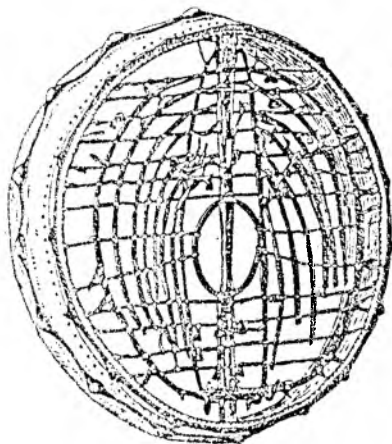


РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ЭТНОЛОГИИ И АНТРОПОЛОГИИ
ИМЕНИ Н.Н.МИКЛУХО-МАКЛЯЯ

*Центр по изучению шаманизма
и иных традиционных верований и практик*

**ЖЕНЩИНА
И
ВОЗРОЖДЕНИЕ ШАМАНИЗМА:**
*постсоветское пространство
на рубеже тысячелетий*



Москва
2005

Редакция тома:

В.И. Харитонова (отв. ред.)
К.В. Именова, Е.С. Питерская

В предлагаемом вниманию читателей сборнике статей рассматривается в гендерном аспекте процесс «возрождения шаманизма» в постсоветском пространстве в конце XX – начале XXI веков. В сборник вошли статьи, написанные на основе авторских полевых материалов, и интервью, записанные от женщин, считающих себя шаманками, а также практикующих современные варианты «шаманизма». Это позволило широко охватить процессы возрождения шаманизма, становления и развития неошаманизма, городского и экперриенциального (на основе методики М. Харнера) шаманизма в первую очередь в женской среде на территории Южной Сибири, Калмыкии, Дагестана, Армении, Московского региона.

В ряде статей рассматриваются теоретические проблемы, связанные с историей женского шаманизма, особенностями восприятия женщинами шаманских практик, спецификой их психофизиологии в свете обретения «шаманских качеств», дается психологическая характеристика современных (нео)шаманок, полученная в результате экспериментального обследования.

Издание адресовано представителям различных сфер науки, исследующим шаманизм и смежные явления, а также широкому кругу читателей, интересующихся магико-мистическими практиками и их новейшими научными интерпретациями

Женщина и возрождение шаманизма: постсоветское пространство на рубеже тысячелетий / отв. ред. В.И. Харитонова. М.: ИЭА РАН, 2005. 365 С. («Этнологические исследования по шаманизму и иным традиционным верованиям и практикам». Т. 11.)

ISBN 5-201-00885-2

В оформлении использованы рисунки бубнов и их боталов из издания: Историко-этнографический атлас Сибири – под ред. М.Г. Левица и Л.П. Поттнова. М.-Л., 1961.

© Идея серии – В.И. Харитонова, Д.А. Фужк, 1995 г.

© Институт этнологии и антропологии
им. П.П. Миклухо-Маклая РАН, 2005 г.

© В.И. Харитонова, отв. ред., 2005 г.

© Коллектив авторов.

В серии

«Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам» опубликовано:

- Т.1. Шаманизм и иные ранние религиозные представления.** К 90-летию доктора исторических наук, профессора Л.П. Потапова. Сб. ст. / Отв. ред. Д.А. Функ. М.: ИЭА РАН, 1995. 272 С.
- Т.2. Функ Д.А. Телеутское шаманство: традиционные этнографические интерпретации и новые исследовательские возможности** / Отв. ред. Л.П. Потапов. М.: ИЭА РАН, 1997. 268 С.
- Т.3 (в 2-х ч.) Харитонова В.И. Заговорно-заклинательное искусство восточных славян: проблемы традиционных интерпретаций и возможности современных исследований** / Отв. ред. З.П. Соколова. М.: ИЭА РАН, 1999. Ч. 1. 292 С.; Ч. 2. 310 С.
- Т.4. «Избранники духов» - «избравшие духов»:** Традиционное шаманство и неошаманизм. Памяти В.Н. Басилова (1937-1998). Сб. ст. / Отв. ред. В.И. Харитонова. М.: ИЭА РАН, 1999. 308 С.
- Т.5 (в 3-х ч.) Материалы международного конгресса «Шаманизм и иные традиционные верования и практики», посвященного памяти А.В. Анохина, Н.П. Дыренковой, С.М. Широкогорова.** Москва, Россия, 7-12 июля 1999 г. М.: ИЭА РАН, 1999. Ч. 1. 322 С.; Ч. 2. 384 С.; М.: ИЭА РАН, 2001. Ч. 3. 235 С.
- Т.6. Шаманский дар.** К 80-летию доктора исторических наук Анны Васильевны Смоляк. Сб. ст. / Отв. ред. В.И. Харитонова. М.: ИЭА РАН, 2000. 338 С.
- Т.7 (в 2-х ч.) Материалы международного междисциплинарного научно-практического симпозиума «Экология и традиционные религиозно-магические знания».** Москва – Абакан – Кызыл, 9-21 июля 2001 г. М.: ИЭА РАН, 2001. Ч. 1. 303 С. Ч. 2. 307 С.
- Т.8. Секс, эротика, гравестизм в шаманизме и иных традиционных верованиях и практиках** (в печати).
- Т.9. Материалы Международного междисциплинарного научно-практического семинара-конференции «Сакральное в традиционной культуре: методология исследования, методы фиксации и обработки полевых, лабораторных, экспериментальных материалов».** Москва – Республика Алтай, 6 – 15 июля, 2003 г. Ч. 1. М., 2004, 290 С.
- Т.10 (в 2-х ч.) Материалы Международного междисциплинарного научно-практического конгресса «Сакральное глазами “профанов” и “посвященных”».** Москва, 21 – 30 июня 2004 г. М.: ИЭА РАН, 2004. Ч. 1. 315 С.; Ч. 2. 328 С.

Международная серия научных трудов

**ЭТНОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ
ПО ШАМАНСТВУ И ИНЫМ ТРАДИЦИОННЫМ
ВЕРОВАНИЯМ И ПРАКТИКАМ. Т. 11
ЭКСПЕРТНЫЙ СОВЕТ**

Дэгмар Айгнер (Вена, Австрия)
Балзер Мандельштам Марджори (Вашингтон, США)
Жуковская Наталия Львовна (Москва)
Йохансен Улла (Кельн, Германия)
Криппнер Стэнли (Сан-Франциско, США)
Ревуненкова Елена Владимировна (Санкт-Петербург)
Сokolova Зоя Петровна (Москва)
Тишков Валерий Александрович (Москва)
Функ Дмитрий Анатольевич (Москва)
Харитоновна Валентина Ивановна (Москва) - *Главный редактор*
Харнер Майкл (Милл Велли, Калифорния, США)

International series of the scientific publications

**ETHNOLOGICAL STUDIES OF
SHAMANISM AND OTHER INDIGENOUS SPIRITUAL BELIEFS
AND PRACTICES. V. 11**

EXPERT COUNCIL

Balzer Mandelshtam Marjorie (Washington, USA)
Eigner Dagmar (Vienna, Austria)
Funk Dmitri A. (Moscow)
Harner Michael (Mill Valley, California, USA)
Johansen Ulla (Cologne, Germany)
Kharitonova Valentina I. (Moscow) – *Editor*
Krippner Stanley (San-Francisco, USA)
Revounenkova Yelena V. (St. Petersburg)
Sokolova Zoya P. (Moscow)
Tishkov Valery A. (Moscow)
Zhukovskaya Nataliya L. (Moscow)

От редколлегии

В предлагаемом вниманию читателей сборнике статей обсуждаются проблемы разных уровней, связанные с темой «возрождения» шаманизма на постсоветском пространстве. Авторы обращаются как к глубинным процессам психофизиологического характера, порождающим появление «шаманов» во все времена, так и к проблемам социально-экономическим, этнокультурным, религиозно-психологическим. Это позволяет достаточно объемно и полно отображать картину возрождения шаманизма в гендерном аспекте. В книгу вошли статьи, написанные на материале различных регионов, разных народов. В некоторых случаях «возрождение» шаманизма, еще недавно активно бытовавшего в тех или иных местах и дожившего там даже до времен перестройки, является бесспорным и очевидным (республики Бурятия, Тыва, Алтай, а также Чукотка, Средняя Азия). В отдельных же ситуациях авторы, рассматривая свои полевые материалы, приходят к выводам о том, что целительство в них представлено своеобразным вариантом практик, максимально приближенных к шаманским, и поднимают вопрос о шаманизме в обследованных регионах (Калмыкия, Дагестан, Армения). Для полноты картины «возрождения» шаманизма в сборник включена специальная статья по Московскому региону, где распространен *экспериментальный шаманизм* (методика М. Харнера).

В книге есть также статья теоретического характера, раскрывающая специфику шаманизма в психофизиологическом плане, и прикладная психологическая работа, выполненная в рамках междисциплинарного исследования современных (нео)шаманов.

Важной составляющей сборника являются опубликованные интервью с (нео)шаманками, которые помогают читателю самому разобраться в ситуации, прочувствовать её через трогательные и эмоциональные рассказы женщин, переживших сложнейшие психофизиологические драмы в своей жизни и вынужденно ставших на шаманский путь. Подобный материал есть и во многих статьях, где его осторожно и бережно анализируют авторы.

Предлагаемая вниманию читателей книга – не просто сухой научный анализ сложившейся в стране ситуации с «возрождением» шаманизма, но начало своеобразной летописи одной из потаенных сторон жизни российских женщин, связанной с сакральными практиками. Авторы надеются привлечь внимание к проблемам женщин, переживших тяжелые кризисные состояния в процессе своего лично-

стного становления, а также к самой неординарной теме целительского (и целительного) воздействия одной личности на другую, которая до сих пор остается неисследованной, и, к сожалению, очень часто оказывается неправильно и предвзято интерпретируемой.

Таинственное *ничто*, заставляющее людей обращаться к столь странной для современного цивилизованного человека сфере деятельности, рассматривается – увы – обычно вне пределов строгой науки, а потому и толкуется то в фантастическом или религиозном варианте (что в принципе одно и то же), то в паранаучном. Эти феномены связаны в первую очередь с психофизиологическими способностями человека и психофизическими возможностями проявления их в природе. Авторы книги не берутся за решение вопросов, требующих серьезных междисциплинарных исследований, но, оставаясь в пределах своей научной области, рассматривают уникальные материалы и анализируют их доступными им методами.

Авторы книги надеются, что она будет интересна и познавательна как для специалистов-гуманитариев, занимающихся близкими проблемами, так и для многочисленных представителей естественных наук, обратившихся ныне к вопросам психофизики трудно объяснимых явлений, в том числе к эффектам практики шаманизма. Особый интерес эти материалы и их изложение должны вызвать у представителей медицинской науки, психологии, нейрофизиологии. Книга будет полезна и для стороннего читателя, который с любопытством относится к необычным явлениям, интересуется традиционной культурой различных народов и ее современными трансформациями.

* * *

Обращаем внимание читателей на особенности подачи текста:

- все ссылки на книги серии «Этнологические исследования по шаманизму и иным традиционным верованиям и практикам» – «ЭИ...» даются непосредственно на тома и части серии; полные названия томов представлены в списке книг на стр. 2;

- курсивом в скобках авторами статей даются их собственные вставки-пояснения к текстам интервью;

- написание специальных терминов дается курсивом в варианте, принятом в языке оригинала или упрощенно, в соответствии с русскоязычным написанием (оформление по желанию авторов).

Большинство работ, вошедших в сборник, подготовлены при поддержке РФФИ (проект № 03-06-80179-а).

В.И. Харитонова

НЕИСТОВЫЙ ПОИСК СЕБЯ

(предисловие)

Российские женщины с начала перестройки оказались активно вовлеченными в этнокультурное и религиозное возрождение, а также в процесс становления российского бизнеса. Это произошло в силу специфики их положения в «отмененном» государстве, СССР, где был высок процент женщин с высшим и средне-специальным образованием, где представительницы слабой половины человечества были активно заняты в образовательной, культурно-просветительной и медицинской сферах. Именно с названными сферами оказалось связанным самым непосредственным образом то, что уже в 1990-е годы стали называть «возрождением шаманизма».

Деятели культуры и искусства, а также науки и образования, осчастливленные возможностью национального, этнокультурного возрождения, принялись в последнее десятилетие XX века активно восстанавливать известные им феномены традиционной культуры, бороться за возвращение к родным языкам в обучении подрастающего поколения и в быту. Все это требовало обращения к фольклорно-этнографическому материалу, а также влекло за собой непосредственное восстановление и воссоздание уже позабытых народных праздников и ритуалов. Там, где традиционные праздники практически исчезли из народной жизни, представители интеллигенции иногда просто писали их сценарии на основе известного им из литературы или из рассказов стариков, способных поделиться своими детскими и юношескими воспоминаниями¹.

Обращение к традиционной культуре, обрядово-ритуальной практике, фольклору в таком варианте запрограммировало особый тип возрожденной традиции. Оно, разумеется, не вернуло людей, уже давно привыкших к иным реалиям, в годы оные, а внесло в их вполне современную жизнь элементы новой художественной самодельности, которая так естественно вписывалась в еще сохраняющуюся советскую реальность и вполне соответствовала сформировавшейся ранее психоментальности. Однако во времена СССР художественная самодельность должна была «подтягивать» массы в их культурном развитии до уровня нового советского искусства, а тут, наоборот – возвращать их к тому высокому и родному, национальному, что они так необдуманно утратили. Впрочем, аналоги этому имели место в российской действительности 1930-х годов,

когда в сельских клубах инсценировались традиционные свадьбы или разыгрывались иные обрядовые сцены, да и позже, когда, например, проводились праздники Русской зимы – той же Масленицы, только с новым названием.

Рождение новой конфессии

Однако новая волна фольклоризации и этнографизации современной жизни возникла в значимо отличной ситуации: она совпала с появлением Законов о свободе совести (1991, 1997 гг.) и соответствующей статьи в новой Конституции РФ (1993 г.). Это было время религиозной свободы и даже поощрения религиозных проявлений, особенно в отношении православия, которое довольно быстро стало восприниматься многими как государственная религия. Среди неправославного населения такая ситуация вызвала недоумение и недовольство². Впрочем, в национальных республиках местные правительства постарались учесть поликонфессиональность населения и отразили это в соответствующих законодательных актах. В середине 1990-х годов среди наименований конфессий, официально признанных основными («традиционными») в республиках Тыва, Бурятия, Саха (Якутия), появился «шаманизм». Таким образом, шаманизм неожиданно превратился не только в официально признаваемую религию, но и обрел права полноправной конфессии.

Разумеется, это не могло не отразиться на происходящем процессе культурно-национального возрождения, что, в свою очередь, повлияло на особенности формирования своеобразных представлений о шаманизме, особенно у молодых людей, для которых шаманская составляющая сакральной культуры уже успела стать историей.

Попытки восстановления элементов традиционной культуры и внедрения их в современную жизнь на этапе национально-культурного возрождения вполне закономерно вывели режиссеров этого процесса на сакральные пласты этнических традиций. Поскольку именно в это время возникла необходимость поиска «национальных религий», то очень своевременной здесь оказалась идея шаманизма, которая, с одной стороны, могла эксплуатироваться как религиозная (поскольку шаманизм уже был объявлен конфессией), с другой стороны, вполне логично укладывалась в схему возрождаемой культуры как ее неотъемлемая часть.

Впрочем, ситуация с неожиданно возникшей «конфессией» развивалась так, что к началу третьего тысячелетия большинству здраво оценивающих происходящее стало понятно: шаманизм продолжает

оставаться основой бытовой и сакральной культуры, а мировые религии, достаточно давно внедренные почти повсеместно в среду даже наиболее отдаленно проживающих аборигенов, воспринимаются как религии³.

Придание шаманизму статуса полноправной конфессии повлекло за собой и иные последствия, которые, прямо скажем, вряд ли могли даже в самых смелых мечтах пригрезиться шаманам и ясновидящим прошлого. На юге Сибири, прекрасно осознавая несоответствие происходящего законам традиционного шаманизма, именно знатоки этнокультурных традиций... стали превращать сакральную практику в разновидность партийно-профсоюзной системы со своеобразным религиозно-медицинским наполнением: уже в начале 1990-х годов в республиках появились первые «шаманские организации». Их создатели – даже те, которые в своих научных трудах не уставали повторять простые постулаты шаманизма (шаманы не могут жить и работать вместе, традиционные шаманы имели каждый свою территорию и бдительно охраняли ее от шаманов-соперников и т.п.)⁴ – стали выстраивать многоступенчатые организации на основе хорошо усвоенных советских схем: с председателями и сопредседателями, начальниками и начальниками начальников, советами руководителей, выдачей многочисленных удостоверений и дипломов, справок (видимо, невозможно было забыть популярную советскую истину: «Без бумажки ты – букашка, а с бумажкой – человек»). К этому добавился и восточный колорит – главные начальники быстро присвоили себе титулы «пожизненных» глав и руководителей, что не заставило их отказаться от обычной «шаманской» деятельности.

Представление о возможностях новой жизни шаманизма не у всех претендентов на лидерство было одинаковым. Кое-кто, поиграв изначально в шаманизм, пришел к иным идеям – например, к идее возрождения «исконной прарелигии», к которой (что было понятно не только этим лидерам) шаманизм имеет некоторое отношение. На повестке дня появились бурханизм (отнюдь не в виде алтайской харизматической неорелигии начала XX столетия) и тэнгрианство. Жаль только, что народ ничего не помнил и не знал о том, как еще совсем недавно, оказывается, их сородичи (а может, и они сами) были приверженцами этих «самых древних на земле религий».

«Шаманизм» же, между тем, не просто сформировал довольно многочисленные «шаманские организации», которые, вполне естественно, в соответствии с законами традиционного шаманизма, поч-

ковались и множились, поскольку собравшиеся вместе неизвестно откуда взявшиеся многочисленные новые шаманы не могли не только практиковать совместно на ограниченной территории, но и сосуществовать в пределах одного коллектива. Данный процесс шел вопреки насаждаемому сверху процессу централизации, которая возникла как практическая необходимость после утверждения Закона 1997 года. Конфессия должна была стремиться к централизации, а централизованная организация (что, несомненно, в глазах организаторов было гораздо значимее и почетнее, чем просто местная) обязана была иметь в подчинении тройку местных, расположенных в регионах. Это повлекло за собой невероятную бюрократизацию так называемого «шаманизма». По Закону 1997 года требовались также и обширные Уставы обществ с обоснованием исповедуемой «религии». Такой род творчества новых шаманов еще найдет своего исследователя и комментатора, поскольку сам по себе заслуживает внимания как особая, совершенно специфическая разновидность постсоветских «партийно-профсоюзных» документов, наполненных религиозно-содержательным текстом и бизнес-подтекстом.

Целительство в «религиозных шаманских организациях»

Впрочем, форма шаманских организаций имела в качестве образца не только известные партийно-профсоюзные схемы. В возрождаемом, а во многом самовозродившемся и, так сказать, вышедшем из подполья шаманизме была для этого вполне реальная основа - традиционное шаманское лекарство, оказавшееся не просто востребованным в местных социумах в силу слабого медицинского обслуживания и полного отсутствия психотерапевтической помощи. Оно материализовалось удивительно вовремя: с конца 1980-х годов, как известно, началось становление так называемого «народного целительства» (своеобразной разновидности комплементарной медицины, сочетающей элементы медицины народной, традиционной восточной, современных биоэнергетических и эносуггестивных техник и т.д.). Эта сфера магико-медицинских практик, сопряженная со вполне современными вариантами медико-целительской помощи, изначально тяготела к «больнично-централизованной» системе. Разумеется, из ее среды довольно быстро исчезли настоящие представители традиционных знахарско-колдовских профессий, незначительная часть которых изначально была включена в такую деятельность. Сама же система довольно скоро оказалась центрированной и жестко структурированной.

Именно по ее образу и подобию формировались периферийные шаманские организации: отдельные «школы» даже стали «дочерними предприятиями», подчиненными центральным московским конторам. И это вполне естественно, так как многие новые шаманы становились таковыми, как это ни парадоксально, после обучения у московских, киевских, новосибирских, питерских целителей, активно ринувшихся на заработки на периферию: кое-кто обретал шаманский статус даже просто после частного визита к таким специалистам по личным нуждам. Страсть же к обзаведению бумажками-удостоверениями разного рода подталкивала местных претендентов к поездкам в дальние края ради обучения целительству, техникам гипноза, порой и просто магическому искусству. В столице очень скоро стали предлагать такие бумаги, до которых местные организаторы шаманского движения и додуматься не могли – например, дипломы кандидатов и докторов несуществующих наук (вроде «энергетикоинформационных»), а позже и вполне известных, в том числе медицинских и психологических, только выдаваемых не государственной ВАК, а иной комиссией, «межакадемической». В процесс обзаведения дипломами несуществующих наук и «академизации» включились в 1990-е годы не только шаманы и целители...

Итак, новые шаманы приняли участие в гонке за обретением удостоверений разного рода и «приобщением к наукам». В их родных местах выданные в столице «бумажки» не просто подчеркивали их особую состоятельность в глазах клиентов, но и были необходимы им для узаконивания целительской деятельности, поскольку уже в 1993 году в стране целительство как таковое было и легализовано, и неким образом регламентировано. Очень скоро целителям понадобились не только дипломы и удостоверения, но и лицензии на их практику, т.к. они внедрялись в сферу медицины. Вместе с тем, целительская деятельность облагалась налогами, как любое частное предпринимательство. А вот религиозные практики в светском государстве, стремящемся возродить идею единения «Бога, Царя и Отечества», наоборот, освобождались. Естественно, быть «религиозной организацией» и забыть об изначальных порывах сотрудничества с Минздравами, да и просто врачами, стало выгоднее.

Кем быть российскому шаману?»

Таким образом, «возрождаемый шаманизм» оказался, как минимум, трехглавым змием: он рассредоточивался между бытовой культурой, религиозной практикой и традиционным лекарством. Кроме

того, к нему подверстывались гадание, ясновидение и предреказания, сновидение... т.е. те многочисленные феномены, которые по представлениям наших современников имеют прямое отношение к парапсихологии и экстрасенсорике. Сосуществование их в едином поле вполне допустимо, но объединению в общее понятие они почему-то сопротивляются, как противятся шаманы работе в одной большой группе/организации. Очевидно, это связано с вопросом вопросов: что же такое *шаманизм* и какой набор понятий, связанный с ним, стоит от него отделить, чтобы определить именно тот феномен, который скрывался за аналогами его наименования в языках различных народов. Этот вопрос в свою очередь сопряжен с другим: кто такой настоящий *шаман* и кого из лиц, схожих с ним по функциям, возможностям, особенностям личностного становления и практики, нельзя путать с ним, чтобы не исказить суть самого явления в его традиционных интерпретациях.

К сожалению, на такие вопросы у абсолютного большинства исследователей есть свои ответы (точнее, варианты ответов), хотя, казалось бы, все здесь достаточно просто. Шаман (тунг. *saman*) – это человек, пребывающий в возбуждении, иступлении: в таких состояниях отличающийся особыми возможностями⁶. Вместе с тем, шаман (порк. *кам*) – это тот, кто камляет, т.е. осуществляет проведение *камланий* – мистерий, где проявляет свои необычные способности и возможности. Однако русифицированные слова «шаман», равно как и «камлание/камлатъ», стали «надъязыковыми» общими терминами, утратив тем самым свое изначальное наполнение. Разумеется, в каждом конкретном языке, конкретной культуре есть свои многочисленные наименования для различных лиц, практики которых сближаются с шаманской. «Шаманами» же, поскольку такой термин в любом языке оказывается чужим и условным, назвать можно очень многих. А потому на звание шамана претендуют и исполнитель эпических произведений, который полагает, что он своим пением излечивает людей, и певец-горловик, обнаруживший у себя такие же задатки, и картинно бьющий в бубен человек, знающий (теперь уже часто понаслышке или из книжки) некоторые традиционные обряды...

Утрата знаний о традиционном шаманизме во многом поспособствовала формированию нынешней ситуации в регионах, где еще до недавнего времени он существовал, не говоря уж о местах, где даже в последние 20 лет (до появления на телеэкранах «дававшего уста-

новки» А.М. Кашпировского и загадочно молчавшего в радиостудии Алана Чумака) не слышали слова «шаман» и уж тем паче не могли предположить, что к ним на стадион приедет... «Великий шаман Чукотки» или «Главный шаман Сибири».

На фоне «перестроечной» социальной и культурно-религиозной ситуации вполне очевидными кажутся те процессы, о которых шла речь выше, включая факт «возрождения» шаманизма. Во многом воспринимаются как понятные и даже очевидные личные судьбы новоявленных шаманов и шаманок. Исследователи характеризуют их как натур творческих, ищущих, старающихся воплотить свои идеи и способности в искусстве, вместе с тем людей властных, настойчивых, целеустремленных, впрочем, и как нервных (в том числе нервнобольных и психически ненормальных), взбалмошных, истеричных...

Противоречивость таких характеристик также во многом спровоцирована слишком расплывчатым образом «шамана». Современные ученые, а особенно любители-путешественники часто описывают не шаманов, а их потомков, которые не имели возможности до начала 1990-х годов продолжать практику своих предков (во всяком случае, открыто) и уходили либо в творческие и научные профессии, либо на должности начальников-организаторов, а иногда шли в обычную медицину⁷. Попытки «найти себя» в новой действительности, подрубившей корни шаманского древа, часто заканчивались отнюдь не благополучно: несостоявшиеся шаманы и шаманки попадали в психиатрические лечебницы, обнаруживали суицидные склонности или просто умирали из-за странных для современного человека душевных мук⁸.

Чем можно объяснить столь различные варианты ухода «в иную жизнь» при невозможности состояться, согласно родовому предназначению, как шаман(ка)? Очевидно, тем, было ли реализовано в жизни то, что отличало шаманов от иных людей, в том числе достаточно близких им. А это не что иное, как присутствие таким людям способности «двухмирного бытия», что обеспечивало им проявляющееся у них свойство погружения в измененные состояния сознания (ИСС) и нормального возвращения в обычные состояния сознания (ОСС).

Шаманский тип «двухмирного бытия» отличался специфическими особенностями: погружение и работа шаманов в ИСС осуществлялась, если следовать терминологии М. Элиаде, в экстазе, иными

словами – в аффективном варианте⁹. Этот вариант ИСС-практик отличался, во-первых, особыми «рабочими техниками» на уровне нейрофизиологической деятельности мозга. Во-вторых, для него было характерно максимальное сближение реального и виртуального миров в восприятии шамана при очень яркой и зримо проявленной образности последнего.

Представителей народов, в культурах которых был развит традиционный шаманизм, вообще характеризует повышенная сенситивность¹⁰, что особенно ярко проявляется у шаманов. Помимо этого их отличает и значительная склонность к невротическим расстройствам, в силу не только их психофизиологии, но часто и природно-ландшафтных особенностей мест проживания (напр., полярная зона, наличие тектонических разломов¹¹ и др.), оказывающих значительное воздействие на человеческую психику. Все это приводит не просто к ярким эмоционально-психическим переживаниям в случае невозможности воплотить в жизнь то, что «требуют от человека духи», но к психофизиологическим расстройствам разного рода, к серьезным психоментальным трансформациям.

Вопрос о том, почему у одних все заканчивается счастливо, а у других – более чем печально, не имеет точного и однозначного ответа: сколько людей, столько индивидуальных судеб. Однако общая закономерность, которая формирует путь становления и в итоге определяет конкретный вариант судьбы несостоявшегося шамана, связана именно с особенностями психонейрофизиологии, со спецификой работы мозга данной личности, с развитостью волевого начала у конкретного человека. Огрубляя, можно сказать: чем менее ярко проявляются «шаманские способности» (в изначальном виде – «избранничество духами»), т.е. у человека «не перевешивает *подсознание*», чем более развито волевое начало вместе с преобладанием *сознания*, тем больше шансов на положительный исход «общения с духами». Те, кто в состоянии преодолеть себя, а в процессе этого преодоления еще и освоить некоторые не особенно глубокие техники погружения в ИСС с благополучным выходом из них, обычно получают в награду развитие творческих и интеллектуальных способностей – «расширяют» свое сознание¹². Среди непреодолевших «притязания духов» часто оказываются не только «слабые духом», но и те, кто волею случая или в силу особенности «шаманского дара» при начальном «общении с духами» испытали слишком глубокие стадии погружения в ИСС и не смогли должным образом вер-

наться в ОСС их «двухмирное существование» превратилось в одновременное пребывание в «смешанной реальности», тогда как у «расширивших сознание» появился навык чередования своего нахождения в ИСС/ОСС и использования в нужном варианте каждого из этих состояний.

Поиск возможности оторваться от шаманского корня, поиск своего пути в жизни, наконец, поиск себя часто проходит в неистовой борьбе с «духами», с «насылаемыми» ими болезнями, душевными страданиями, жизненными несчастьями. Все это заставляет человека, даже не принявшего «шаманский дар», в значительной степени изменить свое мировоззрение, жизненную позицию. Такие изменения проходят по-разному, но ведут они, фактически, к тем же самым ролевым и образным проявлениям, которые были свойственны предкам нынешних «избранников духов»: кто-то уходит в религиозную сферу деятельности (ранее это были жрецы), кто-то в творчество (ранее такие люди становились эпическими сказителями, например), кто-то устремляется в политические или административные лидеры (ранее среди подобных лиц были «вожди», распорядители ритуалов и т.п.), ну а не устоявшие в борьбе с духами принимают их дар в какой-то форме или – уходят из жизни...

Гендерный аспект «возрождаемого» шаманизма

Покажу, наиболее логичным выходом из шаманских страстей было обращение к медицинской/целительской деятельности. Этот путь в гендерном отношении в нашем обществе до сих пор остается достаточно четко разделенным: здесь преобладают женщины. Видимо, не случайно. У исследователя шаманизма всегда есть искушение связать такую особенность медицины и целительства с известным шамановедческим предположением о первичности и приоритетности женщин в шаманизме. Обычно это стараются подтвердить в том числе особенностями женской психики и социальной ролью женщины. Впрочем, данная гипотеза так и остается гипотезой, однако преобладание женщин в среде знахарей и лекарей самого разного толка в традиционных обществах вполне очевидно, как очевидно и преобладание мужчин, иногда абсолютное¹³, в жреческо-религиозной сфере (женщинам в ней в некоторых типах культур, в частности, в жречестве шаманских традиционных обществ у тюрков Южной Сибири, просто не находится места).

Не исключено, что именно целительское начало в современных «шаманских организациях» и новом шаманизме в целом обеспечи-

вает в этом процессе зримое преобладание женщин. Обратим внимание на то, что многие женщины при этом предпочитают работать на дому, даже если формально состоят в организации (т.е. держат там трудовую книжку и сдают часть выручки). Довольно массово представлено в женской половине общества и нефиксированное административно и юридически лекарство разного рода.

Кстати, женская лекарская деятельность активизировалась повсеместно. И это столь естественно в постсоветском пространстве в ситуации перестройки, как и само «возрождение» шаманизма: разрешенными в обществе оказались не только религиозная деятельность и отправление культов, но и все прочие магико-мистические практики, хотя специально этого никто не декларировал¹⁴. Будучи сопряженной, с одной стороны, с развиваемым медиками *народным* целительством, а, с другой стороны, с оккультно-магическими услугами разного рода (известно, что в России можно заняться такой практикой, зарегистрировав её на данном этапе как «оказание социальных услуг населению»), лекарская деятельность женщин стала превращаться у некоторых из них в доходный бизнес. Это наблюдается как в нешаманских регионах, так и в шаманских¹⁵. Интересно, что современные исследователи, работая в регионах, не причисляемых к шаманским¹⁶, усматривают в таком лекарстве/целительстве элементы шаманских практик и обосновывают сходство самих целительниц с шаманками.

В гендерном отношении любопытен вопрос о жреческих функциях, которые в настоящее время взяли на себя многие шаманы; к ним пытаются приобщиться и новые шаманки. В некоторых местах, где традиция достаточно сильна, запрет на внедрение шаманок в жреческую деятельность, особенно связанную с культом священных гор, выполняется почти безоговорочно. Это, например, четко прослеживается в традиции Тункинской долины¹⁷. Между прочим, по мнению местных жителей, нарушение традиции современными шаманками серьезно карается¹⁸. Там, где традиция основательно подзабыта, такие запреты могут уже не артикулироваться столь явственно, что не исключает отдельных напоминаний о них¹⁹.

Известно, что выполнение жреческих функций шаманками значительно ограничивалось, по меньшей мере, их возрастом (с учетом физиологических особенностей женщины): только «чистые» маленькие девочки и старухи имели право участвовать во многих родовых обрядах, проводимых на священных местах, и только старые ша-

манки крайне редко (обычно за неимением шаманов-мужчин) допускались до отправления подобных ритуалов.

Не исключено, что в исследовательской среде на основе данных о ритуальной практике шаманок сложилось убеждение, будто бы женщины становились шаманками в пожилом возрасте, когда заканчивали выполнять свои социально значимые семейные функции, т.е. у них прекращался детородный процесс и вырастали дети²⁰. Вопрос о жреческой роли женщин-шаманок, судя по всему, требует дополнительных уточнений.

Что же касается участия современных женщин, претендующих на роль шаманок, в жреческих актах, то здесь стоит указать не только на естественные трансформации бытовавших некогда традиций за счет их забвения, но и на модификации «возрожденного шаманизма». Дело в той самой культурной составляющей, о которой упоминалось выше. В ситуации этнического возрождения обращение к шаманским и обрядово-жреческим действиям потребовалось именно в контексте формирования некоего культурного комплекса, который значимо выделит бы тот или иной народ из серого единообразного «советского народа». И здесь воспоминание о шаманах было как нельзя кстати, в том числе и как напоминание о репрессиях в отношении народов со стороны советской власти. Однако фигура шамана была в этом «возрождении шаманизма» излишне актуализирована, что вскоре осознали и сами инициаторы такого возрождения. Некоторые из них, едва не ставшие в начале 1990-х годов заправскими шаманами, поняли, что шаманизм явно «не дотягивает» до того, что можно было бы считать полноправной религией, и, отрекшись от причастности к нему, стали разрывывать карту «забытой религии отцов», которая, что вполне понятно, изрядно напоминала тот самый шаманизм²¹.

Попытки восстановления подзабытых культурных традиций изначально выливались в то, что инсценировались традиционные празднества, в которых шаманская составляющая обычно подчеркивалась, поскольку это придавало особый колорит новым постановкам. В таких действиях активно участвовали и женщины, и мужчины, и те, и другие брали в руки бубны, «очищая» с их помощью все вокруг от злых духов. Но уже в начале 2000-х годов ситуация выглядела значительно более спокойной. Стихийно «возродившееся» жречество в пределах конкретных культурных модификаций довольно естественно стало перерастать в вариант художественной самодеятельно-

сти с коммерческим оттенком. Женщины в этом нашли себе вполне достойное место.

Эмансипированные советские дамы, многие — с высшим образованием, становились во главе шаманских организаций или создавали собственные юридически оформленные конторы и начинали развивать их деятельность сообразно своим возможностям. Разумеется, в шаманском целительстве оставались обладатели признаваемых обществом суперсенситивно-экстрасенсорных способностей. Это — самая сложная, самая «шаманская» сфера деятельности. В случае неудачи в ней можно было заняться активной организационной работой, создавать различные шаманские объединения регионального или международного масштаба. Здесь возникала еще одна возможность — практики за границей с проведением семинаров, созданием там своих центров и объединений, участия в различных фестивалях, конгрессах и конференциях. Но можно было найти и более выгодную нишу в бизнес-сфере, которая кое в чем пересекалась с изначальной «шаманской» и целительской деятельностью. Например, некоторые женщины ушли в бизнес-пирамиды, занимающиеся распространением биодобавок, лекарственных средств, косметики (иногда не бросая «насиженных мест в «религиозных шаманских организациях»). Кое-кто, обучившись на престижных курсах различным целительским системам или освоив новейшие электронные приборы для диагностики и воздействия на организм, обратился к комплементарной медицине.

Культурная же составляющая способствовала тому, чтобы женщина реализовывала себя в рамках «шаманизма» как руководитель своеобразного театрализованного коллектива. Разумеется, эта деятельность также была сопряжена с коммерцией, так как она предполагала, например, демонстрацию обрядов для приезжих туристов или постановку обрядовых действий на выезде — на различных театральных олимпиадах, конгрессах и симпозиумах научно-практического характера.

С последним вариантом тесно переплетена тенденция к созданию своеобразных национальных «этнопарков», где стали делать небольшие музеи традиционной материальной культуры и быта и где в определенное время проводятся различные обрядовые действия, в том числе жреческого характера. Такие очаги «шаманской культуры» есть в Хакасии, Туве, Бурятии и других регионах.

В целом роль женщины-шаманки в системе «возрожденного шаманизма» мало чем отличается от роли мужчины-шамана. Они не делят «сферы влияния», а сосуществуют в рабочем пространстве. Вполне естественную тенденцию, приведшую к нивелированию гендерных различий в деятельности шаманов, задала, конечно же, прошлая советская реальность, настаивавшая на равенстве полов. Советские женщины, уверовавшие в свое равноправие с мужчинами, не могли не привнести эту особенность в шаманские дела. Они руководят созданными «религиозными шаманскими центрами» наряду с мужчинами, при этом мужчины-шаманы часто находятся у них в административном подчинении. Вместе с тем, они стремятся выполнять различные обрядовые функции, в том числе функции организаторов-режиссеров ритуальных действий, подчиняя себе в этом мужчин. Они — не менее, а, может быть, даже более — активны в установлении связей с ближним и дальним зарубежьем. Порой они берутся за проведение таких ритуальных действий, которые заведомо должны были осуществлять мужчины — очевидно, по советской привычке, выработанной еще в военное и послевоенное время...

Однако нельзя сказать, что в сакральной сфере забыты или стерты все гендерные различия. Иное дело, что многие запреты с легкостью нарушаются, видимо, и в силу серьезных трансформаций, произошедших в советское время в религиозной сфере в целом: естественная десакрализация сознания дает о себе знать. Но при всем том в шаманизме есть нечто, что возвращает человека в круг сакрального вполне естественным путем: пережившие «шаманскую болезнь», даже при самом реалистичном восприятии мира не могут объяснить себе очень многие вещи, испытанные ими. И если признать, что у женщин такие проявления более часты и естественны²², то придется предположить, что их приобщенность к сакральному более жестка и неизбежна.

Впрочем, волна «возрождения» шаманизма вырвала из привычного социального контекста, вероятно, слишком многих российских женщин, превратив их в шаманок-целительниц. Для большинства из них это была естественная дорога, подсказанная их психофизиологическим и психоментальным статусом. Но оказавшиеся случайно задействованными в этом процессе, со временем стали отходить от шаманской практики, занимаясь бизнесом или превращаясь постепенно в организаторов культурного и религиозного движения. Не исключено, что в ближайшее время трансформации в этой сфере

будут еще более значительны в свете грядущего изменения Законодательства в сфере здравоохранения Российской Федерации. Если Государственная Дума примет Закон, по которому целительской практикой будет позволено заниматься исключительно лицам с высшим медицинским образованием, то даже при массовой возможности приобретения в настоящее время фальсифицированных документов о подобном образовании, многие женщины предпочтут обратиться к иной деятельности. Это распространится в первую очередь на шаманок, особенно в том случае, если будет проверена реальная практика «религиозных шаманских организаций».

¹ См. примеры: *Мурашко О.А.* Шаманство в традиционное мировоззрение ительменов / ЭИ... Т. 4. С. 160-182; *Харитонов В.И.* Религиозный фактор в современной жизни народов Севера и Сибири. М.: ИЭА РАН, 2004 / ИПНЭ. Вып. 167. и др.

² См. подробно: *Харитонов В.И.* Религиозный фактор...

³ *Хомушук О.М.* Религия в истории культуры тувинов. М., 1998.

⁴ См., напр.: *Кенин-Донсан М.Б.* Тувинские шаманы. М., 1999.

⁵ Статья 57 «Право на занятие народной медициной (целительством)» «Основ законодательства Российской Федерации об охране здоровья граждан» (№ 1318 от 22 июня 1993 г.) гласила следующее: «...Правом на занятие народной медициной обладают граждане Российской Федерации, получившие диплом целителя, выданный министерствами здравоохранения республик в составе Российской Федерации, органами управления здравоохранения автономной области, автономных округов, краев и областей, городов Москвы и Санкт-Петербурга.

Решение о выдаче диплома целителя принимается на основании заявления гражданина и представления профессиональной медицинской ассоциации либо заявления гражданина и совместного представления профессиональной медицинской ассоциации и учреждения, имеющего лицензию на соответствующий вид деятельности. Диплом целителя дает право на занятие народной медициной на территории, известной органу управления здравоохранением, выдавшему диплом...». Эта статья противоречила по некоторым пунктам «Основам...», однако данный документ стал базовым для легального целительства.

⁶ Подробно о термине, напр.: *Резунешкова Е.В.* О некоторых истоках поэтического творчества Индонезии (шаман – певец – сказитель) // ФилЭ. Л., 1984; о шаманском экстазе – *Эльаде М.* Шаманизм: архаические техники экстаза. Киев, 1998 и др.

⁷ См., напр.: *Van Donsen, K.* The Shamanic gift and the performing arts in Siberia / ЭИ... Т. 6. С. 223-242; *Kira Van Donsen.* Singing Story, Healing

Drum. Montreal & Kingbton-London-Ithaca. 2004; *Чиркова А.К.* Шаман: Жизнь и бессмертие. Якутск. 2002 и др.

⁸ *Резуникова Е.В.* Судьба несостоявшегося шамана / ЭИ... Т. 6. С. 187-190.

⁹ Подробно: *Харитонова В.И.* Заговорно-заклинательное искусство восточных славян: проблемы традиционных интерпретаций и возможности современных исследований. М., 1999 / ЭИ... Т. 3, ч. 1-2.

¹⁰ См., напр.: *Украинцева Ю.В.* Результаты нейрофизиологического обследования коренных жителей Агинского БАО и Республики Бурятия, занимающихся шаманской практикой / ЭИ... Т. 10, ч. 2. С. 252-262.

¹¹ См. об этом: *Ткаченко О.С.* Жизненное пространство России // Биогеофизика. 2004. № 1. С. 14-24.

¹² См., напр.: *Цатурян А.Г.* Расширение сознания. Симферополь, 1993 и др.

¹³ Ср. с мировыми религиями, в том числе с православием.

¹⁴ См. об этом: *Харитонова В.И.* «Весна Средневековья» накануне III тысячелетия (Магико-мистическая практика и народное целительство в московском регионе) // Московский регион: этноконфессиональная ситуация. М., 2000. С. 262-282.

¹⁵ См. об этом, напр., ст. в настоящем издании: *Гориунова О.В.* Женская сущность шаманской традиции в Средней Азии.

¹⁶ См. об этом ст. в настоящем издании: *Бакаева Э.П.* Женщина-медлечи в современной Калмыкии; *Антонян Ю.Ю.* Современные армянские целительницы: дар и судьба; *Булатов А.О.* Современные формы женской шаманско-магической практики у народов Дагестана.

¹⁷ Позволю себе не согласиться с иными выводами автора статьи в настоящем издании, см.: *Беляева В.* Тункинская долина – запретная территория для шаманок?

¹⁸ См. пример с пожаром после камлания Н.А. Степановой, приведенный в статье В. Беляевой.

¹⁹ Например, в 2001 г. в Хакасии во время международного симпозиума иностранные этнологи-женщины по незнанию традиций поднялись вместе с мужчинами на священную гору при проведении обряда приветствия Солнца, после чего этим мотивировался пожар на месте камланий, где попросту был оставлен непотушенный костер.

²⁰ *Батъянова Е.П.* Женщины-шаманки у народов Сибири // Женщина и свобода: пути выбора в мире традиций и перемен. Материалы Международной конференции 1993 г. М., 1994. С. 416-423.

²¹ Подробно см.: *Харитонова В.И.* Феникс из пепла? (Сибирский шаманизм на рубеже тысячелетий). М., 2006 (*в печати*) и др.

²² См., напр.: *Стивак Д.Л.* Гендерно-специфические измененные состояния сознания (постановка проблемы, методика, перспективы) / ЭИ... Т. 5, ч. 3. С. 129-144; ср. ст. в настоящем издании: *Харитонова В.И.* Зов предков или призыв духов? (Психофизиологический и гендерный аспекты шаманизма).

*EXCITING SEARCH OF YOURSELF**(introduction)*

This paper explores the reasons that lead to so called «shamanism revival» in Post-Soviet states at the beginning of the transformation period. The most important is the tendency of national cultural revival that resulted in the interest to folklore ethnographic knowledge of the ancestors. This resulted in scenarios and organization of traditional holidays which often included "shaman" participation. Law on the freedom of consciousness (1991) and corresponding article of the Constitution in 1993 boosted religious life in our country. Magic – mystic practices, interest to paranormal issues and occultism in Russia were accompanied by forming «folk healing» ruled by medical specialists (it was officially confirmed by the law in 1993). Thus all elements of the post-soviet society were active including cultural, religious, medical (healing), paranormal (fortune telling, night dream interpretation, etc.), all aspects associated by researchers with shamanism.

In the beginning of 1990ies traditional shaman regions experienced active "revival" of shamanism, that in reality was its variant based on shamanism phenomenon that focused mainly on healing and performance of everyday family and clan rituals by people that united into «shaman centers». Such centers were registered as religious because in three republics – Tyva, Sakha (Yakutia), Buryatia «shamanism» was legally declared as «traditional religion» with all rights of a confession. Understanding of unnatural transformation of shamanism into confession and foolish creation of «shaman centers» boosted the search of «pra religion» (turning to burkhanism and tengrianstvo) by scholars and resulted in separation of registered "centers" and establishment of new organizations by experts in «shamanism».

By time the activity of new shamans became more commercial. Some of them turned into business related to distribution of biochemicals and cosmetics. Many earn their living by traveling to USA, Europe and large Russian cities for training seminars on «shamanism». In Russia their activity focuses mainly on cultural and scientific events (demonstrative commercial events), healing and fortunetelling work in centers, performing everyday family rituals.

Today all types of shaman activity involve both men and women. There is no clear division between priest (male) and healing (female) practices that existed earlier, though bans for female shamans on performance and even presence at some rituals are still remembered in some areas.

Women were actively involved in revival processes. The idea of equal rights as one of the most significant in soviet ideology let them take much organizational work on the restructuring of «shamanism». This process was lead by many people with university education (both men and women). There were many of such among new shamans. Very often they were not satisfied with the new status of regular shamans and began to establish various shaman organizations both regional and international.

In some regions (first of all in those where there was more clear division into religious activity with prevailing male participation and shaman - healing with dominating female presence. In Uzbekistan and other Muslim areas mostly women became (neo)shamans. It became their profession that was rather profitable and gave an opportunity to support their families where husbands often became assistants and accompanying people.

Domination of women in shaman healing is considered natural because women with their gender and social tasks were responsible for birth and care of children. But there is one more important issue that provided leading role of women in this sphere: thanks to her psycho physiological nature women more easily acquire the shaman status. Shaman like any other specialist in magic-mystic sphere differs from other people by developed ability to induct altered states of consciousness (ASC), by the prevailing activity of the right hemisphere and ability to painlessly escape from such states and move into ordinary states of consciousness (OSC). Women have extra psycho physiological situations that provoke acquisition of such abilities. First of all it is pregnancy, birth giving and painful menses. Psycho emotionally and psycho mentally woman is more inclined to supersensitive practice and induction into mystical states. All this naturally leads to the domination of women in healing including shaman healing.

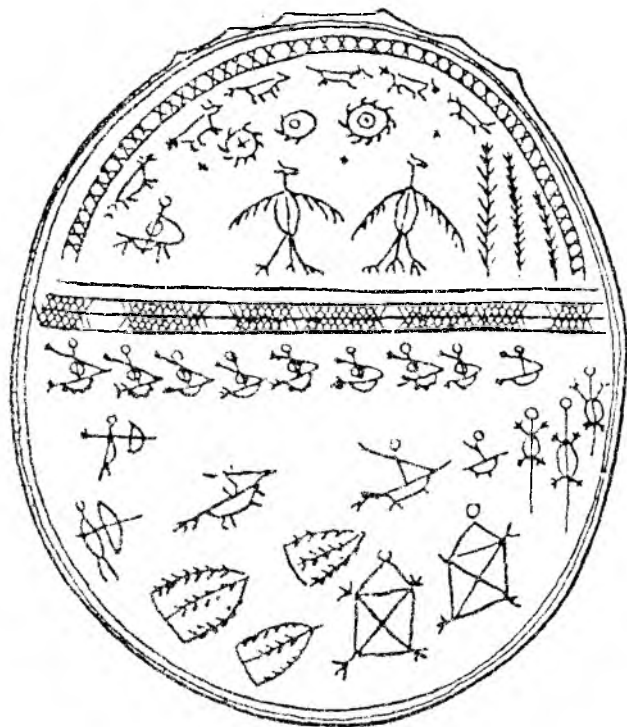
In contemporary «revived» shamanism there is no clear domination of women because our traditional understanding of «shamanism» implies both priest and shaman practice (healing, fortunetelling and forecasting). Artificial form of «religious shaman organizations» unites both of them. In most cases women prefer individual work (that is more natural for such intimate services like fortunetelling, forecasting and healing). They even try to escape from «shaman centers» leaving their working performance records and transferring there some of their income.

Naturally, contemporary methods of shaman healing has been drastically transformed. This was supported by the primary training of many of future female shamans at special healing courses, in schools of hypnosis and magic, etc. This shows that contemporary activists are neoshamans but not hereditary shamans

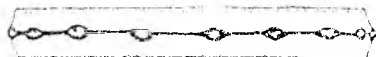
Neoshaman practices in contemporary Russia are followed by experiential shamanism (coræ shamanism of M. Harner and his followers) mainly performed by women (popular in Moscow region) and lead by the student of M. Harner A. Slobodova.

«Shamanism revival» was stimulated by many regional professional shamans and lots of «shamans without drums» who secretly run their practice during soviet years. Many new female and even male shamans prefer to study with them. This type of female shamanism was also involved in healing and forecasting practices. Probably many of such female shamans survived because it was mainly religious male shaman-priest activity that was persecuted during the soviet years.

Thus the wave of shamanism «revival» brought away many Russian women from their usual social environment and made them shamans and healers. For many of them it was a natural path supported by their psycho physiological and psycho mental status. People who were occasionally involved in this process gradually left shaman practice turned into business or arrangement of cultural and religious movements. It's quite possible that in the nearest future there will be more significant transformations in this sphere thanks to the forthcoming changes in the medical legislation of Russian Federation. If the State Duma will pass the Law stating that only people with university medical education could perform healing practice even with the opportunity to acquire fake university documents many women would turn to other activities.



Возрождение практик, порождающее теории



В.И. Харитонова

ЗОВ ПРЕДКОВ ИЛИ ПРИЗЫВ ДУХОВ?

*(Психофизиологический и гендерный аспекты шаманизма) **

Ситуация, сложившаяся в постсоветском пространстве в период перестройки и постперестроечные годы, оказалась весьма плодотворной для активизации различных культурно-религиозных процессов, в том числе – возрождения шаманизма. Этот процесс стал развиваться стремительно и в таких вариантах, которые трудно было ожидать еще совсем недавно. Появились некие странные для традиционного шаманизма новые формы его существования и функционирования: начали возникать одна за другой организации (нео)шаманов¹, создаваемые по партийно-профсоюзному принципу, хорошо усвоенному в советскую эпоху; в некоторых республиках шаманизм был официально объявлен полноправной конфессией; стали множиться лидеры, стремящиеся возглавить то всесибирские, то международные объединения шаманов (как правило, существующие на бумаге); появилась тенденция «глобализации» шаманских знаний: городской вариант шаманизма активно включается в бизнес-проекты и обслуживает политических лидеров, еще недавно рьяно борющихся с суевериями...

Но в нешаманизме сохраняются и важнейшие признаки шаманизма, роднящие этот феномен со всеми другими, имеющими отношение к магико-мистической стороне человеческого существования. Кандидаты в шаманы ощущают психофизиологическую ломку при обретении необычных возможностей (воспринимается как «шаманская болезнь»), у них начинается психоментальный кризис и вырабатывается новый взгляд на мир (обычно религиозно-мистического характера), они стремятся к развитию своих способностей и использованию их на благо человечества.

Эти трансформации во многом зависят от особенностей психики и нейрофизиологии человека. Разумеется, они оформляются в ту культурно-мировоззренческую «упаковку», которая доступна конкретному индивиду. Если учесть, что именно женщины, как правило, являются хранительницами не только домашнего очага, но и родового/национального культурного наследия, то становится понятным,

**Работа выполнена при поддержке РФФИ (№ 03-06-80179а).*

почему в большинстве случаев им принадлежит первенство в возрождении «шаманских» традиций, во-первых, а во-вторых, почему именно у них процессы шаманского становления протекают наиболее ярко и эмоционально, вместе с тем – болезненно и травматично.

Гендерный аспект проблемы сохранения и возрождения шаманизма проявился отнюдь не в последние два десятилетия и связан он, судя по всему, совсем не прямолинейно и примитивно с процессом национально-культурного возрождения. В истории шаманизма обращают на себя внимание довольно часто встречающиеся сообщения о том, что в тех или иных местах не осталось шаманов-мужчин. Вот один из примеров, сообщенный В.Н. Васильевым в публикации о карагасах еще в 1910 году: «Шаманов-мужчин теперь не осталось совсем, взамен их имеются три шаманки-женщины, обслуживающие нужды всего племени». Эти гофаларские (карагасские) шаманки имели бубны и полное шаманское облачение. Впрочем, иные исследователи, по наблюдениям И.В. Рассанаина, встречали иногда у гофаларов и в более позднее время шаманов-мужчин³.

Для ученого важно не просто отметить факты исчезновения шаманов, которых, к слову, более чем достаточно, но выявить стимулы такой трансформации. Некоторые специалисты обращали на это особое внимание. О сокращении еще в XIX веке числа мужчин-шаманов в среднеазиатском регионе у узбеков и таджиков писал, например, В.Н. Басилов, четко указывая причину происходящего: влияние ислама⁴. Этот бесспорный вывод автора стоит расширить на другие мировые религии, которые в процессе своего внедрения в культуры различных народов вели себя примерно одинаково и вызвали схожие трансформации в существовавшей до их появления магико-мистической практике в конкретной культуре⁵.

В целом в ситуации преследования традиционных магико-мистических практик, будь то шаманизм или колдовство/знахарство, гендерные трансформации выглядят примерно одинаково: с годами число мужчин, адептов этих практик, сокращается более быстро, чем число женщин. Особенно явственно это наблюдается на начальных этапах утверждения мировых религий. Интересно, что женщины в такой ситуации могут практиковать более открыто, чем мужчины: при этом немногочисленные мужчины, скрывающие свою практику, порой считаются (но вряд ли являются) более сильными специалистами, имеющими возможность обращаться к сильным духам и небесным божествам. Например, в последней трети XX столе-

тия, что фиксировалось многочисленными фольклористами⁶, активно практиковали в различных регионах СССР женщины-знахарки в разных традициях; во многих регионах были особо известны единицы мужчин – сильных колдунов или хороших шаманов. Специалисты знают их по именам, индивидуально исследовали их работу⁷.

Такому варианту трансформации традиций можно предложить, как минимум, дополнительно и иные объяснения. Разумеется, исходно они вызваны социальными и религиозными изменениями в обществе. Однако в значительной степени они связаны с *психофизиологической природой* магико-мистических практик и их *функциональной сущностью* (видимо, независимо от традиционной разновидности – в данном случае с уверенностью можно говорить о шаманизме и колдовстве/знахарстве⁸).

Начнем со второго. Шаманизм, как и знахарство/колдовство, в исследовательских интерпретациях обычно выступает в варианте некоего симбиоза двух в достаточной степени различающихся вещей: жреческой и лекарско-предказательской деятельности⁹. Традиционно жреческой практикой больше (а иногда исключительно) занимаются мужчины. Поскольку именно жречество является конкурентом приходящей новой религии, то во все времена в первую очередь истребляются различными путями, вплоть до физического уничтожения, жрецы, т.е. преимущественно мужчины¹⁰. Это происходит в большей степени на начальных стадиях внедрения новых религий, на более поздних этапах идет естественный отход мужчин в сферу усваиваемой и осваиваемой религии¹¹.

Если вывести за пределы исследуемого явления религиозную практику жрецов¹², то в нем останутся сферы бытового лекарства и гадательно-предказательской деятельности, чем вообще чаще занимаются женщины, чем мужчины – во-первых, по причине биологической: женщина порождает жизнь и поддерживает ее, во-вторых, в силу своих социальных обязанностей по сохранению жизни. Все это воспринимается самими женщинами как естественное проявление жизни и легко осуществляется, благодаря специфике психофизиологической организации женской натуры¹³.

Соединяющая миры

Вернемся к психофизиологическим особенностям и их значимости в развитии и сохранении магико-мистических практик. Очевидно – и это отмечали многие исследователи – природные свойства и социальные функции женщины predispose к тому, чтобы она со-

храняла не только традиционную духовную культуру, но и навыки постижения глубинных знаний человеческой природы. Если для первого важно стремление к консерватизму культуры, то для второго – сохранение способностей «выхода в инобытие», к чему женщина предрасположена по природе своей. Обратим внимание, например, на активизацию способностей суперсенситивного¹⁴ характера у беременных и рождающих женщин¹⁵. Беременность, а особенно роды становятся для некоторых из них дебютом в их последующей магико-мистической деятельности¹⁶ или (в наши дни) в обращении к эзотерическим практикам разного характера, психологическим тренингам, способствующим «расширению сознания»¹⁷. Трансформациям психики и сознания мировоззрения помогают гормональные перестройки¹⁸ в переходные периоды – подростковые и климактерические (это сопряжено с изменениями в работе мозга) и физиологические проявления в периоды *menstris*, когда могут также возникать кратковременные физические состояния, буллирующие способности суперсенситивного плана. Повышенные психофизические нагрузки в период ухода за грудными детьми тоже провоцируют суперсенситивно-экстрасенсорное становление женщины¹⁹.

Приведу один из неожиданных примеров того, как русская женщина (кандидат наук) совершенно неожиданно для себя не просто ощутила некие трансформации в ее особом психофизиологическом состоянии после родов, но и (в ситуации нецелительского бума, активизации шаманизма) почувствовала странную для неё необходимость обратиться к шаманско-лекарской деятельности:

N.²⁰ считает, что она часто видела провидческие сны. В последние годы интерес к предсказаниям и предвидению усилился. Обращалась к астрологу, который не единожды составлял для нее краткосрочные прогнозы, какие, по ее мнению, можно было легко проверять – они сбывались. Астролог считал, что ей необходимо заниматься целительством.

Впервые отметила у себя серьезные трансформации сознания во время родов. А после родов неожиданно появились способности к рисованию. Причем это была *стрельба* к творчеству: видела и рисовала, вместо того, чтобы заниматься детьми, домом, работой.

Не исключает, что усиление суперсенситивно-экстрасенсорных способностей (хотя при этом с удивлением говорит о *способностях* по отношению к себе) произошло после травмы головы: однажды была сильно избита нападением на улице бандитом (тяжелый шок, потеря сознания, серьезное сотрясение мозга). О наличии у неё таких способностей сказала ей и целительница, к которой она обращалась за помощью после травмы.

Еще до получения травмы N. видела сон, в котором, как многие будущие шаманы в шаманских сновидениях, рассмотрела на каком-то столе как бы внизу под собой и со стороны все органы человеческого тела – грязные, окровавленные (предупредила, что к этому моменту читалась различная этнографическая литература). Её удивление тому, что внутренности человека грязны, вызвала появление воды, которая поднялась снизу (все внутренности погрузились в нее), а потом отступила, унося с собой всю грязь. Во сне слышала голос, сообщившей ей о её предназначении и угрожавший болезнями и жизненными неприятностями в случае отказа.

Однако практику не начала. Но были случаи, когда ее просто вынуждали работать. Например, приятельница попала в больницу с воспалением во внутренней области уха. Назавтра ей угрожала операция. Она позвонила и попросила приехать, на месте стала умолять «полечить». N. не могла отказать и, предупредив, что лечить не умеет, стала просто водить руками вокруг уха, по голове. На следующий день на перевязке обнаружили, что внутренний гнойник вскрылся. Операцию отменили. N. еще несколько раз ездила в больницу, работала, чтобы вылечить ухо.

Задавала мне много вопросов о том, что все это значит.

Отметила, что работать боится, так как после этого сама болеет теми же болячками (предложила, будто «берет на себя»); «защиту ставить» не умеет, хотя ей уже сказала одна знакомая лекарка, что это необходимо. Кстати, она же говорила о необходимости заняться целительством. Не работать также боится, поскольку полагает, что многие ее несчастья связаны именно с отказом от этой деятельности. Однако менять что-то в жизни пока не решается.

Интересно, что бабушка N. считалась знающей, лечила.

N. не одинока в своих страданиях и видениях. Они посещают многих женщин, разумеется, не только в периоды социально-политических кризисов, которые являются не самым важным стимулом в обращении конкретных лиц к мистике и магии. Иное дело – качество и содержательное наполнение видений. Вот тут, пожалуй, этнографический багаж, как и вообще багаж культурный, играют свою ключевую роль. Придет ли в видении святой старец, вроде Серафима Саровского, или явится шаманский дух – в значительной степени предопределено информацией, загруженной в сознание и подсознание. Наличие предшественников – практиковавших бабушек и дедушек – в данном случае тоже важно: генерализованное знание и навыки в ближайших поколениях, несомненно, помогают его спонтанной активации у будущего адепта магико-мистических практик.

Независимо от «знающих» бабушек (а у кого их не было, если вспоминать?), женщина по природе своей более склонна к занятиям

магико-мистической деятельностью: во всяком случае, она отличается особо тонким восприятием «инойбытийной» стороны жизни. Скорее всего, именно это заставляет народную молву и представителей церкви с легкостью причислять женщин к ведьмам²¹, колдуньям, шаманкам, а исследователей склоняться к точке зрения, обосновывающей первичность женского шаманизма²², например, и, что более интересно, к обоснованию факта шаманского трансвестизма через идею слияния мужского и женского²³.

Впрочем, в этой статье мне хочется остановиться на ином чрезвычайно интересном и, кажется, инкем еще не проанализированном вопросе, который сформулирован в названии работы. Эта проблема важна для трактовки феноменов мифологического мышления и магико-мистической практики, в том числе вопросов «шаманской болезни», шаманства как мировоззрения и шаманизма как практики, коррелирующей с этим мировоззрением.

Природа шаманизма сквозь призму мира духов

Вопрос о том, что лежит в основе всего комплекса явлений — *зов предков* или *призыв духов* — возник неслучайно. За этой, на первый взгляд, туманной формулировкой скрываются проблемы не только психофизиологического характера, о которых пойдет речь далее, но и, например, вопрос о том, на чем изначально базируется шаманство: на идеях культа предков или анимистическом мировоззрении. Он появляется с неизбежностью при исследовании не только и не столько особенностей мировоззрения шаманистов, сколько при анализе различных техник шаманизма. Вместе с тем он теснейшим образом связан с ролью женщин в становлении, развитии и поддержании магико-мистической линии жизни человечества.

Наиболее четко и ясно данный вопрос выявляется при сопоставлении двух самых популярных шаманских техник: *шаманского путешествия* и *вселения духа*²⁴. Представления, на основе которых они возникли, естественно, связаны с анимизмом и культом предков, о чем написано множество работ. В мировоззрении шаманистов, у чьих шаманов представлена та или другая техника, естественно, имеют место и собственно анимистические воззрения, и элементы культа предков. Их взаимодействие и характер осмысления пока для исследования не принципиальны. Здесь для нас важно то, что в одной технике шаман работает с разнотипными *духами*, общаясь с ними в различных вариантах, а в другой — контактирует в первую очередь с духами шаманов-предков, либо с духами-божествами, кото-

рых обмысливает близко к шаманам-предкам (например, полагает, что «хозяева местностей» - это не кто иные, как отдаленные предки-шаманы).

В контактах с духами различного рода у шаманов, использующих технику *шаманского путешествия*, а также технику очищения путем *изгнания духа* (вариант экзорцизма), ярко выражена идея общения с чужими. Это может сопровождаться (в том числе) сексуально-эротическими ощущениями, осознанием сексуально-физиологических контактов с духами, выступающими в ролях любовников и мужей, и наоборот - любовниц, жен²⁵. Такое восприятие виртуальных партнеров обычно поддерживается всем мировоззрением шаманистского сообщества, которое обслуживает подобный шаман.

В обществе, где шаманы используют технику *вселения духа*, предполагается виртуальное общение с прямыми родственниками-шаманами. Там идеи полового общения с духами маловероятны. Подобные проявления должны были бы восприниматься в такой культуре как инцест. В технике *вселения духов* вся работа концентрируется вокруг предоставления своего тела во временное пользование предку-шаману. И это не позволяет возникнуть в мировоззрении адептов шаманизма идее сексуального контакта. Интересно, что психологическое тестирование показало наличие сексуальных ощущений в рабочем процессе у шаманов/шаманок, владеющих различными техниками, в том числе и *вселения духа*.

Попытаемся разобраться более подробно в особенностях этих шаманских техник, чего, насколько мне известно, никто специально не предпринимал²⁶. Во-первых, обратим внимание на то, что, видимо, в любой шаманистской культуре есть идеи общения шамана как с духами шаманов-предков, так и с духами природы²⁷. Иное дело, как это общение организовано в конкретной традиции и каким духам отдается приоритет в шаманской практике²⁸.

Вообще вопрос о том, как и с какими духами общается шаман, остается одним из самых неисследованных в шамановедении. Вероятно, это вызвано тем, что ученые всегда большую часть материалов получали не от самих шаманов (посвященных), а от представителей двух других категорий – приобщенных и профанов. Кроме того, психоментальная сторона жизни шамана до недавнего времени мало интересовала исследователей. Обращение же к этому вопросу выявляет, что виртуальное поле каждого шамана включает группу различных духов. Среди них, как правило, есть один, которого шаман

воспринимает, как свое своеобразное *alter ego*. С этим духом обычно связывается идея возможного сожительства или, в другом варианте, идея «родственной реинкарнации» (вселения).

Явление духов избраннику – кандидату в шаманы – воспринимается, видимо, чаще всего как появление духов шаманов-предков; иногда не только родовых предков, но представителей других родов, чья шаманская сила еще не нашла своего пристанища. Это происходит не только в традициях, где распространена техника *вселения духа*, но и в традициях с преобладанием техники *шаманского путешествия*.

Вместе с тем по различным сообщениям прослеживается и атака на избранников со стороны духов природы, фольклорных персонажей. Такой материал чаще встречается в варианте фольклорных текстов, чем первичных рассказов шаманов; он представлен, например, во многих работах М.Б. Кеини-Лопсана²⁹. Однако осмысление его в плане покровительства конкретного духа определенному шаману несколько затруднено.

Стать шаманом «от какого-либо духа» означает, как правило, получить через него психоэнергетическую инициацию. Поскольку это обычно сопряжено с конкретным фактом страшнейшего испуга, шока, сопровождаемого различными вариантами психофизиологических трансформаций, то здесь вполне естественно возникновение сексуальных ощущений³⁰ и последующих фантазий на подобные темы. Духи, которые в дальнейшем могут оказаться «сожителями» шамана, обычно бывают и главнейшими помощниками. Однако такие шаманы чаще всего считаются более слабыми в сравнении с наследственными. Наследственные же ранжируются в зависимости от количества предшественников-шаманов и их силы, что может быть сопряжено с числом состоявшихся посвящений (если в данной традиции их несколько).

Такая ситуация может рассматриваться как достаточно странная: духи природы, «хозяева» заведомо сильнее духа-человека, даже если он при жизни был шаманом. Но она может быть сочтена вполне естественной при допуске того, что общение с духами природы не имеет отношения к реальной шаманской практике: духам природы, хозяевам мест человек поклоняется, устанавливая с ними свои взаимоотношения посредством жречества. И даже если они стимулируют инициацию, то непосредственным духом-помощником, основным сподвижником шамана, должен быть шаман-предок, иногда

не прямой предок, а один из известных сильных шаманов прошлого. Обратим внимание на то, что просто духов-помощников у любого шамана может быть множество, они выступают в различных ипостасях зверей, птиц, фантазийных существ. Некоторые шаманы полагают, что это модификации самого основного духа-помощника³¹, другие воспринимают их как духов конкретных природных существ. Кто-то считает их именно сторонними персонажами-помощниками, кто-то использует их как «подручное средство» во время работы или своего заместителя, выполняющего определенные функции, кто-то может работать вместе с помощником, буквально отождествляясь с ним, почти перевоплощаясь в него³².

Шаман и его alter ego

В данном случае нас больше интересуют не сторонние помощники шамана, а непосредственный его помощник, своеобразный alter ego, который часто воспринимается шаманом как постоянный спутник, а в ситуации работы может практически сливаться с ним самим, хотя это и не считается *вселением духа*. Скорее всего, при некоторых проявлениях в работе подобные ощущения напоминают технику *одержимости духом*, даже не всегда можно гарантировать, что это *контролируемая одержимость*. Кстати, в такой ситуации шаман может испытывать сильнейшие сексуальные проявления и при восприятии своего духа существом противоположного пола, не исключено ощущение соития. Это вполне естественно, поскольку центры агрессии, сексуальности, страха расположены в мозге очень близко и при экстагическом перевозбуждении (во время шаманского путешествия и битв с духами, например) может кратковременно ощущаться практически все сразу со скорым выходом во «временную смерть» - переход через иступление в обморочно-коматозное состояние.

Таким образом, призыв духов, проявленный в традиции с преобладающей техникой *шаманского путешествия*, независимо от того, каким представляется основной дух-покровитель шамана/шаманки, реализуется в различных вариантах восприятия контактов с духом/духами.

Иное дело в технике *вселения духа*, предполагающей наличие коргорты предков-шаманов: их представители во время камлания вселяются по очереди в тело живущего шамана, который предварительно освобождает его от присутствия собственного духа (души). Это тяжелая в ментальном и психофизиологическом отношении

техника не допускает активных контактов с духами без специально приглашения их самим шаманом. При всей её театральности, воплощение ритуала идет в большей степени в ментальном плане, нежели чем в психофизиологическом. В ней есть четкая заданность представления о духе как стороннем персонаже-предке, который должен использовать тело ныне живущего шамана для своего временного возвращения в мир живых и осуществления непосредственной шаманской работы. Душа/дух живущего шамана на это время оказывается за пределами собственного тела и в лучшем случае наблюдает все происходящее со стороны (по ощущениям приблизительно как в момент клинической смерти)³³.

Таким образом, *зов предков* воплощается в попытке временного обмена мирами. Очевидно: приходящий дух не может вне чужого тела осуществлять свою деятельность; создается впечатление, что именно для этого и нужен человек/шаман – т.е. он сам важен не столько как шаман, сколько как своеобразный сосуд для сохранения духа-шамана в мире живых. Техника *вселения духа* выглядит как осознанное, но не полностью осознаваемое действие; в ней сильно психоментальное начало. Вместе с тем, те кратковременные психофизиологические встряски всех систем, составляющих человека, что переживает шаман в моменты вселения духа и его выхода из тела, провоцируют самые разные проявления организма. Это осмысливается как выход/возвращение души, а семиотически как временная смерть/возрождение.

Ситуация со сменой духа/души в одном теле воплощает в каком-то смысле идею реинкарнации, идею круговорота душ в системе «жизнь – смерть». Одновременно это идея родового накопления душ и некой силы, которая воплощается в каждой из них. Сила принадлежит роду в целом, точнее, существует на благо рода. Через неё или посредством её оценивается ныне живущий родовой шаман. В контексте культуры, где имеет место техника *вселения духа*, идея родового и наследуемого шаманизма представляется совершенно естественной. Именно поэтому в случаях, когда человек заявляет о своем шаманском призыве в связи с притязанием на него и принуждением к шаманской практике со стороны какого-то иного духа или хозяина места, в этой традиции старший шаман будет выявлять предков-шаманов, чтобы установить не только их наличие, но и того из них, кто конкретно пришел к кандидату – иногда в трудноузнаваемом или неузнанном им самим облике.

Однако не менее значимы для магики-мистических практик ощущения духов, приходящих со стороны, появление alter ego через внешнее воздействие. Этот alter ego (у использующих технику *шаманского путешествия*) обычно тоже связывается с шаманом-предком, хотя момент прямого наследования, прямых родовых связей в данном случае может не акцентироваться³⁴. Вероятно, в восприятии адепта это та же «шаманская сила», накопленная в конкретном роду, которая манифестируется в образе пришедшего предшественника. Грань между двумя вариантами восприятия «(про)явления силы» достаточно зыбка, как, собственно, и все иные грани в мире мистики и магии, в мире виртуальном и на границе виртуального/реального миров.

Очевидно, что техника *вселения духа* напрямую связана с идеями контактов с миром предков, с культом предков. Шаман в этой традиции – обычный человек до момента вселения духа шамана-предка. Именно дух-предок, обладающий недюжинными способностями существ, принадлежащих потустороннему миру, продельывает, находясь в теле живущего шамана, все те полуфантастические вещи, которые приписываются шаманской практике. Есть свидетельства, что в этой практике можно вселять и чужих духов-предков. Таким образом, шаман в этом типе технике – своеобразный медиум. Но все же в первую очередь он – некий родовой канал связи двух миров.

Идея контактов шамана с духами природы в этом типе практики выражена в жреческом варианте. Не исключено, именно потому такими контактами традиционно занимались (либо исключительно, либо преимущественно) старейшины, выполнявшие функции жрецов, и бывшие, с точки зрения Т.Н. Скрынниковой, специфическим сакральным центром³⁵ в этой культуре. Можно предположить, что шаманизм вырастает в основном из культа предков, а жречество – из анимистических воззрений. Они, естественно, должны тесно переплетаться, поскольку все это связано с представлениями о делении на реальное/виртуальное, на своё/чужое (человек/не-человек).

В варианте практики с техникой *шаманского путешествия* и *изгнания духов* очевидно преобладание анимистических идей. Здесь представлены самые разные виды контактов с различными виртуальными сферами. Общение построено на взаимопроникновении в разные миры (шамана – в миры духов, духов – в человека, но не шамана, который от них умеет защищаться), а также на идее воровства одной из человеческих душ (точнее, одной из составляющих челове-

ка). Интересно, что забирают в мир дух – в обычно ту составляющую, которая после смерти человека будет существовать далее в виртуальном мире, т.е. в некотором смысле «берут своё».

Таким образом, вопрос о том, что имеет место в шаманизме – зов предков или призыв духов, т.е. опора на культ предков или анимизм/аниматизм в целом – может решаться с учетом того, что именно исследователь трактует как собственно шаманизм: выделяет ли он жречество в особую сферу – сферу шаманства (но не шаманизма), например, или объединяет в шаманизме жречество и целительство, а заодно и гадательно-предсказательскую практику в единое целое. В случае разграничения жречества и целительства очевидно, что шаманство (жречество как составляющая его) опирается и на анимизм, и на культ предков, включая многие другие представления в сложившуюся систему мировоззрения. Но шаманизм как практика специалистов-шаманов – людей, наделенных суперсенситивными и экстрасенсорными способностями, – уходит корнями в культ предков. Это, разумеется, не говорит об отсутствии элементов анимизма и даже аниматизма не только в мировоззрении шаманов, но и в их ритуалах. Но в практике шаманов по значимости вслед за культом предков можно усмотреть некое углубление представлений в сторону тотемизма, если иметь в виду духов-помощников – животных и птиц³⁶.

Женщина и возникновение идей шаманизма

Каким образом могла сформироваться такая модель с позиции психофизиологии и как она выглядит в гендерном аспекте? Реализация идеи контакта с духами, прихода духов и вселения их в тело человека даже на первый взгляд представляется более как женская модель восприятия, нежели чем мужская. Для женщины вполне естественно ощущение другого существа в себе³⁷. Такое ощущение может быть во время беременности настолько сильным, что будущая мать вполне реалистично для неё самой разговаривает с ребенком, формирующимся в её утробе. При наличии в культуре идеи реинкарнации, психоментально рождение ребенка (= привод в мир «души предка») вполне сопоставимо с временным приходом/вселением одной из душ предков в шамана.

Общение с душами из мира предков также для многих женщин (не исключено, что для абсолютного большинства) вполне естественно в период беременности, а иногда и во время, предшествующее ей, а также следующее за родами, как правило, на протяжении периода

лактации. К сожалению, специально сбор и изучение подобных материалов массово никем не проводились. Попытка рассмотреть «мифологию» таких периодов жизни женщин была предпринята, например, Т.Б. Щепанской³⁸, но в ее работе отражены несколько иные аспекты.

На основе собственных материалов могу сказать, что явления предков, особенно ближайших по женской линии, достаточно часты в варианте вестников будущей беременности, особенно если речь идет о беременности долгожданной, при угрозе бесплодия, например. Не исключено, что в этом сказывается дефицит общения с умершей матерью или горячо любимой бабушкой. Явления их образов (душ предков) во снах или в видениях, когда женщина задремала и почувствовала нечто как бы сквозь полусон, обычно кратки: их роль сводится к роли своеобразных вестников, сообщающих каким-либо путем о грядущей беременности и рождении ребенка³⁹. Обычно отмечается появление образа извне (например, входит в дом с улицы); сообщение воспринимается различными путями: то в варианте «телепатического контакта» (кажется, не разговаривали, но от общего состояния вдруг стало все понятно), то прозвучавшего «в голове» голоса, с сообщением о событии. Иногда видение обретает двойственный характер: пришедший персонаж трансформируется в того, кто должен появиться на свет. В любом случае для женщины – это контакт с предком, ощущение его прихода как вестника, наделенного знанием потустороннего мира.

Отмечается и еще одно необычное ощущение, свойственное женщинам, но уже связанное исключительно с уходом прямых предков из жизни. Некоторые наиболее восприимчивые натуры рассказывают о том, что после смерти матери ее образ начинает как бы «прорастать», «пронизывать насквозь» женщину: ощущения бывают настолько яркими, что воспринимаются иногда как полное отождествление с образом матери на психофизиологическом и психоментальном уровнях. «Она как будто не уходила вовсе, а стала мною, стала мною – или я стала ею» (ПМА-1994), пытается объяснить информатор столь необычное ощущение.

Такие рассказы удивительно напоминают описания состояния шаманов, вселяющих духов: и те, и другие чувствуют в себе посторонний персонаж настолько всеобъемлюще «вписанным» в них самих, что произвольно меняют пластику, голос, даже привычки. Разумеется, для шаманов во время кампания с использованием техники

«вселения духа» - это норматив; они стремятся усилить свои трансформации для полноты стороннего впечатления. А вот для женщины, «носящей в себе» этот образ, её спонтанные трансформации – полная неожиданность для окружающих, чего она, конечно же, пытается избежать.

К этому можно добавить сообщения о краткосрочных «обмираниях», случающихся с беременными. Такие состояния представляются схожими с шаманскими. Физиологически они могут быть близки к каталепсии, оцепенению, а психологически – к «замираниям от страха» (в результате их появления, кстати, иногда обретаются специфические в основном суперсенситивные способности). Во время «обмираний», как и при более простых физиологически видениях на стыке сна/бодрствования, обычны контакты с предками.

Беременность и роды сопровождаются различными вариантами проявлений измененных состояний сознания, вплоть до выхода из тела - ВИТ (психоментально – по типу клинической смерти). «Стирание границ» между мирами в таких состояниях предполагает вполне естественное обращение именно женщины к идеям контактов с духами предков и в иные времена, не только в период беременности, родов и лактации. Это приводит к совершенно закономерному обращению к магико-мистическим практикам, включая шаманские сеансы.

Таким образом, именно для женщины естественно чувствовать в себе и через себя силу своего рода, ощущать череду образов своих предков, их инкарнации. Этот психофизиологический момент, сопровождаемый серьезными психоментальными подвижками, мог спровоцировать именно в женской среде появление идей шаманизма, равно как и связать их в первую очередь с культом предков. Зов предков для женщины наиболее слышим, как и формирующийся в ней глас потомков.

«Женское» и «мужское» в основах шаманизма и шаманства

В середине XX века Ф.Б.Я. Кёйпер⁴⁰ рассмотрел мифологические представления, свойственные человечеству, через физиологию -- перинатальный процесс и рождение. Многие мифологемы оказались возможным прокомментировать через ощущения и эмоции формирующегося человека. Это было подтверждено в практике трансперсональных психологов, причем с обращениями не только к перинатальной стадии существования будущего человека, а и к пренатальной фазе, к его предзачатию.

Доказательность многих специфических следов в психике человека, оставленных психофизиологией его внутриутробного существования, давно не вызывает сомнений. Очевидно, что не менее естественно и отображение психофизиологических впечатлений будущей мамы в ее психоментальности, как и соответствующие трансформации ее парапсихологического статуса.

Анализ этих тонких переживаний и трансформаций мировосприятия в результате перенесенных катаклизмов организма позволяет, на мой взгляд, связать шаманскую технику *вселения духа* с женским началом. Вместе с тем, можно увидеть в этой технике прямую связь с культом предков и, далее, с тотемизмом, как своеобразным «отцовским» началом, а также обращением к филогенетически более глубокой стадии существования. Не исключено, что при работе в ИСС изначальная сопряженность с образностью в человеческом варианте (обращение к предкам) и стадией животных-предков (восприятие тотемистических начал) связана с активизацией все более «глубоких», более древних слоев головного мозга. Глубокие погружения в ИСС спонтанно вполне вероятны у женщин в период родов, а у некоторых в до- и послеродовой периоды. Таким образом, техника *вселения духа*, сопряженная с *зовом предков*, охватывает предков разного уровня в филогенезе. Еще одной отличительной чертой ее является своеобразная *интровертность*, стремление к психоментальному самоуглублению в результате психофизиологических катаклизмов. Это – женское начало в освоении мира, породившее естественным путем *суперсенситивность* и неизбежную *склонность к мистике*. Такие предпосылки вполне закономерно породили шаманизм. Неслучайно одной из наиболее распространенных функций его стало предсказание, что связывается с вещанием духов (=чревовещанием, одержимостью и пр.).

Несколько иное представлено в *призыве духов*, порождающем *экстравертные* по сути техники шаманского путешествия, изгнания духа, что в этом отношении сближается со *жреческими молениями/жертвоприношениями*. Несомненно, изначальная экстравертность самым непосредственным образом связана с *магическим*, волевым началом и свойственна более мужчинам. Одновременно установление такого типа взаимоотношений с Природой ведет к *анимизму* и *аниматизму*.

Все сказанное не означает, что шаманизм должен отождествиться раз и навсегда с женщиной. Однако ее естественная роль в изобре-

тении собственно шаманской практики, надо полагать, была первоосновой. Впрочем, гендерное деление не абсолютно. Интересно, что в некоторых культурах выделяется не два традиционных пола, а, например, четыре⁴¹. При этом человечество имеет веерную картину преобладания противоположных качеств в их пропорциональном соотношении в каждой особи. Еще Отто Вейнингер в своем небесспорном труде «Пол и характер» убедительно показал наличие в каждом человеческом существе в разных пропорциях мужского и женского. Этот юный автор в своих интерпретациях настаивал: «“М” живет сознательно, “Ж” – бессознательно ... “Ж” получает свое сознание от “М”. Половая функция типичного мужчины по отношению к типичной женщине – это превращать бессознательное в сознательное»⁴². Последнее отнюдь не противоречит предложенным в статье выводам о важнейшей роли женщины в возникновении шаманизма, первооснова которого и сводится к тому, чтобы превращать бессознательно получаемое в сознательно интерпретируемое.

Отто Вейнингеру принадлежит еще одно утверждение – бисексуальности каждого человеческого существа, в котором в разных пропорциях представлено мужское и женское. Именно это и приводит к «смазанности» картины становления шаманизма, хотя есть возможности проследить в данном процессе гендерные тенденции: связи мужского начала со жречеством (с последующим уходом в религиозную сферу), а женского – с собственно шаманизмом (при переходе к чистому лекарству/знахарству в ситуациях вынужденного подпольного существования). Вместе с тем, нельзя не учитывать, что крайнее выражение гендера редко порождает что-либо интересное в такой сфере как магико-мистические практики. Здесь можно обратиться к общим гендерным характеристикам. По данным сексологов: «Фемининные женщины и маскулинные мужчины хуже справляются с деятельностью, не совпадающей с традиционными нормами полоролевой дифференцировки. Дети, поведение которых более всего соответствует требованиям их половой роли, часто отличаются более низким интеллектом и меньшими творческими способностями. Напротив, индивиды, относительно свободные от жесткой половой типизации, обладают более богатым поведенческим репертуаром и психологически более благополучны. Андрогинные мужчины и женщины лучше и свободнее чувствуют себя в сексуальной сфере и т.д.»⁴³. Учитывая важность в магико-мистической сфере таких показателей как творческое начало, сексуальная развитость,

психоэмоциональная раскрепощенность и т.п., естественно предположить, что именно «андрогинные»⁴⁴ существа более приспособлены к такой деятельности, в том числе и в варианте шаманизма (о чем, кстати, свидетельствует шаманский трансвестизм⁴⁵).

¹ Здесь и далее написание со скобками используется для обозначения неясной ситуации в отношении определения конкретных лиц (шаман/неошаман) или при указании на обе категории лиц одновременно. Неошаманами именуются практикующие специалисты, принадлежащие к народам, у которых ранее была развита шаманская традиция, однако при ее прерывности или по иным причинам конкретные лица изначально раскрыли свои суперсенситивные и экстрасенсорные способности в рамках иных техник (обычно на курсах магии, гипноза, целительства), а позже обратились к шаманской практике

² *Васильев В.Н.* Краткий очерк быта карагасов // Этнографическое обозрение. М., 1916. № 1-2. С. 75.

³ *Рассадин И.В.* Хозяйство, быт и культура тофаларов. Улан-Удэ, 2005. С. 90.

⁴ *Баситов В.Н.* Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана. М., 1992. С.55.

⁵ Ср. *Харитонов В.И.* Заговорно-заклинательное искусство восточных славян: проблемы традиционных исследований и возможности новых интерпретаций. М.: ИЭА РАН, 1999. 602 с. / ЭИ. Т.3, ч. 1-2.

⁶ См., напр., опубликованные материалы записанных заговоров: Русские заговоры и заклинания. Материалы фольклорных экспедиций 1953 – 1993 гг. / Русский фольклор в новых записях. Материалы фольклорных экспедиций Московского государственного университета. М., 1998 и др.

⁷ См., напр.: *Батвер М.* Современный саха-шаман // ЭИ. Т. 4. С. 183-193. Об аналогичной ситуации среди восточных славян прекрасно свидетельствуют материалы архива сектора этнолингвистики и фольклора ИСИБ РАН (результаты работ Полесских этнолингвистических экспедиций, организованных в 1970-е гг. Н.И. Толстым).

⁸ Подробно см.: *Харитонов В.И.* Заговорно-заклинательное искусство... Она же Шаманы и шаманисты: некоторые теоретические аспекты изучения шаманизма и иных традиционных верований и практик // ЭО. 2004, № 2. С. 99-118 и др. работы автора.

⁹ См., напр.: *Батянова Е.П.* Женщины-шаманки у народов Сибири // Женщина и свобода: Пути выбора в мире традиций и перемен. Материалы Международной конференции – 1993 г. М., 1994. С. 416-422.

¹⁰ Ср.: «Рецессиям подвергались в первую очередь шаманы-мужчины. К шаманкам власти относились более снисходительно и терпимо» (*Батянова Е.П.* Женщины-шаманки... С. 420). К сожалению, исходная позиция ав-

тора, включающая в понятие «шаманизм» собственно шаманизм вместе со жречеством приводит к несколько нелогичным интерпретациям и выводам.

¹¹ Однако сопротивляемость жреческих традиций иногда оказывалась достаточно высокой, либо церковь и администрация где-то были более лояльными в отношении лидеров-жрецов. Например, по данным Н.А. Алексеева у тюркских народов даже в начале XX столетия было много мужчин, которых автор причисляет к шаманам, и значительно меньше женщин-шаманок (Алексеев Н.А. Шаманизм тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1984).

¹² Подробно см.: Харитонова В.И. Шаманы и шаманисты...

¹³ Обратим внимание на то, что у некоторых народов Восточной Сибири женщины приступали к шаманской деятельности почти без традиционных испытаний духами: чукчи, например, считали, что женщина – сама по себе шаманка (Богораз В.Г. К психологии шаманства у народов Северо-Восточной Азии // ЭО. 1910, № 1-2. С. 7). Е.П. Батьянова подчеркивает, что «в индивидуальном шаманстве (т.е. именно в шаманизме, а не в жреческой практике, - В.Х.) первыми мастерами шаманского искусства, по-видимому, являлись женщины, и это подтверждает целый ряд обстоятельств» (Батьянова Е.П. Женщины-шаманки... С. 418).

¹⁴ Суперсенситивность – сверхчувственное восприятие, обретаемое научно не объясненными способами, в отличие от экстрасенсорности – воздействия, оказываемого научно не объясненными до настоящего времени способами (гипотетические объяснения связываются, например, с теорией гортонных полей, физического вакуума и др.).

¹⁵ Стивак Д.Я. Гендерно-специфические изменения состояния сознания : ЭИ... Т.5, ч. 3. С. 129-145. В этнографической литературе ср., напр.: Шепанская Т.Б. Мир и миф материнства. Санкт-Петербург, 1990-е годы (Очерки женских традиций и фольклора) // ЭО. 1994, № 5. С. 15-27.

¹⁶ Чрезвычайно любопытно, что в снах-видениях вилюйских шаманов-мужчин (Якутия) были представлены два испытания духами: широко известное рассечение тела с «переделкой» его и... роды. «Родивший» мужчина сам при этом рождался как шаман (Ксенофронт Г.В. Шаманизм. Избранные труды: Публикации 1928 – 1929 гг. Якутск. 1992. С. 66).

¹⁷ Цатурян А.Г. Расширение сознания. Симферополь. 1993.

¹⁸ Для мужчин также характерно в моменты полового созревания обнаруживать у себя способности суперсенситивно-экстрасенсорного характера; в специальной литературе и ПМА имеются многочисленные сообщения о начале «шаманской болезни» в подростковом периоде.

¹⁹ Это наблюдается при сильных психофизических перегрузках и у мужчин, но для них подобные вещи менее характерны, возможно, в силу менее эмоционального восприятия стрессовых ситуаций, ср.: Сафмуф А.А., Харитонова В.И. Визуальный опыт в "экспериментальном шаманизме" и личный

ония колдунов / ЭИ... Т. 5, ч. 1. С. 215-221; Харитонова В.И. "Шаманская болезнь" российских колдунов / ЭИ... Т. 5, ч. 2. С. 185-197; Она же. Исследование "дара" (знания) в колдовской традиции восточных славян / ЭИ... Т. 5, ч. 2. С. 288-298.

¹⁹ Образование – высшее (к.и.н.), 1955 г/р. (зап. февраль, 2001); ПМА.

²¹ См., напр., Смирнов С. "Бабы богомерзкия" // Сб. ст., посвященных В.О. Ключевскому. Ч. I. М., 1909; Шерауд Е.А. Ведьмы, оборотни и другие. М. 1996.

²² К проблеме «женского шаманизма» обратились сравнительно недавно исследователи Института Мозга Человека РАН (СПб.), где под руководством акад. Н.П. Бехтеревой проводились экспериментальные исследования ИСС у беременных и рожавших женщин. Один из ведущих исследователей данной темы Д.Л. Сливак указал в своей работе, что на основе полученных авторским коллективом данных есть все основания актуализировать вопрос о первичности женского шаманизма, вслед за А.М. Золотаревым, Д.К. Зелениным, С.А. Токаревым и др. этнографами. См.: Сливак Д.Л. Гендерно-специфические изменения... С. 138.

²³ Подробно: *Kharitonova V. Transvestism in Shamanism // Shamanism An Encyclopedia of World Beliefs, Practices, and Culture / Ed. by Mariko Namba Walter and Eva Jane Neumann Fridman. Santa Barbara, California – Denver, Colorado – Oxford, England, 2004. Vol. 1. Pp. 259-263.*

²⁴ Специально об этих техниках см.: Харитонова В.И. Тайна шаманской мистерии // Широкогоровские чтения. Проблемы антропологии и этнологии. Владивосток: изд-во ДГУ, 2001. С. 27 – 30; Она же. «Ты – во мне, я – в тебе» // ВК, 2004. № 2 (17). С. 93-103.

²⁵ См. об этом, напр.: Штернберг Г.Я. Первоистинная религия в свете этнографии. Л., 1936; Булакова Т.Д. Шаманство в традиционной культуре: системный анализ. СПб., 2001; Она же. Брак нанайского шамана с духом / ЭИ... Т. 8 и др.

²⁶ Из отдельных описаний см. сн. 24.

²⁷ Кулемин В.М. Некоторые соображения о хантыйском шаманизме // Шаманизм... С. 64-65.

²⁸ Я сознательно оставлю в стороне вопрос о распределении шаманских техник по принципу разделения культур на скотоводческие и земледельческие (*Burginon* Э. Измененные состояния сознания // Личность, культура, этнос: Современная психологическая антропология / под ред. А.А. Белика. М. 2001. С. 405-461) не только потому, что для данной работы это не имеет принципиального значения, но и в силу сложности подтверждения концепции на сибирских и северных материалах.

²⁹ См., напр.: Китин-Лонсан М.Б. Обрядовая практика и фольклор тувинского шаманства. Конец XIX - начало XX в. Новосибирск, 1987; Она же. Тувинские шаманы. М., 1999.

³⁰ Подробно см.: *Харитонов В.И.* Сексуально-эротический элемент в магико-мистической практике (К проблеме ИСС) // ЭИ... Т. 1. С. 206-254, а также: *Charitonova V.* Die "Schamanische Krankheit" der rußländischen *koidun* // "Roter Altai, gib dein Echo!" Festschrift für Erika Taabe zum 65. Geburtstag / Hrg. Anett C. Oelschlägel, Ingo Nentwig und Jakob Taabe. Leipziger Universitätsverlag GmbH. 2005. S. 51-66.

³¹ См., напр.: *Харитонов В.И.* Устами шамана глаголет... дух? К вопросу о шаманской психофизиологии и возможностях экспериментального изучения личности шамана // ПИ... С. 24 – 43.

³² Это предопределяется множественностью проявлений ИСС и конкретными возможностями определенного шамана в той или иной ситуации войти в какой-то из вариантов ИСС.

³³ По некоторым единичным сообщениям вообще проходит дополнительное обучение в мире духов или путешествует в виртуальном пространстве. Последние сообщения получены от современных молодых шаманов и представляются недостаточно обоснованными.

³⁴ См.: *Харитонов В.И.* Устами шамана глаголет... дух? К вопросу о шаманской психофизиологии и возможностях экспериментального изучения личности шамана // ПИ... М., 2004. С.24-43.

³⁵ *Скрынникова Т.Д.* Традиционное мировоззрение бурят и шаманизм // Методологические и теоретические аспекты изучения духовной культуры Востока. Вып. II. Улан-Удэ. С. 3 – 19.

³⁵ См. подробно: *Харитонов В.И.* Феникс из пепла? Сибирский шаманизм на рубеже тысячелетий. М., 2006 (глава «Путь к Богам или дорога к предкам? (измененные состояния сознания)»)

³⁷ Сошлюсь, кстати, на довольно распространенный вариант навыка демонстрации специфических способностей в виде ложной беременности, при котором у женщины надувается живот за кратчайшее время.

³⁸ *Щепанская Т.Б.* Мир и миф материнства...

³⁹ Эта ситуация обработана в различных мифологиях, ср. хотя бы с видением Девы Марии.

⁴⁰ *Кейпер Ф.Б.Я.* Труды по ведийской мифологии. М., 1986.

⁴¹ *Tedlock V.* Gender in Shamanism // Shamanism... Vol. I. P. 131.

⁴² *Вейнцисер О.* Пол и характер. Мужчина и женщина в мире страстей и эротики. М., 1991. С. 49.

⁴³ *Кон И.С.* Введение в сексологию. М., 1988. С. 221.

⁴⁴ Обратим внимание на еще один интересный факт шаманских представлений: многие из них считают, что в предшествующих инкарнациях они были иногда мужчинами, иногда – женщинами (*Ксенофоттов Г.В.* Избранные труды. С. 65 и др.).

⁴⁶ *Богораз В.Г.* К психологии шаманства...

CALL OF THE ANCESTORS OR CALL OF THE SPIRITS?*(Psycho physiological and gender aspects of shamanism)*

Based on the data from different researchers the author explores the problem of relation of men and women in shaman practices. The situation is similar in different regions: already in XIX century the number of female shamans was prevailing over the male, with total absence of male shamans in some areas. Researchers explain the real natural reason of this phenomenon: in the areas with domination of one of the world religions men changed their activity and turned to priests but women remained shaman healers, fortunetellers and forecasters. Similar situation was observed in the regions with sorcery practices (see: Kharitonova V. I. The art of recitation among eastern Slavs: the problem of traditional interpretation and opportunity for contemporary research. Vol. 1-2. M. 1999).

The author links this not only to religious transformation of the society but also to *psycho physiological nature* of magic-mystic practices and their *functional aims*. In traditional shaman societies religious needs (clan rituals, hunting rites, etc.) are performed by priests while fortune-telling, healing, everyday family rituals are performed by shamans. In this situation religious transformation was caused by the fact that men in traditional shaman societies performed not shaman functions but were *priests* whose practice has psycho mental basis close to shamanism but was different in *psychophysiology*.

Psychophysiology of shamanism has formed the ground of its technique and practice based on ability to induct and work in altered states of consciousness (ASC) with further painless move into ordinary states of consciousness (OSC). Such abilities are formed during *shaman illness* – state of psycho neurophysiological transformations of brain activity that help (often with the assistance of a master) to acquire abilities necessary for shaman activity.

Such abilities arise during the period of hormone transformation and breakdown (puberty, pregnancy, child delivery, difficult menses). It is also possible during heavy psycho emotional breakdown (unexpected fear, shock, long emotional and physical tension with temporary deprivation, inability to sleep). It can also occur as a result of physical injury (especially some head traumas).

Obviously women face natural situations that lead to the development of ASC abilities more often than men. That's why it is considered that women are «closer to nature», she has more developed intuition (supersensitive abilities). Man because of his masculinity is more inclined to develop the spirit (that is sometimes connected with the development of extrasensory abilities).

During the transformation period in Russia and right after it there were many women who claimed to be people with developed supersensitive – extrasensory abilities and even started practicing including shaman performances. There are a lot of unregistered declarations about women experiencing «pre-shaman» states: night dream about shaman or healing initiation, personal forecasting, etc. Some-

times such messages come from people who are not involved into traditional shaman healing (see example in the article).

Probably women have more chances to contact «other worlds», more situations to induct ASC. Thus they could find not only shaman but also different magic – mystic practices. They could even develop certain techniques.

Most popular shaman techniques include: exorcism, return of soul, shaman journey, controlled obsession, spirit incorporation. None of these techniques except spirit incorporation contradict the most important psycho physiological issue in communication of shamans with spirits – the idea of sexual choice or possible sexual contacts with spirits. Incorporation of spirits – shaman's ancestors contradicts this idea because it could be considered as incest (there are only several not trustworthy testimonies of incorporation of spirits of the nature). Thus this technique is different from others both psychomentally and psychophysiologicaly. It correlates the idea of *ancestors' call*, but not the *spirit call* like all other techniques.

Shamans that use the technique of shaman journey, etc. usually have not only helping spirits (it could be different creatures), but as rule one mastering spirit - alter ego of a certain shaman. This spirit often relates to the shaman spirit (not always a direct ancestor) who often wants to be associated with shaman body at least partially. It almost never happens, at least to the full. The sense of correlation occurs during occasional obsession breakdowns of such shamans usually uncontrolled and finishes by the rage and numbness. This correlates the idea of *spirit call* for the shaman activity.

Call of the ancestors requires deeper communication not only on technical side of the shaman session when the shaman temporary gives his body to the ancestors shaman. This communication reminds sort of incarnation of ancestors for the time of a session like several interclan incarnations when shaman acts as a clan path between two worlds. This technique is connected with the ancestors' cult while others are linked with animistic and animate ideas in general.

If the researcher divides priest cult and shamanism itself understanding that shaman in distinction to priest is always connected with the spirit of the ancestor-shaman he obviously sees the connection of shamanism with the ancestors cult as a major phenomenon of the «virtual Universe». Totemism is less important for a shaman and animism is least important. For a priest animism with embodiment in celestial creatures is the most significant.

Ancestors' cult stimulates the *spirit call* that result in communication with other worlds. This call is more accessible for women and probably they have formed psychophysiological variant of communication with spirits of ancestors-shamans, as well as psychomental perception of contacts with deceased people. This happens thanks to purely female psycho physiological peculiarities connected with the perception of pregnancy, birth giving, lactation period. During such periods women (this is proved by the field data of the author) actively «contact» with deceased relatives who inform them about forthcoming birth of a child

or other important events. Women easily remember the feeling of presence / absence of another creature in their body with whom they actively talk and act as a translator of their wishes in the world of leaving people. Moreover during the pregnancy and child birth women can experience short-term *out-of-body states* and other ASC easily comprehended by some women. Such states are normal for shaman activity.

In human mythological consciousness a lot is connected with his perinatal memory (F. B. Ya. Caper, St. Grof, etc.). ASC give us an opportunity to «revive» it in our memory. But ASC are specific journeys not only to your pre-birth but also to more distant area of your genetic memory. Woman who embodies formation and birth of a human is more familiar with this phenomenon and understands it better. Her introversion allows to hear the call of not only close relatives but of ancestors as well. She has more developed right-hemisphere compared to that of man. This provides her leadership in formation of magic-mystic including shaman techniques of communication with the world.

О.В. Горшунова

**ЖЕНСКАЯ СУЩНОСТЬ ШАМАНСКОЙ ТРАДИЦИИ
В СРЕДНЕЙ АЗИИ**

В данной статье на примере среднеазиатского региона мы рассмотрим, как и почему в настоящее время возрождается и продолжает развиваться шаманская традиция, какую роль в этом процессе играют женщины. Кроме того, мы попытаемся осветить некоторые аспекты, связанные с ролью гендера в шаманской традиции. Каков статус женщин-шаманок в современном среднеазиатском обществе? Какую роль в шаманизме играет принцип полоролевой дифференциации, обусловленный нормами доминирующей религии – ислама, и домусульманским правом (адатом)? Почему среди некоторых народов Средней Азии (таджиков, узбеков) к шаманской практике обращаются преимущественно женщины? В чем причины устойчивости этого древнего культа в женской среде? Вот вопросы, которые будут обсуждаться здесь в той степени, в какой нам позволяют это сделать рамки данной статьи.

Женский шаманизм – одно из примечательных и в то же время малоизученных явлений культуры среднеазиатских народов. Хотя уже на рубеже XIX-XX веков этнографами было собрано довольно много информации о местных шаманах, сведения о женском шаманизме в литературе этого периода были очень незначительными и ограничивались в основном лишь констатацией факта его существования у отдельных народов¹. Даже в работах о казахском шаманизме, который был изучен значительно лучше, чем шаманские традиции у дру-

гих коренных народов региона, очень редко встречаются сообщения о женщинах-шаманках; некоторые авторы предполагают, что их просто не существует². Менее всего было известно о женском шаманизме в культуре оседлых народов, которые в большей степени, чем кочевые, были исламизированы и ревностно оберегали «женский мир» от постороннего глаза, особенно иноверцев, а потому этот мир исследователям-мужчинам был недоступен.

О существовании шаманизма среди ираноязычного земледельческого населения региона (сартов) на рубеже XIX-XX столетий стало известно благодаря работе Л. Симоновой (Хохряковой), опубликованной в 1894 году. Ей удалось под видом больной проникнуть в среду самаркандских сартянок-шаманок и впервые сделать подробное описание их ритуалов гадания и лечения³.

Позднее появился ряд содержательных этнографических работ, которые не только подтвердили факт наличия шаманской традиции в женской среде оседлого населения региона, но также обнаружили, что в пределах земледельческих культур женское шаманство развито больше, чем среди кочевых⁴. По мере того, как закрытый мир женщин-мусульманок становился более доступным для изучения, происходило накопление знаний об этом уникальном явлении. Основу большей части современных публикаций, посвященных шаманству у земледельческих народов, составляют сведения, полученные от шаманок, либо описания, сделанные исследователями в результате их наблюдений ритуальной практики шаманок.

Тем не менее, собственно *женский шаманизм* не был объектом специальных изысканий, а вся этнографическая информация о женщинах-шаманках служила эмпирическим материалом для теоретического осмысления отдельных проблем (в большей степени генезиса народов Средней Азии). Однако исследователи выявили ряд любопытных и важных фактов, связанных с этим явлением, которые были интерпретированы и позднее оформились в общепринятые гипотезы.

Применительно к проблеме нашего исследования наибольший интерес представляет обнаруженный некоторыми учеными факт, что у земледельческих народов (таджиков и значительной части осевших подюкочевых узбеков) шаманизмом занимаются преимущественно женщины, тогда как у тюркских народов в этой сфере численно преобладают мужчины. Впервые на это обратила внимание О.А. Сухарева – известный и заслуженный этнограф, которая также убедил-

тельно доказала, что среднеазиатский шаманизм имеет местные корни, восходящие к древнеиранской, земледельческой культуре, а не был заимствован у тюркских народов, как считали некоторые ученые⁵.

О диспропорциональном соотношении мужчин и женщин в шаманизме в различных культурных контекстах Средней Азии сообщалось в работах и других исследователей, которые единодушно считали, что женский шаманизм характерен именно для сельскохозяйственного культурного ареала. Выдвинутая О.А. Сухаревой гипотеза о том, что женский шаманизм в Средней Азии – это «явление позднее», вызванное «отходом мужчин от активной роли в шаманстве под влиянием ислама»⁶ получила среди исследователей широкую поддержку. Некоторые из них высказывались еще более определенно относительно хронологии процесса феминизации шаманского культа в регионе. В.Н. Басилов, в частности, писал, что «у узбеков и таджиков уже в XIX веке шаманство перемешалось в женскую среду»⁷, соглашаясь с тем, что это происходило в результате доминирования ислама и утраты шаманизмом своего былого значения⁸.

Не трудно понять, что гипотеза о феминизации шаманизма и «позднем переходе шаманства в женские руки» подразумевает то, что шаманизм в этом регионе изначально был исключительно мужской сферой. Эта утвердившаяся точка зрения, исключая участие женщин в становлении и развитии шаманского культа в Средней Азии, практически предопределила исход дискуссии о роли женщин в шаманизме и «специфике» женского шаманизма в регионе, которая закончилась, не успев развернуться. А поскольку она была озвучена рядом авторитетных ученых, в дальнейшем «специфика» женского шаманизма не вызывала интереса у исследователей.

Впрочем, гипотеза, выдвинутая этнографами, при более внимательном прочтении некоторых письменных источников и рассмотрении эмпирических материалов, связанных с женской шаманской деятельностью в регионе, не выглядит совершенно непогрешимой и содержит больше вопросов, чем ответов. Например, трудно согласиться с тезисом, что женский шаманизм – это позднее явление. Этнографические данные свидетельствуют: в XIX веке шаманская традиция у всех народов региона передавалась по наследству не только по мужской, но и по женской линии. По сведениям А.Е. Алекторова, например, у казахского шамана Суюнбая шаманами были «дед и бабка, отец и мать»⁹. Традиция наследования шаманского знания

была особенно развита у оседлых народов. У некоторых групп узбеков (например, карамуртов) и таджиков шаманская традиция переходила из одного поколения в другое преимущественно или исключительно по женской линии¹⁰. Многие факты подтверждают наследование шаманского знания по женской линии (в это время оно было уже сложившейся традицией), а, стало быть, логично предположить, что женский шаманизм существовал в регионе раньше, чем полагали многие ученые.

Когда же женщины стали заниматься шаманизмом?

Ответить на этот вопрос довольно сложно (если вообще возможно), учитывая тот факт, что после завоевания арабами Средней Азии были уничтожены практически все письменные источники, которые могли бы пролить хоть какой-то свет на проблему причастности женщин к шаманизму на ранних этапах истории. Однако некоторые свидетельства такого рода все-таки сохранились и позволяют судить о том, что женский шаманизм — явление раннее: оно было распространено не только среди ираноязычных обитателей региона, у которых шаманская традиция в основном находится в руках женщин, но и среди тюркских народов, у которых ведущую роль в шаманизме играют мужчины.

Например, прямые указания на причастность женщин к шаманской практике в период раннего средневековья обнаруживаются в китайских летописях, где сообщается, что у некоего хана жужаней (или аваров) - Чеуну, который в VI веке правил союзом этих кочевых племен, занимавших обширные территории Азии, в том числе часть Средней Азии, главным советником в государственных делах была молодая шаманка по имени Дзу-хунь дивань¹¹. В этом источнике говорится о том, что она «лечила и волховала (т.е. шаманила силой духов), и Чеуну всегда имел веру к ней»¹². Хан «очень уважал и любил ее»; он даже по ее оговору тайно убил своего сына. Данная история закончилась трагично - шаманка и сам правитель Чеун были убиты приближенными матери хана. Эта история говорит о том, что у кочевых народов женщины еще в средневековый период не только занимались шаманством, но и могли достигать на этом поприще довольно высокого положения.

Что касается земледельческих народов, то здесь также есть некоторые свидетельства, указывающие на то, что женщины и практиковали шаманство, и могли играть в этом ключевую роль. Так, в рассказе Джувейни, повествующем о восстании Махмуда Тараби в Бу-

харе в 1238 году. автор сообщает, что «Махмуд... положил начало новому культу и притязал на связь с пари, т.е. на то, что духи с ним разговаривают и сообщают ему о тайном. А в Мавераннахре и Туркестане есть много людей, в большинстве жекиши (выделено автором. – О.Г.), притязающих на наличие у них духов-пари»¹³. Г. Ярринг, детально исследовавший этот источник, называет Махмуда самозванным шаманом, утверждая, что шаманом был не он сам, а его сестра, которая «инструментировала» своего брата во всех «колдовских абсурдностях»¹⁴.

В этом примере скорее можно умотреть признаки маскулинизации, а не феминизации шаманизма. Однако если допустить, что последнее имело место на каком-либо этапе истории Средней Азии и происходило под влиянием доминирующей религии, то возникает правомерный вопрос: разве феминизация шаманизма у земледельческих народов региона не могла произойти еще раньше, в доисламские времена, когда в регионе господствовал зороастризм? Такое предположение тоже можно было бы признать правомерным, учитывая то, что эта религия не просто доминировала над всеми другими культурами, в том числе шаманским, но и активно боролась с ними. Известно, что зороастрийское жречество не менее ожесточенно, чем ислам, выступало против шаманов - «служителей дэвов», «поклонников дэвов»¹⁵, ставя их в ряд «отверженных». Однако и это предположение имеет право на существование лишь в качестве гипотезы, поскольку нет свидетельств, которые могли бы его подтвердить.

Таким образом, ответить на вопрос о том, когда именно возник женский шаманизм в регионе не представляется возможным, но мы можем точно сказать, что уже в период раннего средневековья женщины занимались шаманизмом, и некоторые из них играли в этой сфере не последнюю роль. Кроме того, сравнительный анализ деятельности шаманов и шаманок обнаруживает ряд принципиальных различий, которые позволяют говорить о том, что женский шаманизм более архаичен, чем мужской. Эти отличия проявляются и в демонологии, и в ритуалах. Например, женские духи обычно происходят из древнего традиционного пантеона. К ним относятся такие персонажи как духи пари, чизьтаны, дэвы, албасты, которые зачастую предстают в виде животных, чудовищ или зооантропоморфных существ. Шаманам-мужчинам покровительствуют антропоморфные духи, и довольно часто в роли таких покровителей выступают святые. В целом мужской шаманизм гораздо более мусульманизирован.

Хотя отсутствие письменных источников ограничивает возможности основательно исследовать проблему женского шаманизма в исторической ретроспективе и делать какие-либо обоснованные выводы о природе этого явления, мы можем попытаться найти ему объяснение, прибегнув к некоторым данным, полученным в наше время.

На протяжении двух последних десятилетий в Средней Азии, как и в других регионах постсоветского пространства, наблюдается тенденция возрождения архаичных форм религии и культов, в том числе шаманизма¹⁶. Многие доисламские реликты, которые, как еще недавно казалось, были почти полностью утрачены, получили новое звучание в так называемый «переходный период». Эта тенденция, обозначившаяся еще во второй половине 1980-х годов и достигшая кульминационной точки в середине 1990-х годов, характеризуется не только массовым вовлечением населения в сферу религии и культовой деятельности, но и качественными трансформациями самой религиозно-культовой сферы практически у всех групп населения – женщин и мужчин, людей с различным уровнем образования, достатка, разным мировоззрением и т.д. Эти трансформации проявляются, в частности, в том, что культовые практики, особенно шаманские, которые в недавнем прошлом были частным делом отдельных индивидуумов (как самих служителей культов, так и тех, кто прибегал к их услугам) стали превращаться в организованные институты. Они отличаются хорошо отлаженной системой обучения и передачи знания, своими отработанными техниками, обслуживанием клиентов на «профессиональном уровне», более четкими мировоззренческими концепциями.

Процесс возрождения обычаев, ритуалов, верований доисламского происхождения, в частности шаманстических, наблюдался во всех группах населения. По материалам полевых исследований, проводимых мною с 1989 года главным образом в Ферганской долине, процесс возрождения шаманской традиции, как, впрочем, и других архаичных верований и практик, наиболее заметен в женской среде. О немаловажной роли женщины в оживлении шаманской традиции свидетельствует ряд фактов, которые были выявлены во время полевых работ в указанном регионе:

- В трех обследованных кишлаках Ферганской области (Ярмазар, Миндон, Бешбола) за период с 1990 по 1993 год, т.е. в то время, когда эта тенденция была наиболее сильной, в целом численность

служителей шаманского культа увеличилась примерно в 1,5 раза, а среди женщин этот показатель вырос более чем вдвое.

- Если в «доперестроечное» время женщины занимались этим только непрофессионально, т.е. шаманская практика не была их основным или единственным источником существования и они обслуживали ограниченный круг посетителей, то позднее появилась группа женщин, которые выступали в роли профессиональных шаманок.

- До середины 1980-х годов статус шаманок был значительно ниже, чем статус шаманов, что, в частности, выражалось в неравной оплате их услуг, но уже в период «перестройки» появились шаманки, которые значительно превосходили по социально-экономическому статусу своих коллег-мужчин. Так, у одной из ферганских шаманок по имени Муновар, популярность которой в это время выходила за пределы Ферганской долины, был свой штат, состоящий из секретаря, бухгалтера и шофера; она арендовала помещение «Дома знания» для приема своих посетителей, в числе которых были и высокопоставленные персоны; за услуги шаманка брала с клиентов довольно высокую плату. Например, для того, чтобы попасть к ней на коллективный сеанс, посетитель должен был заплатить 10 рублей (при средней заработной плате обычного служащего в 120 рублей), а индивидуальный прием стоил на порядок больше. Такого положения в то время не занимал ни один из практикующих мужчин-шаманов.

Чем был вызван столь стремительный рост популярности этой древней традиции, и почему шаманизм стал еще больше востребован в женской среде?

Анализ сведений, полученных от информаторов по данному вопросу, и ситуации в целом, сложившейся в регионе в это время, показывает, что оживление культовой деятельности было связано с конкретными политическими событиями и социально-экономическими изменениями этого периода. Прежде всего, повышенная степень религиозной активности населения региона, в том числе в области шаманского культа, была вызвана изменением статуса религии и «легализацией» религиозной деятельности. Так, по данным, полученным от управляющего по делам религии Ферганского горисполкома, только за период с января по май 1991 года в Ферганской области к четырем официально зарегистрированным мечетям добавилось еще двадцать. Десятки других в это время ожидали сво-

ей регистрации, поскольку отделы, занимающиеся регистрацией религиозных организаций, не справлялись с объемом работ. Шаманы, как и другие служители культа, не имели такой возможности, но они все-таки получили свободу и могли беспрепятственно отправлять свой культ и заниматься лекарством и другими видами шаманской практики. Более того, многие из них смогли узаконить свою деятельность, став индивидуальными предпринимателями. Среди таких «предпринимателей» появились и женщины, однако в целом подобная практика была характерна для мужчин и распространялась в основном в городах.

Что же касается женщин, особенно из сельских районов, то их активное включение в шаманскую деятельность было обусловлено, главным образом, резким изменением социально-экономической ситуации в регионе, колоссальными масштабами мужской безработицы и резким падением доходов семьи, где роль основного «снабженца» по традиции и в силу многодетности всегда выполняли мужчины. И если прежде шаманство было для женщин чем угодно (призванием или роком), но только не бизнесом, то в последнее время оно для многих женщин стало «работой», которая не просто поддерживала оскудевший бюджет семьи, но и стала основным источником ее существования. Анализ информации, полученной от женщин-шаманок обследованных кишлаков Ферганской долины, показывает, что появление в этот период «профессионалок» было вызвано в основном не притоком в эту сферу неофиток, а тем, что женщины, которые раньше занимались «домашним шаманством» и обелуживали лишь своих домочадцев и односельчан, начали совершенствовать свои шаманские навыки, обучаясь у опытных шаманок. Они стали расширять поле своей деятельности и обслуживать за соответствующее вознаграждение всех, кто к ним обращается (включая иноверцев, что раньше было редким явлением).

Хотя отмеченные выше факторы объясняют причины усиления роли женщин в процессе возрождения шаманизма в течение последних десятилетий, их значение ограничено лишь данным конкретным «переходным» периодом. Однако, как уже говорилось выше, женский шаманизм в регионе, особенно в сельскохозяйственных районах, и раньше был распространенным и довольно устойчивым явлением.

Если обратиться к советскому периоду, то следует сказать, что в это время его сохранность и устойчивость в женской среде была обусловлена другими причинами, но, также как и на нынешнем эта-

не истории, «внешние» факторы сыграли в этом определенную роль. Известно, что руководство страны уделяло особое внимание («идеологическому воспитанию») женщин, особенно женщин-мусульманок. (Для решения «женского вопроса» в мусульманских регионах были разработаны специальные программы, которые учитывали «местную специфику».) Тем не менее, борьба с «предрасудками» здесь была особенно трудной в силу того, что в среднеазиатском регионе женщины были значительно меньше заняты в производстве и общественно-политической жизни, и такой рычаг давления, как, например, взыскания «по месту работы», не оказывали действительного влияния на их «сознательность». Правда, в некоторых случаях за незаконную религиозную деятельность женщин приходилось отвечать их мужьям. Если муж был членом партии, например, то мера наказания для него за шаманскую деятельность его жены могла быть довольно серьезной, вплоть до исключения из партийных рядов с дальнейшим понижением по службе. Однако, как правило, такие меры наказания применялись не часто. Кроме того, политическое руководство страны стремилось заручиться поддержкой женщин в этом непокорном и опасном регионе и потому более лояльно относилось к их религиозным «заблуждениям». Очевидно, именно этим можно объяснить тот факт, что репрессии, которым подвергались мужчины за религиозную деятельность, не коснулись женщин.

Во время бесед с информаторами, как с шаманами, так и с «обычными» людьми, я не раз пыталась выяснить, что они думают о женщинах-шаманках, и часто в ответ слышала, что женщины обладают большими шаманскими способностями, чем мужчины. Об этом говорили как представители тех этнических групп, где среди шаманов преобладают женщины (узбеки, таджики), так и информаторы-киргизы из Ошской области, где шаманы-мужчины имеют численное преимущество. Примечательно, что представления о более сильных шаманских способностях женщин бытуют не только в среднеазиатском регионе, но и у некоторых сибирских народов¹⁷. Чем же объясняется существование и широкое распространение такого стереотипа?

Некоторые информаторы высказывали мнение о том, что женщины «по самой природе» наделены особым даром «видеть» то, что не могут видеть мужчины, предугадывать события, находить пропавшие вещи или людей, а главное – лечить без лекарств такие болезни, которые «не могут вылечить даже врачи». Однако чаще всего пред-

ставление о предрасположенности женщин к занятию шаманизмом обосновывается тем, что духи питают особую слабость к женской красоте, и поэтому их избранницами чаще становятся женщины. Как говорят местные жители, духи крайне опасны для красивых девушек и молодых женщин. Это связано с широко бытующими представлениями о сексуальном избранничестве. Большинство духов, выступающих в роли покровителей шаманов в данном регионе, дифференцируются по половому признаку. Согласно этим представлениям, они избирают на роль шаманов и шаманок людей противоположного пола, к которым испытывают симпатию. Во время встреч с некоторыми шаманками я обращала внимание на их подчеркнуто нарядное одеяние и макияж; как пояснила одна из них, это не связано с желанием понравиться клиентам, а вызвано стремлением угодить своим духам, «чтобы они больше помогали». Хотя сексуальное избранничество распространяется и на мужчин, оно более характерно для женщин. Подобная мотивировка начала шаманской практики особенно часто встречается в шаманизме земледельческой традиции (среди таджиков и части узбеков), где этой практикой заняты в основном женщины. Избранничество не всегда обосновано сексуальной связью, но даже в тех случаях, когда эта связь не существует (например, когда дух и его избранник одного пола), выбор духа, как правило, объясняется внешней привлекательностью его избранника/избранницы. Аналогичное представление о том, что духи выбирают будущих шаманов, основываясь на своих симпатиях, распространяется и на детей. По словам информаторов, духи «любят играть», поэтому их избранниками иногда становятся дети, но эта привязанность объясняется также и детским очарованием.

В отличие от других регионов, где по сей день существует аутентичный шаманизм, в Средней Азии отношение к шаманской традиции не однозначно. В большинстве случаев люди, особенно женщины, не только не стремятся становиться шаманами, но и всячески этого избегают. В целом, это объясняется осуждением шаманизма и людей, практикующих его, официальным исламом, а также страхом, который вызывает у многих деятельность шаманов, как и сами шаманы, и более всего, духи и их деяния. У женщин перспектива стать шаманкой вызывает особые опасения: как правило, семейная жизнь шаманок не устроена. Отчасти это объясняется опасениями мужчин связывать судьбу с женщинами-шаманками, основанными на представлениях о сексуальной связи духов с их избранницами, о «ревни-

вой» натуре духов-покровителей шаманов, которые могут испытывать неприязнь и вредить мужу или детям шаманки.

Чтобы избежать привязанности духов, используют обширный комплекс ритуалов. К таким защитным мерам относится, в частности, обычай *чилля*, включающий комплекс обрядов, выполняемых на протяжении сорока дней после родов и свадьбы. Целью этих действий является сакральная защита невесты, роженицы и новорожденного как от вреда (*зиен*), исходящего от людей, так и от посягательств со стороны духов.

Существует и другое представление, объясняющее предрасположенность женщин к шаманской практике, согласно которому женщины – более слабые существа, чем мужчины, и поэтому они не могут сопротивляться воле духов, посягающих на них, требующих их расположения или просто вредящих им. По словам некоторых информаторов, женщины по своей натуре более греховные существа, чем мужчины, поэтому Аллах наказывает их лишением рассудка. Примечательно, что когда по всей Средней Азии в период «перестройки» прокатилась волна самосожжений женщин, среди местных жителей активно муссировались слухи о том, что эти женщины были сумасшедшими. Таких женщин называли *джинни*, т.е. «одержимые духами».

Действительно ли женщины обладают особым шаманским даром, и связано ли это с их физиологическими особенностями? Ответить на этот вопрос довольно трудно, тем более с помощью инструментария, используемого для антропологического исследования. Тем не менее, его необходимо обсудить, поскольку он является ключевым в понимании процесса становления шамана.

Выяснение причин становления шамана, тех форм, в которых проявляется «шаманская болезнь» или шаманский призыв, имеет значение для выяснения вопроса, почему человек становится шаманом.

Среди сведений, полученных мною от информаторов, а также содержащихся в соответствующей литературе, привлекает внимание тот факт, что у женщин признаки «одержимости» духами или так называемой «шаманской болезни», которая проявляется в форме психических и физических ненормальностей, а также «шаманский призыв» в виде галлюцинаторных видений и/или знаковых сновидений, появляются обычно в более раннем возрасте, чем у мужчин. Минимальный возраст обнаружения шаманского «дара», зафиксированный мною среди женщин в исследованном регионе – 6 лет, по

чаще всего это происходит в возрасте 9-11 лет. Среди мужчин эти показатели соответственно составляют 10, 13-14 лет.

Современная наука располагает несколькими теориями, объясняющими различия в способностях мужчин и женщин различной скоростью созревания полов. Д.П. Вэйбер, например, объясняет различной скоростью созревания разницу в вербальных и пространственных способностях мужчин и женщин¹⁸. Другая исследовательница, Дж. Леви, считает, что половые различия, связанные с функциональной асимметрией мозга, являются продуктом эволюции. Занятия мужчин охотой и выполнение ими других «мужских» функций, по ее мнению, способствовали развитию у них хороших зрительно-пространственных способностей. У женщин, занятых воспитанием детей, лучше проявляются речевые навыки, а также социальная чувствительность¹⁹. Согласно гипотезе Гешвинда, эти половые различия обусловлены влиянием тестостерона, который ответственен за скорость роста полушарий мозга в период внутриутробного развития²⁰. Иными словами, современная наука признает наличие определенных различий в способностях мужчин и женщин и связывает это с неодинаковым развитием у них полушарий головного мозга. Каким образом эти различия и скорость физического созревания могут влиять на шаманские способности представителей различных полов?

Определенную связь между началом шаманской деятельности и психофизиологическими особенностями можно уметреть и в том, что часто (хотя и не всегда) момент обнаружения шаманских способностей, или шаманская болезнь, совпадает с возрастными рубежами и сменой этапов жизненного цикла, когда, как известно, происходят заметные психофизиологические изменения. Такие совпадения наблюдаются, как у мужчин, так и у женщин. Однако у женщин этих переходных стадий три: период полового созревания, пред- и послеродовой период и период менопаузы, а у мужчин только две: подростковый период и пожилой возраст (примерно 60 лет). Но можно ли допустить, что физические, психологические и эмоциональные возрастные изменения, которые у женщин происходят более интенсивно и сопровождаются болезненными симптомами и психическими расстройствами (в частности депрессией), играют какую-то роль в том, что женщины больше, чем мужчины, предрасположены к шаманской деятельности и «шаманской болезни»?

Фактор возрастных изменений в определенной степени влияет на то, как шаманская болезнь проявляется у мужчин и женщин. Напри-

мер, один из характерных «женских» симптомов у женщин преклонных лет, часто ассоциируемый с действием духов, проявляется в сильных болезненных ощущениях в конечностях и даже утрате двигательной способности, и гипотетически можно предположить, что это может быть вызвано возрастными деформациями в организме или иными женскими недугами. Другой характерный симптом, который связан как с возрастными изменениями, так и с «шаманской болезнью» женщин – это сильная депрессия, делающая некоторых женщин практически недееспособными; она не поддается лечению и, в конечном итоге, приводит их на путь шаманства. Список таких примеров, когда симптомы шаманской болезни могут выглядеть как естественные изменения, связанные с определенными возрастными рубежами, можно было бы продолжить. Однако, очевидно, что эти различия не могут служить аргументом в пользу особых шаманских способностей женщин и тем более не могут объяснить причину диспропорционального представительства мужчин и женщин в шаманизме, поскольку в этом случае количественное превосходство женщин-шаманок можно было бы наблюдать повсеместно, а не в отдельных регионах.

Почему же у одних народов шаманизм – это преимущественно женское занятие, у других – мужское? Ключ к решению этой проблемы кроется, очевидно, не в естественных различиях полов, а в различиях социальных, и в том, что в одних культурах принцип полоролевой дифференциации выражен больше, а в других – меньше. Для выяснения этого вопроса резонно обратиться к двум различным культурным субстратам региона, в обоих из которых существует шаманская традиция, но включенность женщин в шаманскую деятельность в них не одинакова.

Как уже упоминалось выше, в среднеазиатском регионе шаманский культ генетически восходит к двум корням – древнеиранской (земледельческой) культуре, преемниками которой являются современные таджики и часть узбеков, и тюркской (скотоводческой) культуре, адептами которой является подавляющая часть тюркских народов региона (киргизы, казахи, туркмены и некоторые малочисленные этнические группы)²¹. В результате длительного сосуществования и взаимовлияния этих культур и смещения их элементов, многие исконные черты аутентичных шаманских традиций у этих народов были безвозвратно утеряны. Однако анализ имеющихся в нашем распоряжении материалов позволяет выделить некоторые

особенности двух шаманских комплексов, имеющих отношение к обсуждаемой проблеме. В частности, факты, полученные в ходе исследования в Ферганской долине среди различных этнических групп, говорят о том, что среди таджиков и узбеков намного чаще, чем среди киргизов, в качестве признака одержимости женщины духами называются проблемы, связанные с нарушением репродуктивной функции.

Бездетность, осложнения в период беременности, трудные роды, смерть детей, их частые болезни — все это рассматривается как зловредное влияние духов и обычно служит сигналом к необходимости принятия соответствующих мер. Эти ситуации не всегда приводят к началу шаманской деятельности, но если врачи, традиционные лекари и шаманы не могут помочь женщине решить её проблему, она, как правило, рано или поздно идет на крайнюю меру: становится шаманкой. Однако это отнюдь не говорит о том, что у представительниц названных народов проблемы бесплодия и детских болезней возникают чаще, чем у других. Суть этого явления заключается в устойчивости некоторых гендерных стереотипов, зародившихся еще в недрах древнеиранской культуры, и закреплённых религиями, которые доминировали здесь на разных этапах истории — сначала зороастризм, затем — ислам.

Семья с многочисленным потомством у земледельческих народов до сих пор считается наивысшей ценностью и непременным условием для самореализации индивидуума, прежде всего, женщины. Именно способность женщины к деторождению и выполнению материнской функции определяет ее положение не только в семье, но и в обществе. Отсутствие детей в семье, как правило, приводит к ее распаду или появлению у мужа второй жены. Бесплодные женщины по существу приравниваются к классу отверженных: считается, что они могут передать свой недуг другой женщине, особенно невесте или роженице, поэтому их не приглашают на торжества по случаю бракосочетания или рождения ребенка. Существует широко распространенное представление о том, что дух (или духи), избравший женщину, может метить ей за отказ принять посвящение в шаманки бесплодием, болезнью и смертью детей²¹.

Последствия проблем, связанных с деторождением и здоровьем детей, иногда тяжело сказываются не только на физическом, но и на психическом здоровье самих женщин, что приводит к появлению симптомов, рассматриваемых ими как признаки «шаманской болез-

ни». Однако даже в этих случаях решающими факторами, способствующими обращению женщины к шаманской деятельности, являются гендерные стереотипы и нормы, определяющие репродуктивную функцию женщин в качестве ее основного предназначения и непрерывного условия для самореализации в семье и обществе.

Еще один мотив, который часто служит отправным моментом начала шаманской деятельности женщин в ранний период жизни, связан с институтом брака. У тех народов, которые в силу исторических причин подверглись более сильному влиянию ислама, брак, как и наличие потомства, является обязательной нормой, и несоблюдение ее вызывает неодобрение в обществе и осуждение нарушителя этой нормы. Именно поэтому у народов земледельческой культуры (узбеки, таджики) отмечены самые высокие показатели брачности, минимальные показатели разводимости; среди них больше распространена традиция ранних браков, чем среди преверженцев кочевой культуры. Одна из узбекских шаманок из кишлака Ярмазар рассказала, что накануне ее свадьбы в результате несчастного случая погиб жених. По кишлаку распространились слухи, будто в нее «влюбился» дух-пари, который из ревности погубил ее жениха. С такой репутацией она не смогла выйти замуж и даже собиралась уехать из родных мест. Однако со временем она смирилась со своим положением и даже уверовала в то, что причиной ее бед стали именно пари; в конце концов, она стала шаманкой.

В многочисленных работах о шаманизме в данном регионе сообщается, будто начало шаманской деятельности женщин связано с ухудшением отношений между супругами, разрушением семьи. Сами шаманки объясняют это вмешательством духов, которые вредят различными путями. Часто это вмешательство выражается в побоях мужем жены и других неадекватных действиях с его стороны по отношению к супруге. Это нередко приводит к появлению у женщин депрессии и психосоматических расстройств, особенно если женщина живет в семье мужа и не имеет поддержки со стороны родственников.

В традициях народов кочевой культуры, в отличие от народов, связанных с земледельческой культурой, гендер не играет большой роли в приобщении человека к шаманской практике, поскольку здесь нет столь непроницаемых границ, разделяющих мир женщин и мужчин, и отношения между ними носят более эгалитарный характер. Это связано и с особенностями кочевого образа жизни, и с тем, что

исламская идеология, четко дифференцирующая мир женщин и мужчин, наложила меньший отпечаток на характер взаимоотношений между мужчинами и женщинами в культуре этих народов. И хотя представления о том, что духи могут вредить женщинам и вторгаться в жизнь семей среди них также распространены, проблемы, связанные с деторождением, взаимоотношениями супругов и т.д. не имеют столь драматических последствий и не так сильно отражаются на положении женщин в семье и обществе.

Различная степень включенности женщин в шаманскую религию у народов земледельческой и скотоводческой культур объясняется во многом разным статусом их в семье и общине. Женщинам кочевников не был знаком обычай затворничества, они не скрывались под ритуальным покрывалом. Обособленность двух миров в земледельческой культуре, которая связана с ограниченным участием женщин в исламской религии²³ сегодня и в зороастрийской религии в прошлом, способствовала формированию своеобразной «женской религии», которая представляет собой обширный комплекс верований и ритуалов, в том числе шаманских. Эта обособленность нашла отражение в различных традициях, бытующих по сей день: в женских собраниях, сочетающих хозяйственно-бытовые занятия (например, шитье одежды для приданого) и религиозно-обрядовые действия, главным образом, магического и шаманистического характера, а также в традиционных женских паломничествах к святым местам.

Сохранение шаманского культа в женской среде у земледельческих народов было обусловлено и тем, что идеологическая и мировоззренческая модели, на которых основывались институциональные религии (зороастризм и ислам), с явно выраженной идеей превосходства мужского как в высшей сфере, так и в мирской, не отвечали религиозной ментальности женщин и ограничивали возможность реализации их духовности. Поэтому альтернативные формы духовной реализации, такие, в частности, как шаманизм, оказались более предпочтительными для женщин вообще, и особенно для представительниц земледельческой культуры.

¹ В досоветских публикациях упоминания о женщинах шаманках встречаются в работах: *Диваев А.А.* Этнографические материалы. Ташкент, 1896. С. 41; *Валиханов Ч.Ч.* Следы шаманства у киргизов. Тенкри (бор) // *Валиханов Ч.Ч.* Собр. соч. Алма-Ата, 1961. Т.1. С. 116.

² *Потанин Г.Н.* Очерки Северо-Западной Монголии. СПб, 1881. Вып. 2. С. 81-82.

³ *Симонова (Хохрякова) Л.* Чародейство, гадание и лечение сартянок в Самарканде // *Справочная книжка Самаркандской области на 1894 год.* Самарканд. 1894. Вып. 2.

⁴ *Троицкая А.Л.* Лечение больных изгнанием злых духов (кучурук) среди оседлого населения Туркестана // *Бюллетень Среднеазиатского Государственного Университета.* Ташкент. 1925: *Она же.* Женский зикр в старом Ташкенте // *Сборник музея антропологии и этнографии.* Л., 1928. Т.7; *Сухарева О.А.* Пережитки демонологии и шаманства у равнинных таджиков // *Древние верования и обряды в Средней Азии.* 1975.

⁵ В частности, Ю.В. Кнорозов высказывал мнение о том, что в хорезмский регион шаманство было принесено тюрками. См. *Кнорозов Ю.В.* Мазар Шамун-Наби // *СЭ.* 1949. № 2. С. 96.

⁶ *Сухарева О.А.* Пережитки... С. 57.

⁷ *Басилов В.Н.* Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана. М., 1992. С.55.

⁸ *Vasilov V.N.* Islamic Shamanism among Central Asian Peoples // *Diogenes.* 1992, №158. P.6.

⁹ *Алекторов А.Е.* Баксы: Из мира киргизских суеверий // *Известия общества археологии, истории и этнографии при Императорском казанском университете.* Казань, 1900. С.32.

¹⁰ Традиция передачи шаманского знания была зафиксирована А.Л. Троицкой в Ташкенте (*Троицкая А.Л.* Лечение больных изгнанием злых духов (кучурук) среди оседлого населения Туркестана // *Бюллетень Среднеазиатского Государственного Университета.* Ташкент. 1925. С.146), К. Тайжановым и Х. Исмаиловым в Чимкентской области (*Тайжанов К., Исмаилов Х.* Особенности доисламских верований у узбеков-карамуртов // *Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии.* М., 1986).

¹¹ Интересно, что это имя, означающее «одержимая духами», имеет иранское происхождение.

¹² *Бичурин Н.Я. (Иакинф).* Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. М.-Л., 1950. Т. 1. С. 196.

¹³ Цит.: *Сухарева О.А.* Пережитки... С. 79.

¹⁴ *Jarring G.* A note on Shamanism in Eastern Turkestan // *Ethnos.* 1961. Vol. 26 (1-2). P.3.

¹⁵ *Снесарев Г.П.* Реликты домусульманских верований и обрядов узбеков Хорезма. М., 1969. С. 72.

¹⁶ Автор данной статьи рассматривает шаманизм с традиционной точки зрения, т.е. определяя его как одну из архаичных форм религии. Хотя определение шаманизма как религии получило в науке широкое распространение, оно не единственное, и некоторые ученые придерживаются иного мнения в этом вопросе. В частности, В.И. Харитонова разделяет *жречество* (отправление религиозных культов, с чем связаны преимущественно

мужчины) и собственно *шаманизм* (преимущественно лекарские и гадательно-предскаательные практики). См. об этом подробнее: *Харитонов В.И.* Шаманы и шаманисты: Некоторые теоретические аспекты изучения шаманизма и иных традиционных верований и практик // ЭО. 2004. № 2. С. 99-118.

¹⁷ Об этом, в частности, сообщает В.Г. Богораз. См.: *Богораз В.Г.* К психологии шаманства у народов Северо-Восточной Азии // ЭО. 1910. № 1—2. С. 8.

¹⁸ *Waber D.P.* Sex Differences in Cognition: a Function of Maturation Ratt // *Science*. 1976. Vol. 192. Pp. 572-574.

¹⁹ *Levy J.* Possible Basis for the Evolution of Lateral Specialization of Human Brain // *Nature* (London). 1969. Vol. 224. Pp. 614-615.

²⁰ *Geschwind N.* Cerebral Dominance in Biological Perspective // *Neuropsychologia*. 1984. Vol. 22. № 6. Pp.675-683.

²¹ На основе сравнительного анализа В.Н. Басилов выявил ряд отличительных черт, характеризующих шаманскую обрядность различных народов среднеазиатского региона, и выделил два основных шаманских комплекса, которые назвал в соответствии с кругом охваченных исследованием народов «тюркским» (скотоводческим) и «таджикским» (земледельческим). См. *Basilov V.N.* Shamanism in Central Asia // *The realm of the Extra-Human. Agents and Audiences*. Ed. A. Bharati. The Hague; P., 1976; *Басилов В.Н.* Шаманство... С. 198-209.

²² См. подробно: *Горшунова О.В.* Проблема бездетности и религиозные обряды узбеков // *Традиционные ритуалы и верования*. М., 1995 / БРЭ. Ч.2.

²³ Это, в частности, выражается в том, что наибольшего, чего может добиться женщина в иерархии служителей культа в исламе, - статус *отыччи* (женщина, обучающая арабской грамоте детей и женщин), который приравнивается к статусу муллы, стоящего на самой нижней ступени данной иерархической лестницы. Кстати, в земледельческих районах женщины, как правило, не допускаются в мечети.

O.V. Gorshunova

FEMALE ESSENCE OF THE SHAMANIC TRADITION IN CENTRAL ASIA

Women play a high-priority role in the process of restoration of traditional spiritual practices and archaic cults, which have started about two decades ago. Many pre-Islamic relicts, including shamanism, as recently it seemed have almost disappeared, today received a new sounding.

This article focused on female shamanism - a noteworthy and widespread occurrence in the Central Asia - pursues the purpose to illuminate the role of women in shamanism, and in which way gender influence on spiritual and healing practices, and social status of female shamans.

In spite of the fact that the Central Asian shamanism has been studied by many researchers (the major contributions to research of shamanism in this region are investigations conducted by Soviet ethnologists - V.N. Basilov, G.P. Snesarev, O.A. Sukhareva among others), there are few, if any, works dedicated to female shamanism. The information that is available in publications is fragmented.

Meanwhile, studying of this subject can advance the understanding of shamanism (its nature, history and evolution) and to make clear some disputable theoretical problems concerning shamanism as one of the universal ancient forms of religion, to a greater or lesser degree existing in the spiritual culture of people in all parts of the World.

The title of the article first of all poses the question: Whether there are any differences between male and female shamanism? During my fieldwork in Uzbekistan, Tajikistan, and Kyrgyzstan conducted since the 1990-ths. significant evidence of essential differences in male and female shamanic practices was revealed. These differences are displayed in demonology, the structures and substance of rituals, forms of "shaman illness," and ways of initiation into shamanhood, among others.

Besides these qualitative differences, there are also some quantitative discrepancies. Although in Central Asia both men and women can perform as shamans (*bakhshi*, *folbu*, *parkhon*, etc.), shamanhood is primarily a woman's occupation in particular among the long-sedentary Tajiks, Turkomans, Uzbeks and Uygours.

All these fact leads us to consider female shamanism a unique subset, possessing peculiar features.

Why shamanism is so widely spread among women? And when for the first time female shamanism appeared: at pre-historical times or rather recently as some scholars have surmised?

According to one version, in Central Asia shamanism was initially an exclusively male phenomenon. It was not until the late 19th and early 20th centuries that it was transferred into the feminine sphere of influence. Several facts, however, suggest that woman's participation in early shamanism was perhaps more significant than previously thought. Specifically, this is indicated by instances of the inheritance of the shamanic «gift» (or shamanic knowledge) through both paternal and maternal lineage. Furthermore, the women's shamanic ritual includes many archaic elements, which lead us to suppose that they were formed long before Islam had appeared in the region.



**ТЭНГРИАНСТВО:
СОВРЕМЕННОЕ ПОНИМАНИЕ
ДРЕВНЕЙШЕЙ ТРАДИЦИИ***

Среди древнейших религиозно-мировоззренческих систем, каждая из которых по-своему пытается объяснить порядок вещей и понять, в чем гармония человека и мира, прежде всего называются анимизм, тотемизм, шаманизм, йога, даосизм... Подобный перечень, возможно, никогда нельзя будет считать исчерпывающим, но необоснованно редко в нем упоминается *тэнгрианство*, о котором пойдет речь в данной работе. До сих пор тэнгрианство было известно сравнительно узкому кругу исследователей – тюркологов и монголоведов и долгое время не выделялось в «отдельную главу» при описании духовной культуры народов, связанных с центрально-азиатским регионом. Одна из первых попыток преодолеть равнодушие научного мира и привлечь живой интерес к тэнгрианству была сделана в книге казахского писателя и публициста Олжаса Сулейменова «Аз и Я»¹

Тэнгрианство, как и все древнейшие системы миропонимания, уходит своими корнями в глубину тысячелетий. Их истоки просматриваются уже где-то в верхнем палеолите. В то же время вместе с мировыми религиями и достижениями современной науки эти архаичные конструкции натурфилософии перешагнули порог XXI века.

В последние годы ряд исследователей и общественных деятелей связывают тему тэнгрианства с возрождением традиционной культуры, с восстановлением преданных забвению тайных знаний и культов. Это обращение к древнейшей религии обретает смысл еще одной попытки противостоять бурным переменам, сотрясающим весь мир, постсоветское пространство – в том числе, и противодействовать обезличивающему народы и культуры влиянию глобализации². Тэнгрианство видится важным моментом самоидентификации, в частности, бурят и монголов, и даже «тем самым» религиозным, философским, этическим «корнем», из которого прорастает вся система традиционного мировоззрения...

Бурятское понятие *тэнгэри* или тюркское *тенгери* многозначно и, прежде всего, соотносится с пониманием неба. У древних тюрков оно означает небесное божество. У бурят-монголов название главного бо-

* Статья подготовлена в рамках программы «Этнокультурное взаимодействие в Евразии», проект «Религия в истории и культуре монгольских народов России».

жества – Монхе-тэнгри (или Хухэ-Мунхге) переводится как Вечное Синее Небо³. Монхе-тэнгри – это персонифицированное мужское божественное начало, распоряжающееся судьбами людей и народов. Именем «тэнгри» также называют целый класс небесных богов. Верховные тэнгрины мыслятся как демиурги, «создатели всего», на них завязываются все нити серьезных событий, происходящих в земном мире. Так, у бурят эхиритов, аборигенов Прибайкалья, насчитывается 275 тэнгриев: 77 северных, 99 южных, 55 западных, 44 восточных⁴.

Сам термин *тэнгрианство* был введен Олжасом Сулейменовым в его книге «Аз и Я» как обобщающее понятие для того специфического мировоззрения, которое стоит за всем многообразием вариантов поклонения Небу⁵.

Основой тэнгрианства выступает вера в силы Неба. Небо здесь не просто пространство над головой, но иная реальность, мир запретного, мир Божеств, противостоящий обыденному, профанному, земному. Небо – это источник энергии жизни. Энергия Неба, воплощением которой выступают тэнгрины – это главная сила, противостоящая небытию, это вечно возрождающаяся жизнь. Тэнгрины же следят за тем, чтобы жизнь на земле не была нарушена ни вмешательством злых духов, ни людскими конфликтами; следят за тем, чтобы земля приносила плоды, а в охотничьих угодьях не переводилось зверье: они одаривают людей удачей и берегут от преждевременной смерти.

Возможно, древнейший пласт представлений в тэнгрианстве связан не столько с идеей Тэнгри как верховного божества, сколько с неким аморфным началом, с безличной универсальной силой. Персонификация изначально нерасчлененного единства и появление множества тэнгри видится более поздним этапом в развитии тэнгрианства⁶.

Реконструкции тэнгрианских представлений о мире показывают, что в них нет идеи изначального хаоса, первичен именно порядок и закон, которому должна следовать жизнь. Небо выступает как основа существующего миропорядка. Законы жизни – это законы Неба. Человек видится связующим звеном между миром небесным и миром земным. При всем том, что судьба человеческая предопределяется Небом и среди тэнгри есть Тэнгырин-дзая – божество судьбы, человек способен нарушить заданный ход событий, повлиять на судьбу. Хорошая судьба в тэнгрианской традиции – не что иное, как

жизнь в согласии с законами Вечно Синего Неба. Если человек своими глубокими безответственными поступками нарушает эту гармонию, он делает себя несчастным. Но главное - и в этом особая цельность тэнгрианского миропонимания - разрушая свою жизнь, человек ставит под угрозу все мироздание. Каждый человек, будучи частицей сложного космического целого, несет ответственность за весь мир, сохраняя или нарушая гармонию Земли и Неба⁸.

Получается, что все основные мировоззренческие категории народов центрально-азиатского региона, такие как: судьба, счастье, совесть, ответственность, доля, поступок - восходят к идее Вечно Синего Неба и, в конечном счете, оказываются онтологическими категориями.

Вероятно, раннее тэнгрианство не предполагало мелочной опеки и постоянного вмешательства небожителей в дела земные. В тюркской и монгольской мифологии «верхние» боги представляются доброжелательными, но пассивными по сравнению с духами местности или духами нижнего мира. Последние часто связаны с людьми родовыми узами, они пристрастны, мстительны, без их участия не обходится ни одно событие - будь то болезнь, охота или свадьба⁹. К «верхним» же божествам обращаются только в особых случаях, когда местные духи бессильны.

В наиболее архаичных системах миропонимания отсутствует четкая оппозиция «добра» и «зла», картина мира рисуется вне этих оценочных понятий. Духи и божества предстают не добрыми и не злыми сами по себе, их характер ситуативен: они могут помочь человеку, а могут на что-нибудь разгневаться и начать вредить. Поэтому отношения с ними надо четко отслеживать, им надо посвящать обряды, приносить жертвы, но можно и выразить недовольство, даже обратиться за помощью к другому покровителю.

Тэнгрианству, как и другим архаичным системам миропонимания, вероятно, было изначально чуждо противопоставление «добрых» и «злых» сил. Деление тэнгри на враждующие группировки, на добрых, «(небо) доброй стороны» и злых, «(небо) дурной стороны», представляется более поздним, чем вышеупомянутое выделение классов тэнгри по сторонам света¹⁰. Об этом же свидетельствуют мифы о тэнгри, вставших против Неба. Один из тэнгри, Эрликхан, сын Неба, взбунтовался против воли Гворца и был сослан на землю. Но на равных с другими демургамы он продолжил участвовать в актах созидания жизни¹¹. Все это дает основание предпола-

гать, что изначально в тэнгрианской картине мира оппозиция добро/зло не выделялась как основополагающая. Тэнгри – Вечное Синее Небо, вечное бытие и закон, который правит жизнью, а это существует вне категорий доброе/злое, хорошее/плохое.

В представлении об исторических корнях тэнгрианства на сегодняшний день существуют весьма противоречивые точки зрения. Одна из них: тэнгрианство находится в глубочайшем родстве с древнейшими религиями Афразии, а идеи тэнгрианства распространены россыпью по всему свету, и их можно встретить даже в тех культурах, где термин тэнгри/тэнгэри отсутствует¹². Совсем иной взгляд: тэнгрианство – это автохтонная религия аборигенов Центральной Азии¹³.

О. Сулейменов в «Аз и Я» вдохновенно, но спорно показывает место тэнгрианства среди древнейших культур мира. Тэнгрианство – это никак не локальная вера в небесные силы, которая стоит за многими тюрко-монгольскими культурами. Это древнейшая философия, ставшая матерью семитских и индоарийских религий, а также заметно повлиявшая на древнеегипетские культы¹⁴.

Главное, что, по О. Сулейменову, отличает тэнгрианство от других религий – это обращение к небу и вера в буквальное воскрешение, в продолжение жизни в том же образе человеческом. Одним из знаков этой веры считается изображение небесного купола, усыпанного звездами. «Земным» аналогом звезд могут быть блестящий бисер, бусины или мелкие металлические украшения, которыми обсыпали умершего или же нашивали их на погребальные одежды. Другой символ тэнгрианства – металлическая чаша¹⁵. О. Сулейменов протягивает нить из Алтая в Шумер: и в шумерских, и в древнетюркских захоронениях рядом с умершим находят металлическую чашу. Один и тот же атрибут – чашу – держат в руках месопотамские богини и каменные степные истуканы. Шумерская богиня Инанна – одновременно астральное божество, «звезда утреннего восхода», и представительница царства мертвых; она устанавливает порядок смерти и возрождения¹⁶. Черты образа Инанны переходят к ее вавилонской приемнице, богине плодородия, богине войны Иштар, которая также является астральным божеством. Иштар же часто изображается с сосудом/чашей в руках. В степях Монголии, Южной Сибири и Алтая возвышаются каменные бабы с чашами в руках, которым поклонялись древние тюрки. Дух тэнгрианства преодолевает «тысячи километров по горизонтали и тысячи лет по вертикали»¹⁷.

Знаки тэнгрианства О. Сулейменов находит и у древних славян. В «Слове о полку Игореве» в описании вешего сна князя Святослава Всеволодовича фигурируют образы чаши с огненным вином, купола ночи («черной паполомы») и звезд-жемчуга, который осыпается на грудь¹⁸.

Предельно широкое понимание тэнгрианства захватывающе интересно. Но в основе любой религиозно-философской системы лежит идея инобытия и жизни после жизни. Многие религии, в том числе и традиционные религии Африки и Океании, устремляют свои взгляды и упования к небу и верят в небесных героев. Небосвод, звезды, чаша, купель и соответствующие им символические воплощения – атрибуты культов многих народов. «Пантэнгрианский» же подход небезопасен, прежде всего, для самого тэнгрианства. Расширение тэнгрианства до архетипических конструктов языческого миропонимания может вообще растворить его в религиях древности.

Неоднократно высказывались предположения о связи тэнгрианства с ближневосточными религиями. В востоковедении принято связывать главное тюрко-монгольское божество Хормуса-Корбустан-Тэнгри с древнеперсидским божеством Ахура-Маздой, воплощением небесной мудрости, которая управляет всеми действиями богов и людей¹⁹. Герой бурятского эпоса Гесер *тенгерий-ху*, посланец неба, связывается с тибетской и иранской традициями. Имя «Гесер», возможно, в основе своей имеет ирано-согдийскую форму титула «кесаря». А одна из стран, правителем которой объявляется Гесер, – это страна Кром. Название же последней могло произойти от Рум, иранского наименования Византии²⁰. Здесь пересечения центральноазиатской традиции с ближневосточной представляются как более поздние влияния того же зороастризма, например, на тэнгрианство.

Современная исследовательница И.С. Урбанаева, как и О. Сулейменов 1970-е годы, стремясь отстоять идею «первородства» тэнгрианства, делает это по-своему. Она обращает внимание на предложенную еще Г.Н. Потаниным версию того, что имя Хормуса-Корбустан-Тэнгри или Кан-Курбустан могло произойти от алтайского *кормос ё*, что означает «невидимый дух»²¹. Параллели христианства и тэнгрианства И.С. Урбанаева объясняет, обращаясь к универсальности мифологических сюжетов. Некоторые черты образа Гесера совпадают с чертами Иисуса; сосланный на землю восставший против Творца Эрлик (Эрлен-хан) сближается с падшим ангелом; наличие сходство в наказании, которому подвергаются посланцы Не-

ба -- распятие в христианстве и центральноазиатское распяливание между четырьмя столбами; наконец, существует центральноазиатский миф о сыне Неба, убитом на Земле. И.С. Урбанаева склонна видеть в этом не результат позднего влияния христианства на местную традицию, а закономерности развития общей *идеи активного влияния Неба на жизнь Земли*. Данная идея в различных традициях порождает сходные мифы и предания о небесных героях и их прокреативной деятельности²².

На сегодняшний день большинство исследователей достаточно осторожно, но все же принимают идею широкого распространения тэнгрианства. Небо выступает как базовый символ и как верховное божество у многих народов, отдаленных друг от друга в пространстве и времени. Г.Р. Галданова высказала предположение, что в своей истории тэнгрианство изначально было древнейшей натурфилософией, основанной на целостном монистическом образе мироустройства; в дальнейшем эта система миропонимания трансформировалась в культ родовых божеств и в религии ранних государств тюркомонгольского мира. Она стала религиозным обоснованием небесного происхождения и сакральной природы власти хана, кагана, императора на просторах от Монголии и Китая до Дуная и Кавказа²³.

В тэнгрианских мифах, дошедших до наших дней, прослеживаются следы взаимодействия с христианством, буддизмом и даосизмом²⁴. Просматриваются связи между тэнгрианством и конфуцианством.

Тэнгрианство теснейшим образом переплетается с шаманизмом, и в реальной жизни их порою невозможно отделить друг от друга. Однако ставить знак тождества между ними было бы если и не грубой ошибкой, то упрощением.

На тэнгрианские молебны, посвященные верховным божествам и их сыновьям, обязательно съезжались представители многих родов и улусов. Эти молебны проводились очень редко, в основном тогда, когда под угрозой оказывалась жизнь всего сообщества. Шаманские обряды, даже если они обращены к небесным духам, а это бывает не часто, обычно имеют более камерный характер. Шаман проводит обряд в масштабах одной семьи, рода или деревни, и он призван решить более частные задачи, а именно: вылечить больного, умиротворить некоторых духов, обеспечить успех в промысле, проводить в страну теней душу умершего...

Сообщения о великих *тайлаганах* в Бурятии в конце XIX в. были записаны со слов стариков: главным в этих последних запомнившихся обрядах было стремление местных жителей сохранить свои исконные земли. Приезжие купцы захватывали пастбища, разрушали священные места, устраивали каменоломни, вели разработку железной руды, угля. Каждый раз, когда натиск предпринимательства становился невыносим, устраивали *тайлаган* местным хатам-покровителям и просили их скрыть свои богатства поглубже в недра «за рукава и пазухи». По преданиям, до XX в. эти обряды помогали...²⁵

Исполнителями подобных обрядов были родовые старейшины, которых иногда называют жрецами²⁶. Сведения о них чрезвычайно скупы, к их числу относятся рассказы о знаменитом Ольхонском Барнашке, умершем в 1924 г., и его легендарном отце Бутухане. Людей, подобных им, нельзя безоговорочно причислить к шаманам, их чаще называют пророками, ясновидящими. Они рождаются с даром предсказывать будущее, улавливать тайные закономерности жизни. Они не болеют шаманской болезнью, но всю жизнь считаются странными, неадекватными, особыми; не проходят посвящения у старых шаманов, но видят духов и общаются с ними; они не камлают, не впадают в транс, но «знают», что происходит в иных мирах. Их дар заключается в том, чтобы находиться в нескольких измерениях одновременно. У них также нет традиционных бубнов, костяшков, зеркал... В бурятской культуре сохранилась память о таких людях знания: это еравнинский Молод-багши, бродячий мудрец Гурсэб-сэсэи, осинский пророк Малаани Тэргээсэ...²⁷

Похожие люди знания есть не только у бурят. В связи с этим интересно упомянуть о тудинах. *Тудины* отмечены среди народов Нижнего Амура (у нанайцев, орочей, манчжуров), это не шаманы, но люди знания особого толка. Тудины встречаются гораздо реже, чем шаманы; они не проходят посвящений, у них нет ни шаманских духов-помощников, ни шаманских атрибутов, да и вообще нет никаких обязательных атрибутов, которые бы указывали на их особый статус. Как и бурятские жрецы, они не камлают, не одержимы духами, но они могут предсказывать многие события, знают о причинах болезни лучше шаманов, но сами лечат редко. Некоторым тудинам приписывается способность управлять бурей. Иногда тудина приглашают на камлание. Не впадая в транс, тудины видят путь шамана, могут даже подсказать, как быть с тем или иным встретившимся

духом. Они смотрят, например, чтобы душа умершего не упала с небесных нарт *касаны-шамана*²⁸¹, и не лежат ли на дороге души, оброненные в предыдущем путешествии, или следят за ходом починки небесных нарт:

- Какого цвета я сейчас забил гвоздь? – спрашивает шаман.

- Ты забил, а потом выгашни этот черный гвоздь, – отвечает тудин.

Рассказывают, что однажды шаман перепутал душу больного, а тудин заметил это и заставил все исправить.

У нанайцев считается, что тудины связаны с верхним миром и верхними духами²⁹.

Нельзя сказать, что в представлении бурят-монголов и народов Нижнего Амура люди с пророческими способностями и тудины всегда связаны исключительно с небесными божествами. Материалов для подобных обобщений недостаточно. Можно только предположить, что лица, подобные Барнашке, в бурят-монгольской традиции становились хранителями тайных тэнгрианских знаний и жрецами небесных культов.

Противопоставление *жрец*, призывающий небесных духов, и *шаман* было отмечено у многих народов, в том числе у якутов и у турханских тунгусов³⁰. Обычные шаманы, в отличие от тэнгрианских жрецов, гораздо чаще обращаются к духам местности, чем к небожителям; у них есть духи-помощники, которые сообщают шаману необходимые знания или овладевают его телом во время камлания; шаман обязательно должен пройти посвящение. Но в принципе все люди знания называются *посвященными*³¹. Посвящение при этом понимается не столько как обрядовое действие, сколько как сопричастность высшему таинству, как обретение высших эзотерических небесных знаний. У бурят это связывается с обретением *удха*, то есть с подключением к линии преемственности эзотерических знаний.

В бурят-монгольской традиции тэнгрианский жрец обычно не противопоставляется шаману, а миф о первом шамане рассказывает, что он был Сыном Неба. Ступени инициации, которые проходил шаман, с одной стороны, отличали его от жреца, а с другой стороны, давали ему возможность приблизиться к наиболее сокровенным небесным знаниям. Шаманов, достигших высших степеней посвящения, – девятой ступени или по некоторым данным, тринадцатой – уже называли *призывателями неба, тэнгери дуудаши*, их молебны становились слышны тэнгри. Такие шаманы получали звание Тэнгри-Бөө или Заарин-Бөө³².

Тэнгрианская система миропонимания дает возможность по-новому расставить акценты в распространенном делении шаманов на «белых» и «черных»³³. «Белые» шаманы – это не просто добрые шаманы, а «черные» вовсе не обязательно злые похитители души. В бурятской традиции «белые» шаманы связаны с богами, а «черные» – с духами³⁴. За различными покровителями, в свете вышесказанного, проступают различные сферы ответственности и сакральные функции «белых» и «черных» шаманов. «Белые» шаманы, *шанартай-боо*, ближе к призывателям неба, к жрецам, их обряды способствуют сохранению существующего миропорядка и защите народа в целом. Бурятская целительница Наёхан подчеркивает, что только они, «белые» шаманы, имеют право делать жертвоприношения большим Богам. «Черные» же шаманы, *хура-боо*, вовсе не злодеи, просто они имеют дело с человеческими болезнями, неурядицами, пороками, и помогают им в этом духи более низкого порядка. «Чтобы победить невежество людей, они изошряются в магии... Это особый дар "просветления"... убирать грязь с физического тела людей»³⁵.

Семантика же «белого» и «черного» цветов не исчерпывается противопоставлением хорошего/плохого, доброго/злого. Белый цвет в традиции монгольских народов несет сакральную нагрузку, он – «мать цветов», от него произошли все остальные цвета. Этот цвет присутствует во всех ритуалах в виде молока, «белой волки», куска белого войлока; он – символ социальных связей, единства социума. Символика же черного цвета более профанна, у черного множество отрицательных коннотаций: бедность, тьма, разрушение... Но, возможно, одно из наиболее архаичных значений черного цвета связано с мудростью³⁶.

Шаманизм и тэнгрианство выступают как грани единой эзотерической системы.

Тэнгрианство вбирает в себя эзотерические оккультные знания, открывающиеся посвященным, они связаны с тайнами противостояния космоса – хаосу, смерти – возрождению и вечному бытию, тайнам миров, существующих за пределами повседневности.

Шаманизм же вбирает в себя тот аспект эзотерических знаний, который в большей степени «обращен лицом» к людям с их повседневными заботами: как вылечить больного и как наказать обидчика, как вернуть душу или как ее похитить, как договориться с местными духами и какую жертву им принести, как уберечься от злых

духов и как проводить ушедшего из жизни в страну предков... При этом шаманские *удха*, по бурятской и монгольской мифологии, восходят на Небо к Тэнгэри или к группам тэнгри.

Культе небесных божеств Тэнгэри – хранителей мира и посвященные им обряды в бурятской среде были забыты уже к началу XX века. В XX в. таких грандиозных молебнов и жертвоприношений, о которых гласят предания, вообще не проводилось. Линия преемственности тайных знаний была прервана или почти прервана, и не только в тэнгрианстве. Сейчас на волне общего интереса к прошлому, к своим истокам, масштаб утраты только начинает осознаваться. Забытые знания восстановить чрезвычайно сложно, особенно, когда они относятся к устной традиции, и когда сменилось не одно поколение. В архивах еще могут обнаружиться тексты, имеющие отношение к тэнгрианству, а из мозаики имен, слов, ритуалов и этнографических параллелей может быть восстановлен какой-то фрагмент картины.

Но кажется, что у эзотерических оккультных знаний есть свои «каналы» трансляции из прошлого. Этот способ передачи знаний, а точнее, дара проникновения в тонкие миры, только-только начинает преодолевать скепсис современной науки и попадает в фокус исследовательских интересов антропологов, психологов, психофизиологов, физиков³⁷. *Эзотерические оккультные знания способны «прорасти» в людях*, открывая неопитам то, что неведомо рациональному миропониманию.

Так, бурятская пелительница Н. во время одной из встреч с ней, рассказала, что у нее есть тайные учителя из тонкого мира, что, видимо, от предков ей досталось «сложное уха», то есть умение их слышать, задавать им вопросы, вести с ними диалог. Полученные от Учителей откровения приобщают саму Н., как она считает, к древней тэнгрианской традиции и делают ее хранительницей знания в современном мире. Во время беседы Н. неоднократно подчеркивала, что она не шаманка, а хранительница знания, и что именно тэнгрианство она считает неконной для бурят системой миропонимания.

По тэнгрианской традиции (со слов Н.), есть четыре мира, в которых проходит свои жизненные циклы и перерождения всё, что только есть на свете: это *грубейший мир, грубый мир, тонкий мир и тончайший мир*.

Грубейший мир существовал до человека. Это мир камней, воды, песка, деревьев, трав, насекомых, животных... Каждая сущность

должна пройти в этом мире ряд перерождений, постепенно превращаясь в более сложную форму жизни. Завершив этот цикл, сущность переходит на новый уровень – в *грубый мир*, мир людей. – и здесь следуют еще три цикла перерождений. *Тонкий мир* – мир за пределами повседневной реальности. И *Тончайший мир* – мир Богов.

Человек живет в трех состояниях. Первое – это тело, которое живет 100 лет. Второе – душа, которая живет 1000 лет. После смерти душа, *кхун-г'у*, покидает тело и в течение 49 дней обходит все те места, где человек жил, а после обязательно должна покинуть мир. Душа уходит на седьмое небо – этот мир называется миром предков или же *миром синего дерева* (это одна из областей тонкого мира). В *мире синего дерева* душа живет 1000 лет, помогает своим потомкам, а потом исчезает. Если душа задерживается среди живых дольше срока (это следствие каких-то грубых ошибок, допущенных при жизни), то она мучается, и тогда ей помогают отправиться на седьмое небо.

И третье состояние – это дух: это то, что в человеке от мира Богов. Когда человек умирает, дух уходит за Млечный путь, *Шухурте Малге* это называется. Млечный путь³⁸ (*Тэнгэриш уудэн*) или «небесный зонтик» *Малг'е Шапх* – это ворота в тончайший мир, мир Богов. «И он, дух человеческий, живет в мире Богов. Это мы не можем осознать, что за мир. Наш мозг не может охватить этого ... земля для живых, а за Млечным путем живет та истина, к которой стремится земной человек». Некоторое время дух проводит в мире Богов, а потом опять в образе человека возвращается на землю и снова рождается.

Сущности, населяющие тончайший мир, сперва проживают на земле множество жизней; совершенство свое они получают, пребывая землей, водой, горой, деревьями... Они приближаются к грани, отделяющей мир людей, сначала насекомыми, потом разными животными, и переходят в грубый мир уже в качестве человека. Каждая сущность из мира за Млечным путем (то есть, божественная сущность!? – М.Т.) приходит на землю, чтобы пройти путь совершенствования. «Да. Так нас учат. И говорят, что эта вот сущность, та, которая здесь живет, в тончайшем высшем мире, вызревает как личность, пройдя через мир, который называется Земля».

В грубом мире человек проживает свои жизни в трех категориях: «простолоюдинь», «белокостные» и «личности». В какой категории родится человек, не зависит от того, к какой категории относятся его

родители, но зависит от его места в цикле перерождений. Эти категории по сути своей соответствуют уровням совершенства человека. В каждой категории человек должен пройти 12 перерождений, каждое перерождение соответствует одному из знаков 12-тилетнего цикла восточного календаря.

В мир людей человек приходит, рождаясь в категории *простолоудинов*. Независимо от национальности, он рождается на земле 12 раз, проживает 12 жизней. То есть он начинает свой цикл, рождаясь в год мыши, проживает свои жизни каждый раз под новым знаком, и завершает цикл рождением в год свиньи. Обретенный опыт позволяет ему подняться на следующую ступень совершенства, и в следующий раз он рождается уже в категории *белокостных*. И в *белокостных* он опять рождается 12 раз. Прожив 1200 лет в категории *белокостных*, он переходит в категорию *личностей*.

У *простолоудинов* – молодые души. «Чем моложе душа, тем больше ей в жизни можно. Можно украсть, убить... Это даже не очень наказывается... То есть человек должен это прожить, но сделать вывод... Каждый из нас уже был во всех этих ролях, он прожил это все».

Белокостным так жить нельзя: они должны соблюдать долг, честь, должны осознанно совершать свои поступки... Эти перерождения как круги ада. «Люди, которые заканчивают свою жизнь самоубийством, они исчезают как сущности, это самая страшная карма. Душа живет еще 1000 лет, хотя и очень тяжело, а дух исчезает. Самоубийство – это самая большая карма... Очень много самоубийств в мире... Идет отсеб... Личностей в жизни очень мало».

«Категория "личностей" – это как бы самая последняя жизнь (точнее – жизни, - М.Т.) человека... Родившийся в категории *личностей* в основном проживает самые страшные моменты... Это бомжи, люди пьющие, сироты, те, кто отвергаются, просят подаяние... Очень много личностей в больницах для душевнобольных, потому что они становятся сверх человеческого тела и видят нечто большее. Но могут быть и поэты, художники...» Это люди, которые не могут жить по законам общества.

И когда человек правильно проживает свою последнюю жизнь, он переходит в *тонкий мир* – становится небожителем и там должен пройти все круги тонкого мира.

В тонком мире до Млечного пути 9 ступеней. Две нижних – населены духами. Это те духи, с которыми вступают в контакт шаманы.

На следующих пяти ступенях обитают небожители. Две последние ступени до Млечного пути – это божества.

С небожителями общаются Бöö. Бöö, в понимании Н. – это не шаманы, они не камлают. «Камлание – это когда в шамана вселяется дух в основном из первых двух уровней. А небожители не могут вселиться в человека». Шаманы получают посвящение, а Бöö свой дар получает с самого начала, с рождения, и в течение жизни дар должен раскрыться. «Людей, связанных с Млечным путем, очень мало. И всю жизнь человек, обладающий светлостью Млечного пути, в основном страдалец. Ему много чего нельзя. Он должен раскрывать свой дар, иначе станет больным, душевнобольным...»

Такова в общих чертах картина мира, поведенная нам бурятской женщиной-Бöö. Для нее эта картина мира и есть суть тэнгрианства. Она вбирает в себя древнейшие универсалии, характерные для эзотерических учений Востока, – представления о множестве миров, о цепи перерождений, соединяющей низшие и высшие сущности, о небесной энергии, противостоящей хаосу, о Млечном пути как границе между мирами, а также своеобразные, по-своему уникальные интерпретации этих универсалий, вроде описания категорий, на которые делится все человечество.

Изложенный материал вполне может вызвать вопросы со стороны этнографов – многое из рассказанного не укладывается в привычное описание традиционного мировоззрения бурят и в представления о бурятском шаманизме. Возражения могут быть и со стороны других *людей знания*.

Но можно ли вообще говорить об объективности и достоверности *знаний*, когда речь идет о *знаниях*, полученных путем откровения? Опыт запредельного очень индивидуален, наша речь не приспособлена для передачи информации такого рода.

Возможно, то, что в научной литературе называется *тэнгрианством*, в реальной жизни было представлено множеством локальных вариантов – у каждого пророка, ясновидящего, Бöö была своя остро переживаемая версия понимания *Небесной реальности*, жизненного пути человека и тех закономерностей, которые правят миром. Общая же традиция складывается как некий «суммирующий вектор». Разночтения – это явный признак живой, а в данном случае – признак возрождающейся традиции.

На сегодняшний день любые попытки восстановить утраченные знания и реконструировать натурфилософию древних представляю

не только исторический интерес. Для нас сегодняшних – это один из возможных путей самопознания и обретения новых или, может быть, просто забытых духовных ориентиров.

-
- ¹ Сулейменов О. Аз и Я. Книга благонамеренного читателя. Алма-Ата, 1975.
- ² Урбанаева И.С. Бурятский миф о первом шамане как часть центральноазиатского учения о тэнгэри // Тезисы и доклады международной научно-теоретической конференции «Банзаровские чтения – 2, посвященной 175-летию со дня рождения Доржи Банзарова». Улан-Удэ, 1996. С.133-142; *Она же*. Люди знания в бурят-монгольском тэнгрианстве и проблема шаманской реальности // ЭИ... Т. 5, ч. 1. С. 261-279; *Наёхан*. Красота бескорыстной любви. Улан-Удэ, 2002.
- ³ Неклюдов С.Ю. Тенгри // МНМ. М., 1982. Т. 2. С. 500.
- ⁴ Урбанаева И.С. Шаманизм монгольского мира как выражение тэнгрианской эзотерической традиции Центральной Азии // Центрально-Азиатский шаманизм: философские, исторические, религиозные аспекты (Материалы международного научного симпозиума, 20-26 июня, Улан-Удэ, оз. Байкал). Улан-Удэ, 1996. С. 50.
- ⁵ Сулейменов О. Аз и Я...
- ⁶ Гомбоева М.И. Образ мироустройства хори-бурят. Чита, 2002. С.114.
- ⁷ Указ. Соч. С. 129.
- ⁸ Указ. Соч. С. 90-93.
- ⁹ Эшаде М. Шаманизм: архаические техники экстаза. М.-Киев, 2000. С. 182-183.
- ¹⁰ Неклюдов С.Ю. Хормуста // МНМ. М., 1982. Т. 2. С. 500; Урбанаева И.С. Шаманизм... С. 50.
- ¹¹ Потапов Л.П. Алтайский шаманизм. Л., 1991. С. 264-260.
- ¹² Сулейменов О. Аз и Я...
- ¹³ Урбанаева И.С. Бурятский миф ...
- ¹⁴ Сулейменов О. Аз и Я... С. 271.
- ¹⁵ Сулейменов О. Аз и Я... С. 277-279.
- ¹⁶ Афанасьева В.К. Инанна // МНМ. М., 1980. Т. 1. С. 510-511.
- ¹⁷ Сулейменов О. Аз и Я... С. 275.
- ¹⁸ Сулейменов О. Аз и Я... С. 283.
- ¹⁹ Неклюдов С.Ю. Хормуста. С. 595-596; Михайлов Т.М. Из истории бурятского шаманизма (с древнейших времен по XVIII в.). Новосибирск, 1980. С. 149; Бойс М. Зороастрийцы. Верования и обычаи. М., 1988. С. 15, 28-30.
- ²⁰ Неклюдов С.Ю. Гесер // МНМ. М., 1980. Т. 1. С. 297-298
- ²¹ Урбанаева И.С. Бурятский миф... 136.
- ²² Урбанаева И.С. Шаманизм... С. 50.
- ²³ Галданова Г.Р. Эволюция представлений о Тэнгри (по текстам монголоязычных обрядников) // Средневековая культура Центральной Азии: пись-

менные источники. Улан-Уде, 1995; *Гомбоева М.И.* Образ мироустройства...

²⁴ *Неклюдов С.Ю.* Хормуста... С. 501.

²⁵ *Урбанаева И.С.* Люди знания... С. 264-265; *Она же.* Шаманизм монгольского мира... С. 54-56.

²⁶ *Харитонова В.И.* Шаманы и шаманисты: некоторые теоретические аспекты изучения шаманизма и иных традиционных верований и практик // ЭО. 2004. № 2. С. 107.

²⁷ *Урбанаева И.С.* Люди знания... С. 269.

²⁸ *Касаты-шаман* – у нанайцев и ульчей это шаман «высшего ранга», единственный, кто может совершать путешествия в загробный мир, он сопровождает туда души умерших.

²⁹ *Смоляк А.В.* Шаман: личность, функции, мировоззрение (*народы Нижнего Амура*). М., 1991. С. 46-49.

³⁰ *Элиаде М.* Шаманизм... С. 181-182.

³¹ *Харитонова В.И.* Шаманы и шаманисты... С. 105.

³² *Михайлово Т.М.* Бурятский шаманизм: история, структура, социальные функции Новосибирск, 1987; *Урбанаева И.С.* Бурятский миф...

³³ *Харитонова В.И.* Шаманы и шаманисты... С. 105-109.

³⁴ *Элиаде М.* Шаманизм... С. 182; *Дугаров Д.С.* Исторические корни белого шаманства (на материале обрядового фольклора бурят). М., 1991.

³⁵ *Наёхан.* Красота... С. 20.

³⁶ *Урбанаева И.С.* Шаманизм... С. 61; *Жуковская Н.Л.* Кочевники Монголии. Культура. Традиции. Символика. М., 2002. С. 200-206.

³⁷ См.: *Харитонова В.И.* Традиционная магико-медицинская практика и современное народное целительство. М., 1995. С. 34, 151-60; *Она же.* Шаманы и шаманисты... и др. работы автора; ЭИ... Т. 5, ч. 1-3.

³⁸ По сути, здесь мы встречаемся с присущей многим эзотерическим учениям идеей соединения различных космических уровней через ворота, которые открываются в какое-то парадоксальное мгновение. Образ Млечного пути как «небесного зонтика», границы и ворот между мирами, перекликается с образом Млечного пути в космологии тюрко-татар. В последнем случае он представляется «швом» в шатре небосвода, а Боги время от времени открывают шатер, чтобы взглянуть на землю (*Элиаде М.* Шаманизм... С. 249, 266).

M.V. Tendryakova

TENGGRI: MODERN UNDERSTANDING OF THE ANCIENT TRADITION

The concept "tenggri" was very important for the early Turkic and Mongol people. In 13-14 centuries in the Mongol Empire it had expressed the plot of their religion life. Khan had been represented as Tenggri-god' son and his power had had divine origin. But Tenggri religion sources are very ancient, it didn't disappear with the Mongol State destroying and comes to nowadays, deeply connected with shamanism. Last years on the wave of the tradition culture re-

borning, Tenggri religion comes in the center of the scientific and ethno-politic interests.

There are two parts in the present paper. The first one is devoted to the problems of the Tenggri religion and its relationship with the shamanism; the second part is the story of the buried Boo-woman about her understanding of the Tenggri cosmic picture, the different worlds and different levels of human live cycle.

Turkic and Mongol word "tenggri" has a lot of meanings, but all of them deal with the *sky* as a god (or gods) and as a Heaven. The name of the upper Buriat god is *Monhe-Tenggri* = Eternal Blue Sky. Another meaning of the "tenggri" covers the group of the sky gods of different functions and status in the sky hierarchy. There are a lot of Tenggri gods, among different ethnic groups their number can be 12, 33, 99 or even more than two hundred. Tenggri gods can be corresponded with the north, south, east and west; they can take care of the earth world and the people or, in opposite, they can be evil and dangerous; they can live in peace or in the war with each other.

The majority personified Tenggri gods appear us the relatively late stage of Tenggri idea development. Concerning the early Tenggri religion, we can make only some hypothesis: originally Tenggri was Eternal Sky out space rather than an anthropomorphic god (or gods), and the sky was presented as the source of the creative power, and as the source of the vital order and law at the same time. Laws of live are laws of Sky. Following the Sky law the human beings ensure the harmony of Sky and everyday world. But the human being is the one who can destroy the harmony by means of his foolish irresponsible behaviour. Thus from view point of Central Asia people, such concepts as fortune, way of live, gladness, responsibility are closely connected with the Eternal Sky power.

Concerning the relationship between Tenggri religion and shamanism, it is not easy to separate them in the real life. But the inhabitants of Central Asia make the distinction between Tenggri rites and Shamanistic ones.

Tenggri rites addressed to the upper world and sky gods only. They took place once a year or under the threat of any invasions, destroyed their life order. For example, in Buryatia at the end of 19th century the strongest Tenggri rites took place when the Russian employers tried to occupied primordial Buryatian lands. Tenggri rite has to solve any outstanding problems, that's why all clans came together to take part in the ceremonies.

In spite of that the shaman's "kamlanie" has much more local character and aims to solve the questions of another order: to heal an ill man; to return a lost soul, to follow a soul of dead man in its way to the country of ghosts and so on. The most of shamans deal with the local or family ghosts and negotiate with them about an object of sacrificing. Very few shamans can address to the sky-upper ghosts or gods, in Buryat tradition they are named *Boo* or *Caller of the Sky*.

The shamans didn't take part in the Tenggri rites. The chiefs of the clans were key figure of the rites, but the memories and legends have said that in past the

role was played by men of knowledge: priests or clairvoyants, who hadn't had an initiation, been in trance, wear special costume (in spite of shaman), but they obtained the essential vision of reality.

The last part of the paper is the story of Buryat Boo-woman. She said that she got "involved ear" from her ancestors, and owing to the fact she can hear her Teachers from another world. The Boo-woman believes that the Teacher's revelations initiate her in Tenggrian early tradition. She shared with us the revelations about Tenggrian world picture and thus presented us a sophisticated concept of the cosmic spaces and live cycles of all beings.

According the Boo-woman understanding of the Tenggri cosmic approach there are four worlds:

A roughest world is the world of stones, water, trees, animals; each being have to pass through the world, living many times, coming upstairs from one system of live organisation to another more complicated one;

A rough world is the world of people; here the man passes three cycles of lives: 12 lives he lives as *common people*, common people have young souls, so they have right to make mistakes, they can even steal and kill missing the understanding the sense of their behaviour; 12 lives he lives as *weight-bone people* – they have to be men of honour and duty, it is demanded much of them, and they understand a lot and store some experience; next 12 lives the human being lives as personalities, the lasts are out of the social norms, they can't follow ordinary human life way, among the category of 'personalities' there are a lot of mad men, paupers, poets and artists;

The next two worlds are *delicate* and *fine* worlds, where live, appropriately, sky spirits and sky gods. After the death the man's soul leaves the rough world for the delicate one through the Tenggri Uden=Milky Way.

That is summary of Buryat Boo-woman version of Tenggri cosmic conception and the life cycle of human beings. The description includes in itself some well-known east ideas, like as the concept of the world's plurality and the chain of rebirths, connecting the creatures of the lowest and the highest levels, and dividing of the mankind on categories. But it is very original interpretation of these plots in the light of an old tradition, correlated with the Tenggri gods.

В.А. Беляева

ТУНКИНСКАЯ ДОЛИНА – ЗАПРЕТНАЯ ТЕРРИТОРИЯ ДЛЯ ШАМАНОВ?*

Во время моей первой поездки в Тунку я обратила внимание на то, что здесь нет шаманов, хотя шаманы и *хадачи / хадаши* (т.е. «горные старцы») – пожилые мужчины, у которых нет шаманского корня, но они имеют право молиться Хозяевам гор) есть почти в каждом селе. Почему же Тункинская долина является запретной зоной для появления, а может, и деятельности шаманов? Чтобы ответить на этот вопрос, нам придется рассмотреть несколько теорий и фактов.

Прежде всего, интересен факт, что в научной литературе, посвященной шаманизму бурятов, нет данных, что на территории Тункинской долины запрещена деятельность шаманок. Это можно объяснить несколькими причинами – во-первых, возможно, что на данное явление ученые попросту не обратили внимание или отнесли его в разряд локальных и неважных. Во-вторых, часть интеллигенции Тунки, которая особенно радует за возрождение «традиционного» шаманизма – без примеси буддизма, утверждает, что запрет деятельности шаманок это предрассудок, что в настоящем шаманизме тункинских бурят имет место полное равноправие полов. И, наконец, в-третьих, миф о том, что в Тунке не может быть женщин-шаманок, развеивают приезды шаманок из других районов, которые проводят обряды в различных культовых местах долины.

Я не собираюсь здесь оспаривать правоту ученых, шаманов или местной интеллигенции, так как, не являясь этнически буряткой, я не имею права вмешиваться и влиять на исследуемую мной культуру. К тому же позиция «интеллектуалистов» официально представляет данную культуру: именно они организуют народные праздники и религиозные обряды, показывая колорит и культурную специфику тункинцев. Однако меня интересует «нижний» уровень культуры, т.е. сами люди, составляющие этнос, люди, которые «снизу» создают современную бурятскую культуру. И именно среди «обычных», «рядовых» жителей Тунки господствует мнение, что шаманок в долине нет и не может быть, а их религиозная деятельность не только не помогает местным жителям, но, наоборот, вредит.

Такое мнение связано с уверенностью тункинских бурят, будто местные боги не будут слушать женщину, которая обращается к ним во время обряда и, скорее всего, рассердятся и накажут как шаманку, так и местных жителей, которые позволили ей совершить обряд. Ниже я постараюсь представить анализ этого явления.

Для большинства тункинцев проблема запрета деятельности шаманок в долине связана с ее географическим положением. Тункинская долина окружена высокими горами – Хамар-Дабан и Саяны (Восточный и Большой Саян). Тункинские буряты верят, что хозяином горы может быть только мужчина, т.е. мужское божество. Особенно важное место в верованиях тункинцев занимают горы Саяны. Ведь здесь, по разным поверьям, на вершине горы Алтан Мундарга обитают все 99 тенгриев или только 55 добрых западных. В Саянах охотился и сражался Гэсер, здесь тридцать три его батора остались

на земле, превратившись в горные вершины Тункинских Гольцов, чтобы вечно защищать людей от зла. Саяны выбрал своей «штаб-квартирой» Хан Шаргай-ноен, который является, по поверьям тункинцев, хозяином всего мира, а также здесь спит, превратившись в скалу, мифический пращур булагатов и охиритов (по другой версии, всех бурятов) – Буха-нойон. Из этого следует, что на территории Тунки правят божества мужского пола (женские божества тоже есть в долине, но большинство из них является женами хозяев гор или тайги), к которым могут обращаться только мужчины, так как на просьбы женщины-шаманки такое божество не обратит внимания, а наоборот может рассердиться.

Обычно такой гнев проявляется в виде природных катаклизмов разного типа. Ярким примером наказания богов за действия шаманки для абсолютного большинства моих собеседников является пожар деревни Улбугай, которая почти целиком сгорела, после проведения там обряда известной бурятской шаманкой Надеждой Ананьевной Степановой. И хотя работники Тункинского национального парка утверждают, что эти два события произошли в разное время, «рядовые» жители уверены: пожар был наказанием за нарушение запрета. Надо сказать, что сюжет о трагедии в Улбугае как о наказании богов очень популярен среди жителей долины; он занимает важнейшее место среди рассказов о шаманизме.

Исходя из вышеизложенного, можно действительно объяснить факт, почему в Тунке «не рождаются шаманки», а если какая-нибудь шаманка из другой местности захочет поселиться в долине, то ей придется бросить свою деятельность. Вообще «чужому» шаману сложно проводить обряды в Тунке: божества здесь очень сильные, к тому же гневные, вспыльчивые – им может очень не понравиться, если к ним обратится чужак.

Многие мои информаторы (тункинские буряты) сообщали мне, что в Тунке «проживают» одни из самых воинственных и сильных божеств Бурятии – прежде всего это Буха-нойон и Хан Шаргай-нойон. По мнению местных именно эти боги «не любят» женщин, поэтому сердятся, когда к ним обращается шаманка. Как следует из тункинских легенд о Буха-нойоне, этот *хит* (божество, которое является сыном или внуком *тенгри* - наивысших небесных богов) действительно имел основание не любить женщин. Рассказывают, что, когда он после изнурительного побега и битвы с Тайгын Эрээн Буха в конце концов решил отдохнуть, то выбрал место в Тункинской до-

лине, около Койморских озер, которое теперь называется Бухын Хэбтэшэ (Кунтенский аршан). Только Буха-нойон лег на остывающий вулкан, как вдруг сюда стали приходиться местные женщины, которые всячески загрязняли лежбище Сизого Быка – выбрасывали в его сторону мусор и удовлетворяли свои физиологические потребности. Все эти действия очень рассердили Буха-нойона, который ушел оттуда и, пройдя некоторое расстояние, лег на одной из гор Тункинских Гольцов на север от современного села Торы, где окаменел. По мнению большинства тункинцев, именно с момента оскорбления Буха-нойона на Бухын Хэбтэшэ он не любит женщин.

Кстати, на его Белую гору запрещен вход не только шаманкам, но всем женщинам. Считается, что наказанием за нарушение этого запрета будет буря с ливнем в долине, а для виновницы – бесплодие, т.е. отнятие у женщины главной для традиционной культуры черты, отличающей ее от мужчины – рождение детей, продолжение жизни.

Хан Шаргай-нойон является самым важным богом для тункинских бурят. Это один из западных *хатов*, сошедший на гору Хайрхан, которая находится между современными селами Ниловка и Хойто-Гол, чтобы защищать людей. До сегодняшнего дня главной функцией этого божества остается покровительство военным. Поэтому долгое время Шаргай-нойону молились прежде всего мужчины. Один из моих информаторов – знаток обычаев и верований тункинских бурят Б.-Ж. Арбалокинов из села Харбяты – говорил, что, когда он был ребенком, женщины не могли не только подниматься на гору Буха-нойона, но и приходиться на священное место Шаргай-нойона у подножия горы Хайрхан. Правда, здесь имели право появляться «чистые» женщины, т.е. после менопаузы, выполнившие свою репродуктивную функцию. Б.-Ж. Арбалокинов сожалел, что времена меняются и никто уже не следует правилам, установленным предками; возможно когда-то женщины станут ходить и на гору Буха-нойона, а это ведь грех.

По данным некоторых ученых – например, Г.-Д. Нацова и К.М. Герасимовой – еще в начале XX в. тункинские шаманки были явлением совершенно нормальным. Доказательством этого являются зафиксированные К.М. Герасимовой во второй половине XX в. почитаемые места захоронения шаманок, живших в Тункинской долине: в районе Жемчуга есть захоронение шаманки Заян тээби, около Далахая – могила большой шаманки Хатан шулуун тээби, могила шаманки Булун Нарһанай Тээби недалеко села Тагархай¹.

Так как же пропали шаманки из Тунки и когда это случилось? Ответ на этот вопрос поможет нам найти следующий фрагмент рассказа о появлении буддизма в Тунке: «Был разожен большой костер, в который бросили все шаманские атрибуты, отобранные у служителей религии. Говорят, что в то время в Хойтоголе было три шамана и **одна шаманка (одигон)** (выделено мной, - В.Б.) – Хулэрэй теэбей, которая оказала яростное сопротивление, но все-таки была сломлена. Так насаждалась желтая вера в Хойтоголе»². Это отрывок из известной в Тунке истории о победе буддизма над шаманизмом. Считается, что почти все боги Тункинской долины «приняли» буддизм и стали грозными защитниками веры. Ламы устраивали гонения на шаманов, а также уничтожали шаманские атрибуты – сжигали их на могилах известных шаманов и ставили на этих местах буддийские *обо*. Однако самой большой победой буддизма было обращение Хан Шаргай-нойона в «желтую веру».

Цитированный мною фрагмент рассказывает о том, как в 1918 г. Лхарамба-багша Дорма-Лочин из Тибета приехал в Тунку, чтобы решить некоторые религиозные вопросы верующих. Во время своего визита Лхарамба-багша «общался» с Хан Шаргай-нойоном или Бурхан-Баабам (его буддийское имя), который передал ламе, что в связи с его переходом в буддизм не следует искать нового культового места. Бог разрешил проводить буддийские обряды, ему посвященные, на его старом шаманистском культовом месте – у подножия горы Хайрхан. Хан Шаргай-нойон также «запретил» шаманизм: начиная от села Туран до самого конца Тункинской долины, т.е. до села Монды, с того времени перестали появляться шаманы. По словам информаторов, божество «не пускает» в свои владения шаманский корень (*утха*). На этой территории проводить обряды имеют право ламы и *хадичи* – «старики гор», которые молятся только богам гор, без обязательного генетического наследования дара.

На основе вышесказанного, мы можем убедиться, что запрет деятельности шаманок в Тунке был связан с распространением здесь буддизма и символическим переходом долины в «зону» новой религии. До 30-х годов XX в., когда начались массовые гонения на все религии в СССР, буддизм эффективно боролся против шаманов. Однако позже, в связи с массовыми репрессиями всех духовных лиц на территории Тунки все-таки опять начинают властвовать шаманы. Случилось так из-за большей скрытности шаманизма по сравнению с другими религиями и отсутствия организованного духовенства в

шаманизме, поэтому шаманов было труднее выявить и репрессировать: таким образом, шаманов выжило больше, чем лам.

Шаманы стали «заместителями» лам, каким-то новым типом буддийских духовных лиц. Это явление представлено повсеместно до сегодняшнего дня: многие люди настроены негативно в отношении шаманистов и говорят, что это дикая религия. Ее у бурятов нет, а есть она, например, у якутов. Оказывается, большинство бурят Тунки считают, что они – буддисты, однако в дацаны они ходят редко и также редко приглашают лам к себе домой. На вопрос о том, в чем же тогда заключается их буддийская религиозная практика, большинство тункинцев отвечают: «Я часто хожу к шаману, чтобы он мне побрызгал. И тогда все идет хорошо. Зачем мне ходить в дацан, когда у нас в деревне есть шаман?» Очевидно, местные жители не видят большой разницы между буддизмом и шаманизмом и, соединяя эти две религии, создают новую, основанную на симбиозе.

Данный процесс начался около 150 лет назад и продолжается сейчас. Именно в этой новой религии нет места для женщин-шаманок, что объясняется прежде всего отсутствием в монгольско-тибетском буддизме женщин, исполняющих сакральные функции. Поэтому по поверьям тункинских бурят, на современную религию которых оказал колоссальнейшее влияние буддизм, шаманка не может вести в долине никакой религиозной деятельности. Эту уверенность также подкрепляет вера в то, что шаманские боги Тункинской долины – это в большинстве мужчины, которые любят, когда к ним обращаются мужчины шаманы или хадачи. Не следует, однако, забывать, что современные культуры стали гибкими, не столь консервативными, как традиционные, поэтому религиозные понятия тункинцев также могли измениться. А изменения эти могут зависеть от мнения местной интеллигенции, ученых, даже случая или моды. Однако, прежде всего, это должно зависеть от самих тункинских бурят, которые «снизу» строят свою современную культуру.

**Статья написана на основе материалов, собранных автором во время полевых исследований 2001-2004 гг.*

¹ Герасимова М.К. Культ обо как дополнительный материал для изучения этнических процессов в Бурятии // Этнографический сборник. Вып. 5. Улан-Удэ, 1969.

² Галсанова А. Бурхан-Баабай – одно из культовых мест национального парка «Тункинский» // Национальному парку «Тункинский» 10 лет / Отв. ред. А.Л. Ангархаев. Улан-Удэ, 2001, С. 140.

**THE TUNKA VALLEY –
THE FORBIDDEN PLACE FOR UDAGANS?**

During my first visit to Tunka, I noticed that there are no *udagans*, women shamans. Though in almost every village there were shamans and *chadaci* (that is so called the grandfathers of mountains - the older men, who were not of shamanic origin, but can pray to lords of mountains). Why is the Tunka Valley closed terrain for *udagans* and their activity? In order to answer this question we have to consider several theories and facts. First of all the scientific literature on Buryats' shamanism has not mentioned that on Tunka terrain the activity of *udagans* is prohibited. I suppose there could be 3 ways of explanation of this fact. Firstly, researches could simply take no notice on this phenomenon or consider it as local and unimportant. Secondly, nowadays that part of Tunka's high intelligent people who want to revive "traditional", "pure", free of Buddhism shamanism, claims, that prohibition of the *udagan's* activity is only a temporal illusion, because among the shamans from the Tunkas Valley there are equal rights for men and woman. And thirdly, the conviction that in the Tunka Valley there could be no place for women – shamans are disproved by the arrivals of *udangas* from different regions of Buryatia, whose ceremonies take place in different shrines in the valley.

The contentment to *udagans* activity is "politically correct" in Buryat culture, and is supported by ethnic elite. They organize religious ceremonies and holidays in order to emphasize their cultural distinction. On the one hand it shows the ethnic and cultural difference between Buryat and Russians, but on the other hand it unifies the Buryat culture, because it leaves not enough place to stress regional differences. To understand *udagans* problem in the Tunka Valley one has to begin research from "lowest" level of culture that is the ordinary people who create the Buryat ethnos as well as a present Buryat culture. They believe that in Tunka Valley there are no *udagans*, their presence is not possible and moreover their activity could bring no use and even could be harmful. Such opinion is connected with the conviction of Tunkas' Buryats that the local gods will not listen to a woman who addresses them during ceremonies. They think that gods would be angry and would punish a *udangu* as well as the residents who allowed her to perform the ceremony.

According to majority of Tunka people prohibition of female shamans activity on the terrain of the Tunka Valley is connected with its geographic location. High mountains surround the Tunka Valley - the Khamar-Daban and the Sajans (the Eastern and the Great Saian). Buryats in this area believe that only a man – a male god could be a lord of a mountain. Sajans Mountains are especially important for Tunka people. Yet here, according to different convictions, on the Altan - Mundarga peak 55 good western tengrijōw live (that is higher heavenly gods) or even all 99 tengri-

jów. Here also, in the Sajans, Geser hunted and fought with forces of evil. Here 33 Geser's baatots stayed on the earth and transformed into mountaintops in order to protect the world from the evil. Even Khan - Shargaj nojon who is the lord of the whole world, chose Sajans as a base. Here, at last, rests Bucha -- nojon, the ancestor of all Buryat people, who was transformed into a mountain of a bull shape. The conclusion is that on the Tunka Valley terrain only the male shamanistic gods rule. In the valley there are also some female goddess but they are usually wives of the lords of mountains and taiga. Only men can address male gods. On the contrary, gods could be angry at them. Shaman gods anger usually manifests itself in different natural disasters. According to my informants, the most glaring example of the gods' punishment for a ceremony performed by *udagans*, was the fire as in the village Ulbugaj. It burnt almost everything right after a ceremony performed by a well-known Buryat *udagan*, Nadezhda Annaievna Stepanova. And although, according to the report of Tunka's National Park workers, these two events did not take place at the same time, for ordinary residents, the fire and the ceremony were connected with each other. And the fire was considered as a punishment for breaking the gods will.

These data show that local gods do not allow the *udangan* to be born in the Valley at all. And if *udangan* comes to the Tunkas Valley, she is expected to quit her activity. Anyway it is dangerous for every shaman from the outside of the territory of the Valley to perform ceremonies here. Local gods are very strong, angry and hot-tempered. They might not accept when the stranger is praying to them.

On the terrain of the Tunka Valley there live one of the strongest and warlike shamanistic gods of Buryatia -- Khan-Shargaj nojon and Bukha noion. According to Tunka's people these two gods hate women and become angry when *udagans* try to contact them. When analyzing Tunkas myths about the Bukha-noion, one might understand why he does not like women. Myth says that Bukha-noion after a tiring escape and a fight with Taigyn Ereen Bukha decided to rest and he chose a nice place in the Tunka Valley, by the Koiror Lakes, near Arshan Kunteiski (now known as Bukhyn Khebtеше - the lying bull's place). Here, on the volcano, he wanted to sleep, but suddenly women came -- they threw out some litters there and defecated. All that made Bukha - noion very angry, he left this place after a short walk he laid down and petrified on the top of one of the mountains in the Tunka Golce Mountains in the north of the village Tory. According to the majority of Tunka's people it is since that moment when Bukha - noiona has been insulted. To his present seat -- the White Mountain -- neither *udagans* nor all women can climb. As a punishment for breaking this principle a storm could be sent and guilty women would become infertile. This is how the shamanistic god will take away the main gift, which in this traditional culture distinguishes women from men -- the ability to give birth to a child.

Khan Shargai noion is the most important shamanistic god for Tunka's Buryat. He is one of western *khats* and he went down the Khairkhan Mountain (situated between settlements Nilovka and Choito-Gol) to protect people. Up to nowadays his main function is to protect soldiers. That is why, it is men who first of all pray to Khan Shargai noion. One of my informants - Badmazhab Arbalokinov from a village Kharbiaty, the expert in customs and beliefs of Tunka's Buryats - told me that when he was a child, the women were not allowed to climb Bukha noion's mountain. Burkhan-Baabai which is the Khan Shargai noion shrine at the foot of the mountain Khairkhan. On Burkhan - Baabai only "pure" woman could come, the ones after menopause. According to this belief older people, who fulfilled their duties and lost their sexual abilities become people without sex difference and they are already closer to the world of ancestors and gods. My informant, despaired, that time has changed and nobody wants to follow principles set by ancestors. And if nowadays woman can go to the holy place of Khan Shargai noion, it is possible that in the future they would climb the Bukha-noion Mountain. He considers this a great sin.

According to works of some researches who wrote about Tunka (Genin - Darma Nacov and K. Gerasimova), at the beginning of XX century, udagans in the Tunka Valley were commonly observed. K. Gerasimova registered that in the middle of XX century there were several worshiped burial places of udangas previously living in the Tunka Valley. Nearby a village Rhemchugthere was a grave of udanga Zaian teebi, near the village Dalachaj - the great udagan's Khatan shuluun teebi grave and in the vicinity of Tagarkhai a grave of By-lun Narhanai Teebi Tagarkhai¹. Taking it into consideration one should ask when and what did happen that udangas disappear from this region? The quotation will help us to answer this question: "The gigantic fire was burning and all shaman accessories which had been confiscated were thrown into it. People tell that in Khoito-Gol, at that time, there were three shamans and **one woman-shaman (odigon)** (highlighted by V.B.) - Khulerei teebej. She defended herself but was defeated at last. This is how the "yellow believe" was imposed on people in Khono-Gol"². It is the fragment of a history of victory of Buddhism over shamanism, which is well-known in the Tunka Valley. It is believed that since that time all gods of the Tunka Valley have converted to Buddhism and have become the severe guards of new faith. Lamas persecuted shamans, they destroyed shamanic accessories, which were burnt on the great shamans' graves. Later on this places Buddhist oboos were put up. However, according to Tunka people convictions, the biggest success of Buddhism, became the conversion of Khan Shargai noiona on "yellow belief". The quoted fragment tells how in 1918, Uharamba-bagsha Dorma - Locin arrived from Tibet to the Tunka to take over some religious matters. During his visit lama "spoke" with Khan Shargai noion and he said to Dorma - Locin, that in spite of his conversion it is not necessary to look for a new place for his cult. Khan

Shargai noion permitted to perform Buddhist ceremonies on his old shaman holy place at the foot of Khairkhan Mountain. God also "forbade " shamanists practices beginning from a village Turan at the end of the Tunka Valley, up to settlement Mondy. From that time on this terrain shamans are not present. According to the Tunkas' Buryats, Khan Shargai noion " does not let in" the shamans root - "utkha"- on these lands. Only lamas and khadachi ("the grandfathers of mountains ", who only pray to mountain gods and not necessarily inherit their gift) are allowed to perform the ceremonies there.

On the basis of this we can claim that the prohibition of activity of udagans in the Tunka Valley was combined with popularization of Buddhism and a symbolic passage of this valley to a "zone " of Buddhism. Until 30-ties of XX century, when mass persecutions of all religions began in the USSR, Buddhism fought against shamanism effectively. However later, when in Buyatia repression of all kinds of ministers took place, on the terrain of the Tunka Valley, shamans began to regain their influence. It happened so because in shamanism there is no organized clergy, and the shamans do not distinguish themselves from the other Buryats. That is why it was much harder to eliminate shamans. Shamans replaced lamas and become new ministers of Buddhism. This phenomenon is visible up to nowadays. Generally the attitude to shamans is negative and shamanism is seen as a savage religion which does not exist among the Buryats, but it does at Yakutya. The majority of Tunkas' people consider themselves as Buddhists, but they seldom walk to dacan (temple) and rarely invite lamas to their houses. When asked what is the ground for their spiritual practice and belief, Buryats of Tunka Valley answer: "I often walk to shamans to sprinkle me (it means the offering of vodka or milk). And then everything goes just fine. What for should I go to the dacan, if the shaman lives in the village?" It turns out, that local people can't see the difference between Buddhism and present shamanism. They spontaneously combine these two religions and create a new one – syncretic.

This new process has been existing for 150 years and lasts up to a present day. However in this new religion there is no place for women - shamans. It happens so because the present religious system of Buryats from the Tunka Valley is still under strong influence of Mongolian-Tibetan Buddhism, in which women are not allowed to hold. And this is why *udagan* can not run religious activity on the terrain of the valley. This conviction is supported by the fact that Tunka's shamanic gods are men in majority who like when shamans and *chudaci* pray to them. However the present Buryat culture is flexible and no one can preclude that one day the Tunka Valley udandas will come back. Probably it depends on the activity of the local intelligent-sia, who wants to revive the "pure" shamanism, not contaminated by Buddhism and on this whether Tunkas' Buryats were convinced that *udagan's* activity is not harmful and even that it could help.

ЖЕНЩИНА-МЕДЛГЧИ В СОВРЕМЕННОЙ КАЛМЫКИИ

Одним из следствий процесса демократизации российского общества в Калмыкии стала «легализация» и бурный количественный рост особых деятелей, не имеющих статуса буддийских священнослужителей. называемых *медлгчи* (знаток, знающий), *белгчи* (гадатель), *бё* (устар. шаман), *удган* (устар. шаманка), *отчи* (костоправ), *айлдойчи* (предсказатель), *далчи* (гадающий по бараньей лопатке), *ку хайдде* («смотрящий людей») или просто *сайкүстй* (имеющие покровителя), которых можно условно обозначить общим термином *медлгчи* («знающие»). Значительную часть современных «знающих» составляют женщины. Практика *медлгчи* показывает, что, несмотря на конфессиональную идентичность (все они считают себя буддистами), среди них выделяются две основные категории специалистов, различающихся по способу общения с божествами (духами). Лица, практика которых наиболее приближена к буддийской, *обращаются* к божествам. Более традиционная часть «знающих» *общается* с божеством-покровителем, и их чаще именуют *бё* и *удган*; этими терминами раньше обозначали шамана и шаманку, но теперь они утратили свое значение вследствие запрета на их деятельность.

В настоящее время различие двух категорий специалистов отмечено в терминах: *бурхти* – те, кто «имеет божество» (т.е. изображение божества, которое считается родовым), могут обращаться к нему; и *сайкүстй* – имеющие духа-покровителя, осуществляющие связь с ним (покровителем может быть как дух предков или хозяин местности, так и буддийское божество).

На протяжении трех веков у калмыков активно велась борьба с шаманами. На государственном уровне это было отражено в своде законов, принятых на всемонгольском съезде князей и духовенства 1640 г. Заметим, что у монголов действие этого законодательства прекратилось после завоевания их маньчжурами. Запрет на деятельность шаманов был весьма действенным, так как была объявлена круговая порука через наложение штрафов на пригласившего шамана: на человека, видевшего это, но не доложившего, и т.д.

Благодаря этому появилась тенденция к стиранию различий между представителями разных категорий и сформировалось особое отношение к лицам, практика которых была близка шаманской: называемая *бё* (шаман) или *удган* (шаманка), они постепенно утратили атрибуты, запрещенные Великими законами (*Ики Цааджин бичиг*) 1640

года и стали считаться буддистами. Наличие известных буддийских священнослужителей в роду продолжает и сейчас восприниматься равным наличием сильных шаманов или *медлгчи*.

Практика «знающих» направлена, в основном, на осуществление функций охраны благополучия рода, лечение и гадание, нахождение пропавших вещей.

Если следовать древней общемонгольской традиции, то современные «знающие» - женщины, практика которых восходит к шаманской, должны называться *удган* (шаманка). Однако налицо забвение изначального содержания терминов. Среди населения северных районов республики (в основном, калмыков-*дербетов*) словом *бё* именуют всех «знающих»: и мужчин, и женщин. А среди жителей восточных районов (представляющих в своей массе калмыков-*торгутов*), также в южных районах (относящихся к бывшему Маньчжескому улусу, или южной части Малодербетовского улуса с соответствующим составом населения) «знающих» обоего пола чаще называют *удган*, не употребляя термин *бё*. Подобное смешение понятий объясняется как длительной борьбой с шаманами, так и разными традициями этнических групп. Этнограф И.А. Жигецкий в конце XIX в. зафиксировал нетрадиционное значение двух терминов: «"удгун" - мужчины и "бё" или "бабга" - женщины ... "бё" или "бабга илгин"»¹. Таким образом, изменение содержания общемонгольских терминов со значением «шаман», «шаманка», видимо, имеет длительную историю и связано с различными субэтническими традициями калмыков.

В любом случае шаманская традиция признавала наличие женщин-шаманок, в функции которых входило осуществление взаимосвязи общественной группы и духов. В калмыцком буддизме же, занимавшем на протяжении трех веков лидирующее положение в конфессиональном поле, роль женщины ограничивалась строгими правилами. Пока существовали кочевые храмы, т.е. войлочные кибитки, в которых располагались буддийские святыни и которые считались местом сбора избранных (монашества), женщины не имели права входить в подобный храм²; с появлением стационарных храмов (с нач. XIX в.) эта традиция утратила свою актуальность. Женщина могла принять первоначальные обеты и стать *убасанца* (внешним отличием ее считалась ритуальная накидка *оркимджи*, которая была уже и короче, чем у монахов). Пожилая женщина могла стать одной из *шабаганца*³, которые проживали при храме, выполняя про-

стую работу и соблюдая обеты⁴. В конце XIX в. подобные *шабаганца* уже не жили в одном месте, однако по материалам миссионера А. Крылова, они должны были соблюдать целибат, брить голову, носить красную или желтую одежду, совершать молитву и придерживаться поста⁵. В настоящее время функционируют общины женщин-мирян, практикующих молитвы и дни поста – *мацг*, сохраняющих традиционный набор калмыцких обрядов и молитв.

Внешним отличием духовного лица в буддийской Калмыкии являлась одежда. Монахи-мужчины не носили штаны (*шалвр*), сменив их на юбку, а также всегда имели *оркимджи* (широкие накидки желтого или красного цвета) и четки⁶. Традиция ношения костюма, содержащего юбку, восходит к индийскому буддизму. Но семантически смена штанов на юбку подчеркивает «бесполость» духовного лица. Согласно другой традиции, появление женщин в храме одетыми в брюки расценивается как неполный костюм и до настоящего времени порицается, несмотря на активное проникновение общеевропейской культуры одежды в культуру калмыков. Кстати, отдельные «знающие» не допускают на прием одетых в брюки женщин. Для самих женщин-*медлчи* общим правилом является игнорирование брюк в одежде; при этом другие знаковые предметы священнослужителей – *оркимджи* и четки – являются неизменным символом «знающих».

Неприличным является появление в храме женщины без пояса. Семантика данного предмета ясно прослеживается в следующем старинном обычае: считалось, что если мужчина изловчился, несмотря на сопротивление, и смог развязать пояс на женских штанах, то вступление с ним в половой контакт не считалось изменой мужу. О такой «легальной» измене свидетельствовал И. Бейтковский⁷.

Об особом статусе женщины в традиционном калмыцком обществе говорят следующие обычаи. Существовало мнение, что женщина, рожающая только дочерей, может считаться за девственницу и может быть отослана к своему отцу; ее называли «назад пришедшая девушка»⁸. Седлание коня женщиной считалось очень неприличным. Мужчина даже более высокого сословия всегда помогал женщине соскочить с седла. В традиционном обществе женщине запрещалось перешагивать через ноги мужчины, его ногайку, задевать подолом посуду с пищей. Женщины репродуктивного возраста считались связанными с иным, потусторонним миром; родовспоможение было исключительно женским делом. Интересно, что при рож-

дении мальчика повивальной бабке вручали отваренную баранью газовую кость с мясом (тазовая кость у ойратов считалась возможными воротами для нечистой силы⁹). Мужчины, несмотря на гарантированное сводом законов «*Ики Цааджин бичиг*¹⁰» вознаграждение в виде коня за помощь при трудных родах¹¹, редко оказывали ее, так как полагали, что из-за этого ими может быть утрачена мужская сила. Видимо, с этими представлениями связаны запрет на появление женщины около священных предметов без обуви и носков и бытование среди *медлчи* традиции обязательного надевания носков во время ритуалов.

Идея магической взаимосвязи между частями тела и мирами Вселенной, сопоставления ее частей с человеческим организмом характерна для традиционной культуры калмыков. Низ человека, его ноги, считаются связанными с нижним миром. В традиционном быту запрещается соединять стопы, так как это означает пожелание себе смерти; один из способов продления жизни заключается в выбрасывании или закапывании на перекрестке дорог обувных стелек: другим способом охраны жизни человека в переломные периоды являлось ношение белых носков (чаще вязаных) с черными мыском и пяткой. При мастите результативным считается магическое лечение женщиной, имеющей двойню, заключающееся в произнесении молитв и прикосновении пальцами ног или ступнями (другой вариант – стельками) к уплотнению в груди, которое необходимо уничтожить.

Женщинам возбранялось в традиционном калмыцком обществе выходить из дома без головного убора. Считалось, что нарушение запрета могло повлечь сильный дождь. У калмыков головной убор являлся непременным предметом одежды, который снимали при молении; до настоящего времени, сняв перед молитвой, его кладут перед алтарем, что семантически означает готовность к контакту между мирами. Но наличие специального белого головного убора в ритуальном костюме «знающих», имеющих покровителем божество *Цаган аав* (Белый старец), свидетельствует о существовании особых ситуаций, в которых необходимо отделение темени, головы (семантически связанной с верхним миром) от божества/духа, с которым осуществляется связь. Подобное покрытие головы особым головным убором, изготовленным из связанных между собой накидок *оркимджи*¹² мы наблюдали у «знающей» представительницы ханского рода (согласно традиционным представлениям, имеющей небесный корень – *тенгрин йозурта*).

Среди «знающих» распространено поверье о том, что женщине, выполняющей функции *медлчи*, нельзя принимать покровительство определенных божеств. Так, считается, что гневное буддийское божество-*идам*¹³ *Ямандага* - покровитель мужчин, и нарушение канона может повлечь за собой «бесполость» согласившейся на его покровительство женщины (т.е. вынужденную утрату женских органов в результате болезни с хирургическим вмешательством).

В целом принятие покровительства духов (божеств) означает запрет на супружескую жизнь, и потому исполнение функций *медлчи* должно сопровождаться раздельным проживанием супругов, а в доме - отделением кровати от алтарной части. В традиционном обществе статус женщины в пожилом возрасте повышался: в связи с окончанием репродуктивного периода она считалась достигшей «ритуальной чистоты». С этими представлениями связаны обычаи ухода пожилых женщин в *шабаганца* (до начала XX в.), а также принятия покровительства духа/божества (т.е. обретения дара избранничества).

Для современных «знающих» по-прежнему важной остается родовая принадлежность: в функции *медлчи* входят охрана и защита родового коллектива, осуществляемая посредством установления контакта с духами предков¹⁴.

Родовые традиции и в современном калмыцком обществе сохраняют актуальность: многоуровневая этническая самоидентификация включает не только указание этнической принадлежности, но и определение территориально-административной общности, рода, большой семьи. У калмыков традиция счета родства опиралась на отцовский род. Считалось, что появление «знающих» – избранников – связано с мужской частью рода, а также с пожилыми женщинами, статус которых изменялся и практически приравнивался к мужскому: символически такие женщины могли считаться ритуально чистыми людьми. Широкое распространение среди калмыков буддизма и его глубокое влияние в духовной сфере определило бытование традиции направления в монахи одного из сыновей от каждой семьи, что, во-первых, являлось самым действенным способом борьбы с шаманством, во-вторых, сужало круг возможных претендентов на роль избранника духов. Обращение членов рода к сакральной деятельности способствовало появлению в обществе представления о равнозначности наличия в роду «сильных» монахов и практиков шаманизма. Увеличение числа монашествующих и активная борьба

с шаманами вели к формированию специфики базы, на основе которой сохранялась до начала XX в. трансформированная шаманская традиция. До настоящего времени *медлечи* считают, что если в роду было много сыновей, то много и известных монахов-*гелонгов*¹⁵, а если мальчиков среди детей было немного, то их не отдавали в монастыхи, и в роду было больше женщин-«знающих» (*бё* или *удган*)¹⁶.

Проявление дара избранничества должно быть связано с родовым корнем, родовыми духами и божествами-покровителями, и, разумеется, мужской линией наследования. Так, бытует до настоящего времени легенда об одном из известных «бё»¹⁷, оставившем потомкам прекрасные магические белые четки, через которые его дар должен был передаваться по наследству. Но, как гласит легенда, представители женской линии потомков (*зеенр* - т.е. либо дети, либо внуки дочери, племянницы или внучки) присвоили четки. Поэтому довольно долго не появлялись в роду деятели, подобные «бё», и только через семь поколений его дар вновь проявился.

Таким образом, традиционные представления о родовых духах/божествах-покровителях и даре избранничества определили, во-первых, состав коллектива, в котором должен проявиться последователь традиции; во-вторых, равнозначность для представителей данной (шаманской по происхождению) традиции наличия буддийских монахов или *бё*, *удган*.

В современной Калмыкии женщины составляют значительную часть «знающих». Анализ способов получения дара, отношения к божествам, функций и атрибутики показывает взаимосвязь их практики с шаманской традицией. Основной сферой их деятельности остается гадание и лечение. Большинство женщин-*медлечи* не исполняет обряды продления лет, «отрезания» «черного» (проклинающего) языка, «выкупа жизни». Женщинам нежелательно совершать жертвоприношение огню, так как это родовой обряд, имеющий жреческий характер; он должен исполняться мужчинами. Таким образом, вне женского поля деятельности остаются наиболее значимые обряды, семантика которых связана с продолжением рода. Все эти обряды в свое время были включены из добуддийской обрядности в культ калмыцкого буддизма и исполнялись священнослужителями – мужчинами, представителями рода в буддийском монастыре.

Кроме *медлечи*, в традиционном обществе лечением занимались и обычные женщины, достигшие пожилого возраста. Их практика ограничивалась семьей или кругом ближайших родственников (лече-

ние других людей приравнивалось к ритуальной нечистоте - *бузрж одх*) и самыми простыми способами лечения. К последним следует отнести лечение с использованием народных натуропатических и фитотерапевтических рецептов (смесью в определенных пропорциях молока и воды, кисломолочными продуктами, маслом, травами). Они осуществляли и простейшие виды гадания (по трехгранной палочке, по четкам, по свинцовой отливке). Как женщины-*медлечи*, так и отдельные пожилые женщины в семье в настоящее время проводят лечение в следующих случаях: при сотрясении мозга («вправление черепных швов»; путем измерения пропорций головы и последующего массажа); при вывихах суставов (с вправлением и последующей фиксацией при помощи бинтов, вымоченных в насыщенном соляном растворе); при испуге (через магическое «выливание свинца», которое должно определить уничтожаемую позже причину).

Одним из популярных видов лечения, осуществляемого до настоящего времени женщинами, является магическое лечение детей при общем слабом состоянии, называемое «*шавдлти*» (букв. «хлестать, шелкать»). Лечение предваряется «измерением» пропорций тела, при котором веревкой (обычно специальной, используемой только для этой цели) отмеряется расстояние от большого пальца левой руки до большого пальца правой ноги и от правой руки до левой ноги («накрест»). При определении различий в размерах производится лечение буддийской молитвой и «массажем» всего тела с использованием «серебряной» монеты (чаще всего монеты СССР достоинством 20 копеек¹⁸).

Традиционное магическое лечение серебряной монетой начиналось с головы ребенка: «очерчивались» макушка, глаза, уши, рот, затем совершались движения вокруг ушей¹⁹, от макушки вниз, вдоль головы, вокруг шеи. Постепенно «массаж» переносили на руку, вокруг которой, а затем вдоль её лечащая женщина проводила монетой. Круговые движения повторялись вокруг тела, груди, пупка, потом -- в области нижних конечностей. Данный лечебный обряд мог завершиться тремя хлопками пятки о пятку ребенка (что возбраняется в жизни), символизирующими изгнание болезни из тела. Завершив магическое лечение, которое семантически близко установке круговой защиты, лекарь должен вновь измерить веревкой части тела, которые после такого «массажа», напоминающего ритуал изгнания из тела инородных субстанций, должны стать вновь пропорциональными.

В обыденной практике до настоящего времени используются монеты (при гадании и лечении), материнские волосы (при детском стематите²⁰), баранья лодыжка (альчик, *uaha*) и др. Популярностью пользуются до настоящего времени острые предметы, передающиеся по наследству внутри рода, которым приписывается способность магического воздействия: «рожки» змеи, клыки различных животных, «когти *чэткура*²¹» и др. Рожки змеи, клык моржа или другого животного, «ногти *чэткура*», «когти дракона», рог сайгака – все это предметы, семантика которых связана со значением крайнего органа, того, что может быть отторгнуто, изъято, а потом вырастает вновь. Поэтому лечение всех опухолей, которые необходимо удалить, происходит при помощи перечисленных острых предметов «животного» происхождения или при помощи ступни (равноценной заменой которой считается старая стелька от обуви) женщины, имеющей двойню. Среди современных «знающих» сохраняется память о *Tawg бё*, имя которого происходит от способа лечения, который он часто использовал: лекарь лечил при помощи своей пятки, прикладывая ее к больному месту или вращаясь на ней.

Таким образом, кроме различной специализации «знающих» и деления на основные две категории по принципу обращения либо общения с божеством-покровителем – *бурхта* и *сэкүстэй*²², существует условное разделение сфер воздействия. Женщины-*медлчи* в большей степени занимаются лечением, воздействием на больных с использованием рук, хотя воздействуют и психологически, чтением молитв. Мужчины в большей мере выполняют обряды, связанные с охраной жизни: выкуп жизни, продление жизни, преодоление воздействия злого (черного) языка. Эти обряды входили в обрядность калмыцкого буддизма, исполнялись ранее монахами. В настоящее время в ежедневные богослужения в буддийских храмах включены молитвы, направленные на продление жизни, преодоление проклинающего языка, негативного сновидения, а также обращение к божествам с просьбой об охране здоровья. Тем не менее, существует и практика мужчин-«знающих», направленная на эти же цели. Чем крупнее поселение и больше община монахов, тем меньше мужчин-*медлчи*: сфера их деятельности частично совпадает. Простые же обряды, связанные с гаданием, лечением остаются сферой деятельности, где значительная роль принадлежит женщинам-*медлчи*. Основным мотивом их деятельности является жертвенность, следование указаниям избравшего их духа/божества-покровителя во имя

спокойствия семьи и рода. Согласно традиции, женщины-медлечи должны выйти из репродуктивного возраста, однако в современной ситуации данное условие все чаще игнорируется.

Представители «знающих» женщин считают, что если в роду имелось больше монахов, то на буддийском алтаре слева будет помещаться изображение основателя тибетской школы *Гелугна Цзонхавы* (1357-1419). Если же в роду имелось мало сыновей, значит, их не отдавали в монахи, и функцию сакральной защиты рода выполняли, в основном, пожилые женщины - *бё (удган)*. В этом случае в начале алтарной композиции (слева) помещают изображение Будды Шакьямуни (калм. *Бурхи Багши*). Общим отличием буддийского алтаря семьи, в которой сильны традиции, восходящие к добуддийским, является размещение выше всех буддийских божеств иконы или скульптуры Белого старца – *Цаган аак* – хозяина земли-воды, покровителя всех калмыков, главного божества для представителей этноса.

В период отсутствия буддийских общин и храмов (1930-е гг. – 1988 г.) религиозные потребности общества удовлетворялись как буддийскими монахами, официально сложившими сан во времена борьбы с религией, так и «знающими». Постепенно происходило сближение этих двух традиций: линии посвящения самых известных *медлечи* восходят к традиции монашества, т.е. были освящены известными буддийскими священнослужителями. В советское время, после возвращения калмыков из депортации (1943-1957 гг.), людям были известны несколько религиозных центров (мест проживания бывших монахов). Кроме того, в селах практиковали и *медлечи*, среди которых наибольшей популярностью пользовались *Дальч аак* (в миру Дермена Цаган, проживала в пос. Буруны Астраханской обл., ум. в 1964 г.), *haha Ноһан* (Н.К. Бочкаева, проживала в пос. Хомутникова Калмыцкой АССР, ум. в 1992 г., в родном поселке ее называли также *Ноһан Дарькин удган*, т.е. *удган* божества Зеленая Тара), *Оһна haha* из пос. Яшкуль (У.Д. Очирова, 1923-2000 гг.). Заслуживают внимания титулы, которыми они именовались в народе. *Дальч* – гадатель по лопаточной кости, в традиционном обществе им мог быть только мужчина, так как женщине не положено было притрагиваться к бараньей лопатке; *аак* – обращение к старшей родственнице, у торгутов – к отцу или старшему брату, у дербетов – к матери. Таким образом, само имя подчеркивало высокий статус *Дальч аак*, приравненный к старшим мужчинам. Ее учителем, согласно

традиции, считался монах *Барт багши*. Слово *haha* означает «сестра отца»: *олна* – «всенародная». В постперестроечное время из наиболее известных женщин-*медлчи* осталась только *Олна haha*, получившая в свое время посвящение от монаха *Манжин Бадма-Халги*. В годы отсутствия буддийских храмов ею исполнялись обряды «выкупа жизни» (*ймнй долги*), продления лет (*наси уттулх*), рубежа семи и девяти лет (*долан насна дююцнг*, проводится мальчикам в 7, 17 и т.д. лет; *йисн насна дююцнг*, проводится девочкам в 9, 19, 29 и т.д. лет), «отрезания черного языка» (*хар кел утлх*), преодоления последствий плохих сновидений (*зүүднй хэрү умшулх*) и многие другие. После разрешения на открытие буддийского храма в пос. Яшкуль часть обрядов *haha* по-прежнему совершала лично, но для осуществления многих других посылала в храм. Так, в определенных случаях ею проводился обряд призывания божества-покровителя (равнозначный посвящению в *медлчи*), после которого адресат обряда сам мог заниматься лечением с помощью своего божества-покровителя. Из числа последователей *Олна haha* постепенно сформировалась община *медлчи*. После ее смерти Объединение буддистов Калмыкии в соболезновании, опубликованном в республиканской газете, назвало ее ламой-йогиней.

За последнее пятнадцатилетие в Калмыкии возросло количество буддийских храмов; до 1988 г. не было ни одного буддийского молитвенного дома, сейчас их число превышает тридцать. Только в г. Элиста имеется молитвенный дом, монастырь с храмом покровителя (*Сякүсн сүме*) и Большой Золотой хурул, открытый в 2005 г. Развитие официальных религиозных институтов, казалось бы, должно препятствовать деятельности *медлчи*. Но и в современной Калмыкии весьма большой популярностью пользуются «знающие», поток жаждущих излечения к ним не иссякает.

В настоящее время г. Элиста является центром притяжения потоков внутренней миграции. В столицу республики переезжает сельское население как из районов республики, так и из районов соседних областей, в которых калмыки составляют малый процент населения – в основном, из Астраханской области. В городе имеется много последователей яшкульской *haha*, признающих своим лидером одного из *медлчи*, в молитвенном доме которого собираются трижды в лунном месяце для проведения молитв. С другой линией, идущей от буддийского монаха З.Л. Натырова, связана традиция, развиваемая *медлчи* Г.Б. Мукаевой, очень популярной ясновидящей

и целительницей. Среди населения популярностью пользуется *медлчи*, называвшаяся ранее *удган*, З.Г. Джевакова, ведущая практику в пос. Аршан недалеко от Элистинского хурула. Уникальность этой «знающей» состоит как в том, что передача дара, который она должна была обрести в 16 лет, по ее словам, «была отсрочена» стариком-татариним, от которого она приняла дар гадания по картам, так и в том, что она практически основала небольшую поликлинику, в которой занимается лечением, массажем и т.п. О размерах ее практики свидетельствует помещение для приема посетителей, которое вполне соответствует нормам сельского храма. Обретение дара связывается *медлчи* с наличием в роду известных буддийских гелюнгов. Кроме этих *медлчи*, в Элисте постоянно ведут прием другие «знающие».

В Юстинском районе до 1980 г. проживал самый известный буддийский монах – О.М. Дорджиев (*Тугмед гавджи*). Наличие высокообразованного буддийского монаха, а также и других буддийских священнослужителей не способствовало развитию линий преемственности *медлчи*, видимо, поэтому в пос. Цаган Аман до последнего времени была известна лишь одна *медлчи* – А.Э. Батхараева. В настоящее время верующие обращаются к отдельным лицам, популярность которых несравнима с той, которой обладала А.Э. Батхараева.

В пос. Татал практиковала до недавнего времени Н.П. Обгенова (в настоящее время проживает в г. Элиста), к которой обращалась большая часть населения района, а также жители других мест. Она занимается предсказанием (используя «белую» монету и иголку), лечением различных болезней, изготовлением амулетов на удачу, на благополучие.

Особенность Юстинского района, не имевшего развитой традиции «знающих», состоит в том, что в пос. Утта и Молодежный (расположенных на трассе, что немаловажно) ведут прием женщины-мусульманки, к которым ходит гадать множество людей.

Не менее популярным среди верующих считается «дед из Польшного», к которому обращаются как с просьбами об исполнении обрядов, так и за лечением. Одни считают его *удган*, другие – буддийским *гелюнгом*; он не получил официального буддийского образования, но обучался у известного буддийского учителя. Пос. Польшный удален от благоустроенной трассы, к нему путь лежит либо по песчаным барханам, либо по давно заросшей «грейдерной» дороге, ко-

тору можно осилить лишь на грузовике или автомобиле вездеходного типа. Но верующие из разных поселков продолжают приезжать к М.Б. Тюкшинову с просьбами об отправлении буддийских обрядов и за лечением. К нему постоянно обращалась и *медлчи* из пос. Цаган-Аман А.Э. Батхараева.

По признанию настоятеля Цаган-Аманского *хурула*, имели место факты передачи культовых предметов в *хурул* лицами, принявшими покровительство божества и не осуществлявшими обязанности, связанные с принятием дара. Таким образом, реальное количество «принявших покровительство» несколько отличается от численности «знающих», ведущих прием. Подобное положение характерно и для других районов республики.

В Черноземельском районе в целом традиция *медлчи* достаточно развита. В недалеком прошлом население обращалось к старикам-*медлчи* в пос. Улан Хол. В настоящее время в районе наиболее известны, как и ранее, мужчины-*медлчи*, в том числе популярный среди населения Калмыкии и соседних селений Дагестана лекарь-костоправ И.У. Намруев, практикующий также прижигание. Среди населения района имеются последователи У.Д. Очировой, не практикующие лечение. Более известны несколько человек, активно занимающиеся лечением и гаданием, проведением обрядов. От линии старых мужчин-*медлчи* из пос. Улан Хол ведет происхождение своего дара А.Б. Болдырев, отец которого в молодости был монахом. Практика заключается как в работе с опорно-двигательным аппаратом, так и в обрядовом лечении различных болезней, проведении обрядов «продления лет», предотвращения негативного воздействия снов, обрядов против проклятья, а также обрядов сопровождения души умершего и т.д. По мнению А.Б. Болдырева, функции женщин-*медлчи* должны ограничиваться лечением детей и гаданием, т.е. семейной сферой.

В соседнем Лаганском районе буддийская традиция стала активно развиваться после 1990-х гг. Пос. Джкальково является родиной *гелюнга Манжин Бадма-Хаалга*, учителя У.Д. Очировой. Потому последователи данной линии проводят ежегодные ритуалы поклонения земле-воде около своего поселка. В г. Лагань в период отсутствия буддийских общин и храмов проживали другие известные *гелюнги*, не оставившие подобной линии преемственности: наличие квалифицированного буддийского священнослужителя обычно не способствовало формированию института *сакүстй* (имеющих божество-

покровителя), и лишь в отдельных случаях образовывалась цепь последователей. В целом это было связано с наличием в начале XX в. двух традиций в калмыцком буддизме - консервативной и обновленческой. Первая была связана с народным буддизмом, вторая ратовала за возвращение к «чистому» буддизму, боролась с проявлениями ранних верований, приметам, суевериями и т.д.

В г. Лагани в настоящее время практикуют несколько *медлчи*, каждый из которых является уникальным специалистом. Наиболее известны Н.Б. Настаева и М.Л. Эргюева.

У Настаевой Нины Балдыровны (все ее зовут «домашним» именем Нюра, которым её стали называть с момента замужества) в роду были известные деятели, называвшиеся *удһн*: старший брат и племянник отца. Себя она считает *хар үзгин удган*, т.е. имеющей покровителя черной стороны, занимающейся лечением всех болезней, «которые забирают руки» *удган*, т.е. не брезгующей никакой работой, а лечение проводящей руками, не держащей обетов, в отличие от *гелюггов*. В лечении использует, помимо рук, молитвы, а также предметы: «белую» монету (1 руб. 1780 г. выпуска), «ногти черта» *чёткрин хумсн*, «рог оленя» *буһин марлын соя*, рога сайгака, змеи, четки и предметы буддийского культа – колокольчик, *ваджру*.

В лечении, практикуемом другой *медлчи* – М.Л. Эргюевой, не используется такое количество атрибутов. Главное в ее методе - донести до больного силу дыхания, духа. Ее называют *ки кўргог*, т.е. «доставляющая ки». Значение последнего термина – не только дыхание, воздух, но и душа, дух, а также: «люди одной общины». Таким образом, изначально лечение должно предназначаться кругу ее родственников, которых она способна поддержать собственным духом. Но на прием к этой весьма известной *медлчи* приходят очень разные люди, наслышанные о «лечении со свистом».

В Ики-Бурульском районе компактно проживают несколько этнических групп калмыков, что способствовало сохранению традиций. Несмотря на то, что в районе до 1992 г. жила *haha Hohан* Н.К. Бочкаева, современные *медлчи* связывают свою традицию с яшкульской *haha*, которая после начавшихся процессов демократизации в обществе осуществляла обряды посвящения и призвания божества-покровителя, а также с буддийским монахом З.Л. Натыровым, в советское время проживавшим неподалеку и занимавшимся лечением. Последовательницей *haha Hohан* является ее дочь, Бочкаева С.А., ведущая в настоящее время практику. Но по характеру получения

дара она отличается от своей матери, которой дар был дан самим божеством: дочь получила «посвящение» от буддийских тибетских монахов.

В пос. Ики-Буруд, кроме двух пожилых женщин, в основном, занимающихся лечением детских болезней, *медлечи* представляют средний возрастной состав. Среди наиболее популярных – З.Н. Бекеева и Г.Д. Антонова, «получившие» божество-покровителя от Натырова З.Л. и Очировой У.Д., Э.Н. Манджиева, С. Энкеева, С.Н. Авяткова и другие.

Некоторые из «знающих» состоят в родстве, что вполне соответствует представлениям о практике передачи дара.

В Малодербетовском районе перед началом перестройки проживал известный *селюнг* Б.П. Павлов, с именем которого связывается теперь традиция появления «знающих». От него ведут свою традицию его последователи как в Малодербетовском, так и в Октябрьском районах. Среди наиболее известных «знатоков» ранее славились М. Дундусев из пос. Ханата, о котором ходят до настоящего времени легенды, а также Б. Эрендженова и В. Овьянов из пос. Цаган Нур. Последователи цаган-нурской традиции есть и в других селах Октябрьского и Малодербетовского районов. Наиболее известный *отчи* (костоправ) в настоящее время – Н.Б. Манджиев, потомок знаменитого *Тавг бе*. В пос. Цаган Нур Октябрьского района в советское время занималась лечением Б. Эрендженова, которую называли *бе* и которой были подвластны, по мнению односельчан, все болезни. В соседнем с этим поселком пос. Эвдык Кетченеровского района известна даром лечения и предсказания Т.Х. Бюрчиева. Но в целом в последнем районе традиция в советское время была связана с буддийским монахом Н.Н. Кичиковым, осуществлявшим тайно обряды буддийского характера, занимавшимся лечением и предсказанием.

В районах, где калмыцкое население не составляет большинства, традиция *медлечи* менее развита, но яркие личности имеются и там.

Даже в г. Элиста известна М.Ц. Эрдниева, последовательница *Дальч аак*, проживающая в пос. Буруны Астраханской области, где односельчанами для нее построен «буддийский храм» - небольшой молитвенный дом.

Все современные *медлечи* считают себя буддистами, используют буддийскую атрибутику, молитвы. Новые формы существования избранных связаны с традициями, идущими от известных в

прошлом монахов. Последние пятнадцать лет показали, что сфера деятельности женщин-*медлчи* расширилась: многие из них не ограничиваются узким кругом своих родственников, ведут прием всех желающих, хотя основная мотивация принятия дара заключалась в охране семьи и рода. Процессы возрождения буддизма активизировали и процессы ревитализации традиции, основы которой связаны с шаманскими истоками, но имеют иные, специфические формы.

¹ *Житецкий И.А.* Очерки быта астраханских калмыков. М., 1893. С. 28; здесь *бабга* = калм. *баага* - простореч. *Баба*

² *Нефедьев Н.* Подробные сведения о волжских калмыках, собранные на месте. СПб, 1834.

³ При этом надо обязательно сбривать волосы на голове.

⁴ *Ровинский И.* Хозяйственное описание Астраханской и Кавказской губернии. СПб., 1809. С.182.

⁵ *Крылов А.* О буддизме // Донские епархиальные ведомости. 1875. № 14. С. 447.

⁶ *Житецкий И.А.* Указ. соч. С. 49.

⁷ *Бентковский П.* Женщина-калмычка Больше-Дербетского улуса в физиологическом, религиозном и социальном отношении // Сборник статистических сведений о Ставропольской губернии. Вып. II. Ставрополь, 1869. С. 141-167; 1870. Вып. III. С. 95-119.

⁸ Там же. С. 99. Однако И. Бентковский сомневался, что положение о женщине, имеющей только дочерей, могло реализовываться на практике.

⁹ *Жуковская Н.Л.* Сульба кочевой культуры. М., 1990. С. 44.

¹⁰ Свод законов принят в 1640 г. на всемонгольском съезде князей и духовенства, но в конце XVII в. для монголов были издачу новые, маньчжурские, законы. В Калмыком ханстве вплоть до его ликвидации в 1771 г. жизнь общества регулировалась этими юридическими актами, но и в XIX в. обычное право включало многие положения древнего свода законов, в том числе и обычной одаривания конем за помощь рождение.

¹¹ Их цааз («Великое уложение»). Памятник монгольского феодального права XVII в. Ойратский текст. М., 1981. С. 26. (Статья 146 свода законов); *Житецкий И.А.* Указ. соч. С. 101.

¹² При этом цвет каждой накидки *оркимджи* соответствует определенному божеству-покровителю (из числа буддийских богов). *Оркимджи* - ритуальная одежда «знающим»; при обращении к божеству положено облачаться в накидку соответствующего цвета. *Оркимджи* может быть заменено распашным халатом.

¹³ *Идам* - личный покровитель.

¹⁴ «Знающие» считают своих покровителей - духов предков - более значительными, чем буддийские божества, для верующих буддистов же покров-

вители предков находятся в иерархии божеств рангом ниже, чем все буддийские божества.

¹⁵ *Гелюнг* - монах высшей ступени посвящения (принявший 253 обета) в тибетском буддизме.

¹⁶ Информация Санджиевой Т.А., 1955 г.р.

¹⁷ Именованние *бё* не отменяет представления о нем как о буддийском деятеле. Среди его священных ритуальных предметов перечисляются четки и буддийское божество из ранга *идамов*.

¹⁸ 20 копеек калмыки в соответствии с денежной реформой называли «семьдесят денег» (*дани оениг*). Число 70 означало жизнь длиннее человеческого века, который, по представлениям калмыков, составлял 60 лет – большой цикл в лунно-солнечном восточном календаре.

¹⁹ Круговые движения около ушей имитируют «ковыряние», извлечение чего-либо.

²⁰ Использовались только материнские волосы, не подвергнутые крашению, взятые с затылка. Волос наматывали на палец и снимали белый налет во рту ребенка, после чего присыпали сахаром.

²¹ *Четкур* - один из видов нечислой силы, преимущественно мужского пола, в отличие от *шуктусов*, которых, как правило, видят в женском облике. Когти *четкура* могут иметь самый различный вид, чаще – это минералы особой формы.

²² Другое деление: люди, живущие по закону Будды и *бё*, *удган*

E.P. Bakayeva

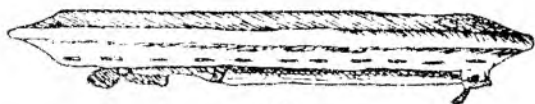
Woman-medlegchi in the modern Kalmykia

The article is devoted to the analysis of the status of women in traditional kalmyk society and of the modern status of women are known as *medlegchi* ("those, who know").

The women's life was regulated by the system of prohibitions, and some of them were magic.

If the kin had many sons, it was ment that there will be more monks from this family in the nearest buddhist monastery. If the kin had more daughters, the old women had to conduct the rituals were devoted to the protecting of the kin. Some of this rituals had shamanistic character.

At the present time there are many people, so-called "medlegchi" ("those, who know"), and so-called "syakusta" ("those, who have their own deities-protectors"). It is interesting that they have not the status of the buddhist monks. The most part of them are women. The rituals they are conducting are the similar with the rituals of old women of the traditional society.





Е.П. Батьянова

ЖЕНЩИНЫ СЕВЕРА В РОЛИ РЕЛИГИОЗНЫХ ЛИДЕРОВ
*(по материалам полевых исследований
на Камчатке и Чукотке)*

Женское религиозное лидерство для северо-востока Сибири традиционно. Еще В.Г. Богораз отмечал, что шаманизм в этом регионе преимущественно семейный, женский, но встречаются и профессиональные шаманы – как мужчины, так и женщины¹.

В советский период профессиональное шаманство на северо-востоке почти полностью исчезло, однако женский семейный шаманизм продолжал сохраняться. Во многих семьях имелись бубны, причем они использовались не только как музыкальные инструменты: игра на бубне являлась и средством для введения себя в особое состояние, позволяющее совершать путешествия во времени и пространстве, и способом самоисцеления или лечения других людей.

Русскоязычный термин «шаман» у коренных жителей Чукотки и Камчатки в советский период стал ассоциироваться с понятием «враг народа» – его боялись произносить, как и вообще говорить о шаманах: «Когда я маму спрашивала про шаманов, мама не разрешала об этом говорить, потому что их же из-за этого многих забирали. А вдруг опять: раз, и заберут кого-нибудь!» – рассказывала мне 40-летняя жительница корякского поселка Седанка (ПМА, 1995).

До середины 1980-х годов немногие из чукчей и коряков, приверженцев традиционных верований, находили в себе мужество обнаружить свою причастность к шаманизму. Но в конце 1980-х и в 1990-х годах, когда по всему российскому Северу развернулось движение по возрождению национальных традиций коренных народов, его волна затронула и шаманизм. Как и в других регионах Сибири, на северо-востоке изменился общественный статус шаманизма: его стали воспринимать не как вредный досадный пережиток, с которым необходимо бороться, а как важную составляющую духовной культуры северных народов.

Изменилось и общественное положение духовных лидеров шаманизма. Их признание в большинстве случаев уже не ограничивается

* Работа выполнена при поддержке РФФИ (№ 03-06-80179а)

семейной религиозно-обрядовой сферой. Наиболее активные из них начали открыто проповедовать свою идеологию, конкурируя в этом с лидерами других вероучений, в частности протестантского, получившего в начале 1990-х годов широкое распространение в регионе.

Во время экспедиций на Камчатку и Чукотку в конце 1980-х – 1990-х гг. мне удалось встретить нескольких женщин – религиозных лидеров, которые, с одной стороны, имели глубинную духовную связь с шаманской традицией, а с другой – являлись выразителями новых общественных настроений и новых религиозных ориентаций, характерных для коренного населения региона в этот период.

* * *

С одной из них - Т. - я познакомилась летом 1987 г. в пос. Палана (Корякский АО). Мне порекомендовали ее как знатока корякских традиций, и я зашла к ней, чтобы побеседовать о жите-бытье. Т. жила в небольшой двухкомнатной квартире – «хрущёвке». Ее скромное жилье мало чем отличалось от многих паланских квартир, где мне довелось побывать. Правда, особое почетное место в нем занимали национальная одежда, бубен, предметы семейного и личного религиозного культа. Было видно, что хозяйка квартиры старается подчеркнуть свою приверженность национальным традициям. Уже тогда во время нескольких наших встреч мне удалось получить от Т. интересную этнографическую информацию о коряках, эвенах, ительменах. Она обнаружила знания в самых разнообразных областях традиционной культуры этих народов: язык, обычаи, фольклор, происхождение этнонимов, генонимов, топонимов, национальная пища, танцы, орнамент и, конечно, традиционные верования.

Наши этнографические беседы были продолжены через несколько лет в моей московской квартире, где Т. останавливалась во время трех приездов в Москву в 1989-1992 годах. Я постоянно общалась с ней и во время моей трехмесячной экспедиции на Камчатку в 1995 г.

Биография Т. до начала «перестройки» достаточно типична для северянок ее поколения. Она родилась в Палане в 1939 г. Её отец - эвен «из рода Уягынкын». Мать – «чавчувенка» (чавчувены - оленные коряки-кочевники, – Е.Б.) из рода богатыря Яялилкэва». Отец Т., человек суровый, со сложным характером, был моложе матери почти на 30 лет и очень скоро, оставив её, завел другую семью. Девочку воспитывали мать и бабушка. Именно от них Т. получила прекрасное знание языка и традиций коряков. «Мама была мастерица. Она меня учила лечить, успокаивать людей», - вспоминала Т.

Людей сильных, решительных среди родни Т. было много. Она рассказывала, что один из ее родственников, не желая вступать в колхоз, покончил жизнь самоубийством, предварительно застрелив жену и детей.

Т. училась в техникуме в Магадане. Некоторое время работала в геологической партии, после чего - в «красной яранге», затем - корреспондентом корякского радио: вела передачи на корякском и эвенском языках. Очень гордилась, что знание родных языков передала своей дочери: «Она единственная из ее поколения, кто владеет и корякским, и эвенским языком... Уж как меня ругали учителя!» Любила повторять: «Лишь ворон владеет одним единственным языком, а мы же - люди!»

Она с детства писала стихи, но печататься начала поздно. Ее стихи, преимущественно о природе (обычно авторизованный перевод на русский язык с корякского), а также рассказы, заметки публиковались в журнале «Корякский коммунист», «Камчатская правда», «Корякский комсомолец». В известном библиографическом справочнике В. Огрызко «Писатели и литераторы малочисленных народов Севера и Дальнего Востока» Т. значится как писательница. В 1983 г. она присутствовала на 3-ем Всероссийском семинаре молодых писателей народов Севера. Принимала участие в проходивших в Палане чтениях памяти известного исследователя языка и культуры коряков С.Н. Стебницкого.

Этническое самосознание Т. было весьма неустойчиво. Она периодически относила себя то к эвенкам, то к корякам-чавчувенкам и нарочито презрительно отзывалась о береговых коряках-нымыланах: «Мы их дразнили “рыбья чешуя”». «Я по-эвенски воспитана. Вообще мы их за людей не считаем – ительменов, нымыланов. Мы всегда считали себя главными». В 1990-х годах Т., побуждаемая вспыхнувшим интересом к культуре своих предков-эвенков, совершила поездку по эвенским селам Якутии и Магаданской области.

Чужая культура нередко вызывала у нее чувство неприятия: «Меня хотела чукчанка по-своему переделать, но у каждого свое». «Я не могу слушать русские песни, мне скучно». Узнав, что я собираюсь ехать в пос. Лесная к береговым корякам, она меня предостерегала: «Осторожно – к нымыланам едешь!» Резко негативное отношение вызывало у Т. православие.

Ее самосознание было мифологизировано. Она с гордостью заявляла, что принадлежит к роду «огнепоклонников»: «Мы из рода

вулкана - огнепоклонники. По легенде, чаучу Ипинеи – наш прародитель, пожелает нас видеть, всех кочевников, сколько нас стало. Он жарко топит свою юрту, (*дым*) начинает куриться, (*он*) раскрывает полог, и мы, живущие, идем к нему. Блики – это мы, в пологе мы огненный праздник устраиваем. Когда я родовую песню вулкана пою, другим бывает не по себе. Когда праздник кончается, каждому гостю (*он*) дает по камню – подобие женщины... У меня есть и *аняпель* (камень-амулет, семейный охранитель у коряков, – Е.Б.), и уголек от вулкана» (ПМА, 1987).

Некоторые из паланских жителей еще в 1980-ые годы называли Т. шаманкой. Она это воспринимала как должное и даже гордилась этим, но сама до начала 1990-х годов избегала так себя называть, хотя говорила, что владеет особой способностью – гипнозом: «*Ум-каван (?)* – гипноз. Иногда я хулиганю – человек немеет. Но люди слабы, нельзя этим пользоваться. Мне иногда говорят: “Бросай свои шаманские привычки”» (ПМА, 1987).

Т. часто говорила о своей потребности общаться с бубном: «Играю в бубен чисто по-эвенски. Играю, когда распирает от эмоций, от обиды, от несправедливой жизни – туда не ходи, там не харкни... Играю четыре-шесть часов... В прошлом году в первый раз была в Москве. Бубен выручал. Когда мне плохо, играю» (ПМА, 1987). Весьма образно она рассказывала об ощущениях, которые испытывала при игре на бубне: «Когда по-настоящему играешь – где-то там в темноте (*находишься*). В омут, в черноту впадаешь. Когда возвращаешься – как будто в перевернутый бинокль смотришь». «Как будто в обмороке. Все (*тело*) твердеет. Когда доиграешься – отпустит. С шести до восьми играешь, а с восьми вечера до десяти часов – недвижимая (*лежу*)» (ПМА, 1987).

К игре на бубне Т. относилась как к сакральному действию, а к личной песне – как к важной духовной субстанции человека: «Личную песню нельзя петь чужому человеку. У нас (*есть*) *н'айн'ын-камак* (вероятно, дух-хозяин тундры, – Е.Б.). Он живет между кочек. У него есть личная песня. Из рода в род стараются сохранить его песню. Иногда или мерещится, или галлюцинация – вдруг услышишь (*свою*) личную песню. Вся тундра поет личную песню – значит, *н'айн'ын-камаку* понравилась личная песня, он украд – и меня больше не будет...» (ПМА, 1995).

С помощью бубна Т. могла осуществлять гадания, предсказания, общение с умершими. Весьма показателен в этой связи следующий

ее рассказ: «Как-то днем сижу, и вдруг, как во сне, сама потянулась к бубну, и заиграла, и запела нымыланскую мелодию. Почему нымыланскую? Где я её слышала? А-а-а, это же «кит» - Григорий Григорьевич Яганов. Я догадалась, что с ним что-то случилось. Пришла к Шмагину: “Слушай, рыбий муж (ироническое прозвище мужчин из береговых коряков, бытующее у оленеводов, – Е.Б.). Ты знаешь, я женщина не простая. Григорий Григорьевич умер и бубен свой просиг. Наверное, бубен его остался, и теперь кто-то из его родственников может умереть”. “Да уже – сестра его...” “Все равно бубен отправить надо. Можно просто обод сделать специально, ненастоящий”. Так и сделали. Так он ко мне во сне приходил, веселый, счастливый и на бубне играет» (ПМА, 1995).

Отношение к сновидениям, как к сакральной информации, посылаемой человеку из других миров, было воспитано у Т. с детства. Информация, полученная во сне, не только являлась поводом для размышлений, она часто требовала немедленного ответного действия. Разгадыванию снов Т. училась у матери: «Мама мне всегда говорила: “Чтобы ничего плохого не случилось, надо сны по утрам за чаем рассказывать”. Сны - это обереги. Они предупреждают, что будет. Мне мертвые во сне являются. Приснилась кахтанинская женщина, говорит: “Мой домик разваливается, на меня глина сыплется”. Мама точно определила, что это какой-то непорядок на кладбище. Так и оказалось» (ПМА, 1995).

Тягу к игре на бубне, способность с его помощью воздействовать на живых людей и общаться с умершими Т. объясняла тем, что в роду у нее были шаманы: «На других плохо действует бубен, когда я в азарт вхожу. Меня не пускают на сцену. У меня в роду по отцу шаманы были». По уверению Т., ее бабушка «тайгоносская чавчувенка Вувна Яйлилкэвна» во время игры на бубне приобретала способность ходить по воде, не замочив при этом ступни: «Сейчас бубнит, и, глядь - уже на том берегу реки в сухоньких торбазах. В тапочках ходила – подошву не замочит». Другой ее предок-шаман, играя на бубне, общался с птицами: «На состязаниях шаманов, когда начинал играть, зимой птички в ярангу залетали. На левой руке (*рукаве?*) солнце было изображено». Иногда она говорила, что и ей предназначалось стать шаманкой: «Меня готовили как *хаман*».

Я записала от нее около десятка «шаманских» терминов на эвенском и корякском языках: названия различных категорий шаманов, обозначения состояний шамана во время его игры на бубне и пр.

Окружающие воспринимали Т. как авторитетного знатока корякских религиозных традиций. С ней советовались при проведении традиционных церемоний. В различных критических ситуациях обращались к ней за психологической помощью. Типичный пример такой помощи зафиксирован мной в полевом дневнике 1995 г.: «В. допился до белой горячки... Сделал два факела и ночью гонял *нишвитов* (злых духов, - Е.Б.) по квартире... Принял жену за *нишвита*. Спрашивал: “Ты кто? Это *нишвит* прикидывается тобой?” Вызвали скорую. Но он ругался и попросил позвать Т. Она его успокоила. Объяснила, что он давно не кормил своих *калаку* (семейные охранители в виде антропоморфных деревянных фигурок, - Е.Б.), которых оставил в Оссоре: “Вот они и сердятся. Есть просят”» (ИМА, 1995).

Т. считала себя целительницей. Для лечения она использовала бубен или травы: «У нас, у эвенов, лечение гипнозом и травами. Нам легко вылечивать: в роду всех знаешь, поэтому ориентируешься. Одного врача я научила, как лечить парализованную женщину – надо травки знать» (ИМА, 1987). Она подолгу проводила время на природе, в тундре. Приносила оттуда корни, ягоды, травы. Хвалилась, что не боится медведей, так как чувствует с ними родство. Таинственная сакральная связь Т. с природой, по мнению многих, была предопределена случаем, произошедшим с ней в детстве: она потерялась в тундре и провела там долгое время. Как рассказывала Т., ее хотели загипнотизировать и увести с собой волки, но она не поддалась их гипнозу. Через месяц Т. нашли, но «знающие люди» предсказали, что «после этого природа ее уже не отпустит». Показателен диалог Т. с шаманкой N., при котором мне довелось присутствовать: «N: “Ты природой прихвачена (*отмечена*) – умрешь в тундре”. Т.: “Я это знаю”» (ИМА, 1995).

Перестройка повлияла на самосознание и общественный статус Т. Еще в годы «застоя» она прослыла защитницей прав коренного населения, а с провозглашением демократизации и гласности активно продолжила правозащитную деятельность и включилась в движение за возрождение традиций северян. Мне неоднократно приходилось слышать от Т. резкие, осуждающие оценки национальной политики советского государства по отношению к северным народам: «Родители раньше сами семейную жизнь своих детей налаживали. А потом пошли интернаты. Вроде бы и наши личики, а совсем не говорят по-нашему». «Девочки не умеют в руках ишу держать, а мы ни то, ни се (?)». «У нас все украли, даже имена. Мама как-то меня спроси-

ла: “Доченька, а ты не помнишь, как меня по-писаному (*по паспорту*) зовут?” «Мы себя считаем пленными. Рыбу поймать – бумага нужна, на охоту сходить – бумага. Лучше резервация, чем советская власть». «Сейчас, чтоб оленину съесть, диабетиком надо быть – свободно не продается оленина. На забой пойдешь, обступят этот несчастный *кораль* (загон для оленей, – Е.Б.) и милиция, и КГБ». «Мы не слушаемся русских законов. Надо оленей – идем в ближайшее стадо, забиваем... Мы, кочевники – свободные люди. Мы в тундре – сам закон (*сами устанавливаем законы*), но пожалейте рыбоедов: от Усть-Воямполки до Рекинников все забронировано Рыбнадзором. Рыбалки (*места рыбного промысла*) родовые все отняли, ждут рыбаки, пока госпромхоз наловит» (ПМА, 1987, 1995). Она с восхищением рассказывала о богачах-оленеводах, отказавшихся в свое время подчиниться советской власти: «Тылман, 70 км пыль была, когда он свое стадо прогонял. Острошанские красноармейцы решили его арестовать. Он вышел к ним в белых смертных одеждах. Спрашивают: “Признаешь ли ты советскую власть?” – “Нет!”» (ПМА, 1995).

В 1990 годы Т. несколько лет вела в школе-интернате факультативные занятия, она называла их «уроки шаманизма»: учила детей основам традиционной корякской культуры, показывала, как надо обращаться с бубном, «разогревать» его, двигаться с ним во время танца (обязательно слева направо, а не наоборот), угощала национальными блюдами, объясняла символику национального орнамента и пр. Занятия часто проходили дома у Т., на них обычно присутствовало пять-восемь человек. Кроме того, она вела в школе кружок корякского национального танца, выступала со своими воспитанниками на праздниках.

Нарушение традиций всегда вызывало её осуждение. Так, в 1995 г. я была свидетельницей тому, как она отчитывала за нарушение брачных обычаев свою родственницу, используя при этом этнографическую терминологию: «Почему ты замуж за мужнина брата не вышла?! По закону левирата ты должна была это сделать!». Ее отчаянные усилия по возрождению традиций часто встречали непонимание у жителей Паланы. Я наблюдала, как ее появление на празднике в национальной одежде вызвало у детей смех: «Смотри, чукча!»

Деятельность Т. по возрождению и утверждению общественной значимости этнических культур северных народов не ограничилась Корякским автономным округом, она стремилась донести до населения всей страны духовную и эстетическую ценность этих культур.

Приезжая ко мне в Москву, П. обязательно привозила с собой национальную одежду, бубен, запасы традиционной пищи: юколу, сушеную оленину и пр. По Москве ходила в бисерном наголовном украшении. Называла себя шаманкой, но вкладывала в это слово более широкий смысл – «хранительница традиций». В моей коммунальной квартире принимала пациентов, которых лечила игрой на бубне. Выступала в клубах, на конференциях, в Институте этнологии и антропологии РАН, рассказывая о культуре коряков, демонстрируя национальную одежду и «шаманские» танцы.

«Помогала» игрой на бубне северянам – депутатам Верховного Совета СССР. Появление Т. с бубном в гостинице, где жили народные избранники, и камлание (по определению Т. «акустотерапия») ее в одном из номеров гостиницы не прошли незамеченными журналистами. В прессе появились сообщения о том, что шаманы приезжают помогать депутатам.

В 1991 г. в Сочи на Международном форуме «За духовное единение человечества», посвященном памяти Е.П. Блаватской, Т. продемонстрировала шаманское камлание.

В эти годы о Т. как о ярком религиозном лидере узнали и за рубежом. В 1996 г. в международном журнале «Shaman's Drum»² была опубликована статья, где Т. оказалась одной из центральных фигур, неслучайно на обложке номера был помещен ее портрет. Статья была подготовлена американскими микологами, участниками экспедиции на Камчатку в 1994 г. и 1995 гг. Целью экспедиции (в 1994 г. в ней участвовало 15 человек) было получение информации об использовании мухомора коренным населением полуострова. По моей рекомендации микологи обратились за помощью к Т. Некоторые сведения о ней, приведенные в статье, явно ошибочны, а порой и абсурдны, но все же впечатления американцев о встречах с Т. добавляют штрихи к ее портрету, раскрывают отдельные черты ее сложного и противоречивого характера.

Привожу отрывки из этой статьи (ее перевод был любезно предоставлен мне гидами, сопровождавшими американцев в их поездке): «Целью нашего возвращения в Палану была встреча с ... 72-летней шаманкой из рода эвенов... (Т. в 1994 г. исполнилось 55 лет, – Е.Б.). Она утверждала, что говорит на 25-и местных диалектах (в корякском языке не более 9 диалектов и говоров. – Е.Б.)... Была шаманкой в седьмом поколении и, возможно, последней шаманкой в своем роду... Она отнеслась очень подозрительно к нашим мотивам и отка-

залась от встречи с нами. И только после того, как наши изобретательные гиды добровольно занялись уборкой ее маленькой квартиры, собрали дров и выполнили еще несколько ее поручений. [Т.] наконец согласилась встретиться с нашей группой.

Ранним утром следующего дня [Т.] встретила нас на краю Паланы. Когда она удостоверилась, что мы не были шайкой наркоманов, она повела нас по чавкающей тропе на холм, возвышающийся над Паланой. Там, на месте, где она разбросала прах своей матери. [Т.] говорила с небольшими перерывами в течение двух часов, останавливаясь время от времени, чтобы собрать и съесть голубику.

В какой-то момент она объявила, что будет играть роль шаманки. Она начала свой танец, быстро переменяясь вверх и вниз по сочному зеленому склону. Затем, натянув поверх своей шаманской одежды охотничий комбинезон, она стала исполнять роль охотника. С луком в руках, она бегала туда-сюда по холму, останавливаясь, выгибаясь назад, и натягивала тетиву, как если бы она пускала стрелу в небо. Затем, сняв комбинезон, она низко присела и начала перемищаться зигзагами по склону, резко вскрикивая, эти каркающие звуки напоминали крик ворона.

В самом конце к нашему удовольствию [Т.] объявила, что исполнит танец мухомора...

После танца мы спросили [Т.], использует ли она мухомор в своем шаманстве. [Т.] строго ответила, что она не ест мухоморов, так как у нее хватает собственной энергии и силы. Потом, как бы извиняясь, [Т.] объяснила, что ей удалось избежать сталинской чистки шаманов (Т. в 1953 г. -- году смерти Сталина -- было не более 14 лет. - Е.Б.) только потому, что она пряталась и вела себя предельно благоразумно. Однако она выдала еще кусочек любопытной информации -- если кто-то съел мухомор, она может контролировать этого человека, общаясь со съеденным грибом».

После ухода Т. участники экспедиции стали делиться впечатлениями от ее выступления: «Джо Норрис, доктор-физиолог, предположила, что [Т.] шаманила, а не просто исполняла танцы. Джо сказала, что она почувствовала, что [Т.] - настоящая шаманка, которая в состоянии транса входила в контакт с духами охотника, ворона и мухомора. Мы все согласились, что, учитывая ... возраст [Т.], ее выразительные танцы, игра на бубне и представление были, по крайней мере, впечатляющей демонстрацией ее энергии».

При следующей встрече Т. прочитала американцам «лекцию о мухоморе»: «Она утверждала, что нужно собирать только отдельно растущие мухоморы, а не растущие группами, и что грибы нужно срывать пальцами. Маленькие грибы имеют более сильное действие. Потом объяснила, как сушить грибы в тени шляпкой вверх, и посоветовала нам есть нечетное количество сухих грибов (три, пять или кусочки от трех или пяти грибов), запивая их водой. Она предостерегала нас от употребления слишком большого количества мухоморов, что могло вызвать летаргическое состояние, длящееся часы, дни или даже год...

[Т.] была настолько полна восторга и знаний о мухоморе, что нам было трудно поверить, что она никогда не употребляла этот гриб. Мы, конечно, не давили на нее, добиваясь ответа. Естественно, мы понимали, что годы преследований отбили у нее охоту признаваться в употреблении мухомора... Некоторые из нас независимо друг от друга пришли к заключению, что ее румянец, повышенная активность, раздражительность и быстрая речь в то утро были следствием употребления мухомора»³.

Осенью 1996 г. Т. пропала в тундре при невыясненных обстоятельствах. Начали искать через месяц. Рассказывали, что кто-то из чиновников, узнав, что Т. пропала, спросил: «Это кто? Та старуха, которая у магазина антисоветские лозунги выкрикивала?»

Ее гибель остается загадкой. Возможно, она стала добычей дикого зверя, а может быть, ее уход из жизни был добровольным и соответствовал традиции, по которой женщины, не имевшие сыновей и, следовательно, лишённые возможности быть похороненными строго по обычаю, предпочитали, не дожидаясь естественной смерти, «сами себя спрятать в тундре». Т. сетовала, что у нее нет сыновей, и часто поговаривала: «Если что, я сама себя спрячу. Я дочку к этому готовлю». Так что, возможно, и перед лицом смерти Т. не изменила традиции. Она оставила о себе память, как о незаурядной личности, хранительнице духовных традиций и бесстрашном правозащитнике северных народов.

* * *

С 1990-ые годы на северо-востоке Сибири среди приверженцев шаманской идеологии стала весьма популярна письменная фиксация собственных религиозных представлений, состояний, ощущений. Знатоки религиозных традиций стремились описать свое видение мира, раскрыть сущность шаманских ритуалов, рассказать о себе и

своих предках. Подобные записи, своеобразные образцы «наивного письма»⁴, письменные «шаманские мемораты» - являлись, с одной стороны, способом самовыражения, а с другой – средством передачи религиозных знаний и опыта детям и внукам (чтение таких записей обычно ограничивалось кругом близких родственников автора).

Надо отметить, что создание в 1930-х гг. письменности для народов северо-востока Сибири и распространение среди них грамотности предопределили их особый интерес к письму как к новому средству общения, фиксации различного рода информации. Отсюда большая популярность в 1930-1950-е годы в среде народов Севера писем, дневников и пр.⁵. Но информация, связанная с традиционными верованиями, находившимися до начала перестройки под негласным запретом, никогда не фиксировалась их приверженцами письменно. С начала 1990-х годов ситуация изменилась.

В 1995 году во время экспедиции на Камчатку я зафиксировала несколько образцов письменных «шаманских меморатов». Автором одного из них была 68-летняя жительница пос. Паланы М. – уникальная хранительница религиозных традиций оленных коряков.

М. родилась и выросла в тундре в семье оленеводов, где строго соблюдались традиции. Оба ее деда считались шаманами. Она закончила несколько классов начальной школы. Работала в оленеводческой бригаде, потом - техничкой в школе.

М. не называла себя шаманкой, но ощущала себя человеком особенным, которому дано видеть и чувствовать то, что недоступно другим людям: успешно заниматься лечением людей, предвидеть и предсказывать будущее, понимать язык животных и растений и разговаривать с ними, совершать путешествия в иные миры.

Она рассказывала, что видит, как в воздухе летают добро и зло, и старалась «смягчать зло», разбрасывая по улице заячий пух. Все эти способности, по ее убеждению, были даны ей высшими силами в качестве награды за перенесенные испытания в виде непонятной мучительной болезни.

В ее квартире помимо бубна хранились многие священные для нее предметы, связанные с шаманскими обрядами и представлениями. Большинство этих предметов считались ее личными или семейными охранителями. Ритуальное общение М. с ними происходило постоянно. Соприкосновение с чужими обычаями и верованиями, с чужим миром сакрального (например, береговых коряков) она считала для себя недопустимым.

Общаясь с ней в течение двух месяцев почти каждый день, я записала с ее слов подробную историю ее жизни, десятки корякских и чукотских легенд, преданий, сказок, песен и, наконец, детальные рассказы о всевозможных шаманских ритуалах, о способах религиозного общения с природой, с добрыми и злыми силами и пр. Меня поражали и восхищали в ней философский склад её ума, умение тонко чувствовать, постоянное нахождение в состоянии духовного поиска.

Через месяц после нашего знакомства она показала мне две тетради, где ею были сделаны записи мифов, легенд, сказок, загадок. Начало записей относилось к 1993 г. Значительную их часть представляли религиозные откровения: размышления о роли шамана в обществе, о необходимости проведения шаманских обрядов, описания религиозных ощущений, видений, воспоминания о предках-шаманах. Примечательно, что в этих коротких текстах, написанных детским почерком на плохом русском языке при игнорировании правил грамматики, встречались неожиданные в таком контексте понятия и термины: «ритуал» («ритуальчику»), «первобытные («первобидные») люди», «земной шар» («земного шар»).

С разрешения М. я ксерокопировала для себя ее записи (ПМА, 1995). Передавая мне копии, М. сказала: «Смотри, осторожно с ними. Если ты что-нибудь сделаешь не так, то тебе будет плохо или будет плохо мне». Отмечу, что подобное отношение к слову (устному или письменному) как к сакральному знаку, живому организму, способному магически воздействовать на всех тех, кто с ним соприкасается, весьма характерно для традиционных представлений многих (не только северных) народов.

Остановлюсь подробнее на содержании записей.

На обложке одной из тетрадей было написано: «Легенды! Та сказки древние и загадки. От Богине благодворные!» (Здесь и далее сохранена орфография подлинника, – Е.Б.) Надпись на обложке другой тетради также гласила, что это – «легенды и сказки благодворные». Указание на благотворность соответствует фольклорной традиции многих народов: сказитель обязательно подчеркивал, что он рассказывает не во вред, а во благо слушателям.

Собрание записей открывается пространным предисловием. В нем перечисляются имена главных богов, среди которых Ыгын и жена его Ыга, Солнце Цар и жена его Мычгынэ, первопредок коряков Куйкинеху (Куткиняку) и др. Здесь же излагаются известные мифо-

логические сюжеты, рассказывающие о возникновении Земли и всего, что есть на Земле. Пересказывается популярный миф о том, как гагара достала землю со дна моря. Особо подчеркивается созидательная роль Куйкинеху, который, создав горы, реки, моря, от усталости вздохнул, «и на земле ветра заиграли. С тех пор ветра на земле». Куйкинеху же сделал оленей и людей: «оленоводы из хвои, береговые из глины», раздал табуны людям, и так на земле началась жизнь. В рассказах М. можно обнаружить в том числе известные исследователям палеоазиатской мифологии сюжеты.

Интересны приведенные М. легенда о происхождении смерти («Первобидные люди») и варианты легенды о происхождении менструации («Вот минуистрации, у женщин» и «Лунный девушка и пространством (?) парень»), характеризующие весьма редкий культ менструации, существовавший у коряков⁶. Мною были записаны на магнитофон подробные варианты этих легенд, рассказанные М.

Среди записей довольно много коротких, но очень емких сказок. Некоторые из них объясняют происхождение отдельных коряжских обычаев и традиций. Среди героев сказок встречаются мифологические персонажи: Куйкинеху, его жена Митты, его сын Эмемкют.

Весьма поэтичный текст посвящен чествованию шаманов. М. страстно доказывает, что именно шаманы, хранители «ясных и светлых знаний», полученных от Природы, от общения с представителями иных миров, могут указать «малым народам» путь к свету, помочь постигнуть сущность жизни: «Шаман. Малых народа свет дорога. Это все от шамана, жизнь узнали, шаман. Он все знает, как грамота ученного (как ученый), человек. Шаман с покойником разговаривает, и с инопланета (с инопланетянами), и с чертиком, и с болотным человеком (добрый дух, – Е.Б.)... От природа шаман получает знаний, очень ясный светлая как оно Солнце. Слух и видение. Все от шамана, жизнь узнали от шамана».

Столь же восторженно М. рассказывает о своих предках-шаманах: «Мои дедушки двое были шаманом (шаманами). Большие были шаманы. Так шаман деда (дедушка) Ыльвят. Он фокусник, книгой шаман (шаманит). У него деревянный большой сундук (сундук), с книгой. Он и оттуда все узнает (про) жизнь... И еще мой дедушка он вылечивает больные. Деда совут (зовут) Хорявье. Он как дыхание из оленей». «Я с малых лет верю Богию (в Бога): по бабки пример (по примеру бабки). Если бы ни (не) они, наверное, все равно бы верим

(верила) бы, потому что деда шаманы – Ыльвят, Хоравье. Мои деда – древние (древние) люди. Сильными были».

Несколько коротких рассказов: «Ребенок с начало лет» («Ребенок в раннем детстве»), «Моя с детства воспоминание» («Воспоминание о моем детстве») и «Раньше мы идем с бабкой», - посвящены детским впечатлениям М. Она вспоминает, как общение с бабкой, дедами-шаманами, окружающей природой стало для нее первой школой сакральных знаний и как дед предсказал ее шаманское будущее: «Ты будет (будешь) тоже как я... И сама увидишь (увидишь), и меня (в)спомнишь ты».

Описанию «кормлений» духов М. уделяет особое внимание. Весьма эмоционально, экспрессивно она старается убедить всех в необходимости проведения «ритуалов» - жертвоприношений Природе, чтобы «детишки спокойно дышали» и чтобы жизнь обновлялась и была «чистой и нормальной»: «Поймите, пожалуйста. Я очень прошу, умоляю перед вами (умоляю вас)...» «Я хочу, чтобы все и все люди веровали, за жизнь (для жизни)... Чтобы всем нормал(ь)но, и чтобы детишки были все и все жизненные. Это же не трудно ритуалы делат(ь) свеживать (освежать, т.е. обновлять) жизнь, как новая чиста делат(ь) милват все на природе. Ынэлвэт (жертвоприношение) делат(ь) свежеский. Человек чистой становится. И спокойно дышет, и детишки, спитса и кушает и ыграет тоже все, потому что (так) наша, малых народа (мы, малые народы) ран(ь)ше жили и мы все знаем, это ынэлвэт это молитва Богу (Богу), Ынэлвэт через в огню верование (Ынэлвэт это вера в огонь)... Я (хочу), чтобы вы соглашались. Это очень важно. Всем вашим детишкам и самой в себя, чистый нормальный жизнь».

Производя свои записи, М. руководствовалась желанием передать свои религиозные знания и опыт молодому поколению. Ее «письменные мемораты» по сути дела те же «уроки шаманизма», которые проводила для корякских детей Г.

Первоначально записи М., по-видимому, предназначались лишь для ее близких. Передав их копии мне, она хотела лишний раз привлечь внимание как можно большего круга людей к корякскому фольклору, традиционным обычаям, а также к истории ее рода. В этом она видела свой долг, предопределенный ее статусом неформального религиозного лидера.

Позднее М. стала активной участницей многих фольклорных фестивалей, проводимых в России и за рубежом. Несколько раз была в

Италии, где демонстрировала корякские танцы и обряды, исполняла родовые и личные песни, рассказывала легенды, характеризовала обычаи.

* * *

Одной из особенностей религиозной ситуации на крайнем северо-востоке Сибири в конце XX века стало распространение здесь протестантизма. В результате активной деятельности миссионеров к середине 1990-х годов во многих населенных пунктах Чукотки и Камчатки функционировали различные протестантские общины, членами которых в подавляющем большинстве являлись представители коренного населения.

Во время экспедиций в 1997 г. на Камчатку к корякам и в 1999 г. на Чукотку к чуванцам и чукчам я познакомилась с деятельностью общин церкви «Новое поколение» в г. Анадыре и поселках Палана и Марково. Я ходила на их собрания, беседовала с членами этих общин, взяла у них более 10 интервью (ПМА, 1999). Для многих из них приобщение к протестантизму было средством спасения от пьянства, наркотиков, болезней, для некоторых – бегством от каких-то жизненных невзгод, безысходной бедности, одиночества.

Наибольший интерес представляло интервью, взятое у С. – 42-летней чукчанки, жительницы г. Анадыря, явно претендовавшей на роль религиозного лидера (ПМА, 1999).

Родилась С. в одном из поселков береговых чукчей в семье морского охотника. Её бабушка, приверженка религиозных традиций, видела в ней свою преемницу: «В любом деле есть учителя и ученики – так и в шаманстве тоже. Обязательно он (*шаман*) выбирает себе ученика по духу. Бабушка умирала, и просила, чтобы меня позвали. Повадки, сила ее во мне. Может быть, во мне она видела ученицу. Внутри ее была большая сила».

С. воспитывалась в интернате. Закончила Анадырское педагогическое училище. Работала в детском саду. В конце 1980-х – начале 1990-х годов увлеклась идеями «возрождения» традиционных культур Севера. Сотрудничала с Чукотской окружной Ассоциацией коренных народов, преподавала в детском саду корякские танцы, мечтала выучить чукотский язык.

Экономические трудности 1990-х годов, семейные неурядицы, развод с мужем, увольнение с работы («попала под сокращение»), тяжелые переживания, связанные с крушением коммунистических идеалов и доверия к власти, чуть не привели С. к самоубийству. Она

рассказывала об этом с болью и горечью: «Нас воспитывали в духе интернационализма. И я верила в это, верила в комсомол, в коммунизм, в светлое будущее. В 1994 году меня охватили горечь и обида за прожитую жизнь. Я не увидела того, что нам обещали. Чем больше читала “Огонек”, смотрела “Совершенно секретно”, тем больше разочаровывалась в политике, экономике. Тем более, что я не нашла себя, не нашла своего предназначения на Земле. Хороший воспитатель - ведь этого мало...» «Нас воспитывали в интернате, и мы были оторваны от своего культурного наследия. Нам ничего не было оставлено: ни язык, ни питье, ни кухня. Мы жили вне аранги, мы жили в русской среде. У меня была очень большая обида и горечь, которую я получила с детства. И тогда уже была у меня мысль покончить жизнь самоубийством». «Алкоголь все разрушил. (Отнял) семью, детей. Я потеряла смысл жить дальше». «В 1994 году я планировала уйти из жизни, потому что поняла, что жить так больше нельзя».

Вступление в общину церкви «Новое поколение» С. расценила как спасение, посланное ей свыше: «Слава Богу, появились миссионеры из Норильска... Бог меня спас... Я нашла в церкви «Новое поколение» покой, радость, поддержку душевную».

Для С. началась новая жизнь. Церковь направила ее учиться в Москву, в Библейскую школу. Столица произвела на нее оградное, светлое впечатление: «Всю жизнь хотела попасть в Москву. И только в сорок лет Бог осуществил мою мечту». «Москва - там мир и покой. Это полностью христианский город. Мне очень понравилась Москва».

Учение в Библейской школе резко изменило религиозное сознание С., она порвала с шаманскими традициями своих предков, расценивая их как «поклонение бесам»: «В детстве меня брали на охоту на нерп... Помню ... мы вернулись с одной нерпой, обряд совершили - ведичкой [её] поили - бесам поклонялись, но тогда я не знала, что мы бесам поклонялись». «Некоторые из интеллигенции хотели бы возродить шаманизм... А я забыла за эти пять лет, как пришла в церковь, что такое колдовство, что такое шаманство. Я не знаю этого и не хочу туда смотреть. Ведь Бог говорит: “Не пропускай себя через огонь, через ворожее, через колдуна, через вопрошателя духа смерти”. Я ушла от этого и благодарна за это Богу».

Надо отметить, что такой решительный разрыв с шаманскими представлениями и обычаями характерен далеко не для всех чукчей

и коряков, приобщившихся к церкви «Новое поколение». Многие из них не забывают обычаев своих отцов и дедов.

Правда и С., отвергая традиционные религиозные обычаи, не отказывалась от родного языка, от своей традиционной культуры, как это иногда происходило у представителей северных народов в советское время. Наоборот, с протестантизмом С. связывала надежды на возрождение чукотской культуры: «Новые знания, которые я получила от Бога, не отдаляют меня от своей национальности, а наоборот приближают к ней»: «Традиции надо сохранять... Теперь я пою на чукотском языке. Благодаря церкви я знаю свой язык, хотя бы на уровне песен. Но я верю, что и разговорная речь ко мне вернется».

В общине «Новое поколение» и в Библейской школе С. приобрела не только новые религиозные знания, здесь сформировалось ее сознание религиозного лидера. Она стала считать своим долгом и смыслом жизни распространение христианского учения на Чукотке, а затем и по всему миру: «У меня появилась радость. Я увидела смысл жизни. Я поняла свое предназначение». «Я хочу поехать по всей Чукотке». «Я учу английский. Хочу поехать в Афганистан, Индию и на Аляску. И жить хочется, и радуешься, и эти трудности внешние меня совершенно не пугают». «Россия – это такой поток пробуждения. Свои российские будут подниматься проповедники: сильные, мощные. Русские миссионеры пойдут по всему миру. В содружестве с другими миссионерами мы спасем мир...» (ПМА, 1999).

Некоторые члены общин церкви «Новое поколение» были привлечены к работе по переводу христианской литературы на чукотский и корякский языки. Приобщение к этому занятию обычно способствовало их социальному самоутверждению.

О своих ощущениях, связанных с переводческой деятельностью, 53-летняя чукчанка Е. рассказала следующее: «Когда мне дали распечатку Евангелия от Луки доработать... я почувствовала такую ответственность. ... Я даже не думала, что Библию можно переводить... Меня окрылило это... Стала работать и что-то новое открывала. Когда делала вторую работу - “Деяния апостолов” - тут я уже просто... укрепились в вере. До того это было и захватывающе, и необычно... Оказывается, на чукотском эти же слова тоже звучат и значение огромное имеют... И главное, что у меня работа теперь - это на всю жизнь, до конца моей жизни работа. Так что я думаю, что очень большое имеет значение» (ПМА, 1999).

Таким образом, активное приобщение чукчей и коряков к протестантизму было ознаменовано социальной и нравственной реабилитацией многих из них, а также появлением в их среде религиозных лидеров нового толка.

* * *

Приведенные в статье материалы иллюстрируют некоторые особенности религиозной ситуации на северо-востоке Сибири в конце XX века. Главная из этих особенностей заключалась в том, что «возрождающийся» шаманизм не приобрел здесь гипертрофированные, весьма далекие от традиций формы, как это происходило у некоторых народов Южной Сибири.

Религиозные лидеры коряков и чукчей не превратили шаманизм в орудие коммерции. Наиболее активные из них с провозглашением в стране демократизации и гласности смело и искренне выступили в роли правозащитников и страстных пропагандистов духовной культуры своих народов.

Прерогатива религиозного лидерства в регионе в рассматриваемый период по-прежнему принадлежала женщинам, что распространялось не только на шаманские практики, но и на возникшие в этот период протестантские общины коренных народов северо-востока Сибири.

¹ Богораз В.Г. К психологии шаманства у народов Северо-восточной Азии // ЭО. 1910. № 1. С. 1-36; см. также: Батьянова Е.П. Женщины-шаманки у народов Сибири // Женщина и свобода: Пути выбора в мире традиций и перемен. Мат. межд. конференции 1993. М., 1994. С. 416-422.

² Emanuel Salzman, Jason Salzman, Joanne Salzman, and Gary Lincoff. In Search of Mukhomor, The Mushroom of Immortality // Shaman's Drum. Spring 1996. № 41. Pp. 36-47.

³ Emanuel Salzman, Jason Salzman, Joanne Salzman, and Gary Lincoff. In Search of Mukhomor, The Mushroom of Immortality // Shaman's Drum. Spring 1996. № 41. Pp. 41-43.

⁴ Козлова Н.Н., Сандомирская И.И. «Я так хочу назвать кино». «Наивное письмо»: Опыт лингво-социологического чтения. М., 1996.

⁵ Сергеев М.А. Некапиталистический путь развития народов Севера. М.-И., 1955.

⁶ Батьянова Е.П. Коряки рассказывают о себе (по материалам полевых исследований на Камчатке в 1995) // Социально-экономическое и культурное развитие народов Севера и Сибири. Традиции и современность. М., 1995. С.203-222.

North Women as Religions Leaders
(Based on field data collected at Kamchatka and Choukotka)

In this article based on field data collected during the late 1986- 1990 among the native population in Kamchatka and Choukotka, the author explores social types of women as religions leaders, who had deep spirit connection with shaman traditions on the one hand and expressed new public dispositions and modern religious orientations on the other hand.

The women's religious leadership is traditional for the northern Siberia. Even V.G.Bogoras noted that shamanism in this region has mainly women's or family nature. During the soviet period professional shamanism in the North-Eastern regions have almost disappeared, but female family shamanism preserved. Many families had drums but they were used not only as musical instruments. Moreover playing drum made people feel a special spirit transition that helped them to travel in time and space, and it was a good method for self-healing and curing ill people.

The word "shaman" in the soviet period was rarely used because the native people of Choukotka and Kamchatka were afraid to pronounce this word.

But in 1980- 1990 when national traditions experienced revival native peoples began to develop, that also influenced shamanism. In the North-East, and in other regions of Siberia too public status of shamanism has changed: it was more and more perceived as an important constituent part of the spirit culture, but not as a harmful superfluous habit, that must be erased.

The public status of shaman leaders has been changed. Often they headed not only the ritual religious family rites. The most active began to propagate their ideology in spite of ideology of other leaders. Moreover this "regenerated" form of shamanism didn't become hypertrophied from real traditions like in Tuva, Buriatia, and some areas of Southern Siberia. The national religious leaders of Koriaki and Choukchi didn't transform shamanism into instrument of commerce. When "Glastnost'" was declared in our country the most active among the leaders stood up safely and sincerely as active protectors and propagandists of their national spiritual culture.

Democratization. During this period it became popular among the followers of the shaman ideology in the North-East of Siberia to keep in a written form their personal religious notions, states and emotions. The connoisseurs of the religious traditions wanted to describe their personal perception of the world, they wanted to open the essence of the shaman rituals and also retell about their life and about the life of their ancestors. Similar registrations (samples of the "primitive letter") were on the one hand the way of the personal expression and on the other hand it was the method to make transmissions of the religious knowledge and experience to their children and grandchildren. This article contains some fragments of that kind of registrations which author discovered during the expeditions.

The spirit transformations in the postsoviet period made Chukchi and Koriaki more and more active when they wanted to change their religion into Protestantism and to discover new leaders of modern standart.

In the middle of 1990 as a result of active actions of western religious missions different protestant societies began actively develop in many settlements of Choukotka and Kamchatka. Members of these social groups were mainly aboriginals. The author of this article explored the activity of the group boundaries under the church "The New Generation" in Anadyr and in the settlements Palana (Kamchatka) and Markovo (Choukotka). In this article the author analyses the reasons and cases when Chukchi, Koriaki and Chuvanzy accepted the protestant religion. We have presented the segments of interviews with representatives of native population of Choukotka including some women who preferred Protestantism and who want to become religious leaders.

The materials used in this article indicate the specific and complex religions situation in the South-Eastern Siberia at the end of the XX century.

Н.Л. Жуковская

***БУРЯТСКИЕ ШАМАНКИ
НА МЕЖДУНАРОДНОЙ КОНФЕРЕНЦИИ***

*(тункинский опыт, июль 2004 г.) **

Зимой 2004 г. правление национального парка «Тункинский», кафедра этнологии и фольклора Восточно-Сибирской государственной Академии культуры и искусств и Общество шаманов Бурятии «Бөө мургэл» объявили в Интернете о проведении в июле 2004 г. научной конференции на тему «Культурные связи Древней Сибири и Америки: проблемы, исследования, гипотезы». В циркулярном письме говорилось, что планируется участие российских ученых, их коллег из США и Канады, а также шаманов из Бурятии, Монголии и, возможно, шаманов-индейцев из Северной Америки.

Само по себе содружество ученых и шаманов при проведении научных конференций уже давно и не сенсация, и не нонсенс, к нему привыкли в центре и на периферии, об этом уже не раз писали и в научных публикациях, и в СМИ; хотя оценка такого явления высказывалась разная (положительная, отрицательная, нейтральная), тем не менее, оно стало в нашей жизни достаточно регулярным и относиться к нему надо как к определенному показателю эпохи.

**Работа выполнена при поддержке гранта РФФИ № 03-06-80179-а*

В связи с намеченной конференцией лично у меня возник ряд вопросов: 1) почему местом ее проведения выбрана Тункинская долина (видимо, не зря: в числе учредителей значится Тункинский парк); 2) каков вклад шаманов в решение научной проблемы, обозначенной в названии конференции; 3) наконец, кто из шаманов будет участвовать и насколько это участие будет соответствовать функциям и назначению шамана в социуме, по крайней мере, в нынешнем.

Ответ на первый вопрос был достаточно ясен: Тункинский национальный парк (далее ТНП), существующий с 1991 г., плохо вписывается в те самые новые экономические условия, в которые, как в клещи, зажаты многие общественно-полезные, культурно и этнически окрашенные региональные институты и учреждения российской провинции. Наряду с другими национальными парками, заказниками и заповедниками, а их в Бурятии на 1992 г. значилось 32¹, ТНП находится на самообеспечении и обязан «содержать» и «кормить» себя и своих сотрудников сам. Все необходимое для этого, казалось бы, в районе имеется: прекрасная природа, целебные источники, дома отдыха и курорты возле них, археологические и этнографические историко-культурные памятники, несколько десятков священных мест (буддийских, шаманских и связанных с культом гор) – все, что надо для привлечения туристов, т.к. именно туристический бизнес является основным источником дохода многих национальных парков. Однако, ТНП об этом только мечтает: отсутствие соответствующей этой цели инфраструктуры, неразвитый гостиничный бизнес, малочисленность грамотных гидов, отсутствие красочных и популярно-доступных публикаций о достоинствах Тункинской долины и находящегося в ней ТНП – все это вместе взятое не очень содействует туризму и процветанию ТНП и района одновременно.

Идея провести конференцию с приглашением ученых и шаманов с тем, чтобы первые теоретически обосновали значимость достопримечательностей района, а вторые на практике показали, как следует почитать священные места, принадлежала сотрудникам ТНП. Слегка притянутой «за уши» оказалась тематика, связанная с индейцами Северной Америки – при чем тут она, если речь идет о Тункинской долине? Однако и этому имеется объяснение. Несколько лет назад ТНП установил контакты с Ассоциацией индейцев Америки. Оказалось, что у них есть общие проблемы (защита экологической чистоты своих территорий, приобщение к ней молодежи, которой предстоит ее охранять и защищать в будущем), а также обоюдное жела-

ние посылать детей на отдых в другую страну: тункинских ребят – в Америку, в резервацию индейцев навахо, детей индейцев – в Тунку, в район высокогорных озёр в Восточных Саянах. Первый опыт такого «обмена» уже состоялся, сейчас захотелось его повторить, закрепить и, по возможности, сделать регулярным, а заодно посмотреть на индейских шаманов, если они приедут.

К сожалению, «индейская» часть задуманного не состоялась, как было сказано, «по визовым причинам». В конечном счете, отсутствие представителей индейцев было компенсировано двумя докладами российских граждан – Б.С. Дугарова, сотрудника ИМБИТ СО РАН (Улан-Удэ), на тему «О близости мифологических сюжетов бурят и индейцев Америки» и А.Л. Бернштейн, аспирантки Нью-Йоркского университета (США), на тему «Из опыта общения с индейцами племени навахо». На этом тема индейцев была закрыта.

Однако все-таки не доклады ученых должны были стать и, действительно, стали гвоздем задуманной конференции, а участие в ней шаманов разных регионов Южной Сибири и Монголии. Их, в свою очередь, привлекла возможность увидеть своими глазами один из самых «шаманских» районов Бурятии, поучаствовать в обрядах, которые будут совершаться возле местных священных мест тункинские шаманы, а главное (о чем мы узнали только во время самой конференции и что оказалось самым важным) – увидеть уникальное действо: все съехавшиеся шаманы пожелали провести совместный обряд в честь «хозяина» Байкала на мысе Шаманский, традиционно считающемся наилучшим местом для совершения обрядов такого масштаба.

Прежде чем перейти к описанию своих впечатлений от конференции и участия в ней шаманов, хотелось бы сказать несколько слов о религиозно-культурной специфике Тункинской долины.

Тункинская долина и ее достопримечательности

Тункинская долина в истории, культуре и религии Бурятии занимает особое место. С глубокой древности на ее земле жили люди, оставив в память о себе стоянки разных исторических эпох – палеолита, неолита, железного и бронзового веков, раннего и позднего средневековья. К XVII в. здесь сформировался тот этнический состав населения, который относительно стабильно сохраняется до сегодняшнего дня – булагаты, хонгодоры, сейоты, которые (одни раньше, другие позже) вошли как субэтносы в состав бурят. Впрочем, в конце XX в. – период, который в общественных науках име-

нуется постперестроечным временем. хонгодоры и сойоты (небольшая часть которых проживает в Тункинском районе, а остальные – на сопредельных территориях) вспомнили о своей этнической самобытности и образовали национальные ассоциации и культурные центры, которые весьма активно ведут себя в последние 10 лет.

После строительства Тункинского острога (1676 г.) и подписания Буринского и Кяхтинского договоров о размежевании границ между Россией и Китаем (1727 г.) в Тунке появились первые русские: это были казаки, сначала покорявшие Восточную Сибирь, впоследствии охранявшие русско-китайскую границу. Большинство их остались здесь навсегда, женившись на местных женщинах, потомки которых здесь в Тунке называют себя совершенно замечательно: “Не бурят, не русский, только цагаанурский”, - представляя прекрасный пример народной этнонимической этимологии.

Разнородный этнический состав жителей Тункинской долины предопределил и религиозно-культурное разнообразие региона. Самые ранние упоминания о верованиях местного населения, относящиеся к XVIII в., сообщают только о шаманизме. Накопление материала и последовавшее вслед за этим изучение специфической локальной формы тункинского шаманизма шло в течение всего XIX и XX вв. Здесь, прежде всего, следует назвать работы признанных специалистов по шаманизму бурят М.Н. Хангалова, Г.М. Михайлова, Г.Р. Галдановой, Г.-Д. Нацова (архивные материалы по шаманизму которого, относящиеся к первой трети XX в., опубликовала та же Г.Р. Галданова)³, а также работы Н.Л. Жуковской⁴ и трех ее аспирантов Е.А. Строгановой (Москва), Е.В. Павлова (Улан-Удэ), О.А. Шаглановой (Улан-Удэ), основанные на изучении местной религиозной традиции и ее трансформации а разные исторические эпохи, в т.ч. в постперестроечное время. Последние трое защитили кандидатские диссертации, одна из которых уже опубликована в виде книги, другим это тоже вскоре предстоит⁵.

Приблизительно одновременно на рубеже XVIII и XIX вв. в Тункинской долине появились буддизм и православие, сыгравшие и продолжающие играть до сего дня важную роль в формировании местной религиозно-культурной традиции.

Взаимодействие трех вышеперечисленных религий привело к возникновению в Тункинской долине весьма специфической конфессиональной модели, которую можно считать своего рода эталоном, когда речь идет о сосуществовании, а точнее о синкретическом

единстве, сложившемся естественным образом. В свое время (вторая половина XIX-начало XX вв.) эта ситуация очень заинтересовала православных миссионеров, работавших в Иркутской епархии, Тункинской православной миссии и Торском миссионерском стане – И. Косыгина, К. Стукова, М. Кореткоручко-Рудченко, И. Дроздова, которые посвятили ей ряд публикаций в Иркутских епархиальных ведомостях⁶. Во второй половине XX в. эту тематику на материале Тункинской долины и смежные темы на материале других районов Бурятии исследовали ученые, занимающиеся данным регионом⁷.

Чаще всего в поле зрения исследователей попадает село Торы – одно из самых больших в Тункинской долине (более 1100 жителей). Однако привлекает оно ученых не столько своими размерами и не только живописностью Торской степи, в самом центре которой находится, сколько своей религиозно-культурной спецификой. Характерная черта религиозной жизни села Торы – удивительное и одновременно органическое соединение шаманизма, буддизма и православия. Синтез шаманизма и буддизма для Бурятии – обычное явление, фиксируемое почти повсеместно на ее территории. А вот синтез трех религий, хотя и встречается кое-где, но все же это явление достаточно редкое.

Каждый житель Тор – прежде всего шаманист. В то же время на вопрос, кто он по своей вере, почти каждый ответит, что буддист, а попросишь рассказать, какие праздники отмечает, обряды совершает, в каких богов верует – тут же поймешь, что никакой он не буддист, а обе эти традиции слиты для него воедино. Для него важно не то, как он себя называет, а то, чтобы жизнь была благополучной, чтобы дети были живы-здоровы, чтобы скот плодился-размножался – для этого он готов исполнять обряды всех религий сразу.

Хотя буряты знакомы с буддизмом почти четыре столетия, тем не менее первый буддийский монастырь в Тункинской долине – Кыренский дацан – был построен лишь в 1817 г., второй – Хойморский (или Хандагайтский) – незадолго до революции 1917 г. Оба они были довольно далеко от Тор, поэтому была попытка построить дацан в Торах, но она успехом не увенчалась. В конце 1930-х годов не стало ни их, ни лам, разъезжавших по селам и аилам для совершения буддийских обрядов.

Когда-то существовал в Торах православный миссионерский стан и действовала церковь Святителя Иннокентия. Однако православие в местной бурятской среде не смогло пустить глубоких корней, а уж

после того, как в 30-е годы XX века закрыли, а потом свесли до основания церковь, православие и православные в Торах, казалось бы, исчезли совсем. Впрочем, несколько русских семей с солидной долей бурятской крови в генах иногда называют себя православными, но, поговорив с ними пообстоятельнее, убеждаешься: не православные они, а те же шаманисты. и им присуще не славянское язычество, которое, казалось бы, естественно для русского населения, а именно классический сибирский шаманизм в его бурятской разновидности.

Ни буддизм, ни православие не сыграли большой роли в истории Тор; мир шаманства его жителям всегда был ближе, роднее и понятнее. Одна из основных черт этого мира – единство природы и культуры, а также отсутствие непреодолимой грани между миром живых и умерших. Умерший человек, особенно если это шаман и к тому же сильный, не исчезает из жизни своих соплеменников. Он всегда где-то тут, рядом, видит все, что происходит вокруг, способен вмешаться в какие-то события, а уж если к нему обратятся с просьбой и принесут полагающуюся при этом жертву, то даст совет, и его непременно выполнят.

Духи умерших шаманов, как правило, не терпят непочтительного обращения с местами их захоронения и принадлежавшими им когда-то в другой жизни вещами. Все вокруг – горы, холмы, реки, ручьи, перевалы, перекрестки дорог – населено духами когда-то живших на земле людей, или мифических животных, либо даже спустившихся с неба божеств. А поговорив с местными жителями, услышишь рассказы о давно и недавно умерших людях, которые продолжают появляться среди живых, стучат в дома, заглядывают в окна, предупреждают о грядущей беде. Когда они появляются, следует "пошаманить", чтобы задобрить и успокоить их. Местные русские шаманят ничуть не хуже бурят и помнят, что "хозяев" (собираТЕЛЬный термин, объединяющий собою всех шаманских духов – как мифологических, так и «духов» реально существовавших людей) надо чтить и уважать, приходиться на их священные места, совершать в их честь обряды и оставлять им полагающиеся жертвы.

В окрестных горах немало священных мест, почитаемых представителями отдельных родов. Конечно, род – это понятие, уже ушедшее в прошлое. Но многие семьи знают и сейчас, к какому роду относились обладатели их фамилии в прошлом – *тэртэ*, *хурхут*, *шошолок*, *шоно улаан*, *хонгодор*. Последние – это даже не род, а целый народ, переселившийся в эти края из Монголии в XVII в. Ученые до

сих пор спорят о том, кем они были – тюрками, монголами или одним из бурятских племен⁸. Потомки их живут почти по всей Тункинской долине, а также в соседних районах Бурятии – Окинском, Закаменском – и в Аларском районе Иркутской области. Все районы граничат с Монголией, так что, наверное, монгольская версия имеет под собой основания. Именно с выходцами из Монголии народные легенды связывают происхождение названия Торы.

Сын одного из баторов Халха-Монголии носил имя Турэ. После убийства своего брата и ряда весьма сомнительных приключений, Турэ с несколькими соплеменниками бежал в Тункинскую долину и поселился в местности, которую с тех пор стали называть его именем⁹. Это, конечно, легенда, но есть и научная версия: название села происходит от общего для поркских и эвенкийского языков слова *туора*, что означает "поселение, находящееся в стороне, стоящее особняком, отдельно от других". Торы, ныне оказавшиеся на оживленном Тункинском тракте, когда-то были глухим и труднодоступным краем долины; эвенкийские наименования в местной топонимике встречаются довольно часто (считается, что их до 80 %).

Родовые святыни Тор соседствуют с общетункинскими. Экспедиция Бурятского института общественных наук (ныне Институт монголоведения, буддологии, тибетологии СО РАН), работавшая в Тункинском районе в начале 60-х годов, составила достаточно обстоятельный их перечень. Тут и "хозяин" горного хребта Восточный Саян, "хозяева" отдельных его вершин и перевалов, "хозяин" реки Иркут - Ундур Сагаан-нойон, "хозяин" озера Байкал, "хозяин" реки Ангара - Ангарын Аман хан, спустившиеся с небес прародители тункинских бурят Шаргай-нойон (он же Бурхан баабай) и Буха-нойон (он же Ринчин-хан), "хозяин" Торской степи - Бургэ¹⁰.

Есть и новые культы, возникшие уже в XX в.: Хойто тэеби (Северная бабушка) и Цагаан заарин (Белый шаман, он же дедушка Самбуев). Кроме того, любой поворот дороги, любой источник, а особенно целебный *аршан*, каждый холм, высокое дерево, любая приметная деталь ландшафта - все это места обитания духов, каждый из которых требует внимания и хотя бы маленькой жертвы.

Участники проекта по изучению историко-культурных памятников Республики Бурятия (руководитель С.-Х.Сыртыпова), поддержанного Российским гуманитарным научным фондом, зафиксировали в Тункинском районе 25 таких памятников, включающих археологические стоянки, целебные источники•аршаны, почитаемые го-

ры, дацаны, субурганы, придорожные деревья и т.д.¹¹ О.А. Шагланова в защищенной ею диссертации приводит список, состоящий из 26 известных мест поклонения в долине, которые она подразделяет на территориальные, узколокальные и семейные¹². Оба списка совпадают лишь частично, так что можно говорить о наличии в Тункинском районе примерно 30-35 священных мест, являющихся объектами поклонения местных жителей. В оба списка входят три священных места, значимых практически для всей западной территории этнической Бурятии, включая населенные бурятами районы Иркутской области, а также Хубсугульский аймак Монголии, где живут родственные бурятам по родовому составу монголы. Это: Бурин-хан – «хозяин» горного хребта Мунку-Сардык на границе Бурятии и Монголии; хан Шаргай-нойон (он же Бурхан-баабай) – «хозяин» горы в 7 км от с. Хойтогол; Буха-нойон-баабай (он же Ринчин-хан) – «хозяин» горы в 3 км от с. Далахай. С последним, который в этом списке самый значимый персонаж, связаны несколько культово-мифологических точек, находящихся в Тункинском, Закаменском районах Бурятии и даже в Монголии, но главная среди них – та, что находится на склоне горы на Белом камне, который виден каждому, кто едет по Тункинскому тракту. Это место считается постоянным обиталищем Буха-нойон-баабая, главного героя тотемно-генеалогического мифа булагатов. Именно он стал объектом тройного поклонения: его почитают и шаманисты, и буддисты, и православные Тункинской долины. Поэтому у него три разных имени: шаманисты называют его – Буха-нойон-баабай, буддисты – Ринчин-хан, православные – святой Парфений (в честь христианского святого Парфения Ламжакийского).

Все, что связано с мифом о Буха-нойоне и основанном на нем культе, было неоднократно описано исследователями, в том числе и автором этой статьи. Однако нельзя сказать, что это вчерашний день. Этот культ жив и сегодня. *Ташлганы*, адресованные ему, возобновились в Торах и Далахае в августе 1993 г. по инициативе Ассоциации шаманов Бурятии. Но возобновились не только они.

Религиозная жизнь села Торы, образно выражаясь, "бьет ключом". В 1992-1996 гг. в селе работала экспедиция Института востоковедения РАН, в которой принимал участие Институт этнологии и антропологии РАН, в частности, я и аспирантка Е.А.Строганова. Нами был составлен перечень обрядов, совершавшихся в эти годы жителями Торы - общесельских, семейных, индивидуальных, регулярных и

оказиональных (то есть проводимых по какому-либо конкретному случаю). На первом месте в этом списке стоят когда-то родовые, а теперь общесельские жертвоприношения *тайлганы*, адресованные Буха-нойону. На втором - обряд *лусут*, адресованный "хозяину" Байкала, его совершают на берегу Байкала недалеко от села Култук, куда совместно отправляется часть торских жителей¹³. Далее - обряд *һан табиха*, проводимый на окружающих Торы горах (Сокто-хада, Хоренова гора, Бургэд), в местностях Галуты, Шадара, Хаабхай, Зугулуй, на речке Тоёо и др., особенно там, где находятся фермы с летними пастбищами. Цель этих обрядов - обеспечение благополучного выпаса и плодородия скота.

Следующая группа обрядов (*албан*, *алба хэхэ*, *юумэ ургэхэ*) проводится семьями (для кого-либо из членов семьи персонально или для всей семьи в целом) в случаях, когда плохие приметы или дурные предчувствия предвещают отрицательный виток судьбы (например, призыв молодого человека в армию, что в наше изобилующее военными конфликтами время чревато самыми непредсказуемыми последствиями)¹⁴. Все эти обряды совершали и в советское время, но тайно и не в таком количестве, как сейчас. Без особой натяжки можно предположить, что этот же набор обрядов совершают во всех селах Тункинской долины. Большинство из них проводят шаманы и близкая к ним категория не имеющих посвящения «знающих» стариков. Однако, некоторые обряды проводят приезжающие из дацанов ламы: все эти обряды считаются буддийскими, но по сути дела, если проанализировать составляющие их детали, то можно прийти к выводу, что они восходят к центральнo-азиатскому шаманизму. Это лишний раз подтверждает тезис о едином историко-культурном и культурно-экологическом пространстве, в рамках которого сформировалась бурятская культурная традиция.

Хотелось бы отметить, что во многих местах Тункинской долины, оставшейся в стороне от крупного промышленного строительства в XX веке, сохранилась нетронутой прекрасная природа. Люди, жившие здесь, издавна соблюдали неписанные экологические законы: не нарушать без надобности покров земли; не рубить живые деревья, особенно ель, пихту, кедр – основную ценность местных лесов; не убивать некоторых животных, особенно тех, кого местная мифологическая традиция считает предками и родственниками людей; почитать священные горы, рощи, источники, деревья, могилы предков, захоронения шаманов и т.д. Пока эти законы соблюдаются и запре-

ты не нарушаются, малая родина во всей ее природной и культурно-религиозной совокупности оберегает жизнь и здоровье живущих на ее земле людей.

С 1991 г. существует Тункинский национальный парк, задача которого – помочь сохранить и эффективно использовать местный экокультурный и экоприродный баланс¹⁵, что в нынешних условиях не просто. Выполнению этой важной задачи мешают нищенский бюджет, жесткие формы современной экономики, потребительское отношение к богатствам края со стороны приезжих чиновников и, к сожалению, безразличных к судьбе своего края местных жителей. Им, забывшим законы предков, надо бы помнить, что за гибелью малой родины может последовать и их собственная гибель – сначала нравственная, а потом, кто знает, может быть, и физическая, либо, еще хуже, ответственность за бездействие или сознательную деятельность по разрушению природы придется нести их потомкам.

И еще один сюжет из относительно недавней истории Тунки не стоит обходить молчанием, т.к. он стал объектом современного мифотворчества, изучать которое будут, вероятно, этнографы и фольклористы будущего. Его можно озаглавить следующим образом:

Боги и духи Тункинской долины против ЮКОСа

Начиная с 2001 года, Тункинский район (как, впрочем, и еще ряд регионов Республики Бурятия) лихорадило по поводу предстоящего на правительственном уровне утверждения проекта компании ЮКОС о строительстве нефтепровода по трассе Ангарск-Дацин, который должен был пройти по пяти районам Республики Бурятия, а также Иркутской и Читинской областям. Эта масштабная стройка нанесла бы сокрушительный удар по местной экологической системе, восстановление которой потом было бы невозможно вообще, либо на это потребовалась не одна сотня лет. В Тункинской долине жертвами данного проекта должна была пасть Торская степь и четыре села, находящиеся на ее территории – Торы, Далахай, Зун-Мурино, Шулуты.

Основной накал страстей пришелся на лето 2002 года, когда группа экспертов ЮКОСа стремилась любой ценой получить согласие жителей этих сел практически на ликвидацию их хозяйств, жилых домов, пастбищных угодий, а также священных мест, расположенных на подпадающем под строительство участке земли. Я была свидетелем тех событий, так как находилась в районе в составе группы экологов Бурятского регионального отделения по Байкалу, участво-

вала во встречах с местной интеллигенцией вышеуказанных сел, слышала, что говорили люди по поводу того, как с ними собираются поступить. Я наблюдала их протестные выступления не только на собраниях в своем селе, но и на встрече с командой ЮКОСа в Кырене, где на них давили, шантажировали возможным увольнением с работы, если они не скажут "да" трубе. Кто-то не сдался, а кто-то не выдержал. Маленького человека, во всем зависящего от больших, пусть всего лишь в масштабах района, начальников, запугать не трудно. Я читала протокол этого собрания и с горечью видела, что почти к каждому выступлению против трубы было приложено письменное заявление от выступавшего, будто на самом деле он «не против, если будут соблюдены законы и не будет разрушена экология». Это были 18 одинаковых слово в слово заявлений, явно продиктованных кем-то из представителей администрации. Можно представить, ценой каких угроз они были получены от людей, совершенно убежденных, что нефтьтруба – гибель их малой родины.

Не сплеховали только ламы, шаманы и *хабиши* (досл. «почитающие духов гор»). Чиновники ни правительственного, ни районного уровня их запугать не могут, т.к. у них есть свое «начальство» – боги и духи священных мест Бурятии. Я читала их коллективное обращение, адресованное непонятно кому – то ли Президенту В.В. Путину, то ли тогдашнему главе Правительства М.В. Касьянову, то ли вообще в виртуальное пространство Космоса. Они написали о том, что священные места нельзя трогать, нельзя ковырять и прокладывать сквозь них никакие трубы, но, не очень веря в силу писанного слова, провели ряд молебнов возле самых важных священных мест.

Дальнейшее более-менее известно всем. Глава компании ЮКОС М. Ходорковский и кое-кто еще из его ближнего окружения находится под следствием, их ожидает суд, компания обвиняется в разных финансовых махинациях (сокрытии доходов и уклонении от налогов на многие миллионы, если не миллиарды долларов), акции компании постоянно падают в цене, ее зарубежные счета арестованы и т.д. Можно говорить о «высокой политике» по отношению к олигархам типа Ходорковского и компаниям вроде ЮКОСа со стороны Президента и Правительства России, о попытках аннулировать итоги приватизации и затеять новый передел собственности, о зависти тех, кто еще не наворовал государственных богатств России, к тем, кто уже преуспел в этом деле и т.д. На сегодняшний день ясно, что компанию разорили и по частям продали с аукциона, но конец не-

приятностям для ее бывших владельцев даже и не просматривается. Причин политического порядка случившемуся можно найти много. Но мне почему-то кажется, что дело не в них, а в том, что боги и души Тункинской долины защитили свою землю и ее людей от грозившей им беды. Я надеюсь, что они будут это делать и впредь.

Шаманки и конференция

Возвращаюсь к тункинской конференции и ее участникам. Все мы приехали из Улан-Удэ в Тунку одним автобусом и двумя машинами, и всех за небольшим исключением поселили на курорте «Нилова пустынь». От места заседаний – поселка Кырен, столицы Тункинского района, это было далековато – ок. 40 км, но зато проблема питания в курортной зоне решалась просто, а по вечерам и по утрам желающие могли принять лечебные ванны.

Примерно две трети участников – ученые, оставшаяся треть – шаманы. Использую этот термин в собирательном плане, ибо среди них были как настоящие шаманы, прошедшие не одно посвящение, так и начинающие; достаточно известные не только в республике Бурятия, но и за ее пределами, и известные только в своем небольшом поселке: были шаманы – граждане России и шаманы – граждане Монголии; те, кто приехал просто так из любопытства и те, кто был готов в любой момент приступить к исполнению «шаманских обязанностей», если это потребуется, те, кто привез с собой полное шаманское облачение и все полагающиеся аксессуары, необходимые для проведения главного камлания на Байкале, и те, кто считал, что в этом вообще нет никакой необходимости. Одним словом, это был абсолютно разный по своим установкам народ, и что очень интересно – мужчин шаманов в приехавшей компании было всего двое (оба монголы), а остальные – женщины, в возрасте от 30 до 60 лет.

Среди этих женщин оказалось несколько моих старых знакомых по прежним поездкам в Бурятию. Я бывала в их домах, имела возможность наблюдать их «на работе», т.е. присутствовала на сеансах лечения, предсказания, предотвращения возможной беды и иных, исполняемых по просьбе заказчиков, ритуалах. С некоторыми я встречалась в Москве, куда они изредка приезжают: кто проездом за границу, а кто просто на заработки в столицу, которая славится своей любовью и интересом к нетрадиционным способам лечения и большей платежеспособностью по сравнению с основной частью шаманских клиентов в Бурятии. Впечатления от встреч с ними прежде и на этой конференции мне бы хотелось здесь изложить.

Самая известная из них – Степанова Надежда Ананьевна, бурятка, родом из Кижингинского района, куда ее предки после землетрясения 1862 г. переселились из Кабанского района Бурятии. Ей около 60 лет. Ее знают не только в Бурятии, но и за ее пределами. Она – создательница и первая Президент Общества шаманов Бурятии *"Б00 мургал"* («Шаманская вера»). В 2000 г. Н.А. Степанова стала Президентом Общества центрально-азиатского шаманизма, передав в 2004 г. бразды правления в «Б00 мургал» своей преемнице В.П. Тагласовой. Одновременно она член Межрелигиозного Международного комитета при ЮНЕСКО. Как и многие современные шаманы, Н.А. Степанова имеет высшее образование: окончила библиотечный факультет Института культуры в Улан-Уде (ныне Восточно-Сибирская государственная академия культуры и искусства - ВСГАКИ). Некоторое время работала в школе. Уже став шаманкой, работала во ВСГАКИ, преподавала на кафедре этнологии и фольклора «Основы шаманской практики». О том, как осознала себя обладателем особого шаманского дара, рассказывает охотно. С детства она обладала способностью «видеть» (то, что не видят другие) и «слышать» (какие-то голоса, которые не слышат другие), хотя тогда не осознавала, что это какое-то особое свойство, думала, что все так умеют. Однако это понимала ее мать, зная шаманскую генеалогию их рода, и, пытаясь ее от этого избавить, водила к шаманам. Тем удавалось ненадолго освободить ее от «голосов» и «видений», но через некоторое время они вновь возвращались. Ее судьба шаманки определилась уже в достаточно зрелом возрасте. Она плохо себя чувствовала, её одолевали голоса и видения, неожиданно без всяких видимых причин скоропостижно умер муж, начали болеть дети... Она по-прежнему не сдавалась и не желала брать на себя бремя шаманского служения. Все решилось в один момент, когда некий виртуальный голос возвестил ей, что на другой день ее насмерть собьет грузовик. В тот же день она приняла решение взвалить на себя этот груз. Ее учителем стал Борбоев Леонтий Абзаевич (заарин б00, имеющий 9 посвящений), от него она получила первое и последующие посвящения. Практически ей доступен весь (или почти весь) спектр шаманских обрядов. Обладает способностями телепатии, ясновидения, хилерства.

Н.А. Степановой принадлежит инициатива создания в 1993 г. Общества шаманов Бурятии «Хэсэ Хэнгэрэг» – дословно «грохочущий бубен» (с 1999 г. оно называется «Б00 мургал»). В сложное пере-

строечное время, когда Республика Бурятия, как и большинство регионов России, бурлила политически и деградировала экономически, она предложила шаманам Бурятии провести серию тайлаганов в честь 5 главных божеств-покровителей буряцкого народа (за несколько лет это было сделано), а потом стала активным пропагандистом и защитником (от ярых атеистов и чересчур активных буддистов) шаманского мировоззрения и практики. Резко выступает против неошаманов-шарлатанов. Однажды попала в поле зрения итальянского кинодокументалиста К. Алеоне, снявшего о ней фильм, который произвел большое впечатление в Италии. Ее пригласили туда приехать. С тех пор она побывала во многих странах Европы, в США. В Италии и Франции она создала школы обучения шаманской практике. Лояльна ко всем религиям, не раз бывала делегатом международных съездов представителей разных конфессий. Участвует в научных конференциях, конгрессах в России и за рубежом, публикует статьи¹⁶. О ней написана книга – точнее, она надиктовала рассказы о своей жизни, их перевели и издали в Италии¹⁷. О ней пишут буряцкие газеты, она охотно выступает по местному ТВ, участвует в разных презентациях, фестивалях, праздниках, где наряду с Хамбо-ламой Бурятии и Благочинным Забайкальского округа Читинской епархии благословляет участников очередного мероприятия. Как практикующая шаманка Н.А. Степанова активно откликается на просьбы всех нуждающихся в ее помощи, выезжает на обряды и в черте города, и в районы.

Мне уже приходилось писать о ней¹⁸ и даже давать совместное интервью в защиту о. Ольхон – сакрального центра буряцкого народа. Приходилось встречаться на конференциях: хотя наука – не главное в ее деятельности, каждый раз это было по-своему интересно.

В июле 2000 г. в Улан-Удэ проходила международная конференция «Проблемы истории и культуры кочевых цивилизаций Центральной Азии». Совместно с Т.М. Михайловым я вела секцию «Традиционная культура народов Южной Сибири». Это была мирная этнографическая секция, ничто не предвещало каких-то осложнений. Неожиданно после доклада хакасского шамана, к.пех.н. В.Т., после демонстрации им способов лечения, используемых в практике хакасских целителей, с места буквально подскочил буряцкий шаман С.Б., обозвал В.Т. шарлатаном, заявил, что его лечение неправильное и вообще это «не лечение»... Он предложил свои способы, пытаясь поднять кого-либо из сидящих в зале и продемонстрировать

свои таланты на их примере. Над залом нависло некое серое облако страха, люди старались не смотреть друг на друга и на разъяренного С.Б. в особенности. Ситуация была не из приятных. Я как ведущая заседание растерялась и не очень представляла, каким образом можно урезонить разгневанного шамана.

Помощь, на которую я не рассчитывала, пришла неожиданно от Н.А. Степановой, тихо сидевшей до этого в дальнем углу зала. Она попросила слова и за несколько минут сняла напряжение, сказав примерно следующее: шаманизм у народов Сибири, конечно, общее явление, имеет одни и те же истоки в древних обычаях, но все же у каждого народа он чем-то отличается, а потому и практика лечения и проведения обрядов разная. Это не означает, что у кого-то она плохая, а у кого-то хорошая, просто она разная.

Все успокоились, лица у присутствующих посветлели, к тому же прозвенел звонок на обед и все, оживленно переговариваясь и обсуждая случившееся, двинулись в столовую, в том числе вызвавший эту ситуацию шаман С.Б. Конечно, я оценила протянутую мне руку помощи и миротворческую акцию Н.А. Степановой. Периодически при наших встречах я вспоминаю этот эпизод, однако она оценивает его иначе: «Я никому не помогала, - говорит она, - я просто сказала, что есть на самом деле». С учетом достигнутого эффекта это особенно ценно.

На конференции в Тунке мы снова оказались вместе. На сей раз в программе конференции был заявлен доклад Н.А. Степановой «О единстве природы шаманской силы (из опыта общения с шаманами разных народов мира)». Она говорила, в общем-то, о том же самом, что и четыре года назад, только расширив географические рамки своего выступления от Южной Сибири до масштабов всего остального мира, который сумела основательно объездить за последние 10 лет. Она познакомилась с шаманами многих стран, где шаманизм под иным названием и с иным обрядовым набором, но с той же функциональной ролью в системе культуры существует и поныне, несколько не противореча ни политическим, ни идеологическим установкам этих стран. Н.А. Степанова говорила об этом легко, свободно, переходя с русского языка на бурятский и обратно, не пользуясь никакими записями, и чувствовалось, что выступления на трибуне уже стали такой же естественной гранью ее личности, как и профессиональные шаманские обязанности, которые по-прежнему остаются основным делом ее жизни.

Вторая представительница шаманского мира Бурятии, с которой я с большим удовольствием встретилась в Тунке, это Цыбикжапова Ешин-Хорло Дашибальбаровна. Я познакомилась с нею в 1998 г. в Москве, куда она приехала в командировку по делам БИПКРО (Бурятского института повышения квалификации работников образования), где она в тот момент работала, и одновременно по приглашению одной семьи, живущей в Москве, где был тяжелый больной, которому она взялась оказать помощь. За эффективностью ее лечебной деятельности в тот период наблюдала корреспондент газеты «Российская медицина», врач по основной специальности Г.П. Князева, которая впоследствии опубликовала о Е.-Х. Цыбикжаповой в этой газете большой материал.

Когда мы познакомились с Ешин-Хорло поближе, она рассказала о себе следующее. Родилась в 1952 г. в Кижингинском районе Бурятии. В ее семье шаманский дар «разделился» между тремя родными сестрами, у каждой из которых он проявил себя по-своему: одна из сестер владеет даром мануальной терапии, вторая лечит энергетикой своего биополя, сама Ешин-Хорло обладает даром пения, имеющего терапевтический характер. Дар этот пробудился в ней в конце 1980-х годов. В 1987 году она получила первое посвящение. Как многие современные шаманы, она имеет высшее образование: окончила педагогический факультет Института культуры (ВСГАКИ). Работала лектором района, затем сотрудником БИПКРО. С 1999 г. она – практикующая шаманка.

В 2000 г. ей предложили работу в школе-интернате для детей с психическими отклонениями (Новосибирск). Она приняла это предложение, но через пару лет открыла собственные курсы по самоусовершенствованию физической и психической природы человеческой личности – именно так она определила характер своей нынешней деятельности.

Живет Ешин-Хорло теперь в г. Бердске Новосибирской области. Основные ее клиенты – молодые и средних лет женщины, которым необходимо восстановить веру в свои силы и возможности. Цикл психофизических упражнений для них она разработала сама. Выполняя эти упражнения, человек должен избавиться от находящихся в нем «отрицательных сущностей» (их много и они по-разному выглядят) и добиться того, чтобы им на смену пришли «положительные сущности». Тогда внутренняя природа человека очищается, он освобождается от всего ненужного ему, его лицо и тело разглажи-

ваются, душа успокаивается, он молодеет, а главное – становится свободным. Именно в этом основная цель ее методики.

Лучшая реклама этой методики – сама Ешин-Хорло. Ей 52 года, а выглядит она на 35. Эти изменения произошли с ней уже после того, как мы познакомились в 1998 г. Все свои методики она отшлифовала на самой себе и теперь говорит о себе: «Я свободна, мне все доступно, я все могу, мне никто не нужен, я ни от кого не завишу; (...) я хочу помочь всем, кто желает достичь этого состояния». Так она рассказывала мне о своей нынешней деятельности, пока мы общались во время конференции.

Любопытно добавить следующее: если в момент нашего знакомства она представилась как шаманка, то сейчас это слово по отношению к себе она не употребляет, считая, что теперь оно не соответствует ее сущности. «Ну, а какое – соответствует?» - спрашиваю я. Некоторое время она размышляет, потом говорит: «Психолог». Это для нее уже более высокая степень оценки собственной личности. К тому же она учится на заочном отделении психологического факультета Новосибирского университета. Диплом психолога ей в этом виде деятельности не повредит, а может быть, даже и поможет.

Однако для меня главным ее талантом остается то, которым она сразила меня в год первого знакомства – это дар терапевтического пения. Ешин-Хорло каждого человека воспринимает в виде мелодии, часто сопровождающейся словами несуществующего языка; фонетически это напоминает один из реальных языков (монгольский, японский, русский, итальянский); мелодия же соотносима с определенной культурой. Почему конкретного человека она «пропевает» в виде той или иной мелодии, объяснить не может, говорит, что эта мелодия приходит сама. Что за слова она произносит – тоже не объясняет: она их содержание не понимает, они тоже приходят извне. В ходе такого пения происходит лечение человека. При необходимости через некоторое время сеанс пения повторяется, в некоторых случаях, наверное, не раз. Любопытно, что хотя тип мелодии, связанный с конкретным человеком, сохраняется при повторном сеансе, сама мелодия все-таки имеет отличия. Ешин-Хорло объясняет это тем, что в человеке постоянно происходят какие-то изменения и сегодня он не такой, как вчера, а завтра будет не таким, как сегодня.

Перед началом сеанса пения Ешин-Хорло интересуется некоторым набором данных о человеке (национальность, место рождения, возраст), но более всего – его вероисповеданием. По ее словам, ей не-

важно, является ли ее клиент буддистом, мусульманином, христианином или кем-либо еще; ей важно знать, в какой культурной традиции он вырос, какие боги или духи являются его покровителями. Они становятся ее духами-помощниками, к ним она обращается за помощью, когда начинает петь (=лечить) человека. По окончании сеанса она в изнеможении опускается на стул или стол, с ее лица струится пот. Она долго приходит в себя – это выход из состояния транса. Ешин-Хорло может петь (=лечить) клиента в его отсутствие, пользуясь услугами медиатора (человека, близкого заболевшему).

Самым интересным и загадочным в подобном сеансе лечения, как мне кажется, является тип мелодии: почему она именно такая, а не другая. Впрочем, иногда оказывалось, что объяснение найти можно с помощью самого клиента (=больного). Однажды Ешин-Хорло пришлось лечить от пневмонии человека, которого она никогда не видела, ничего о нем не знала и имени его тоже. Сеанс лечения проходил в квартире заболевшего, который в это время лежал в больнице; в качестве посредника между отсутствующим больным и Ешин-Хорло выступала жена больного. Получив от жены необходимую ей обойму сведений о больном (национальность – армянин, вероисповедание – армянская апостольская церковь, и весьма условное описание того, как выглядит храм приверженцев этой религии, в котором больного крестили), она «запела» отнюдь не армянскую, а легко опознаваемую итальянскую мелодию со словами, очень похожими на итальянские. Как выяснилось впоследствии, прабабка клиента была итальянкой, а значит, в нем имелась «осьмушка» (1/8) итальянской крови. Именно она с точки зрения того «виртуального терапевта», который через душу, тело и голос Ешин-Хорло выступает в качестве лечащего начала, стала отправной точкой сеанса лечения.

В мою личную жизнь Ешин-Хорло внесла один пикантный момент. Несколько раз по разным поводам (лечебным и просто так) она «пела» меня и каждый раз немного по-разному, но всякий раз это была протяжная монгольская песня (*уртын дуу* – особый лирический песенный жанр), я не раз слышала образцы этого жанра в Монголии. Слов, как всегда, было не разобрать, но ни малейшего сомнения, что это именно *уртын дуу*, у меня не было. Не скрою, приятно было сознавать, что тебя воспринимают в виде такой красивой мелодии, но все же это вызывало недоумение: почему меня, русскую женщину, Ешин-Хорло воспринимает в виде монгольской протяжной песни. Я задала ей этот вопрос. С некоторым недоумением

она ответила: «Но Вы же в прошлом перерождении были монголкой!» Этот ответ мгновенно разъяснил все «непонятности» моей жизни. До этого я никогда коротко и ясно не могла объяснить, почему посвятила свою жизнь изучению культуры монгольского кочевого мира. И вот теперь у меня есть ответ – короткий и ясный. К нему добавляю, что я не сама это придумала, а мне сказала одна бурятская шаманка. Эффект бесподобный.

Завершая портрет Ешин-Хорло, добавлю еще некоторые дополнительные детали: общительна, активна, любит в меру выпить; если «поет» при исполнении шаманских обязанностей, голос потрясающий, диапазон и сила огромные (низкий, высокий, глубокий – все зависит от музыкального портрета клиента). Когда поет просто так, во время дружеского застолья, нет ни голоса, ни слуха. «Подмосковные вечера», которые она пела однажды в обычной компании у меня в квартире, невозможно было слушать. Впрочем, допускаю, что это была «игра», желание показать «а вот я и так могу». Когда-то Ешин-Хорло была замужем (муж умер более 20 лет назад), у нее есть две дочери и сын; у каждого из них своя семья, свои сложности, своя жизнь. Она старается в их дела не вмешиваться, но если попросят о помощи, то помогает. Склонность к философскому осмыслению природы, человека, культуры вызвала потребность как-то самовыразиться и написать книгу... И написала!¹⁹

На конференции в Тунке Ешин-Хорло не выступала ни с докладами, ни с сообщениями, ни с какими-либо комментариями по поводу того, что говорили ученые. Она нашла себе другое занятие. На конференцию съехались шаманы из разных районов, многие прежде не знали друг друга. Начались знакомства, взаимное «прощупывание» возможностей каждого, образовались своего рода биоэнергетические тандемы по оказанию услуг как участникам конференции, так и местным жителям, которые быстро среагировали на появление у них в районе столь значительного контингента лечащих шаманов. В одном таком деле мне пришлось выступить не только посредником, но и инициатором.

Моя давняя подруга Л.Ш., заслуженный учитель Республики Бурятия, живущая в пос. Кырен, много лет жаловалась на алкогольное увлечение сына, которое сделало жизнь его семьи (у него жена и дочь) и жизнь родителей совершенно невыносимой. Я спросила Ешин-Хорло, не возьмется ли помочь. Она ответила: при одном условии – сын сам должен этого желать и добровольно согласиться на

обряд. Но именно этого добиться не удалось: сын, русский по национальности, атеист по убеждениям, наотрез отказался совершать над собой какой-либо шаманский обряд, тем более, что считал себя не алкоголиком, а просто ежедневно выпивающим по причине разного рода тягот в жизни. Ешин-Хорло заявила, что ничего не получится. Но некоторое время спустя она посоветовалась с Туяной Дашиевой (ясновидящая из пос. Петровский Чигинской области, тоже участница нашей конференции), с которой у нее сложился тот самый биоэнергетический тандем, и они решили провести обряд сообща в отсутствие упрямого сына. Проводили его на улице, на мосту через реку Кыренка, не обращая внимание на любопытствующих прохожих. Ешин-Хорло «пела», стоя лицом к лицу с Л.Ш., и ее пение было более всего похоже на рев раненого зверя, а ясновидящая Туяна стояла, прижавшись к спине Л.Ш., объясняя свою позу тем, что так она лучше «видит» результаты проводимого обряда. По окончании они сказали, что положительного исхода не гарантируют, т.к. душа сына окружена прочной броней нежелания менять что-либо в своей жизни, нужен прямой контакт с ним. Но есть один момент, который может изменить ситуацию – это сердце матери; только через него возможны какие-то сдвиги в сознании детей. Этот канал начнет действовать только тогда, когда сын трижды прикоснется к сердцу матери.

В тот же вечер сын (он живет отдельно) зашел в гости к матери. Он был трезвым, что в последние годы случалось редко. «Сыночка, - попросила Л.Ш., - положи мне руку вот сюда», - и она указала на сердце. Сначала такое предложение вызвало у него явное отторжение, но, увидев умоляющий взгляд матери, он подошел к ней, она обняла его, и первый контакт его руки с сердцем матери состоялся. Однако, увидев повеселевшее лицо матери, сын что-то заподозрил и сразу же отошел.

Вечером мы обсуждали с Л.Ш., как «спровоцировать» сына сделать то же самое еще дважды. Второй раз он на ту же приманку уже не клюнет. Так ничего и не придумали. Через 3 дня я вернулась из Кырена в Улан-Удэ, а еще через 10 дней я уже была в Москве. Из Москвы позволила узнать, как дела у сына. Услышала, что уже две недели не пьет и никто вокруг не может поверить в такое счастье. А позвонив через 3 месяца, узнала, что пьет по-прежнему, и его жена, забрав дочку, в очередной раз ушла к родителям. Может быть, два других прикосновения к сердцу матери так и не состоялись, но, ско-

рее всего, надо очень захотеть самому избавиться от своего недуга, приносящего несчастье близким. Тогда не столько шаман тебе поможет, сколько ты сам поможешь себе. Кстати, кодирование точек мозга, регулирующих потребление алкоголя, не такая уж трудная для шамана задача. Вот только редко кто обращается к ним с такой просьбой.

Третья шаманка из числа моих старых знакомых, приехавших на конференцию -- Тагласова Вера Петровна. Она не была участницей конференции: докладов не делала, в обрядах не участвовала и вообще приехала как частное лицо. На конференцию ее никто не пригласил, хотя с февраля 2004 года она является председателем Общества шаманов Бурятии «БЭӨ мургэл», сменив на этом посту Н.А. Степанову. Вера Петровна была обижена таким невниманием к ней, хотя, скорее всего, в этом не было злого умысла: обычная организационная неразбериха, неясность, кто за что отвечает и кто кого приглашает. И так как «БЭӨ мургэл» входила в число организаторов конференции, то, в конце концов, В.П. Тагласова как ее председатель пригласила себя сама, сама приехала и поселилась у собственной дочери, которая уже год живет в Кырене (после окончания Бурятского госуниверситета) и работает в Тункинском районном ОВД. Она знакомилась с местными и приезжими шаманами, ей как председателю Общества это было важно. Так получилось, что с Ешин-Хорло ее познакомила я, и они очень понравились друг другу. Мне это тоже было приятно.

Биография Тагласовой очень интересная: в чем-то типичная для становления шамана, в чем-то весьма нестандартная. Родилась в 1959 г. в Иркутской области. Мать – русская, отец – бурят из рода *хогой*, входящего в состав *булагатов*. Имеет шаманских предков по линии отца. Отец ушел от матери, когда Вере было всего 3 года; она росла в русской семье и совершенно не знала бурятского языка. Бабушка по линии матери была народной целительницей и часто говорила Вере, когда та еще была девочкой: смотри, как я лечу, какие травы использую, запоминай, какие заговоры я произношу. Та отнекивалась, говорила, что если заболит, то врачи вылечат; теперь, став шаманкой-врачевательницей, очень об этом жалеет. В 18 лет вышла замуж, родила дочь. Лет в 20 – 21 год у нее началась шаманская болезнь, хотя ни она, ни ее окружение этого не понимали. Болезнь была непонятная: ничто не болело, но она теряла силы, вскоре уже не могла ходить. В таком состоянии пробыла 6 лет, муж от нее

ушел, жила со своей матерью. Откровение о том, что она избранница духов, пришло от двух стариков бурят, увидевших одновременно практически одинаковый сон на эту тему и сообщивших об этом ее матери. Та им сначала не поверила, но т.к. Вере стало совсем плохо, смирилась и отвезла дочь к родственникам отца. Там ее уже ждали. Становление ее как шаманки стало происходить довольно быстро. Сама собой прошла болезнь. Бурятский язык она быстро выучила на бытовом уровне, а в момент первого посвящения обрела сакральный язык общения с духами. Обладает сильным даром ясновидения; как целительница особенно сильна в женских и детских болезнях, патологиях беременности и родов. Прошла 3 посвящения. Сама выбирает дерево и животное, из кожи которого ей после очередного посвящения делают новый бубен.

Живет постоянно в Улан-Удэ, часто выезжает на обряды в районы, особенно в Иркутскую область, откуда она родом. Пациентов принимает не в своей городской квартире, а в специально купленной для этих целей квартире в пригороде. Считает своей нормой работы с клиентами – 6-7 человек в день, предпочитает первую половину дня. Для проведения обряда просит приносить с собой чай, молоко, печенье, конфеты. Водку не использует. Вторично замужем, от первого брака имеет дочь.

В.П. Тагласова в 1996 г. окончила тот же самый вуз, что и Н.А. Степанова и Е.-Х. Цыбикжапова – Восточно-Сибирскую государственную академию культуры и искусств в Улан-Удэ, специализировалась при кафедре этнологии и фольклора. Писала дипломную работу о шаманизме на основе архивных материалов, хранящихся в Отделе письменных памятников ИМБиГ СО РАН. Учившиеся с ней в одной группе Б.Ц. Гомбоев и С.Б. Болхосоев стали учеными-шамановедами, оба уже защитили кандидатские диссертации, она поддерживает с ними личные контакты, они обращаются к ней как к шаманке за помощью в разных критических ситуациях в своей жизни (поступление в аспирантуру, защита диссертации и т.п.).

Хотелось бы сказать несколько слов о трех монгольских шаманках, которые приехали на тункинскую конференцию из Монголии отнюдь не для зачитывания или прослушивания докладов, а для участия в одном-единственном обряде, о котором я уже упоминала выше – жертвоприношении духу-хозяину Байкала. Их звали Сувд, Загдаа и Мёнх. Они привезли с собой полную шаманскую экипировку: шаманский костюм, головной убор, сапоги и огромные рос-

кошные бубны. Всех участников конференции в последний день привезли на мыс Шаманский, что на южном берегу Байкала, где каждая из шаманок по очереди совершила свой собственный обряд в честь Байкала, сопровождая его попутно очищением и лечением тех, кто в этом нуждался, и умиротворением всех окрестных духов. Сделать коллективный обряд, как планировалось ранее, не удалось, т.к. вершина холма, на котором все происходило, не позволяла по своим размерам «работать» одновременно более чем одному шаману, особенно когда у того начиналась заключительная фаза камлания.

Все было бы прекрасно, если бы не туристы. Накануне по всем турбазам южного и юго-западного побережья Байкала было объявлено о том, что состоится шаманский обряд. Скучающие российские и иностранные (корейские, китайские и западноевропейские) туристы, вооруженные до зубов всякой фото- и киноаппаратурой, облепили мыс Шаманский и, несмотря на все запреты, норовили влезть в тот самый узкий круг, где билась в экстазе шаманки, обязательно сфотографироваться рядом с ними и даже прикоснуться к ним. Все попытки урезонить их успеха не имели, так как у туристов своя ментальность, голосу разума и сакральным предостережениям не подвластная. Длилось все это около 5 часов. Именно о таком привлечении туристов и о таком использовании шаманов для поднятия своих доходов мечтает администрация национального парка «Тункинский» (ТНП). У них уже в этом есть помощники – журнал «Открытый Мир Asia», полностью ориентированный на туристов в Байкальском регионе²⁰, Центр путешествий и приключений «В мире фантазий»²¹, разместившийся на курорте Аршан в Тункинской долине и неплохо эксплуатирующий шаманскую тематику, правда, в основном для себя, а не для ТНП.

Увы! Но шаманизм в наши дни все более становится частью шоу-бизнеса, особенно в регионах развивающегося туризма. Сами шаманы относятся к этому по-разному: одни не замечают этого и делают то, что считают своим долгом, другие все видят и стараются уклониться от ненужной публичности и показухи, третьи считают, что это нормально – шаман вполне может развлекать туристов, тем более, что это хорошо оплачивается, а кому не нужны деньги в нашей весьма непростой жизни. К сожалению, последняя категория растет очень быстро, пополняя свои ряды не только за счет псевдошаманов, чующих легкую наживу, но и настоящих шаманов. Последние не очень ориентируются в тенденциях нынешнего времени и могут по-

пасть в ловушку, которую оно расставляет хранителям виртуальных традиций (если, конечно, производить слово виртуальный от *virtue* – моральная заслуга, достоинство, практика долга)²³.

¹ *Иметхенов А.Б., Тулохонов А.К.* Особо охраняемые природные территории Бурятии. Улан-Удэ, 1992. С. 48-57.

² По следам древних культур Забайкалья. Новосибирск, 1983. С. 138-149; Тунка: история и современность. Улан-Удэ, 1998. С. 9-10.

³ *Хангалов Б.Н.* Собрание сочинений. Т. I. II. III. Улан-Удэ, 1959-1961. *Михайлов Т.М.* Из истории бурятского шаманизма с древнейших времен по XVIII в. Новосибирск, 1980; *Михайлов Т.М.* Бурятский шаманизм: история, структура, социальные функции. Новосибирск, 1987; *Галданова Г.Р.* Доламаистские верования бурят. Новосибирск, 1987; *Нацов Г.-Д.* Материалы по истории и культуре бурят. Часть I. Введение, пер. и прим. Г.Р. Галдановой. Улан-Удэ, 1995.

⁴ *Жуковская Н.Л.* На перекрестке трех религий (из истории духовной жизни бурятского села Торы) // ИЭ... Т. 1. С. 76-88; *Жуковская Н.Л.* Другая жизнь села Торы // Российская провинция. 1996. № 3. С. 140-144; *Zhukovskaya N.* The Shaman in the Context of Rural History and Mythology (Tory Village, Tunka District, Buryat Republic) // Inner Asia. Occasional Papers. Vol. 2, N 1. Cambridge, 1997. Pp. 97-107.

⁵ *Строганова Е.А.* Бурятское национально-культурное возрождение (конец 80-х – середина 90-х годов XX века. Республика Бурятия). М.-Иркутск, 2001; *Павлов Е.В.* Семантика религиозно-мифологического образа Буханоена (к проблеме происхождения культа териоморфного предка булагатов). Дисс. ... к.и.н. Улан-Удэ, 2000; *Шагланова О.А.* Шаманизм у бурят Тункинской долины (вторая половина XIX-XX вв.). Дисс. ... к.и.н. Улан-Удэ, 2003.

⁶ *Косыгин И.* Очерк истории распространения христианства между тункинскими бурятами за истекшее пятидесятилетие (1827-1877) // Труды православных миссий Иркутской епархии. Иркутск, 1885. Т. III. С. 563-599; *Короткоручко-Рудченко М.* Внутренняя миссия. Тункинский край // Прибавление к Иркутским епархиальным ведомостям. 1909. № 18. С. 487-491; *Дроздов П.* Краткий исторический очерк Иркутской миссии и ее современное положение // Прибавление к Иркутским епархиальным ведомостям. Ирк. 1910. № 13-14. С. 378-403; *Стуков К.* Обзорение преосвященным Макарием, начальником иркутского отдела духовной миссии, миссионерских станом в Тункинском ведомстве и освящение часовни на скале Сагаутун-Сырдак // Прибавление к Иркутским епархиальным ведомостям. Иркутск, 1886. № 41.

⁷ *Абаева Л.Л.* Культ гор и буддизм в Бурятии. М., 1992; *Галданова Г.Р.* Доламаистские верования...; *Герасимова К.М.* Ламаистская трансформация анимистических представлений // Материалы по истории и филологии

Центральной Азии. Вып. 4. Улан-Удэ, 1970; *Герасимова К.М.* Синкретизм культа Далха // Буддизм и традиционные верования народов Центральной Азии. Новосибирск, 1981; *Жуковская Н.Л.* Ламаизм и ранние формы религии. М., 1977; Ламаизм в Бурятии. XVIII - начала XX века. Структура и социальная роль культовой системы. Новосибирск, 1983 и др.

⁸ Упомянем несколько версий и их авторов: хонгодоры – монголы, пришедшие в Аларь, Закамну и Тунку в XVII веке (Г.Н. Румянцева), хонгодоры – буряты, одно из подразделений в составе булагатов (Ц.Б. Цыдендамбаев), хонгодоры – тюрки (Б.Р. Зориктуев, Д.С. Дугаров). См. доводы за и против этих версий: *Дугаров Д.С.* К проблеме происхождения хонгодоров // Этническая история народов Южной Сибири и Центральной Азии. Новосибирск, 1993. С. 207-235; Хондогоры в этнической истории монголоязычных народов. Материалы межрегиональной научной конференции 27 апреля 2004 г. Улан-Удэ, 2004.

⁹ Подробное изложение легенды см.: *Строганова Е.А.* Фольклорные представления бурят и современное мифотворчество (по материалам экспедиции в Тункинский район Республики Бурятия) // Проблемы этнической истории и культуры тюрко-монгольских народов Южной Сибири и сопредельных территорий. М., 1994. С. 84-86.

¹⁰ *Герасимова К.М.* Культ обо как дополнительный материал для изучения этнических процессов в Бурятии // ЭС. Вып. 5. 1969. С. 113-114.

¹¹ Методы выявления, исследования и сохранения историко-культурных памятников в их естественной среде (культовые объекты Забайкалья и Прибайкалья). Отчет о результатах реализации проекта. Улан-Удэ, 2002 (рукопись). С. 64-73.

¹² *Шагланова О.А.* Шаманизм у бурят ...

¹³ Один из таких обрядов описан в статье: *Шагланова О.А.* Жертвоприношение Байкалу // ВК. 2001. № 3. С. 23-26.

¹⁴ Описание этих обрядов см. в работах: *Zhukovskaya N.* The Shaman in the Context... Рр. 104-105; *Шагланова О.А.* Обряд «юумэ ургэхэ» у бурят Тункинской долины // Проблемы истории и культуры кочевых цивилизаций Центральной Азии. Т. III. Улан-Удэ. 2000. С. 346-348.

¹⁵ Национальному парку "Тункинский" – 10 лет. Улан-Удэ. 2001.

¹⁶ *Степанова Н.А.* Сын Неба // Под Вечно Синим Небом. Традиции, люди, даты. Улан-Удэ, 2002. С. 5-6.

¹⁷ *Nadia Stepanova.* L'invocatrice degli Dei. Storie di vita di una Sciamana Buriatia. Raccontata C.D'Arista. Milano, 1998, 193 с. (Надежда Степанова, вызывательница богов. История жизни бурятской шаманки, рассказанная Сесилией Д'Аристе) *Жуковская Н.Л.* Бурятский шаманизм сегодня: возрождение или эволюция // ЭИ... Т. 5, ч. 3. С. 162-176.

¹⁸ Жуковская Н.Л. Бурятский шаманизм... С. 162-176. Жуковская Н.Л. Шаманизм: Религия? Мироззрение? Практика? // НЖ. 1998, № 8. С.147; Жуковская Н.Л. Неошаманизм в Бурятии // Буряты. М., 2004. С. 375-376.

¹⁹ Цыбикжапова Е.-Х. Космическая эволюция в героическом эпосе «Гэсэр». Улан-Удэ, 1998.

²⁰ См., например: Открытый Мир Asia. 2004. № 3.

²¹ Чуткова В. Шаманна небесная // Новая газета. № 74, 07.10 – 10.10.2004. С. 16.

²² Webster's new Standard Dictionary of the English Language. Chicago, 1923. P. 647.

N.L. Zhukovskaya

**BURAYT SHAMANS
AT THE INTERNATIONAL CONFERENCE
(Tunkin experience, July 2004)**

In July 2004 the administration of the national park «Tunkinsky», East Siberian State Academy of Culture and Arts and Society of Burayt shamans «БОО мургел» jointly organized scientific – practical conference «Cultural Ties of Ancient Siberia and America: Research Problems and Hypothesis». More than 30 people participated in the conference including researches from Russia (cities Ulan-Ude, Moscow, Chita), USA, Italy and shamans who came from different areas and districts of ethnic Buryatia and Mongolia.

Shamans constituted approximately half of all participants, and though two of them made presentations still they had another purpose of participation at this meeting. The conference took place at Tunkin national park territory that is located close to Baikal Lake which is considered the sacral centre of Baikal area where shamans were going to conduct a ritual in honor of the host «Baikal». For this purpose many of them had brought all shaman accessories (suit, hat, boots, drum with the rattle, etc.).

Among shamans, extrasensory people and healers who had come for the conference the majority were women who initiated the most events that followed the conference. First of all we are speaking about the ritual to honor of Baikal «host» in which three shaman ladies from Mongolia participated and three shaman ladies from Buryatia assisted them. But it's not only about this ritual. When local people found that so many shamans are coming to their region a lot of them came even from far away villages to the district center Kiren where the scientific part of the conference was held. They came in order to ask shamans to manage their problems and shamans eagerly helped them if they could.

Among shamans the author of this paper distinguishes the activity of three ladies whom she knows already for several years and met them both in Buryatia and Moscow. It is N.A. Stepanova, the initiator of the Association of Buryat

held. They came in order to ask shamans to manage their problems and shamans eagerly helped them if they could.

Among shamans the author of this paper distinguishes the activity of three ladies whom she knows already for several years and met them both in Buryatia and Moscow. It is N.A. Stepanova, the initiator of the Association of Buryat shamans in 1993 (since 1994 this Association is called «*БОО мурге*»), who was the head of this Association up to 2004.

Now she is the Chairman of the Association of shamans of Central Asia, often goes abroad, participates in international forums of representatives of different confessions, she is very attractive for mass media. A book was written about her that was published in Italy and films were made. She is a public person, easy communicator, to some extent she creates the image of a contemporary shaman.

V.-H.D. Tzibikzhapova – is a second representative of female shaman world of Buryatia. She obtained unique healing abilities – therapeutic singing, very rare nowadays. Except her shaman activity, she launched the courses on self-improvement of human physical and psychological nature. She developed the methodic and applied this methodic first to herself. She thinks her aim is to release people from harassing «negative entities».

This therapy will lead to the personal spiritual freedom and physical rejuvenation. While looking at her, methodic seems to work fine. Now she distantly studies psychology at Novosibirsk University (it's her second education) and wants to become a psychologist but not a shaman.

V.P. Taglasova – since February 2004 is the Chairman of the Association of Buryat shamans, successor of N.A. Stepanova; half-Russian – half – Buryat, born in Irkutsk region. She had a very interesting path of becoming a shaman from being a girl who was born in a Russian family and didn't speak Buryat language at all up to a significant person in modern shaman world of Buryatia.

One of the conference aims was to attract the attention of scientists and shamans to the problems of Tunkin national park. Already for several years the park is facing the hazard of building a pipeline over its territory via which Russian oil will be transported to China. If this pipeline is built (now the idea has changed to the gas pipeline) the major part of the national reserve will be destroyed. Ecologists struggle to prevent this. Shamans also worry about it while conducting their rituals near the sacral sites of the park.

ЖЕНЩИНЫ-ШАМАНКИ У АЛТАЙЦЕВ

Статус женщины-шаманки в культуре алтайцев был достаточно высок. Об этом можно судить по имеющимся в фольклоре сюжетам о девушках/женщинах/старухах шаманках, выступающих героинями или помощницами главного положительного героя, например, в героическом эпосе. Впрочем, таковые есть и у отрицательного героя. Даже если некоторые женские персонажи напрямую не называются шаманками, то функции такие они все же выполняют¹. О женщинах, наделенных необычными способностями, повествуется в исторических легендах и рассказах².

Современные алтайцы полагают, что женщина-шаманка заведомо слабее мужчины-шамана, поскольку она обременена репродуктивной функцией. В традиционной культуре считается, что женщина, пока не вырастит детей, не может полноценно исполнять шаманские обязанности. Став «бесполой», она может посещать сакральные места, ранее ей недоступные, совершать некоторые ритуалы.

Бывают и исключения, когда шаманская болезнь проявляется у девочек, девушек. Этим девушек «направляют» *блинтайдырар*³ – опытные, уважаемые шаманы, определяющие дальнейшую стезю «больного». Молодая шаманка, к примеру, может после этого лечить детей или взрослых, т.е. определенную возрастную категорию. Но, вместе с тем, новопосвященным молодым шаманкам рекомендуется «специализироваться» на детях в силу их сакральной чистоты. Поскольку самой молодой шаманке предстоит стать матерью, она должна, таким образом, оберегать себя от «нечистоты», которой она не сможет противостоять, если будет заниматься проблемами взрослых людей. В случае раннего посвящения (в подростковом возрасте, например), как правило, молодая шаманка обречена на одиночество, бездетность и краткий срок жизни.

Алтайские женщины-шаманки в наши дни занимаются в основном лечением, предсказаниями, коррекцией судьбы человека. Главная цель шаманского лечения – усиление «защитного пояса» *курчуу*, ослабление которого приводит к тому, что человек заболевает. Таким образом, в общих чертах они продолжают традицию, объемля круг повседневных обязанностей любой женщины, называемой *уй кижел* «человек дома» или «домашний человек».

**Работа выполнена при поддержке гранта РФФИ № 03-06-80179-а*

Несмотря на большую популярность «знающих» женщин, многие предпочитают обращаться к «знающим» мужчинам, так как последние считаются более сильными в своем ремесле в силу их сакральной чистоты. Люди считают, что мужчины духовно сильнее, они могут прогнать искушению различных существей. Физически слабый, хилый мужчина сильнее крепкой, здоровой женщины, поскольку он крепче, тверже духом.

Шаманские способности – это дар, аналогичный любому другому дару, таланту: красноречию, пению, умению шить, объезжать лошадей и т.п. Интересно, что воровство – такой же дар, как и вышеперечисленные способности. Нормой считается, когда дар проявляется к 40 годам. В этом возрасте человек набирается жизненного опыта, «ума-разума» *смай-укал*, достигает определенного социального статуса, его дети уже достаточно самостоятельны.

Шаманский дар, как и любой другой талант, достается человеку от предков, родственников. Он наследуется по прямой и боковой ветви родства. В случае унаследования человеком этого дара и по материнской, и по отцовской линии, он получает силу, удвоенную двумя генеалогическими традициями. Таковы, очевидно, те, которых в народе считают настоящими шаманами *укту кам*. Используя термины, предложенные В.И. Харитоновой, *укту кам* можно назвать *посвященными*, а тех, кого в народе называют «знающими» – *неме билер кижки* – отнести к *приобщенным*⁴.

Шаман должен четко исполнять свои обязанности. При «направлении» молодого шамана на путь *укту кам* определяет, чьи именно и какого рода способности унаследовал неопит. Различают тех, кто общается с духами-предками *ару неме* (чистыми) и *кара неме* (нечистыми, черными). Новопосвященный может специализироваться на чем-то одном. «Чистая работа» это, например, работа с сакральным можжевеловым *арчыи*. «Грязной работой» считается работа с «душами» умерших, исполнение их просьб, проводы в иной мир. Поочередное обращение к *арчыи* с целью предсказания судьбы или лечения, затем общение с умершими недопустимо. Ошибка приводит к потере шаманом жизненных сил, а впоследствии к смерти.

Принятие шаманского дара означает также принятие человеком на себя огромного количества табу. Особенно значимы для него вербальные и пищевые табу⁵. Запреты и ограничения, вероятно, связаны с тем, что в ином мире, в котором живет шаман, имена, названия, суть вещей и явлений отличны от таковых в мире человеческом (или

мире *непосвященных*). Не случайно алтайцы называют шаманов «двуязычными». Этот специфический билингвизм проявляется в быту наличием огромного количества слов-заменителей⁹. Тезис о том, что вступление на путь шамана означает обречение себя на не самую благополучную жизнь, верен и для представителей алтайцев.

Однако не принять дар практически невозможно. Во всяком случае, приемлемого с точки зрения культуры народа выхода нет. Отказ сопровождается заболеваниями, всякий раз ставящими человека перед выбором между жизнью и смертью. Кроме того, практически каждая женщина, с которой я разговаривала, отчетливо осознает, что ее личный отказ означает лишь то, что этот дар может преследовать ее ребенка. Рано или поздно, более или менее болезненно, каждая из моих собеседниц вынуждена *признать* существование иного мира, в который ее втягивают некие сущности. Как я понимаю из их объяснений, проявляется это «втягивание» физиологически в чувстве жжения в ладонях, головной боли, порой невозможности исполнять какую бы то ни было работу, а психологически в некоем раздвоении (хотя и не совсем корректно использовать психиатрический термин), одновременном нахождении среди обычных людей и нечеловеческих сущностей.

Образы, которые принимают духи, различны. Они *никакие*, как говорит одна женщина, - т.е. могут принимать любой вид: вещи, животного, насекомого, человека. Самое важное на данном этапе становления, по рассказу одной молодой женщины, еще не ставшей шаманкой, но уже понявшей то, что она находится в состоянии «шаманской болезни», -- не испугаться, не дать себя «поработить» духам, преодолеть их притязания. После признания факта своего существования духи обучают, демонстрируя многообразие миров и существ. На этом этапе, вероятно, требуется вмешательство сильного *посвященного* шамана, который определяет специализацию и судьбу новопосвящаемого. Моя собеседница, Н.С., говорит, что она знает, *как* она будет работать в дальнейшем, но нуждается во встрече и разговоре с молодым мужчиной, известным среди алтайцев скажителем, поскольку у нее есть вопросы, ответить на которые может только он. Кстати, весьма любопытный для меня факт, отмеченный самой Н.С.: будучи алтайкой, владеющей только разговорным алтайским языком, она и с духами разговаривает по-русски.

У другой моей собеседницы, Т.С., переживавшей аналогичное состояние, оказалось, что шаманкой суждено стать сестре ее матери, с

которой их связывает шаманский дар. Состояние здоровья Т.С. напрямую зависит от того, как будет вести себя последняя. *Посвященная*, с которой советовалась тетья Т.С., рекомендовала обратиться к сильному шаману обеим, тете и племяннице. Свои ощущения и переживания Т.С. описала как «сумасшествие», усугубляемое бессонницей. До этого, лет за восемь-десять, после похорон дяди по матери, она перенесла сложную полостную операцию. По мнению самой Т.С., воспаление возникло «ниоткуда», неожиданно, хотя она всегда следила за состоянием своего организма. Теперь она думает, что болезнь была наказанием за то, что она не хотела даже думать об ином мире, представители которого пытались контактировать с нею уже тогда.

Женщины, принявшие шаманский дар, с момента его принятия живут в двух мирах. Вполне естественно, что такое «междумирное» существование порождает огромное количество проблем не только в быту, но и в социальной жизни. Так, молодая шаманка А.Д. говорит: «Проблематично было соответствовать современному обществу – обязательно иметь высшее образование. ... Если ты хочешь принести пользу народу, ... общество считает, что человек с высшим образованием много знает. Если бы могла родиться вновь, то я бы не хотела бы иметь никакого другого образования»⁷. А.Д. была посвящена (*баитандырган*) в возрасте 14 лет после долгой парализации ног. Очевидно, что ей было сказано тогда, что она не может иметь семью и детей: «Я хочу процветания своим близким. Если бог обделил меня возможностью иметь детей и семью, то все чистое и доброе я хочу видеть в них. Но для родных помощи (*могий*) мало приходится – у нас одна кровь».

Высказывание шаманки средних лет: «Мои предки навязали мне это призвание. ... Когда меня обучали, меня одели с ног до головы. Сейчас я голая перед вами – трудно перевозить ее (одежду). ... Не надо смеяться над шаманами, не надо каждый день испытывать нас. Если я в день приму 10 больных, это уже 10 испытаний». Н.Ю. обладает рентгенозрением (*биоэнттероскопия*). Посвящение прошла в 25 лет. Во время беременности и кормления ребенка была «освобождена» от дара *слышать* и *видеть*. До тех пор, пока ребенок не пошел, она была обычной женщиной. По ее словам: «Если ты не носила ребенка, не родила, не кормила грудью – ты не видела жизни. После того, как выкормила ребенка, все пути открываются».

Первые признаки шаманской болезни проявились в раннем детстве, три дня из ее рта шла пена, не могла ни есть, ни пить. Аналогичное состояние испытала в течение пяти дней, учась в девятом классе. Затем приступы повторялись во время ее студенчества. Она страдала головными болями. Приступы удлинялись, следуя на протяжении одного, полутора, трех месяцев. Затем была парализована. «Когда я лежала парализованная, муж приходил, и каждый день говорил: «Скорее умирай, мне надоело...». ... Прилетели три женщины: одна была в розово-малиновом шифоновом платье, вторая в бирюзово-голубом, и одна в черном ... Женщина в бирюзовом платье пинула меня в пятку. ... (Мои духи-помощники) редко видимы, (выглядят как) птицы, кабарга, когда очень опасно, встают как стена». Н.Ю. считает, что в возрасте от 25 до 75 все, что связано с обретением шаманского дара и его реализацией, должно завершиться.

Одним из важных аспектов сегодняшней деятельности шаманок и шаманов является отправление различных обрядов, в том числе календарных. По мнению Н.Ю., до полного прекращения *mensis'a* женщина не может ни проводить, ни участвовать в больших коллективных молениях, посвященных духу-хозяину Алтая. Между тем с каждым годом, начиная с 1990-х годов, в селах увеличивается потребность в отпращивании весенних и осенних обрядов, называемых молениями периода «зеленой листвы» и «желтой листвы» соответственно. Адресаты – локальные духи природы и дух-хозяин Алтая. Цель – благодарение за благополучную зимовку, испрошение благодати на предстоящую зиму и пр.

Считается, что эти моления должны проводить мужчины. Однако таковые специалисты есть не везде, а потому в некоторых селах сочли допустимым проводить моление пожилым женщинам. Особенно после землетрясения 2003 года многие алтайцы стали говорить о том, что дух-хозяин Алтая разгневан не только потому, что народ не проводит ритуалов, но и потому, что проводит их неправильно. По поводу «правильности» отпращивания обрядов, ритуалов единого мнения у «знающих» нет. Одни утверждают одни правила, другие – иные.

Следует отметить, что ни унификации правил, ни обрядово-ритуального канона быть не может в принципе, во всяком случае. В ближайшее время, хотя идеологи национально-культурного «возрождения» ратуют именно за это. Основная причина невозможности унификации – это личности шаманов. Они наследуют духов *своего*

рода, несут *свои* традиции, *свои* правила. Однако это не значит, что нет ничего общего в проводимых обрядах и ритуалах. Все они имеют одинаковую структуру, в них используются одни и те же предметы, молочные продукты, у них одни адресаты. Различие, может быть, заключено в более тонких вещах, о которых *посвященные*, вероятно, не говорят, а непосвященные их просто не понимают. Проблема взаимодействия между самими «знающими» заключается в том, что они всегда и везде окружены так называемым «войском», сонмом духов-помощников, ведущих вечную борьбу с аналогичным «войском» другого шамана. Об этих войнах духов шаманов повествуется практически в каждом историческом или легендарном предании о том или ином шамане. Победа войска одного шамана над войском другого описывается как «съедение» победителем побежденного. Межшаманская кооперация у алтайцев маловероятна.

Говоря о «знающих», следует добавить, что на рубеже веков всегда, как считают алтайцы, происходит «шаманская эпидемия». Появляется огромное количество *видящих, слышащих, пишущих*. Искушение оказаться избранным духами охватывает множество людей, особенно женщин. По прогнозу специалистов из числа «знающих», эта волна вскоре сойдет, а к 2006-2007 гг. ситуация нормализуется⁸.

Несмотря на то, что шаман мужчина считается сильнее шаманки женщины, желающих получить помощь последних меньше не становится. Как правило, в выборе специалиста такого рода человек либо доверяет своей интуиции, основанной не только на рассказах пациентов, но и на приметах, снах и пр., либо следует рекомендации иных «знающих». По рассказам людей, обращавшихся к шаманкам, живущим в г. Горно-Алтайске, рекомендуемый и рекомендуемый «знающие» между собой даже не знакомы, не знают о силе и возможностях друг друга. Бывает и так, что рекомендованная шаманка после первого приема направляет посетителя к другому, специализирующемуся на определенных проблемах.

Многие алтайцы вполне справедливо считают, что шаман, оказавший эффективную помощь одному человеку, может не смочь помочь другому человеку. Это зависит от многих обстоятельств. Как говорит Н.Ю.: «Иногда я не могу лечить человека, потом через некоторое время вижу сон, чем лечить этого человека, ядовитым растением или чем другим. ... До прихода человека жду его, хорошего человека жду, человека с негативной энергией – хочу уйти, все теряю, нервничаю. ... При лечении людей из рода *дьеттис* я обра-

шаюсь к семи первопредкам этого *сеока*». При оказании помощи пациенту алтайской национальности для этой шаманки важно знать его родословную. Очевидно, это знание облегчает процесс исцеления или избавления от проблем. К ней обращаются также люди иных национальностей и вероисповеданий. В таких случаях, наверное, Н.Ю. использует иные методы и приемы.

По мнению А.Д., «люди концентрируют в себе силы страха, в воображении, может быть, чего-то (*такого*), чего испугались в детстве. Поэтому когда пациент заходит и говорит, что «меня окружает что-то страшное, не могу сказать какое», - этот дух стоит перед человеком. Этот (*дух*) может быть в образе большой черной горы, птицы без крыльев». Для того, чтобы помочь обратившемуся за помощью человеку, ей, по ее словам, «приходится выбирать между человеком и душой животного. Я предпочитаю отдать животное (*душу*) с «холодным носом»¹. Человеческая жизнь ценнее – в этом проявляется жестокость шаманов – они имеют право вмешиваться в (*действия*) тех сил, которые хотят увести (*душу человека*). Человеческая душа очень ценная, она может принести больше пользы».

Частная жизнь этих женщин полна неразрешимых вопросов. Проблематичны взаимоотношения с окружающими, подругами, родственниками, поскольку каждый человек, не наделенный особым даром, испытывает если не страх, то, самое малое, настороженность в отношении к ним. Обширные практические возможности, часть которых подчас приписывается шаманкам, приоритет маскулинности в культуре алтайцев, происходящая модернизация накладывают свой отпечаток на их положение в обществе. Вместе с тем, никто не освобождал женщин шаманок от их женских обязанностей, важнейшей из которых является поддержание взаимосвязей с родственниками по крови, по роду, по браку. Они ведут свое хозяйство, растят детей и внуков, как самые обычные женщины.

На примере жизненных историй современных алтайских шаманок можно проиллюстрировать всю сложность комплекса «сакральность /традиционная культура/современное общество» не столько в плане его исследования, сколько в бытовом отношении.

¹ Маадай-Кара Алтайский героический эпос. М., 1973; Оленгир. Героическое сказание алтайцев. Сказитель Н.К. Ялатов. Горно-Алтайск, 1970; Алтайские героические сказания. Кан-Алтын. Исполнитель Т.А. Чачияков. Новосибирск. 1997.

² Алтай кеп-куучындар. (Алтайские мифы и легенды). Горно-Алтайск, 1994. Вып. 2 (на алт. яз.).

³ *Баитандырар* следует перевести как «повернуть голову человека в том направлении, куда ему следует двигаться», «указать путь», а также «оглавить», т.е. приделать, дать голову

⁴ См.: Харитонкова В.И. Исследование сакрального в традиционной культуре: прикосновение к непостижимому или постижение неведомого? / ЭИ... Т. 9. С. 12-40.

⁵ Сообщение Э.П. Чининой, к.ф.н., г. Горно-Алтайск, 2005 г.

⁶ См. об этом: Яковлева Н.А. Табуированная лексика и эвфемизмы в алтайском языке. Горно-Алтайск, 1990. С. 169.

⁷ Здесь и далее приведены цитаты из записей автора, сделанных в июле 2003 г. во время проведения международного интердисциплинарного семинара-конференции «Сакральное в традиционной культуре: методология исследования, методы фиксации и обработки полевых, лабораторных, экспериментальных материалов» в Усть-Коксинском районе Республики Алтай.

⁸ Сообщение М.П. Чочкиной, к.ф.н., г. Горно-Алтайск, 2004 г.

⁹ Животное «с холодным носом/дыханием» - это бык, корова, а с «теплым» - это лошадь или овца. Обычно для излечения или избавления от проблем жертвуют дойных коров. Если издохнет лошадь, считают, что душа лошади заменила душу мужчины, хозяина дома или его сына.

S.P. Tyukhteneva

FEMALE SHAMANS AMONG THE ALTAIANS

The contemporary Altaians regard female shamans as less powerful than their male counterparts because of idea of female reproductive function. A woman cannot perform her shamanic duties fully, until she brings up her children. During the reproductive period of her life, a woman cannot even visit some sacred places and participate in some important rituals. Only when she becomes a person of the "third gender", she can visit the places and attend the rituals not available to her earlier.

Still, there are some important exceptions. When a girl undergoes shamanic illness, she is usually guided (*баитандырар*¹) by experienced respected shamans, who can see into her fate. A young female shaman can heal either children or adults i.e. her activities are confided to a particular age group. If she begins her shamanic path early (e.g. as a teenager), it is likely that she will remain single, childless and that her life will be short. Such a notion is linked to the Altaian traditional belief that one's talents and capacities appear before the age of 30-40. Until then a woman should be married, have children and help them to begin their own family life. Only then, after she has fulfilled her "social duties", she can undergo appropriate rituals and become a shaman. There are important cultural concepts playing role here: a concept of "limit" *кел* and a concept of "time"

öü. If a woman becomes a shaman too early, she is believed to take on too many duties. Her husband and her children will be unhappy and they can even die. Such stories are often told among the Altaians, underlining the heaviness of a shaman's path.

If a woman begins to feel her shamanic calling when she is about 40 years old, this is considered normal. This is a time when a person has gathered considerable life experience, reason (*санаа-үккөө*), when s/he has reached a particular social status and has more or less independent children. A woman can then sacrifice the rest of her life to serve the people – traditionally, shamans cannot refuse a person in need.

Among the contemporary Altaians, female shamans concern themselves with healing, divination and questions of human fate. The main aim of shamanic healing is to strengthen person's "protective belt" (*күрчү*). The weakening of *күрчү* makes a person susceptible to illnesses. It can be said that female shamans just do what all the other women (called *үй кижиси* i.e. "home person") do, just the scope of their capabilities is wider.

Although "knowledgeable" women are popular and respected, many people prefer to seek advice from "knowledgeable" men. Such men are considered more powerful, which can be explained by their sacred purity. The Altaians claim that men are spiritually stronger than women, they are less likely to give up to temptations. Even the weakest man in physical sense, is spiritually stronger than a healthy, strong woman. There is an Altaian saying "Thick man is better than a woman with a golden head" *Алтын баштуу кыбыттан арык та болзо, эр артык.*

The shamanic gift is inherited from the ancestors, through direct and lateral descent. If the shamanic gift is inherited both from a maternal and a paternal line, the shaman's power is doubled. Such people are called *уку кам* (*үктү кам*), which can be translated as "real shamans". If we accept terminology suggested by V.I. Kharitina *үктү кам* can be understood as "consecrated" or "initiated" one and those, who are called "knowledgeable people" (*неме билер кижиси*), can be called "devoted" ones².

Women, who have a shamanic gift, live between two "worlds". Such a marginal existence gives rise to many problems both in everyday life as well as in the social sphere. A young female shaman, A. D. has told me: "Fulfilling requirements of the contemporary society has been a problem. It is considered necessary to get higher education, society thinks that people with higher education know a lot. Still... one has to follow her calling... If I were to be born again, I would not have tried to receive any other knowledge apart from the one given to me by the spirits". Private life of female shamans is full of unsolvable questions. Relations with other people (friends, relatives, neighbours) are problematic, as a person, who does not have a shamanic gift feels if not a straightforward fear then at least a suspicion towards female shamans. Wide range of practical opportunities female shamans are thought to have, combined with masculinity as a domi-

nate feature of the Altaian culture, contemporary modernisation – these issues influence the position of female shamans in society. At the same time, female shamans are still like ordinary women – they have a range of social obligations, among others sustaining contacts both with affine as well as consanguine relatives. They have to work in their households, bring up children and grandchildren – as the other women.

Gender aspect of female shamanism among the Altaians can be seen in the following:

1) Entering shaman's path is considered "normal" only after a woman is 40 years old or older. Such a woman has fulfilled her social duties,

2) Woman cannot conduct rituals until her children cannot walk and talk,

3) During pregnancy and breast-feeding, shamanic spirits "go away" and a female shaman "cannot hear" and "cannot see";

4) Only after her reproductive powers are gone, can a female shaman fully begin her shamanic practice. Only then can she attend and conduct all rituals, including rites for the spirits of the Upper and the Lower Worlds. She can also go to the mountain-passes in order to make offerings to the master-spirit of Altai (*Altai dy eezi*)

¹ *Баштандырап* should be translated as "to turn a person's head towards the direction s/he should go", "to show the way", "to give a head".

² See: *Kharitonova V.I. Study of the Sacral in the Traditional Culture: Touch of the Incomprehensible Or Comprehension of the Unknown / ES... V. 9 Pp. 186-203.*

Ю.Ю. Антонян

ДАР И СУДЬБА СОВРЕМЕННЫХ АРМЯНСКИХ ЦЕЛИТЕЛЬНИЦ

Понятия дара и избранничества в целительско-гадательной традиции

Мы начнем описание современных армянских целительниц с такого ключевого понятия как «дар». «Дар» – «*шнор*» (*shnorh*), переводится с армянского дословно как милость, благодать, дарованная кем-то. По словам информаторов, это то, что "даруется, дается свыше святыми или богом" и фактически представляет собой совокупность эзотерических знаний, умений, способностей и возможностей, благодаря которым человек способен делать то, что не могут другие: *наету шнор* (*payelu shnorh*) – дар «смотреть», *бужелу шнор* (*buzhelu shnorh*) – дар исцелять, и другие конкретные «дары», связанные с определенными практиками – литьем воска, верчением сита, измерением пядью.

* Работа выполнена при поддержке РФФИ (№ 03-06-80179a)

Несмотря на сравнительную простоту техник, их могли практиковать только те, кто получил дар от святых. Интересно, что некоторые из наиболее образованных информаторов-целителей (Сильва, Карино¹) объясняли свои способности и принцип воздействия на пациента наличием доброй или злой энергии.

Получение дара от святых является одним из основных компонентов становления гадалки/целительницы, его кульминационным моментом. Само становление представляет собой процесс, растянутый во времени на несколько лет, либо сжатый до короткого промежутка в несколько месяцев или дней.

У армянских целителей обнаруживается как наследственная передача дара (из поколения в поколение в рамках одной семьи), так и иные варианты его возникновения. Получение дара во многих случаях воспринимается как опосредованный святыми переход от родителей к детям наследственной семейной «принадлежности». Например, гадалка и целительница из Нор-Баязета (нынешний Гавар, Гегаркунникская область) получила свой дар от матери в качестве материнского и родового наследия, которое той передалось еще в старом Баязете². Св. Ованес, покровитель семьи, являлся поочередно во сне как дочери, которой передает дар лечения опухолей молитвами и талисманами, так и матери, которой наказывает передать дар именно младшей дочери за ее праведность³.

Похожая ситуация имеет место в семье гадалки Флоры из с. Арени Вайоц-дзорского района, которой от матери досталось в наследство семейное святилище и дар лить воск. Целительница Роза из села Аруч (Арагацотнский район), унаследовавшая дар от матери, говорила, что «дар этот - наследственный, дается семье свыше и передается из поколения в поколение». Гадалка и целительница Клар из с. Зовашен Араратского района также унаследовала от матери и дар целительства (но в несколько иной форме), и семейных святых, которые последовали за ней из материнского дома в дом мужа.

Представление о том, что способность лечить передается из поколения в поколение только по женской линии, бытует и среди простых людей (не целителей): рассказы об этом нам приходилось слышать, например, в с. Гарни Котайского региона, в некоторых селах региона Вайоц-дзор. Однако передача дара по наследству в большинстве случаев⁴ осуществляется не непосредственным обладателем своему приемнику. Это делают так называемые «святые», которые сами выбирают новый объект среди членов данной семьи.

Часто преемниками оказываются младшие дети. Подобное относится и к знахарской традиции, в которой обычно умения и знания передаются от родителей к детям/внукам, зачастую через непосредственное обучение; тем не менее, в выборе восприемника знахарской профессии вмешательство святых может играть значительную роль. Младшим же часто оказывается третий ребенок в семье – третья дочь, третий сын, и именно это обстоятельство в ряде случаев акцентируется в рассказах информаторов. Упомянутая выше целительница из Нор-Баязета подчеркивала тот факт, что святые выбрали из *трех* дочерей именно ее, как «самую младшую и самую праведную». У Сильвы из с. Масис Араратского района, имеющей *трех* сыновей и *трех* дочерей, «дар» (правда, проявившийся в меньшей степени, чем у самой матери) унаследовала именно младшая (третья) из её дочерей.

Возможно, базой для восприятия третьего, младшего ребенка в качестве особого, отмеченного, избранного святыми стало широко известное не только в армянском фольклоре и мифологии архаическое представление о третьем члене мифической триады (божеств, героев). Это представление рассматривалось многими исследователями в аналогии с трехфункциональными божествами Дюмезиля⁹. Именно третий бог/герой в силу своей функции обеспечения плодородия спускается в подземный мир, борется с его обитателями, чаще всего хтоническими существами (ср. борьбу шамана/целителя с вредоносными духами). Он делает это, чтобы вынести из подземного мира средство, дарующее плодородие или исцеление. Так, в армянских сказках именно младшему, третьему сыну удается принести с того света отцу/царю исцеляющие яблоки или птицу Азаран Блбул, пение которой может заставить цвести засохший сад. Младший/третий одновременно принадлежит обоим мирам, недаром он, как правило, женится на девушке из подземного или небесного мира⁹.

Рассказы гадалок и целительниц о своих родителях, предках, также обладавших даром, часто сопровождаются замечаниями о том, насколько сильнее был дар у представителей предшествующих поколений. Их высказывания создают четкое представление об «убывании силы дара» (о чем некоторые из информаторов говорят прямо). При этом образ предшественника, в основном матери/бабушки, при рассказе приобретает мифическую окраску. Ее наделяют всеми человеческими добродетелями, силе ее дара придается особое значение, подчеркивается ее праведность, а также правильность ее риту-

ального поведения, то есть неукоснительное соблюдение всех обрядов, ритуалов и запретов, связанных со святыми-покровителями.

Например, уномянутая Флора из Арени (район Вайоц-дзор) представляет свою мать в качестве ангела-хранителя всей семьи и дома, заблаговременно определявшую слаз и избавлявшую от него. Целительница Роза из с. Аруч (район Котайк) и ее дочь представляли свою мать и бабушку как «святую». Роза даже пожелала отдать ее портрет в музей (соотносимый ею с храмом), а дочь, напротив, сочла это святотатством. Мотив «убывания дара» является классическим, свойственным многим культурным и религиозным системам. Согласно ему, каждое последующее поколение слабее и порочнее предыдущего. В архаических и классических шаманских культурах этот мотив родственен мифологическим представлениям о мифических всемогущих первопредках, первошамане и т.п.

Среди собранных мною материалов есть также целый ряд рассказов о том, что дар передается целительнице, в семье которой нет наследственных целителей и гадалей. Однако, при расспросах обнаруживается, что зачастую дару гадалца и целителя (ассоциируемому нами с шаманским в силу ряда особенностей, о которых разговор пойдет ниже) может сопутствовать ряд других особенностей семейно-родового характера. Это, во-первых, наличие знахарских традиций в той же семье, которые, тем не менее, не смешиваются с «даром» гадания и мистического целительства. Во-вторых, среди мужской половины подобных семей в ряде случаев можно обнаружить священнослужителей, также занимавшихся мистическим целительством. В-третьих, нами отмечены довольно частые случаи семейно-родовой склонности к разным формам прикладного искусства в подобных семьях⁴. И, наконец, у представителей таких семей прослеживается склонность к музыкально-поэтическим видам искусства – пению, сочинительству, игре на музыкальных инструментах.

Например, гадалка/целительница Карине, живущая в Ереване, на вопрос, есть ли в ее роду люди, занимающиеся такой же практикой, сообщила, что только одна ее тетка гадала на картах, но не имела силы такой, как она, Карине. Однако в ходе расспросов выяснилось, что и бабушка, и мать Карине были потомственными знахарками, а ее прадед по матери был священником, о котором семейное предание гласит, что ему во сне явился Бог и велел построить церковь, служить в ней, а также лить воск, что является одной из практик мистического целительства (избавляет от порчи)⁸.

Таким образом, целительство, рассматриваемое нами в сочетании с другими семейно-родовыми талантами и традиционными практиками, является одним из феноменов, составляющих особый комплекс. Все они обусловлены как генетической, так и психической и культурной наследственностью. Роль этого комплекса феноменов зачастую выходит за рамки религиозно-магической сферы.

Передача дара

Передача дара будущему целителю святыми либо персонажами, которые могут интерпретироваться как «святые» (канатоходцы, инородцы), происходит во время видения или сновидения. После того, как «дар» обретен, целитель может пройти частичное обучение у родственников, которые также являются обладателями «дара» гадания/мистического целительства и владеют знахарскими знаниями, умениями. Однако в Армении фактически нет четко выраженного института «ученичества», заканчивающегося социальным посвящением. Тем не менее, в наших материалах зафиксированы ситуации, когда в семье по женской линии могло быть частичное обучение гадательно-целительской (не знахарской!) деятельности. В одном случае тетя обучила племянницу некоторым тонкостям толкования фигур, высматриваемых в кофейной гуще или пластинах воска, в другом случае внучка помогала старой, полуслепой бабушке-«*найох*» (*naoŋ*, дословно «смотрящий») отправлять ритуал, для чего бабушка ее специально подучила. Заметим, что в последнем случае ни бабушка, ни внучка не рассчитывали, что девочка станет заниматься этим в будущем, если не получит призыва от «святых».

Путем непосредственного обучения передавалась и молитва-заговор от глаза. В данном случае передача должна была быть перекрестной в гендерном отношении: то есть от мужчины к женщине и наоборот. При этом от принимающего не требовалось получения особого призыва от святых, вместо этого святые могли указать на преемника самому передающему молитву целителю⁹. Интересно, что по некоторым материалам, сам процесс передачи, кроме заучивания текста молитвы, мог сопровождаться действиями эротического характера, например, поцелуем в губы¹⁰. Иногда помощь более опытной *найох* – целительницы, гадалки (дословно «смотрящей») нужна, чтобы выявить получение дара. Например, Гегануш из с. Малишка, страдавшую в детстве припадками, повезли к *найох*, которая и определила, что припадки это не что иное, как связь со святыми, и девочке тоже надлежит стать *найох*.

Наличие дара у многих лиц в одной семье вовсе не означает его преемственность и наследование практик. Форма проявления дара у каждой целительницы индивидуальна. Например, мать одной из целительниц (Кнар, с. Зовашен) лечила молитвами, которыми сопровождала манипуляции с иголками, сама же целительница льет воск и гадает на кофейной гуще.

Кроме практики, во сне даруется молитва. Информаторы утверждают: передача гадалками/целителями при жизни их личной молитвы, переданной во сне святыми, ведет к утрате магической силы.

Реальность дара нередко воплощается в его материализации. Обретение дара во сне сопровождается процессом виртуального получения из рук святых какого-нибудь предмета, символически связанного с будущей деятельностью неофита. Целительница Цагик получила шаль с латкой посередине, символизирующей пупок. Пупок указывал на то, что Цагик получает дар исцеления гинекологических заболеваний. Гадалка Алвард получила от святого 4 вещи, из которых она запомнила книгу, свечу и колоду карт. Целительница Варсик (г. Ехегнадзор) получила дар литья воска в виде пичужки в клетке (*чичдук*). Лиде (г. Гюмри) дар был представлен в виде кофейной чашки, которую святой у нее на глазах превратил в глобус, очертания материков на нем символизировали кофейные разводы.

Подобное происходит и с представителями других культур. К примеру, получение во сне бурятским целителем железного рубля символизировало получение им шаманского дара, также как знахарь-коми получил во сне от духа свиток¹¹, а бурятские шаманы – железный советский рубль и ламаистскую книгу¹².

Таким образом, святые символически указывают путь, которым должен следовать целитель. «Тонкости» же мастерства целитель либо интуитивно осваивает сам, либо кое-что (некоторые знаки, символы, решения трудных ситуаций) может быть подсказано святыми опять же во сне в процессе целительской деятельности.

Многими упоминаются особые ощущения вроде сильного, непреодолимого желания «смотреть» (гадать) – «найел» (*наел*), охватывающего их при виде соответствующей атрибутики (кофейных чашек, миски с водой для литья воска), в результате чего будущая целительница/гадалка начинает «смотреть», а соответственно, и «говорить», лишь опираясь на некоторые распознанные ею символы, значение которых ощущается интуитивно (примеры целительниц Ларисы, Карине).

Некоторые гадалки/целительницы владеют несколькими практиками, которые были «дарованы» им в различные моменты жизни. Целительнице Варсик сначала было дано ясновидение (впадая в легкий транс, она предсказывает судьбу человека, делает диагностику), затем, через какое-то время, она обрела целительство прикосновением рук, слюной и лишь позднее – умение лить воск.

Обычно полученный дар сохраняется у его обладателя пожизненно, хотя это не акцентируется в рассказах гадалок/целительниц. Однако нам известны случаи, когда святые, даруя способности, ставят также конкретный срок возможности их реализации. Например, Карине было велено гадать и исцелять до 33 лет, однако по истечении этого возраста «дар» был продлен в силу того, что святые (в частности, Христос) убедились, что она не использует его во зло. Видимо, первый период рассматривался как некий испытательный срок. Символична также связь святого покровителя – Христа с установленным сроком: как известно, последний был распят именно в возрасте 33 лет.

Становление гадалки/целительницы

Получение «дара», хотя и ключевой, но лишь эпизод жизни гадалки/целительницы. Он делит эту жизнь на два этапа – до и после получения «дара»; именно «после» происходит качественное изменение личности человека, получившего «призвание» видеть будущее и облегчать участь людей. Однако, необходимо отметить, что описание жизни гадалок/целительниц обычно представляется в виде оригинального нарратива, имеющего не только особую, свойственную ему как жанру структуру, но и определенное функциональное назначение в рамках субкультуры гадания/целительства. Со временем этот текст становится личной легендой гадалки/целительницы. Личная легенда, постепенно обрастая деталями, постоянно передается из уст в уста, как бы «освидетельствуя» силу и истинность дара гадалки/целительницы. Именно поэтому жизнь любой гадалки значима не только в «инициационный» и «послеинициационный» период, но и с самого дня рождения, особенно если рассказ о ней передается устами клиентов или родственников/соседей.

Согласно имеющемуся у нас материалу, становление целительниц/целителей сопровождается рядом обстоятельств, особенности которых позволяют отмечать их в качестве факторов, воздействующих или обуславливающих проявление целительско-гадательных способностей. Мы учитываем, что на сегодняшний день большинст-

во традиционных магико-медицинских специалистов в Армении – женщины, и поэтому мы обнаруживаем сильную зависимость процесса их становления от особенностей «женской судьбы», то есть матрицы традиционно и культурно обусловленной женской жизни.

Первые признаки будущего дара часто приходится на пубертатный период, когда в организме девушки происходят известные изменения. Именно тогда начинаются сновидения, в которых ее посещают святые, могут проявляться первые вестники «шаманской» болезни (см. ниже).

Однако любопытно, что во многих случаях окончательно «дар» оформляется после замужества или даже рождения первого ребенка. К примеру, целительнице Ларисе святые начали во сне предлагать принять дар, когда та училась в старших классах, но тогда ей было сказано, что она начнет лить воск после того, как выйдет замуж (тогда ее «ждет одно испытание»). Реально Лариса стала целительствовать после рождения пятого ребенка, а именно сына (после 4 дочерей), который был ей обещан святыми как условие, что она начнет лить воск. Целительнице Кларик из с. Зовашен (родом из Вардениса) с 14 лет во сне и видениях посещали семейные святые, однако дар ей был дан только после второго замужества (первое было довольно быстро расстроено по причине отсутствия детей). В связи с этим примечателен один из ее снов сразу после первого замужества, в котором святые решают, что ей еще рано быть целительницей и передача «дара» на этот раз не происходит (см. ниже).

Замужество, таким образом, для многих является пороговой отметкой не только в женской, но и целительской судьбе. В связи с этим нельзя не обратить внимание еще на одно обстоятельство. Замужество наших информаторов часто сопровождалось и переездом в другую местность, что, возможно, является дополнительным стрессообразующим фактором: Лариса из Мартуни (Гегаркуник) вышла замуж в Ехегнадзор (Вайоц-дзор), Клар из г. Вардениса (Гегаркуник) в с. Завашен (Арагат), Лусине из с. Мартирос в г. Ехегнадзор (оба места в пределах Вайоц-дзора), Лида из г. Еревана в г. Гюмри (Ширак), Сиран из с. Хачик (Вайоц-дзор) в с. Масис (Арагат), Ася из с. Назран в с. Мутни (оба села – Котайского р-на) и т.д.

Следующий этап, к которому приурочивается инициация будущей целительницы – рождение детей: причем ребенка знакового, первенца или мальчика, рождение которого имеет большое значение для статуса женщины, как во многих восточных культурах (см. уже

упомянутый пример Ларисы или гадалки/целительницы Лиды, которой во сне, увиденном в больнице сразу после родов первого ребенка, святые велели начать «смотреть»).

Фактически, передача способностей к гаданию/целительству в период замужества/рождения ребенка совпадает с целым рядом других качественных изменений в жизни женщины, связанных с ее статусом, физиологией и психологией. Меняется ее позиция по отношению к социуму. Сразу после замужества женщина какое-то время продолжает оставаться чужой, пришедшей издалека, из чужого культурного и социального пространства, что в мифологическом восприятии аналогично состоянию смерти, которое очень сжато воспроизводит свадебная обрядность, так же как и «перерождение» женщины в новом качестве. То же касается и родов, после которых женщина еще раз переживает изменения своего статуса, становясь матерью и, тем самым, полноценной женщиной в народном понимании.

Проявление целительского призвания не только сопутствует подобным естественным «инициациям» в жизни женщины, но и иногда в какой-то мере заменяет их, что видно на примере незамужних (Србуи из с. Артабуянк Вабоц-дворского р-на) и бесплодных (Кнар из с. Зовашен Араратского р-на) гадалок/целительниц.

Ребенок в жизни целительницы занимает особое место. По нашим наблюдениям подавляющее большинство информаторов – либо многодетные матери, имеющие по трое, четверо, пятеро детей, либо бездетны вообще. И рождение детей, и их отсутствие играют важную роль в судьбе и становлении целительниц гадалок, по их рассказам. В частности, ребенок является одной из главных обменных ценностей в отношениях женщины со святыми. Ребенок даруется в награду за согласие принять «дар» (упомянутый уже пример Ларисы), ребенок отнимается или подвергается опасности за упорство и нежелание принять дар (или выполнить иное пожелание святого). У гадалки и целительницы Карине по очереди сильно болели трое детей, пока она не согласилась начать практику. У целительницы Сильвы из с. Масис в наказание за ослушание (она не прекратила гадать по кофейной гуще, как ей было велено святыми) умерла дочь. Подобные факты можно наблюдать и в других культурах. Так, например, шаманка Халича из Узбекистана согласилась принять шаманский дар только во время тяжелых родов, при угрозе смерти своей и ребенка, после чего роды окончились благополучно¹³.

Смерть/пропажа ребенка во многих случаях является толчком к сновидению, в котором святые предлагают принять «дар». Сон, в котором святой передал ей «дар», приснился гадалке Алвард (Чаренцаван) у смертного одра ее дочери. Одна из наших информаторов рассказывала о своей бабушке, известной целительнице, что к последней дар пришел после того, как у нее пропал ребенок, на время отданный в приют.

В контексте получения дара в связи с рождением и смертями детей очень странным является пример Лиды из г. Гюмри. Она не хотела рожать вторую дочь (последнего своего ребенка), так как была очень несчастна в семье мужа. После родов женщина даже сказала врачу, что хотела бы избавиться от этого ребенка, удавить его, так как её жизнь представлялась ей безысходной. Видимо, эти страшные мысли о ребенке оказались столь значимыми для Лиды, что в ту же ночь ей приснился сон, в котором святой велел ей принять «дар».

Иным фактором, сопутствующим обретению дара в ряде случаев, как было уже упомянуто, является девство и бездетность. Есть даже стереотипное мнение, будто целительницей/гадалкой/колдуньей должна быть непременно незамужняя и бездетная женщина. В жизни это далеко не так; даже, наоборот, в процентном отношении целительниц, живущих нормальной семейной жизнью, гораздо больше. Вероятно, данное восприятие как-то связано с представлением о смерти (нерождении) детей в обмен на дар. Кроме того, незамужние и бесплодные женщины воспринимались как аутсайдеры, пограничные люди, не являющиеся полноценными членами общества, а значит, были способны навредить, например, магическим путем передать свое бесплодие¹⁴. Сознание собственной нереализованности как женщины (вкуче с реакцией на негативное общественное мнение) у незамужних и бесплодных, возможно, создает стрессовые состояния, близкие тому, которое женщина может испытать при замужестве, рождении или смерти детей. Это может стать благоприятным фоном для проявления целителско/гадательных способностей.

Душевный баланс нарушают также иные стрессовые ситуации, среди которых выделяется смерть кого-нибудь из близких, особо любимых людей – брата у восколен Розы из с. Аруч Котайкского района, отца у Варвик из с. Вернашен Вайоц-дзорского района. Хотя никто из информаторов не говорит об этом прямо, но в рассказах об упомянутых потерях (в том числе и детей) сквозит идея жертвы, которая была принесена за переданный впоследствии дар (см. ниже).

В целом жизнь гадалок/целительниц насыщена событиями высокой степени знаковости, по крайней мере, для них самих и их окружения. Во время рассказов со стороны самих информаторов бывает много замечаний о судьбоносности, символичности, некоей мистической предопределенности самых рядовых событий в их жизни. Конечно, все это интерпретируется уже в свете полученного «дара» и практикуемого целительства, то есть целители в силу своей деятельности приобретают статус повышенной семиотичности. В связи с этим выскажу следующее соображение. Отмеченные периоды жизни (замужество/переезд, роды) являются в жизни женщины не только временем повышенной стрессовости, но и периодами символической «пассивности». В исследованиях по семиотике свадебно-семейной и родильной обрядности¹⁵ постоянно отмечается ритуальная пассивность и статичность невесты/молодой невестки и роженицы. Они, скорее, являются объектом ритуала, чем его субъектом, что, вероятно, отражается и на самовосприятии женщин. В такие периоды обострение сенсорно-энергетических качеств, повышенная возбудимость сочетаются с психологической готовностью принять любое воздействие со стороны, подвергнуться насилию, стать исполнителем чьей-то воли, в данном случае воли святых¹⁶.

Мы думаем, что нельзя обойти вниманием также социальный статус целительницы. В целом, исключая случаи с девственными, незамужними и бездетными целительницами, замужние целительницы живут нормальной семейной жизнью; их семьи, на первый взгляд, ничем не отличаются от среднестатистических семей. Однако, их материальный достаток, как правило, ниже среднего¹⁷, причем это обусловлено многими факторами, как общими (развал экономики и глобальное обнищание населения в республике в 90-ых годах XX века) так и частными: у кого – многодетностью, у кого тем, что в семье никто ничем больше не занимается (то есть женщина исцеляет, а члены семьи помогают обслуживать клиентов, принимают их, варят кофе, если надо, общаются, поддерживая «имидж» целительницы). Многие из *найох*, особенно те из них, которые находятся в преклонном возрасте – вдовы (смерть, часто безвременную, мужа, как правило, трактуют в качестве одного из испытаний, посылаемых святыми). Нам встречались гадалки/целительницы – нищенки и побирušки¹⁸, причем их причастность к целительству выяснялась только в разговоре, то есть для всех остальных они были обыкновенными нищенками.

Другая категория – женщины-гадалки – как правило, одинокие; они занимаются тем, что ходят из дома в дом и гадают (Мельсида из г. Гюмри); фактически живут тем, что их везде кормят и поят. Восприятие последних в обществе в определенной мере роднит их с юродивыми, над которыми смеются, но которых принимают в доме и боятся.

«Шаманская болезнь»

Материалы по армянскому целительству выявляют аналоги «шаманской болезни» (употребим этот термин) в их упрощенной, но от этого не менее явной форме. Вот история целительницы Ларисы из г. Ехегнадзора (родом из г. Мартуни). Еще когда она училась в старших классах, ей стали во сне являться святые Богоматерь Марьям и Иисус Христос. Они сообщали ей о даре и заставляли «смотреть». Но она не соглашалась, так как стыдилась этого. Тогда ее стала преследовать вереница несчастий. Сначала Лариса несколько раз ломала руки. Затем сломала ногу, да так сильно, что ее оперировали, целый год ей пришлось ходить на костылях. Но и тогда она не соглашалась принять дар. В конце концов, святые во сне ей пригрозили новым испытанием, уже после замужества. Так и вышло. Выйдя замуж, Лариса серьезно заболела: врачи подозревали опухоль головного мозга – были сильные головные боли, наблюдался эпилептоидный синдром. Ее долго лечили, возили по санаториям, но безрезультатно. И только после рождения младшего сына, когда она, наконец, согласилась принять дар, все болезни как рукой сняло.

Гадалка/целительница Гегануш из с. Малишка после окончания школы (16-17 лет) также стала испытывать болезненные проявления, выразившиеся в припадках, похожих на эпилептические, и никакие лекарства не помогали. Родные услышали, что в с. Армаш (Арарат) живет женщина, с которой тоже случалось нечто подобное, и поехали к ней. Эта женщина сказала, что у девочки «связь со святым» и велела ей «смотреть» (*ду нити найес*). После того, как девушка приняла дар, все прошло.

Ясновидящая и целительница Варсик рассказывает, что после смерти отца с ней стало происходить нечто странное: ей казалось, что она «что-то видит». Она посоветовалась с ясновидящей по имени Лилиг, и та ей сказала, что это открывается «дар», но просто так она его не получит, сперва ей предстоят мучения. Вскоре Варсик стала сильно болеть, не вставала с постели. На какое-то время она даже ослепла, а потом вновь прозрела. К целительнице Клар из с.

Зовашен (Арагат) святые приходили во сне в цветастых одеждах канатоходцев, являлась богоматерь Мариам в отрепьях, и все они требовали, чтобы Кнар начала лить воск. Она отказывалась, говоря, что ей стыдно, но требования не прекращались, а стали сопровождаться угрозами сильных мук и страданий. Однажды, когда Кнар сидела во дворе, у нее горлом пошла кровь. Ее отвезли в больницу. Там ей было видение, будто кто-то несколько раз громко произнес: *Аменатрких* (Всеспаситель). Затем к ней подошла ее покойная мать и уткнулась ей в колени. Кнар пролежала в больнице 7 дней, после чего ее привезли домой. Дома у нее снова начались слуховые галлюцинации, в частности она слышала, как кто-то 3 раза произнес «*Аменатрких*». Она решила, что ей надо пойти к месту поклонения святого *Аменатркиха*. Но это не помогло, ее мучения не кончились. И только после того, как святые стали во сне угрожать ей смертью, она наконец согласилась принять дар.

Лусине из Ехегнадзора сначала просто теряла сознание, потом у нее начались припадки, напоминающие эпилептические, позже отказали ноги, ослепли глаза. Все восстановилось в обратном порядке после того, как она приняла дар и стала практиковать ясновидение и целительство. Временная слепота в доинициационный период упоминалась еще у нескольких гадалок/целительниц (Варсик из с. Вернашен, целительница из с. Гагарин, не пожелавшая назвать своего имени).

Иногда в период призыва святых физически страдает и болеет не сама целительница, а ее дети. Алвард из Чаренцавана еще до замужества преследовали несчастья: как-то раз, например, она упала и сломала обе ключицы. Однако самые большие страдания были связаны с горестной судьбой ее дочери. Будучи изначально слабоумной, та еще в первом классе сначала сильно обгорела, затем упала в бассейн, свалилась с балкона, попала под машину, и каждый раз она чудом оставалась жива. Алвард постоянно ходила с дочкой по врачам. Во время пребывания в Норкском интернате для слабоумных детей, по словам Алвард, её дочь заразилась желтухой, которая осложнилась циррозом печени. Она пролежала в больнице, где ей дали неблагоприятный прогноз, после чего мать забрала ее оттуда – умирать дома. На 15 сутки, сидя у ложа дочери, Алвард задремала и увидела сон, в котором святые предлагали ей «дар». Приняв дар, Алвард фактически продлила жизнь своей дочери еще на несколько лет. История принятия «дара» у гадалки Карине (г. Ереван) также

связана со страданиями, причиненными не ей самой, а ее трем детям, за отказ следовать «дару».

Подобное явление мы встречаем также у таджиков, у которых смерть детей или бесплодие считается проявлением болезни «бор», которая считается признаком того, что духи требуют жертвы¹⁹.

Практически во всех приведенных примерах хорошо просматривается лейтмотив физических и психических страданий либо как жертвоприношения, либо как наказания за отказ принять дар. Болезни, страдания (а важны именно они, то есть ощущения боли, как физической, так и душевной, а не симптомы какой-то специфической болезни) не являются непременным атрибутом «дара», а насылаются в случае отказа от него.

Однако практически все будущие целители вначале отказываются принять дар. Мотивация бывает разной, но чаще всего почти все осознают, что миссия целителя очень тяжела, требует полного самоотречения, жертвенности, возможных проблем в семейной жизни. Наконец, самой распространенной причиной отказа называется обыкновенный стыд или, возможно, страх оказаться не такой, как все. На вопрос «чего же стыдиться?» информаторы часто отвечают, что приходится ведь лечить и мужчин, оставаясь с ними наедине, а это очень стыдно, как для молодой девушки, так и для замужней женщины. Никто из встреченных мною целительниц/гадалок (а этот вопрос задавался всем) не желал бы подобной судьбы своим детям, в отличие от знахарок, которые охотно передают свои знания. Любопытно, что исследователи традиционного шаманизма также подчеркивают это. Например, у нанайцев и ульчей «от вступления в шаманскую деятельность старались избавиться абсолютно все. Это объяснялось тем, что «шаман не принадлежит себе», ибо по первому зову обязан идти на помощь больному. <...> Призываемый упорно, иногда много лет сопротивлялся призыванию, болел, причем эта шаманская болезнь выражалась по-разному <...> и прекращалась после посвящения в шаманы»²⁰.

Обобщая наиболее распространенные явления, доставляющие страдания будущим целительницам, отметим, что их набор на самом деле не очень велик, но их можно разделить на две основные группы. Это, во-первых, определенный ряд психосоматических проявлений – сильные головные боли, обмороки, припадки, напоминающие эпилептические. Во-вторых, это болезни, связанные с повреждениями физического характера – переломы различных частей тела, хро-

мота, которые исчезают с принятием дара. Пока идет процесс призыва и посвящения, тело целительницы несовершенно, оно постоянно ломается, но опять возвращает себе цельность и законченность, когда дар принят. Это можно, на наш взгляд, сравнить с расчленением и последующим пересотворением тела будущего шамана²¹.

Иногда становление целительницы сопровождается временной слепотой, как знаком обретения глубинного, внутреннего «видения»²², что характерно для многих известных ясновидящих, шаманов, сказителей, эпических певцов и бардов, в частности, многие армянские *ашуги* (барды и эпические певцы) были слепыми²³. Слепота в мифологической интерпретации – это, прежде всего, имитация смерти²⁴. Слепой человек обладает «видением» мертвых, которому, как известно, подвластно и прошлое, и будущее, и настоящее. С состоянием временной «смерти», характерной для посвящения, кстати, можно сравнить и временное обездвиживание тела, неспособность ходить (что также часто обыгрывается в фольклоре), которую испытывают некоторые целительницы вследствие переломов ног в период получения призыва от святых.

Целитель/целительница, как правило, в период становления может испытать не одно, а несколько из перечисленных «страданий» по очереди (например, Лусине из Ехеградзора сначала теряла сознание, билась в припадках, по рассказам информаторов, похожих на эпилептические, затем у нее отказали ноги, потом она ослепла; причем восстановление шло в обратной последовательности). Это, видимо, характерно и для иных культур. Согласно данным В.Н. Басилова, узбекская шаманка Момохал испытала практически все: боль в ноге, неспособность ходить, смерть детей, вдовство и слепоту²⁵.

Страдания будущих целителей воспринимаются как призывы святых либо самими страждущими, галлюцинирующими во время них и испытывающими видения, либо другими целителями, к которым их отводят для исцеления: так был определен жизненный путь целительниц Геганули (с. Малышка, Вайоц-дзор) и Вареник (с. Гладзор, Вайоц-дзор).

Сновидения

Сновидения для людей определенного культурного слоя – такая же реальность, как и та, в которой они ведут свое повседневное существование. Будучи в экспедиции в селах Ехеградзорского района, мы обращали внимание на то, что рассказ о сновидениях представляет собой обычный нарративный жанр, подобный рассказу о событиях дня. Кроме того, бросалась в глаза тесная связь

дня. Кроме того, бросалась в глаза тесная связь мира реального с миром сновидений, когда события, обстоятельства, ситуации первого были подсказаны вторым. Речь идет не только о толкованиях символов сна с предсказанием событий в жизни сновидца.

Сном могла быть подсказана необходимость совершать какие-то действия (отправиться в паломничество, найти святыню, разузнать о чьей-нибудь судьбе, родить ребенка, выйти замуж/жениться) или, наоборот, не совершать уже запланированное (отложить поездку, отказаться от сделки, не пытаться избавиться от ребенка и т.д.). Неудивительно, что в атмосфере полного доверия к сновидениям даже самый неожиданный призыв святых во сне не ставится под сомнение ни самим будущим целителем, ни его окружением.

В современной городской культуре, где община с ежедневными тесными лично-семейными связями и общением складывается с трудом, либо так и не складывается вообще, бессмысленно говорить о субкультуре сновидений. Иное дело – сельская среда, где люди разделяют общие для большинства образ жизни и деятельности, досуг, а также мировоззрение, понятия о жизни, а любое событие личного или семейного масштаба становится предметом обсуждения всей общины. В подобных условиях можно с большой долей уверенности предположить появление у кандидатов в целители/гадалки определенных образов, ситуаций, поведенческих мотивов, кочующих, образно говоря, из сновидения в сновидение, вместе с ними и нарративных клише, помогающих передавать их изустно.

По рассказам информаторов, в первых видениях/сновидениях каждого из них святые часто появляются в знакомой обстановке, в своем, освоенном пространстве (хотя и в «пограничных» его уголках, традиционно являющихся пристанищем для персонажей народной демонологии) – в хлеву, в *хачатуре* (помещении, где пекут хлеб), в отдаленных уголках садового участка, на пороге/под порогом дома, у ворот. Места, где во сне объявился святой, часто преобразуются в святилища (размещаются образы святых, зажигаются свечи, сооружаются небольшие постройки, расставляются камни и обломки хачкаров, найденные по указу святого). Происходит последовательная сакрализация не только самой личности будущей гадалки/целительницы (что важно), но и того пространства, которое с ней связано. Более того, в случае, если женщина переезжает в семью мужа, то есть меняет обстановку, нередко во сне ей являются святые с целью обнаружить свою, доселе неизвестную локализацию в новом доме.

Так, целительница Лариса после замужества увидела во сне, что в фундаменте дома мужа, куда она только переехала, находятся святыи силы, благодать («сурб»)²⁶, которые до сих пор никому не были известны, то есть как бы «сакрально» освоила новое для нее пространство²⁷. Кнар, по ее словам, «перевезла» некоторых своих домашних, родовых святых из родительского дома в дом мужа, что ей подтвердили сновидения.

До принятия дара и после этого целительницы видят, как правило, достаточно много сновидений. Сновидение является необходимой частью коммуникационного процесса со святыми. Однако лишь некоторые из снов получают статус устойчивого нарратива, со временем дополняющего личную легенду, которая сохраняет «подвижность» - она продолжает дополняться подробностями на протяжении всей жизни целительницы, с появлением новых «чудесных» событий, снов и т.д. Как правило, это сны «инициационные», в которых целительница получает свой дар, либо какие-нибудь добавления к ним в течение жизни, а также сны, имеющие судьбоносное значение (в которых святые либо пророчествуют, либо реагируют на тот или иной поступок целительницы). Например, однажды во сне к Ларисе явилась некая старуха и пыталась заставить ее начать «развязывать *туст у ар*», то есть снимать порчу, наведенную колдовскими талисманами, но она отказалась. А через некоторое время во сне ей явился Христос, один из ее покровителей, и одобрил ее поступок.

Инициационные сновидения как один из способов получения целительского, шаманского дара известны во многих культурах. Ниже приведены рассказы о сновидениях, в которых был передан дар целительства/гадания.

Сон Варсик

После серии сновидений о святых, Варсик приснилось, будто бы она оказалась на Голгофе и увидела распятого Христа. Варсик подошла к нему и внезапно почувствовала, как капля Его крови упала ей в глаз, а один из гвоздей, которыми Он был прибит, вошел ей в грудь. Рассказывая, она показала на свои обе груди: «Смотри, они не одинаковые!». Затем Христос разверз ей грудь, вынул ее сердце и вложил на его место свое. Он сказал, что Варсик теперь никому не сможет делать зла, не сможет сердиться на других людей. После этого Варсик стала ясновидящей и занялась мануальной терапией. Однако она долго не желала лить воск, говоря, куда, мол, в таком возрасте (т.е. еще достаточно молодом) этим заниматься. И вот од-

нажды ей снова приснился Христос, у которого на сей раз в руках была пичужка (ч'нч'х'ук) в золотой посудине. Он протянул ей посудину и трижды повторил указание заниматься литьем воска; теперь она уже не смела сопротивляться.

Сон Лиды

Во сне она увидела *срби нкар* – картину с изображением святого. Это было, как она считает, что-то вроде «Тайной вечери» – Христос с учениками, сидящие за столом. И вдруг Христос достал кофейную чашку («Не такую как эта, – заметила она, показав на чашку, которую держала в руке, – а поменьше, как у *илтаров*²⁸»), которая у Лиды на глазах превратилась в глобус; только вместо карт на нем были разводы кофейной гущи. Тогда Христос взял в руки стеклянную школьную указку и на развернутом изображении стал показывать фигуры, объясняя их значение.

Сны Кнар

Сон 1

(видела во время первого замужества, закончившегося разводом)

Святой взял ее за руку и повел в поле, где сидела женщина в *езидской*²⁹ одежде и варила в котле обед. Увидев Кнар, она сказала святому: «Зачем ты ее привел, она – молодая жена, еще совсем юная, отведи ее обратно в дом мужа».

Сон 2 (видела после второго замужества):

Кнар увидела себя на озере Севан, возле монастыря на полуострове, одетой в зеленую кофту, которая у нее была на самом деле. Рядом с собой она увидела незнакомую женщину с красиво убранными волосами, в белой блузке и черной юбке. Она взяла Кнар за правую руку (показывая этот жест, Кнар передернулась, сказав, что так она вздрагивает, передергивается – *pshaqaghutim et* каждый раз, вспоминая об этом сне) и повела ее на берег. Там женщина велела Кнар пройти по выложенным дорожкой камням к воде и три раза окунуть в озеро свою кофту. Причем незнакомке пришлось долго уговаривать Кнар сделать это, так как последняя заявила, что боится упасть в воду. У самого берега сидели еще три женщины, которые тоже подбодрили ее, мол, не бойся. Осмелев, Кнар дошла до воды, окунула кофту и попросила женщину помочь ей вернуться. Однако та (а, как догадалась Кнар, это была богородица Мариам) приказала ей непременно сделать это самой. Когда Кнар, наконец, добралась до берега и облегченно вздохнула, женщина саркастически заметила: «Думаешь, все?» Вновь взяла ее за руку и повела – теперь уже в мо-

настырь. Внутри монастыря Кнар увидела стол, по одну сторону которого сидела старая уродливая женщина в черном. Богоматерь Мариам усадила Кнар за стол, дала ей в руки чашку: «Смотри!» Кнар сказала, что боится этой женщины. "Какое тебе до нее дело, ты – смотри (гадай, – Ю.А.)! Теперь ты всегда будешь гадать на кофейной гуще». После этого сна, если Кнар начинала сомневаться в своем умении, Мариам всегда приходила к ней во сне и протягивала чашку.

Сон Алвард³⁰

Ей приснилось, что она стояла на берегу моря и боялась войти в него, хотя чей-то голос приказывал её это сделать. Алвард отказывалась, потому что не умела плавать. Но голос настаивал, и она пошла прямо по поверхности моря, которое напоминало при этом по твердости асфальт. Внезапно перед ней возник человек. Она присмотрелась и узнала в нем своего второго мужа (с которым она уже была в разводе) в облике старца. Он протянул ей 4 вещи. Она запомнила только три: книгу, свечу и карты. Он сказал ей: «Если ты будешь на них гадать, то твоя дочь останется в живых (дочь от первого брака, которая в то время лежала при смерти), а если перестанешь это делать, она умрет. Проживет же она еще лет пять (дочь действительно умерла через 5 лет)». После этого Алвард начала гадать и исцелять, хотя до того этим не занималась (разве что иногда баловалась предсказаниями по кофейной гуще).

Сон Цагик

Во сне Цагик увидела себя идущей к священной горе – *срби мот* по мостику. По пути она встретила старца, седого, в белом. Старец сказал ей: “Пойдем со мной”. Поднялись они на гору. На горе стоял дворец, а в нем Цагик увидела множество сокровищ, богатых вещей, ковров. Цагик было взяла себе ковер, но старик отобрал его, мол, это не то, что бог тебе предназначает. Взамен он дал ей старушечью шаль с латкой посередине, напоминающей пупок. С этой шалью он передал ей дар лечения гинекологических заболеваний.

Сон Карине

Карине много раз видела себя на небесах у Богоматери и Сурб Ованнеса (Святого Иоанна-Крестителя у армян). Однажды во сне она увидела, как на землю спустился Христос и стоит среди людей, превращенных в овец. Карине взмолилась: «Господи, как мне сделать так, чтобы не быть похожей на этих людей, не стать овцой?» В ответ Христос подвел ее к 7 ступеням, ведущим в небо, и поднял на

четвертую ступень со словами: «У тебя много грехов, поэтому тебе не дойти до седьмой ступени». «Что же мне делать?» – спросила Карине. «Ты должна смотреть (гадать и одновременно исцелять, Ю.А.)».

Приведенные примеры сновидений позволяют выделить ряд мотивов и тем, наиболее часто встречающихся в таких сюжетах. В частности, выделяется мотив подъема на гору, на Голгофу, на небо по ступеням (аналогичным, возможно, столбу, дереву, оси, соединяющим небо, землю и подземный мир), который встречается и в шаманских посвящениях (ср., например, пересказ сна ненецкого шамана. Один из ненецких шаманов сначала попал на берег девяти морей, затем был поднят на дерево, после обнаружил себя возле бескрайнего моря, а затем был отведен на высокую гору³¹). Образ моря, истокастью которого в одном из снов является озеро Севан³², также является частью того «иномирья», в которое попадает будущая целительница. Известно, что в армянском фольклоре черная вода (*сев джур* - *sev jur*) или багряное море (*цови цирани* – *c'ovn c'irani*) является одним из символов и образов подземного мира³³.

Принимая во внимание синтезированный характер религиозных представлений гадалок и целительниц, нельзя не заметить вполне органичного слияния архаических и христианских образов и мотивов, таких как Христос в роли небесного божества, Голгофа в виде горы и даже такая аналогия с крещением, как мотив троекратного погружения в озеро кофты Кнар в приведенном выше сне.

Любопытно, что аналогий с разными этапами шаманского посвящения во время сновидения можно привести достаточно много. Например, замену сердца Варсик на сердце Христа можно типологически сравнить с известным расчленением тела будущего шамана с последующей сборкой и заменой определенных органов. Выполнение ряда заданий во сне (например, по велению Мариам во сне Кнар) похоже на необходимость выдержать шаманами ряд последовательных сновидных испытаний. Похоже, что все это части единого (гипотетически единого) набора архетипических образов и действий, связанных с трансформацией личности человека, с осознанием своего изменения как на духовном, так и на физическом уровне. Детали же антуража возникают под влиянием той религиозной и бытовой культуры, которая на момент сна является доминирующей в социуме, при этом необязательно доминирующей в жизни и мыслях будущего целителя.

Некоторые из наших информаторов заявляли, что не были верующими до призыва святых, не были знакомы с сюжетами библейской и евангельской мифологии, хотя, скорее всего, даже в условиях весьма ограниченного доступа к информации в армянской провинции они не могли не слышать о самых распространенных из них. В данном контексте интересен вышеприведенный сон Лиды, где обретение дара происходит в ситуации, сочетающей один из наиболее стереотипных евангельских сюжетов («Тайная вечеря») с явным подсознательным воспоминанием о школе, экзамене, возможно, реальном (указка, глобус, объяснение «урока»).

В сновидении другой городской жительницы, Карине, трансформация личности переплелась с религиозно-философской интерпретацией сущности человека (овцы в стаде), расхожей в христианской традиции. В снах сельских жительниц доминируют детали пейзажа (гора, река, озеро, поле). Святые, появляющиеся в сновидениях сельских жителей, хоть и тракуются в рамках христианской традиции, однако по своему внешнему виду и функциям гораздо больше связаны с традиционными персонажами армянской демонологии³⁴. Возможно, они являются истинными индикаторами степени преемственности архаической системы религиозно-магических представлений, актуальной в настоящий момент в селах, где проживают исследованные нами целительницы и гадалки.

Первое исцеление

Историю об излечении целительницей своего первого пациента часто выделяют особо. Ясно, что, как и все *первое*, это излечение должно быть каким-то образом ритуально отмечено, зафиксировано в памяти своей необычностью.

Целительница Кнар, после долгих мытарств согласившаяся лить воск, не знала, как же ей начать это делать. Вдруг во сне она увидела курдского ребенка в особой одежде. Зайдя как-то к соседу, она обнаружила там больного ребенка именно в такой одежде. Улучив момент, когда все вышли, сделала над ним крестообразное движение рукой и убежала. Потом эти люди сами по-соседски пришли к ней за помощью, когда ребенок уже умирал. Кнар велела показать его врачу, а когда тот выпишет направление в больницу, вместо этого привезти к ней. Так отец ребенка и сделал. Она помолилась, провела ритуал выливания воска над малышом, и он выздоровел.

Целительнице Арус Святой Геворг в видении велел пойти к незамужней дочери соседки, которая страдала сильными головными бо-

лями, сопровождавшимися кровотечением из рта. Он сказал, что эту женщину она должна была вылечить молитвами. Арус отказалась, ссылаясь на то, что она в ссоре с матерью этой девушки, но Святой Геворг пригрозил, что в противном случае найдет болезнь этой девицы на саму Арус. Позже – Арус уже какое-то время лила воск – к ней привели больного ребенка лет 7-8 с просьбой повертеть сито (одна из практик). Арус отказалась, сказав, что этого ей не дано. Ночью она услышала конский топот во дворе. Вышла за дверь и увидела трех всадников. Один был на черном коне, другой (посередине) на белом, а третий на красном (*сев – боз – кармир*). Одеты они были одинаково. Черный всадник упрекнул ее за то, что она позволила увести больного ребенка без оказания помощи, и сказал, что она должна была крутить сито. Черный конь ударил ее мордой и стал топтать вместе с остальными конями. После этого случая Арус стала также вертеть сито.

У соседки целительницы Ларисы сильно заболел ребенок. Святые сообщили этой женщине во сне, что Лариса должна «смотреть» (лить воск), потому она и обратилась к ней за помощью. Причем ей пришлось увещевать мужа Ларисы, чтобы тот не мешал заниматься целительством, так как ей велели делать это святые. Ребенок и стал первым исцеленным Ларисой пациентом.

Гадалка Лида после посвящения увидела во сне, что к ней придет человек и она должна «посмотреть ему чашку» (т.е. погадать на кофейной гуще), а не то она ослепнет. Проснувшись, она почувствовала, что ничего не видит. А когда и вправду пришел к ней этот человек, то лишь только Лида взяла кофейную чашку в руки, как сразу почувствовала, что прозрела. В другой раз ее скрутил радикулит, она сгорбилась, очень мучилась. Во сне святые ей сказали, что она проснется здоровая, но два бугра на спине у нее останутся. И только после того, как к ней придут два человека, а она им погадает, все пройдет. Так и случилось. Аналогичные истории повторялись еще несколько раз.

Приведенный материал свидетельствует: первое излечение часто бывает заключительным этапом периода становления и является своего рода инициацией, с которой связаны испытания в форме физических страданий. На первого пациента, как правило, указывают сами святые. Часто им оказывается ребенок, причем тяжело больной и даже умирающий, так что его неожиданное исцеление становится для родителей чудом. Можно также усмотреть здесь некую связь с

уже рассмотренными случаями потерь и болезней детей в период становления целительницы. Если в период целительского становления у женщины болят, пропадают или умирают дети, то после принятия дара она возвращает здоровье именно ребенку (пусть и чужому).

Целитель и пациент бывают мистически связаны между собой через болезнь, а точнее, через святых, насылающих ее и сводящих вместе целителя и пациента. Болезнь становится как бы их общей ношей. Целитель может испытывать страдания до работы с пациентом, так что исцеление пациента становится облегчением, исцелением для самого целителя (см. примеры Лиды, Арус) и тем самым обрекает его на целительство.

В иных случаях связь целителя с пациентом проявляется после акта целительства, когда целитель как бы принимает на себя болезнь пациента (у целительницы Сисеян Арус всегда болела та часть тела, которую она лечила у пациента), или имеет место символическое ее воплощение в виде головных болей, чрезмерного истощения сил (как это бывает с целительницей Розой из с. Аруч Арагацотнского района или Карине из Еревана). Последняя приписывает это особой «злой энергетике» больных (возможно, это влияние современной литературы и средств массовой информации) и пытается защититься с помощью многочисленных серебряных украшений (серег, колец). Серебро, по ее мнению, обладает защитным действием и отгоняет «злую энергию» (что на самом деле всегда имело место в армянской культуре – многочисленные серебряные украшения защищали женщину от воздействия злых духов).

* * *

Итак, на основе охарактеризованного материала можно выделить четкую схему становления целительницы, вписывающуюся в контекст ее женской судьбы. Первый этап – это выбор будущего целителя святыми. Выбор этот бывает объявлен в одном из снов серии сновидений с явлениями святых или же дает о себе знать странными явлениями, а именно неожиданным и длительным ухудшением здоровья (как физического, так и психического), рядом несчастий, причиной которых, как считается, является желание святых передать «дар». Далее за ним следует инициационный период, то есть непосредственная передача «дара» со сна или в результате видений. Это происходит в сочетании с судьбоносными изменениями в жизни целителя (замужество, переезд, рождение ребенка) и часто бывает мистически обусловлено ими.

Получение всех возможностей реализации «дара» иногда происходит не сразу, а поэтапно, то есть какое-то одно умение дается изначально, а другие – через определенный временной промежуток. Каждое обретение новых целительских методов сопровождается соответствующим сновидением или видением. Наконец, первое исцеление и следующее за ним изменение образа жизни целительницы подчинение только (или в большей степени) реализации дара как особой миссии – можно считать заключительным этапом целительского становления.

Эта схема хорошо согласуется с универсальной схемой становления шамана, которая в обобщениях разных специалистов выглядит почти одинаково – избрание шамана духами, шаманская болезнь, инициация во время сновидений или иных состояний сознания и/или обучение шамана его более опытными коллегами, отправление целительской и магико-ритуальной деятельности.

Символическая подоплека этой схемы уходит корнями в армянческую мифологию и мировоззрение. Она универсальна. Ее мы обнаруживаем не только в изучаемых нами явлениях (целительство, шаманство), но и в базовой структуре развитых религиозных и философских систем, а также в самых разных слоях народного мифотворчества. Смысл ее можно охарактеризовать так: чтобы избавлять других (от смерти, мучений, рабства, несчастий), надо пройти через это самому, чтобы родиться в новом, более совершенном качестве.

¹ Мы называем целительниц по имени, упоминая местность, где они проживают; так их принято называть в современной армянской традиции.

² Баязет – один из городов Западной Армении (ныне территория Турции) значительная часть населения эмигрировала оттуда в 1828-30 гг. на территорию современной Армении, на побережье озера Севан, основав там город Нор (новый) Баязет, современный Гавар.

³ *Микаэлян Г.* Целительство, гадание и обрядность армян Камо // Архив Института археологии и этнографии АН РА. Папка 104. С. 1 (на арм. яз.). Материалы относятся к периоду конца XIX - начала XX вв., записаны в 50-60-х гг. XX в.

⁴ Возможно, в данном случае речь идет о передаче “молитвы” (так обычно называют заговоры).

⁵ Некоторые исследователи (напр.: *Петросьян А.В.* Армянский эпос и мифология. Ереван, 2002. С. 131-134) рассматривают такие триады в контексте трехфункциональной теории Дюмезиля (*Дюмезиль Ж.* Верховные боги индоевропейцев. М. 1986. С. 17-38)

⁶ О третьем, младшем брате, преодолевающим смерть, усиливающим свою функцию обеспечения плодородия и восстанавливающим тройной состав Вселенной см.: *Топоров В.Н.* К семантике тричности (слав. *triza и др.) // Этимология-1977. М., 1979. С. 18-20; *Его же.* Об отражении одного индоевропейского мифа в армянской традиции // Историко-филологический журнал. 1977. № 3. С. 102.

⁷ Подробно: *Антоян Ю.Ю.* Целительство и прикладное искусство / ЭИ... Т. 10, ч. 1. С. 190-198.

⁸ Это явление очень схоже с обычаем «служения» какой-либо святыне: святые во сне открывают ее местоположение кому-то из людей и велят ей служить, что становится потомственной обязанностью. В случае отказа от служения на семью человека или ее конкретного члена валятся несчастья и болезни, как при принуждении к принятию целительско-гадательного дара.

⁹ ПМА (Дилижан, Тавушский р-н, 2004).

¹⁰ ПМА (Вайоцзорский р-н, 1992). Информатор долго не ренился сказать об этом условии, потом, стесняясь произнести его вслух, прошептал на ухо собирателю.

¹¹ *Харитонюса В.И.* Традиционная магико-медицинская практика и современное народное целительство. М., 1995. С. 161 / РЭ. Вып. 23.

¹² *Гамбога Б.Ш.* Сновидения как путь обретения дара // ЭИ... Т. 6. С. 179.

¹³ *Горицкая О.В.* Тяжкое бремя «шаманского дара»: судьба современной ферганской *бахши* // ЭИ... Т. 6. С. 194.

¹⁴ Представления о вредоносных духах *тиха* и состоянии *тихот*, когда женщина находится под действием этого духа и должна передать его кому-нибудь, чтобы избавиться от него и, наконец, забеременеть. См., напр.: *Харатьян З.В.* Культурные мотивы семейных обычаев и обрядов у армян. Ереван, 1989. С. 23.

¹⁵ См., напр.: *Левинтон Г.А.* Мужской и женский текст в свадебном обряде (свадьба как диалог) // Этнические стереотипы мужского и женского поведения. СПб., 1991. С. 215.

¹⁶ Можно привести для сравнения обстоятельства, сопровождающие такое явление как кликушество в славянской культуре, которое считается специфически женским. По словам А.А. Панченко, ряд явлений кликушества, которые описывали исследователи конца XIX – начала XX вв., были связаны со свадьбами (в книге приводится пример кликуш Саровского монастыря, большинство которых связывали свою порчу либо со свадьбой (то есть порча женщины происходит во время ее свадьбы), либо с неприятностями семейной жизни, такими как измена мужа). См.: *Панченко А.А.* Христовщина и скопчество. М., 2002. С. 331.

¹⁷ Некоторых целительниц автор и её коллеги обнаружили при работе по программам исследования бедности в Армении.

¹⁸ Одна из них просила милостыню у церкви Сурб Саргис в Ереване, другая, по странной случайности, постучала в дверь автора и попросила поест, так как была голодна.

¹⁹ *Сухарева О.А.* Пережитки демонологии шаманства у равнинных таджиков // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М., 1975. С.15-17.

²⁰ *Смоляк А.В.* Шаман: личность, функции, мировоззрение (народы Нижнего Амура). М., 1991, С. 35.

²¹ См., напр.: *Элиаде М.* Шаманизм. Архаические техники экстаза. Киев, 2000. С. 61-64; *Басилов В.Н.* Избранники духов. М., 1984. С. 58.

²² *Vitebsky P.* The shaman. Little, Brown and Company, Boston-Toronto, 1995. P. 19. Ср. слепоту Эдипа в связи с приобретением им сокровенного знания – см.: *Авертцьев С.С.* К истолкованию символики мифа об Эдипе // Античность и современность, М., 1972. С. 90-102; *Топоров В.Н.* О структуре «Царя Эдипа» Софокла // Славянское и балканское языкознание. Карпато-восточно-славянские параллели. Структура балканского текста. М., 1977. С. 240-242.

²³ *Григорян Ш.* История армянского ашугского искусства. Ереван, 2002 (на арм. яз). С. 179-308.

²⁴ См. о слепоте героя, спускающегося в преисподнюю, напр.: *Иванов В.В., Топоров В.Н.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974. С. 126-130.

²⁵ *Таубе И. В.Н.* Басилов и «Духи шаманки Момоха!» / ЭИ... Т.4. С. 75.

²⁶ В русском языке, по нашему мнению, наиболее адекватным для понятия Сурб является именно *благодать*, хотя дословно *сурб* переводится как *святой*.

²⁷ Это явление можно обнаружить и на макроуровне, при освоении нового пространства этнокультурным сообществом, например беженцами или переселенцами (*Антонян Ю.Ю.* Сны о святых и их роль в сакральной жизни армян // Тезисы международной научной конференции «Археология и Этнология Кавказа». Тбилиси, 2002. С. 200-201; *Харатьян Л.* «День Панды»: об одном случае возникновения нового места паломничества // Проблемы армянской этнологии и археологии. Материалы X республиканской научной конференции молодых ученых. Ереван, 2003. (на арм. яз.) С. 71-77.

²⁸ *Ахпар* – прозвище западных армян-репатриантов.

²⁹ *Эзиды* – этническая и конфессиональная группа; в языковом отношении принадлежат к иранской группе; частично проживают на территории Армении. Одежда *эзидов* отличается пестротой, яркими красками, преобладающие тона – красные, желтые, зеленые.

³⁰ Зависано Гаяно Шагоян.

³¹ *Элиаде М.* Указ. соч. С. 51-54.

³² Интересно, что люди, живущие на берегу озера Севан, часто в повседневных разговорах называют его морем (*цов*).

³³ Арутюнян С. Армянская мифология. Бейрут, 2000 (на арм. яз.). С. 17-21.

³⁴ См. об этом: Антонян Ю.Ю. Святые как персонажи "низшей" мифологии // Проблемы армянской этнологии... С. 81-89.

Y.Y. Antonian

GIFT AND DESTINY OF CONTEMPORARY ARMENIAN HEALERS AND DIVINERS.

«Shnorh», that is «gift» is a key notion for Armenian healers and diviners. It is a combination of esoteric knowledge and skills, the healer/diviner is endowed by «saints». The process of endowment can be a one-time action or series of events lasting for months and years.

Armenian practitioners of mystic healing (in distinction of practitioners of folk medicine) and divination generally inherit the gift as a «family property», conveyed by saints to them from their parents or grand-parents. Most of successors are the third and the youngest children as the most capable to accept the gift. It is probably somewhat linked to the archaic idea of a mythic triad of deities or heroes, which is also largely represented in the Armenian folklore, where the third/youngest brother succeeds in bringing the healing apples or magic bird from the other world to make the garden flourish or have his father cured.

In some cases, the gift seems to have no precedents in the particular family. However, under the closer consideration, some other family specifics are found in the same families or clans such as hereditary practicing the folk medicine, and music, art or poetry talent.

The gift is given to a future healer/diviner while she/he (mostly she) is dreaming or having visions. «Saints» or creatures visualizing them (like rope-dancers or strangers) endow the future healer with different healing or/and divining practices like «pouring wax», «whirling the sieve», «measuring the fright», «looking at the coffee ground» etc. to them. An individual «prayer» is also given to the healer through a dream. It cannot be transferred to another person otherwise it will lose its magic strength. Though there is no explicit apprenticeship institute among Armenian healers and diviners, there might be cases when the novice partly learns the magic or healing practices (especially in case they are compiled with folk medicine) from his/her relatives and predecessors. However, even in such cases a call from «saints» is necessary to start practicing.

The «gift» can be visualized in a shape of an object symbolizing the practice such as shawl, book, candle, coffee cup which is literally given to the dreamer by saints. The parallels with this phenomena can be found in shamanic traditions of other people (komu, buryats). The diviner/healer can get different practices in different periods of her life. The «saints» can also set a specific deadline for

practicing the Gift, e.g. until the healer/diviner becomes 33 years old (as diviner Karine tells).

The «gift» divides healer's life onto two parts: before and after the endowment. The life itself becomes a subject for mythologization. Healers/diviners life stories are passed from one to another, thus obtaining a status of a personal legend of healers. Since the overwhelming majority of healers and diviners in Armenia are women, we can see the strong dependence of the process of becoming a healer on the Armenian traditional matrix of female life.

Many of healers experience call from saints for the first time at the puberty period. However, the final acceptance of a "Gift" occurs either after marriage or giving birth to a first child (or first male child in some cases). Marriage in most cases goes along with a move to another town or village, which might be one of stress-making factors. Besides, marriage, pregnancy and delivery periods are those of increased symbolic and ritual "passiveness" for a young woman, when she is psychologically ready to submit to someone's influence and will.

Giving birth to a child is an important event in the woman's life, when she changes, improves her status. Sometimes child is awarded for the acceptance of a Gift (healer Larisa's example), or is given away as a punishment for neglecting calls from saints (cases of Karine, Silva, and Alvard)

In few cases, healers are unmarried or sterile, however being unmarried and sterile is also one of perception stereotypes for healers and diviners among Armenians.

Receiving the call from saints, future healers and diviners experience some analogies of shamanic disease: attacks similar to epileptic ones, headaches, hallucinations and visions. In parallel to those symptoms, many of them temporarily get blind, break arms and legs losing the ability to move until they accept the Gift and get recovered. The last symptoms typologically recall some details of shamanic initiation such as dismantling of future shaman's body to have him "recreated". Blindness is also specific to many shamans as a sign of the inner vision, insight.

Dreams are crucial components in the life of a healer or diviner. She dreams not only during the shamanic initiation period, but throughout the entire life. Dreams become a part of the personal legend of a healer. Through dreams the healer communicates to saints, which not only award the healing or divining "gift", but also help practicing them by giving advices and indications, encouraging or reproaching for things done. The paper contains descriptions of initiation dreams of several Armenian healers. Some common motives might be outlined following the detailed analysis of those dreams. In particular, climbing a mountain or stairs to the heaven is frequently met in healers' dreams. It can be compared with the same motive of mythology of shamanic initiations, where a mountain or a tree symbolize the center of the universe. Another one is the sea or the Lake Sevan (replacing the sea), which is a symbol of the underground world in

Armenian folklore and mythology as well as in shamanic mythologies of many other people.

The first healing case is very significant and important for the healer. As a rule, healers get indications from saints who should be their first patient. In case the healer refuses to accomplish saints' will, she might be punished. The first patient is often a child.

The healer and its patient are mystically connected with each other. Sometimes the healer suffers from pains or diseases until she/he cures the patient, after what she/he also get cured. Or, in other cases, the healer suffers from headache or other symptoms after she has cured the patient, thus taking his sufferings on.

Thus, we can outline the main scheme of becoming a healer in Armenian tradition. Mostly she starts dreaming and visioning in the puberty period. This period is accompanied with sufferings and diseases. The final acceptance of the "gift" coincides with the crucial changes in woman's life such as marriage or giving birth to a child (or to a male child). Before the healer accepts the gift she can survive death or diseases of her children.

Initiation of the Armenian healers can be compared with that of shamans of other ethnic groups due to many components. Some of those components are universal and present almost in all mythological systems of the world.

А.О. Булатов

СОВРЕМЕННЫЕ ФОРМЫ ЖЕНСКОЙ ШАМАНСКО-МАГИЧЕСКОЙ ПРАКТИКИ У НАРОДОВ ДАГЕСТАНА

Постсоветский период в Дагестане, как и в стране в целом, ознаменован возрождением традиционных верований и практик, ранее функционировавших в подпольном или полуподпольном состоянии. Особенность Дагестана – существование шаманских и магических практик, а также их смешанных форм в рамках ислама. Быстрое возрождение последнего в 1990-ые годы наложило отпечаток на внешний облик и характер функционирования сакральных практик.

В статье речь пойдет о некоторых особенностях шаманской практики конца XX–начала XXI вв., связанных с преимущественным выполнением шаманских функций женщинами. Их деятельности, имеющей главным образом целительский характер, свойственны следующие черты: четкое проявление избранничества. болезненное состояние, проходящее с началом практики, покровительство определенному духу, обычно из предков целителя, наличие в проводимых ими действиях экстатического состояния в той или иной форме.

** Работа выполнена при поддержке РФФИ (№ 03-06-80179а). Материалы статьи вошли в книгу автора «Формы шаманско-магической практики у народов Дагестана в конце XIX – XX вв.» (Пушино, 2004).*

Кроме этого, выделяется группа сакральных специалистов, использующих технику вселения духа в себя, а действия некоторых других исполнительниц медиаторских функций содержат элемент путешествия по потустороннему миру.

Указанные особенности носят, на наш взгляд, явный шаманский характер и будут рассмотрены ниже подробнее на конкретном материале.

Важной чертой рассматриваемого периода является резкое сокращение числа сообщений о проведении обряда «собираания джиннов», когда ведущий ритуала, ученый в религиозном отношении человек (алим) призывал джиннов чтением определенных молитв, а ребенок-посредник после этого непосредственно вступал с ними в контакт. Образы джиннов тускнеют и отходят на периферию анимистических представлений народов Дагестана, смешиваясь с чертами других персонажей. В медиаторской практике часто образы джиннов вытесняются и заменяются духами предков. В 1990-е гг. нами были зафиксированы лишь единичные случаи проведения сеанса «собираания джиннов» с помощью ребенка-посредника.

Что касается другого варианта взаимодействия с джиннами, известного народам Дагестана и связанного с вступлением в контакт с духами напрямую, без участия в этом дополнительного посредника и чаще всего без применения каких-либо специальных атрибутов, то полевой материал показывает большую устойчивость и распространенность этой формы связи с параллельным миром духов по сравнению с ритуалом «собираания джиннов». Приведем некоторые примеры деятельности специалистов такого рода по «общению» с джиннами в рассматриваемый период.

В кайтагском с. Баршамай в первой половине 1990-х гг. жила девушка по имени Написат, которая, по сообщениям информаторов, могла вступать в контакт как с «белыми», так и с «черными» джиннами. Она была сиротой, росла без матери, за исключением школьного, никакого иного, в том числе религиозного, образования не имела. Написат могла предсказывать и лечить. И то, и другое было возможно, как объяснила сама целительница одной из своих посетительниц, вызвавшей ее доверие, благодаря помощи джиннов. Если на ее призыв приходили белые джинны, она могла отвечать обратившимся к ней за помощью людям на интересующие их вопросы, если же являлись черные, то, зная на них ответ, она ничего не могла

сказать своим клиентам, поскольку джинны запрещали ей. Прием посетителей проводился ею только в определенные дни недели – четверг и пятницу.

Рассказывают, что однажды к ней пришла женщина, у которой было пять детей (все мальчики), а она снова ожидала ребенка и хотела узнать у Написат, кто у нее родится. Та ей сказала, что будет девочка, но ей лучше не рожать этого ребенка. Женщина попыталась выяснить, почему ей не надо этого делать, но Написат не стала ничего объяснять, лишь повторяла свою рекомендацию еще раз. Посетительница не послушалась ее и, действительно, родила девочку, но во время родов умерла. А ее дочка прожила 6 месяцев, после чего тоже умерла¹.

Такого же рода деятельностью, основанной на общении с джиннами, занималась жительница кумыкского с. Кадир-Отар по имени Мавлеткыз. Она приобрела известность в своем районе во второй половине 1990-х гг. В то время она была не замужем и жила вместе со своими братьями и сестрами в родительском доме, где и проводила прием посетителей. По своим взглядам, интересам, манере одеваться это была вполне современная девушка, не выделявшаяся особой религиозностью. Единственным отличием ее от окружающих была способность вступать в контакт с духами, видеть их, получать от них необходимую информацию. Каким образом приобрела она эту способность, выяснить не удалось. Также осталось не уточненным, с какими именно категориями духов она вступала в общение – джиннами или духами мертвых, а если с первыми, то с какой из их разновидностей. Но некоторые данные, касающиеся Мавлеткыз, в сопоставлении с традиционными воззрениями позволяют прояснить эти вопросы. Периодически, по сообщениям информаторов – ее односельчан, она становилась как бы не в себе, что окружающими связывалось с воздействием на нее джиннов. Этот момент позволяет предположить, что первоначальная инициация Мавлеткыз духами могла проявиться именно в таком варианте, в виде временной одержимости, которая затем периодически повторялась.

Прием посетителей имел у нее свои особенности (он не совпадал с периодами одержимости, длившимися недолго). Она принимала людей в любой день. Высказав свою просьбу, посетитель должен был уйти и вернуться через час за ответом. При повторном посещении комната, где проходил прием, имела другой вид: все вещи были перевернуты, разбросаны по сторонам в полном беспорядке, как будто

бы в ней дрались, а сама хозяйка, запылавшаяся и уставая, давала ответ по поводу волновавшей посетителя проблемы.

Можно полагать, что Мавлеткыз имела дело с духами-джиннами, поскольку мотив борьбы никогда в традиционных представлениях не связывался с контактами с духами мертвых, но выступая в качестве одного из двух основных вариантов воздействия на джиннов.

Второй вариант был связан с приношением джиннам жертвы, чтобы они оставили в покое пострадавшего от них человека, и тоже присутствует в материалах о деятельности Мавлеткыз.

В августе 1997 г. к ней приехала из Хасавюрта молодая женщина, страдавшая от постоянной головной боли, из-за которой она не могла ни работать, ни заниматься домом и детьми (посетительница была замужем и имела двоих детей). Мавлеткыз приняла ее и, как и другим клиентам, через час после первой встречи дала ответ. Причина болезни, по ее мнению, заключалась в борьбе друг с другом черного и белого (мусульманского) джиннов, первый из которых сумел проникнуть в женщину, но не мог завладеть ею полностью, поскольку в этом ему мешал белый джинн. Но последний, в свою очередь, тоже не мог одержать победу над своим противником и выгнать его.

Мавлеткыз взялась помочь посетительнице. Она не стала проводить лечение у себя дома, а поехала в с. Татаюрт этого же района, где временно остановилась у своей матери ее пациентка. Мавлеткыз понадобились две девушки-помощницы, которых подобрали из родственниц больной, и еще один помощник-мужчина - привезенный ею с собой старик. Кроме этого, по распоряжению Мавлеткыз были подготовлены черная овца, черная курица, черная ворона и черный заяц (черных ворону и зайца специально поймали для проведения процедуры лечения). Лечение проходило следующим образом: зарезав черную овцу, снятой с нее шкурой обернули на голое тело пациентку. Затем над ее головой старик последовательно зарезал подготовленных для этого курицу, ворону и зайца (точную очередность приносимых после овцы жертв информатор — одна из девушек-помощниц, не запомнила) так, что их кровь лилась на больную, стекая с волос на лицо и дальше по телу. В течение всего времени, пока это производилось, Мавлеткыз бормотала что-то про себя.

После выполнения этой основной процедуры женщина должна была в течение 20 дней находиться в той же комнате своего дома, где

все происходило, никуда оттуда не выходя, не снимая шкуры и не смывая засохшей крови. За ней ухаживали две предварительно выбранные девушки-помощницы. Кровь зарезанных животных частично собрали в сосуд и поставили в комнате на подоконник. По словам информатора, в комнате от этого стоял ужасный запах, усугубляемый летней жарой. Пища для больной готовилась в доме девушками-помощницами с соблюдением определенных правил: дрожжевое тесто употреблять было нельзя, мясо разрешалось только нежирное, масло постное. Т.е. пища носила постный характер.

По пришествии таким образом 20 дней Мавлеткыз разрешила пациентке снять шкуру, надеть обычную одежду и выходить во двор. Собранной кровью животных она велела обмыться и, не смывая ее, провести так еще 15 дней, не выходя за пределы двора. В течение этого времени нельзя было употреблять алкогольные напитки, курить и находиться рядом с теми, кто делал это. После окончания данного срока пациентке разрешено было помыться, уехать в город, вернуться к обычной жизни. Через 10 дней она должна была вновь приехать к Мавлеткыз, чтобы та посмотрела, нет ли остаточных явлений и рецидивов ее болезненного состояния².

Проанализируем приведенный выше материал. Характер лечения, проводившегося Мавлеткыз, свидетельствует о том, что оно было связано с воздействием на духов путем отвлечения их от больной на кровь принесенных в жертву животных. При этом обращает на себя внимание черный цвет последних. В описанных ранее случаях «собирация джинов», когда выяснялась необходимость принесения им жертвы, в качестве ее обычно выступали курица либо баран черного цвета. В шаманстве масть приносимых в жертву животных должна была соответствовать категории духов, которым она предназначалась. Можно предположить, что черный цвет жертвенных животных должен быть связан с тем, что причиной заболевания является черный джинн. В данном случае эта связь присутствует, но во многих других прямая зависимость между цветом жертвы и категорией навредивших джинов не прослеживается, что, вероятно, является свидетельством размывания прежних представлений.

Указанный прием – использование крови выступающих в качестве жертвы животных для перевода на нее злых духов – применяется и в похоронной обрядности народов Дагестана: в момент выноса тела из дома режется специально приготовленный для этого баран, чтобы нечистая сила, собирающаяся, по существующим представлениям,

около покойника, отвлеклась на свежую кровь и не мешала ему в переходе в иной мир.

Сакральный характер рассматриваемой процедуры лечения подчеркивался и усиливался тем, что все действия в ней выполнялись лицами, либо еще не вступавшими в сексуальные контакты – девушки-помощницы и сама Мавлеткыз, либо в силу возраста уже не вступающими в них – старик-помощник, т. е. лицами, считавшимися ритуально чистыми. Этот момент, с одной стороны, присутствует в ритуале «собираания джиннов», где он даже усиливается тем, что в роли медиума выступает не просто лицо, сохраняющее девственность, но ребенок в возрасте до начала полового созревания (до 12 лет). С другой стороны, ведущий ритуала и те, кто напрямую, без дополнительного посредника и проведения специального ритуала мог вступать в общение с джиннами, во всех известных случаях были людьми, жившими семейной жизнью, имевшими детей. Т.е., аскетизм и безбрачие не были обязательными условиями контакта с джиннами по традиционным воззрениям народов Дагестана, так же, как и в шаманстве у народов Средней Азии, но в приведенном выше примере этот момент присутствовал, возможно, в силу особой тяжести случая, так как, по имеющимся материалам, связанным с Мавлеткыз, это единственная ситуация, когда она проводила такую длительную процедуру лечения и специально выезжала для этого в другое селение.

Процедура, проводившаяся Мавлеткыз, напоминает лечение среднеазиатскими шаманами болезней, причиненных, как считалось, джиннами. Обертывание больного шкурой жертвенного животного (барана или козла), обмазывание его кровью жертвы (которой в случае нетяжелого заболевания могла быть курица) в разных сочетаниях встречается в описаниях многих обрядов шаманского лечения у узбеков и таджиков³. А в отношении шаманства узбеков Хорезмского оазиса В.Н. Басилев выделяет в качестве одной из главных отличительных его особенностей архаический способ окропления пациента жертвенной кровью⁴. Вместе с тем следует указать, что такой прием, как обертывание больного свежеснятой шкурой барана, помимо его применения в шаманских лечебных обрядах у народов Средней Азии, в частности, у узбеков Ферганской долины⁵, был широко распространен и в дагестанской народной медицине. Один из наиболее известных здесь примеров такого лечения связан с именем Шамиля, который в самом начале своей деятельности в сражении в

с. Гимры получил несколько тяжелых ран, и местный лекарь излечил его в короткий срок, используя на первых порах, в наиболее опасный для жизни раненого период, именно этот способ.

Несмотря на отсутствие некоторых деталей в описании действий Мавлеткызы, на основании имеющегося материала, как представляется, можно сделать вывод о значительном сходстве ее лечебной практики, основанной на способности общения с джиннами, и распространенного в Средней Азии шаманского способа лечения.

Еще один пример лечебной и гадательной деятельности, основанной на помощи джиннов, связан с именем практиковавшей в г. Дербент в 1980-х – первой половине 1990-х гг. «аулия» Аминат. Термин «аулия» в Дагестане часто употреблялся по отношению к юродивым, и Аминат получила его из-за некоторых странностей своего поведения. В начале 90-х гг., в период сбора материала о ней, «аулия» Аминат была уже достаточно пожилой женщиной (ей было более 70 лет). Она принимала многочисленных посетителей в своей квартире, где жила одна. Ей не требовалось специальное время для установления связи с джиннами и получения от них необходимой информации, как в предыдущем случае. Она относилась к тому разряду специалистов по общению с джиннами, которых те, по существовавшим представлениям, сопровождали всегда и везде. «Аулия» Аминат предсказывала будущее, давала ответ, как поступать в трудных ситуациях. Лечебная деятельность ее заключалась в снятии порчи, сглаза. Одним из внешних проявлений этого у «аулия» Аминат был крик, громкие стоны. По воспоминаниям ее родственников младшего поколения, о том, что «аулия» Аминат идет к ним, они узнавали по диким крикам и стонам, которые раздавались, как только та вступала на лестницу их дома. Сама «аулия» Аминат объясняла свое поведение тем, что таким образом она убирает сглаз (а в случае повышенной интенсивности криков – порчу), который видит на своих родственниках при приближении к их дому.⁶

Следует отметить, что, несмотря на почти полное прекращение проведения ритуалов «собираания джиннов», такая существенная их черта, как двойное опосредование связи с духами (т.е. разделение функций посредника между двумя участвующими в ритуале лицами), сохраняется в различных вариантах в деятельности некоторых современных дагестанских целителей. Так, этот прием присутствует в лечебной практике целительницы по имени Зейнаб из сел. Бабаюрт. Для выяснения возможности излечения ею сложных случаев заболеваний у некоторых пациентов Зейнаб использует в качестве

медиумов, непосредственно вступающих в контакт с миром духов, кого-либо из присутствующих -- пациентов или их родственников, у кого под ее воздействием проявляется способность видеть духов.

Приведем рассказ информатора, учительницы одной из махачкалинских школ, сопровождавшей дочку своих друзей, являвшуюся в то же время ее ученицей, в поездке в Бабаюрт к целительнице. У девочки был больной желудок и, по совету кого-то из знакомых, ранее побывавших у Зейнаб, ее мать решила тоже попробовать обратиться к ее помощи. Доехав до Бабаюрта на автомобиле одного из родственников, они обнаружили во дворе частного дома, где вела прием целительница, большое количество ожидавших своей очереди людей разного возраста. По словам информатора, они уже не надеялись, что им в этот день удастся попасть к Зейнаб, как вдруг она сама вышла на крыльцо своего дома. Обратившись к собравшимся во дворе людям, она велела им выстроиться перед собой в одну линию. После того, как это было сделано, она стала читать что-то вполголоса, водя при этом перед собой руками. В результате ее действий все присутствующие, около 30 человек, вошли, по словам информатора, в состояние, подобное сну. Затем она спросила, видит ли кто-нибудь из них что-либо (имелось в виду внутреннее видение, поскольку глаза у всех подвергшихся ее воздействию были закрыты). Единственным человеком, заявившим об этом, оказалась приехавшая из Махачкалы с информатором девочка. Правда, сама она затруднялась точно определить, чем именно было то, что предстало перед ее внутренним взором. Тогда Зейнаб, введя ее внутрь дома, с помощью уточняющих и направляющих вопросов помогла ей расшифровать то, что она видела. Оказалось, что это было картофельное поле. Присмотревшись, девочка увидела вдалеке дом, на крыше которого играли несколько детей. Девочка сообщила о том, что видит, Зейнаб. Та сказала, чтобы она позвала их. Девочка ответила, что они не откликаются. Зейнаб велела ей подойти к ним поближе и передать, что нужна их помощь. Через несколько мгновений девочка сказала, что она находится около дома и что она передала им просьбу о помощи, но дети не хотят прерывать свою игру. Тогда целительница попросила, чтобы девочка передала им, что если они придут и помогут, то она даст им за это сладости с чаем. Повторив мысленно это предложение, девочка увидела, как, действительно, откуда-то на поле появился накрытый стол, на котором находилось упомянутое угощение, и дети тут же оказались за ним. Она тоже переместилась к ним по-

ближе. Зейнаб попросила девочку узнать у детей, сможет ли она вылечить слепого мальчика, которого к ней привели. Девочка видела его до этого во дворе в толпе других пациентов. Она задала про себя этот вопрос детям и тут же получила ответ в виде возникшей картинке перед ее глазами – мальчик сидел под деревом и читал книгу. Она передала то, что увидела, целительнице. После этого Зейнаб попросила спросить о том же насчет другого мальчика, привезенного к ней, который не мог ходить, ноги его не слушались. Ответ и в этом случае не заставил себя ждать – она увидела этого мальчика быстро бегущим по пляжу. Исходя из информации, которую девочка-посредник получила в ответ на вопросы Зейнаб, та сделала вывод, что сможет вылечить этих наиболее трудных своих пациентов и, по сообщению информатора, это ей действительно удалось в дальнейшем. Возникавшие перед ней образы и картины девочка, как она сама позже объяснила информатору, видела неодинаково, хотя все это представляло перед ней не в статичном варианте, а в движении: детей, явившихся источником информации, и окружающий их мир она наблюдала как бы внутренним взором, а картинки, дававшие ответ на передаваемые ею вопросы, будто падали сверху у нее перед глазами.

Интересно, что способность к внутреннему видению, как выяснилось позже, проявилась и у родственника девочки, мужчины лет 35-ти, привезшего ее и информатора на своей машине к целительнице, но он постеснялся при всех признаться в этом Зейнаб и предпочел промолчать.

Самой девочке, неожиданно для себя выступившей в роли посредника в «общении» с духами, Зейнаб тоже сумела помочь. После визита к ней та, по словам ее матери, излечилась от своей болезни. Кроме этого, заметные перемены произошли в облике и поведении девочки: если раньше она была заторможенной, медлительной, стеснявшейся своей внешности, то после визита к целительнице у нее проявились способности к учебе, она стала более живой, сообразительной, уверенной в себе⁷.

Описанный выше метод был не единственным, используемым Зейнаб. В ряде случаев она обходилась без дополнительного посредника, сама непосредственно вступая в контакт с духами. Обычно это бывало тогда, когда нужно было выяснить причину каких-либо происшествий – пропажи имущества, исчезновения людей. В таких случаях, выслушав посетителя, Зейнаб на какое-то время теряла созна-

ние. Затем, придя через некоторое время в себя, она передавала то, что ей во время нахождения в этом состоянии сообщили, по ее словам, духи.

Нужно отметить, что сама целительница в известных нам примерах никак не обозначала своих духов, не указывая категории, к которой они относятся – джинны ли это или духи мертвых, но по некоторым деталям первого варианта производившихся ею действий, предваривших лечение и определявших саму его возможность, можно предположить, что в качестве духов-помощников, вероятно, выступали джинны. Для кормления духов мертвых существовал определенный ритуал: в поминальные дни – третий, седьмой, сороковой, а также в годовщину со дня смерти человека, и в определенные дни недели – в вечер четверга, а у лакцев – в среду, полагалось готовить специальную пищу со специфическим запахом, который, как считалось, насыщал души умерших, посещавших в эти дни свой дом, – тонкие пресные лепешки, смазанные маслом, и халву, приготовляемую жарением муки в масле⁸. Вступление же в контакт с духами мертвых путем их вызывания в ходе действий медиаторского характера, по нашим материалам, никогда не сопровождалось их кормлением – ни реальным, ни, как в описанном выше случае, виртуальным. Приношение жертв духам более характерно, по дагестанским материалам, для общения с джиннами. Правда, в данном примере жертвы выступают в виртуальном варианте, что отличает этот случай от обычной практики.

Сам способ установления связи с духами по своим основным особенностям идентичен «собираанию джиннов» – здесь также присутствует двойное опосредование, используется дополнительный посредник (правда, тут нет строгого определения возрастных рамок медиума, как при «собираании джиннов», им может выступить при наличии способности к внутреннему видению любой человек), предварительно вводимый в измененное состояние сознания, целительница же, соотносимая в данном контексте с ведущим ритуала «собираания джиннов», управляет ходом процедуры и направляет ее.

Следует указать, что в первом варианте медиаторской практики Зейнаб присутствует новый элемент, ранее в полевых материалах автора не встречавшийся, – момент путешествия того, кто непосредственно вступает в связь с духами, в их мир. К этому вопросу мы вернемся позже, а пока отметим, что в отношении Зейнаб ярко проявляется мотив избранничества.

Согласно рассказу ее близкой родственницы, Зейнаб не обнаруживала каких-то особых свойств до тех пор, пока, будучи беременной, не заболела. У нее сильно отекали ноги. Она очень страдала, но никакие лекарства не помогали. Однажды ночью, когда она еще не спала, перед ней в комнате появился старик с длинной белой бородой и в белой одежде. Он сказал Зейнаб, что она напрасно переживает по поводу своей болезни, причина которой заключается в том, что скопившаяся в ней энергия ищет выход. Она должна заняться лечением людей. Затем старец сказал ей: «Посмотри, скольких ты должна вылечить!» При этих словах стены комнаты будто раздвинулись, и Зейнаб увидела большую площадь, заполненную людьми. Их были тысячи. Это были даже не люди, а какие-то черные точки, которыми было усеяно все вокруг. Затем внезапно все исчезло – и площадь, заполненная народом, и старик. После этого прошло еще какое-то время, за которое Зейнаб успела родить ребенка. Потом ребенок заболел, и она оказалась вместе с ним в больнице. Там по соседству с ней лежала старушка, у которой болели ноги. Ей стало жалко старушку, поскольку врачи не могли той помочь, и, чтобы облегчить ее страдания, она помассировала ей ноги. В результате этого больная почувствовала себя значительно лучше, а после еще нескольких сеансов полностью поправилась и выписалась из больницы. Этот случай положил начало целительской деятельности Зейнаб. В контексте идеи избранничества заболевание Зейнаб в период беременности может быть соотнесено с шаманской болезнью.

Другой вариант двойного посредничества при установлении связи с духами (в данном случае, с духами предков) связан с супругами Магомед-Гагиром и Патимат Р. из г. Буйнакска. Наблюдение за их деятельностью (в том числе включенное) велось с небольшими перерывами в течение 5 лет с 1997 по 2001 г. На наш взгляд, это наиболее интересные из практикующих в настоящее время в Дагестане народных целителей. Оба супруга родом из Гунибского района Дагестана, с детства живут в Буйнакске, являются родственниками (двоюродными братом и сестрой по материнской линии). Лечением людей Патимат занимается с 1994, Магомед-Гагир начал целительскую деятельность позднее.

Способность к внутреннему видению, по некоторым сведениям, впервые выявилась у Патимат в период беременности, но прежде, чем заняться лечебной практикой, она болела в течение 12 лет. Болезненное состояние, по словам ее близких, проявлялось в том, что

она, спокойно разговаривая с кем-то, могла внезапно упасть без чувств, или же ее вдруг начинало всю корезить, крутить, она становилась как бы не в себе. Такие приступы сопровождались проявлением способностей к ясновидению. Старшие родственники считали, что ее таким образом мучают злые духи, шайтаны. Рождение детей не привело к существенным изменениям ее состояния. Приступы странной болезни продолжались. Врачи подозревали у Патимат психическое заболевание, но затруднялись поставить ей определенный диагноз. Дошло до того, что ее собирались положить в психиатрическую лечебницу. Но там, где оказались бессильны методы современной психиатрии, эффективной стала помощь местных специалистов в области лечебных практик медиаторского характера. Среди них был известный в Дагестане в соответствующих кругах специалист в области суфийской эзотерики и одна из его учениц, практиковавшая в Махачкале в качестве целительницы (о ней речь пойдет ниже). По их совету Патимат начала лечебную практику, что сразу привело к улучшению ее самочувствия, а затем и к полному исчезновению болезненных приступов. По словам Магомед-Тагира, этому способствовали также посещения различных святых мест — зияратов, в частности, могилы известного мусульманского ученого и суфийского шейха Сайпулла-Кади Башларова в с. Верхнее Казанище Буйнакского района. Кроме учености, Сайпулла-Кади при жизни был известен способностью к врачеванию. В дальнейшем, после излечения и начала целительской практики Патимат часто отправляла своих пациентов перед тем, как начать с ними работать, посетить зиярат Сайпулла-Кади. Помимо этого, Магомед-Тагир и Патимат ездили также к известному местному шейху Саиду-Аппанди Чиркеевскому. Автор, наблюдавший Патимат во время проводимых ею сеансов лечения и общавшийся с нею в обычной обстановке, может засвидетельствовать, что она производит впечатление на редкость здорового, уравновешенного, уверенного в себе человека.

Как и в предыдущем случае, болезненное состояние Патимат, сопровождающее первые проявления необычных способностей и проходящее с началом целительской практики, может быть соотнесено с шаманской болезнью. В этом примере она проявляется даже ярче, чем в предыдущем, поскольку заболевание Патимат имеет трудноопределимый психический характер.

Что касается Магомед-Тагира, то его дед по отцу (т.е. не общий по отношению к нему и Патимат предок) был мусульманским ученым-

алимом, учеником известного суфийского наставника (*устара*) Гамзата-эффенди из Советского (ныне Шамильского) района, умевшим, по рассказам, лечить людей от разных заболеваний, в том числе тяжелых, с помощью молитв (иные, рациональные способы лечения им не использовались). Проявление необычных способностей и освоение их у самого Магомед-Тагира какими-либо болезненными состояниями не сопровождалось.

Из всех современных представителей сакральных практик, с кем приходилось встречаться и работать в Дагестане, супруги Р. обладают наиболее широким кругозором. Будучи глубоко религиозными людьми, последователями суфийской традиции, они в то же время признают опыт других культур и достижения современной цивилизации и используют их в своей лечебной практике. По их мнению, основанному на личном опыте целительства, распространенной причиной, лежащей в основе многих заболеваний, являются порча, сглаз, ворожба, приводящие, если их вовремя не нейтрализовать, к общему ослаблению организма, потере интереса к жизни, функциональным расстройствам. Наиболее частыми следствиями негативного воздействия, по словам супругов Р., являются болезни желудочно-кишечного тракта и головные боли. В ряде случаев причиной заболеваний, главным образом нервного и психического характера, как они считают, является вселение злых духов, которые изгоняются в ходе проводимой процедуры чтением специальных молитв и обращением к помощи духов известных местных мусульманских святых.

Работа с пациентом включает у супругов Р., как и в других, ранее описанных случаях, два момента: диагностику и лечение. Способностями и к первому, и ко второму обладает каждый из супругов, но ко времени знакомства с ними диагностика обычно осуществлялась Патимат, а лечение, по ее результатам, Магомед-Тагиром. При этом он может корректировать процесс диагностики так же, как и Патимат – ход и направленность производимых им лечебных действий. Вхождение в контакт с духами в тех случаях, когда оно присутствует в лечебном сеансе, происходит уже на стадии диагностирования и продолжается, по мере необходимости, в процессе лечения. При этом в качестве духов-помощников выступают души мусульманских святых, в некоторых случаях – духи предков пациента, которые зрительно воспринимаются медиумом как люди в зеленой одежде (они могут быть разного возраста и иметь разную внешность, но объеди-

няющим их всех признаком, показывающим принадлежность к позитивному началу, является зеленый цвет одежды. Вероятно, выделение именно этого признака в качестве определяющего в отношении являющихся посреднику духов связано с влиянием ислама). Джинны же в понимании супругов Р. являются враждебными людям духами, с которыми они борются с помощью мусульманских молитв и духов суфийских святых.

Такое негативное восприятие ранее широко представленных в медиаторских обрядах образов джиннов, вероятно, связано с тем, что Магомед-Тагир и Патимат начали свою целительскую деятельность примерно в середине 1990-х гг. В этот период традиционные представления о джиннах уже размываются и уходят из ритуальной практики, а процесс ренселимизации приводит к тому, что в тех случаях, когда образы джиннов еще сохраняются в воззрениях информаторов, они приобретают однозначную отрицательную окраску, теряя присущий им ранее дуалистический характер и приравняваясь к шайтанам.

Первоначальная диагностика проводится сразу, но в сложных случаях для более глубокого вхождения в ситуацию пациента осуществляется специальная процедура, в ходе которой Патимат выполняет роль медиума, общающегося с духами и таким образом определяющего причины болезни и способы ее излечения, а Магомед-Тагир выступает, с одной стороны, в качестве ведущего и направляющего ритуала, а с другой – непосредственно производит необходимое лечебное воздействие на пациента, следуя полученной от Патимат информации. Нужно отметить, что он обладает гипнотическими способностями. В таких случаях Патимат должна предварительно войти в измененное состояние сознания (ИСС), что обычно достигается чтением ею про себя каких-то определенных молитв. Если по каким-то причинам она затрудняется это сделать, ей помогает войти в нужное состояние муж с помощью указанной выше способности к внушению.

В течение всего сеанса Патимат сидит напротив пациента с прикрытыми глазами, слегка опущенной головой, не реагируя на внешние раздражители, а Магомед-Тагир после того, как она оказывается в некоем, спиритуальном пространстве, наводящими и уточняющими вопросами направляет поиск зрительных образов – духов, могущих помочь разрешить проблемы пациента. Здесь следует отметить, что Патимат и в обычном состоянии, по словам Магомед-

Тагира, способна видеть, где какой орган у человека болит, где сконцентрирована полученная в результате порчи или сглаза негативная субстанция, воспринимаемая ею зрительно в виде черных пятен или сгустков. Но, чтобы увидеть духов и вступить с ними в общение, получить от них необходимую информацию, она должна оказаться в ИСС. Ее метод состоял в переводе вреда, причиненного пациенту, сначала на себя, а затем в убиении его с себя с помощью омовения и молитв. При проведении совместных сеансов эту функцию в основном выполнял, как уже указывалось, Магомед-Тагир. После получения необходимых сведений о причине болезни и возможности ее излечения Магомед-Тагир, перед тем, как приступить к лечебной части процедуры, также входит в ИСС. Признаком вхождения в него является судорожная зевота, перемежающаяся глубокими вдохами. Лечение выражается обычно в прикладывании ладони к больному месту, определенных пассах руками около головы и вдоль туловища. Это сопровождается чтением молитв, проговариваемых про себя.

Часто сеанс лечения у Р. включал в себя в качестве предваряющего его момента своеобразный массаж с элементами мануальной терапии, проводившийся сразу после диагностики пациента. Выполнялся он ее помощницей Шарифат, осуществлявшей свои функции на добровольных началах. Она разминала все суставы пациента, шею, плечи, руки. Особое внимание она уделяла ступням ног, которые ею тщательнейшим образом оттапывались и отдавливались. При этом Патимат могла указать, например, что на большом пальце или мизинце правой или левой ноги осталось черное пятно и там еще надо потоптать, после чего Шарифат начинала дополнительно обрабатывать указанную часть тела. Интересно то, что хотя такое оттапывание было очень болезненным - поскольку Шарифат, воздействуя на ступню или какой-нибудь палец ноги, с силой давила туда, используя вес собственного тела, - ни к каким повреждениям оно не приводило, не оставляя даже синяков. По словам помощницы Патимат, массаж проводится ею без какого-либо предварительного плана, по наитию, кроме того, обычно необходима бывает проработка ступней, где собирается вся «грязь». Перед началом массажа Шарифат совершает омовение, читает перед его проведением или, по ощущаемой ею необходимости, во время него, мусульманские молитвы, например, «Кулху». Назначение массажа, по ее мнению, подтвер-

жденному позже в беседе с Магомед-Тагиром, в том, чтобы открыть энергетические каналы, по его выражению, «прочистить чакры».

После завершения массажа начинается собственно лечение. Оно может проходить так, как описано выше, при участии обоих супругов, а может проводиться кем-то одним из них. Лечебный сеанс может сопровождаться музыкой (обычно арабской, но может использоваться и современная эстрадная, главное – наличие красивой мелодии), что вообще является редким явлением в практике современных дагестанских целителей. Это бывает тогда, когда лечение проводит Патимат. Магомед-Тагиру музыкальное сопровождение не нужно, но он не возражает против его использования в ходе лечебных процедур, поскольку ничего плохого в музыке не видит.

Вообще, сеанс лечения у них, включая в себя несколько обязательных элементов – предварительную диагностику без вхождения в ИСС, попеременное вхождение в ИСС при глубокой диагностике и лечении, в то же время имеет и моменты импровизации. Например, Патимат может, ненадолго прервав свои действия, на несколько минут закружиться в танце под музыку, а потом продолжить работу дальше. Но эта непосредственность, не позволяющая возникнуть у пациентов психологическому напряжению, сочетается с традиционным характером воспитания и семейного уклада, обуславливающим обязательное соблюдение традиционных этикетных норм, при котором люди, пришедшие в дом в качестве пациентов, воспринимаются не только как клиенты, но и как гости. Некоторые из бывших пациентов становятся учениками Магомед-Тагира и Патимат. Это происходит в тех случаях, когда причина их заболеваний кроется, по мнению супругов Р., в необычных способностях, не получивших соответствующего проявления.

В мировоззрении супругов Р. сочетаются мусульманские, в частности, суфийские элементы (они являются последователями одного из известных местных шейхов) с представлениями о чакрах, энергетических каналах, астральных, эфирных телах, заимствованными из восточных и европейских мистических учений. Ранее уже указывалось своеобразное разделение функций в совместно проводимых ими процедурах диагностики и лечения. К этому можно добавить еще одну деталь: по их взаимной характеристике, Магомед-Тагир сам не может видеть духов, этой способностью как в отношении душ мертвых, так и шайтанов (которые, как уже указывалось, в вос-

приятии данных целителей синонимичны джишнам) наделена Патимат, но он обладает силой воздействия на них.

В деятельности целителей Р., так же, как и Зейнаб из Бабаюрта, присутствует мотив совершаемого Патимат путешествия в иной мир, населенный, в известных нам примерах, духами предков. Это новый момент сравнительно с ранее известными вариантами установления связи с миром духов. В ритуалах «собрания» духи сами приходят к тому, кто их вызывает, ищет их помощи. В случае же с Патимат она сама оказывается виртуальным образом в некоем спиритуальном пространстве, в котором общается с его обитателями-духами, перемещаясь в нем по мере необходимости. При том, что ею не совершается длительного путешествия по иным мирам, населенным разными духами и полным различных опасностей, как это обычно имеет место в шаманском камлании у народов Сибири и Севера, принципиальная основа у этих проникновений в иной мир одна. Различия обуславливаются существовавшей в каждом случае картиной мироздания. У народов Дагестана в исследуемый период не известны представления о множественности и разнообразии потусторонних миров.⁹ Подобные воззрения просто не могли существовать в условиях господства ислама, давшего четкую и простую картину мироздания, где небеса являются сферой обитания Бога и ангелов, а земля – людей, соседствующих с джишнами.

Проявление в основанной на общении с духами сакральной практике современных целителей мотива путешествия в населенную духами реальность, пусть даже в ограниченном, по сравнению с центрально- и североазиатским шаманством, варианте, является, по видимому, не результатом изменившейся картины мира (те изменения в мировосприятии народов Дагестана, которые произошли, с одной стороны, в советский период из-за развития светского образования и науки, а с другой, идут в последнее десятилетие в связи с процессом реисламизации, такое следствие не подразумевают), а продуктом стихийного воспроизводства в деятельности лиц, выполняющих медиаторские функции, архетипической схемы путешествия в спиритуальный мир, форма проявления которой обуславливается характером и уровнем существующих представлений.

Остановимся на материалах, связанных с еще одной современной дагестанской целительницей, в практике которой присутствует общение с духами. Это Сакинат А., родом из с. Кумух Лакского района, ныне живущая в Махачкале. Она имеет высшее педагогическое

образование, в прошлом несколько лет проработала учительницей в сельской школе-интернате в Бабаюртовском районе. Мое знакомство с ней состоялось в 1991 г., а наблюдение за ее практикой велось в 1992-1993 и 1998-1999 гг. Будучи приветливым и доброжелательным в общении человеком, сразу располагающим к себе посетителям, Сакинат вместе с тем очень закрыта во всем, что касается ее целительской деятельности. Поэтому об особенностях ее практики можно судить лишь по впечатлениям, полученным в ходе непосредственных наблюдений за ней, и по отдельным сведениям, которые выявились во время бесед с целительницей. Что послужило толчком к проявлению необычных способностей, позволяющих оказывать лечебное воздействие на людей, осталось неизвестным в силу указанных причин. Известно лишь, что отец Сакинат занимался лечением травмами, поэтому определенное наследование целительских способностей исключить нельзя, хотя, как следует отметить, траволечение если и присутствовало в ее практике, то играло далеко не главную роль. Можно предположить, что в качестве непосредственного толчка, вызвавшего переход к занятию целительством, должно было выступить что-то необычное, оказавшее столь сильное воздействие на вполне благополучную в семейном и профессиональном отношении женщину средних лет, мать троих детей и жену местного ответственного работника, что, несмотря на все жизненные трудности, вызванные проявлением и реализацией неординарных способностей, она ни разу в дальнейшем не отступила от этого пути.

Первыми пациентами Сакинат были жители небольшого поселка, где находилась школа-интернат, в которой она работала. Лечила она разнообразные заболевания простудного и хронического характера, применяя наложение рук и бесконтактный массаж, т.е. используя методы биоэнергетического воздействия. Поскольку делалось это совершенно бескорыстно и приносило ощутимую пользу, то эта деятельность поначалу не вызывала никаких отрицательных эмоций у окружающих. Но вскоре это отношение меняется на прямо противоположное в связи с борьбой за власть на местном уровне. Маленький, затерянный в степи поселок превращается в место, где кипят почти шекспировские страсти. Теми же людьми, которые ранее лечились у нее, Сакинат обвиняется в колдовстве. Ее семья оказывается в изоляции и вскоре вынужденно, оставив налаженный быт, дом, хозяйство, переезжает в город. В Махачкале Сакинат продолжает занятия целительской деятельностью. Для того, чтобы проверить

свои возможности, доступный ее воздействию спектр заболеваний, она берется за лечение самых разных больных, в том числе тех, от которых отказались врачи. В некоторых случаях на этом этапе деятельности проводимое ею лечение совпадает с началом ремиссии. Некоторое время она работает в Центре эзотерических знаний, функционировавшем в Махачкале в 1992–1993 гг. В этот период автор имел возможность наблюдать ее вхождение в состояние транса во время одного из проводившихся ею лечебных сеансов (оно характеризовалось теми признаками, что были выделены для него в классификации В.И. Харитоновой¹⁰). Освоение новых возможностей, появление способности восприятия мира в образах, невидимых окружающими, сопровождалось потерей многого из того, что было наработано за почти 40 лет предшествующей жизни: работы, социального статуса, личных связей, семейных отношений. Несколько лет Сакинат жила одна, в очень тяжелых материальных условиях. Не будучи в прошлом религиозным человеком, теперь она обращается к религии. Во время новой встречи с Сакинат, состоявшейся в 1998 г., можно было заметить произошедшие с ней за это время существенные изменения. Прежняя обычная современная одежда сменилась белым одеянием мусульманского образца. Сложились новые социальные связи, восстановилась личная жизнь. Изменился и характер лечебной практики. Если раньше Сакинат использовала в лечении приемы биоэнергетики, то теперь ее, скорее, можно отнести к эниосуггестологам¹¹. При проведении лечебного сеанса она большую часть времени обычно сидит неподвижно напротив пациента, который почти сразу погружается в снаподобное состояние без заметного применения целительницей каких-то гипнотических приемов. В начале и конце сеанса читаются мусульманские молитвы (в некоторых случаях это делается явно, в других – про себя). В отличие от начального периода деятельности в действиях целительницы отсутствуют внешние признаки вхождения в ИСС. У нее появляются духи-покровители в лице некоторых местных святых, на могилы которых она отправляет своих пациентов перед началом лечения. Одним из них является Валикыз, чей зиярат находится неподалеку от Махачкалы. По преданию, Валикыз была арабкой (что не согласуется с тюркским именем). Когда она была маленькой девочкой, то однажды, превратившись в птичку, улетела из дома. В возрасте 16 лет вернулась обратно, но вскоре умерла. Перед смертью она завешала родителям похоронить ее там, где останутся быки, влекущие арбу с

ее телом. Согласно легенде, быки, тронувшись в путь в Аравии, остановились только в Дагестане, там, где и был сделан впоследствии зиярат Валикыз⁴².

В сложных случаях она посылала больных на пир известного в Дагестане суфийского шейха Сайпуллы-кади Башларова в с. Верхнее Казанище. Кроме того, общение с духами, видимо, присутствует и в ходе осуществляемых ею лечебных процедур. Одним из широко применяемых ею методов лечения является диета. И несколько раз, когда автор интересовался, почему в каких-то определенных случаях Сакинат прописывает употребление в пищу именно таких продуктов и их сочетаний, а не иных, следовало разъяснение целительницы, что ей «так говорят». Кто говорит, она не уточняла, но из контекста процедуры и ее поведения, непосредственно предшествовавшего сообщению о необходимом характере питания (целительница на некоторое время замолкает и молча сидит, как будто прислушиваясь к чему-то) можно понять, что речь здесь идет о представителях иного, потустороннего, а не человеческого мира. Помимо этого, данная способность Сакинат подтверждается теми, кто занимается подобного рода деятельностью, так сказать, коллегами по цеху.

Подведем итог рассмотрению данной подгруппы современных сакральных специалистов. Чаще всего они работают как экстрасенсы, используя биоэнергетические и эносуггестивные методы воздействия и не прибегая в этих случаях к помощи духов, но в ряде более сложных ситуаций, когда необходима дополнительная информация или подозревается воздействие злых духов, они обращаются за помощью к представителям спиритуального мира. Это могут быть как ранее знакомые, известные им духи, с которыми они знают, как обращаться, так и те, с которыми контакт устанавливается впервые. Различны и категории духов, с которыми общаются рассмотренные выше целители: в одних случаях это, вполне определенно, духи предков пациента, духи мусульманских святых, в других – неидентифицируемые точно образы, некоторыми связанными с ними особенностями напоминающие джиннов.

В целом, практика всех этих целителей – Зейнаб из Бабаюрта, Магомед-Тагира и Патимат из Буйнакса, Сакинат из Махачкалы носит смешанный характер, включая в себя различные элементы, как чисто мусульманские (молитвы, используемые при проведении сеанса, предварительное омовение), так и не связанные своим происхождением с исламом, воспринятые из традиционных сакральных практик

(двойное посредничество в ходе установления связи с духами), индуктивных целительских и мистических техник (представления об энергетических центрах – чакрах и энергетических каналах) и современных медицинских практик (массаж с элементами мануальной терапии, диета). Смешанный характер осуществляемых ими целительских и прогностических (или пророческих) действий проявляется и в использовании в ходе их разных способов вхождения в ИСС – от аффективных до медитативных и гипнотических¹³. При этом, несмотря на указанную особенность выделенной подгруппы современных дагестанских целителей, можно отметить основные преобладающие элементы их деятельности, позволяющие говорить о наличии у них ряда характерных для шаманства черт, проявляющихся в разном объеме и различных сочетаниях. – это медиаторский, посреднический характер деятельности, наличие определенных духов-покровителей, избранничество в целях выполнения целительской миссии, помощь духов в лечении, шаманская болезнь в отношении двух из четырех рассмотренных в этой подгруппе целителей – Зейнаб и Пагимат и, возможно, несколько трансформированная ее форма в сторону социальных последствий болезненной перестройки сознания – у Сакинат.

Все это существует параллельно с использованием методов работы современных экстрасенсов на общем мусульманском фоне. Подобная картина сосуществования традиционных шаманских и мусульманских элементов с современными понятиями, связанными с деятельностью экстрасенсов, описана В.Н. Басиловым в заключительной части его монографии, посвященной шаманству народов Средней Азии и Казахстана. Исследователь полагал, что это показывает направление, в котором может в дальнейшем развиваться профессия шамана¹⁴.

Хотя вопрос о формах проявления избранничества был уже частично затронут на примере нескольких рассмотренных выше целителей, следует дополнительно отдельно остановиться на этом. Можно выделить два наиболее распространенных его варианта. Один из них связан с тем, что об особой миссии, возлагаемой на избранника, ему сообщает во сне (в некоторых случаях – наяву) кто-либо из его предков, связанных с духовной или лекарской деятельностью. В тех случаях, когда дух, приносящий известие человеку о наделении его особым даром, выражающимся в возможности общения с представителями спиритуального мира и связанными с этим способностями лечения людей, ясновидения и предсказания, не име-

ет внешних признаков кого-либо из недавних предков, когда его облик неузнаваем, он обычно предстает в образе некоего седобородого старца, часто с посохом в руке, что, вероятно, можно рассматривать как обобщенный образ предка. При этом во всех известных автору примерах этот дух выступает в мужском облике, причем как тогда, когда в дальнейшем в ходе целительской практики он же выполняет функцию духа-помощника исполнителя медиаторских действий, так и тогда, когда такую роль исполняет другой дух (или несколько духов) в образе красивой молодой женщины, ребенка или, как в одном из приведенных ранее примеров, группы детей. Такая особенность связана, видимо, с тем, что феномен избранничества трактуется самими информаторами, объектами его проявления, в русле представлений, связанных с мусульманской религией, а духовными лицами в исламе могут быть только мужчины.

К этому виду избранничества примыкает т.н. спонтанный медиумизм¹⁵, когда происходит не просто явление духа избраннику с сообщением о его предназначении, а вселение его в тело человека на определенные периоды времени, в результате чего последний приобретает в такие моменты способности духовидения, предсказания, диагностирования и пр. На этом явлении мы подробнее остановимся позже.

Вторая из выделенных нами основных форм проявления избранничества связана с болезнью носителя целительского дара, не поддающейся воздействию средствами современной официальной медицины, но проходящей при начале лечебной практики, что имеет параллели с шаманской болезнью. Рассмотрим эти разновидности современных форм избранничества подробнее.

В г. Буйнакске в первой половине 1990-х гг. получила известность как целительница молодая женщина по имени Райхан Ш. Ее деятельность в этом качестве началась после того, как ей во сне явился дед, бывший при жизни известным мусульманским алимом. Произошло это, когда она ждала первого ребенка (по другим данным, вскоре после его рождения). Явления деда во сне стали происходить регулярно. До того, как это началось, Райхан была обычной современной женщиной, индифферентно относившейся к религии и не проявлявшей интереса к мистике. После начала общения со своим предком она обращается к религии, начинает молиться, соблюдать все мусульманские обряды. У нее появляются способности к лечению и предсказанию. Но, как она сама объясняла своим близким и

знакомым. все ее действия в этом плане основывались на информации, получаемой от деда во сне. Помимо конкретных рекомендаций относительно лечения различных заболеваний и будущих событий, связанных с конкретными людьми – пациентами Райхан, откровения, получаемые ею от деда, касались и общих вопросов упадка нравственности, духовной деградации современного общества и связанных с этим опасностей. Эти высказывания записывались Райхан в стихотворной форме (правда, непонятно, изначально ли они воспринимались ею в таком виде или получали его позже, благодаря проявлению у нее поэтического дара) и частично были опубликованы в республиканской прессе ¹⁶

О подобном способе получения целительских способностей известной ногайской врачевательницей из с. Терекли-Мектеб сообщалось в газете «Дагестанская правда» от 14 января 1999 г. Согласно информации, приведенной в газете, жительница Терекли-Мектеба Алимет Исаевна Магомедова приобрела дар врачевания в 1954 г. в возрасте 25 лет после того, как во сне к ней пришел покойный отец, бывший при жизни известным костоправом, и сказал, что она должна излечивать людей от костных болезней. Утром она проснулась, уже зная, что и как надо делать, и с тех пор уже 44 года ведет прием пациентов ¹⁷.

В двух приведенных примерах проявляется тот же тип получения целительского дара, что и в отношении Зейнаб из Бабаюрта. Правда, в последнем из рассмотренных случаев этот дар присутствует в варианте локальной, узкой специализации, не сопровождается, как в других примерах, способностями к ясновидению, предсказанию и имеет отношение, скорее, к сфере знахарства, народной медицины, чем к лечебным практикам медиаторского характера. Знахарство, как уже указывалось ранее, обычно не связано с помощью духов. Судя по краткой публикации в газете, врачебная деятельность Алимет Магомедовой тоже не содержит этого признака, имея, в основном, рациональный характер. Но, тем не менее, начало ей было положено явлением духа ближайшего предка, как бы передавшего своим посещением имевшиеся у него знания и способности избранной им продолжательнице его дела. Это говорит об отсутствии жестких разграничений между сакральными практиками, их различными разновидностями в рассматриваемый период. Различия же между ними обуславливаются преобладанием тех или иных составляющих и разным их соотношением друг с другом.

Приведем еще несколько примеров, где толчком к появлению необычных способностей также было явление духа ближайшего предка (в одном случае – наяву), но результатом этого стало не открытие дара врачевания, а появление медиумических качеств, способности общаться с духами мертвых.

Девочка в возрасте 12-13 лет, П.Р., постоянно живущая в г. Каспийске, летом поехала в горы, в родное селение Кахиб. В один из дней она отправилась вместе со своими двоюродными сестрами навестить могилу деда и увидела там его самого так, как если бы он был живым. Он стал с ней разговаривать. Для ее сестер он оставался невидим, и они не могли понять, с кем она говорит. После этого случая у П.Р. появилась способность вступать в общение с духами мертвых, не только с дедом, но и с душами других умерших. Поначалу, когда об этой ее способности стало известно, к ней приходило много посетителей, но затем родителей стало беспокоить это занятие дочери, и они в дальнейшем уже мало кого допускали к ней, держа ее в основном дома взаперти¹⁸.

Подобный случай произошел в середине 90-х гг. в Махачкале, где неожиданно дар духовидения и предсказания проявился у пятнадцатилетней девушки. Толчком к этому послужило явление во сне ее деда. К ней стали приходиться люди, желавшие пообщаться со своими умершими родственниками и получить от них помощь в решении земных проблем. Но начинавшаяся практика была резко прервана отцом девушки, работником милиции, запретившим дочери заниматься этим¹⁹.

К сожалению, в обоих аналогичных случаях контакт с их героинями был потерян и остались неизвестными последствия попыток силового прерывания реализации открывшихся у них необычных способностей.

Второй вариант проявления необычных способностей – в результате тяжелого заболевания неясной этиологии, правда, не получивших в силу каких-то причин дальнейшего развития, представлен в материале, полученным мной от информатора из даргинского с. Сергокада. В его семье в начале 1990-х гг. внезапно заболела 18-летняя дочь. Это произошло в период подготовки ее к свадьбе. До этого она в течение двух-трех месяцев говорила родителям, что как-то странно себя чувствует, что в ее организме происходят какие-то изменения. Поскольку никакими болезненными симптомами это самочувствие не сопровождалось и внешне никак не отражалось на поведении де-

вушки, родители не обратили на ее слова особого внимания. Но затем это, по-видимому, переходное состояние сменилось частыми потерями сознания, во время которых она, находясь в беспамятстве, бредила. Ей виделись какие-то два разных человека, черный и белый, сидевшие у ее изголовья. В таком состоянии она могла предсказывать будущее. Если ее спрашивали о чем-то, что может произойти, она давала с помощью находившихся около нее и невидимых окружающим духов ответ, который, как выяснилось впоследствии, оказывался правильным. Приходя в себя, в обычное состояние, она ничего не помнила из того, что говорила.

Кроме того, у нее в нормальном состоянии выявилась способность оказывать лечебное воздействие руками, но из-за частых припадков беспамятства она не получила развития. Родители отвезли ее в больницу в Махачкалу, где нейрохирурги, проведя обследование, ничего по своей линии не обнаружили. То же самое повторилось и в Санкт-Петербурге, куда затем родные отвезли девушку, так как припадки не прекращались. Родители девушки были вполне современными, образованными людьми, но то, что происходило с их дочерью, напоминало слышанные ими неоднократно рассказы о воздействии на людей джиннов. А поскольку в ее видениях в бреду присутствовали одновременно два духа, противоположных друг другу по облику – черный и белый, то родители решили, что в их дочку вселились сразу два джинна, враждебных друг другу и борющихся между собой, что и является причиной ее болезненного состояния. Забрав дочь из больницы, они вернулись с ней обратно в Дагестан и принялись здесь искать тех, кто смог бы им помочь в такой ситуации, как среди представителей официального духовенства, так и среди специалистов по общению с духами. В конечном счете им согласились помочь махачкалинский мулла (ныне покойный) и два человека из Хасавюрта и Махачкалы, считавшиеся способными вступать в контакт с духами и воздействовать на них. Помощь муллы выразилась в том, что он написал девушке сабаб (амулет), содержащий специальную молитву, применяемую в таких случаях. Что и как делалось остальными участниками изгнания джиннов, выяснить не удалось, но вскоре девушка поправилась. После выздоровления она вышла замуж, родила ребенка. В дальнейшем никакие необычные способности у нее не проявлялись²⁰.

Другой пример проявления целительских и ясновидческих способностей после излечения от болезни связан с одной из жительниц

Махачкалы. Молодая женщина страдала от постоянных головных болей и нарушения функций опорно-двигательного аппарата (у нее отказывали ноги). Как и в иных случаях, приведенных ранее, квалифицированная медицинская помощь желаемого результата не принесла. Обращение к местным целителям тоже поначалу не имело успеха, пока она не последовала совету одного из них и не попробовала лечить сама. После начала лечебной практики она вскоре выздоровела. Хотя с пациентами она работает как экстрасенс, применяя метод бесконтактного массажа, основой ее действий, согласно полевой информации, является помощь духа, приходящего к ней в образе красивой молодой женщины и находящегося рядом во время приема посетителей. Ей достаточно, по рассказу информаторов, просто прикрыть глаза, чтобы увидеть своего духа-помощника и получить нужную информацию о причине болезни и способе ее излечения²¹.

К числу шаманских техник многими исследователями относится одержимость, вселение духа в тело шамана²². В нашем материале есть примеры как целенаправленного вселения духа в себя, так и спонтанной, неконтролируемой одержимости. Остановимся вначале на технике «вселения духа».

Приведем рассказ информатора из лезгинского с. Магарамкент. В начале 1990-х гг. в его семье случилось несчастье: погиб сын, ученик 4 класса школы. Перебегая улицу, он попал под колеса трактора. После этого прошло несколько лет, но мать ребенка (жена информатора) никак не могла успокоиться, прийти в себя от горя. Узнав от знакомых, что в с. Луткун Ахтынского района живет женщина, могущая говорить с мертвыми, информатор с женой отправился туда. Медиумом оказалась женщина среднего возраста, лет 40-45, обычной наружности. Выслушав их просьбу вызвать дух погибшего сына, она согласилась помочь. Для этого она, по словам информатора, вошла в особое состояние: закрыв глаза и раскачиваясь на одном месте, она стала призывать святого Шерифа-али-бубу прийти, помочь ей. Это продолжалось минут 15: она в разных выражениях просила святого о помощи, описывала горе родителей и их желание встретиться со своим сыном, узнать о его посмертной участи. Затем призывания внезапно кончились и наступило недолгое молчание, после чего женщина вдруг заговорила от имени их сына. При этом изменились и голос, и интонации: голос стал тонким, детским, действительно напоминавшим своим звучанием голос их сына. От име-

на ребенка медиум рассказали, как все произошло. Он играл со своим другом, русским мальчиком Сашей на улице, потом они пошли через парк к Саше в гости, стали пить чай, но вдруг оказалось, что у того в доме кончился сахар, и тогда он побежал к себе домой, чтобы там его взять. И когда он выбежал из парка на дорогу, то попал под колеса трактора. Тракторист был пьяный, с ним вместе находился его друг, тоже пьяный, с собой у них еще была канистра, наполненная вином. – все это было правдой, и эти подробности знали только родители и сотрудники органов, проводившие расследование этого случая. Далее мальчик устами медиума попросил маму больше не плакать, сказал, чтобы за него не беспокоились, у него все хорошо²³.

Подобный же специалист по общению с мертвыми, тоже женщина, была в 1990-х гг. в с. Арабтинское неподалеку от Дербента. Перед тем, как призвать духов мертвых, она, по описанию информаторов, также входила в особое состояние, имевшее даже более яркие внешние проявления, чем в предшественном случае: раздувался живот, затем у присутствующих возникало впечатление, что раздувалось все тело, глаза закрывались, и она начинала говорить чужими хриплыми голосами от имени мертвых (в каждом случае новым голосом)²⁴. Момент призываний внешне не зафиксирован, но перед тем, как начались визуальные проявления вхождения в ИСС, она некоторое время, прикрыв глаза, находилась в сосредоточенном молчании. В это время и мог осуществляться призыв духов, а все последующие зрительные эффекты демонстрировали вхождение духа в тело медиума.

Контролируемая олежкимость не всегда сопровождалась внешними проявлениями. Так, Катмаг из с. Покровское Хасавюртовского района, аварка по национальности, известная в 1980–1990-х гг. своим умением вступать в общение с духами мертвых, перед этим на несколько минут погружалась в сосредоточенное молчание, после чего начинала говорить от имени того, по поводу кого к ней обратились. Голос и особенности речи при этом не менялись. Одному из информаторов, потерявшему незадолго до этого брата, ставшего жертвой убийства, она назвала такие подробности его прошлой жизни, о которых знал только очень ограниченный круг ближайших родственников. От имени погибшего она посоветовала не стараться отомстить убийце, поскольку тот и так долго не проживет. По словам информатора, это предсказание оказалось верным²⁵.

Подобный же способ проведения сеанса вселения духа умершего родственника посетителя, без использования внешних эффектов, был характерен для слепой от рождения женщины-медиума из Хама-вюрта, аварки по национальности²⁶.

Обращает на себя внимание наличие разных вариантов техники вселения духа: 1) когда для того, чтобы явился нужный дух, вызывался первоначально другой дух (в приведенном ранее примере – дух популярного святого, наделенного шаманскими чертами), как бы обеспечивавший доставку первого к месту проведения медиаторских действий, и именно к этому духу-помощнику были обращены призывания; 2) когда медиум напрямую обращался к вызываемому духу. Кроме того, хотя контролируемая одержимость, как видно из приведенного выше материала, часто сопровождалась внешними признаками «вселения духа», в некоторых случаях эта особенность не проявлялась.

Рассмотренные нами специалисты по «вселению духа» (все – женщины) напоминают японских шаманок, практикующих технику одержимости духами умерших. Правда, в основном японские шаманки слепы от рождения²⁷, что в дагестанском материале проявляется только на одном известном нам примере. Но основное содержание и направленность деятельности – контролируемая одержимость в обоих случаях общие.

Приведем примеры «спонтанного медиумизма», используя выражение М. Элиаде в отношении подобных случаев²⁸. Состояние неконтролируемой одержимости у двенадцатилетней девочки из лезгинского с. Магарамкент было вызвано пережитым ею сильным нервным потрясением. Фазило с ее матерью оставил отец, который завел себе новую семью. Он продолжал жить в этом же селении и занимался оптово-розничной торговлей на местном базаре. Однажды мать послала Фазило на базар купить муки. Это можно было сделать у нескольких различных торговцев, но девочка решила купить муку у своего отца, надеясь с ним заодно пообщаться (он не поддерживал отношений с бывшей семьей). Однако отец девочки не только не стал продавать ей муку, но и грубо ее прогнал. Потрясенная таким отношением отца, которого она продолжала любить и после развода родителей (следует учесть и обостренное восприятие вследствие начала полового созревания). Фазила после возвращения домой неожиданно заболела. У нее начались припадки, во время которых у нее менялась личность: она требовала называть себя Амни-

ной. Говорила тонким нежным голоском маленькой девочки и вела себя так, как будто была на несколько лет младше своего реального возраста. В таком состоянии у нее появлялась способность лечить. При этом она бралась за лечение не всякой болезни и не каждого пациента. Однажды к ней обратилась ее учительница, у которой она была в начальных классах. У нее болела печень, и она попросила свою бывшую ученицу ее вылечить. Фазиля / Амина ей объяснила, что болезни бывают двух видов: посланные свыше, и их лечить она не может, и приобретенные людьми, которые доступны ее воздействию. К первой категории, по ее мнению, относилось и заболевание ее преподавательницы. Относительно себя она также сказала, что сама страдает от того, что у нее болит здесь, – показав себе рукой за спину, а вылечить это она не может. Тогда же, когда она бралась за лечение или предсказание, она предварительно вызывала духов некоторых известных в Южном Дагестане святых, обладающих, как это было установлено ранее, некоторыми шаманскими чертами. – Шериф-али-бубы и Вагуф-бубы. Прикрыв глаза и медленно раскачиваясь из стороны в сторону, она повторяла призывания святых, выступавших в производимых ею действиях в качестве духов-покровителей и духов-помощников: «О, Шериф-али-буба, приходи! Вагуф-буба, приходи!» и т.д. Затем, спустя несколько минут, она начинала суетиться, подкладывая подушки на ковер напротив себя, требовала, чтобы ее родные принесли и поставили перед ней какое-нибудь угощение. Если в такой момент кто-то ее звал, обращался к ней с каким-нибудь вопросом, она тут же начинала возмущаться, говоря: «Вы что, не видите, что я занята? У меня гости». Сеанс лечения никто из информаторов не видел, он проводился за закрытыми дверями, после того, как девочка убеждалась, что ее духи-помощники пришли. Когда девочка возвращалась на время в свое прежнее состояние, она снова становилась обычным человеком, но при этом она помнила, что происходило с ней в другом состоянии.

Когда у нее это только началось, мать отвезла ее в Махачкалу, чтобы показать врачам. Здесь девочка обследовалась психиатрами, которые, по словам ее близких, никаких отклонений, нуждающихся в лечении, у нее не нашли.

Примерно через год состояние, приводившее к периодическому изменению личности, перестало возникать. Фазиля превратилась в обычную девочку, не отличающуюся от своих сверстниц. Способ-

ность к лечению, сопровождавшая появление личности Амины, исчезла вместе с вызывавшим его состоянием.²⁹

В истории Фазилы / Амины наблюдается внезапное исчезновение дара, что сближает ее с некоторыми другими случаями спонтанного медиумизма, где присутствует такая же ситуация.³⁰ Так бывает с людьми, далекими в силу условий своего существования от каких-либо духовных практик. В одном из этих случаев дар проявился у молодой женщины М., работавшей официанткой в кафе. Она жила с матерью и маленьким ребенком, которого воспитывала одна, без мужа. Внезапно у нее появилась способность видеть души мертвых, вступать с ними в общение, предсказывать будущее, что удивляло ее саму, поскольку появлению этого дара не предшествовали никакие особые события и пророчества. К ней стали приходять желавшие пообщаться со своими умершими родственниками знакомые, соседи, в числе которых была и наш информатор. Прием велся М. бесплатно. По рассказу информатора, поначалу М. просто молча сидела на стуле напротив нее. Спустя несколько минут она заговорила с посетительницей от имени ее покойного мужа. Как и в случае с Калимат, медиумом из с. Покровское, ни голос, ни интонации у нее при этом не менялись, оставались прежними. М. сообщила посетительнице, что ее муж находится сейчас вместе с их сыном, которому уже столько-то лет (был назван определенный возраст, соответствующий тому, который имел бы сын информатора, если бы остался жив)³¹. Информатор сначала не поняла, о каком сыне может идти речь, если у них с мужем было семь дочерей. Но потом она вспомнила, что у нее был мальчик, умерший во младенчестве. Он прожил так мало, что она о нем даже вспомнила не сразу. Об этом факте ни М., ни ее мать, бывшие соседками по улице, не знали, потому что это случилось давно, еще на прежнем месте жительства семьи информатора. Потом М. назвала еще несколько моментов, касавшихся внутренней жизни этой семьи, о которых никто, кроме ее членов, знать не мог.

Когда о способности М. вступать в общение с мертвыми узнали местные духовные лица, они стали ей советовать изменить образ жизни, чтобы соответствовать ниспосланному свыше, по их мнению, дару: уйти с работы в кафе, связанной с привлечением внимания пьяных посетителей, с одной стороны, и их обсчетами, с другой, не носить открытую одежду, регулярно соблюдать все предписания мусульманской религии. Но М. не последовала этим рекоменда-

ям, поскольку работа официанткой в кафе позволяла ей хорошо зарабатывать и давала возможность содержать ребенка, а в условиях тотальной безработицы, царившей в Дагестане в тот период, другое место работы, дающее приличный заработок, найти было очень сложно. Спустя несколько месяцев ее необычные способности исчезли так же неожиданно, как и появились. Поскольку никто не обследовал М. ни в начале ее медиаторской деятельности, ни в конце, настоящая причина этого осталась неизвестной. Для представителей же религиозных кругов это стало подтверждением их мнения о том, что дар сверхъестественного восприятия мира и связанные с этим свойства надо ставить под эгиду мусульманской религии³².

Наряду с «медиумами поневоле», чье общение с духами мертвых, как показывают приведенные выше примеры, бывает недолгим и может внезапно прерываться, выделяется небольшая группа профессиональных медиумов. Для них нехарактерна техника «вселения духа». Общение с духами мертвых в их случае происходит во сне, что составляет особенность этого варианта медиумной практики. Одной из наиболее известных специалисток такого рода является Ану, аварка по национальности, родом из с. Верхний Дженгутай, живущая в г. Хасавюрт. Каким образом проявился у нее этот дар, выяснить не удалось. Посетители должны были приходиться к ней дважды. Первый раз надо было прийти утром или днем в четверг, принеся с собой фотографию – свою или того, по чьему поводу был предпринят визит к медиуму. Выслушав посетителя, Ану оставляла у себя на ночь принесенную им фотографию и назначала прийти за ответом на следующее утро. Ночью, во время сна к ней являлись духи умерших родственников клиента, сообщавшие необходимую информацию для разрешения волновавшей его проблемы.

Один из информаторов, женщина средних лет из Махачкалы, обратилась к Ану по поводу трудной ситуации, сложившейся у нее в отношениях с матерью. Та с определенного момента стала резко враждебно вести себя с дочерью и внуками. Причем это происходило только в пределах дома. Во дворе, на улице она становилась прежней. Эта особенность вызвала подозрение у ее дочери о возможности целенаправленного негативного воздействия магического характера, тем более, что в один из дней, прибирая в комнате матери, она обнаружила пять халатов, и у всех был аккуратно вырезан один и тот же кусок полы. Это мог сделать только кто-то из родственников, вхожих в дом. Тогда она поехала к Ану. Та выслушала ее и, взяв фо-

тографию матери, велела прийти завтра утром. На следующий день, в пятницу, Ану сообщила информатору, что на ее мать был сделан магический обряд: смешав несколько ее волос с собачьей шерстью, их сожгли, а пепел затем рассеяли в ее комнате. Ану сказала, что убрать этот пепел из их дома она уже не сможет, т.к. его разнесло ветром и он забился по щелям, но вылечить ее мать она сумеет. Ану написала на небольшом куске картонной бумаги карандашом какой-то текст по-арабски и отдала информатору, сказав, чтобы она наполнила трехлитровый баллон семью водами, взятыми от семи хозяев, и бросила бы туда этот картон. Затем в течение месяца эту воду надо было пить и матери, и ей самой, а также умываться ею по утрам. После каждого использования баллон надо было доливать водой из-под крана (уже своего). Хотя информатор ничего не говорила Ану о себе, но на деле она сама в последний период, совпадающий по времени с началом изменения характера ее матери, страдала депрессией, упадком сил, утратой интереса к жизни. Через десять дней после начала выполнения процедур, предписанных Ану, она почувствовала себя значительно лучше. Ее мать сама ощущала, что с ней происходит что-то не то, поэтому она послушно выполняла все рекомендации Ану вместе с дочерью. Через месяц она полностью избавилась от агрессивности по отношению к родным. Картон с надписью, придававшей «чудодейственные» свойства воде, к концу месяца совсем обесцветился, на нем ничего нельзя было разобрать, и его после окончания срока за ненужностью выкинули.⁵³

В другом случае Ану прописала почти аналогичное лечение (в передаче информатора более упрощенное, лишенное некоторых деталей): положить написанный ею сабаб (амулет) в баллон с водой и пить – молодой женщине, матери двоих детей, которая, как и предыдущий информатор, внезапно потеряла интерес к жизни, перестала следить за собой, заботиться о своих детях, но в это еще сопровождалось и резким снижением веса и светобоязнью. Причина ее болезни, по заключению Ану, сделанному к следующему утру, состояла в том, что в ее двор одной из родственниц, описание которой Ану дала, была вылита вода, которой до этого обмывали покойника. Предписанное Ану лечение, по сообщению информатора, близкой родственницы больной, сопровождавшей ее во время поездки к Ану, дало результат: та начала набирать вес, восстановила свои силы.⁵⁴

Другим медиумом, общающимся во сне с мертвыми, хотя и менее известным, чем Ану, является жительница кумыкского с. Адиль-

Стар по имени Зоя. Эта молодая женщина, так же, как и Ану, принимает посетителей утром в четверг, но, в отличие от нее, ответ она дает в этот же день после двухчасового сна, во время которого, как считается, получает нужную информацию от духов мертвых³⁵.

* * *

Подведем некоторые итоги. В последнем десятилетии XX века происходит заметная трансформация традиционных сакральных практик. Уходят в прошлое, почти перестают проводиться ритуалы «собрания джинов», но их основная особенность в виде двойного посредничества в ходе сеанса сохраняется в деятельности некоторых современных целителей. В существующих вариантах медиаторских обрядов образы джинов часто заменяются образами духов мертвых. Появляется новый, ранее не проявлявшийся в сеансах связи с духами момент путешествия, вхождения в населенную ими потустороннюю реальность, по принципиальной основе и функциональному назначению соответствующий шаманскому путешествию. Получает распространение также ранее не фиксировавшаяся полевым материалом техника «вселения духа», являющаяся одним из распространенных вариантов проведения шаманских действий у разных народов мира и существующая в рассматриваемый период параллельно со случаями неконтролируемой одержимости (спонтанным медиумизмом) и профессиональным медиумизмом. Все это соседствует с разнообразной магической практикой на фоне возрождающегося ислама. Важной особенностью описываемого периода является то, что часто в качестве лиц, контактирующих с духами, выступают женщины. Ранее (в период конца XIX – первой половины XX вв.) это было сравнительно редким явлением. Медиаторские функции выполнялись, главным образом, мужчинами. В последние десятилетия XX – начала XXI столетия исполнителями обрядов шаманско-магического характера становятся большей частью женщины.

Из перечисленных выше направлений сакральной деятельности к числу шаманских, по нашему мнению, могут быть отнесены исчезающие из обрядовой практики ритуалы «собрания джинов», медиаторская практика, основанная на вступлении в контакт с джинами непосредственно, напрямую, относящаяся, наряду с «собранием джинов», к двум основным вариантам установления связи с миром духов, существовавшим в традиционных верованиях народов Дагестана, а также практика «вселения духа», или контролируемая одержимость. Шаманские черты, в том числе элемент путешествия в

страну духов, присутствуют в деятельности некоторых современных дагестанских целителей. Случаи спонтанного медиумизма могут рассматриваться, по-видимому, как начальные проявления неразвившейся по каким-либо причинам практики шаманского характера. Особенностью современного состояния сакральных практик является их преимущественно смешанный характер, сочетание различных элементов, в том числе и шаманского. При этом большей цельностью и четкостью отличаются те практики, которые нами напрямую связываются с шаманством и которые большей частью унаследованы от предыдущего периода – XIX-XX вв.

Наиболее подробный материал по исследуемой теме относится к первой половине 1990-х гг. В этот период прежние идеологические запреты уже исчезли, а возрождающийся ислам был направлен на решение проблем внутриконфессионального и политического характера, что обуславливало относительно свободное развитие сакральных практик. Во второй половине 1990-х гг., особенно в конце этого периода, ситуация меняется, и многие практикующие целители становятся последователями ислама, главным образом, суфийского толка. Учитывая возрастающую роль суфийского направления ислама в общественной жизни и связь его с экстагическими ритуалами, можно предположить, что дальнейшее развитие сакральных практик, несущих в себе шаманские черты, в основном будет происходить в его рамках. Вместе с тем появление таких элементов, как путешествие исполнителя медиаторских действий в мир духов и получение там помощи от его обитателей, контролируемое вселение духа не связаны с влиянием ислама и относятся к числу самовоспроизводящихся, самовозрождающихся шаманских мотивов и техник.

¹ ПМА 1996 г., сообщение Т.Р., 1956 г.р., сел. Баршамай Кайтагского р-на.

² ПМА 1997 г., сообщ. Т.Н., 1980 г.р., сел. Тагаюрт Бабаюртовского р-на.

³ *Башлов В.Н.* Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана. М., 1992. С. 168, 171-172, 173, 175, 176, 178, 185-186.

⁴ Там же. С. 176.

⁵ Там же. С. 173.

⁶ ПМА 1993 г., сообщение А.Л., 1963 г.р., г. Дербент.

⁷ ПМА 1993 г., сообщение А.Л., 1948 г.р., г. Махачкала.

⁸ *Бугатов А.О.* Пережитки домонотеистических верований народов Дагестана в XIX – начале XX в. Махачкала, 1990. С. 82-83.

⁹ Следует отметить, что подобные воззрения, по мнению А.А. Ярлыкянова, отразились в некоторых народных ногайских сказках, связанных с путеше-

ствием героя в подземный / потусторонний мир. См. *Ярлыканов А.А.* «Миры» ногайских шаманов: опыт реконструкции / ЭИ... Т.5, Ч. 2. М., 1999. С. 357-358. Сказочные сюжеты о путешествии героя в поисках невесты или с целью добывания какого-либо волшебного предмета в иной мир и возвращении оттуда существуют и у других народов Дагестана. Но представления, легшие когда-то в их основу, в обрядовой практике, в ритуалах, направленных на установление связи с джинами, не проявляются.

¹⁰ *Харитонова В.И.* Заговорно-заклинательное искусство восточных славян: проблемы традиционных интерпретаций и возможности современных исследований / ЭИ... Т.3, Ч.1. М., 1999. С. 112-113.

¹¹ *Харитонова В.И.* Там же.

¹² Определение таким способом места захоронения является распространенным сюжетом в легендах о хорезмских суфийских святых. См.: *Снесарев Г.П.* Хорезмские легенды как источник по истории религиозных культов Средней Азии. М., 1983. С. 47.

¹³ Применение одними и теми же людьми разных техник вхождения в ИСС в зависимости от ситуации, а в одном из приведенных примеров – в связи с переживаемыми главным действующим лицом различными этапами эволюции ее способностей, ставит вопрос о том, насколько универсальна привязка определенного типа достижения ИСС и работы в нем к той или иной категории сакральных специалистов.

¹⁴ *Басилов В.Н.* Указ. соч. С. 310.

¹⁵ Авторство термина принадлежит М. Элиаде. См.: *Элиаде М.* Шаманизм. Архаические техники экстаза. К., 2000. С. 345 и др.

¹⁶ ПМА 1994 г., сообщение Д.З., 1970 г.р., г. Буйнакск.

¹⁷ *Иванов А.* Дар целительства ей передал отец // Дагестанская правда. 1999. 14 января.

¹⁸ ПМА 1995 г., сообщение Р.П., 1949 г.р., г. Каспийск.

¹⁹ ПМА 1995 г., сообщение А.З., 1955 г.р., г. Махачкала.

²⁰ ПМА 1993 г., сообщение Г.А., 1947 г.р., сел. Сергокала Сергокалинского р-на.

²¹ ПМА 1994 г., сообщение А.П., 1951 г.р., сел. Агач-аул Буйнакского р-на.

²² *Ревуненкова Е.В.* Проблемы шаманизма в трудах М. Элиаде // Актуальные проблемы этнографии и современная зарубежная наука. Л., 1979. С. 251-252; *Она же.* Народы Малайзии и Западной Индонезии. М., 1980. С. 30-38, 43, 47; *Басилов В.Н.* Что такое шаманство? // ЭО. 1997. №5. С. 15; *Харитонова В.И.* Заговорно-заклинательное искусство... С. 137-138.

²³ ПМА 1994 г., сообщение М.К., 1947 г.р., сел. Магарамкент Магарамкентского р-на.

²⁴ ПМА 1994 г., сообщение В.Н., 1953 г.р., сел. Чинар Дербентского р-на.

²⁵ ПМА 2002 г., сообщение К.Аб., 1944 г.р., и К.А., 1950 г.р., г. Махачкала.

²⁶ ПМА 1997 г., сообщение Г.Д., 1959 г.р., г. Махачкала.

¹ *Элиаде М.* Указ. соч. С. 419; *Кузнецов А.М.* Шаманистские традиции Кореи и Японии как фактор регулирования психического состояния населения / ЭИ... Т.7, Ч.1. М., 2001. С. 26.

¹ Спонтанный медиумизм М. Элиаде рассматривал как наследие некоторых шаманских техник или как искаженный шаманизм. См.: *Элиаде М.* Указ. соч. С. 411, 414, 449 и др.

¹ ПМА 1994 г., сообщение А.Ф., 1953 г.р., сел. Магарамкент Магарамкентского р-на.

¹ Подобная ситуация связана не только со случаями спонтанного медиумизма, она имеет место и в отдельных примерах получения необычных свойств в результате заболевания неясного происхождения, могущего быть соотношенным с шаманской болезнью (см. выше).

¹ По существовавшим представлениям, умершие дети продолжают расти на том свете так же, как и в земном мире.

¹ ПМА 2002 г., сообщение Т.Р., 1922 г.р., г. Буйнакск.

¹ ПМА 1998 г., сообщение А.Л., 1948 г.р., г. Махачкала.

¹ ПМА 1998 г., сообщение А.З., 1940 г.р., г. Махачкала.

¹ ПМА 1998 г., сообщение А.С., 1959 г.р., г. Махачкала.

A.O. Bulatov

CONTEMPORARY FORMS OF THE FEMALE SHAMAN/MAGIC PRACTICE AMONG THE DAGHESTAN PEOPLE

Post-soviet period in Dagestan, as well as in the country as a whole, has been marked with the revival of traditional beliefs and practices, which used to function as underground or semi-underground in the past. As for Dagestan, it has been featured both by existing shamanic and magic practices, and their hybrid forms spread within Islam. Rapid revival of the latter in the 1990s has impacted the visage and the nature of functioning sacral practices.

A remarkable peculiarity of this period is women playing the role of psychics contacting spirits. Earlier (in the period from the end of the XIX – the second half of the XX century) this was a relatively uncommon phenomenon. Psychic functions were performed, mostly, by men. In the last decade of the XX – beginning of the XXI century, the majority of performers of shamanic and magic rites is constituted by women.

Their activity having, mainly, healing nature, is characterized by the following features: a clear concept of the chosen, symptoms of unhealthy state relieved with the beginning of practice and relating to the shamanic illness, patronage of a

certain spirit, usually representing the healer's ancestors, acts performed in the ecstatic state.

In the last decade of the XX century traditional sacral practices were significantly transformed. Rituals of the "genii's gathering" are passing and falling almost into disuse; however, their major peculiarity expressed in a double mediation is surviving in the activities of some contemporary healers. In the existing variants of mediation rites the images of genii are often substituted with the images of the spirits of the deceased. A new element of travel, of entrance into the ultramundane reality inhabited by spirits, earlier unknown, appears in spiritualistic seances as principally and functionally corresponding to the shamanic travel. The technique of the "spirit embodiment", either unrecorded in field materials yet is being wide-spread as one of the well-known variants of performance of shamanic acts among different peoples of the world and as existing parallel to the cases of uncontrolled obsession (spontaneous mediation) and professional mediation. All this adjoins to diverse magic practice at the background of the reviving Islam.

In our opinion, among the abovementioned types of sacral activities, the following rituals falling out of ceremonial practice, can be characterized as shamanic: "genii's gathering", mediation practice based on immediate contact with genii and, along with the "genii's gathering", related to two main ways of establishing connection with the world of spirits which existed in traditional beliefs of peoples of Dagestan, as well as the practice of "spirit embodiment" or controlled obsession. Shamanic features including the element of the travel to the spirits' world are evident in the activities of some contemporary Dagestan healers. Case of spontaneous mediation can, obviously, be characterized as original expressions of practice of shamanic nature, undeveloped due to some circumstances. Contemporary state of sacral practices is characterized, mainly, by their heterogeneous character, by combination of different elements, including shamanic ones. At the same time those of them immediately connected, in our opinion, with shamanism have, mostly, been inherited from the previous period.

More detailed material on this research topic is related to the first half of the 1990s. In this period earlier ideological restrictions were abandoned while reviving Islam was aimed at settlement of, essentially, internal confessional and political issues which conditioned relatively free development of sacral practices. In the second half of the 1990s, and especially, in the end of it, the situation changed and many practicing healers fell under the aegis of Islam, mostly, its Sufi branch. Considering the growing role of Sufi branch of Islam in the social life and its connection with ecstatic rituals, the prospective development of sacral practices bearing shamanic features can, mainly, be forecasted within its frameworks. Altogether, appearance of such elements as the travel of the performer of mediation acts to the spirits' world and receiving help from its inhabitants there, controlled spirit embodiment is not connected with Islam influence but rather related to (self)-reiterating and self-reviving shamanic motives and techniques.

Современная (нео)шаманка
в описаниях этнографов



Р.Д. Дугарова

«МЫ ДОВОДИМ МОЛИТВЫ ЛЮДЕЙ ДО БОГОВ»:
ИСТОРИИ БУРЯТСКИХ ШАМАНОК

Чудесное виденье

Явилось мне: сядят, скрестив колени,

Посасывая трубки, у огня --

Иль сами предки? или предков тени?

На их поблекших лицах тусклый свет,

Они молчат, о чем-то размышляя.

А бабушка, которой больше нет.

Снимает осторожно сливки с чая

И очагу дарует их тотчас,

Чтоб жизнь удачей внуков наделила

И чтоб вовеки жизненная сила

И доброта не покидала нас.

Огонь доволен, говорит: «Тас-пяе...»

(Галина Раднаева «Огонь в очаге»¹)

В бурятском языке термины, обозначающие шаманок и шаманов, представлены словами различного происхождения. Термин *утган* (*удаган, одигон*) - «шаманка» - звучит почти одинаково у тюрко-монгольских народов Сибири, в то время как для обозначения шамана те и другие использовали разные слова: *ојун* (у якутов), *бөө* (у бурят), *жам* (у тюркоязычных народов Саяно-Алтайского нагорья) и т.д. *Утган* происходит от древнетюркского *ут* (*от*) «огонь» и суффикса женского рода *-ган*. Таким образом, по мысли Г.Ц. Цыбикова, *утган* – это первая служительница культа, жрица огня. Корень *ут* в монгольских языках сохранился в составе слов: *утаан* - «дым», *утха* - «происхождение от одного рода, очага»². Бурятское *бөө* происходит от среднемонгольского *буге, беки*, которое восходит, в свою очередь, по одной версии к китайскому *ву* - «жрица, жрец»³, а по другим – к тюрко-монгольскому слову *бвге, бве* - «мудрый», «мудрец», либо к тюркскому *бвге* - «вождь», «князь», «господин» от среднеперсидского *бог* - «бог», «король»⁴.

Общность названия шаманки у тюрко-монголов свидетельствует, таким образом, о более раннем происхождении женского шаманства, выделившегося, по-видимому, из культа огня. Согласно легенде,

женщина была первой служительницей шаманского культа на земле, получившей шаманский дар от орла. По наблюдению Т.М. Михайлова, для бурятских *улигеров* (эпических сказаний) характерно отсутствие в них шаманов, в то время как *утган* фигурируют часто. Душа противника героя хранится у женщины, часто у шаманки. Примечательно, что шаманки оказываются бессильными против героев и рисуются в сатирическом плане – полоумными, уродливыми, пьяницами⁵, что, на мой взгляд, является отголоском борьбы, развернувшейся между «черным» шаманством – религией автохтонного населения Сибири, и «белым» шаманством, называемым также тэнгрианством или тенгризмом – культом Неба (*Тэнгри*) и Земли-Воды (др. тюрк. *Йер-Суб*), принесенным в Южную Сибирь и Центральную Азию пришлыми индо-арийскими племенами во II тыс. до н.э.⁶

В якутских *олонхо* (эпических сказаниях) встречаются положительные образы белых шаманок – небесных дев, которые испрашивают помощь для героя у высших богов. Почти все наиболее могущественные девы-богатырки или прямо называются шаманками, или имеют какие-нибудь шаманские атрибуты. В *олонхо* «Шаманки Уолумар и Айгыр» героини волшебством излечивают больных, посылают болезни, похищают молодых людей. Но после замужества они теряют шаманский дар и превращаются в обыкновенных женщин⁷.

Поразительные параллели сибирским сюжетам находятся в древнегерманской мифологии. Так, небесные девы-валькирии уносят с поля битвы павших героев во дворец Одина Вальхаллу. Замужество для них также означает превращение в обычных женщин и является наказанием. Д.В. Цыбикдоржиев усматривает гунское влияние во многих особенностях германской воинской культуры⁸. Он же, впрочем, приводит высказывание А.П. Окладникова о том, что сходство мифологических сюжетов Скандинавии и Бурятии обусловлено контактами еще II тыс. до н.э.⁹

В этнической Бурятии эти две формы религии существовали параллельно с незапамятных времен. Черные шаманы занимались частной практикой и устраняли проблемы клиентов путем совершения жертвоприношений восточным злым тэнгриям и хатам¹⁰, а также владыке Нижнего мира Эрлэн хану. Именно черные шаманы владели техникой экстаза, в котором они общались с духами и божествами и совершали путешествия в иные миры. Белые шаманы являлись жрецами родового культа и проводили ежегодные общественные жертвоприношения и моления «тайлган» божествам неба и земли.

Тайлганы могли проводить и уважаемые улусные старики, хорошо знавшие обряд и соответствующие шаманские призывания «дурдалга». Однако в конце XIX – начале XX в. у бурят стали появляться служители культа, выступавшие в роли и черного, и белого шамана, что объясняется как смешением религий, так и наличием обоих шаманских корней у одного и того же шамана¹¹.

При сопоставлении этнографических материалов по бурятскому шаманизму, относящихся к XIX – началу XX вв., с верованиями и практиками возрожденной после 70-летнего перерыва культовой системы *бөө мургэл*¹², первое, что бросается в глаза – это множество несоответствий. Очевидно, шаманская религия за все эти годы претерпела изменения. Так, М.Н. Хангалов писал, что женщинам запрещено было присутствовать на родовых жертвоприношениях – *тайлаганах*, а в настоящее время женщины нередко составляют едва ли не большинство на этих обрядах. Да и сами тайлаганы из жертвоприношений на родовых культовых местах перерождаются в совместные молебны шаманов различных родов, приобретая статус всебурятских религиозных праздников.

Следует особо отметить, что проводятся такие молебны не только на территории общепурятских сакральных центров, таких как остров Ольхон или священные горы Тункинской долины, но и в местах, не отмеченных сакральностью, например, на территории Этнографического музея народов Забайкалья в окрестностях Улан-Удэ. Возможно, на решение шаманов о проведении там тайлагана в 1999 году повлияло то, что в глазах нескольких поколений улан-удэнских бурят, в общем-то, оторванных от своей этнической культуры, это учреждение стало символом всего «исконно бурятского». Туда приезжали из этнически безликого в архитектурном отношении Улан-Удэ, чтобы посмотреть на настоящие юрты и усадьбы забайкальских и иркутских бурят. С начала 1980-х годов на территории музея проводились массовые фольклорные праздники, куда съезжались фольклорные коллективы не только из Улан-Удэ, но и со всей республики. Таким образом, можно говорить даже об этноконсолидирующей роли музея.

Почему же сегодня женщины присутствуют на тайлаганах? За годы Советской власти традиционная культура бурят ушла в прошлое. В результате политики «расшаманивания» очень многие избранники духов не имели возможности реализовать свой дар, был наложен запрет на проведение массовых праздников-жертвоприношений, за-

былись старинные обычаи. «Возрождение» шаманизма, начавшееся в конце 1980-х, вместо целостной картины *бөө мургэл* (шаманского культа) как составной части культуры, застало лишь его фрагменты. Кроме того, по-видимому, «божества смирились» с общественными переменами и, в частности, с эмансипацией женщин, коль скоро служители их культа – шаманы – отменили давний запрет.

В личной беседе с автором статьи шаманка Валентина (Бальжицу) Батуевна Балдахинова сказала, что раньше на тайлаганы не допускались «простые» женщины, а шаманки всегда сопровождали шаманов, вместе совершали обряды.

Здесь необходимо пояснить, что в старину на тайлаганы не допускались не только женщины, но и мужчины – черные шаманы. Обряды на родовых жертвоприношениях совершались жрецами, которых называли белыми шаманами (*сагаан бөө*) или тайлаганскими шаманами (*тайлаган бөө*). В настоящее время статус белых шаманов неожиданно приобрели целители-костоправы – *барясинны*, хотя еще в начале XX в. костоправы не считались шаманами и обучались у родственников, владевших секретами целительского ремесла. Вследствие того, что, как отмечалось выше, у многих шаманов есть как белый, так и черный шаманский корень *удха*, они проходят поочередно белое и черное посвящения, причем белые посвящения, как мне пояснили в шаманской организации Тэнгэри в Улан-Удэ, являются целительскими.

Шаманка Цыцык Гармаева пояснила: «На тайлаганах я основную работу на себя не беру, а основное там возглавляет мужчина. Буханойон баабая¹³ запускает мужчина, а других хатов могут женщины».

На мой вопрос о том, почему в настоящее время женщины присутствуют на тайлаганах, Валентина Балдахинова ответила: «75 лет был запрет на шаманов, а у хоринцев еще раньше (в связи с принятием буддизма – Р.Д.). Поэтому в некоторых районах они до сих пор не считаются с шаманизмом. Наши шаманы людей разбудили, обратно возвращают к тому, откуда мы пришли. Мы же молились шаманизму. Это же самая первая религия, которая появилась на земле. А буддизм уже позже пришел. Поэтому к этой религии мы возвращаемся, к исконно коренным религиям. Народ чтоб знал, что такое шаманизм, чтоб знал, что это не так плохо, что шаманизм – это хорошо. Что шаманы – не плохие люди. Шаманы – это сильные мира сего, потому что шаманы людям помогают. Чтобы они знали и понимали. какая миссия у шаманизма, какую роль шаманы играют в

этом мире, как обряды проводятся, что такое шаманский обряд. Чтоб люди это познали. поэтому мы приглашаем всех: и женщин, и мужчин. Чтоб женщины передавали своим детям. И мужчины передавали своим детям, и внукам, и правнукам. Чтоб мы возвращались к своей коренной религии».

О том, что в старину бытовал специальный «женский» тайлаган - *түхэрөөн*, проводившийся параллельно с «мужским» оставшимися в селе женщинами¹⁴, Валентина Балдахинова слышала. В настоящее время женские жертвоприношения под таким названием не проводятся. В то же время наряду с «мужскими», закрытыми для женщин обрядами, существуют и чисто «женские» обряды, на которые не допускаются мужчины:

«Еще бывают горы «обон» – родовые, где (на территории которых) проводят (обряды) только мужчины. Туда, действительно, женщины не допускаются. Может быть, даже шаманок не допускают. Бывает и такое. А бывают и женские места, где только женщины проводят. Такие подразделения бывают.

Р.Д.: *Что представляют собой «женские места»?*

В.Б.: Ну, допустим, она была шаманкой. Она беспокоит своих потомков и требует, чтобы шаманка провела этот обряд. И тогда шаманка проводит.

Р.Д.: *На месте, где похоронена шаманка?*

В.Б.: Да. Родовое место».

Вообще, ведущая роль женщин в сохранении шаманских и буддийских традиций отмечалась даже в советское время. Так, в статье 1980 года, посвященной атеистическому воспитанию школьников, можно было прочитать: «Общеизвестно, что большой удельный вес среди верующих составляют женщины. Следовательно, проблема преодоления религиозности сельского населения есть, прежде всего, проблема преодоления религиозности среди верующих женщин, особенно среди домохозяйек, одиноких и многодетных матерей. Особое материнское беспокойство, быть может, и является одной из причин женской религиозности»¹⁵.

В 1995-1998 гг. в Улан-Удэ жила и работала психотерапевт из США, организовавшая кружок самопомощи по программе «12 шагов» Общества анонимных алкоголиков. Как-то в разговоре она заметила, что многих бурятских женщин отличает доминирующий стиль поведения, что, по ее мнению, свидетельствует о проблеме алкоголизма в семье, причем во многих семьях обнаруживаются

симптомы алкоголизма, бытовавшего на протяжении поколений. Действительно, женщина, имеющая мужа-алкоголика, вынуждена брать на себя ответственность за семью, становясь фактически ее главой. Это достаточно любопытное наблюдение «со стороны», по моему, вполне заслуживает отражения в гендерных исследованиях в Бурятии. Уместно применить его и к рассмотрению феномена современного женского шаманства.

Надо сказать, что практически все шаманки, с которыми мне приходилось встречаться в разные годы, отличались недожиданными лидерскими качествами. Взять хотя бы самую знаменитую из бурятских шаманок Надежду Ананьевну Степанову. На протяжении ряда лет она возглавляла шаманскую организацию «Хэсэ хэйгэрэг»¹⁶, переименованную затем в «Бөө мургэл». Ныне организацию возглавляет Вера Петровна Тагасова, опять-таки женщина. Религиозную организацию шаманов «Тэйгэри» в Улан-Удэ возглавляет Баир Жамбалович Цырендоржиев, однако во главе филиала общества в Агинском округе стоит женщина – Баирма Базмажаповна Балданова. Надежда Степанова неоднократно представляла бурятский шаманизм на различных международных религиозных форумах, регулярно проводит мастер-классы в шаманском центре в Италии. Кроме того, она – женщина – даже руководит на тайлаганах, что совершенно невозможно было представить сто лет назад.

Естественно, харизма шаманок формируется во многом благодаря наличию шаманских способностей, шаманского дара, однако это не может полностью объяснить их руководящее положение в шаманских организациях. Мне кажется, что в условиях алкоголизации населения женщины привыкли брать на себя ответственность не только за свою семью, но и за общество в целом, в то время как мужская его часть демонстрировала безразличие к социо-культурной жизни и к религии. Показательна в данном отношении телевизионная реклама пива «Голдетяк», в которой «чисто мужское» времяпровождение в тесной мужской компании за пивом противопоставляется походу в театр с женой, воспринимаемому как ренегатство и подкаблучничество. Именно женщины в Бурятии составляли и составляют большую часть армии слушателей и зрителей в концертных залах, театрах, музеях, а также участников художественной самодеятельности, членов различных клубов по интересам и религиозных общин.

Мне удалось побеседовать с тремя шаманками, практикующими в Улан-Удэ, услышать их жизненные истории.

Валентина Батуевна Балдахимова родилась 5 ноября (по паспорту 15 ноября) 1948 г. в с. Шибертуй Бичурского района Бурят-Монгольской АССР. Она представительница племени *бугагат*, рода *алагуй*, подрода *самэл*. Предки ее ушли в Забайкалье с Ольхона, с Малой Бугульдейки 200 лет назад. Вырастила Валентину бабушка Сангаали, мать отца, из рода *ашабагат*. Шаманский корень *утха* у В.Б. от отца; по рассказам бабушки в роду было 40 шаманов. Сама Валентина Батуевна знает поименно 10 предков-шаманов.

Один из предков – великий шаман Яман-ахай – сказал Сангаали, что переродится девочкой у ее среднего сына, и будет иметь отметину на груди в виде отпечатка большого пальца. Такое родимое пятно у В.Б. есть. Бабушка Сангаали была шаманкой и лечила людей при помощи буддийских молитв-заклинаний *тарни*¹⁷ и руками, энергией. Говорила, что внучке суждено стать *эхэ хун* – «большим человеком». Тогда В.Б. считала, что она вырастет, получит высшее образование и займет высокую должность. Теперь она понимает, что на самом деле имела в виду бабушка.

«Я начала «видеть» с восьми лет, – рассказывает шаманка. – Мое счастье, что я думала, что все это видят. В классе, например, могла видеть мальчика в двух экземплярах. Однажды, когда мне было десять лет, учительница повела наш класс на экскурсию, на сопку *Зааря*, по-русски ее называли Черная сопка. Это считается священное место, и, кроме того, *(это)* потухший вулкан, там кратер на вершине. Посередине горы я вдруг увидела дедушку в старинной одежде. Он сидел, смотрел, улыбался. Я как закричу: «Зааря хан! Зааря хан!» – и побежала к нему. Сама не знаю, откуда вдруг имя пришло». Дети, хотя и не видели никого, побежали вслед за Валентиной, а учительница наказала девочку за срыв урока.

«С детства я «видела», но не страдала; видимо, бабушка меня оберегала. В начале 1980-х годов я начала болеть. Я так легко перенесла, просто тело болело, нервно-психических проявлений не было, потому что моя бабушка и наши шаманы меня оберегали. Бабушка в 1986 году умерла и перед кончиной сказала, что я буду людям помогать. Все болело: и печень, и желудок, и ноги, все, буквально все тело. Врач направил на УЗИ, потом я еще пошла к дархану¹⁸ Михаилу Цыденовичу Цыренову. Он меня проверил и говорит: «Это у вас шаманская болезнь». В конце восьмидесятых приняла первое посвящение. Еще до посвящения начала принимать людей как целительница. Сначала молилась своим родовым богам, Сильных богов

не призывала. Потом начала других. Орон дэлхэй, Ута баабай¹⁹ и других». Считает, что в начале шаманской деятельности ей очень помогло то, что она с детства ходила с бабушкой к шаманам, слышала, как молилась бабушка.

Своими учителями считает Леонтия Абзаевича Борбоева из с. Ранжурово, в котором проходила посвящение, и Бастуя Ивановича Цыдыпова из Бичурского района. Великий хори-бурятский шаман Цэрэн заарин из Монголии (*заарин* - высшая степень посвящения шамана, – Р.Д.) присвоил ей звание *дууригша удаган*. По ее словам, это 2-й по значимости сан у женщин-удаган (олигон) после *шанартай удаган* (этого звания удостоена Надежда Ананьевна Степанова).

В.Б. организовала клинику, где принимает пациентов как шаманка и целительница, причем её муж, Амгалан Батуевич, ассистирует ей в клинике и ведет домашнее хозяйство. У В.Б. взрослый сын, двое приемных детей и внуки. Считает, что внучке передались шаманские способности. Девочка «видит» с семилетнего возраста и даже вылечила свою тетку.

Цыцык Болотовна Дамдинжапова (Батодоржисва) родилась 14 октября 1974 г. в селе Табтанай Агинского Бурятского автономного округа. Принадлежит к роду *бооонгут*. Называет себя *онгонтой удаган* - «шаманкой, впускающей онгон», «входящей в транс». Шаманский корень *утха* у нее с отцовской стороны, родственница с отцовской стороны Цыбыкмыт Дамдинжапова 1956 года рождения также была *удаган* (умерла в 1994 году). Цыцык занимается шаманской деятельностью с 1997 года. До того, как у Цыцык проявились шаманские способности, ее отцу говорили, что он «должен начать поклоняться», так как у него были частые головные боли, сбывались сны.

В 1987 году Цыцык упала с восьмиметровой высоты, сломав первый и второй поясничные позвонки. В 1991 году у нее начались предвидения, которые сбывались. В 1993 году тяжело заболела эпилепсией. В настоящий момент симптомы эпилепсии сохраняются, эхография без изменений. В 1984 году начала страдать эпилепсией сестренка. По словам Цыцык, это была шаманская болезнь. Родители тогда не спохватились вовремя, и девочка, не получив посвящения, так и не излечилась. В 1997 году, в конце лета, Цыцык приняла посвящение в местности Шонто. Посвящение проводил шаман из села Чиндалей Батодоржи Дулмажапов, научивший ее шаманским призываниям. Кроме того, она получает знания от *онгонов* (духов).

После посвящения приступы болезни у нее прекратились. Всего она прошла семь «белых» посвящений, так как у нее белый шаманский корень – «сагаан удха».

Первое камлание Ц.Б. Дамдинжапова совершила, чтобы вылечить обратившегося к ней человека. Предсказывать начала в 1993 году. Могла говорить во сне по 5-6 часов. Например, могла сказать, что случится у соседей через 2 недели, 2 месяца, 2 года. Вообще, цифры «2» и «4» для нее символичны, именно эти цифры приходят к ней в видениях. «Тогда я не знала, что это было состояние транса со вселением онгона. После пробуждения я ничего не помнила, просто чувствовала страшную усталость, голод, как если бы долго не кушала. Не чувствовала себя отдохнувшей после сна», – рассказывает шаманка. – Лишь после того, как стала получать знания от учителя, поняла, что со мной было».

Р.Д.: *Как происходит вселение онгона?*

Ц.Д.: Вначале вижу золотистый или белый шар. Становится прохладно, холодно, мурашки по телу начинают бегать. После выхода из этого состояния обычно ничего не помню. Лишь иногда запоминаю некоторые обрывки...

Р.Д.: *Какого рода бывают видения?*

Ц.Д.: Самые разные. Иногда приходит (*информация*), что надо предотвратить что-то, какое-то несчастье. Например, у родных, близких. Тогда связываюсь с ними, говорю, что надо сделать. Часто сама делаю, если кажется, что не стоит их беспокоить. Сама помолюсь, обряд проведу. Или вижу человека, например, на остановке, и приходит видение про него. Про себя помолишься и уйдешь... Вообще защиту надо делать. У онгонов характеры разные бывают. У одного – жесткий, неуправляемый. Помощникам своим подсказываю, как относиться к нему, пищу белую, тараг³⁰ преподносить. Может ведь человек испугаться, душа улетит. Правду всю иногда тоже говорить людям вельзя. Например, вижу, что кому-то муж изменяет. Но если скажу, выдержит ли ее нежная женская душа? Просто говорю, как поступать надо, что сделать. А иногда приходят девушки, спрашивают, делать аборт или нет. В этом случае вообще ничего не говорю. Страшно это. Стараюсь уговорить. В редких случаях, если плод с патологией, говорю: «Решай сама!» Как совесть подскажет, пусть так и поступают. Не нужно про это у онгонов спрашивать.

По ее мнению, из шаманских специализаций лучше всего ей удаются предсказания. Так как во время сеанса Ц.Д. вселяет в себя он-

зона, ей обычно ассистирует помощница, которая записывает слова *онгона* и переводит их на русский язык. Часто перевод требуется и для владеющих бурятским языком, так как *онгон* говорит на старо-бурятском наречии.

На вопрос: «Будете ли Вы продолжать шаманскую деятельность, если вдруг шаманизм снова запретят?» - твердо ответила: «Буду. Обязана поклоняться». И пояснила, что в случае отказа пострадают дети, родные. «Пробовала уже. Дети начинали болеть, осенью 1997 года у старшего сильный кашель, нарушения сна у младшего».

В подкрепление слов шаманки я могу привести пример из истории моей семьи. Судьба тети моего деда по матери – бабушки Саржан – типична для многих несостоявшихся шаманок, которые вынуждены были отвергнуть свой шаманский корень-*утха* в годы сталинского режима. Она должна была принять посвящение в конце 1920-х и даже приготовила атрибуты и костюм, однако отказалась от шаманского дара под давлением мужа – бригадира колхоза. Родственники всегда считали, что на ее семью обрушился гнев духов-предков: большинство детей умерли в раннем возрасте, сын погиб на фронте под Москвой, до старости дожила лишь одна дочь, сын и внук которой трагически погибли в молодости.

Цыцык Батуевна Гармаева, член религиозной организации шаманов «Тэнгэри», родилась 14 апреля 1980 года в с. Хилгана Баргузинского района Бурятской АССР. Шаманский корень передан ей по линии отца. В роду у них были черные шаманы, *баряашины* (лекари-костоправы), *онгонтой бөө* (шаманы, вселяющие в себя духов), способные во время транса проходить сквозь щели. Были и женщины-шаманки. Родной дед был *дарханом* (шаманом-кузнецом).

Первое посвящение приняла в 1997 году от Батоцо Шагдаровны Хабраковой. Однако она умерла сразу после обряда вследствие болезни. Батоцо Хабракова обладала очень сильным даром ясновидения, но не получила шаманского посвящения. Второе посвящение-*шанар*²¹ провел в 2002 г. Баир Жамбалович Цырендоржиев, председатель «Тэнгэри», родом из с. Чиндалей Агинского Бурятского автономного округа. Именно он в настоящее время обучает Цыцык текстам и ритуалам.

«Я четвертый ребенок в семье, - рассказывает Ц.Б. Гармаева. - Три брата и я четвертая. Я сама по себе странный ребенок была. В детстве могла предсказывать, видения были. До школы в садик ходила, могла человека встретить и сказать: «Ты тогда умрешь». Или могла

в середине ночи проснуться и орать-кричать, истерики закатывать. Я вообще сильно истерично плакала, а наутро ничего не помнила. Видения постоянно были.

Р.Д.: *А какие видения были?*

Ц.Г.: Ну, например человека увижу, про него сразу информация шла.

Р.Д.: *А каких-то духов видела?*

Ц.Г.: Видела. Я в детстве так различала: если моя мама не видела – значит, это *шудхэр* («черт», «привидение»). А если видела – значит, просто человек. Уже когда начала болеть, у меня видения и слуховые галлюцинации были. В ушах кто-то говорил постоянно. После даже не первого, второго посвящения прошло.

Р.Д.: *Кто-нибудь предсказывал, что ты будешь шаманкой?*

Ц.Г.: Нет. С самого детства родители ходили к шаманам. Тогда же запретно было, в советское время ходить, и все равно втихушу ходили. Я с ними ходила, я вот, маленькая, сидела, и мне никто ничего не говорил, и я как бы себя заблокировала. На шамана будто смотрю: «Ты меня не увидишь!» Откуда у меня, пятилетнего ребенка это было? Никто же мне не подсказывал. И ни один шаман до болезни не мог видеть меня, и не мог даже предсказывать, кем я буду. У меня как-то все закрыто было. Когда я начала болеть, у меня с 1993-го были припадки до 1995-го. В 1995-м у меня уже обострилось. Уже галлюцинации, видения, уже болезнь углубилась. Неподтвержденная эпилепсия. Естественно уже ходили к шаманам, ламам – никто не мог определить. Когда у меня уже окончательно как бы болезнь – тогда уже...

Р.Д.: *А сны вещице были?*

Ц.Г.: Сны были. У меня сны всегда исполнялись. Иногда я предсказывала. Я просто скажу, например, брату: «У тебя мотоцикл сломается». Из-за этого мне часто: «У тебя язык поганый, не говори ничего!» В детстве меня «поганим языком» обзывали.

Р.Д.: *Приходили предки во снах?*

Ц.Г.: Да, я видела, не предков, а просто в одеяниях, в бурятских костюмах. Юрту видела.

Р.Д.: *Возникало ли ощущение, что произошедшее в жизни уже когда-то было?*

Ц.Г.: Иногда были такие случаи, когда бабушка придет: да, я эту бабушку вообще в жизни не видела. и у меня постоянно такое чувство было, что я уже знакома с ней. На самом-то деле – откуда? Или

я к кому-то зайду, а там дедушки, бабушки – и я как будто их видела, знакома. Почему-то знакомое лицо.

Р.Д.: *Когда поставили неподтвержденный диагноз, назначали медикаментозное лечение?*

Ц.Г.: Врач назначал. Лечили от эпилепсии. Пробное мне ставили. Потом от давления. Пробное – так, на два-три дня. У меня все равно припадки были. У меня на дню пять-шесть могло быть. Потом от сердца лечили. Но это не помогало. Потом и в БСМП (Больница скорой медицинской помощи, - Р.Д.) лежала, и в Республиканской больнице. Везде от меня отказались. Именно даже врачи мне посоветовали идти к кому-нибудь, сходить к кому-нибудь.

Р.Д.: *Когда онгон приходит, это – женский дух?*

Ц.Г.: У меня четыре онгона: женщины и дедушки.

Р.Д.: *Во время транса совершаешь путешествия?*

Ц.Г.: Нет. У меня как будто спячка. Отключаюсь полностью. Я вообще не помню. Бывает же человек сильно пьяный, не помнит ничего. У меня точно так же. Знаете, как меня определили? К Баиру Жамбаловичу когда пришла, у меня припадки были. Глаза закатывались. Врачи не могли определить, что это за явление, почему глаза закатывались. А во время транса, когда начинаем камлать, готовимся, вызываем духов, у нас глаза закатываются. Онгон когда вселяется, глаза закатываются. Говорят же, что в глаза нельзя смотреть, когда онгон вошел.

Р.Д.: *Ты ведь из эхиритского племени, а Баир Жамбалович - хорибураят из Агинского округа. Значит ли это, что ты обучаешься в другой традиции?*

Ц.Г.: Нет. Раньше, в старину все обычаи одинаковые были. Это сейчас из-за советской власти утратили мы. У нас в Курумкане одна бабушка была и тоже в транс входила. такие большие обряды как жертвоприношение барана они делали. И одежда, и атрибутика такая же была. И я еще слышала, дедушка у нас в Баргузинском районе в 1974-ом году, он точно также в транс входил. И атрибуты тоже такие были. Поздно ночью, втихушу тоже обряды проводил.

Р.Д.: *Много из буддизма пришло, например «Ом мани падме хум»?*

Ц.Г.: Наоборот, «Ом мани падме хум» - это шаманское. Баир Жамбалович так сказал. Многое буддисты взяли.

Р.Д.: *Ну а, например, колокольчики?*

Ц.Г.: Колокольчики – это белый шаптар²². Это я летом буду делать, после второго посвящения.

Р.Д.: *Божества высокого статуса к тебе приходили?*

Ц.Г.: Да. Двоих из 13-ти *хатов* впускала. Хото-баабая, хозяйина Ольхона впускала. Я еще молодая шаманка. Второе посвящение пройду, уже Манжилая²³ буду запускать. Высшее божество буду запускать».

24-28 июля 2004 года на острове Ольхон состоялась II Международная конференция по шаманизму, созванная религиозной организацией шаманов «Тэнгэри». В один из дней верующими было совершено паломничество к мысу Бурхан, считающемуся резиденцией хозяйина Ольхона Хан Хото баабая.

Восхождение на эту скалу табуировано для женщин, так что мне пришлось остановиться за несколько метров до подножия у лиственницы, которая стала для женщин маркером дозволенного приближения к святыне. Здесь, обратившись лицом к скале, женщины оставили свои приношения в виде монет, разбрызгали молоко и водку и привязали шарфы-*хадаки* к лиственнице. Мужчины в это время свободно передвигались по скале, помолились у пещеры и на круглом камне-выступе. Многочисленные туристы и туристки гуляли по Шаман-горе, совершенно не заботясь о соблюдении табу. Для них паломничество представляло собой некое бесплатное этно-шоу. Одна из женщин, указывая на молодых туристов из какой-то центрально-европейской страны, ужаснулась: «Как им не страшно так спокойно гулять там?» На что другая ответила: «Может быть, приехав домой, они заболеют, или что-то нехорошее с ними случится, а они и знать не будут, что это из-за того, что они осквернили (*бузарли*) священное место».

Уже через несколько дней после приезда в Улан-Удэ, среди участников поездки на Ольхон распространились слухи о том, что после конференции с вершины Шаман-горы упала и разбилась насмерть английская журналистка.

Каково же было мое удивление, когда я узнала, что Валентина Балдахнинова в числе других шаманов и шаманок поднималась на скалу мыса Бурхан в 1996 году! Однако первое ее посещение мыса Бурхан произошло в видении, в начале ее шаманского пути. По ее словам, однажды ночью духи подняли ее с постели и перенесли на Байкал, на Ольхон.

«И так по многим местам меня возили. Как наяву это было. Утром я уже на кровати.

Р.Д.: *А видели, кто Вас поднимал?*

В.Б.: Видела. На Ольхоне, где Шаман-гора, со стороны моря, там будто бы ворота открываются, и меня двое, те, которые меня возили – большие духи, большие люди – они меня туда, прямо в ворота, под эту гору. Там, внутри, будто бы озеро. Мы через это озеро перелетели. Там, на том берегу, со стены – стол. С этой стороны будто бы меня посадили. С той стороны – человек. Это мой бог, мой покровитель. И он мне показал: «Вот наши идут». Я посмотрела: «Так много людей! Большие такие люди идут, и, причем, в очень интересных одеяниях. Никогда в жизни такого не видела. Они мне точно предсказывали. Даже про мою тетку сказали, отчего она заболела. И рассказали про моего сына, что он может попасть в нелепую, очень нехорошую историю. «Ты, - говорят, - помолись!» А я еще говорю: «Я же не умею молиться!» «Ты умеешь молиться! Молись, и этим спасешь сына». Вот такие события. Потом, когда я утром проснулась, это была первая моя молитва. Я до этого ни разу в жизни не молилась. Взяла чай с молоком, и – давай, я побрызгала. Потом еще водку взяла и водкой побрызгала. И потом сын чуть не попал в такую историю, и я её предотвратила.

Р.Д.: *Откуда пришло знание молитв?*

В.Б.: Я не могу сказать. Может, они мне дали знание, и я машинально. .

Р.Д.: *На Шаман-гору ведь нельзя подниматься женщинам, а Вы в видении там были.*

В.Б.: Шаман-гора? Я там была. Когда Цэрэн *заарин* приезжал. Мы Цэрэн *заарина* привозили из Монголии. Ирина Софроновна (Урбанасва, - Р.Д.) проводила тогда симпозиум. Она меня попросила познакомиться с Цэрэн *зааринам*, привезти его. Мы с Амгалан Батуевичем (муж В.Б.) в первый раз привезли его сюда и познакомили всех шаманов с ним. Тогда Цэрэн *баабая* (*баабай* – уважит. «батюшка») мы возили на Ольхон. Тогда уже мы там были и молились. После этого я уже смело ездила и молилась. Цэрэн *баабай* тогда туда наверх поднялся и нас всех, которые там были... Мы все там молились.

Р.Д.: *А вообще как Вы относитесь к запрету женщинам подниматься туда? Это унизительно?*

В.Б.: Нет, не унизительно. От статуса шаманок зависит. Чем выше статус, как Надежда Ананьевна, большие шаманки (я по званию *дууригха*), у кого статус выше, кому позволено, мы имеем право. По статусу ниже шаманки уже не могут. Потому что *карбуула* (могут

быть застрелены). И то, если бы не Цэр-и *каирин*, я, может быть, туда и не поднялась бы. Он нас всех туда повел, потому мы и поднялись, и молились там.

Р.Д.: Почему простым женщинам нельзя?

В.Б.: Духи же не любят! Потому что *харбуулка*. Они могут быть *бузартай хамгао* («нечистые женщины», например, во время менструаций, - Р.Д.). Потом они же – не шаманки. Высшие силы, они же не допускают. Граница должна быть. Они на своей границе должны стоять, сидеть, молиться. Мы же (*шаманты и шаманки*) посредниками являемся между богами и людьми. То есть людские молитвы мы доводим до богов».

Ритуальная нечистота женщин во время менструаций, по мнению В.Б., объясняется тем, что в эти периоды «все плохое уходит от нас, из нашего тела; хорошее же остается в организме, плохое уходит вниз». Шаман имеет право принимать роженицу, проводить для нее обряды только по истечении двух месяцев после родов. «Потому что после родов – “задархай”²¹. У нее еще плохое все уходит».

По-видимому, шаманки в этнической культуре бурят составляют особую гендерную категорию. Их статус возвышен над статусом «обычных» людей, не шаманов. Вместе с тем, по словам Цыцык Гармаевой, особый статус шаманов проявляется только во время совершения ими обрядовых действий: «Во время обряда, только во время транса, мы – шаманы. И за пределами этого обряда мы простые люди, такие же, как вы».

Всем шаманкам, с которыми я беседовала, задавался вопрос: «Кто сильнее в шаманизме: женщины или мужчины?»

Валентина Балдахнинова ответила: «Тут двоякое мнение. Некоторые говорят – мужчины, некоторые – женщины. Мне кажется, все зависит не от пола, а от человека. Может быть женщина очень сильная. Может и мужчина быть сильным. Все зависит от рода: в какой родове какие шаманы. Дарханы (шаманы кузнечного происхождения, - Р.Д.) считаются сильными шаманами».

По мнению Цыцык Дамдинжаповой, среди шаманов наблюдается равноправие полов. Цыцык Гармаева считает, что мужчины-шаманы сильнее. Однако добавляет, что *дарханы* сильнее и *бөө* (шаманов) и *удаганок* (шаманок).

Таким образом, получается, что *дарханы* составляют отдельную категорию служителей культа, несколько отличную от шаманов и шаманок. Буряты издавна верили, что кузнецы обладают большей

магической силой, нежели шаманы. М.Н. Хангалов в свое время записал предание о магической дуэли между кузнецом и шаманом, закончившейся поражением последнего, ибо «черный» кузнец Хоршиголда в конце коннов «съел» шамана Хэндэ. Зависимость шаманов от кузнецов, изготавливавших металлические атрибуты шаманского культа, нашла выражение в обряде посвящения шамана, когда будущий шаман в сопровождении своего «отца» и девяти «сыновей»-помощников приезжает в кузницу для совершения обряда поклонения кузнечным *огоням* и вручения подарков кузнецу²⁵.

Валентина Балдахинова и Цыцык Гармаева на вопрос: «Какие обряды Вы не можете совершать и почему?» – ответили однозначно: «Дарханские (кузнечные), потому что это не женское дело». Цыцык Дамдинжапова ответила, что не может проводить обряды «черным бараном»²⁶, так как эти обряды должны проводить мужчины. «Одна ошибка на родове скажется», – пояснила она. Вообще, к запретам на проведение тех или иных обрядов по половому признаку давшие мне интервью шаманки относились спокойно, как к правилам своеобразной шаманской «техники безопасности».

Надо сказать, что вход в кузницу для женщин запрещен. Прошлым летом на обряде дарханского посвящения я хотела заснять миниатюрные кузнечные *огоньки* на алтаре посвящаемого шамана, однако, заметив это, он жестом закрыл их и позже пояснил, что женщинам опасно заходить в кузницу, так как божества-покровители кузнечного культа могут за это сурово наказать, даже лишить жизни. Вместе с тем, согласно легенде, первой шаманкой и кузнецом была женщина, воспринявшая шаманский и кузнечный дар от орла²⁷.

На вопрос: «Довольны ли Вы своей судьбой шаманки?» – мои собеседницы ответили по-разному. Цыцык Дамдинжапова ответила уклончиво: «Не могу сказать». В свое время она пыталась отказаться от шаманской деятельности. После окончания ветеринарного факультета Сельскохозяйственной академии поступила в аспирантуру и была настроена на профессиональную карьеру, однако после того, как начали болеть дети, вынуждена была откликнуться на призыв духов. Цыцык Гармаева на тот же вопрос ответила: «Наверное, нет выбора». Ответ Валентины Балдахиновой был эмоциональным: «Очень! Я благодарю богов, предков, учителей, за то, что дали мне этот дар, наставили на этот путь. Бабушка мне говорила, что я должна стать шаманкой, посвятить себя людям. Более высокого, большего значения я не вижу, как только помогать людям!»

Однако, несмотря на разное отношение к своей шаманской судьбе все мои собеседницы твердо намерены следовать и дальше по шаманскому пути. На вопрос: «Мешает ли Вам в жизни Ваша шаманская деятельность?» - все они ответили, что так говорить нельзя. Они живут на стыке двух миров – людей и духов. Они «доводят людские молитвы до богов», и испоконные, трещинные (*сээртэй*) слова, способные обидеть обитателей потустороннего мира, не должны слетать с их уст.

¹ Перевод с бурятского Владимира Елпатова.

² *Цыбиков Г.П.* Избранные труды. Т.2. Новосибирск, 1981. С.167-168.

³ Там же. С. 170

⁴ *Зомонов М.Д., Манжигеев И.А.* Словарь бурятского шаманизма. Улан-Удэ, 1998. С. 18.

⁵ *Михайлов Г.М.* Из истории бурятского шаманизма (с древнейших времен по XVIII век). Новосибирск, 1980. С.91.

⁶ *Дугаров Д.С.* Исторические корни белого шаманства (на материале обрядового фольклора бурят). М., 1991.

Михайлов Г.М. Указ.соч. С.91.

⁸ *Цыбикдоржиев Л.В.* Богини войны и судьбы в эпосе и культах монголов // Мир Центральной Азии. Т.1 Археология. Этнология: Материалы международной научной конференции. Улан-Удэ, 2002. С.211-217

⁹ *Окладников А.П.* Петроглифы Байкала. Новосибирск, 1974. С.97.

¹⁰ *Тэнгри* (бур. *тэнгэри*) – бог-небожитель, самый высокий ранг божеств у бурят. В шаманской мифологии существует деление на 55 добрых, западных и 44 восточных, злых тэнгриев. *Хаты* (бур. *хад* – форма мн. ч. от *хан*) – духи-хозяева местностей, считаются сыновьями и внуками тэнгриев.

¹¹ *Дугаров Д.С.* Указ. соч. С.29.

¹² *Бөө* – «шаман», *мурээл* – «служба», «культ».

¹³ *Буха ноги баабай* (досл. «отец Буха-нофов, т.е. отец бэй-господин») – мифический прародитель бурятского племени булагат.

¹⁴ *Манжигеев И.А.* Словарь шаманистических и дошаманистических терминов. М., 1978. С.73.

¹⁵ *Дамбаев Г.Э.* Опыт изучения религиозности учащихся и организации работы по атеистическому воспитанию в школе. - Современные проблемы буддизма, шаманизма и православия. Улан-Удэ, 1980. С.125.

¹⁶ *Хэс хэсээрэ* - «бубен», «барабан».

¹⁷ О значительном влиянии буддизма на шаманизм забайкальских бурят еще в начале XX в. писал Ц.Ж. Жамцарано: Хорч-бурятское шаманство. – АЛОИВАН РАН, ф.6, оп. 1, ед. хр.15.

¹⁸ *Дархан* -- особая категория шаманов, имеющих «кузнечный корень» – *дархан урха*.

¹⁹ *Орон дэлхэй* - «местность» - духи-покровители определенной местности; *Ута баабай* - (букв. Высокий батюшка) - один из 55-ти западных тэнгриев.

²⁰ Белая пища (молочные продукты) – *сагаан идээ* – считается сакральной, ритуальной. Используется для подношений божествам на обрядах. *Тараг* – тарак, простокваша.

²¹ *Шанар* – шаманское посвящение.

²² Имеется в виду посвящение в белые шаманы. Белые посвящения в шаманской организации «Тэнгэри» принято называть не «шанар», а «шандаруу». Однако по материалам конца XIX – начала XX в. словом «шандаруу» называли пепел от сожженного трупа шамана.

²³ Тэхэ Шара Манжалай – (досл. рыжий козел Манжилай) – божество, пребывающее между небом и землей. Считается мастером церемоний, при обряде посвящения шамана ему приносили в жертву козла.

²⁴ *Задархай* - «открытый, раскрытый, разорванный, обнаженный».

²⁵ *Хангалов М.Н.* Собрание сочинений. Т.2. Улан-Удэ, 1959. С.123-131.

²⁶ Жервоприношение черным бараном – (*хара хэрэг* - «черный обряд») – совершается в безлунную ночь в честь высокого божества, например бога-вонителя, хозяина р. Лена Ажирая бухэ.

²⁷ *Хангалов М.Н.* Собрание сочинений. Т.2. Улан-Удэ, 1959. С.131.

R.D. Dugarova

“WE BRING PRAYERS OF HUMANS TO GODS”: STORIES OF BURYAT SHAMAN LADIES

In Buryat the words to define a shaman and a shamaness (female shaman) are of different origin. The term *utgan* (*udagan, odigon*) sounds similar in Turkic and Mongolian languages, while to define a shaman in both groups of languages requires the use of different words: *ayuun* (Yakut), *böđ* (Buryat), *kam* (Turkic languages of the Sayan-Altay Mountains), etc. *Utgan* goes back to the Old Turkic *ot* (*ut*) – “fire” - a common word to define a shamaness with Turks and Mongols which testifies that female shamanism evolved from a fire cult preceding male shamanism. A Buryat legend states that the first shaman was a woman who received a shamanic gift from an eagle. A peculiar feature of Buryat epic poems *uli-gers* is the absence of shamans, while *udagans* appear in them frequently. *Udagan* is often the keeper of the soul of a hero's opponent. It is particularly remarkable that shamanesses prove to be powerless against a hero and are depicted satirically as half-witted, ugly, drunkards. This can be perceived as echoing the struggle that raged between “black” shamanism – a religion of the indigenous population of Siberia, and “white” shamanism, also called *Tengrism* or a cult of the Heaven (*Tengri*), and Earth-Water (ancient Turkic *Yer-Sub*) which was brought to South Siberia and Central Asia by migrant Indo-Aryan tribes in the 2nd millenium B.C.¹

In ethnic Buryatia these two forms of religion co-existed since time immemorial. Black shamans had private practice and eradicated problems of believers through offering sacrifices to the eastern evil *tengerins* and *khats*² and the lord of

the Lower World Erlen khan. It was black shamans who were able to use trance in order to communicate with spirits and gods and travel to other worlds. White shamans used to be priests of a tribal cult and conducted annual collective sacrifices and services “*tailagan*” to the deities of both heaven and earth. Respected elders versed in shaman invocations “*durdaiga*” could also conduct *tailagans*. However at the end of the 19th – beginning of the 20th century among Buryats appeared persons who combined roles of black and white shamans which can be explained by a mixture of religions as well as the presence of both shamanic roots (origins) in a lineage of a shaman⁵.

When comparing ethnographic materials on Buryat shamanism of the second half of the 19th – beginning of the 20th century, with beliefs and practices of the revived cult system *böö murgel*⁴, revived after a 70 year interlude, one cannot but notice numerous discrepancies. It is evident that in the time span shamanism changed dramatically. For instance, M.N. Khangalov in 19th century wrote that women were not allowed to take part in tribal sacrifices – *tailagans*, while today women are often present in the majority at these ceremonies.

During the years of Soviet power traditional culture of Buryats had fallen into oblivion. Many a chosen one of spirits had no opportunity to realize their gift. Collective sacrifices were forbidden, and ancient rites were forgotten. Probably gods reconciled themselves to social changes, and to the emancipation of women in particular since votaries of their cult – shamans – abolished the old prohibition.

It is necessary to explain that in old times not only women but also men – black shamans were forbidden to take part in *tailagans*. Ceremonies at tribal sacrifices were performed by priests called ‘white shamans’ (*sagaan böö*) or ‘*tailagan* shamans’ (*tailgani böö*). Today healers, bone-setters *baryashins* quite unexpectedly acquired a status of white shamans despite the fact that as late as the beginning of 20th century they were not considered shamans. Due to the fact that many shamans have both the white and black shaman root *udkha*, they take white and black initiations in turn, white ones being considered the healers’.

In 1995-1998 a psychotherapist from the USA worked in Ulan-Ude with the intention of organizing an AA (Alcoholics Anonymous) circle. She mentioned once that many Buryat women are notable for dominating behaviour. This testifies to the problem of alcohol abuse in families, symptoms of multi-generational alcoholism being noted in many of them. Indeed a wife of an alcoholic has to take responsibility for the family, which in fact makes her a family boss. This interesting observation can shed some additional light on the study of contemporary female shamanism in Buryatia.

Practically all shamanesses with whom I had a chance to meet are notable for remarkable leadership qualities. One such example is the most famous Buryat shaman, Nadezhda Stepanova. For several years she headed a shaman organization entitled “Khese khengereg”⁵, later renamed “Böö murgel”. Today Vera Taglasova, also a woman, is head of the organization. A religious organization of

shamans “Tengeri” in Ulan-Ude is lead by Bair Tsyrendorzhiev, while a branch in Aginski Buryat autonomous district is headed by Bairma Baldanova. Nadezhda Stepanova has frequently represented Buryat shamanism at various international religious forums and she also conducts workshops in a shamanic centre in Italy on a regular basis. Moreover she (a woman) even conducts tailgans – which was absolutely impossible 100 years ago.

Of course the charisma of shamanesses is influenced by their shaman gift; however it cannot fully explain their leading position in shaman organisations. It is my belief that women, in light of the instance of complete alcohol abuse, have taken responsibility not only for their families but also for the society as a whole, while men have demonstrated indifference to socio-cultural life and religion. It is women in Buryatia who constitute the majority of spectators in concert halls, theatres, visitors of museums, members of amateur art groups, and religious communities.

* * *

I managed to talk to three shamanesses in Ulan-Ude and to hear their life stories.

Valentina Baldakhinova was born on the 5th of November (15 November according to the passport) 1948 in a village, Shibertuy, in the Bichurski region of the Buryat-Mongolian republic. She belongs to a kin *Alaguy*, subkin *Semen* of the *Bulagat* tribe. Her ancestors migrated to Transbaikalia from the Olkhon Island 200 years ago. Valentina was raised by her grandmother Sangaali, her father’s mother from the kin *Ashabagat*. She inherited her shaman root *udkha* from her father. According to the grandmother in their kin there were 40 shamans. Valentina Baldakhinova knows the names of 10 shaman ancestors.

One of her ancestors the great shaman Yaman-akhai said to Sangaali that he will be reborn as a daughter of her middle son and will have a birthmark in the form of a thumbprint on the breast. V.B. has such a mole. Grandmother Sangaali herself was a shaman and healed people with the help of Buddhist prayers-*iamni*⁶ and with her hands (energy). She used to say that her granddaughter will become “yekhe hun” – a “big person”. Then V.B. thought that she would grow up, receive higher education and acquire a high position. Now she understands what her grandmother really meant.

“I started ‘seeing’ at the age of eight, – tells the shaman. I was lucky that I believed that all see it as well. In class for example I could see a boy in duplicate. Once when I was ten, our teacher took our class on an excursion to the hill *Zaarya* (it is called Black hill in Russian). It was considered a sacred place and, besides, it was a former volcano with a crater on top. In the middle of the hill I suddenly saw an old man in age-old clothes. He was sitting there smiling. I shouted: “Zaarya khan! Zaarya khan!” and ran to him. I don’t know where the name came from”. Though other kids didn’t see anybody they followed Valentina, so the teacher punished her for the incident.

“Though I ‘have been seeing’ from my childhood, I didn’t suffer. It seems my grandmother took care of me. In the mid 1980s I started feeling bad. I didn’t suffer mentally, only my body was in pain because my grandmother and our shamans protected me. Grandmother passed away in 1986 and told me before she died that I would help people. Literally my whole body was in pain: liver, stomach, legs... I went to see a darkhan⁷ Mikhail Tsyrenov who said that it was a shamanic disease. I received my first initiation at the end of the 1980s. I started to practice as a healer even before initiation. First I used to pray to gods of my kin. I didn’t say invocations to great gods. Later I started praying to other gods: Oron delkhey, Uta baabay⁸ and others”. She thinks that her childhood experiences, during which she went with her grandmother to shamans and heard how she prayed helped her a lot at the beginning of her shaman way.

She considers her teachers to be Leontiy Borboev from the village Ranzhurovo where her initiation took place and Bastuy Tsydyrov from the Bichurski region. A great Khorii-Buryat shaman Tseren zaarin from Mongolia (*zaarin* – the highest initiation rank of a shaman – R.D.) gave her the rank of *duuriskha udagan*.

V.B. has organized a clinic where she treats patients as a shaman and a healer. Her husband Amgalan assists her at the clinic and takes care of their household. V.B. has a son, two adopted children and grandchildren. She believes that her granddaughter inherited her shaman gift. The girl “has been seeing” since 7 and she even healed her aunt.

Tsytzyk Damdinzhapova (Batodorzhieva) was born on the 14th of October 1974 in the village Tabtanay in the Aginski Buryat autonomous district. She belongs to a kin *Bodongut* of *Khori* tribe. She calls herself *ongontoy udagan* – “a shaman who takes on an *ongon* (spirit)”, “falls into a trance”. Her shamanic root *udkha* comes from her father’s side. A relative from the father’s side Tsybyknyut Damdinzhapova was also an *udagan*. She was born in 1956 and died in 1994. Tsytzyk started her shaman way in 1997. Before Tsytzyk revealed shaman abilities, her father was told that he “should start worshipping” because he often had headaches and prophetic dreams.

In 1987 Tsytzyk fell from an 8-metre height and broke her 1st and 2nd lumbar vertebrae. In 1991 she began to foresee. In 1993 she was taken ill with epilepsy. In 1984 her younger sister started to suffer from epilepsy. According to Tsytzyk it was a shamanic disease. At that time her parents didn’t manage to handle the disease quickly enough. The girl was never initiated as a shaman and as a result was not cured. At the end of the summer of 1997 Tsytzyk was initiated in the location of Shonto. Batodorzhi Dulmazhapov, a shaman from a village Chindaley, who taught her shaman invocations, led the initiation. She also receives knowledge from *ongons* (spirits). After initiation fits of the disease stopped. Combined she had seven “white” initiations because she has a white shaman root – *sagaan udkha*. Her first seance was a healing one. She started to predict in 1993. She could talk for 5-6 hours while sleeping. As she learnt from her shaman teacher, it was a trance which took on *ongons* (spirits). For instance she would

predict what would happen to their neighbours in two weeks, two months, two years. The number "2" and "4" are symbolic for her because these numbers come to her in visions.

She thinks that of the shaman specialties she is best in predictions. Because she takes on an *ongon* during seances she has an assistant who talks to an *ongon*, writes his/her words and translates them into Russian. Sometimes translation is needed for Buryat speaking people as well since the *ongon* speaks old Buryat.

When asked - "Will you continue to adhere to the shaman way if shamanism is to be banned again?" She answered "I would I must worship". She explained that if she refuses, her children and other relatives would suffer. "I tried to quit already. The children were taken ill. In autumn 1997 my older son had bad cough, the younger had troubled slumber".

Tsytsyk Garmneva, a member of a religious organization of shamans entitled "Tenger", was born on the 14th of April 1980 in the village Khilgana, which is located in the Barguzinski region of the Buryat republic. Her shaman root descends from her father's side. In their lineage there were black shamans, *baryashins* (healers, bone-setters), *udugans*, and *ongontoy böö*. *Ongontoy böö* take on spirits and have the ability to go through cracks during a trance. Her grandfather was a *derkhan* (a shaman of a smith origin).

Her first initiator was Batotso Khabrakova in 1997. However she died from a disease immediately after the ceremony. Batotso Khabrakova had a very strong gift of clairvoyance, but she never was initiated as a shaman. Tsytsyk's second initiation *shana* was conducted by Bair Tsyrendorzhiiev in 2002. Bair Tsyrendorzhiiev is a chairman of "Tenger", and comes from the village Chindalcy in Aginskii Buryat autonomous district. Now he teaches Tsytsyk texts and rites.

"I am the fourth child in the family. - says T.G. "We are three brothers and me. I was a strange kid, could predict, had visions. When in kindergarten, I could meet a person and tell him "You will die (and give the date)". Or I could wake up in the middle of the night and cry hysterically and I would not remember anything in the morning.

R.D.: *What kind of visions did you have?*

T.G.: For example I could see someone and receive information about him.

R.D.: *Have you seen spirits?*

T.G.: Yes. As a child I differentiated like so: If my Mom did not see, then it was a *shudlar* ("demon", "ghost"). If Mom did see - then it was just a person. When my disease started I had visions and auditory hallucinations. Somebody talked all the time in my ears. It all stopped after the 2nd initiation.

T.G. was taken ill in 1993. Doctors diagnosed the disease as non-confirmed epilepsy. She could have 5-6 fits a day. She was treated in several hospitals and finally it were doctors that gave her advice to go to a shaman or lama.

R.D.: *Do you travel in the state of a trance?*

T.G.: No. It's like lethargy. I don't remember anything. It feels like a black out. Do you know how they recognised me? When I came to Bair Zhanbalovich

(Tsyrendorzhev) I had fits. My eyes rolled, doctors could not explain why my eyes rolled. And during a trance when we start worshipping and invoke spirits our eyes roll. When ongon comes inside your body, the eyes roll. That's why they say that it is forbidden to look into the eyes when ongon comes in

To the question "Are you satisfied with your shaman destiny?" my interviewees gave different answers. Tsytsyk Damdinzhapova answered evasively "I can't say anything". Once she tried to refuse shaman work. After graduating from the Veterinary Department of the Academy of Agriculture she entered a postgraduate school and intended to start a professional career. But after her children started to fall ill she had to respond to the call of spirits. Tsytsyk Garmaeva answered "Seems like I don't have a choice". Valentina Baldakhinova's answer was emotional "Very much! I am grateful to gods, ancestors and teachers for giving me this gift and setting me on this path. My grandmother told me that I should become a shaman, devote myself to people. I can't imagine a more uplifting meaning to life than to help people!"

However, notwithstanding their different attitude towards their shaman fate, all my interlocutrix are firm in their intention to follow their shaman way. To the question "Does your shaman work disturb your life?" all of them answered, that one should not say such words. They live at the edge of two worlds - of people and of spirits. They "bring prayers of humans to gods" so disrespectful and sinful (*seertey*) words that could offend the inhabitants of the other world should not leave their lips.

¹ Dugarov D.S. *Istoricheskie korni belogo shamanstva (na materiale obryadovogo folkloru buryat)*. (The Historic Roots of White Shamanism). Moscow. "Nauka" Publishers, 1991.

² *Tengerins* (Buryat *Tengeri*) - gods-heaven-dwellers, the highest rank of gods with Buryats. In shaman mythology there is a division into 55 kind western tengerins and 44 evil eastern ones. *Khats* (Buryat *khad* - plural from *khan*) - spirit lords of localities, are considered sons and grandsons of tengerins.

³ Dugarov D.S. *Ibid.* P.29.

⁴ *Böö* - "shaman", *murgel* - "service", "cult"

⁵ *Khese khengereg* - "tamburin", "drum".

⁶ Shamanism of Eastern Buryats is influenced by Buddhism.

⁷ *Darkhan* - a special category of shamans having "a smuth root" - "*darkhan udkha*".

⁸ *Oron delkhey* - "land, locality" - spirit protectors of definite localities; *Uta bai-bai* - (literally "High father") - one of 55 western tengerins.



**«МОИ ХОЗЯЕВА МЕНЯ НАУЧИЛИ...»:
СЕМЕЙНОЕ НАСЛЕДИЕ И ЛИЧНОЕ ЗНАНИЕ
ТУВИНСКОЙ ШАМАНКИ
ХОВАЛЫГМЫ КУУЛАР***

В этой статье мне хотелось бы представить наиболее полный портрет тувинской шаманки Ховалыгмы Эртинеевны Куулар, женщины очень необычной судьбы. Я познакомилась с ней в Кызыле в 2003 г., во время моей второй экспедиции в Туву, и между нами сразу установились доверительные отношения. Во время наших встреч в Кызыле, в шаманском обществе «Адыг Ээрен» и наших совместных поездок в другие районы республики она рассказывала мне свою биографию и историю своего рода, в котором были и сильные шаманы, и целители, и верующие буддисты. В Туве, где социальный и культурный контекст предполагает поддержание обширных родственных связей, люди обычно хорошо знают даже своих дальних родственников, и такая ситуация – не исключение. Тем не менее, далеко не всеми тувинцами история рода настолько глубоко осмысливается как нестѣмлемая и актуальная часть собственного образа. Я попытаюсь представить биографию Ховалыгмы и историю ее рода не только как набор этнографических фактов, но и как пример – среди многих других возможных – особенного отношения к семейному наследию. Буду исходить из предположения, что для современного шамана интеллектуальное и эмоциональное переосмысление семейного наследия в собственной биографии является необходимым механизмом «вживания» в социальную роль и принятия собственной шаманской силы, которая чаще всего передается по наследству¹.

Как у многих молодых тувинских шаманов, у Ховалыгмы и ее братьев и сестры не было учителей; таким образом, говорить о формальной преемственности традиции как непосредственной передаче знаний от старшего шамана к молодому невозможно. Многогранный образ Ховалыгмы шаманки сложился в результате взаимодействия многих других факторов, среди которых самое значительное место занимало ее семейное наследие и, в более широком смысле, постоянное общение со старшими родственниками, хорошо знающими традиционную культуру ее родного района.

* *Статья подготовлена в рамках проекта «Пост-советские политические и социо-экономические трансформации у коренных малочисленных народов Севера РФ»*

Советская и зарубежная этнография часто стремились осмыслить шаманство² как комплекс распространенных в конкретном обществе имманентных представлений об устройстве мира, о месте в нем человека и о традиционных способах взаимодействия со сверхъестественной реальностью. Применение теоретических концепций семиологии в отечественной этнографии дало толчок развитию исследований, основанных на понимании различных феноменов в рамках шаманизма и бытового шаманства как сложной знаковой системы³. Для выявления «универсалий» в мировоззрении и практиках аборигенных народов в рамках этого направления сложилась методология, использующая и обрабатывающая широкий и разнообразный эмпирический материал различных этнокультурных традиций. Одним из несомненных достоинств этой методологии является заложенная в нем возможность описания, сравнения и типологизации материалов из культурно удаленных друг от друга традиционных (чаще всего имеется в виду дореволюционных и досоветских) обществ. Но предпочтение отдается изучению общих категорий мировоззрения, а не их индивидуальных проявлений в представлениях того или иного конкретного хранителя традиций: имманентным «категориям», а не их трансформации во времени (такие цели в рамках данного метода являются вторичными, о чем говорят и сами исследователи). При изучении шаманства под этим углом зрения не всегда уделяется достаточно внимания социальным и культурным механизмам межпоколенной передачи информации и приспособления экзотерических и эзотерических знаний и практик к стремительно меняющемуся социальному и культурному контексту — прежде всего, в современных пост-советских условиях. В такой перспективе также не всегда возможно объяснить причины огромной индивидуальной вариативности обрядовых действий в шаманизме и даже индивидуализированных вариантов космологии в форме «личных мифов»⁴. Мне представляется, что в некоторых случаях для анализа новых материалов методологически более продуктивным может быть подход к шаманскому знанию и практикам как складывающимся во времени и обусловленным особенностями «первичной социализации» человека, его местом в обществе и пройденным им жизненным путем⁵. Следуя этим установкам, я привожу здесь краткий очерк истории семьи Ховалыгмы и эпизодов ее собственной жизни, особенно значимых для становления ее как шаманки.

Я отталкиваюсь в этом исследовании от истории жизни и семьи Ховалыгмы в той форме, в какой она их преподносит. При этом я считаю необходимым пользоваться терминологией информатора, отсылая читателя к ее представлениям об устройстве мира и функции шамана - представлениям, которые, вероятно, могут отличаться от описанных в литературе или зафиксированных от других тувинских шаманов. По возможности я сопоставляю полученные данные с материалом, собранным другими исследователями⁶. Вместе с тем, мне хотелось бы проследить ее жизнь в контексте «возрождения шаманизма» в начале и середине 1990-х гг., настолько, насколько это позволят объемы данной статьи.

Наследница древних шаманов

История Ховалыгмы, ее представление о самой себе как о шаманке, неразрывно связаны с историей ее рода, многие поколения которого живут в Сут-Хольском районе, по долинам рек Устүү-Ишкин и Алды-Ишкин, селах Кара-Чыраа, Ишкин, Суг-Аксы и Кызыл-Тайга. Сут-Холь, («Молочное Озеро»), издревле считающееся священным, сами тувинцы часто называют «родиной тувинских сказок», потому что в этом горно-таежном районе был собран и продолжает по сегодняшний день собираться богатейший фольклорный и этнографический материал⁷.

Сначала -- о родственниках по отцовской линии⁸. Доржу Донгак, бабушка Ховалыгмы, была удочерена в раннем детстве Донгүр Донгак и Узун Аңчы («Высокий Охотник») Донгак, у которых не было своих детей. Кроме нее у них были еще приемные сын и дочь. Эта приемная дочь была внучкой репрессированного в период Тувинской Народной Республики *чагырыкчы* -- крупного начальника в Хемчикском хошуне⁹. Чтобы скрыть ее происхождение, Узун Аңчы и Донгүр Донгак дали ей новое имя -- Папый-оол¹⁰. Семейное предание гласит, что «Узун Аңчы» Донгак в молодости ходил в Тибет учиться на ламу-*чурагачы*, т.е. ламу-астролога. В Тибете он пропал много лет, а потом снова вернулся в Чадан пешком, «износив 38 пар подошв». Он успел немного обучить своего внука Эртинне Куулара, отца Ховалыгмы, основам ламской астрологии -- *чурагай*.

Дед по отцовской линии, Допаа Ооржак, родился в Сут-Холе, в долине Устүү-Ишкина, и был врачом при местном совхозе. Не совсем ясно, был ли он шаманом или знахарем; по выражению Ховалыгмы, он «работал от белого». У него не было бубна, но он лечил с помощью күзүнгү и специального зэрена, который он никому не

показывал; кроме того, он знал приемы траволечения и умел делать массаж. Сын Допаа Эртинне получил фамилию отчима. Чанзана Куулара, второго мужа бабушки. Сам же Допаа вскоре после рождения сына переехал в село Хөндергей соседнего Дзун-Хемчикского кожууна, где и остался жить. Там же до сих пор живет часть родственников Ховалыгмы по отцовской линии.

С точки зрения шаманского наследия особенный интерес представляет род Ховалыгмы по матери. Как гласит семейное предание, давным-давно на Сут-Холе у одной женщины родилось 15 детей, из которых семеро стали могущественными шаманами. Всех вместе их называли Чеди-Хам («Семь Шаманов»). Шаманская сила (*хүш*) этих легендарных предков передается через несколько поколений вплоть до настоящего момента. Предыдущие Чеди-Хамы были либо родными братьями или сестрами, либо отцом и сыновьями, либо находились между собой в отношениях некровного родства (см. «Генеалогическое древо», С. 282). По-видимому, родство в данном случае толковалось в широком смысле как факт наличия кровных или некровных родственных связей: например, шаманка Чедээнская Хам-Кадай, жена шамана Пайынды Ооржака, вероятно, до замужества относилась к другому роду, но, став частью семьи, была отнесена к Чеди-Хамам. В родовой легенде о Чеди-Хамах многое неясно и уже не восстановимо: в первую очередь, о каком из ишкинских родов – Монгушах, Ондарах или, может быть, Ооржаках - идет речь? Тем не менее, сам по себе факт появления «некровных» Чеди-Хамов свидетельствует против идеи узкого генетического механизма передачи «дара». Скорее всего, появление в семье шаманов, принятие ими их шаманской роли и отнесение их другими родственниками и потомками к очередной плеяде «Чеди-Хамов» объясняется факторами, подобными психологическому механизму «ожидания» избрничества духами нового шамана после смерти старого, о котором писал В.Н. Басилов¹¹. Интересно, что Ховалыгмаа, ее сестра и братья - пятеро новых «Чеди-Хамов» - не раз говорили о подозрении на «шаманскую болезнь» у какого-либо из их дальних родственников. Подозрения пока не подтвердились, но имеет место «ожидание» появления в семье еще двух «Чеди-Хамов». Итак, предыдущее поколение Чеди-Хамов жило в начале XX века в местности Устүү-Ишкин, на Сут-Холе. Трое из них были родными братьями: Узун-Хам («Высокий шаман»), Кара-Хам («Черный шаман») и Чолдак-Хам («Низкий шаман»)¹². Недалеко от перевала Көк-Эл в долине Устүү-Ишкина до

сих пор сохранилась могила Чолдак-Хама, самого знаменитого и могучего из Чеди-Хамов. Ховалыгмаа боится произносить его имя велух, считая, что дух великого шамана до сих пор живет в этой местности и любое упоминание его имени способно его потревожить. По преданию, Чолдак-Хам, камлая, умел превращаться в огонь. Лечил он тоже, обращаясь к духу огня: в случаях тяжелых родов, грозящих смертью роженице, он мог «выменивать» жизнь новорожденного младенца на жизнь матери, поднося его к огню. Младенец умирал, а мать выздоравливала и могла заботиться о других детях. Но даже великие шаманы не всесильны: он тем же способом попытался «выкупить» у огня душу своей двоюродной племянницы Бучук Кужугет, родной бабушки Ховалыгмы. Поняв, что вернуть ушедший *сүнезин* (по представлениям тувинцев - одна из душ человека, без которой человек обречен) в этом случае ему не под силу, сказал ей: «Твоя судьба (*үүле*)¹³ – умирать».

Самдан Ондар, прабабушка Ховалыгмы по материнской линии, тоже унаследовала силу Чеди-Хамов. Образ Самдан Ондар и семейная память о ней наиболее повлияли на шаманское становление Ховалыгмы. Прабабушка, как потом и Ховалыгмаа, получила свою силу частично как наследство от Чеди-Хамов, а частично - от *албысов*, мифических существ небесного происхождения¹⁴, которых можно встретить в высокогорной тайге и которые часто описываются как обнаженные женщины с грудями, закинутыми за плечи. Ховалыгмаа любит упоминать слова стариков, заставших прабабушку в живых, о том, что ее манера камлания и алгыши очень напоминают прабабушкины. Старшие родственники рассказывали Ховалыгмее, что у Самдан Ондар был особенный талант отыскивать украденные и пропавшие вещи, которые во время камлания оказывались у нее прямо в полах шаманского халата (*хойну*). Она умела разводить жертвенный огонь (*саң салыр*) и просить счастье и благополучие у духов-хозяев местности (*ээлер*) так, что они не могли отказать ей в помощи. Ховалыгмаа считает, что она своими исключительными способностями взаимодействия с *ээлер* обязана именно прабабушке.

Про Самдан Ондар известно, что ее духами-помощниками (*ээрендэс*) были 9 волков. По словам Ховалыгмы, 9 волков – духи несговорчивые, и во время шаманской болезни долго испытывают шамана, насылая на него всяческие недуги, но уж если соглашаются помогать ему, то обеспечивают надежную защиту. Ховалыгмаа унаследовала 9 духов-волков от прабабушки и обязательно призывает их

вместе с «полубогами» албысами в самом начале алгыша в первой части каждого камлания:

*Из-под нижней полы моего халата
Все мои 9 сущностей¹⁵, приходите.
Больше, чем 9 защит,
Все мне преподнесите».
«С вершин хребтов и перевалов
Снизойдите, мои небесные боги,
Мои полубоги и мои боги,
Все спускайтесь с Нижних Небес¹⁶.*

Про себя, свою сестру Өлчеймуу и брагьев-шаманов Ховалыгмаа говорит, что они «*ханы дөстүг биле уктуг*», то есть «кровные родственники, унаследовавшие знания и благородный род» Чеди-Хамов. Наследие семи шаманов перешло к Ховалыгмее и ее братьям и сестрам и стало важной составляющей их шаманской силы.

Кроме прабабушки, в ее семье шаманской практикой занималась и ее невестка, Каанай-карганавай, не относящаяся к Чеди-Хамам. Про нее рассказывают, что она умела «обменивать» жизнь больного на жизнь животного или дерева; во время такого камлания-«обмена» огромные таежные лиственницы якобы ломались, как спички. Исход камлания даже в случаях тяжелой болезни всегда бывал удачным.

Дедушка по материнской линии, Карамоол Ховалыг, был монголом по отцу, сыном одного из двух монгольских братьев-лам, приехавших на Сут-Холь, осевших там и женившихся на тувинках: одна была из рода Ховалыг, другая – из рода Монгуш. Оба ламы взяли тувинские фамилии жен. Ховалыгмаа застала дедушку в живых, и у нее есть несколько связанных с ним воспоминаний. Однажды, когда ей было 4 или 5 лет, он взял ее в село Хөндергей к родственнику, которому он обещал найти пропавшее стадо коров. Там дед, вместо того, чтобы оседлать лошадь и отправиться на поиски потерявшегося стада, развел *саң* – ритуальный огонь, сделал *чажыг* (разбрызгивание молока для кормления духов местности) на 4 стороны света: запел сначала *каргыраа*¹⁷, а потом еще что-то – «наверное, алгыши», подыгрывая себе попеременно то на тувинской флейте *лимби*, то на *хомуе*. Закончив играть, он стал гадать по жженой бараньей лопатке (*чарын*). Результат гадания Ховалыгмаа не помнит, но украденное стадо было благополучно найдено через два дня в соседнем Овиюрском районе, на границе с Монголией.

Незадолго до своей смерти Карамоол Ховалыг переехал в село Зу-

бовка Каа-Хемского кожууна. Там его однажды пригласили сделать поминальный обряд 7-ми дней, чтобы проводить умершего родственника, а через 15 дней Карамоол умер сам. «Наверное, что-то он сделал неправильно, для родственников обряд 7-ми дней делать нельзя», - комментирует Ховалыгмаа. Тело для захоронения перевезли в Сут-Хольский район, и после того, как один местный шаман провел обряд 7-ми дней, Ховалыгмаа, в то время семиклассница, вышла в поле за деревней и развела поминальный *саң* для деда, повторив в точности все, что видела на обряде. По ее воспоминаниям, когда горел огонь, она услышала низкий протяжный звук, упала на землю без сознания и очнулась только некоторое время спустя. Этот случай она оценивает как свой первый (и не слишком удачный) опыт взаимодействия со сверхъестественным миром, а именно с духом умершего (*сунезит*) - сущностью, которую тувинцы очень боятся и которую простым людям следует избегать.¹⁸

Таким образом, Ховалыгмаа, ее сестры и братья выросли в семье, в которой память о предках-шаманах составляла важную часть семейной истории. Знания о шаманах-предках, их действиях и способностях были переданы нынешнему поколению опосредованно, через старших родственников, заставших Чеди-Хамов и других предков-шаманов в живых: некоторые шаманские действия Ховалыгмаа имела возможность наблюдать самостоятельно. Разумеется, установка на положительное восприятие шаманства, заложенная в рассказах старших родственников, и информационный контекст, в котором происходило взросление Ховалыгмы, сами по себе не могли гарантировать ее последующего становления как шаманки. Я постараюсь показать ниже, каким именно образом семейное наследие постепенно осмыслялось Ховалыгмой как значимое для нее и становилось частью ее образа наравне с эпизодами ее собственной шаманской биографии.

Ховалыгмаа и ее духи-помощники

Ховалыгмаа родилась в 1969 г. в Суг-Аксы, райцентре Сут-Хольского кожууна республики. Она была старшей из семи детей; шаманами впоследствии стали она сама, ее сестра Олчеймаа и трое братьев – Лодой-Дамба, Дамба-Даржа и Дамба-Доржу. Пока отец Эртинне Куулар учился в техникуме связи в Улан-Уде, а потом – в Институте Связи во Фрунзе, мать, Сара Куулар, растила Ховалыгму одна. При рождении она дала дочери нетипичное для Тувы имя Ховалыгмаа – в честь своего рода и своей девичьей фамилии Ховалыг.

В нарративах шаманских биографий одним из ключевых периодов жизни является детство и юность, которые представляются как время становления, полное необычных предзнаменований о будущей миссии человека. В тувинской традиции такими предзнаменованиями часто считаются видения-встречи со сверхъестественными существами, которыми так богат традиционный тувинский фольклор. Ховалыгмаа с детства знала о своих необычных способностях. У нее сохранилось детское воспоминание о «первой встрече» с фантазийным персонажем, которым оказался Дед Мороз:

...А когда мне было пять, а может, даже меньше, я видела Деда Мороза. Это было летом, но он почему-то был на санях, в них была запряжена лошадь. Он пришел в такой красной одежде. И у него даже снег (*на плечах*) был, хотя это было где-то летом... Потом дедушка слез с саней, подошел ко мне и говорит: «Дай руку, дочка!». А мама (*в это время*) с соседкой говорила. И он мне дал в руку что-то зеленое, как ливучку, ну или как холодец. И я держу, смотрю, как все это впитывалось в меня, и я вся зелененькая стала. Мне странно было. А потом - как заорала: «Мама! Мне Дед Мороз зеленое дал, я зеленая стала! И я боюсь, мне холодно». - я говорю. Потом мама меня домой привела, артышем очистила (*ожурила дымом артыша - тувинского можжевельника, который используется и в шаманских обрядах очищения*), потом я успокоилась...

Этот эпизод ретроспективно «встроился» в шаманскую биографию Ховалыгмыи: зеленый сейчас – любимый ее цвет, кстати, и цвет ее шаманского костюма.

До четырнадцати Ховалыгмаа жила как все дети. Она хорошо училась, была принята в комсомол раньше, чем её одноклассники, и даже стала одной из самых молодых комсомольских активисток в Туве. Обязанности активистки предполагали участие в регулярных собраниях, на которых избранным комсомольцам показывали привезенные из Москвы бобины с отрывками агитационных киноматериалов про тяжелую жизнь в капиталистических странах. Ховалыгмаа со смехом вспоминает отрывки про «грязных хиппи» и безработных, «живущих в картонных коробках»; ей надлежало, просмотрев фильмы, пересказывать их одноклассникам на политинформации. В тот момент она была убежденной комсомолкой. Коммунистические установки школьного воспитания не позволяли ей верить рассказам стариков про шаманов, духов и хозяев местности. Интересно, что сама она сейчас считает это обстоятельство одной из главных причин тяжелого протекания «шаманской болезни».

Однако период активной комсомольской работы очень скоро закончился: почти весь девятый класс Ховалыгмаа пропустила, лежа дома и в больницах с различными болезнями кардиологического характера. В это же время она стала часто видеть «половинки людей»¹⁶, т.е. *сүзезити* – души умерших людей, и *азаларов* (ед. ч. - *азо*) – похожих на чертей и ведьм существ низшей мифологии. Видела она и духов-*албысов*: они появлялись на закате, переговариваясь и хихикая. Ховалыгмаа сейчас утверждает, что именно на ее родине, на Сут-Холе, *албысов* было особенно много, как ни в одном другом районе Тувы, где ей довелось потом побывать. В этот период все видения трактовались ею исключительно как проявления ее физической болезни, и она не воспринимала их как свидетельство своих шаманских способностей.

Тем не менее, социокультурный контекст не располагал и к утверждению сугубо материалистических воззрений. От старших родственников Ховалыгмаа знала о существовании различных духов и необходимости задабривать их или принимать какие-то меры для ограждения себя от исходящей от них опасности. Почти повсеместно в Туве, особенно в сельской местности, регулярно делались обряды *чажыг* (разбрызгивание молока для кормления духов-хозяев местности) и *аргул* (подношение пищи хозяевам местности), а на Сут-Холе даже в советское время сохранялись и соблюдались многочисленные локальные запреты и предписания, напрямую связанные с верой в существование духов. Например, Ховалыгмаа рассказала об обычае мазать маленьким детям носы сажей перед выходом на улицу вечером, чтобы не подвергать их души (*сүзезити*) риску быть украденными *албысалы* или другими существами, и сопровождала рассказ примером следующей известной местной былички:

Если через улицу идешь, даже если близко, то обязательно сажей нос нужно помазать, потому что тогда *бук* и *аза* ребенка не видят. Если идешь так, они думают просто, что это кастрюля! (*Смеется*.) Есть такая легенда: была одна женщина, *каран-корнуур*, то есть не шаманка, а пророчица. А ее муж шаманом был. Он уехал охотиться в тайгу и наказал жене, чтобы она на другую стоянку шла, где они должны были встретиться. Он юрту унес и все остальное, а у женщины мальчик болел, поэтому он их оставил (*на несколько дней*). И вот у кошар она услышала, как какие-то женщины (*албысы*) на закате смеялись и говорили: «У этого шамана хороший мальчик, надо на перевале у него *сүзезити* взять». *Каран-корнуур* это слышала. Потом она думала-думала (*как через перевал перейти*) - сажей нос сыну намазала, и так и перешли через перевал, ничего не случилось. А потом муж-шаман

слышит в лесу, как один черги другим говорят: «Почему вы у этого мальчика *суэзиги* не забрали?». А те отвечают: «Мы мальчика с женщиной не видели, мы только женщину с кастрюлей на спине видели». Вот такая легенда есть, поэтому всегда сажей носы мазали.

Ховальгмаа стала видеть *ээлер* (гув. «духи-хозяева местности»; ед.ч. – *ээ*, *распространены также формы ээзи, ээзилер в подожженных конструкциях*) - тайги, гор, рек, источников. О самом существовании *ээлер* она узнала гораздо раньше, вероятнее всего, от деда по материнской линии, Карамoola Ховальгмаа: по крайней мере, она утверждает, что хорошо помнит его слова о том, что, если она не примет шаманскую силу, то умрет и сама превратится в *ээ*. Испытывая на себе противоречивое влияние школы и комсомола - с одной стороны, и традиционного мировоззрения своего ближайшего окружения - с другой, она сомневалась в реальности духов-хозяев местности, но все же вела себя так, как если бы они действительно существовали, и делала им подношения:

Я знала, что то, что люди не видят, я вижу... Хозяев тайги иногда вижу. А если купаться ходила, обязательно конфеты брала, а если конфет не было, то просто булочку хлеба брала из дома. Потом на воду клала и смотрела: если хозяйка воды разрешит - я купаюсь, если не разрешит - то нет. С пустыми руками я туда не ходила.

Иными словами, Ховальгмаа постепенно включалась в принятие в ее ближайшем социальном окружении модели взаимодействия с существами сверхъестественного мира, принимая участие в обрядовых действиях, совершаемых старшими родственниками, творчески осмысливая и применяя их в своей собственной жизни, и – что особенно важно - даже в тех случаях, когда бывала одна. Можно сказать, что здесь мы имеем дело с фактом вживания в социально-культурную реальность – в данном случае в комплекс мифических представлений и соответствующих им моделей поведения, процесс усвоения которых начался еще в детстве.

В последних классах школы болезнь Ховальгмаа прогрессировала, ей поставили несколько диагнозов, из которых самыми серьезными были порок сердца и эпилепсия. Пришлось снова ложиться в больницу. Из Суг-Аксы ее перевезли сначала в Чадан, а потом в Кызыл, но состояние не улучшалось, и к весне она вообще не вставала с постели. Ховальгмаа было 17 лет. В этот период ее часто посещали идеи о конечности существования и о неотвратимости собственной смерти.

Когда врачи отказались от дальнейшего лечения, ее перевезли обратно в Суг-Аксы. Там и произошла очередная сверхъестественная встреча, особенно значимая для шаманской биографии Ховалыгмы. Однажды, когда отец вынес ее погреться на солнышке во двор, она услышала *сыгыт* (один из стилей горлового пения) и увидела пожилую женщину, спускающуюся к ней по воздуху на коне²⁰. Женщина спешила, поздоровалась, заставила Ховалыгму встать на ноги и взять привязанного к коновязи коня. Гостью убедила Ховалыгму в том, что та здорова, а потом положила руку на голову девочке, постояла так и неожиданно исчезла. После этого Ховалыгма смогла ходить и стала выздоравливать. Она описала необыкновенную женщину матери. Та объяснила ей, что в видении к ней явилась шаманка Самдан Ондар, прабабушка Ховалыгмы по материнской линии.

В этом рассказе очевидны основные элементы вживания в собственный образ и осмысление своей биографии как шаманской: тяжелая болезнь, физические и душевные страдания, встреча со сверхъестественным существом, чудесное выздоровление, разъяснения ближайшего окружения²¹. Ховалыгма сейчас считает явившуюся к ней женщину духом-албысом, который принял облик прабабушки-шаманки; албыс стал ее первым шаманским помощником – *ээрэндос*. Он лечил и наставлял ее в том, как обращаться к духам-хозяевам местностей *ээлер*, правильно ставить *сан*, делать подношения. Он также дал Ховалыгме разрешение использовать *кузунгу* (шаманское зеркало), а чтобы не было эпилептических припадков, посоветовал «держат бубен».

Но бубен так и не появился. Ховалыгма вообще не была уверена в необходимости вступать на шаманский путь. Свое состояние в то время она сейчас определяет как «психованное». Видимо, и окружающим её поведение казалось странным. Тогда Сара Куулар, мать Ховалыгмы, решила посоветоваться со знакомой «знающей женщиной», которая, по словам Ховалыгмы, в молодости была сильной шаманкой, лечила людей с помощью ээрена *ыдык-ок*²² и сумела снять угрозу выкидыша, когда Сара Куулар ждала Ховалыгму. Ховалыгма очень уважает эту женщину и называет ее «крестной матерью». Посоветовавшись, старшие пришли к выводу, что Ховалыгму нужно «разделить» с ее духом-помощником, чтобы тот ушел и больше не беспокоил. На Сут-Холе такое обычно делалось, когда люди влюблялись в *дишрэн'ов* – существ, которые в тувинской ми-

фологии вместе с *четкер* и *бук* составляют класс *азалар*, т.е. чертей, нечистой силы²³. В отличие от *албысов*, *дишрең’ы* никогда не становились шаманскими духами-помощниками. По сут-хольским поверьям, они являются людям в облике очень красивых юношей и девушек с медными носами, которые они закрывают широким рукавом тувинского халата, чтобы человек не увидел медный нос и не догадался, с кем имеет дело. Влюбившись в такое существо, человек становился сам не свой, уходит из дома, целыми днями гуляет по тайге и не может есть человеческую пищу. Симптомы «болезни» Ховалыгмы очень напоминали увлеченность *дишрең’ом*. О происхождении духа-помощника из *албысов* и о своем шаманском будущем она еще не подозревала.

Ховалыгмаа сама была не против расстаться со своим *ээрэн-дос’ом*. Она слышала, что шаманы пьют, курят, часто болеют, у них не ладится семейная жизнь. Самым близким примером шамана для нее в этот момент была та самая «крестная», жизнь которой в чем-то подтверждала эти представления. Она согласилась на обряд «разделения». По сут-хольскому обычаю проводился он таким образом: Ховалыгмуу заставили встать в жаркое место, к печке, и хлестали ее ветками *харагана* – колючего кустарника из семейства бобовых, в изобилии растущего в этой местности. Это нужно было для того, чтобы, измученная пыткой, она назвала тайное имя преследовавшего ее духа. Тогда ему пришлось бы оставить ее и она бы выздоровела. Обряд «разделения» подействовал только наполовину: прабабушка-*албыс* ушла, на прощание предупредив, что Ховалыгмаа никогда не сможет сойти с шаманского пути: в скором времени появится другой *албыс* и станет ее новым духом-помощником. От нее же Ховалыгмаа узнала, что ее сила (*куш*) дается именно *албысами* – существами, которые, по ее представлениям, живут на Алды-Дээр, Нижнем Небе, и иногда показываются людям в высокогорной тайге.

Здесь необходимо сделать одно важное замечание. В отличие от остальных шаманов, с которыми я работала, Ховалыгмаа, ее сестра и братья четко различают два типа шаманских духов-помощников. Первые, *чаян-дэс*²⁴, это многочисленные духи, которые дают шаману знания и видение. Они показывают прошлое, настоящее и будущее, однако не могут помочь при проведении обрядов и не защищают от порчи и опасного влияния различных *азалар* – чертей. *Чаян-дэсы* – это основа, «корни», без которых шаман – не шаман. В свою очередь, *ээрэн-дос* – это небольшая, но самая сильная часть

чаян-дос'ов: они защищают шамана «как телохранители», дают ему силу, учат, помогают при обрядах. По объяснениям Ховалыгмы, *чаян-дос'ы* – подчиненные шаману помощники, а *ээрен-дос'ы* – скорее, его начальники, и к их указаниям он должен прислушиваться обязательно. Поэтому Ховалыгмаа называет *ээрен-дос'ов*, помогавших ей в разные периоды времени, своими «хозяевами». *Ээрен-дос'ов* может быть несколько, а может быть только один – как в случае с *албысам*-прабабушкой. В зависимости от того, откуда шаман черпает силу, *ээрен-дос'ы* могут быть *албысами*, *шлбусами*, *курбусту*, *эрликами*, *азаларами* и другими существами различного происхождения. Бывают шаманы без *ээрен-дос'ов*, но у них мало силы; им можно гадать на камешках (гадание *хуватак*), смотреть гороскоп, выполнять несложные обряды лечения, но не рекомендуется работать с бубном. Что же касается самой Ховалыгмы, то после отказа от *ээрен-дос'а* она не перестала быть шаманкой: остались *чаян-дос*, а с ними – способности к видению. Однако, без *ээрен-дос'а* не было ни защиты, ни сил для работы.

На несколько месяцев связь с *албысами* действительно была прервана. Ховалыгмаа стала меньше болеть, но чувствовала себя «как голая», поскольку главный дух-помощник ушел и перестал давать ей защиту.

Тем временем Ховалыгмаа окончила 10 класс и поступила в Кызыльское Училище искусств на актерское отделение, где успела проучиться только два месяца. Снова начались болезни, насланные на нее на этот раз «в наказание за то, что отреклась от своего *ээрен-дос'а*». Она вернулась к родным на Сут-Холь и начала работать на бензозаправке. Чуть позже она вышла замуж и в 1987 родила первого сына.

В 1989, когда ей было 20 лет, она снова перебралась в Кызыл и там устроилась на работу в милицию – сначала как секретарь и переводчик, а потом, по ее словам, как следователь по делам о кражах и незаконном обороте наркотиков. Работа была трудная, связанная с частыми переездами на машинах, драками и общением с подозреваемыми. Она со смехом вспоминает, что ее дар видения от *чаян-дос* не помогал, а только мешал нормальной следовательской работе: «Люди говорят неправду, а я всегда им говорю: «Не ври! Я все вижу, не ври мне!». А следователь ведь не должен говорить «не ври», он должен расследовать».

В милиции она проработала в общей сложности около трех лет. Не

считая «психологической помощи», которую Ховалыгмаа оказывала коллегам, доведенным до отчаяния тяжелой работой и постоянными невыплатами зарплат в начале 1990-х гг., свой шаманский дар она никак использовать не могла, хотя, по ее собственному выражению, «глаза и уши были открыты». Снова начался период частых болезней; она была вынуждена взять бессрочный отпуск, а потом уволилась по собственному желанию.

Чтобы сойти с шаманского пути и вылечиться, Ховалыгмаа пыталась обращаться за помощью к разным людям. В 1992 она встретила Соднам-башку, ламу, работавшего в Кызыльском буддистском «Дхарма-центре». Про Соднам-башку известно немного: говорили, что он сильный лама-целитель, лечил чтением сутр и принимал самое активное участие в деле возрождения буддизма в Туве в конце 1980-х – начале 1990-х гг., а до этого, по некоторым сведениям, учился в Иволгинском дацане Бурятии. Сейчас он ведет отшельнический образ жизни в отстроенном им самим хурээ (тув. «хурээ» – буддистский монастырь; здесь в более широком смысле – помещение для чтения молитв и приема посетителей) в тайге, в Эрзинском кожууне, на границе с Монголией.

Вместе с Соднамом в «Дхарма-центре» работал пожилой монгольский лама. Ховалыгмаа вспоминает, что, когда она пришла к ним на консультацию, ламы сразу увидели ее необычные способности. Соднам провел для нее обряд очищения и вылечил, а монгольский лама по ее просьбе на некоторое время закрыл шаманский путь, но оставил ей возможность заниматься лечением больных. До этого она некоторое время училась основам буддизма у Соднама, которого считает одним из своих Учителей. Так она стала работать «целительницей» – сначала в «Дхарма-Центре» Кызыла, а потом в центральном хурээ Чаdana. Потом, когда в Туву стали приезжать тибетские ламы из Индии, она приняла посвящение *Ногаан Тарези* (Зеленой Тары) – почитаемого буддистами божества жизни, здоровья и долголетия. Каждое посвящение в буддизме устанавливает особую связь между человеком и божеством, которое охраняет, помогает и учит его мудрости. Таким образом Ховалыгмаа обрела божество-покровителя, которое помогало ей в целительской работе. Сама Ховалыгмаа никогда не сравнивает себя как целительницу и себя как шаманку, считая, что целительские и шаманские способности происходят из разных источников и отличаются друг от друга по своей природе. На несколько лет целительство полностью вытеснило все

симптомы ее шаманской болезни. Впрочем, посвящение Зеленой Тары имеет значение и сейчас, в ее шаманской практике. Она считает себя верующей буддисткой и связывает цвет своего шаманского костюма со своим божеством-покровителем.

Вероятно, в глазах тувинского общества, заново открывающего для себя традиционные верования, авторитет Ховалыгмы как целительницы был выше потому, что она работала в стенах *хурээ* Чадана - города, по праву гордящегося своей давней буддистской историей²⁵. О ней пошла слава как об исключительном диагносте, которому одного взгляда на человека достаточно, чтобы увидеть его насквозь, «как рентген»: «Хочу – скелет смотрю, хочу – печень вижу». По словам Ховалыгмы, ей особенно хорошо давалось лечение травм, женских болезней и бесплодия. Она лечила людей «биоэнергетическим бесконтактным массажем». Само слово «биоэнергетика», скорее всего, - позднее заимствование из книг или от практикующих шаманов. Известно, что некоторые из них неоднократно ездили учиться на различных целительских курсах в Москве, Санкт-Петербурге, Киеве в начале 1990-х гг.

Начало и середина 1990-х в Туве, как и в России в целом, были отмечены упадком государственной системы здравоохранения и повышенным интересом населения к «нетрадиционной» медицине. Вскоре у Ховалыгмы появились свои пациенты, а некоторые врачи из поликлиники даже отправляли к ней больных для того, чтобы она их диагностировала и лечила. В случаях, когда Ховалыгма не могла вылечить таких больных сама, она ставила свой диагноз и отсылала их обратно в поликлинику, где в соответствии с ее рекомендациями им назначали курс лечения медикаментами.

Маленький деревянный *хурээ* Чадана был разделен на отдельные кабинеты, в одном из которых принимала Ховалыгма. Вместе с ней по договору обмена с «Дхарма-Центром» Кызыла работали еще несколько *хураков*, буддистских послушников. По словам Ховалыгмы, почти все они, включая ее саму, были в тот момент несостоявшимися шаманами, которые по разным причинам личного и институционального порядка не могли работать с бубном: у некоторых были ясновидческие способности.

Кстати, сосуществование и сотрудничество лам, будущих шаманов и «целителей» (то есть людей, занимающихся преимущественно диагностикой и лечением и сочетающих методы традиционного тувинского траволечения и костоправства с бесконтактной диагности-

кой и массажем) в стенах буддистского *хурээ* – факт, очень характерный для конфессиональной ситуации в Туве начала – середины 1990-х. В Кызыле существовало, по крайней мере, два центра, заявленных в официальных документах как буддистские, а по сути являющихся в большей степени центрами «народного целительства» и различных обрядовых услуг²⁶. Этому было несколько причин институционального и исторического плана. Во-первых, на рубеже 1980-1990-х гг., буддистским организациям, оказывалась большая юридическая поддержка. Первая и единственная на этот момент шаманская организация была зарегистрирована только в 1992 г. стараниями нескольких активистов, среди которых особую роль сыграл писатель и этнограф М.Б. Кенин-Лопсан. Во-вторых, в этот момент особенно остро чувствовалась нехватка тувинских буддистских кадров: из старых лам-тувинцев мало кто дожил до 1990-х гг., а молодые хуураки, стремящиеся получить основательное буддистское образование, разъехались по монастырям Санкт-Петербурга, Бурятии, Монголии, а чуть позже – и Индии²⁷. Под крышей тувинских буддистских организаций тем временем собирались, с одной стороны, верующие миряне, которые приобщались к буддизму и принимали 5 обетов *кецила* (мирянина), в отдельных случаях – 36 обетов *кечила* (обеты неполного монашеского посвящения)²⁸. Некоторые верующие с целительскими дипломами часто бросали свои предыдущие занятия, чтобы профессионально заниматься целительством; единственно возможным для них местом работы в тот момент были как раз буддистские центры. В-третьих, как справедливо отмечают этнографы и религиоведы, занимающиеся Тузой, постсоветские трансформации религиозной ситуации начались именно с массового интереса населения к традиционной обрядности, и только в меньшей степени и не сразу – к философии буддизма²⁹. По моему мнению, сходные тенденции в Туве сохраняются и сейчас: с появлением новых шаманских обществ большая часть бывших целителей перешла в них или работает независимо, но и в большинстве *хурээ* упор делается на обряды жизненного цикла и лечение методами тибетской медицины. Они по-прежнему работают как центры приема населения по вопросам лечения, составления гороскопов, очищения квартир и выполнения других обрядов, не являясь при этом центрами распространения буддистской философии³⁰.

Работа Ховалыгмыы в *хурээ* продолжалась до 1994 г. К этому моменту в Туву с учебы в монастырях начали возвращаться молодые

тувинские ламы. В чаданский хурал, например, приехал лама Лосал (Аяс Херел-оол), 4 года обучавшийся философии в Санкт-Петербургском дацане Гундзечойней. Он почти сразу развернул деятельность по ремонту и отстройке помещения и восстановлению комплекса Верхнечаданского хурала, разрушенного в 30-е гг.

Ховалыгмее в это время пришлось оставить целительство и заняться коммерцией. С мужем она развелась; ее мать к тому времени умерла. И хотя ее отца, работающего в отделении связи в Кара-Чыраа, в целом не коснулись экономические проблемы тех лет, семья переживала нелегкие времена. У самой Ховалыгмы было 6 младших братьев и сестер и маленький сын. Кроме того, семья взяла на воспитание четырех сирот, оставшихся после смерти родной тети Ховалыгмы.

Вскоре, когда Ховалыгмее исполнилось 25 лет, обещание прабабушки-шаманки сбылось: появился новый *эрен-дос*, тоже *албыс*, приходящий к ней в облике пожилого мужчины. По ее словам, этот *эрен-дос* был не таким сильным, как предыдущий, но зато в прошлой жизни си была ламой. Поэтому он учил ее буддистской философии и заставлял заучивать *таршы* - мантры. Но, хотя Ховалыгмаа снова чувствовала в себе силу (*куи*) и была готова пойти по шаманскому пути, сделать этого она еще не могла. После обряда, который провел когда-то монгольский лама, ее связь с духами-помощниками была прервана. Она имела возможность с ними общаться и даже получала от них наставления, но помогать и защищать ее они не могли. По ее собственному выражению, она не была «поставлена на одну дорогу» со своим новым *эрен-дос*'ом. Чтобы установить с ним связь, она обращалась к разным шаманам и ламам, но ни в кызыльском обществе «Дунгүр», ни в буддистском центре на правом берегу Енисея ей ничем не смогли помочь.

Обряд соединения с новым *эрен-дос*'ом смогли в конце-концов провести Элчеймаа, Лодой-Дамба и Дамба-Доржу, ее собственные братья и сестра, тогда еще школьники. К сожалению, Ховалыгмаа не объяснила подробно, в чем конкретно заключался этот обряд, сказав только, что для его проведения они вчетвером специально поехали в Сут-Хольскую тайгу, на реку Устүү-Ишкин, в места, откуда происходит их семья и где до сих пор живет большая часть их родственников со стороны матери. Обряд длился семь дней, включал в себя очищение и установление связи с новым хозяином – *эрен-дос*'ом.

Известно, что связь с родными местами, понимаемыми как в узком

(локальном), так и в широком смысле (как места, знаменитые на всю Туву). представляет собой важный аспект осмысления шаманом своей силы. К родным горам, рекам или озерам обращается в *алгышах* каждый шаман, как и Ховалыгмаа – к своим «хребтам и перевалам». Шаманские инструменты и *ээрены*-помощники чаще всего делаются с использованием дерева, камней и прочих подручных материалов, собранных в местах, где прошло детство, или в местах, связанных с генеалогией шамана. *Ээрены* могут быть рассмотрены как материализованные частицы локальной истории, с которой связан шаман и его род. Названия географических объектов в *алгышах* отсылают шамана к самим объектам – горам, озерам и рекам – и к их хозяевам *ээлер*. Возможно, что и обряд соединения Ховалыгмы с *ээрен-дөг*'ом, проведенный на Ишкине, имел целью создание какой-то аналогичной связи с духами-хозяевами родных мест.

Во всяком случае, с этого момента Ховалыгмаа в полной мере почувствовала в себе шаманскую силу (*күи*) и уже могла работать, не вступая в какое-либо шаманское общество не торопясь, предпочитая вечерами принимать дома знакомых, которые знали о ее происхождении и способностях и обращались к ней с просьбами о проведении тех или иных обрядов. В 1995 у нее родился второй сын. Она продолжала заниматься коммерцией и часто ездила за товарами в другие районы Тувы. Нерегулярная шаманская работа продолжалась с перерывами почти до 2001 года. Она принимала людей у себя дома, работая с *хузугу* и *хомусом* и совершенствуясь в шаманской практике. Недалеко от Хайыракана она выбрала для себя и осыатила *хам-ыяш* (шаманское дерево), дающее шаману большую силу и защиту; летом подолгу жила в тайге, на Сут-Холе. Сейчас она говорит: «Меня учили мои хозяева» (духи-помощники, *алгысы*).

Через некоторое время второй *ээрен-дөг* ушел, как и первый: сила Ховалыгмы выросла, и ей «прислали нового начальника», который и до сих пор является ее *ээрен-дөг*'ом. Говорить про него сейчас она не может, так как он обидится и уйдет. Она сшила себе шаманский костюм и сделала *дүнгүр* – бубен. Она много работала с подрастающими братьями и сестрой, которые тоже вставали на шаманский путь, получая силу от *чэр-ээлер*, духов земли (Лодой-Дамба), от духов *Устүү-Дээр* – Верхнего Неба (Өлчеймаа), духов *Кара-Дээр* – Черного Неба (Дамба-Доржу). Ховалыгмаа также стала писать волшебные сказки для детей, главными действующими лицами в которых выступают дети, инопланетяне и различные существа традици-

онного тувинского фольклора: *албысы, диирең'ы, ээлер*. Эти сказки обладают несомненными литературными достоинствами, некоторые из них уже опубликованы.

Наконец, в 2001 г. Ховалыгмаа встретила с Кара-оолом Тюлюшевичем Допчун-оолом, потомственным шаманом и председателем открывшегося годом ранее общества шаманов «Адыг Ээрен» («Дух-Медведь») ³¹. С 2002 г. она работает в самом «Адыг Ээрене» вместе с сестрой Өлчеймой и братом Лодоем-Дамба, а с 2003, когда «Адыг Ээрен» переехал в новое просторное здание недалеко от православной церкви в Кызыле, принимает людей в отдельном кабинете. Она работает под одной крышей с еще десятком шаманов и шаманок. Со свойственным ей юмором она намекает на сложную систему человеческих взаимоотношений, которые неизбежно складываются в каждом профессиональном коллективе, но в шаманских обществах оформляются в терминах соперничества в «шаманской силе», «наведения порчи» и «магической помощи».

Обряды

Ховалыгмаа определяет себя как *кара-хам*, черную шаманку. Как объясняет она сама, это означает лишь то, что ее способности в большей степени распространяются на работу с черными, злокозненными духами. Ей проще делать обряды очищения – например, очищения людей от различных видов порчи и проклятий (*доора, чатка, қарғын*), очищения домов от различных черных существ (*четкер, бук, сүнезин*), обряды лечения, также связанные со снятием порчи, и поминальные обряды 7-ого дня, во время которых она должна разговаривать с *сүнезин* умерших, передавать просьбы и советы от умершего к родственникам.

Из двух поминальных обрядов, которые устраиваются на 7-ой и на 49-ый день после смерти человека, все шаманы считают самым сложным и опасным второй, когда шаман должен не только поговорить и накормить *сүнезин*, но и проводить его в иной мир – к *эрлик* или *курбусту* – но таким образом, чтобы они не вернулись на землю и не могли причинить вред людям. От своего *ээрен-дос'а* Ховалыгмаа «получила разрешение» на проведение только обряда 7-ого дня. Что касается обрядов призывания счастья и благополучия (*аас-кежик, буян-кежик*), то ей они даются с большим трудом, чем ее сестре Өлчеймее, белой шаманке. Именно поэтому в сложных случаях Ховалыгмаа и Өлчеймаа работают вместе: сначала первая очищает и только потом, после небольшого перерыва, вторая призы-

вает счастье. К лечению иногда присоединяется брат Лодой-Дамба, который часто работает с помощью *кузунгу* - шаманского зеркала. Это особенная, сложная и многофункциональная техника, которая требует отдельного подробного описания, поэтому я не буду на ней останавливаться. Чтобы показать методы работы Ховалыгмы, я опишу первую часть одного из таких многосоставных обрядов.

Обряд проходил на стоянке Куу-Сыра в долине реки *Хуректиг*, что в верховьях реки Устүү-Ишкин. На Сут-Холе юрт сейчас мало – некому их делать; зато много лиственницы, из которой строят прямоугольные дома-временки (*чадыр*), в них чабаны живут сезонами. Куу-Сыра - летняя стоянка (*чайлаг*) сразу для нескольких семей: в одной из временок живет Эрестиг-оол Кёшкелдеевич Ондар, вдовец с двумя детьми-подростками, дальний родственник Ховалыгмы по материнской линии. Он занимается охотой и скотоводством, знает много охотничьих быличек о хозяевах тайги. Недавно он болел – были проблемы с сердцем и давлением. Дела на стоянке в последнее время тоже шли неважно: пропало несколько овец, было мало приплода. Он пригласил (*хам хоор*)²² Ховалыгму и Өлчеймуу очистить стойбище (*чурт*), т.е. строения, загоны для скота, близлежащую территорию, самих людей и животных, а затем призвать на стойбище счастье.

Очищение, которое сделала Ховалыгмаа, включало несколько этапов. Сначала, надев шаманский костюм и посадив в доме хозяина и детей в ряд, она, тихо свистя, энергично обмахнула их специальным помогающим эреном, сделанным в виде плетки из разноцветных лент, с ручкой из кустарника *сөскена*, растущего на Сут-Холе и считающегося защитой от злых духов. Всем присутствующим в этот момент надлежало сидеть, опустив голову, и крепко закрывать руками темя, иначе *сүнезин* могли бы покинуть присутствующих на обряде. Обмахнув голову каждого присутствующего *ээреном*-плеткой, Ховалыгмаа всякий раз выбегала на улицу, чтобы ее вытряхнуть или выбить о косяк двери. Затем она по очереди окуривала тлеющим *артышом* хозяев по распространенной среди тувинских шаманов схеме: сначала дуют дымом в лицо, потом окуривают руки, уделяя особое внимание подмышкам, «куда цепляются черти *четкер*», потом 3 раза окуривают вокруг поясицы и заканчивают очищение ступнями. Резкое спиралеобразное движение *ээреном*-плеткой вокруг головы, последующее вытряхивание и окуривание *артышом* делаются для того, чтобы снять с человека мелкие сущно-

сти вроде *бук* или *четкер*, которые прицепляются к нему в неблагоприятных местах и при недостаточной защите и, в зависимости от их силы и давности срока, могут «высасывать» его жизненную энергию (*хей-аьт* или *сүлде*), вызывая тем самым жизненные неурядицы и даже серьезные болезни. Кроме *ээрена-плетки* и *артыша* Ховалыгмаа иногда использует для очищения человека свою колотушку (*орба*), проводя ей по волосам, лбу, плечам и спине человека. Мне не довелось наблюдать такое использование *орбы* у других шаманов; обычно они определяют исход камлания, бросая её на пол и смотря, какой стороной она упадет.

Затем следует очищение самого дома: Ховалыгмаа обходит его по кругу, обдувая дымом *артыша* все углы, плюя и нашептывая заклинания. После разбрызгивания молока в сторону печки для кормления хозяйки огня начинается само камлание для очищения стойбища. Текст *алгыша* Ховалыгмы, который она использует для очищения, почти не меняется от раза к разу. В одном из куплетов ее *алгыша* есть слова «*антарамның аскы ажык*», т.е. «мой сундук открыт». Во время камлания она сажает в сундук всех чертей *четкер*, которые донимают людей и животных, и отправляет сундук к *эрликкам* – духам нижнего мира. В завершение обряда она просит своих хозяев - *эрен-дөс* и *чаян-дөс* - «закрывать *хараача* (дымоход)», тем самым создавая защиту для стойбища и всех его обитателей. Закрытие *хараача* является распространенным среди тувинских шаманов элементом обряда, необходимым для установления барьера на пути проникновения вредоносных духов и логически завершающим камлание.

После завершения обряда Ховалыгмаа некоторое время сидит у печки и пьет поднесенный ей чай, разговаривая с хозяином дома, а затем *Өлчеймаа* сменяет ее для призывания счастья, и обряд продолжается. В качестве платы за обряд *Эрестиг-оол* дарит шаманкам молодого бычка, который остается на выпасе в стаде. Некоторые другие родственники аналогичным образом отдавали козу или овцу, а также приносили несколько бутылок топленого масла (*саржаг*). Ховалыгмаа не устанавливает цены при работе с родственниками, как это делается в шаманских обществах в Кызыле, но все ее клиенты из родственников знают и следуют распространенным воззрениям, согласно которым обязательно нужно «отбелить руки» (*хол актаар*), отдать шаману что-то достаточно ценное, иначе проведенный обряд не будет действовать.

Почти все тувинские шаманы охотно рассказывают о своей жизни, обязательно присовокупляя к рассказу отсылки к шаманскому наследию своей семьи. Некоторые из них мифологизируют истории семьи и собственные переживания во время шаманской болезни, и в таких рассказах особое место занимают случаи необыкновенных совпадений и встречи со сверхъестественными существами, которые стороннему слушателю порой кажутся совсем уж не реалистичными. Я рассматриваю шаманские автобиографии как условную жанровую разновидность несквозной прозы³³, на стыке фактической автобиографии и фольклорно-мифологической интерпретации человеком отдельных ее событий.

Автобиография любого человека – не выдумка, но и не чистая правда. Интерпретация собственной жизни в фольклорно-мифологическом ключе необходима для легитимации шаманом своего статуса. Эта легитимация осуществляется различными способами, среди которых главными – в силу специфики шаманской «профессии» – являются рассказы о шаманах-предках, а также примеры проявления своих необычных способностей (видение, предвидение, способность взаимодействовать со сверхъестественными существами). Она нужна для создания и поддержания «рабочего образа». При этом конкретное наполнение образов сверхъестественных существ и рассказов о предках напрямую зависит от особенностей культурной традиции, которая делает для человека возможными фольклорно-мифологические интерпретации фактов собственной жизни в русле усвоенных им знаний и правил поведения.

В автобиографии Ховалыгмы чувствуются, с одной стороны, детальное знание локальных традиций, уважение к обычаям своей родины и интеграция их в своей собственной жизни; с другой – гибкий и творческий подход к «традиции», который позволяет ей самой предписывать себе и другим людям правила поведения в каждой новой ситуации и тем самым выполнять функцию медиума между «волей духов» (т.е. предписаниями традиционного поведения, приспособленными к каждой новой жизненной ситуации) и социумом. Не вызывает сомнений тот факт, что общество, принимая шамана, прислушиваясь к его мнениям и подчиняясь его решениям, оказывает ему доверие и наделяет его особыми полномочиями. Восприятие шаманом самого себя симметричным образом должно соответствовать этому доверию и в каждой новой ситуации подтверждать его.

Кажется поэтому, что утверждение себя в качестве авторитета в общении со сверхъестественной реальностью – путь трудный, отмеченный периодами сомнения в необходимости и возможности принятия на себя той социальной роли, к которой толкает шамана его непосредственное окружение.

С этой точки зрения случаи ясновидения и контакты со сверхъестественными существами в отрочестве можно рассматривать как первые проявления особенной восприимчивости человека к волшебномифологическим интерпретациям реальности, сложившимся в среде, в которой он вырос. Случай Ховалыгмы показывает, что, будучи совмещенными во времени с периодами обострения физической болезни, эти эпизоды ретроспективно вписываются в предлагаемый средой и не без колебаний принимаемый ей самой диагноз: «шаманская болезнь».

Ховалыгма относится к тем молодым тувинским шаманкам, которые считают себя верующими буддистами, имеют несколько посвящений и опыт работы в буддистском обществе в сотрудничестве с ламами. Пуристские идеи о шаманизме как «первоначальной исконной религии» тувинцев, которые более или менее активно пытались внедрить в шаманскую среду некоторые энтузиасты, прижились в Туве плохо. В мировоззрении Ховалыгмы (и многих других современных шаманов) элементы шаманского и традиционнo-анимистического мировоззрения сочетаются с некоторыми концепциями буддистской философии. На пути ее шаманской «профессионализации» никаких трений с буддистскими организациями не возникало. Напротив, Ховалыгма с удовольствием вспоминает период работы в Чаданском хурээ, с которого началось ее становление как целительницы. Вероятно, не возникли некоторые внешние обстоятельства, период целительства при хурээ длился бы еще дольше, поскольку она чувствовала необходимость использовать свои способности для помощи людям.

В принципе, в буддизме существуют институты женского монашества и ламства, а в Монголии есть целая категория женщин-*тархи*, буддистских целительниц. Однако в Туве исторически эти институты никогда не были развиты, и гораздо более жесткие гендерные ограничения в буддизме по сравнению с шаманизмом не дают женщинам возможности заниматься целительской практикой в рамках буддистской институциональной структуры. Таким образом, в Туве для женщины практически единственной возможностью реа-

лизации ее ясновидческих и целительских способностей является шаманская работа.

Приходу Ховалыгмы к шаманизму как к профессии предшествовала «полупрофессиональная» работа на дому, совмещаемая с различными более или менее длительными работами и подработками, попытками отказаться от шаманских способностей и построить «светскую» карьеру – тем более, что на нее очень рано легли обязанности по обеспечению большой семьи. Возможно, она гораздо меньше сомневалась бы в своем шаманском призвании, если бы не судьба старшей из семи братьев и сестер и матери двух сыновей. Можно предположить, что профессионализация и включение в институциональную структуру стали для нее возможны лишь тогда, когда появилась уверенность в том, что занимаемое ей положение в шаманском обществе будет соответствовать ее способностям и потребностям.

В дореволюционном тувинском обществе причины различий между шаманами и шаманками была связаны с четко различаемыми их ролями внутри семьи и обязанностями в хозяйстве. Профессиональная эмансипация женщин в советское время привнесла значительные изменения в соотношение этих традиционных ролей. На материале постсоветского «профессионального» шаманизма, оформленного в структуре шаманских обществ и никоим образом не отражающего традиционные внутрисемейные и хозяйственные отношения между полами, о каких-либо кардинальных различиях в статусе, способностях или техниках между шаманами и шаманками говорить трудно³⁴. У каждого шамана – неважно, мужчины или женщины – своя собственная история, техника, приоритеты в работе. Внутри шаманских организаций гендерные различия между шаманами и шаманками трансформируются в профессиональное сотрудничество или соперничество – за внимание клиентов, авторитет и достойное положение среди других шаманов.³⁵

¹ Во многих работах и материалах по этнографии Тувы часто упоминается наследственный характер шаманского дара. Так, С.И. Вайнштейн указывает на передачу «дара» преимущественно по наследству. См. *Вайнштейн С.И.* Тувинцы-толжинцы. М. 1961. С. 176; в последующих работах исследователь детализирует это положение, связывая «шаманскую болезнь» с передающимися по наследству аномальными невротическими реакциями: *Вайнштейн С.И.* Мир кочевников Центра Азии. М., 1991. С. 247-252. Другие ученые также обращали внимание на существование

шаманских «династий». См. пример шаманской генеалогии *Дьяконова В.П.* Тувинские шаманы и их социальная роль в обществе // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири. Л., 1981. С. 130-131. Символический аспект передачи дара от духов шаманов-предков у саяноалтайских народов подчеркивается в работе *Л.П. Потапова. Потапов Л.П.* Алтайский шаманизм. Л., 1991. С. 67-72. Получение «дара» по наследству автоматически относило его обладателя к категории «сильных» шаманов; очевидно, что наследственный дар был высоко ценным, хотя такой путь не единственным путем шаманского становления. См.: *Кечин-Лопсан М.Б.* Обрядовая практика и фольклор тувинского шаманства. Новосибирск, 1987. С. 12. О теоретических проблемах шаманского «дара» на более широком материале см.: *Харитонов В.И.* Проблемы «шаманского дара» на рубеже тысячелетий (*Проблемы*) // ИИ... Т. 6. С. 30-54, а также другие материалы в этом издании. Пад шаманским наследием я буду понимать социальный и символический аспекты передачи знаний человеку от членов семьи и из непосредственного окружения.

² Здесь и далее я буду придерживаться дефиниций понятий «шаманство», «шаманизм» и «бытовое шаманство», предложенных *В.И. Харитоновой*. См.: *Функ Д.А., Харитонов В.И.* «Шаманство» или «шаманизм»? // ИИ... Т. 4. С. 41 - 71; *Они же.* «Шаманство» и «шаманизм»: к дифференциации понятий // ИИ... Т. 5, ч. 1. С. 180-184; *Харитонов В.И.* Шаманы и шаманисты: некоторые теоретические аспекты изучения шаманизма и иных традиционных верований и практик // БО. 2004. № 2. С. 99 - 119.

³ Количество исследований, прямо или косвенно использующих методологию семиотики в этнографии, велико. Одной из самых последовательных и полных работ в рамках этого метода остается монография *Е.С. Новик* «Обряд и фольклор в сибирском шаманизме (опыт сопоставления структур)». М., 1984. Среди работ, использующих не столько собственно семиотический, сколько структурно-исторический подход см., напр.: *Львова Э.Л., Октябрьская Н.В., Савилов А.М., Уланова М.С.* Традиционное мировоззрение народов Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир. Новосибирск: Наука, 1988.

⁴ Термин «личный миф» был предложен *Н.В. Плужниковым* для характеристики часто наблюдаемой в шаманских обществах личной интерпретации «возникновения определенных вещей и явлений (в отличие от мифа как такового — явления коллективного). Он появляется у человека в результате собственного опыта взаимодействия со спиритуальными сферами и благодаря общению с находящимися там архетипическими существами («создателями») или их посредниками». См.: *Плужников Н.В.* «Личный миф» в шаманской практике народов Сибири // Центрально-азиатский шаманизм: философские, исторические, религиозные аспекты (Материалы Международного научного Симпозиума, 20-26 июня, Улан-Удэ). Улан-Удэ, 1996. С.

146-147.

³ Здесь уместно отослать читателя к понятию *габитуса*, теоретически развитому во французской социологии Пьером Бурдьё. Габитус формируется у человека в течении жизни (в первую очередь в детстве и отрочестве) и является продуктом внешних социальных структур – социального происхождения индивида, его воспитания, образования, включенности в некие институциональные структуры и т.д., склонен порождать «разумные» способы поведения, идущие от «здорового смысла», ... которые к тому же имеют все возможности быть позитивно санкционированными в силу своей объективной приспособленности к логике, характерной для данного конкретного поля...» Габитус имеет свойство приспосабливаться к новым обстоятельствам, но только «в рамках структур, произведенных предшествующим опытом» (Бурдьё, П. Практический смысл. СПб. 2001. С. 101-127).

⁵ Материалом для данной статьи послужили два интервью, данные мне Ховалыгмой в 2003 и 2004 гг., а также мои полевые записи и генеалогическое древо родов Куулар и Ховалыг, зарисованное с ее слов. Выражаю глубокую признательность самой Ховалыгмее, а также ее сестре Өлчөймее и братьям Дамба-Доржу и Лодою-Дамба Кууларам за их помощь, ценные поправки и комментарии.

⁷ Долины рек Алдыы-Ишкин и Устуу-Ишкин были обследованы, например, участниками Тувинской Комплексной экспедиции – П.И. Каралькиным и В.П. Дьяконовой. См.: Дьяконова В.П. Тувинские племаны... С.129-164.

⁸ Здесь и далее см.: «Генеалогическое древо», с. 282.

⁹ Хошуун, кожуун – тув. «район», самая крупная единица административного деления, введенного маньчжуро-китайской администрацией. Хемчикский (Даа) хошуун, расположенный на плодородных землях, был самым густонаселенным районом Тувы, с начала XX века обладал особым статусом, и, в отличие от остальных хошуунов, не подчинялся амбын-нойону Тувы. Подр. см.: Москаленко Н.П. Этнополитическая история Тувы в XX веке. М., 2004. С. 24-26.

¹⁰ Имена, оканчивающиеся на -оол (тув. «мальчик»), иногда давали в Туве девочкам еще и в целях оградить их от посягательств злых духов. О приемах защитной магии при наречении детей см. Монгуш М.В. История буддизма в Туве. Новосибирск, 2001. С. 160.

¹¹ В.Н. Басилов четко сформулировал идею культурной обусловленности «шаманской болезни» и избранничества: «Общее убеждение в том, что духи вот-вот должны избрать нового шамана (после смерти старого, – К.П.), оказывало сильное влияние на психическое состояние людей – на работу мысли, воображения, на эмоциональные переживания... Любое несчастье или необычное событие могло быть расценено как поданный духами знак. Традиционные верования могли придать форму «шаманской болезни» действительному заболеванию, но могли явиться и единственной причиной

самого заболевания» (*Басилов В.Н.* Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана. М., 1992. С. 129). Наследственный (или внутрисемейный) характер передачи «дара» также подчиняется культурным традициям конкретного региона: «Принцип родственного наследования шаманского дара является социально обусловленным. Преемник умершему шаману обнаруживался среди родственников, потому что здесь он и ожидался: родовые духи не могли остановить свой выбор на чужаке. Следовательно, передача шаманского дара родственнику является таким же культурным стереотипом, как и ритуальная «ненормальность» шамана» (Там же. С. 137).

¹² Эти данные о родных братьях и сестрах-шаманах расходятся с выводами С.И. Вайнштейна о том, что в семьях, где наследовался шаманский дар, шаманом становился кто-то один из детей. См.: *Вайнштейн С.И., Москаленко Н.П.* Проблемы тувинского шаманства: генезис, избранничество, эффективность лечебных камланий, современный ренессанс /ЭИ... Т.1. С. 62-75. Впрочем, в материалах самого С.И. Вайнштейна встречаются упоминания о шаманах – родных братьях. См.: *Вайнштейн С.И.* Мир кочевников... М, 1991. С. 254.

¹³ В тувинском языке для обозначения понятия судьбы используются два слова: *ууле* – судьба, которую никто не властен изменить, и *салым* – судьба, на которую можно повлиять.

¹⁴ На происхождении *албысов* из Алды-Дээрэ, Нижнего Неба, настаивает сама Ховалыгмаа. Ее брат, Лодой-Дамба, также рассказал мне «личный миф», объясняющий небесное происхождение *албысов* и их предназначение в мироздании. Этот рассказ очень интересен и должен быть освещен в следующих публикациях. Здесь же важно отметить: 1) с тезисом о небесном происхождении *албысов* согласились бы не все тувинские шаманы; 2) по известным мне этнографическим материалам, *албысы* – злые духи из среднего мира, предстающие то в образе красивых молодых женщин, то безобразных старух. Проникая в человека тем или иным путем, нередко при половой связи, *албыс* делает человека психически больным, заболевшим *албыстар* (т.е. шаманской болезнью, – К.П.). См., напр.: *Вайнштейн С.И.* Мир кочевников... С. 240 – 241; *Дьяконова В.П.* Религиозные представления алтайцев и тувинцев о природе и человеке // *Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера.* Л., 1976. С. 268-291.

¹⁵ В тексте *алгыша* по-тувински употребляется слово *көгүм*. Оно может переводиться и как притяжательная форма от слова *көгү* – сущность, суть, и в то же время как притяжательная форма от слова *көк* – синий. *Көк* – это эвфемизм для обозначения животных с серебристо-серой шерстью, в данном случае заменяющий полу-табуированное слово «волк» (волк как дух-помощник). Имеет место игра слов с двумя омонимичными формами.

¹⁶ В тексте Нижние Небеса – «Алды Дээрлер». Хочу выразить глубокую

признательность к.и.н., этномузыкологу Валентине Юрьевне Сузукей за ценные лингвистические комментарии и помощь в переводе.

¹⁷ Один из стилей тувинского горлового пения, которое, наряду с бубном, хомусом и күзүңгү (шаманским зеркалом) могло использоваться шаманами для призвания духов.

¹⁸ Подробнее о погребально-поминальных обрядах тувинцев см. исчерпывающую монографию: *Дьяконова В.П.* Погребальный обряд тувинцев как историко-этнографический источник. Л., 1975.

¹⁹ Описания *сүнезинов* у шаманов, проводящих поминальные обряды 7-ми и 49-ти дней, очень похожи: *сүнезин* приходит как облако плотного тумана или как человек, видимый до пояса. В литературе по тувинскому шаманству также встречаются беглые упоминания о «половинках людей», видимых шаманами во время поминальных обрядов. См., например, *Дьяконова В.П.* Погребальный обряд тувинцев... С. 63.

²⁰ В этнографии Тувы уже отмечалась особая роль образов всадников в историях шаманских болезней. *Дьяконова В.П.* Тувинские шаманы... С.132-138.

²¹ Идею М. Элпаде о «шаманской болезни» как отголоске древних ритуалов инициации развил на среднеазиатском материале В.Н. Басилов: *Басилов В.Н.* Шаманство у народов... С. 114-128.

²² *Ээрен-стрела* – один из распространенных типов шаманских *ээренов-помощников*.

²³ Эта классификация различных категорий чертей принадлежит Ховалыгмее. По другим данным, медный нос являлся отличительным признаком иных духов - *шугубус*. *Вайнштейн С.И.* Мир кочевников... С. 240-241. См. также: *Дьяконова В.П.* Погребальный обряд тувинцев... С.95-97.

²⁴ Из всех тувинских шаманов только от семьи Ховалыгмы мне приходилось слышать о столь четком разграничении двух видов духов: в литературе я не встречала термина *чаян-дос*. *Чаян* (тув.) переводится как «способность», «талант»; *ээрен* – полисемичное слово, обозначающее дух и амулет, ритуальный предмет защиты. Что касается слова *тёс*, то оно в соседней Хакасии употребляется именно в значении «шаманский дух-помощник». «ТЭС IV 1. *тёсь* - служебный дух шамана; 2. субстанция...» (*Бутанав В.Я.* Хакасско-русский историко-этнографический словарь. Абакан. 1999. С. 154).

²⁵ Об истории строительства Устүү-Хүрээ (Верхнечаданского монастыря) см.: *Монгуш М.В.* История буддизма... С. 64-67.

²⁶ Например, общество «Тувдан Чойхорлинг» на правом берегу Енисея, зарегистрированное в 1995, но действовавшее ранее: «Эрзинское Межрайонное буддистское общество», которое впоследствии было переименовано в Дхарма-Центр «Далай-Лама». В оба центра приглашались для проведения обрядов пожилые тувинские дамы и дамы из Монголии, там же

работали некоторые из тех, кто стал впоследствии шаманом в одном из кызыльских шаманских центров. В тот момент они, получив дипломы курсов народных целителей или гипнологов, еще не называли себя шаманами. В Чадаане двойную роль центра духовной жизни и «нетрадиционной» медицины играло Чадаанское буддийское общество, зарегистрированное в 1991 году

²⁷ Начало программ образовательно-культурного обмена с буддийскими монастырями Индии относится к 1993-1994 гг., что стало возможным благодаря соглашениям, заключенным с Администрацией Его Святейшества Далай-Ламы XIV, который посетил Туву в 1992 г. Подробнее см.: *Монгуш М.В.* История буддизма... С.118-139.

²⁸ Т.е. сан «неполного» буддийского монаха в отличие от сана *хелпа*, принявшего 253 обета.

²⁹ *Анайбан З.В.* Межнациональные отношения в Туве в 1990-е годы. М., 1999. С. 242-243.

³⁰ На сегодняшний день в Туве есть только одно буддийское общество «Манд-жушри», члены которого являются учениками Геше Джампа Гиндэя, постоянно проживающего в Москве представителя Далай-Ламы XIV; они занимаются индивидуальными практиками и изучением философии буддизма. Большая часть населения, по крайней мере, в начале 1990-х гг., интересовалась в основном обрядовой стороной буддизма, оставляя в стороне его учение. На эту особенность возрождения буддизма в Туве в 1990-е гг. уже обращали внимание исследователи. См.: *Монгуш М.В.* История буддизма... С.129-130. Впрочем, нельзя сказать, что интерес к обрядовой стороне буддизма относится исключительно к периоду возрождения: и до советского периода «философия и логика буддизма, как и его различные медитативные техники, были доступны лишь очень ограниченному кругу высших представителей сангхи, в то время как для основной массы верующих он выступал в виде прежних, веками отпавлявшихся культов...» (*Она же*. С. 87).

³¹ Основан как независимая местная религиозная организация шаманов в 2000г.

³² В тувинском языке есть два глагола с общим значением «приглашать»: *хам хоор* и *чалаар*. Если второй глагол – общеупотребительный, то первый, относящийся к высокому стилю лексики, используется исключительно когда речь идет о приглашении шамана; в отношении лам *хоор* употребляют, но реже.

³³ Некоторые эпизоды шаманских автобиографий во многом соответствуют определениям, данным советскими фольклористами в отношении несказочной прозы. К.В. Чистов, например, выделяет группу жанров, в которых «внеэстетическая функция играет первостепенную роль», они «не воспринимаются как художественные произведения», их цель – «передача ... кос-

могических, религиозных, бытовых сведений». Они не представляют собой один законченный и структурно самостоятельный текст, а скорее, «цикл подвижных текстов и мотивов». Наконец, их время «сливается с физическим временем рассказчиков и слушателей». В них также могут быть задействованы фантастические элементы и персонажи низшей мифологии, которые в рамках таких «устных рассказов» или «былей», как предлагает их называть К.В. Чистов, обретают статус действительного существования. См.: Чистов К.В. К вопросу о принципах классификации жанров устной народной прозы // VII Международный Конгресс антропологических и этнографических наук. М., 1964. С. 6-7. См. также о быличках – «суеверных меморатах» в кн.: Померанцева Э.В. Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975.

³⁴ Единственным известным мне ограничением – по крайней мере, на современном тувинском материале – являются запреты на проведение женщинами-шаманками обрядов освящения некоторых священных мест, чаще всего гор и высокогорных озер. Не всегда, впрочем, ясно, насколько такие запреты действительно традиционны для данных мест, а насколько являются конъюнктурными попытками некоторых недоброжелателей использовать гендерные запреты против той или иной конкретной шаманки.

K.V. Pimenova

Khovalygmaa Kuular: "My spirits taught me..."
(Family legacy and personal knowledge
in the making of the shamanic identity)

Since the beginning of the 1990s, shamanism has found a new life in the south-Siberian republic of Tuva. After the persecutions of the Soviet era, a new shamanism has started to emerge. In Kyzil, the capital of Tuva, an institutional network of "professional" shamanic organisations has taken shape, which functions as clinics where people come for rites and cures. The shamans who work there have found a new vocation, leaving behind them much less exotic careers and occupations. Each of them has produced his own technique of work and developed a personal vision of the supernatural world. Hovalygmaa Kuular, a 35-years old woman shaman, meets her patients in one of "the shamanic societies" of the capital since 2002. She has started healing in the beginning of the 1990s. Having established with her a relationship of trust, we have managed to study the story of her life and the multiple dynamics of her shamanic becoming.

Hovalygmaa grew up in a remote region of the republic where beliefs in the supernatural forces survived intact even during the Soviet epoch. At the same time, she was a model pupil at school and a young diligent member of the Communist Party. In her memories, this inner conflict between the belief of her land and the ideology she has come to embody during her youth, made it particularly difficult to accept her shamanic predestination, even although she felt as she had always known about her supernatural fate.

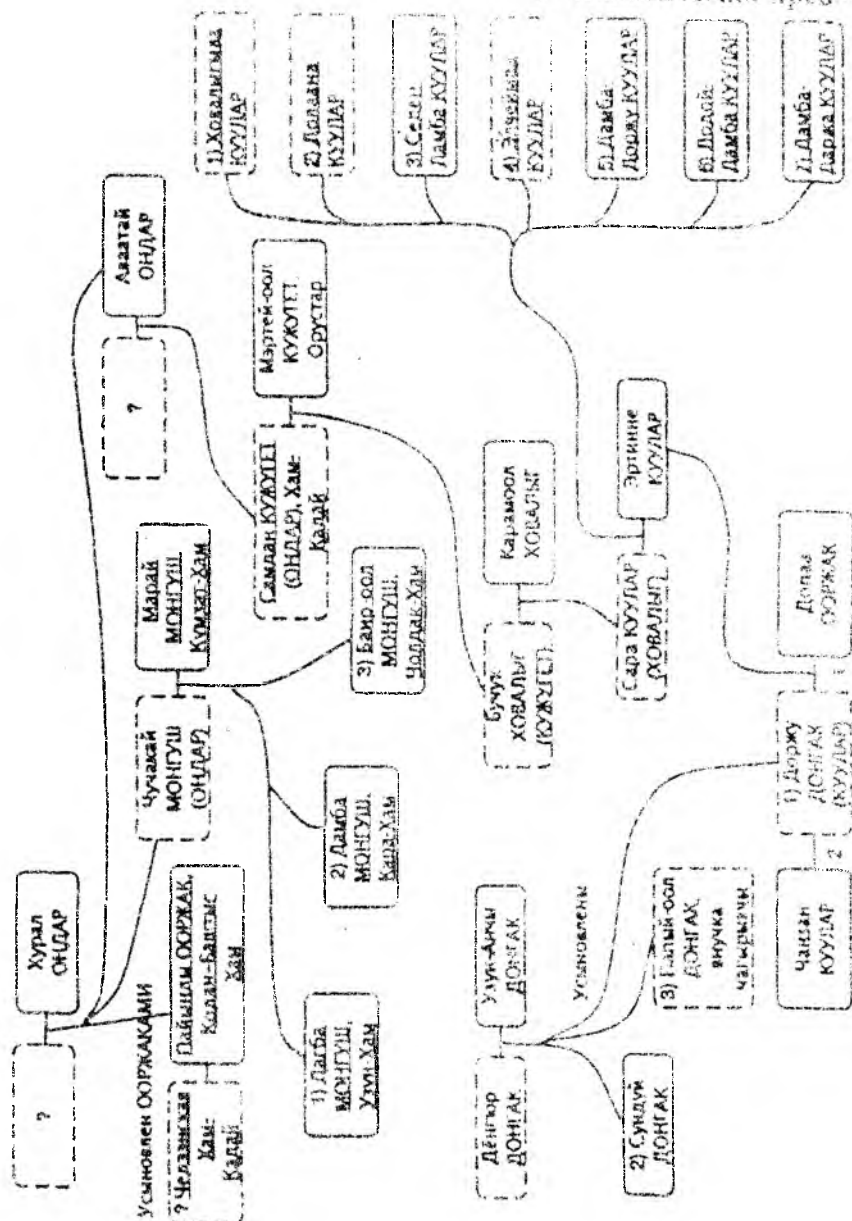
Her autobiographical account, especially during her youth and the period of the shamanic disease, is punctuated with meetings with supernatural entities – characters from the pantheon of the popular belief in Tuva, the "demons" or the

marks of "normal" people are being not mentioned retrospectively as proofs of a transition and consequent the progressive realization of her role as a shaman that at a whole mean the confirmation of her "otherness" towards "normal people". Two among of these spirits may be among her main guardian spirits that she calls the "masters". These "masters" transmitted to her the knowledge and taught how to heal and to perform other rituals. To many questions pointing to details of the ritual, she would simply answer "my master taught me".

In the process of construction of her individual shamanic knowledge, Hovalygmaa relied therefore on two different kinds of legitimacy. One based on the rich shamanic ancestry of her family which is considered very important, by the community, in elements of costs by their customers, but also by the ethnographers who have other explanations of the hereditary nature of the shamanic gift (Mausse or Dyakonova, 1990; Logsdon). The other founded on the more complex notion of presence or absence of the entities whose existence is embedded into the shamanic kinship. The legitimacy here comes from a shared and widespread system of beliefs and other individualised forms of shamanic knowledge outside the field of the direct shamanic transmission between a master and a pupil. The materials employed by Hovalygmaa are therefore composed of traditional elements of ritual, some from her shamanic legacy, the family memory, and the shamanic knowledge of her social environment, but also by elements of personal creation, which are legitimised by the notion of "master status" and contribute in defining her identity as shaman and healer.

The first part of this article analyses the shamanic ancestry of Hovalygmaa, with a particular attention to the role that it has come to play today in her practices of healing and *sigyaa*, the shamanic hymn. The second part shows through the autobiographical account of Hovalygmaa the role played by the meetings with the spiritual world, as stages in her shamanic becoming and professional identity. Finally, we analyse also the details of a collective ritual performed by Hovalygmaa and her sister in order to remove a curse and to execute "the call for happiness" for a family of nomadic shepherds in the native region of the shamans.

Our methodology, which consists of a detailed analysis of the autobiographical material, is primarily motivated by the increasing interest taken by the Russian and Soviet ethnology in the "rites of the heredity transmission of the shamanic knowledge and of the hetero-social transmission of the "shamanic disease" (However, in our perspective, "rites" are not only the living repository of a stable tradition, but also individual and collective actors involved in the constant process of composition and re-composition of this tradition. Therefore, we believe that through this new biographical material which comes from the direct accounts of the new Tuva shamans, it is possible to trace the transformations of their practice, and to detail the complex process of interaction between traditional elements and forms of innovation in the shaping of their techniques of work and in their vision of the world.



Условные обозначения: - в сплошных квадратах – мужчины
 - в пунктирных квадратах – женщины
 - подчеркнуты имена шаманов

В.И. Харитонова, Н.А. Куприяшина
«ЭКСПЕРИЕНЦИАЛЬНЫЙ ШАМАНИЗМ»
МОСКОВСКОГО РЕГИОНА
И ЕГО РОДОНАЧАЛЬНИЦА*

Экспериментальный шаманизм (Core Shamanism) - практика, основанная на методах работы американского антрополога и посвященного шамана д-ра М. Харнера (исходно – шаманизм индейцев *хиваро*)¹ – появился в Москве в 1990-е годы, благодаря деятельности непосредственной ученицы М. Харнера А.Л. Слободовой. Впервые посетив США в 1995 году и пройдя курсы шаманских техник у самого М. Харнера и его коллеги С. Ингерман (а изначально у его учеников в Киеве²), А.Л. Слободова довольно быстро организовала в Москве свою «шаманскую школу»³. Уже в середине 1990-х её ученики и ученицы активно использовали те техники и методики, которые предложила им Учитель – как освоенные в США, так и созданные (по аналогии с известными) ею самой. «Шаманизм по Харнеру» пришлось по душе многим. Его распространению способствовала и вышедшая в свет в русском переводе книга автора «Путь шамана» (в 1980-е годы распространялась в ксерокопиях и перепечатках), по которой, как по хорошей инструкции, можно было легко научиться многому даже без непосредственного Учителя.

Вот, например, какие любопытные истории тех лет можно было зафиксировать от различных информаторов:

«Мы прочитали в журнале статью о том, что какая-то женщина нашла в электричке книжку, а в ней предлагались какие-то техники для оздоровления. И вот она рассказывала там про медитации, которые надо под стук бубна проводить. Она это начала практиковать, и ей очень помогло. Да, и главное: там было написано, что если бубна нет, то можно все равно по чему-нибудь постучать, например, по кухонной табуретке деревянной палкой.

Ну, что такое медитация, мы приблизительно знали. Это было в 1993 году, тогда уже всякая литература появилась. Решили попробовать оздоровиться. Табуретки не было, мы взяли простой венеский стул и палку, и – как там было указано – записали на магнитофон стук палкой по стулу: сначала пару минут в очень быстром темпе, потом минут десять – в замедленном, и опять пару минут в быстром. Еще там было сказано, что надо представить себе пещеру и войти в нее под этот быстрый ритм.

Мы разлеглись, включили магнитофон и начали «путешествовать». Н. (*подруга*) сразу вошла в эту пещеру, которую себе представила, и увидела

* Работа выполнена при поддержке РФФИ (№ 03-06-80179а).

там каких-то людей, которые были в капюшонах черных, как-то так стояли, наклонившись, что ли, над чем-то... Я теперь уже не вспомню. Но она никакое тотемное животное там так и не нашла. Мы потом раза три это делали, но ничего не получилось. А женщина эта писала, что она нашла свое тотемное животное и оно начало ей помогать, её оздоравливать; в общем, она – вылечилась.

Я, вообще-то, тоже увидела эту пещеру, но войти в нее никак не могла – мне было страшно. А во второй раз я вошла. Там было темно, как в пещере и должно быть, но её освещали какие-то факелы, которые висели на стенах. Там очень явно ощущалась пещерная сырость, холод от камней... Людей там никаких не было.

Я шла по ней, потом увидела дверь, открыла её – и очутилась на ярко освещенной солнцем поляне. Она вся травой заросла, а посередине стояло огромное дерево. И дом. Я там была одна – никого кругом нет. Я вошла в дом, а там – какая-то женщина в белых одеждах. Но у меня вступить с ней в контакт не получилось... Может, времени не хватило, потому что пошел быстрый ритм, надо было возвращаться.

Одним словом, мы так и не нашли своих тотемных животных. Но мы ж это делали ради прикола, может, потому и не нашли?

Ни про какого Харнера и Алину Слободову я тогда не знала. Про Алину услышала через несколько лет, когда знакомая попала на ее курсы (ИМА-2004).

Оккультизм или шаманизм?

Интерес к «шаманским» и иным целительским практикам стимулировался в те годы не только появлением непосредственных Учителей разного рода, но и активным распространением знаний о многочисленных системах оздоровления, о различных эзотерических практиках, о неорелигиозных течениях⁴. Многие в Московском регионе тогда впервые прочитали про так называемых шаманов в прессе и книгах, вроде романов К. Кастанеды. В первой половине 1990-х годов начали появляться специалисты, предлагавшие обучение на курсах по методикам шаманизма, в том числе западного (*экспериментального*), а вслед за ними из сибирской глубинки потянулись, материализовавшиеся неизвестно откуда «Великие шаманы Чукотки», «Шаманы всей Сибири» и т.п., ну и, конечно же, шаманы «рангом пониже», которые приглашались для проведения «семинаров по шаманизму»⁵ в столицу. Среди них были и широко известные теперь личности, путешествующие по разным странам мира. Таким образом, слово «шаман» из полной экзотики стало для москвичей превращаться в некую, не столь уж и пугающую на фоне многочисленных целителей, пророков и предсказателей, реальность⁶.

В Москве появились даже свои «шаманы в традиции», приобщившиеся к сибирскому шаманизму в Туве и иных «шаманских местах». Однако эти практики делали ставку на экзотику сибирского шаманизма, что смущало и смущает многих потенциальных клиентов, особенно если это люди православные. Впрочем, на отсутствие клиентуры такие специалисты не жалуются.

В этом процессе «шаманизации» сыграло значительную роль практически полное отсутствие психологической культуры у населения нашей страны. Безусловно, у нас было много дипломированных специалистов-психологов, работали бесплатные линии телефонов доверия, психологи регулярно выступали в средствах массовой информации. Но популярностью в социуме в силу ряда объективных причин (иногда безграмотной путаницы психолога с психиатром) данные специалисты не пользовались. Поэтому люди даже с проблемами очевидно психологического характера (ребенок начал воровать деньги из дома; попытка суицида у подростка; плохие отношения в семье и т.д.) предпочитали обращаться к шаманам, экстрасенсам, биоэнерготерапевтам, колдунам, знахарям и т.д., хотя их услуги стоили гораздо дороже, чем посещение психолога.

Экспериментальный шаманизм во всей «шаманской неразберихе» быстро нашел свое место и своих adeptов, поскольку он делал ставку на человека современного общества, достаточно образованного и психоментально гибкого⁷. Среди его приверженцев оказалось довольно много людей с психологическим, а позже – с психотерапевтическим образованием. В качестве дополнительных факторов можно указать на эффектную внешность и личное обаяние его российской родоначальницы Алины Слободовой в сочетании с умением преподнести «шаманский имидж».

Конечно же, важнейшую роль во внедрении в московскую жизнь «шаманизма по Харнеру» сыграла хорошо организованная пиар-кампания, обеспечившая регулярные публикации в центральной прессе и выступления на телевидении. Чего стоит только эфир в рейтинговой программе «Взгляд» (ведущий А. Любимов), а также последовавшее вскоре за ним выступление в программе «Третий глаз» (ведущий И. Коносов), которые обеспечили А. Слободовой клиентуру на ближайшие несколько лет. Важны были и публикации в авторитетной среде поклонников эзотерических знаний еженедельной газете «Оракул». Все это привлекало своеобразную аудиторию, настроенную на вращение в среде оккультной субкультуры.

Набор клиентуры диктовался, конечно же, и исходными установками российской основательницы *экспериментального шаманизма*, которая предпочла в своей деятельности две рабочие сферы: любви и бизнеса⁸. Естественно, первая была более симпатична для женской аудитории, вторая вызывала интерес и женщин, и мужчин. Приверженцами и последовательницами *экспериментального шаманизма* при этом чаще становились именно женщины; некоторые ученицы работали с А.Л. Слободовой по много лет, большинство же, обучившись основам практик, вели самостоятельную деятельность, периодически появляясь для «повышения квалификации», когда Учитель предлагала новые методики, разработанные ею.

Эта разновидность современных «шаманских» практик особенно прижилась в среде психотерапевтов, которые в наши дни предпочитают овладевать самыми разными вариантами помощи клиентам, учитывая их разносторонние запросы. Вместе с тем техники и методы работы от М. Харнера — это не просто шаманизм, приспособленный к запросам, потребностям и возможностям современного человека, но своеобразно облегченный вариант погружения в ИСС, понятно объясненные принципы работы в таких состояниях⁹. При минимуме экзотики *экспериментальный шаманизм*, с одной стороны, не позволяет адепту перейти к обычной психотерапии, с другой — не огрубляет «виртуальное общение» настолько, чтобы поставить его на грань с психопатией. Кроме того, техники погружения в ИСС разработаны здесь столь тщательно и аккуратно¹⁰, что человек довольно легко и просто по имеющимся подсказкам и советам проходит путь от *направленного фантазирования* через *творческое моделирование* к *экстрасенсорному моделированию* (виртуальному действию)¹¹. Сама А.Л. Слободова, видимо, не только прекрасно овладела этими техниками¹², но и толково преподавала их. Во всяком случае, некоторые её ученицы довольно легко приобщались к таким методам работы даже сторонних людей, пожелавших освоить технику *экспериментального шаманизма*¹³.

Обычно практики подобного рода пользовались спросом у тех, кто уже занимался целительской или иной оккультной деятельностью. Не меньший интерес проявляли к ним и люди творческого склада (впрочем, одно довольно тесно связано с другим¹⁴). Последних во многом привлекала возможность коллективных действий на базе такого «шаманизма». В самом шаманском центре А.Л. Слободовой творческое начало присутствовало в различных проявлениях как вполне

естественное. Этот центр был и остается своеобразным источником для формирования особого варианта современной субкультуры.

Впрочем, в последние год-полтора в процессах «шаманизации России» наметились некоторые значимые перемены. И это вполне естественно: времена меняются.

Вспомним, что в начале распространения *экспериментального шаманизма* в Москве и на пике его популярности (1995-1997 гг.) страна отличалась социальной нестабильностью, связанной с распадом СССР и крушением господствовавшей более полувека идеологии. Это было время перехода к рыночной экономике и развитию частного бизнеса. Мы жили в обществе, где не было никаких социальных гарантий со стороны государства (которое, кстати, само лишило граждан их мизерных банковских сбережений, не говоря уже о том, как много люди теряли при крушении «финансовых пирамид» типа «МММ», «Чара-банк», «Концерн Тибет» и т.п.).

Ситуации политической и социально-экономической нестабильности всегда приводят к активизации религиозных и оккультных движений. Не исключение в этом отношении и шаманизм¹⁵, тем более что эта магико-мистическая практика распространяется в максимальной степени на лекарско-целительскую деятельность, которая активизировалась в стране, где в начале 1990-х гг. стало формироваться профессиональное «народное целительство» и появилась комплементарная медицина. При слабости медицинской организации в отдаленной периферии, отсутствии врачей, а иногда и медработников первичного звена активизация народной медицины и шаманского целительства была вполне закономерна там, но, как ни странно, естественна и в столице¹⁶.

За последнее десятилетие изменилось многое. В частности, в настоящее время в столице имеет место очередной бум: если раньше пользовались спросом колдуньи, шаманки и гадалки, то теперь на их место приходят психотерапевты всех мастей, к сожалению, в большинстве случаев мало чем отличающиеся¹⁷ от своих предшественников из оккультной сферы. Изменилось положение с фармацевтическим рынком (в натуропатии, фитотерапии и т.п. предложение превышает спрос), а также со сферой собственно медицинских услуг – сложно стало конкурировать с современными медицинскими приборами и программами компьютерной диагностики. Кроме того, значительно трансформировалась религиозная ситуация: православие де факто стало государственной религией. Роль мировых рели-

гий в целом в стране значительно возросла. Поскольку шаманизм только в трех республиках признан как традиционная религия и наделен конфессиональным статусом, в столицах, где особенно широко представлены городской шаманизм и *экспериментальный шаманизм*, они автоматически оказываются на «окультурных задворках». Заниматься подобными практиками становится не очень выгодно. Кстати, и интерес к ним у обывателя значительно снизился: благодаря затянувшейся «раскрутке» этой темы в книжной продукции, зарубежной и отечественной, в СМИ, на кинорынке – потребитель «перенасытился» активно предлагаемой темой.

Теперь, чтобы выживать и обеспечивать свое существование с помощью шаманской деятельности, необходимо либо заниматься параллельно более светскими делами, либо уходить в артистическую деятельность, книжное творчество, все более «олитературивая» свою «шаманскую легенду»¹⁸.

Алина Слободова, судя по всему, выбрала путь возвращения к своим истокам: она занимается в настоящее время специфической психологической практикой, подчеркивая в одном из интервью: «Я не хотела бы выступить в роли шамана, я из нее уже вышла. Скорее, я психолог, практикующий и шаманизм тоже. Могу сказать, что иногда работаю как шаман»¹⁹. Разумеется, её «шаманская легенда» на этом повороте событий изрядно трансформируется, подстраиваясь под обстоятельства. Еще совсем недавно она позиционировала себя больше как шаманку²⁰, хотя в конце 1990-х гг. занималась достаточно активно таким шаманизмом, который более напоминал обычный для оккультной сферы бизнес²¹.

Самое же любопытное в «шаманской биографии» этой женщины приходится как раз на середину 1990-х годов. Обратим внимание на то, что не только она себя считала шаманкой, не только ее ученики и поклонники полагали, что это именно так и по-иному быть не может, но как к шаманке к ней относились и те шаманы в традиционных обществах, с которыми она встречалась в различных странах мира. Приведем несколько примеров такого включения в шаманскую культуру представителя московской оккультной субкультуры²².

Поездка к монгольским шаманам

В 1995 году в центральной газете Монголии «Улан-Батор» было опубликовано интервью с А.Л. Слободовой. Публикация вызвала большой общественный резонанс. Вскоре московская шаманка по-

лучила приглашение главного редактора газеты посетить Монголию с тем, чтобы выступить перед монгольской аудиторией и поделиться опытом своей шаманской работы. Алина ответила согласием, но попросила при этом организовать для нее встречи с местными шаманами.

Поездка состоялась в конце февраля 1996 года. Выступления А. Слободовой вместе с двумя помощницами (шаманками, ее ученицами) прошли с огромным успехом. Два выступления состоялись в крупнейшем концертном зале г. Улан-Батора, третье – в элитном (по монгольским меркам, разумеется) ночном клубе. Сценарий выступлений был примерно таков: сначала Алина рассказывала аудитории о шаманах, их духах, животных-хранителях, потом на сцену приглашалось 5-6 желающих, и она вместе с помощницами под ритм бубна возвращала каждому его *животное силы*. Затем Алина и помощницы говорили каждому, какое животное к нему пришло и при каких обстоятельствах. Большинство клиентов сообщали о том, что они либо почувствовали что-то особенное, либо ощутили прилив энергии.

После демонстрации практики возвращения животного силы Алина рассказывала о шаманской технике работы с Душой. Как и в первом случае, на сцену приглашались желающие, а Алина с помощницами возвращала им утраченные части Души.

Затем демонстрировалась практика «Сжигание негатива». Всем присутствующим в зале было предложено на бумаге написать все то, от чего они хотели бы избавиться (болезни, неприятности и т.п.). Записки были сложены в специальный металлический треножник и под бой бубна и шорох трещоток сожжены. При этом аудитории было предложено представлять, как все их горечи и беды растворяются в огне и навсегда уходят из их жизни.

В финале Алина перешла к теме талисманов. Несколько специально привезенных с собой камней (сердолики, тигровый глаз, аметист, розовый кварц и т.д.) были «энергетически заряжены» для желающих их получить. Надо отметить, что присутствующие в зале люди активно стремились попасть на сцену в качестве клиентов: охране приходилось их сдерживать.

Программа выступления в ночном клубе с самого начала была ориентирована на работу с бизнесменами. В пригласительных билетах было сказано о том, что можно принести с собой печать фирмы и прочие атрибуты бизнеса для «зарядки» на благополучие, удачу и

процветание. Стоимость пригласительного составила 100 долларов США. В зале собралось около 70 человек. Сначала шаманки каждому присутствующему вернули Животное Силы²³. Потом Алина рассказала о шаманской работе с духом-хранителем фирмы и пригласила на сцену одного желающего, чтобы «зарядить» печать. Помимо этой работы, шаманки рассказали вышедшей на сцену женщине о состоянии дел ее фирмы, ее недоброжелателях и неприятностях и о том, что ей следует предпринять для ликвидации негатива. Информация оказалась полностью точной. Женщина, уходя, в знак благодарности оставила деньги. После этого Алина и ее помощницы обошли всех присутствующих и «зарядили» то, что они с собой принесли.

Помимо выступлений, Алина давала частные консультации; к ней обратилось довольно много людей. Среди них были даже те, кто пользовался постоянно услугами местных шаманов.

Важнейшей целью поездки в Монголию для московских гостей бала встреча с местным шаманом, которая состоялась 21 февраля 1996 года. Шаман вместе с многочисленным семейством жил в северной части Монголии недалеко от города Дархан. У него был свой дом, небольшое хозяйство, автомобиль ГАЗ-69, который он уверенно водил. Шаман имел 11 детей и множество внуков. Его жена была трижды награждена орденами матери-героини (в Монголии, как ранее в СССР, женщине за рождение определенного количества детей давалась эта государственная награда).

На вид шаману было не более 72-73 лет. В годы народно-демократического правления он сидел в тюрьме за шаманскую деятельность. На тот момент, по его словам, он камлал, но делал это нечасто: тогда у него даже не было ни бубна, ни костюма.

Внешне шаман не был похож на монгола: высокий, крупный старик с огромными желто-зелеными глазами. Он рассказал, что его предки -- выходцы из Тибета.

К приехавшим гостям шаман отнесся доброжелательно. Алина предложила шаману провести совместное камлание. Он согласился и в свою очередь попросил ее полечить его жену (у той болели глаза, ухудшалось зрение). Камлание проходило в доме шамана в небольшой комнате, куда набилось много жителей деревни. У помощниц были в руках бубны. Как только послышался ритмичный звук бубнов, шаман резко вошел в ИСС, схватил трещотку, начал ей размахивать, произнося нечленораздельные звуки и довольно быстро пе-

редвигаясь по комнате. Алина, также с трещоткой, следовала за ним, но шаман двигался значительно быстрее и периодически обгонял ее. В итоге она взяла бубен и присоединилась к помощникам. Иногда шаман прикасался к кому-либо из присутствующих, кого-то даже ударил. Все это длилось около 30 минут. Когда закончился сеанс, шаман в изнеможении упал на пол.

Немного отдохнув, он провел обряд благословения каждого желающего (этот день был первым днем нового года по лунному календарю; вероятно, для собравшихся обряд имел особое значение). Клиент садился на табурет перед сидящим шаманом. Шаман произносил заклинание, обводя вокруг тела пациента 5 раз тлеющими травами.

В ходе дальнейшего общения выяснилось, что он очень хорошо относится к России. Шаман сказал, что с этой страной все будет хорошо, так как это следует из легенды о Далай Ламе и русском человеке. В этой легенде сказано: российскому народу дано много силы, чтобы быть могущественным и иметь то, что он заслуживает...

Поездка в Эквадор

Поездка в Эквадор, организованная одной из сотрудниц Центра Алины Слободовой, состоялась в январе 1997 года. В составе небольшой группы учеников (10 человек) Алина посетила племя, проживавшее на берегу одного из притоков Амазонки. Основной целью путешествия было знакомство с одним из живущих в тех краях шаманов. С помощью местного проводника приехавшие договорились об участии их группы в шаманском ритуале употребления аяуаски²⁴. Этот напиток, приготавливаемый из произрастающей в тех краях лианы (*banisteriopsis caapi*), которая используется шаманами как средство погружения в измененное состояние сознания²⁵. Аяуаска имеет множество разновидностей; известна своими галлюциногенными свойствами и конкурирует в этом с ЛСД. Однако она менее распространена в широких кругах современных любителей экзотики²⁶.

На следующий день после ритуала шаман через проводника, от которого он узнал о том, что Алина тоже шаманка, обратился к ней с просьбой провести с ним целительскую работу. Проблема Цесарио (так звали шамана) была связана с сильной болью в колене. Для него, как обитателя джунглей и представителя племени, где собирательство – один из основных способов пропитания, способность ходить значила особенно много. Алина согласилась и попросила своих учеников помочь ей.

Сеанс целительства проходил в доме шамана. Сама Алина сначала продиагностировала шамана с помощью своего виртуального помощника²⁷ (у Алины это Змея) и рассказала ему о том, что она видит в его колене черную колючку, которую направил его недоброжелатель. Через проводника (и одновременно переводчика) шаман подтвердил эту информацию. Оказалось, что в соседнем племени тоже был шаман, который конкурировал с Цесарио; но поскольку к Цесарио обращалось за помощью больше пациентов, конкурент, естественно, был недоволен этим и, конечно же, мог отомстить.

Далее Алина провела практику экстракции²⁸ духа-болезни и возвращения животного силы. Ей помогали приехавшие с ней ученики. После этой работы в знак благодарности шаман позволил сфотографировать его вместе со всеми участниками сеанса. На следующее утро, когда группа покидала племя – уезжали на лодке – шаман взобрался на крышу своего дома в белом одеянии и шаманской шапочке и помахал отплывающим рукой.

* * *

Оба эти эпизода указывают на своеобразное признание Алины Слободовой как шаманки со стороны традиционных шаманов, каждый из которых обладает высоким статусом в своей социальной группе. Особенно важным представляются факты их обращения за помощью к приезжей москвичке.

Деятельность современного «шаманского центра» в Москве, как это ни странно, в чем-то напоминает функционирование «религиозных шаманских обществ» на южно-сибирской периферии. Помимо практики, которую обычно осуществляли шаманы и жрецы, наши современники и современницы (кажется, в большей степени) стремятся к организации некой «коммуны», которая занималась бы отправлением различных, в том числе и творчески воссоздаваемых или просто создаваемых ритуалов. Этот вариант деятельности очень активно используют тувинские шаманки, в первую очередь общества «Тос Дээр» («Девять Небес»), которым руководит талантливая, известная во многих странах мира, благодаря своим поездкам и проведению семинаров – своеобразных театрализованных мистерий, шаманка Ай-Чурек Шиижековна Оюн. Она – отчасти, видимо, вынужденно - регулярно организует различные мистерии не только для тувинцев, но и для приезжающих туристов или участников конгрессов, конференций, симпозиумов различного уровня и назначения. Такие действия обычно выглядят как хорошо подготовленная импро-

визация довольно большой, слаженно работающей группы. Эти мистерии важны не только (и, может быть, не столько) для окружающих, сколько для самих участников действа.

Алина Слободова, будучи не просто творческой личностью, а человеком с актерским образованием и ярко выраженными режиссерскими наклонностями, также активно обращается к подобной деятельности, но, скорее, в варианте культурного досуга и бизнеса. Она периодически организует своеобразные групповые туры (как в России, так и в различные страны мира), цель которых – проведение неких задуманных ею обрядов, где происходят и «контакты с духами», и общение с людьми. Примером такой деятельности была поездка в Грецию для... празднования Купалы.

Поездка в Грецию

Эта поездка была предпринята для проведения семинара, в основе которого лежала уже сложившаяся в Шаманском Центре традиция праздновать Ночь Ивана Купалы.

Сценарий, который варьировался из года в год, рождался в ходе работы с группой. Из участников были выбраны те, кто должен исполнять роль Ивана Купалы, Гермеса и других, обязательных с точки зрения устроительницы ритуала, божеств.

Средний возраст участников семинара составил 32 года. У 98% этих людей было высшее образование. Одна из важных характеристик собравшейся группы – наличие высокого социально-экономического статуса ее участников. Все они были людьми успешными в своей основной профессии. Их трудовая деятельность значительно различалась; здесь были люди, связанные с фармацевтикой, логистикой, финансами, поэзией, психотерапией, бизнесом, физикой, журналистикой и т.д. Большинство участников состояли в браке, имели детей.

Несомненно, одним из центральных событий семинара стала практика «слияния с духами» - древнегреческими богами. Путем жеребьевки каждый участник выбирал «духа» - бога или богиню, которого ему предстояло продемонстрировать. Для этого нужно было не только вступить в ментальный контакт с «духом», но и призвать/вселить его в свое тело²⁹. Надлежало также обсудить с ним характер демонстрации его образа перед остальными участниками.

Удивительным было то, что в ряде случаев люди «вытаскивали» (по жребию) себе тех богов, с которыми был связан основной род их занятий. Например, одной певице выпала Сирена, бизнесмену –

Гермес и т.д. Это был очень яркий творческий процесс, особенно в ходе подготовки: участники изготавливали соответствующие образу их «духа»/персонажа костюмы (в ход шли все подручные средства – простыни, полотенца, яркие сари, купальные костюмы и т.д.), учили слова своих ролей.

В большом, освещенном солнцем зале строения, расположенного на берегу моря, воплощенные боги Древней Греции собрались вместе. Алина (исполнявшая роль Афины) рассадила всех присутствующих в порядке иерархии и родственных связей. Рядом с Зевсом восседала его супруга Гера, далее сели его «законные» дети, чуть ниже – прочие его возлюбленные с «незаконными» детьми, Эрот, Афродита и другие боги с Олимпа: Геракл, Гефест, Селена. Далее началось основное действие. Алина приглашала на сцену каждого бога, и ему предоставлялось слово. Бог должен был либо рассказать о себе, либо продемонстрировать свои таланты, либо выяснить отношения с другими богами-обидчиками. Выступавшие загадывали загадки, читали стихи, пели, показывали фокусы, угощали собравшихся «заряженными» напитками и фруктами, одаривали своей особой энергией.

Все выступления отличались остроумием, артистизмом и глубиной. В финале на сцену вышла Пифия и ответила каждому присутствующему на 3 интересовавших его вопроса. Как показало время, информация оказалась весьма точной. В финале каждый участник должен был поблагодарить и «отпустить» своего бога, что они и сделали.

Путешествие на Алтай

Алина проводит не только заранее подготовленные празднества-ритуалы, но и легко импровизирует в различных подходящих ситуациях, создавая буквально на ходу оригинальные действия, в основе которых лежит, как правило, имеющийся опыт организации иных «мистерий». В этом отношении она также похожа на традиционных шаманов, в ритуальных действиях которых было достаточно импровизационного начала при определенной установке на традицию в основе самой практики.

В качестве примера приведем первую поездку Алины Слободовой на Алтай (июль 2003 г.) вместе с участниками Международного интердисциплинарного научно-практического семинара-конференции «Сакральное в традиционной культуре: методология исследования, методы фиксации и обработки полевых, лабораторных, эксперимен-

тальных материалов»³⁰. Когда большая группа ученых и примкнувших к ним заинтересованных лиц находилась на туристической базе недалеко от сакрального центра Алтая – горы Белуха, Алина узнала о том, что в один из дней одновременно у нашего зарубежного коллеги и у сына шведской аспирантки, приехавшей на конференцию, были дни рождения. Она тут же предложила провести по этому поводу совместный праздничный ритуал. Все согласились.

Поздно вечером, получив предварительное разрешение местных организаторов конференции, многие участники её отправились на берег реки Катунь (где как раз утром того же дня осуществлялись ритуалы обращения к духам местности алтайскими шаманствующими). Там был разведен костер. Алина, работая с бубном, сразу же выполнила ритуал шаманского обращения к местным духам, даже к мощному, устрашающему духу реки Катунь. Далее было организовано развернутое представление-поздравление двух виновников торжества. По кругу пустили большую чашу, наполненную вином, и каждый должен был наговорить на нее свои поздравления и пожелания. После этого вино было распито, а импровизированный ритуал продолжился различными обращениями к духам с частными просьбами – изначально от отмечавших столь необычным образом свои дни рождения, потом и от всех прочих.

* * *

Своеобразное стремление к «ритуализации» всей жизни было характерно и для быта шаманского центра в Москве. Оно распространялось, например, на деятельность по обучению *экспериментальных шаманов*. Алина не только использовала освоенные в школе М. Харнера методики, но и создавала свои собственные. Результатом такого творческого труда было появление, например, своеобразной методики любовного привораживания с помощью серебряных нитей Луны; эта методика (или сценарий) особенно нравилась обучавшимся у Алины девушкам, а также их собственным ученицам.

Женщины-шаманки в московском центре Алины

Московский центр жил довольно открытой для «братьев по разуму» жизнью: туда часто приезжали и приходили шаманы разного рода, которые проводили там свои, тоже, как правило, импровизированные, действия-тренинги.

Одна из гостей центра, побывавшая там не единожды – Т.В. Кобежикова из Абакана, столицы Республики Хакасия. Первая встреча с Татьяной Васильевной состоялась в конце зимы 1996 года. Догово-

рившись по телефону о визите, Т.В. Кобежикова пришла в Центр. Она была одета в красное национальное платье. О себе рассказывала не очень много. Говорила, что живет в Абакане, по образованию – историк, но сейчас занимается созданием шаманского центра у себя на родине. Кажется, она не позиционировала тогда себя как шаманку, однако Алина тут же попыталась подключить ее к текущей работе и «посмотреть» ситуацию какого-то клиента. В свою очередь, она «зарядила» для Кобежикиной (очевидно, на память о встрече) талисман.

Второй визит состоялся много позже – в декабре 1999 года (после встречи на международном конгрессе по шаманизму в июне 1999 г.). Татьяна, уже позиционировавшая себя как официальную хакасскую шаманку (в Абакане на тот момент была группа интересовавшихся шаманизмом людей³¹), провела несколько занятий в Центре у Алины. Тогда же она предложила организовать ночной выезд в лес (с 22 на 23 декабря) для участия в ритуале «Рождение Солнца». По ее словам сама она этот ритуал проводит ежегодно, как это делали ее предки в течение длительного времени³².

Т.В. Кобежикова через разные центры собрала группу около 20-ти человек в возрасте от 20 до 45 лет. Все желающие могли взять с собой шаманские бубны. Многие из собравшихся имели отношение к занятиям холотропным дыханием. По замыслу организаторов, участники мероприятия должны были добраться на машинах до условленного места в лесу в районе деревни Подосинки по Егорьевскому шоссе. Там, в лесу, была поставлена юрта, где их ожидала небольшая группа людей³³. Они помогли согреться и развести костер. Татьяна переделась в шаманский костюм и дала необходимые объяснения относительно каждого этапа происходившего действия³⁴. Само камлание началось далеко за полночь. Сначала все участники подносили духам свои дары: бросали в костер конфеты, булки и прочие съестные припасы. Потом началось само камлание с бубном.

В собравшейся группе преобладали женщины. У отдельных присутствовавших мужчин можно было отметить некоторые странности в поведении. Один из них – молодой человек лет 22-23 с буденовкой в качестве головного убора – вел себя довольно шумно даже во время камлания. Когда же в руках его оказался бубен, он начал изо всех сил по нему колотить, при этом лицо его искажали страшные гримасы. Другой молодой человек лет двадцати в ходе одного из этапов ритуала (все двигались вокруг костра) начал плакать, довольно

громко - казалось, что с ним случилась истерика. Когда же он успокоился, то долго сидел у костра, иногда всхлипывая, с блаженной улыбкой на лице.

Этот довольно необычный ритуал завершился около 5 часов утра.

* * *

Т.В. Кобежикова – не единственный представитель (нео)шаманов из различных регионов Сибири, побывавших в Московском шаманском центре. Проблемы заработка приводили в Москву многих вновь явившихся миру адептов шаманизма. Некоторые из этих людей были специалистами в области горлового пения, целительства или шаманских практик, а некоторые – просто откровенными шарлатанами, хотя, возможно, не без экстрасенсорных способностей. В центре Алины Слободовой, заинтересованной в контактах с представителями аутентичного шаманизма, многие проводили подобные мероприятия, пока руководитель этой организации делала ставку на знакомство с шаманскими методиками разного рода.

За период с 1993 года (момента обучения в США), как уже указывалось выше, Алина Слободова значительно эволюционировала. Наряду с попытками освоить новые направления (например, бизнес-консультирование или ведение собственной программы на телевидении), в её непосредственно шаманской деятельности наблюдается явный спад: заметен отток клиентов, не стало регулярных обучающих программ, в том числе и из-за невозможности набрать желающих их посещать.

Надо отметить, что на территории Московского региона до сих пор продолжают довольно успешно практиковать многие экспериментальные шаманы (кстати, не только ученики Алины, либо ученики ее бывших учеников-сотрудников центра, но и специалисты, прошедшие обучение у иных последователей М. Харнера). Впрочем, интерес к их деятельности угасает, теперь она уже не имеет столь широкого размаха и популярности.

Очевидно, что *экспериментальный шаманизм* представлен техникой, вполне приемлемой для современного человека, который испытывает некий дискомфорт в жизни или ищет приключения в столь необычном варианте. Надо отметить, что эта техника как своеобразный психотерапевтический метод используется сейчас некоторыми психологами и психиатрами. И небезуспешно. В варианте интересного занятия – как средство от депрессии или отвлекающий момент от возможного увлечения «расширением сознания» путем примене-

ния наркотиков – шаманизм по Харнеру/Слободовой может только приветствоваться, так как эта техника специально облегчена и приспособлена для человека современной ментальности.

¹ Харнер М. Путь шамана. М., 1999 (*Harner, Michael. The Way of the Shaman. New York. 1980*).

² См. об этом: Харитонова В.И. Вариации на тему... Странствия по мирам Психической Вселенной в традиционном и экспериментальном шаманизме. (интервью с А.А. Сафтуфом, Т.В. Кобежиковой, А.Л. Слободовой) // ЭИ... Т. 4. С. 251-276. В 1999 г. А.Л. Слободова сообщила В.И. Харитоновой (интервью имеется в архивной аудиозаписи; опубликовано в «Вариациях на тему...» частично), что она познакомилась с техникой М. Харнера по его книге, привезенной в перепечатке из Украины Е.А. Файдышем, который помог ей освоить технику шаманского путешествия в 1989-1990-х годах. Позже, в Дании, она видела объявление о курсах, которые проводили там ученики М. Харнера (такие краткосрочные курсы проводятся во многих странах мира, информация о них печатается в специальных рассылочных изданиях The Foundation for Shamanic Studies, а также она доступна на сайте www.shamanism.org). На аналогичные курсы в Киеве, также проводившиеся учениками М. Харнера, она ездила в 1990, где прошла первую степень обучения. После этого А.Л. Слободова обратилась с письмом в Фонд изучения шаманизма и получила предложение пройти трехмесячное обучение за счет Фонда. В США она познакомилась с М. Харнером. Следующая их встреча состоялась в 1999 году на Международном конгрессе «Шаманизм и иные ранние верования и практики», который проводил ИЭА РАН, а соорганизатором мероприятия и спонсором был The Foundation for Shamanic Studies М. Харнера. До этого М. Харнер был в России только в 1984 году по приглашению нынешнего директора ИЭА РАН члена-корреспондента РАН В.А. Тишкова, который в то время заведовал сектором народов Америки Института этнографии АН СССР (ныне – ИЭА РАН, директором Института тогда был академик Ю.В. Бромлей). Сведения, представленные в интервью «Возвращение души» (подгот. Е. Власов) // Популярная психология. 2005, № 10. С. 90-93, не соответствуют действительности (см. с. 91). Возможно, это вольная интерпретация журнала.

³ В 1999 г. Московский центр А.Л. Слободовой уже принимал участие в организации практико-демонстрационной стороны конгресса, см.: Харитонова В.И. и др. Международный конгресс «Шаманство и иные традиционные верования и практики» // ЭО. 2000. №1. С. 39-51.

⁴ См., напр., сборник статей: Московский регион: этноконфессиональная ситуация / Отв. ред. Б.-Р. Логашова. М. 2000.

⁵ Развитие этого варианта «шаманского бизнеса» было организовано и много лет поддерживалось Институтом трансперсональной психологии в Москве.

⁶ См. подробно: *Харитонов В.И.* «Весна Средневековья» накануне III тысячелетия (Магико-мистическая практика и народное целительство в Московском регионе) // *Московский регион...* С. 262-282; *Куорянец М.Н.* Современное славянское язычество в Московском регионе // Там же. С. 221-241.

⁷ Как правило, настоящим большим шаманом в традиционном обществе мог стать тот, кто имел предков-шаманов. Однако с позиций неошаманизма XX века – «стать шаманом может каждый» (*Харнер М.* Путь шамана. М., 1999. С. 5). Вся деятельность Алины (в том числе огромное количество обслуженных клиентов, сотни людей, прошедших обучение «Основам шаманских практик») несомненно, подтверждает мнение ее учителя, хотя в настоящее время она объясняет свою приверженность психологии и психотерапии в том числе тем, что «шаман – это наследственное, а в роду у меня таких нет» («Возвращение души... С. 90).

⁸ См. об этом: *Lindquist, Galina.* Spirits and souls of Business. New Russians Magic and the Esthetics of Kitsch / *Journal of Material Culture.* 2002. London. 2002. Vol. 7(3). Pp. 329-343.

⁹ См. подробно о методике: *Harner M., Harner S.* Core practices in the Shamanic Treatment of Illness // *ЭИ...* Т. 5, ч. 3. С. 14-38; см. также: *Townsend Joan B.* Core Shamanism and Neo-Shamanism // *Shamanism. An Encyclopedia of World Beliefs, Practices, and Culture / Ed. Mariko Namba Walter and Jane Neumann Fridman.* Vol. 1. Santa Barbara, California – Denver, Colorado - Oxford, England. 2004. Pp. 49-57.

¹⁰ См, напр.: *Ингерман С.* Возвращение души. Восстановление разбитого на части «Я». Киев, 2001.

¹¹ *Харитонов В.И.* «Не в воле человека стать шаманом»? / *ЭИ...* Т.6. С. 312-338.

¹² *Свободова А.Л.* Искусство шамана как мастера ИСС / *ЭИ...* Т. 5, ч. 1. С. 212-215.

¹³ *Харитонов В.И.* "Избранники духов", "преемники колдунов", "посвященные Учителями": обретение магико-мистических свойств, знаний, навыков // *ЭО.* 1997, № 5. С.16-35.

¹⁴ *Van Dousen, K.* The Shamanic gift and the performing arts in Siberia / *ЭИ...* Т.6. С. 223-242.

¹⁵ *Лоус Д.* После эпохи атеизма. СПб., 2001. С.42.

¹⁶ Из практики работы ВНИЦНМ «ЭНИОМ» в середине 1990-х гг. известны данные, полученные при экспертизе медицинских документов (ее осуществляли д.м.н., профессором различного профиля) приходящих в центр пациентов: абсолютное большинство их (83-85 %) имели неправильные диагнозы, порой по несколько, так как скитались в поисках облегчения состояния от одного врача к другому и страдали в результате неприемлемого для них лечения.

¹⁷ Уровень образования этих «специалистов», как правило, ограничивается неким сомнительным «вторым образованием», т.е. они заканчивают различные курсы, якобы дающие полноценную психологическую подготовку. Эти люди, не имея клинической медицинской подготовки, начинают частную практику, ведут семинары, тренинги, курсы при этом совершенно не учитывая того, что могут нанести очень существенный вред психосоматическому состоянию доверившихся им клиентов. Интересно, что в этой сфере сейчас процветает своеобразная торговля дипломами кандидатов и докторов психологических наук (чуть раньше представители данной субкультуры увлекались приобретением удостоверений «академиков» различных новоявленных общественных организаций с названием «Академия...», становились лауреатами различных ими объявленных премий и т.п.).

¹⁸ Любопытный пример тому – деятельность Эльвиля Оларда Диксона (псевдоним); см. его книги и интервью, в частности: *Путь шамана Эльвиля (подгот. Е. Власов) // Популярная психология. 2005, № 10. С. 81-86.*

¹⁹ *Возвращение души... С. 90.*

²⁰ Ср.: *Слободова А.Л. Искусство шамана... / Слободова А.Л., Куприяшина Н.А. Шаманская техника «Возвращение души» глазами современного психотерапевта (анализ 8-летнего опыта практической работы) / ЭИ... Т.7, ч.1. С. 99-100.*

²¹ См. об этом: *Lindquist, Galina. Spirits and souls of Business... / Lindquist, Galina. Transforming Signs. Iconicity and Indexicality in Russian Healing and Magic // Ethnos. Vol. 66, 2001. Pp. 181 – 206.*

²² Некоторые исследователи относят шаманизм в целом к сфере оккультизма. Напр., М. Элиаде полагал, что «шаманизм является наиболее архаичной и широко распространенной оккультной традицией» (*Элиаде М. Оккультизм, колдовство и магия в культуре. Киев-М., 2002. С. 94.*)

²³ Речь идет о специальной шаманской технике, с помощью которой, фактически, восстанавливается личностная целостность («животное силье» по М. Харнеру – важнейший виртуальный помощник человека; потеря его ведет к болезням и неудачам в жизни человека).

²⁴ Название данного напитка пишется иногда как *аялуаска*.

²⁵ См. подробно: *Hallucinogens and Shamanism / Ed. Michael J. Harner. London - Oxford - New York. 1973.*

²⁶ *Де Русс М.Д. Растительные галлюциногены. М., 1997. С. 182.*

²⁷ Эта техника шаманской диагностики основана на представлении о том, что шаман с помощью своего виртуального помощника – животного – проникает в организм человека и устанавливает причину его недомоганий.

²⁸ Данная техника предполагает устранение причины болезни путем переговоров с негативным духом и предложений ему лучших вариантов существования в иных местах.

²⁹ Алина познакомилась с техникой *вселения духа* в бурятском (Агинском) варианте в июле 1999 года на первом Международном интердисциплинарном конгрессе «Шаманизм и иные традиционные верования и практики», который проводился ИЭА РАН совместно с «Фондом изучения шаманизма» (США, президент – М. Харнер). М. Харнер присутствовал на этом конгрессе и был восхищен шаманским сеансом Б.Ц. Ринчинова, который продемонстрировал технику *вселения духа*.

³⁰ Материалы семинара конференции см.: ЭИ... Т. 9, ч. 1.

³¹ Подробно о хакасских шаманских организациях и трансформациях «шаманизма» в Хакасии см.: *Харитонов В.И.* Феникс из пепла? (Сибирский шаманизм на рубеже тысячелетий). М.: Наука. 2006 (*в печати*)

³² Приглашенными на обряд это действие было воспринято как некий традиционный Новый год. Однако, как известно, Новый год – *Чыл Пазы* у хакасов отмечается весной, в конце марта, а у тувинцев празднуется буддийский Новый год – в конце зимы. Более подробную информацию о возрождении праздников в Хакасии см.: *Харитонов В.И.* Религиозный фактор в современной жизни народов Севера и Сибири. М.: ИЭА РАН, 2004 / ИПНЭ, № 167; *Туеужекова В.Н.* Чыл Пазы – хакасский Новый год // VI Конгресс этнологов и антропологов России. Тез. докл. СПб., 2005. С. 276.

³³ Юрта принадлежала одной из московских устроительниц ритуалов.

³⁴ Обратим внимание, что в хакасской традиции такие ритуалы проводили жрецы, а не шаманы. С идеей шаманизации традиционной культуры сейчас в Хакасии разными способами пытаются бороться такие специалисты как д.и.н., проф. ХГУ В.Я. Бутанаев (см.: *Бутанаев В.Я.* Традиционная культура и быт хакасов. Абакан, 1996; *его же.* Бурханизм тюрков Саяно-Алтая. Абакан. 2003), к.ф.н., доцент ХГУ А.И. Катожеков и др. См. также *Харитонов В.И.* Феникс из пепла?...

Kharitonova V.I., Kupryashina N.A.

«EXPERIENTIAL SHAMANISM»

IN MOSCOW REGION AND ITS FOUNDER

The paper explores peculiarities of various shaman practices that appeared in Moscow region at the beginning of 1990. Certain environment formed here (that could be associated with occult sub-culture) revealed its interest to various magic-mystic practices among which there was an «exported» variant of mainly South Siberian (neo) shamanism as well as western experiential shamanism based on the methodic of M. Harner (Core Shamanism). Core shamanism became of great interest to modern exotic fans. In Russia it became popular mainly thanks to Alina Slobodova, direct apprentice of M. Harner. After her studies in 1993 in USA she opened the first shaman center in Moscow. During the following years Alina have trained more than one thousand apprentices some of whom became her direct followers in disseminating this methodic in Russia. The com-

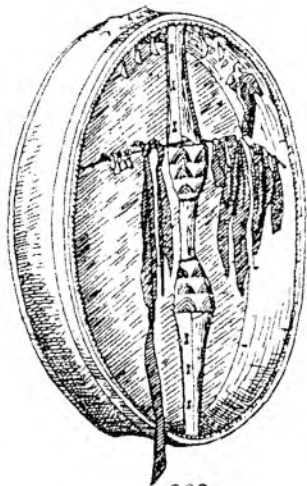
mercial activity of her center focused except training mainly on business and love problems. Being a creative person she used not only methodic she knew but even created their analogues. A. Slobodova actively explored shaman practices of Russian (neo)shamans, invited the adepts of Siberian shamanism who came to Moscow to visit her center for special seminars and ritual performances. She has set up contacts with Khakass neoshaman T. V. Kobezhikova, with many Tuviv followers of «shamanism».

A. Slobodova participated in some scientific events including congresses held by «Center for studies of shamanism...». During these events she and her apprentices traveled to Khakassia, Tuva and Altai.

Moscow shaman center of A. Slobodova traveled to different parts of the world where shamanism remained in its original form. For instance in 1996 experiential shamans traveled to Mongolia and in 1997 to Ecuador. In these countries they met recognized shamans. It is interesting that Alina was perceived by traditional shamans as a colleague to whom they easily applied when the interference of another shaman was required.

Also Alina's center traveled across Russia and abroad to perform creatively arranged extemporaneous mysteries. One of the most unforgettable trip was to Greece where they have performed a mystery of reunion with ancient Greek deities on the night before Ivan Kupala (a pagan East Slavs holiday celebrated by experiential shamans which became traditional to them).

Today in Moscow region and in Russia in general we can observe decrease of interest to shaman exotics. The activity of Moscow shaman center and first of all its organizer and founder of Harner's shamanism in Russia is changing considerably. Alina insists that she has always been a psychologist who used shaman methodic as most interesting for her at a certain stage. Other Russian psychologists, psychotherapists and even some psychiatrists use experiential shamanism as particular methods in their practice.





Е.А. Мешерякова

**ПСИХОЛОГИЧЕСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ
ЖЕНЩИН-(НЕО)ШАМАНОК ***

Шаманизм является частью духовной и материальной культуры различных народов мира. Шаманы на протяжении веков брали на себя функции предсказателей и лекарей (особенно при отсутствии врачей). В своей работе они используют техники, связанные с самопогружением в измененные состояния сознания – ИСС.

Если большинство обучающихся на современных курсах народных целителей, выполняющих функции, аналогичные шаманским, самостоятельно выбирают тот вид деятельности, который считают предпочтительным – диагностика, предсказания, целительство и т.п., то шаманы «вынужденно» приходят к своей практике. Сначала они переживают развивающуюся во времени «шаманскую болезнь», затем начинают работать в данной области, зачастую оставив предыдущую профессию, пренебрегая образованием и годами накопленным опытом, дабы сохранить свое здоровье, а подчас и свою жизнь. Некоторыми людьми этот дар воспринимается негативно, как обременительный и мучительный. ведь если шаман вынужденно или сознательно в течение какого-то времени не может камлать, то «шаманская болезнь» возвращается, сначала в легкой форме, затем с нарастанием интенсивности. Случается, что новоявленный шаман обращается к Высшим силам или к духам предков с просьбой забрать у него этот дар.

В предлагаемой работе приводится конкретный опыт психологического исследования современных женщин, считающих себя шаманками (в основном начинающими).

В настоящем исследовании психолог не ставила целью решения вопроса о том, действительно ли данная шаманка реально входила в измененное состояние сознания или имитировала этот процесс во время демонстрационного камлания. Она полностью полагалась на мнение других членов исследовательской группы, в течение многих лет занимающихся изучением шаманов, или представителей тех регионов, в которых проводились исследования, хорошо разбирающихся в технике камлания и лично знающих шаманок, участвующих в исследовании.

**Работа выполнена при поддержке РФФИ (№ 03-06-80179-а).*

По сообщениям участниц исследования, все они перенесли «шаманскую болезнь», у нескольких женщин она даже была зафиксирована в медицинских документах как эпилепсия или шизофрения с галлюцинаторным симптомом. В настоящий момент они отмечают у себя ремиссию или отсутствие проявлений этой болезни, если периодически участвуют в камланиях.

Например, в исследовании принимала участие одна молодая шаманка, Х. К-р., 32-х лет, практикующая 5 лет. Ранее она работала следователем в милиции. «Шаманская болезнь» протекала у нее по эпилептоидному типу и сопровождалась приступами внезапной потери сознания; она даже лежала в психиатрической клинике. Со временем «приступы» у нее учащались. После них она отмечала у себя изменение в сторону ухудшения функций памяти и внимания, интеллектуальное снижение и эмоциональное оскудение. С работы ей пришлось уволиться. Еще не приняв шаманский дар, она, общаясь с приходящими к ней духами, поняла, что ее «работой» будет постоянное «хождение в Нижний мир», «закрывание оберегов за умершими» и общение с духами, которые воспринимаются как злые. Она долго отказывалась принимать «шаманский дар», плакала и просила забрать его. Однако, наказанная за отказ усилением и учащением приступов, вынуждена была согласиться, в результате чего признаки болезни полностью исчезли.

Все обследованные женщины являются представителями нескольких шаманских обществ, профессионально занимаются шаманской деятельностью, обладают большим опытом и определенными знаниями в этой области, известны в своих регионах, имеют соответственную своему имиджу клиентуру и обширную практику. Отметим, что все они (а также их окружение: родственники, коллеги по шаманской работе, соседи, местное население) твердо убеждены в наличии у них заявляемых способностей.

Шаманки Тувы и Хакасии могут проводить обряды самостоятельно, работа шаманок Бурятии часто имеет вспомогательный характер во время проведения обряда мужчинами-шаманами.

Методический материал

В качестве методического материала для психологического обследования всем респондентам был предложен блок методик, куда входили следующие тесты:

1 - тест МРІ (Айзенка), выявляющий индивидуальные личностные характеристики: направленность личности (экстра - и интроверсия),

невротизм, тип темперамента и связанные с ним особенности поведения человека;

2 - проективный тест Роршаха для диагностики отдельных индивидуально-личностных свойств и психологических особенностей личности: избирательности восприятия, особенностей протекания ассоциативных процессов, особенностей установки (методика чрезвычайно субъективна, дает большой простор для независимого продуцирования и свободной проекции личности; обработка теста предполагает контент-анализ);

3 - модификация проективной методики «Несуществующее животное», исследующая механизмы бессознательного проецирования человеком своей личности на образ животного;

4 - анкета самооценки психофизиологического состояния во время камлания.

Вместе с шаманами, мужчинами и женщинами, в качестве контрольной группы были обследованы представители изучаемых регионов. Трудность подбора контрольной группы заключалась в том, что подобные исследования никогда не проводились ни в данных регионах, ни на таком контингенте населения, которое вообще не знакомо с подобными опросами. В результате для получения исследовательского материала для контрольной группы приходилось опрашивать людей, основываясь на дружеских контактах, или тех, кого предлагали в качестве респондентов представители местной администрации. В группе шаманов таких проблем не возникало, так как подавляющее большинство их пришло по просьбе своих духовных и административных руководителей, остальные же были движимы личным интересом.

Каждому испытуемому была дана психологическая консультация по результатам обследования в устной, а некоторым и в письменной форме. По отзывам испытуемых, выполненная характеристика была адекватной их представлениям о себе.

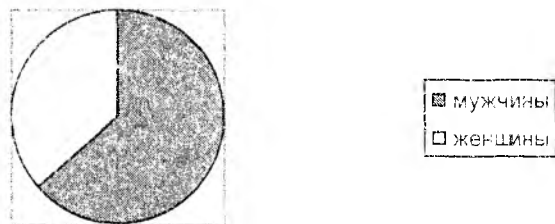
Кстати, женщины (как шаманки, так и представительницы контрольной группы), принимавшие участие в исследовании, оказались более любопытными и менее закомплексованными, чем мужчины. Они с большим интересом участвовали в процессе исследования, а некоторые в дальнейшем привели на него своих детей с целью диагностики и получения консультации по коррекции воспитательного процесса. Мужчины же, зачастую воспринимавшие психолога как психиатра, видимо, опасаясь за свое репутацию, принимали участие в

исследовании крайне неохотно. Они явно боялись, что «врач из Москвы» поставит им диагноз, способный поколебать их самооценку, или же, если этот диагноз станет известен окружающим, изменится отношение к ним со стороны социума.

К сожалению, не все респонденты самостоятельно в полной мере справились со всем блоком методик из-за плохого владения русским языком. В ряде случаев приходилось прибегать к помощи переводчика. Кроме того, в процессе обработки материалов выявились ошибки, допущенные испытуемыми при заполнении бланков опросников. В результате этого не вся собранная информация была подвергнута статистической обработке.

Результаты исследования

На круговой диаграмме приводится распределение шаманов по половому признаку. Всего в исследовании приняли участие 49 ша-



манов обоего пола, из них 37% составили женщины-шаманки, 63% мужчины-шаманы.

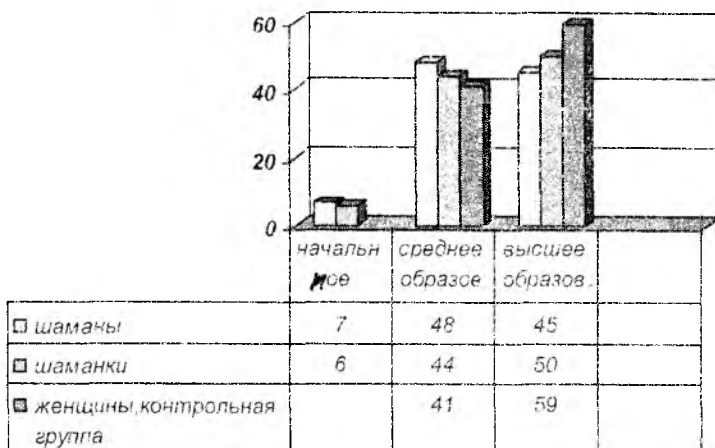
На гистограмме №1 приводятся данные об образовательном уровне шаманов. Всего было обследовано: шаманов – 29 человек, шаманок – 18, женщин контрольной группы – 34.

Результаты исследования показывают, что уровень образования женщин-шаманок несколько выше, чем мужчин-шаманов, и немного ниже, чем у представительниц контрольной группы.

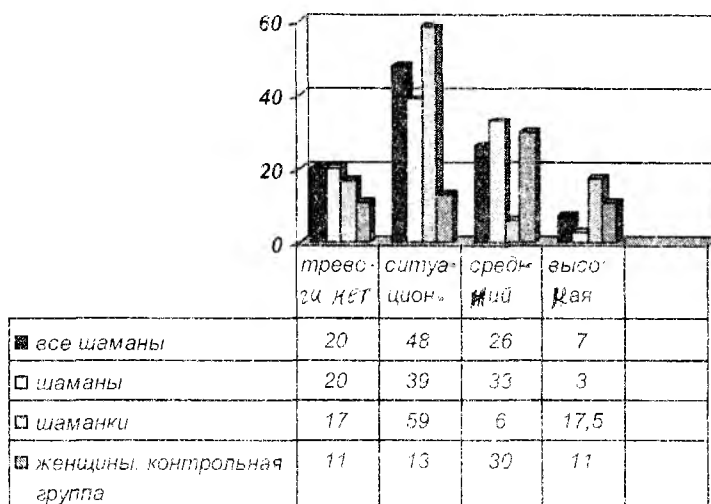
На гистограмме №2 приводятся данные по уровню тревожности шаманов. Всего было обследовано: шаманов – 30 человек, шаманок – 17, женщин контрольной группы – 27.

Под тревожностью понимается устойчивая индивидуальная характеристика, отражающая предрасположенность субъекта к тревоге и

Гистограмма № 1. Образовательный уровень шаманов - %



Гистограмма №2. Уровень тревожности шаманов



- тревоги нет — тревожность не выражена
- ситуационная — ситуационная тревожность
- средний уровень — средний уровень проявления тревоги
- высокая тревога — высокий уровень проявления тревоги

предполагающая наличие у него тенденции воспринимать достаточно широкий “веер” ситуаций как угрожающие, отвечая на каждую из них определенной реакцией. Тревожность активизируется при восприятии определенных стимулов, расцениваемых человеком как опасные для самооценки, самоуважения.

Личности, относимые к категории высокотревожных, склонны воспринимать угрозу своей самооценке и жизнедеятельности в обширном диапазоне ситуаций и реагировать весьма выраженным состоянием тревожности в разнообразных случаях, особенно когда это касается оценки их компетенции и престижа. Ситуативная тревожность характеризуется субъективно переживаемыми эмоциями: напряжением, беспокойством, озабоченностью, перевозностью. Это состояние возникает как эмоциональная реакция на стрессовую ситуацию и может быть разным по интенсивности и динамичности во времени.

Из результатов исследования видно, что шаманок с пониженным уровнем тревоги меньше, чем шаманов, но больше, чем в контрольной группе: уровень ситуационной тревожности шаманок несколько выше, чем у шаманов, и значительно выше, чем у представительниц контрольной группы. Однако среди шаманок велико количество высокотревожных личностей по сравнению с другими категориями обследуемых.

На *гистограмме №3* приводятся данные уровня эмоциональной устойчивости. Всего было обследовано: шаманов – 30 человек, шаманок - 16, женщин контрольной группы – 27.

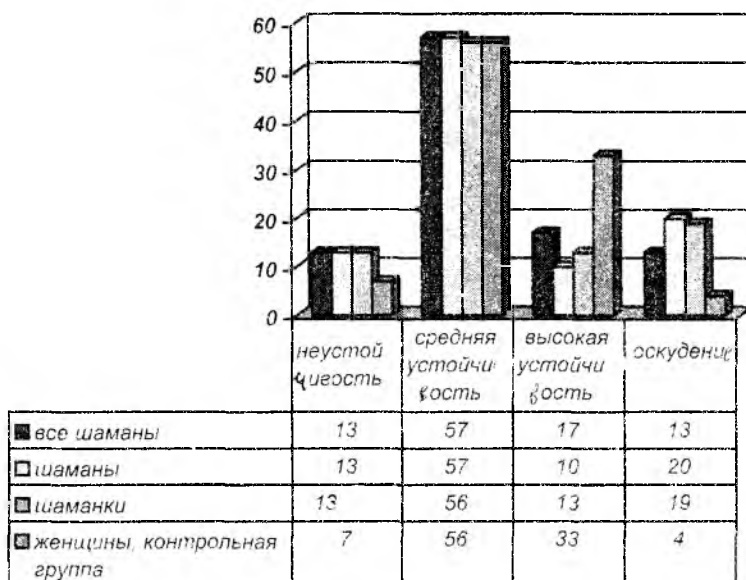
Высокая эмоциональная устойчивость говорит о положительном фоне переживаний (спокойствии, оптимизме), об инициативности, о чувстве собственного достоинства, независимости, социальной смелости, о легкости в общении.

Низкий уровень свидетельствует о негативных переживаниях (тревожности, напряженности, беспокойство, растерянность, раздражительность); о безынициативности, которая формирует переживания, связанные с неудовлетворенностью желаний; об эгоцентрической личностной направленности, что приводит к фиксации субъекта на соматических ощущениях и личностных недостатках; о трудностях в общении; о социальной робости и зависимости.

Эмоциональное оскудение характеризуется сильно выраженной ригидностью, неизменностью поведения, убеждений, взглядов, даже если они расходятся, не соответствуют реальной обстановке, жизни.

Таким людям противопоказаны смена работы, изменения в семье.

Гистограмма №3. Показатели эмоциональной устойчивости шаманов - %



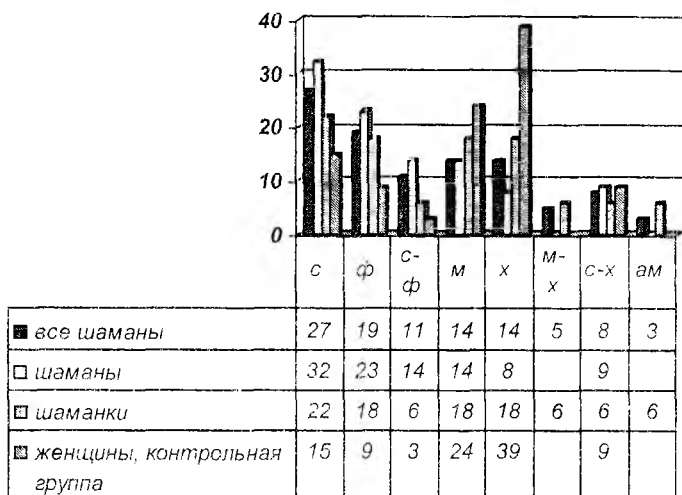
Из гистограммы видно, что шаманки по критерию устойчивости нервной системы более приближены к мужскому типу и значительно отличаются от представительниц своих регионов: у шаманов обою пола чаще встречается эмоциональная неустойчивость и оскудение эмоциональной сферы, меньше лиц с высокой устойчивостью.

На гистограмме №4 приводятся данные о структуре темперамента. Всего было обследовано: шаманов – 22 человека, шаманок - 17, женщин контрольной группы – 33.

Из результатов исследования видно, что шаманы в большинстве обладают устойчивым, сильным типом нервной системы и относятся к сангвиническому и флегматическому типам темперамента. Обследованные же шаманки разделились на приблизительно равные в количественном отношении четыре группы по типам темперамента. Представительницы же контрольной группы, наоборот, чаще всего имеют неустойчивый тип нервной системы и являются холериками (при сильном типе) и меланхоликами (при слабом типе). Можно ска-

зять, что и по этому тесту шаманки приближаются к мужскому типу, который, в свою очередь, значительно отличается от представителей местных жителей, участвующих в исследовании. Очевидно, в целом шаманы отличаются более устойчивыми типами темперамента по сравнению с местным населением.

Гистограмма №4. Структура темперамента шаманов - %



с - сангвиники (устойчивый, сильный тип нервной системы, общительные)

ф - флегматики (устойчивый, сильный тип нервной системы, необщительные)

с-ф – сангвиники-флегматики (устойчивый, сильный тип нервной системы)

м - меланхолики (неустойчивый, слабый тип нервной системы, малобщительные)

х – холерики (неустойчивый, сильный тип нервной системы, общительные)

м-х – меланхолики-холерики (неустойчивая нервная система)

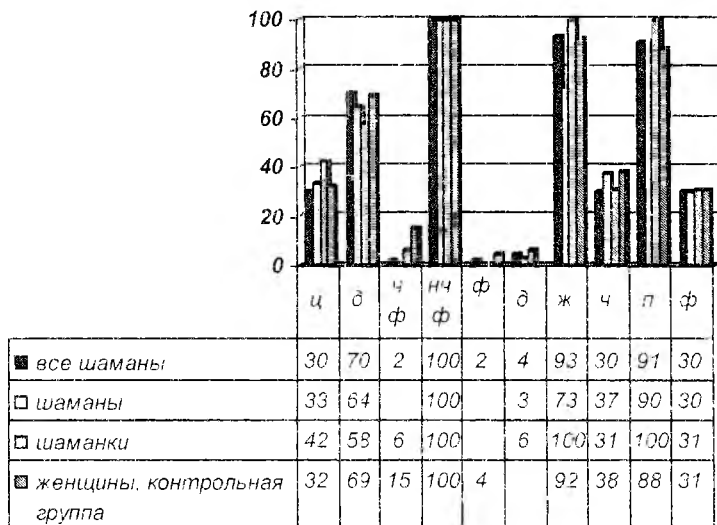
с-х - сангвиники-холерики (сильная нервная система, общительные)

ам – амбоверты (проявляющие гибкость в зависимости от ситуации)

На *гистограмме №5* приводятся результаты исследования по тесту Роршаха. Всего было обследовано: шаманов – 31 человек, шаманок – 16, женщин контрольной группы – 26.

Шаманки менее склонны к детализации в своей интерпретации пятен и видят больше целостных объектов, чем все другие обследуемые группы населения. Больше, чем шаманы, они видят в пятнах животных и предметы. По другим показателям их результаты сопоставимы с ответами других категорий обследуемых.

Гистограмма №5. Тест Роршаха.



ц. – целое (восприятие пятна в целом)

д. – деталь (восприятие части пятна)

ч-ф. – четкий фон

нч-ф. – нечеткий фон

дв. – выделение категории «движение»

ж. – видение в пятне образа животного

ч. – видение в пятне образа человека

п. – видение в пятне образа предмета

ф. – видение в пятне фантазийного образа

Описание результатов

По результатам исследования выяснилось, что ни образовательный уровень, ни общественное и социальное положение, ни пол человека не имеют никакого значения при решении вопроса, способен ли конкретный субъект быть шаманом. Одинаковые результаты наблюдались как у людей с высшим, так и средним образованием, как у людей, занятых физической работой, так и у занимающихся ин-

теллектуальной деятельностью. Можно лишь отметить, что в обследованных регионах молодые люди крайне редко становятся шаманами. Это прерогатива в основном зрелых и пожилых людей. Большинство обследованных стали шаманами в возрасте за 35 лет, однако одна женщина - только после 75 лет.

Респонденты с большим интересом рассматривали предъявляемые картинки теста Роршаха. Напомним, он представляет собой серию из 10 симметрично расположенных, неопределенных по содержанию черно-белых и цветных пятен. Исследуемым предлагается описать, что они видят на этих рисунках. При интерпретации предоставляется полная свобода в трактовке.

Однако, к сожалению, большое количество обследуемых в своих ответах не проявили себя как ярко выраженные типажи, предлагаемые ими описания не выходили за нижние среднестатистические пределы нормативов, разработанных для данного теста. Причем женщины - и шаманки, и представительницы контрольной группы - обладают большей фантазией, чем мужчины. Они дают развернутые, многословные описания, лаконичные ответы - большая редкость. Но, несмотря на явное любопытство, проявляемое во время работы с этим тестом, и выраженное эмоционально положительное отношение к исследованию, лишь менее половины шаманок предоставили описание, которое можно расценивать как рабочий материал и интерпретировать с психологической точки зрения.

Из ответов, представляющих интерес, следует, что шаманы и представительницы контрольной группы были более склонны выделять отдельную часть пятна и интерпретировать ее без учета других частей или же пытались мысленно разбить все пятно на несколько отдельных, не связанных друг с другом картинок, и соответственно этому интерпретировать их по частям. Большинство же шаманок воспринимали предложенный стимульный материал - рисунок - в целом виде.

Респонденты затруднялись также при различении формы предметов, плохо выделяли их из фона. Например, они зачастую говорили: «Это внутренние органы человека или животного». «Это ритуальные предметы», «Что-то агрессивное» и т.п.

Ответы респондентов превышали показатели нормы по категориям «животное» и «человек». То есть, в предлагаемых пятнах они часто видят представителей животного царства (млекопитающих, птиц, рыб, земноводных, насекомых) или человеческие существа.

Люди упоминаются по-разному – названием пола (мужчина, женщина), возраста (старуха, мальчик), профессии (шаман, рыцарь, король), местоположения (дерущиеся, пляшущие у огня).

Сложность представляет расшифровка категории «фантазия». Дело в том, что при классической интерпретации теста ответ: «Это дух», – однозначно расшифровывается как фантазийный. Но для исследуемого контингента населения дух выступает как реальная сущность, присутствующая в природе наряду с людьми, животными, растениями и т.д. Шаманы (и женщины, и мужчины), как, впрочем, и местное население в целом, с представителями которого психолог общалась, неоднократно упоминали о контактах с духами на физическом плане. В связи с этим из категории «фантазия» были исключены ответы типа «дух», но оставлены ответы типа «фея, гном», а также персонажи из сказок и мультфильмов.

Итак, шаманки, в отличие от шаманов, давали, как правило, большое количество ответов на все предлагаемые картинки. Они редко ограничивались названием образа, который представлялся их фантазии. Например: «Дерево», «Человек», «Волк». В подавляющем большинстве случаев, они описывали многофигурные картины, в которых присутствовали и люди, и животные, и растения. Все это двигалось в пространстве. Как правило, упоминалось и время, в которое происходили изображенные события (осень, вечер).

Некоторые картинки вызвали довольно стереотипные трактовки. Так, одна у большинства шаманок связывалась с дракой двух медведей либо дракой или пляской у горящего костра двух людей (шаманов). Другая представлялась им черно-белым изображением гигантской бабочки или тазовых костей человека. При этом люди зачастую ограничивались лишь названием видимого объекта, вероятно, предполагая, что изображение довольно очевидно и не нуждается в комментариях.

Некоторые же картинки предоставляли больший простор для фантазирования. Шаманки описывали целые композиции, причем они не просто рассматривали предлагаемый рисунок в одной проекции, а поворачивали его в разные стороны и даже вверх ногами. Правда, необходимо заметить, что понятие «вверх ногами» применительно к данной методике относительно. Пятна Роршаха не имеют определенной или заданной ориентации в вертикальной плоскости. Исследователи произвольно установили это направление и предлагали картинки всем шаманам в одной и той же проекции. Между прочим,

шаманки не ограничивали себя описанной одной картинкой. Поворачивая рисунок, они описывали заново открывшиеся перед ними образы, которые не имели никакой связи с картинкой в предыдущем ракурсе. Отметим, что процесс изображения практически всегда сопровождался комментариями.

Например: *«Темный густой лес. Посредине озеро. Сверху водопад. На возвышении сияет Дух озера. Сверху над всем этим летают ангелы».* При повороте этой же картинки на 180° та же шаманка видит: *«Чудовище летающее. Это птеродактиль. Он открывает свою пасть. Ощущение падения вниз с потерей равновесия. Он в ужасе, кричит и просит о помощи».* Другая шаманка видит в представленных пятнах: *«Переходный момент: точка соединения Верхнего, Среднего и Нижнего миров. Стержень, держит взаимосвязь. Единство всего сущего, связь поколений».* Другая картинка: *«Здесь собрано все зло, весь негатив планеты. Есть маленькое зерно, которое спасет мир оно - как цветочек, как лотос. Есть чадежка. Черное превращается в белое».* Третья: *«Не продай меня, оставь меня в покое. Есть на Земле Высший разум, будет мир, добро, красота. Наступит полнейшая гармония на планете, люди вернутся к истокам. Возродится тесная связь с природой».*

Женщины, как шаманки, так и представительницы контрольной группы, проявили большую изобретательность при истолковании картинок, редко ограничиваясь одним названием. Они вообще с большим интересом восприняли этот тест и с удовольствием участвовали в нем.

В целом же надо отметить, что уровень фантазирования у большинства шаманок весьма низок - как по тесту Роршаха, так и по тесту «Несуществующее животное». Обеледуемые явно не могут абстрагироваться от привычной картины мира. Так, при работе над тестом «Несуществующее животное» подавляющее большинство женщин пыталось нарисовать Чебурашку. При введении запрещения на его изображение (Чебурашка - это персонаж мультфильмов, он уже существует), как правило, следовал целоуменный вопрос: «Что же мне делать?» и временный отказ от рисования. Следующим шагом были вопросы: «Как же можно нарисовать то, чего нет?».

В результате в ходе исследования уже на месте пришлось менять инструкцию на более близкую обеледуемым по тематике. В окончательном виде инструкция выглядела так: «Нарисуйте духа, которого

Вы видели». С подобной инструкцией тест не вызывал затруднений ни у шаманов, ни у представителей контрольной группы.

Итак, многие испытуемые рисовали духов. Этот иллюстративный материал представляет большую ценность не только с точки зрения материала для психологической интерпретации. Он имеет еще и самостоятельную ценность как попытка реального изображения объектов непроявленного мира. Шаманки рисовали духов-покровителей, духов-помощников - всех тех, с кем они «сталкиваются» в своей повседневной жизни и во время камланий - «шаманских путешествий». Духи представлены то в виде животных, то в виде людей или человекообразных существ, то в виде существей неопределенной формы. Интересны рисунки шаманок: «Душа грешника, скитающаяся по земле», «Посланица смерти». Одна шаманка нарисовала рисунок исключительной силы: «Глаза духов, которые со стороны на меня смотрят». Он представляет собой неопределенной формы облако, в котором плавают широко открытые, четко прорисованные глаза в обрамлении ресниц. Этот рисунок вызывает у всех его видевших очень сильную эмоциональную реакцию.

Интерпретируя результаты исследования при помощи теста Роршаха и теста «Неуспевающее животное», можно сказать, что в целом шаманы, как женщины, так и мужчины, обладают чертами «дробности» и узости внимания, разрозненности и нелогичности мышления, при выраженном преобладании аналитического стиля мышления над синтетическим, стандартном характере протекания ассоциативных процессов, превалировании чувств над разумом, боязнью «распустить» эмоции, скрываемыми страхами и тревогой. Для всех групп шаманов характерна слабо выраженная индивидуальность, стереотипия и стандартность мышления. И лишь у ряда представителей бурятских шаманов наблюдается несколько повышенный интерес к человеческим отношениям, как благоприятным, так и неблагоприятным.

В ходе исследования проводилось изучение психофизиологических изменений в организме шаманок во время пребывания в измененном состоянии сознания (вопросник приводится в приложении №1). Шаманки самостоятельно оценивали свои психологические и физиологические ощущения и их изменения во время камлания.

Шаманы во время «путешествия» отправляются в мир духов, встречаются с предками, ушедшими из жизни шаманами или с животными-покровителями. Для этого они сначала при помощи риту-

ального музыкального инструмента – бубна – совершают действия, вводящие их в ИСС. Это продолжается до тех пор, пока возникающие перед их внутренним зрением образы не начинают восприниматься как реально существующие. Шаманы их видят, слышат, осязают. При более полном погружении они «включаются» в происходящее, начинают взаимодействовать с ним¹. Во время камлания все шаманки испытывают те или иные психофизиологические ощущения. У некоторых они проявляются иногда, не во всех камланиях, у других – постоянно и всегда. Отличается также степень их проявления – по силе – слабости.

Наиболее часто у всех шаманок отмечаются такие ощущения:

- психологические - возникновение образов и картинок, запахов, звуков, чувство полета;
- физиологические - появление чувства жара во всем теле, влажность ладоней, изменение температуры рук, ощущение тепла в отдельных частях тела.

Кроме этих проявлений, у тувинских шаманок, например, возникает дрожь в руках, «туман», пятна перед глазами, позывы к мочеиспусканию. У хакасских шаманок – головокружение, затрудненное дыхание, чувство возбуждения, вплоть до эротического. У бурятских шаманок - головокружение.

Многие шаманки отмечают у себя ощущение «выхода из тела»², появление перед собой или внутри себя посторонней личности (предка) или сущности (духа-покровителя), с которой можно общаться как мысленно, так и при помощи речи³.

Психологическая характеристика шаманки

Ниже предлагается вариант психологического портрета шамана «в целом», включающего в себя личностные, характерологические и психофизиологические качества, присущие как мужчинам, так и женщинам. Вот этот собирательный портрет.

Поведение шаманов последовательное и предсказуемое. Тенденция – не только акцентирование своей индивидуальности, неповторимости, но и подчеркивание своей принадлежности к определенной группе – безусловно, избранной и элитарной. Они трепетно относятся к своему имиджу и негативно воспринимают попытки, в том числе воображаемые, нанести им ущерб: склонны к самоукрашению и самооправданию; у них сильно развито демонстративное поведение. Естественно, что самооценка у них завышена. Отмечаются черты эгоцентризма (Считаю нужным отметить, что это ни в коей мере не

является социальной патологией, так как шаманы действительно могут в этой жизни осуществлять нечто большее, чем обычные люди).

Они субъективны, а их мысли и высказывания основываются на традиционных, общепринятых ценностях, убеждениях, установках. Они внимательны к деталям, однако, зачастую «из-за деревьев не видят леса». Они не склонны к конфликтам. Их излюбленный стиль - уклонение от столкновения, избегание. Такая позиция вызвана их опасением навредить человеку, поскольку они и их окружение уверены в своей способности сделать это даже произвольно, если рассердятся на кого-то.

При явном превалировании чувств над разумом, шаманы боятся «распустить» эмоции, тщательно скрывают страхи и тревогу. Они боятся провоцировать этим негативные ситуации, ведь для них мысль абсолютно материальна. Шаманы – люди активные. Большинство из того, что они планируют, или реализовывается ими, или, как минимум, начинает осуществляться. Рефлексия малохарактерна для людей их профессии.

Для современных шаманов характерно «экологическое» и одновременно «мифологическое» мышление, предполагающее идею гармонии человека, природы, реального и идеального миров. Шаманы видят свое предназначение в том, чтобы налаживать эту гармонию, если она отсутствует или нарушается.

В шаманском восприятии Вселенная не имеет деления на духовную и материальную составляющую, одухотворено все. Мир един, и человек не противопоставлен ему как единственное мыслящее существо в мироздании, он существует в нем как равноправная, а не доминирующая составляющая.

Надо подчеркнуть, что современные женщины-шаманки обладают рядом свойств, отличающих их от мужчин-шаманов. Так, уже внешний вид у них различается. Скованная напряженная поза, скупые жесты, негорючие движения, малоэмоциональная мимика, вербальная активность с дидактическим уклоном, характерные для мужчин, у большинства женщин заменяются большей раскованностью, эмоциональностью, словоохотливостью. У них богаче фантазия. Их поведение более гибкое. Они легко идут навстречу окружающим, интересующимся их внутренним миром, их воззрениями. Посягательство на их имидж воспринимается ими не столь агрессивно или болезненно.

В целом можно сказать, что шаманки имеют высокую потребность в общении, более контактны, доброжелательны, щедры, заботятся о других, обладают ярко выраженной способностью к сопереживанию, имеют высокоразвитую интуицию. Они хорошо чувствуют чужую боль, для них нет ничего более тяжелого, чем вступить в межличностный конфликт. Им более свойственны такие качества как склонность к самообвинению и меланхолии, эмоциональная чувствительность, доверчивость, ориентация на мнение окружающих, нерешительность, способность уговаривать и убеждать других, сентиментальность, тяга к прошлому, склонность к общественной деятельности, при этом они являются «слабыми политиками». Однако при всей своей мягкости и гибкости при решении вопросов, возникающих в процессе работы, они способны проявить твердость при нарушении кем-либо моральных принципов или справедливости.

Мышление их – образное интуитивное, эмоционально окрашенное, скорее интегративное, чем анализирующее. Главное в их мышлении – ориентация на субъективные факторы и проблемы: ценности, оценки, чувства, эмоции.

Женщины-шаманки отличаются и от представительниц контрольных групп, участвовавших в исследовании. В обследуемых регионах, как и во многих традиционных восточных культурах, заложена идея о подчиненном относительно мужчины положении женщины. Среди женщин-информаторов, как шаманок, так и составляющих контрольную группу, было несколько тех, кто уже вырвался из плена традиционных представлений и занимает высокие посты, преуспевает на поприще общественной и научной деятельности, окружен современно мыслящими мужчинами. Однако идея о мужском приоритете в обществе еще сильна как в их сознании, так и в социуме в целом. Поэтому женщины достаточно спокойно воспринимают то, что в ряде случаев их отодвигают на вторые роли. Шаманки же по своим психологическим показателям приближаются к мужскому типу.

Выводы

1. Предложенный блок методик дает возможность дальнейшего изучения личности шамана как человека, способного входить в измененные состояния сознания, и позволяет выделить некоторые психофизиологические характеристики, способствующие или провоцирующие людей к такому виду деятельности.

2. Женщины (как шаманки, так и представительницы контрольной группы) с большим, чем мужчины, интересом принимают участие в исследовании, они более раскрепощены и общительны.

3. Количественно обследованных нами женщин-шаманок меньше, чем мужчин-шаманов, а образовательный уровень их несколько выше. (Необходимо отметить, что обследовались преимущественно члены различных шаманских обществ, что может исказить общую картину.)

4. Ни образовательный уровень, ни общественное и социальное положение не имеют никакого значения при решении вопроса, способен или нет человек заниматься шаманской практикой. Одинаковые результаты наблюдались у людей как с высшим, так и средним образованием, равно как у занимающихся физической работой, так и у занимающихся интеллектуальной деятельностью.

5. Уровень устойчивости нервной системы шаманок ближе к мужскому, чем они значительно отличаются от иных представительниц своих регионов; у шаманов обоего пола чаще встречается эмоциональная неустойчивость и оскудение эмоциональной сферы, меньше лиц с высокой устойчивостью.

6. Обследованные нами шаманки имеют практически одинаковое количество представительниц среди всех четырех типов темперамента. Этим они отличаются от местного населения, характеризующегося неустойчивым типом нервной системы.

7. Для шаманок, как и шаманов, характерна слабо выраженная индивидуальность, наличие образных и вербальных стереотипов и стандартность мышления.

8. Уровень фантазирования у шаманок и шаманов низок.

9. Во время процесса камлания в организме шаманок и шаманов происходят определенные психофизиологические изменения, имеющие ситуационный характер, по существу именно такой форме деятельности.

10. В ходе исследования собран обширный иллюстративный материал о представлении шаманами мира духов.

Заключение

Данное психологическое обследование является частью комплексного исследования шаманов – людей, имеющих навык самопогружения в измененные состояния сознания, обладающих экстраординарными способностями, которые активизируются в ИСС.

В результате интенсивного роста интереса к эзотерике и активного накопления знаний в этой области, думается, что необходимость более глубокого исследования обсуждаемой темы не вызывает сомнений, так как наличие людей, способных получать информацию из непроявленного мира и входить в измененное состояние сознания, говорит о том, что в деле психологического изучения человека еще много белых пятен. Исследование их особенностей, в том числе при шаманской деятельности, является одним из интереснейших направлений в современной экспериментальной психологии.

¹ Подробно: *Слободова А.Т.* Искусство шаманки как мастера ИСС / ЭИ... Т. 5, ч. 1. С. 112-115; *Харитонова В.И.* «Не в воле человека стать шаманом»? / ЭИ... Т. 6. С. 312-337.

² Ср.: *Родитат И.В.* Необычайные явления природы: к вопросу о духах / ЭИ... Т. 10, ч. 2. С. 79-87.

³ Ср.: *Харитонова В.И.* "Избранники духов", "преемники колдунов", "посвященные Учителями": обретение магико-мистических свойств, знаний, навыков // ЭО. 1997. № 5. С.16-35.

Е.А. Mesh'eryakova

PSYCHOLOGICAL STUDY OF FEMALE-(NEO)SHAMANS

This psychological study is a part of interdisciplinary study of shamans – people with ability to induct altered states of consciousness, who has extraordinary powers that are activated in ASC. This research was conducted in Altai republic, Khakassia, Tyva, Buryatia, Aginsk Buryat autonomous district and in Moscow region in 2002 – 2003.

Research results:

1. Women (both shamans and representatives of the control group) rather than men are more interested in participation in research; they are more opened and easy communicators

2. The number of female shamans studied is less than male shamans but their educational level is somewhat higher. (It is necessary to mark out that we have mostly studied members of various shaman societies that can somehow distort the general picture).

4. Educational level, social position means nothing while answering the question whether a person can start shaman practice. Similar results were found both among people with higher and secondary education, and among blue collars and white collars.

5. The level of nervous system stability of female shamans is closer to that of male and this differ them from other women in their regions; more often male and female shamans have emotional instability and exhausted emotional sphere.

6. Female shamans that we have studied belong to all four temperament types almost in equal proportion. This differs them from the rest of the population where the majority has unstable nervous system.

7. Both female and male shamans have weakly expressed individuality, image and verbal stereotypes and standard way of thinking

8. Male and female imagination level is low.

9. During the shaman session the body of a shaman experiences certain psychophysical changes of situational nature but which are peculiar for such type of activity.

10. During the research we have collected rich material about shaman's understanding of the spirits' world.

Е.А. Мещерякова

ПСИХОЛОГИЧЕСКАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА ШАМАНКИ Д.

Вниманию читателя предлагается один из психологических портретов, составленный в результате тестирования шаманок во время Южно-сибирской экспедиции (лето 2003 года). Эта характеристика типична для сибирских женщин, считающих себя настоящими шаманками, которых принудили к шаманской жизни души.

Респондент (42 г., ср/о) - женщина мирная, бесконфликтная, склонная иногда к компромиссу, решающая свои проблемы путем переговоров. Она весьма разумна в своих действиях, тщательно взвешивает все "за" и "против", хотя несколько пассивна. Она сама себя сдерживает, ограничивает и контролирует, настроена скорее серьезно, чем беспечно; редко бывает веселой беспричинно. Она - человек, имеющий трезвый, объективный взгляд на вещи. Для нее характерны практичность и трезвость суждений, рационализм, тенденция к системному подходу к предмету анализа при решении проблем; опора на накопленный опыт; ориентация на собственное мнение, сопротивление внешне-средовым воздействиям. Можно сказать, что у нее зрелая жизненная платформа.

Респондент - спокойный, понимающий собеседник, разумный советчик. Она достаточно коммуникабельна, дружелюбна. В отношениях с начальством и коллегами по работе отличается гибкостью и рассудительностью. Она весьма благоразумна в организации своих дел и взаимоотношений с другими людьми и обычно остается упорной в достижении целей до тех пор, пока не достигнет их или пока не появятся подходящие новые цели.

Она дружелюбна и податлива, скорее доверчива, нежели подозрительна, мягкосердечна, добродушна. Отличается устойчивостью, имеет постоянные интересы, реально оценивает обстановку, избегает трудностей, следует групповой морали. Она не против немного посплетничать, но делает это тонко и тактично, плохие вещи говорит крайне неохотно. Она не так быстро выходит из равновесия, спокойна, невозмутима, обладает счастливой способностью наслаждаться жизнью, не склонна падать духом. Проявляет любопытство и задает вопросы самой себе и окружающим.

Респондент не проявляет большого интереса к участию в социальной жизни, зачастую спокойно воспринимая себя на вторых ролях по отношению к людям, которых она сама для себя выбрала как доминирующих. Может вполне адекватно действовать в социальных ситуациях как лидер, не испытывая робости или беспокойства. При развитой способности к контактам ей для организаторской работы может не хватать активности и принципиальности. Находя нужные решения, она не всегда может отстоять их и претворить в жизнь. Она стремится сохранить хорошее впечатление о себе в кругу лиц, межличностные контакты с которыми для нее значимы. Респондент «разгорается» довольно медленно, но долго остается в возбуждении. Она действует по привычке, а не под влиянием момента. Может заниматься любым конкретным видом деятельности, но более склонна к сфере точных знаний. Имеет высокие притязания, которые вполне удовлетворяет, работая в своей области. В обыденной жизни не всегда имеет возможность реализовать свои намерения и надежды. В таком случае у нее возникает чувство обманутого доверия, ощущение себя в положении жертвы злой воли окружающих людей. Своя доля вины в конфликте перекладывается на других. Респонденту трепетно относится к собственной социальной позиции, она болезненно воспринимает соперничество в социальном окружении. Боязнь соперничества мешает сохранить эмоциональную привязанность. Это может вызвать затруднения в общении, создать проблему межличностного конфликта, привести к внутренней изолированности, дистанцированию респондента от социума. Ощувив неудовлетворенность или нереализованность в жизни, что, естественно, увязляло ее самолюбие, она в качестве защитного механизма избрала тактику «ухода» от мира: это выразилось в создании для себя комфортной «социальной ниши» в виде своей деятельности. Здесь она успешна и может реализовывать те личностные и социальные потребности, которые в другой обстановке могли вызвать неоднозначную реакцию окружения.

E.A. Mesheryakova

PSYCHOLOGICAL CHARACTERISTIC OF SHAMAN D.

We suggest the reader one of the psychological portraits created during the test work of female shamans during the South Siberian expedition (summer 2003). This characteristic is typical for Siberian women who consider themselves real shamans who were forced to shaman life by the spirits. The respondent is not a conflicting person. She is very practical and clear in her judgments, rational, has a tendency to system approach to the subject of the analysis, she uses her experience, has her own opinion prevailing over others, she is resisting to external environmental influence. She acts under the principle and not under the influence of a moment. She can be engaged into any type of activity but is more inclined to precise knowledge. Respondent is very concerned with her social status and painfully treats competition in her social environment. She has created comfortable social niche via her activity.



К.В. Пименова

РОЗА САЛЧАКОВНА НАЗЫК-ДОРЖУ*

Р.С. Назык-Доржу¹ родилась в Бай-Хааке (поселок к югу от Кызыла, Тандишский кожуун РТ) в 1961 г. Детство провела в Моигун-Тайге, в горном районе на западе Тувы. И со стороны отца, и со стороны матери в роду Розы Салчаковны были предки, обладавшие различными целительскими способностями. Известно, что бабушка Розы по отцу лечила людей, умела принимать роды, делать массаж и владела шаманской техникой поиска пропавших вещей, которая состояла в том, что дух-помощник гадающего «цеплялся» к специальному «орешу-нуле»², вместе с ним «летел» к пропавшей вещи и затем сообщал шаману ее точное местонахождение (*ок-чугуртур*). По словам Розы, в начале ее шаманского становления ей владел «очень сильный и страшный дух», связанный с *ази* - существами из подземного мира³. Шаманский дух принадлежал мужу сестры ее бабушки, монголу, переехавшему в Туву на рубеже XIX - XX вв. Сама Роза не располагает подробными сведениями об этом человеке. Точно неизвестно даже, был ли он ламой или шаманом, хотя последнее кажется более вероятным, поскольку ламы не работали с шаманскими духами. Роза считает, что он мог быть кем-то вроде ламы-шамана⁴ и в этом случае мог иметь собственного духа-помощника. По другому ее предположению, дух достался монгольскому ламе от какого-то недостаточно опытного и сильного шамана: «Если (у) тебя не хватает (*сил*) на этого духа, не можешь его осилить и сходишь с ума. И может быть, лама собрал духа (у шамана) и спрятал его, чтобы он не мешал людям»⁵. В таком случае это был шаманский дух, побывавший в руках у ламы и «усмирённый буддизмом». Через него Розе передалась буддистская вера и стремление изучать дхарму. Одним словом, история происхождения духа не совсем ясна даже самой Розе; для нас важно то, что она относит его к категории духов, доставшихся по наследству, подчеркивает его исключительную силу и настаивает на идее его комбинированного буддистско-шаманского происхождения.

Про прадеда Розы по материнской линии известно, что он жил в селе Кызыл-Даг Бай-Тайгинского кожууна, был кузнецом, обладал

* Работа выполнена при поддержке Юбилейного фонда Банка Швеции.

ясновидением, проводил обряды и гадал. Роза смогла точно «увидеть» и описать место, где жил его шаманский дух-помощник и сверить свои описания с рассказом очевидца, который в юности знал прадедушку. Таким образом, от прадеда по материнской линии Роза унаследовала ясновидение, умение угадывать и предсказывать будущее, способность продлевать жизнь людям, а от бабушки со стороны отца – владение техниками массажа и способность находить пропавшие вещи. Необычные способности были и у отца Розы, убежденного коммуниста, который хоть и не верил в существование духов, но, тем не менее, мог точно предсказывать будущее гаданием на камешках (*хузаанак*) и гаданием по жженой бараньей лопатке (*чарыл*). Кроме того, он прикосновением двух пальцев излечивал мастит у кормящих матерей.

По словам Розы, первые случаи предвидения имели место еще в годы учебы в школе. В бытность студенткой физико-математического факультета Кызыльского Государственного Педагогического института она могла безошибочно предсказывать вопросы, которые окажутся в экзаменационном билете кого-го из сокурсников, и оценки. Тогда же она начала предвидеть болезни, скорую смерть людей, автомобильные аварии, переживая видения с такой четкостью, как если бы эти события происходили с ней самой. Образы болезней, смерти и духов в представлениях Розы в этот период конкретны, но не имеют четкой визуальной формы, свойственной традиционным представлениям тувинского шаманства. Например, болезнь дыхательных путей может видеться как шар, застрявший в глотке и препятствующий дыханию; проблема в том или ином органе – как комок или сгусток, «блокирующий свободное течение энергии». По словам Розы, в этот первый период спонтанного проявления шаманских способностей (1982-1991 гг.) она не знала точно, куда выводить «плохую энергию» больных людей, но, желая им помочь, иногда принимала ее на себя, что вызвало у нее развитие ряда заболеваний. Врачи поставили ей диагноз «бронхиальная астма». Роза боролась с необъяснимой слабостью, низким давлением и головными болями. Но все эти явления, обычно считающиеся в шаманских обществах предвестниками открытия «дара», тогда не интерпретировались ей как таковые. В это время она преподавала математику и физику в школе в Момгун-Тайге и еще не принимала всерьез свои необычные способности.

Были у нее и «встречи» с существами антропоморфного и зооморфного вида, хорошо известными в тувинском фольклоре и в шаманской традиции. Одна из первых относится к 1991 году. Роза с сестрой Надеждой и несколькими друзьями отправились на популярный целебный источник (*аржаан*, место отдыха и лечения) в местечко Шивилиг, недалеко от Тээли, административного центра Бай-Тайгинского *кожууна*. На *аржаане* они сварили суп и собрались есть, но в этот момент Роза увидела незнакомую женщину, которая возмущенно спросила ее: «Почему вы едите, не угостив сначала меня?» - и толкнула Розину чашку с супом так, что все пролилось. Все расстроились: теперь на всю компанию супа могло не хватить. Но дух в облике женщины (а это был именно *аржаан ээзи* - дух-хозяин источника, который, как правило, показывается «видящим» в облике женщины в богато украшенной одежде) сказал: «Этого вам хватит». И действительно, когда стали разливать остатки, оказалось, что в котелке супа достаточно всем. Позже *аржаан ээзи* посоветовал Розе не купаться в *аржаане* и не пить из него воду, поскольку она, мол, способна сама лечить себя и других; он сказал также, что у Розы «другая карма и другое предназначение в этой жизни».

До этой встречи Роза опиралась в основном на свои ощущения и интуицию; теперь же она «разговаривала» с существом, столь же конкретным и осязаемым, как она сама, хотя и невидимым для других. *Аржаан ээзи* вселила в Розу уверенность в её способностях. Другая встреча с ещё одним духом-хозяином произошла в 1994 г. в Чаа-Хольском *кожууне*: дух-хозяин пещеры в облике мужчины велел ей нести людям добро и «благословил» на шаманскую работу. С момента этой встречи у Розы исчезли сомнения в правильности выбранного пути, в своем предназначении и методах лечения; она «нашла свое место в шаманстве и стала получать удовольствие от работы».

К Розе все чаще обращались за помощью люди. Примерно в это время (середина 1990-х гг.) она познакомилась с шаманом и целителем Олегом Павловичем Дойдуком. Он погиб в 1998 году. О.П. Дойдук был одним из самых уважаемых шаманов в Кызыле. Многие тувинцы до сих пор с восхищением отзываются о его работе и вспоминают об удивительных случаях исцеления его пациентов от тяжелых заболеваний. Роза много работала вместе с ним и считает его своим учителем.

Еще в 1992 г. Роза познакомилась с д.и.н. М.Б. Кенин-Лопсаном, в тот момент – одним из активных пропагандистов идеи возрождения шаманских традиций Тувы. В 1993 г. им совместно с группой единомышленников было открыто первое тувинское шаманское общество «Дунгур», и в том же году он пригласил Розу участвовать в первом Тувинско-Американском шаманском симпозиуме, который проводили тувинские шаманы из «Дунгура» и неошаманы из американского «Фонда Шаманских Исследований», основанного Майклом Харнером. Роза была включена в список шаманов «Дунгура» и получила от М.Б. Кенин-Лопсана справку о том, что является шаманкой от небесных духов *курбусту*. Связь с *курбусту* проявляется в том, что именно к ним Роза обращается в своих призываниях, когда нужно, «чтобы желания людей исполнились», спрашивает у них счастье и благополучие (*буян, аас-кежик*⁶). Однако такие призывания не являются основной сферой применения способностей Розы, и она их проводит достаточно редко.

Несмотря на хорошие отношения с М.Б. Кенин-Лопсаном, в обществе «Дунгур» Роза смогла проработать всего лишь три дня: ее духи «не ужились» с духами других шаманов. Потом она работала самостоятельно, принимая клиентов у себя дома. Кроме того, иногда она ездила в Мюнстер (Германия) и проводила там семинары, обучая интересующихся тувинским шаманским техникам.

Как и у некоторых других тувинских шаманов⁷, в начале работы у Розы было два вида духов-помощников: 1) многочисленные подчиненные духи-помощники и 2) дух, который достался ей в наследство от мужа сестры бабушки (см. выше), которого можно было назвать главным. По словам Розы, он был страшным, жил внутри нее и обладал огромной силой. Он был способен прогонять зловредных духов, вселившихся в людей, избавляя их от одержимости и помешательства. Но этот дух «владел» самой Розой настолько, что при его неожиданном вмешательстве она могла упасть в обморок.

Чтобы прекратить столь разрушительную связь, в 1995 Роза отправилась в Москву и обратилась к тибетской целительнице Долкар Лхамо⁸, которая провела для нее ритуал очищения огнем и изгнала духа из ее тела. Дух ушел – обмороки и другие проблемы со здоровьем прекратились; но вместе с духом ушла и часть шаманской силы. У Розы не стало главного духа-помощника, но остались многочисленные подчиненные духи, среди которых были и духи, доставшиеся ей от шаманов-предков (бабушки по отцу и прадедушки

по матери), и духи-животные, и другие духи, за каждым из которых стояла отдельная история. Например, Роза рассказывала, как в Америке, куда она однажды ездила обмениваться опытом с индейскими шаманами, во время обряда очищения в *sweat lodge*⁹ к ее духам-помощникам прибавились 9 индейских духов-медведей.

Общее число духов-помощников у Розы было очень велико, поэтому она «слепила их всех в один большой тяжелый шар величиной с комнату, чтобы не мешались под ногами». В отличие от многих тувинских шаманов, которые используют *эрены* как вместители своих духов-помощников, Роза этого не делает; её духи не закреплены за теми или иными материальными носителями, а держатся ей «где-то в пространстве».

Роза, насколько мне известно, единственная тувинская шаманка, которая считает возможным давать своих духов-помощников в пользование другим шаманам. Так, однажды она «одолжила» их знакомому австрийскому неошаману, который призвал их, но так и не смог ни развести *сац* (жертвенный огонь), ни камлать; прямо во время обряда он упал и сразу заснул, «как будто по нему проехало что-то гяжелое».

Сейчас Роза говорит, что все чаще стремится «справляться только собственными силами», используя свою энергию, но не прибегая к помощи духов-помощников. У нее есть определенный набор любимых техник: так, для лечения различных болезней она часто использует контактный и бесконтактный массаж, а для диагностирования пациентов, а также в тех ситуациях, когда требуется дать совет по сложному вопросу или погадать на отдаленное будущее, - технику «вселения души»¹⁰. «Вселение души», как следует из названия, заключается в том, что Роза на долю секунды «вселяет» в тело клиента собственный *сунезит*¹¹ и лечит «изнутри», или же с помощью своего *сунезита* переносит человека вперед во времени с тем, чтобы предвидеть будущее и подсказать правильное решение. При помощи шаманского ясновидения она может определять благоприятные или неблагоприятные даты для того или иного мероприятия (свадьбы, поездки и т.д.), просто глядя в календарь и выделяя те даты, которые «светятся». Интересно, что астрологические консультации и определение благоприятных дат изначально было одним из основных направлений деятельности лам, и лишь в последнее время шаманы нарушили «монополию», освоив относительно простые правила пользования календарными таблицами, которые продаются

в киосках при буддийских храмах - хурээ. Роза же утверждает, что ей для определения дат достаточно одного шамаиского видения.

В силу таких особенностей техник работы у Розы нет необходимости использования традиционных для тувинского шаманизма материальных воплощений шаманских духов-помощников: *ээренов* и костюма. *Ээргенов* у Розы нет; костюм есть, но она надела его всего лишь два раза: при работе с клиентами она использует только большой бубен без рисунков.

Как и многие тувинские шаманы, Роза – верующая буддистка. Она состоит в буддистском обществе «Манджушри», ездит с тувинскими буддистами на практики, обязательно бывает на лекциях тибетских учителей и передачах посвящений.

Интервью с Розой Салчаковной Назык-Доржу было записано в июле 2004 г. у неё дома, где она обычно принимает клиентов. Приведенные ниже фрагменты из нашей беседы были отобраны мной как наиболее интересные. В них идет речь о начале шаманской практики Розы, о ее методах работы с клиентами и о ее индивидуальном мировоззрении, в котором шаманские представления сочетаются с психологическими интерпретациями человеческого поведения и с элементами буддийской философии.

О начале шаманской практики

(?) *Как давно вы работаете?*

(!) С 1992 года.

(?) *Вы можете вспомнить, как все начиналось? Как Вы пришли к шаманизму?*

(!) Ой, когда я начала, это был кошмар. Я после шаманских сеансов дома сижу и думаю: «Боже мой... не буду, не буду вмешиваться!». А потом кто-то приходит (за помощью), и я бегу!!! Прихожу, говорю: «Так, это надо выбросить, это нужно сделать». Потом домой прихожу, думаю: «Чего я сделала, господи, с ума сошла, нужно остановиться». И сначала я не хотела все это воспринимать. Я еще когда училась в институте, у меня эти способности были. Я видела какие-то сущности, ну, не знаю, что-то такое. И я от него (от способностей) отказывалась. Когда отказывалась, я болела. Восемь лет болела. Переехала сюда в Кызыл и потом улучшила здоровье. Я здесь работала, жила. А потом, когда мне уже исполнилось 30, тогда началось. Все возобновилось, но я не хотела принимать этого.

(?) *А что вы имеете в виду, когда говорите, что отказывались?*

(!) Да, в один момент я решила: «Все, мне не надо ничего, я отказываюсь»; как бы внутренне для себя решила.

(?) *С духами поговорили?*

(!) Нет, нет, я просто внутренне была против всего этого (*шаманского становления*), не хотела. Я сначала думала, что это просто шуток, как бы предсказывала чего-то, кто сколько получит...

(?) *Вы могли предсказывать, какие оценки получат студенты?*

(!) Да. Или кто с кем будет дружить, или расстанутся, или человек упадет в обморок сейчас. Вот такие вещи.

(?) *То есть, у Вас было предвидение?*

(!) Да. А потом я отказалась просто. Я сначала думала, что это просто, ну как случайности такие, что я вот так предчувствую или вижу. Но в один момент я поняла, что я правду говорю. И настолько я была шокирована, что я отказалась от предвидения.

(?) *В какие годы это происходило?*

(!) Это было в 1980-ом, наверное, 1981-ом. Потом пошло-поехало – болезни. Врачи не могут ничего найти: то плохо, то потом, вроде как, нормально. Ходишь, потом опять – раз! – и не можешь себя поднять; то одно болит, то другое... Была разбитость, слабость, то конкретно что-то болит, то давление очень низкое. И когда я уже стала работать как шаманка, были случаи, когда сердце останавливалось, а я разговаривала. Даже врачи удивлялись: «Как ты разговариваешь? Что с тобой?» А я говорю – не могу шевелиться, так лежу. «У тебя же сердце остановилось», – говорят! Я им: «Так сделайте что-нибудь, потому что кровь-то не идет». «Скорую» вызывали. Но это так я куда-то улетела, видимо (*пауза*). Я потом и удивляться перестала, что сердце останавливается.

(?) *А что изменилось с тех пор, как Вы начали работать?*

(!) О, я перестала болеть, я много лучше себя почувствовала, болезни все куда-то исчезли, вплоть до того, что сахарный диабет и бронхиальная астма пропали... Были всевозможные диагнозы, а сейчас ничего нету... Аллергия страшная ко всему (*была*), к запахам – я даже духи не могла дышать (*пахнет*). Они как бы здесь (*в горле*) застрянут, так я дышать не могла.

(?) *Насерное, это, действительно, тяжело, у всех же свои запахи всегда.*

(!) Но не знаю, со временем прошло. Сейчас я так не чувствую запахи. Когда работаю – чувствую. Запах земли, запах водки...

(?) *Имели ли эти запахи для Вас какое-то значение?*

(!) Да, если земля (*землей пахнет*), то это значит, что на человека сделан заказ... умереть (*заказ*) на смерть, (*порча*). Прямо сырой землей пахнет.

Методы и особенности работы

(?) *А вообще тут, в Туве, делают порчу, да?*

(!) Знаете... как таковые тувинские шаманы не делают. Есть такие, как Валерий Топоев (*хакасский шаман, хороший знакомый Розы – К.П.*) говорит, *сыбырагчы* (*хакас. колдун, шивтун*) Это вот хакасское название. Это люди, которые делают наговоры: приворожки, отворожки, колдуны, короче говоря.

(?) *И такие здесь есть?*

(!) Я сначала отказывалась верить в это. Когда приезжала в Абакан, меня спрашивали: «Есть у вас такие?» Я говорила: «Тьфу-тьфу-тьфу, таких нету у нас, у нас одни только шаманы». «Но на тебя же сделано! *(порча сделана)*» Я: «Нет-нет, у нас нету». Потом мне эти люди показали, как они *(сыбырагчы)* работают, в смысле – следы их работы. И потом я уже это увидела, и здесь тоже стала встречать таких людей *(сыбырагчы)*.

(?) *А что это за следы работы?*

(!) Ну, вот запах от водки, от земли.

(?) *А если у человека все хорошо, то от него чем пахнет?*

(!) Ничем не пахнет. Когда выводишь *(порчу)*, начинает пахнуть. А так не пахнет, нет; вроде бы, сидишь -- и все нормально.

(?) *А какие еще запахи могут быть?*

(!) Запах крови. Это если где-то застряла кровь, кровоизлияние или что-то такое. Запах женщины. Но это когда уже начинаешь лечить.

(?) *И когда вы установили диагноз, Вы выводите как бы болезнь на поверхность?*

(!) Даже не на поверхность... Вот, человек состоит из этой энергетической структуры, да? И я перевоплощаюсь и вхожу туда. Например, в сердце. И там уже начинаю работать. Хотя, вроде, как бы сидишь, но, на самом деле, в то же время работаешь и начинаешь глубоко раскручивать то, что испортилось. Раскручиваешь этот страх. Но всякое бывает с этими приворожками, всякое бывает.

(?) *А приворожки-отворожки, это Вы имеете в виду любовную магию?*

(!) ... Да. Если бы мне Топоев не показал, как это, я бы и не знала.

(?) *Все говорят, что у тувинцев нет любовной магии. В Москве, например, делают отвороты и привороты, это очень распространено. А про Туву говорят, что такого нет, браки были раньше только по договоренности и романтической любви не было.*

(!) Есть. Я встречаюсь с этим. Наверное, они куда-то ходят. По почерку, кто сделал, цыганская работа. Потом, русские ... Прямо лицо видно, русские есть такие, и тувинцы изловчились, стали так делать. А чего? Книги продают такие, они и не думают, каковы будут последствия для человека и для себя.

(?) *А какие последствия?*

(!) Которому сделали, тому человеку нету покоя. Например, приворожили к кому-то, и рядом с ним не может находиться, начинает избивать того человека, раздражаться на него, хочет убежать. В другом месте не может один быть спокойно, опять бежит к тому. И там же скандалит. В общем, не жизнь, а сплошная какая-то ерунда *(имеется в виду опасность «любви по привороту» для обоих людей: объект приворота будет несчастен и будет проявлять агрессию к тому, к кому приворожили)*.

(?) *То есть браки несчастные, это обязательно приворот?*

(!) Нет, я не думаю... Тут надо посмотреть психологическую сторону. Если у мужа отец избивал мать, то, значит, муж будет подражать. А если (у жены) мать избивали, или ее (*саму жену*) избивали, и там (*в браке*) она всячески будет выставлать себя, чтобы ее избili. Это как телесная терапия для нее. Она может хотеть этого и как бы вызывает на себя это. Иногда двое дерущихся, смотришь, женщина отбегает и начинает кричать, а мужчина такой злой приходит и колотит. Если колотит, и тебе не нравится, то лучше убегай, а не так дразни! Это получается, что они каким-то образом вместе в одном процессе (*взаимодействуют*). Не муж сам по себе такой, колотит жену, но и сама жена этому способствует.

(?) *А зачем же ей хотеть этого?*

(!) Ну, верней всего, наверное, в детстве ее избивали. Это и горечь, и радость. И снова ощутить это состояние (*пытается*). После этого ей легче становится, ей хочется, чтобы это ушло. Я не знаю, меня так не избивали (*смеется*), я просто так думаю. Это, наверное, телесная терапия...

И, знаете, еще: такие женщины практически не болеют, они здоровы. Все органы функционируют нормально. Только у них какой-то зажим, и они как бы просят от этого избавиться, как бы телесную терапию принимают. А есть женщины, которых мужья лелеют, обожают, не знают, куда (*неразборчиво*)... И они такие больные, до ужаса!

(?) *Что же делать? Ведь плохо, когда мужья жен избивают? Нет золотой середины?*

(!) Есть золотая серединка: нужно выяснять всегда свои отношения. Не поддаваться (*слепо подчиняться*) под мужа или жену, нужно постараться обоюдность иметь. Если где-то тебя (*что-то*) раздражает, что-то тебе неудобно (*в жизни, в отношениях*), значит, опять какой-то зажим, и у тебя что-то начинает болеть. А если ты вот это (*неудобство*) разрешишь, то все нормализуется энергетически, и физически ты не пострадасишь.

(?) *То есть, можно сказать, что если человек себя психологически неловко чувствует, то это отражается на его физическом состоянии?*

(!) Да. Где кто-то обманывает, кто-то ворует, тоже может такое быть. Чтобы скрыть все это, кто-то кричит, страдает от этого, и не хочет признаться в этом. Поскольку у нас в Туве многие воруют, муж, например, ворует, а жена может покрывать его, и как бы получается, что соучаствуешь, пытаешься скрыть, и (*ты*) зажат. Это такие ситуации, где человек не открыт и не весел, и все это (*«зажимы», болезни*) с этого начинается.

(?) *То есть общие рекомендации – это признаваться?*

(!) Да. Разговаривать, быть честным с самим собой. Тогда – легче. Если я кому-то что-то не так сделала, то даже я издалека думаю: «Ты меня прости, я там-то неправильно поступила». И уже информация передается и работает на мысленном уровне и доходит. И я свободна, и этот человек тоже не может злиться, потому что извинения уже прозвучали, хоть и в мыслях...

(!) Вы знаете, я сначала пришла в шаманизм, и там видно стало. Если человек создал себе эту болезнь сам... ну, скажем, хоть какую болезнь, приляк к себе эти болезни... И такое было сопротивление с моей стороны: почему я должна лечить этого человека? Почему я должна всех их принимать? Где - мое? Почему я должна так работать? Почему я должна их лечить, если они где-то злословили и свое получили, какой-то дух их стал преследовать?.. Они сами виноваты! И я отказывалась какое-то время (*от лечения таких больных*), и не находила ответа. И только когда я в буддизм пришла... До этого у меня не было сострадания к этим людям. И потом только я как бы пришла к согласию с самой собой. (*Смеется*).

(?) *То есть для вас шаманская практика – как практика сострадания получается?*

(!) Да... При шаманской практике, знаете, я сначала делала жертвоприношения. Ну, как там – зарезать корову или барана, козу. Даже были такие случаи: человек, девочка, умирает – надо жертвоприношения сделать; а дух смерти, который хочет забрать девочку, я ему даю какое-то время пожить в этом (*жертвенном*) животном. И вот дух, который хочет забрать девочку – я ему как бы предоставляю облочку, чтобы там пожил дух смерти. Минут десять поживет, тридцать. Вроде бы, все оторвано, смертельные (*жизненно важные*) органы все оторваны, а баран все равно не умирает.

(?) *Вы сами барана закалываете после того, как дух в него вселяется?*

(!) Ага.

(?) *Таким образом вы меняете душу девочку на жизнь барана?*

(!) Да. Предоставляю ему возможность пожить. Таким образом ребенок быстро выздоравливает. А для старших людей я такого не делаю, поскольку они свое уже пожили, им как бы нельзя продлевать жизнь, если им продлишь, значит, кто-то будет умирать молодым. Для старых людей лучше такого не делать, да.

(!) Был однажды такой случай. Один раз в Бай-Тайгу (*Бай-Тайгинский кожуун*) приезжали монгольские ламы, делали ритуал. И что я увидела: там такие большие духи вылезли из-под земли! И начали ходить, и это был кошмар. Это ритуал так делается, или вообще что это делается??? Я была в ужасе, и потом одна женщина приехала из Бай-Тайги, и я ей говорю. «Везите меня туда». Хотя я не хотела ехать, можно было отсюда сделать, здесь, но я попросила отвезти меня туда. И там я все почистила.

(?) *То есть ламы что-то сделали неправильно?*

(!) Я даже не знаю, что там было сделано, но так было сделано, что все духи вышли. Такие большие, как трехэтажный дом, например.

(?) *Что это были за духи? Это были эхлер (духи-хозяева местности)?*

(!) Нет, это было что-то другое, я даже теперь определения не могу сказать, что это было. И это были не *четкер* (*дешерти*), одна из категорий *бредоносных духов и представлений тувинов* Черти – они маленькие. Я до сих пор не знаю, кто они такие были. И я поехала туда, все собрала - убра-

ла, все наладила. Но я не знала сначала, что Кара-Холь (*озеро на северо-западе Тувы*) – это тоже Бай-Гайгинский район. Я приехала, сижу, потом один кара-хольский (*дух*) приходит, такой злой... Надо было и его уговорить уйти. Если этого не сделать, то молодые люди будут умирать на поле, будут переворачиваться машины. Там женщины не будут погибать, только мужчины, скажем, только от 20 до 30 лет. В общем, нужно было исправлять... Потом администрация приехала и пригласила меня. Дали мне черного козла. Сделали так, чтобы умер этот козел... Порезали в области живота и там вот эту артерию (*разорвали*)¹²... Но минут тридцать это существо все еще было живо! Поскольку я там штук восемь больших духов видела, и чтобы их обратно в землю убрать – а земля-то закрыта – мне нужно было, чтобы земля открылась в таком большом объеме.

(?) *Чтобы духов туда спрятать?*

(!) Да. И этот дух (*кара-хольский*) попросил там пожить, в этом существе. И минут тридцать пожил, потом мне открыл землю, и я должна была всех этих духов собрать и убирать туда. Я так сделала, и потом перестали там эти аварии случаться и смерти.

(?) *А что за интерес для духа пожить в теле козла и быть убитым через полчаса?*

(!) Дело в том, что они не в живом существе живут, они живут как духи, без материального тела. И для них огромное значение имеет именно пожить в чьем-то теле. Наверное, так. Будет еще какой-то такой случай, спрошу этого духа! (*Смеется*) Духи мне объяснили так, что для них огромное значение имеет пожить где-то. Но я так и поверила, что, наверное, так и есть. Хотя в буддизме говорят, что нельзя делать жертвоприношения. А потом, знаете, в прошлом году я слышала на Калачакре¹³, что жертвоприношения не надо делать. А еще тогда, в те времена, я один год, наверное, поработала с жертвоприношениями, а потом у меня начались какие-то сомнения, депрессии. Почему я должна умиротворять каких-то животных, даже за кого-то (*т. е. убивая жертвенных животных, умиротворять духов, чтобы помочь человеку*)? Нельзя этого делать, все равно же – убийство. Я сильно плакала и страдала от этого. Потом перестала это делать.

(?) *Это Вы в самом начале вашей работы делали? В начале 1990-х?*

(!) Да, где-то с 1992-1993 начала так работать... Ну, и вот таким образом, постепенно... я совершенно отказалась от жертвоприношений.

(?) *А если все же возникает необходимость как-то умиротворить духов, как Вы делаете?*

(!) А уже есть другие способы. Таких очень много случаев было, я не знала, что делать. Я даже думала два года, чтобы найти решение.

(?) *Что же это за решение?*

(!) Один раз мы проезжали через Агар-дыш, это как в Чадан ехать. Там тринадцатистовлетнее дерево, листовница, у которой половина повалилась потом. И мы там остановились ночью. И я смотрю: какая-то женщина си-

дит. совсем рваная, а одежда, знаете, так изысканно сшита, хотя и рваная. Великолепно сидела на ней, великолепно сшита. Моя мать шьет, я сама тоже шью, и я оценила это. И я тогда не могла различать – это живое или не живое, это дух или человек. *(Смеется)*.

(?) Вы людей и духов видели одинаково...

*(!) Ага, одинаково. И я спросила ее: «Кто Вы такая?» Она говорит: «Я дух этого дерева». «А почему Вы, - говорю, - такая рваная сидите?» «Я тут, - говорит, - совсем алкоголичкой стала, все мне водку подносят!» «Чем я могу помочь?» - спрашиваю. «Говорите людям, чтобы они водку не брызгали сюда, не оставляли». «Что еще?» «Положите еще, - говорит, - под дерево такие пластины камней, плоские камни, чтобы еда не так лежала на земле, а на какой-то поверхности». Я потом попросила кого-то, потом они привезли туда *(плоские камни)*. После того, как мы с ней поговорили, в той же поездке в один момент мы втроем все уснули в машине. И вдруг я чувствую, что с левой стороны кто-то бежит. И что этот кто-то заставляет нас спать. Я... еле-еле просыпаюсь и смотрю: рядом с машиной бежит черт. почему-то в зеленом джемпере. *(Смеется)*. Я кричу: «Стой!» - и смотрю: у нас уже машина едет в кювет. «Машину выровняйте», - на них кричу. И вот так руку высунула и держу его *(черта)*, и не знала, куда его кинуть... Он же не должен вот так бегать! На чистом поле в тот период времени очень часто аварии бывали. Видимо, этот черт встречал, и *(из-за него)* переворачивались машины. Это недалеко от угольного разреза, между Чаданом и Кызылом. ... И вот я *(держу его)* и даже не знаю, что делать? «Ладно, - думаю, - закопаю в землю». Мысленно закопала и сверху камень еще положила. Я не знаю разрешения этого вопроса, но говорю ему: «Тебе придется посидеть тут!» Черта посадила – чего делать, как? У всех спрашивала, никто не знает. Потом нашла решение, через два года. Оказывается, у каждого черта есть свой дом, хоть маленький. Все равно же ты куда-то возвращаешься. В отчий дом или в родной дом или куда-то, где ты себя уютно чувствуешь. Вот есть такие места, нужно их туда отправлять. Я знаю только направление – куда, как и каким образом. вот туда и посылаю.*

(?) Вы камлаете, чтобы их туда отправить?

*(!) Нет, это не обязательно. Я беру и просто мысленно туда отправляю. Даже я дохожу до этого места *(в мыслях)*.*

(?) Наверное, нужно знать точно, в какой район Тувы отправлять?

(!) Нет-нет, совершенно этого не нужно. Просто ты видишь место, куда нужно отправлять, и отсюда туда их переносишь. Хоть куда – хоть под землю или в какие-то еще миры.

Буддийские и шаманские представления в мировоззрении Розы

(?) А сколько миров вообще существует, по-Вашему?

(!) Ну, все говорят девять, а я десять видела¹⁴. Мир богов, мир асуров – это значит, мир духов местности. Мир людей, мир животных; потом я ви-

дела мир голодных духов. Вот эти духи, которые выходили (в Бай-Тайгинском районе – см. предыдущий отрывок, - К.П.), были похожи на голодных духов. И я туда их и отправила. Хотя не совсем они как голодные духи были. А таких настоящих голодных духов я видела, знаете где? В Торгалыке, в Овюрском районе.

(?) *А какими они Вам представляются?*

(!) С животом таким (*большим - показывает*) и худые. С длинными шеями и с большой головой, и ходят, (*высокие*) как пятиэтажные дома. И если они вот так пройдутся, то все там пытаются покончить жизнь самоубийством – или вешаются, или отравляются¹⁵. Три таких существа там видела. Мы там с одним шаманом над этим работали. Убрали. Но не знаю, как потом было... И, потом, (*есть еще*) мир чертей. Вот я везде у них бывала. Эта земля (*чертей*) в полусумерках, такой сероватый свет. И там тоже есть дома, села, поселки я там видела. И внутри там живут именно такие существа, как черти. Точно так же и существуют, как мы.

(?) *А почему они к нам приходят?*

(!) Я думаю, что их посылают как... Ну, как... в командировку! (*Смеется*). Попросят их что-то сделать здесь.

(?) *Навредить кому-то?*

(!) Не думаю, что навредить. За долгами. Их посылают: тот человек должен что-то, теперь ему (*черту*) нужно забрать.

(?) *Как так получается, что человек может быть должен чертям?*

(!) Не чертям! Это кому-то другому он должен, а за долгом приходит черт, как судебный пристав. (*Смеется*). Чтобы тот человек то вернул, вот так. Тут может быть очень разное: вплоть до квартиры, одежды, или даже конечности, органы... Например, если нога сломается, у нас говорят: «продлевание жизни». Уже вот как бы *буян*¹⁶ нету, значит, человек должен умереть. Чтобы *буян* прибавился, что-то отдаешь. Поэтому если человек ноги руки ломает, значит, можно сказать, что он еще поживет...

(?) *А седьмой мир, это какой?*

(!) Седьмой мир – это мир островов. Мне так говорили. Туда попадают именно те люди, которые в жизни... (*когда-то*) проклинают, особенно своих детей или родителей. Но я не знаю, где они находятся. Мне даже не показали, где этот остров.

(?) *То есть такие люди обречены на одиночество?*

(!) Да. Сколько они там обречены быть, даже не знаю... Это может длиться веками. Но этого никто не знает: может быть, человек десять лет там живет, а может быть, десять веков. Мне не сказали, сколько там живут. Я двоих видела, которых отправили туда. Был такой случай, что мне показали... рай, как будто все умершие попали (*сначала*) туда, и я вместе с ними попала. И одна женщина, вроде бы, очень интеллигентно выглядела, но ей говорят: «Ты должна попасть туда (*на остров проклятых*)». Но она говорит: «Я не хочу туда». Тогда вот этот распределитель душ, мужчина в се-

рых одеждах, мне говорит: «Ты пойдешь туда вместе с ней». И какая-то группа людей, ворота; и как только прошли ворота, как только зашли, смотрю: мы уже в белых одеждах. Мы проходим туда. Потом там такая музыка прекрасная, и мне дали такой напиток – красивый-красивый. Мне (сначала) показалось, что это был рай. И потом мне говорят: «Тебе нужно вернуться». Я говорю: «Ну, хорошо, я пошла». И потом вернулась (сюда).

(?) *Вы на камлании это видели?*

(!) Нет, не на камлании; а сон – не сон, такое состояние... Потом, в конце-концов, я поняла, что нужно привести себя к такому умиротворенному состоянию. Для этого мне и показывали этот остров. Если плохое сделаешь, то тебя на остров отправят. А чтобы этого не было, нужно быть спокойным, все принимать, ни с кем не спорить, никого не проклипать.

(?) *На остров отправляют всех грешников?*

(!) Не всех грешников. Грешники могут попасть и в подземный мир, туда, к чертям. А вот остров – это именно те люди, которые не согласны ни с чем... И вот про тот опыт я для себя подумала, что мне нужно стремиться к такому умиротворенному состоянию. Я искала и нашла в буддизме, как быстро можно дойти до этого. Есть очень много практик... Но я такой человек: могу заниматься очень усердно, дойти до какого-то опыта, а могу и бросить.

(?) *Вы сами занимаетесь, или у Вас есть учитель?*

(!) Нет, ну почему, есть у меня учитель.

(?) *Он живет в Туве?*

(!) Он приезжает. Он живет в Москве. Он тибетец.

(?) *Это Геше Джампа Тинлей¹⁷?*

(!) Да. Он приезжает сюда раз в полгода. После каждого приезда, когда он уезжает, я подхожу и спрашиваю, над чем мне работать. И он говорит. Самое удивительное в этих лекциях (в лекциях Геше Джампа Тинлея) – то, что другие не слышат, я слышу. Мне аж прямо переводят, и я такая – «слышу, слышу». да. А потом у кого-нибудь спрашиваю: «В такой лекции о том-то говорили?» Он (этот человек) отвечает: «Нет, не говорили.» Второго, третьего спрашиваю – все не слышат, я только одна слышу. Почему я хожу на лекции и совершенно другие вещи слышу? (Смеется).

(?) *Про что, например?*

(!) Про это жертвоприношение во время Калачакры (про то, что нельзя делать кровавые жертвоприношения – К.П.). Все говорят: «Не было такого». А еще, когда большие ламы приезжают, я всегда чувствую благовоние. Слышу запах, и мой муж слышит запах.

Смерть, номинальные обряды и путь души после смерти

(?) *Что с человеком бывает после смерти? До седьмого дня, после?*

(!) Когда человек умирает скоропостижно, очень резко, тогда он не сразу понимает, что умер. Когда ему говоришь, что он умер, он плачет. Я ему говорю: «Если будешь плакать, то все сорок девять дней можешь пропла-

кать, как что давай по-быстрому! Тебе, - говорю, - столько дел надо проделать!.. Поскольку мы свою жизнь прожили, мы очень много ошибок проделали: там не так сделали, здесь что-то не договорили... И все нужно доделать. Если человек не доделает, то... Бывает, человек гордый и не хочет себе в этом признаваться... Я, когда провожу «семь дней»¹⁸, я говорю, как нужно работать, как нужно прочистить все после себя, убрать какие-то препятствующие... вещи, скажем, духов. Ну, вот они и убирают.

(?) *Вы им даёте советы, как надо действовать?*

(!) Да. Так им компактно – тюк – и сразу даешь. Сразу (им становится) понятно, как быть. Они сразу же как трезвеют. (Смеется) Так смешно на них смотреть... Они – как маленькие дети. Говоришь им... ну, по-разному.

(?) *А что Вы делаете на 49-ый день?*

(!) А на 49-ый, успел он или не успел, все равно придется выпроводить этого духа (тув. *сунезин* – см. сноску 9) в другое перерождение. И желательно, чтобы они родились людьми. А бывает иногда, что они будут рождаться животными. И тогда нужно будет так проделать работу, чтобы он опять человеком родился, чтобы ему лучше было (в следующей жизни). Один раз человек должен был родиться змеей. Это был мой первый (такой) случай, я до этого и не знала, что человек может родиться змеей. Я еще тогда не знала, что обязательно нужно постараться, чтобы человеком родился. И я про себя думала-думала, и думаю: оставить его два часа, как бы перерождение (задержать?). Я должна задуматься и сделать так, чтобы он родился человеком. (Смеется). Это было тяжелое для меня испытание. И я решила, что нужно обратиться к верховной змее, к царь-змее. Нужно попросить, чтобы его (сунезин) вернула. Ну ладно, (я обратилась) и... пообщалась с царем змей. И он мне говорит: «Нужно построить дома для змей, и тогда мы бы этого человека отдали обратно». И я давай думать – это же такое количество нужно придумать и сделать домик. И я думала-думала, потом ракушки взяла...

(?) *Как это?*

(!) Ну, ракушки, вермишель! Килограмм я разбросала туда, в ту сторону, куда они говорили.

(?) *Это было на месте проведения обряда?*

(!) Нет, это уже потом, в другом месте. Я обряд провела, пришла и была недовольна, думала: что же делать? он же родится змеей! И вот поэтому я все это раздавала, разбрасывала. И тогда они мне разрешили этого человека оставить, чтобы он родился. И тогда мне показали мать этого человека, у которой он будет рождаться. Она живет в Тээли. Обряд мы делали в Кызыл-Даге, а он должен был родиться в Тээли...

Моя роль в том... Я как бы их провожу, как путеводитель (определяю), куда их направить, в какую сторону, где он будет рождаться. Я, по крайней мере, попытаюсь сделать так, чтобы он переродился человеком. И в этом моя роль очень маленькая, но все равно очень интересная: я участвую при

вынесении (*решении*) судьбы этого человека, то есть при дальнейшем перерождении. И если получится, то этот человек переродится. Но бывают случаи, когда я ничего не могу сделать. Они (*меркие*) могут переродиться и в подземный мир, особенно если они с собой покончили.

Шаманское ясновидение¹⁹

(?)... (*Я вижу*), как бы человек полностью состоит из энергетикки, например, глаз, мозг, отдельно сердце – все это состоит из каких-то оболочек, и все это я вижу как бы голубоватыми такими оттенками. Приблизительно так я и вижу. Если какой-то страх проникает туда – как заноза, засядет, и вот эта энергетика как бы сжимается. И сначала организм человека портится энергетически, а потом уже физически. И поскольку энергетически человек уже не может нормально функционировать, там уже физические болезни начинаются. Чтобы вылечить человека, сначала надо убрать вот эту (*плохую*) энергетикку, оздоровить, и тогда уже физическое состояние (*улучшится*).

(?) *А как именно Вы видите то, о чем Вы говорите?*

(!) Я могу, как рентген, каждый орган просматривать. И энергетически вижу, например, страх сидел здесь, я его отсюда убрала. Вот только что, например: я спросила у него (*Роза говорит о своем пациенте, мужчине 55 лет, которого она лечила с помощью Сунба незадолго до этого – К.П.*) про большое дерево около реки. На верхушке (*холода*) дерево есть, там люди вешались. И у него (*у пациента*) была петля здесь (*во время работы Розы сунбидель наброшенную на шею петлю, - К.П.*).

(?) *Это очень страшно...*

(!) Да, это страшно. И он бы еще немножко пожил, и у него бы появились суицидальные мысли – повеситься, покончить с собой. И он будет тянуться туда (*к дереву*), чтобы там именно повеситься. Вот эта петля... Я так сделала, эту петлю как бы оборвала²⁰.

(?) *Я думала, что вы ему нитку как защиту повяжете, как это обычно делают шаманы. А вы ничего с ней не сделали.*

(!) Да, вот она так повешена была, и я ее порвала, чтобы не было ничего такого (*суицидальных мыслей*). Чтобы дух этого места не устроил так, чтобы он (*пациент*) умер или сделал что-то с собой.

(?) *Есть представление о том, что смерть человека наступит, в том числе и тогда, когда от него ушел сунезин²¹. У этого человека сунезин был на месте?*

(!) Нет, но пришлось вернуть.

(?) *А где он был?*

(!) На том самом месте, у дерева. В основном, сунезины – где испугались, там и остаются. Поскольку человек испугался в тот момент, когда этот (*сунезин*) уже вышел из тела, дух вторгся в него.

(?) *Значит ли это, что желателен человеку никогда не пугаться, не испытывать страха?*

(!) Так не получается, потому что человеку присущ страх. И если испугаешься, то (*вздражно*) попытаться успокоиться. В таких ситуациях что можно сделать? Можно, например, попросить духов местности, сказать им, что неправильно сделал. Ведь получается, что человек не в тот момент переходил ихний путь. Попросить прощения, что ихний путь перегородил. Тогда тот (*дух*) тоже может понять, потому что человек извиняется.

(?) *А Вашему пациенту нужно будет поехать на это место, чтобы попросить у духов прощения?*

(!) Нет, уже ничего не надо будет делать, потому что я уже попросила за него. И тогда тот (*дух, который вызывал черные мысли*) ушел, я всех остальных (*злогокозненных*) духов с этого места собрала и убрала полальше. А то дерево лучше сейчас спилить.

(?) *А как проявлялось то, что у него черт сидел на плече? У него какие-то проблемы возникли, болезни?*

(!) Он говорит: трудно дышать, задыхается. Как будто кто-то сел на шею.

(?) *Так сам и говорит?*

(!) Да. Он говорит: сердце сжимается, дух, тяжело... Я увидела, что с этой (*левой*) стороны как будто дух сидел. А сердце как таковое - испорчено или не испорчено -- не знаю, но у него сердечные боли. Я точно не смогла увидеть, потому что все затемнил собой вот этот черный дух. Когда я убрала его, я пресматривала сердце, и там страх сидел, я его убирала. И еще с печенью у него что-то не так. Желчные проходы, как будто этот канальчик, да...?

(?) *Закупорился?*

(!) Нет, не то, чтобы закупорился. Но внутри него, как эмаль или накипь, камнеобразование, наверное. Вот это нужно выгнать, а то будут проблемы с пищеварением.

(?) *Вы можете это вылечить с помощью бубна?*

(!) Да, но поскольку я уже одно дело сделала, не могу же я во второй раз бубен брать. Или пусть он в другой раз приходит, или пусть он пьет *аржаан*.

(?) *А аржаан может помочь?*

(!) Да, он выгонит все это из печени. Я сейчас камлала и как бы дала повод, чтобы все убралось. Есть для печени и пищеварительной системы *аржаан Ажыт-суг* - «горькая вода», это в Чаа-Холе, на правом берегу Енисея, недалеко до Суг-Холя, от Шагонара в ту сторону...

¹ Я благодарю Р.С. Назык-Доржу за теплый прием, согласие на публикацию и помощь при подготовке интервью.

² Тувинское слово *ээрэн* обозначает как нематериальную сущность (шаманского духа-помощника, духа-покровителя ребенка и т.д.), так и соответствующий ей ритуальный предмет, «вместилище духа», в котором он «обитает» (шаманские эрены, семейные охранители и т.д.).

³ *Аза, бук, четкер, албыс, шулбус* и пр. - в представлениях тувинцев разнообразности вредоносных духов. Некоторые из них могут связываться с определенными категориями шаманов и давать им силу. См., например, Дьяконова В.П. Религиозные представления алтайцев и тувинцев о природе и человеке // *Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера*. Л., 1976. С. 268 – 291. Вайнштейн С.И. Мир кочевников Центра Азии. М., 1991. С. 240 – 242.

⁴ *Бурхан-бөө* – «лама-шаман» (дословно «будда-шаман»), особая категория служителей культа, которые обычно проходили ускоренный курс обучения при буддийских монастырях *хурээ* и затем работали в аалах, используя смешанные буддийские и шаманские обрядовые техники. По данным В.П. Дьяконовой, относящимся к рубежу XIX-XX вв., *бурхан-бөө* могли вызывать и выпроваживать злокозненных духов (*аза, хи-юл*); как и шаманы, умели возвращать человеку утерянный *сүгезин* (см. св. 9). В их костюме сочетались элементы ламского и шаманского облачения. Дьяконова В. П. Ламаизм и его влияние на мировоззрение и религиозные культы тувинцев // *Христианство и ламаизм у коренного населения Сибири*. Л., 1979. С.170-171. См. также Монгуш М.В. История буддизма в Туве. Новосибирск, 2001. С. 75-76. Аналогичные формы шаманско-буддистского синтеза были зафиксированы в XIX - начале XX в. и в Монголии, где подобные служители культа назывались *чойджин-сангасакан*. См. Позднеев А.М. Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в связи с отношением сего последнего к народу. Спб., 1887. С. 162.

⁵ В последнем случае оказывается, что шаманский дух мог принадлежать не кровному родственнику, а человеку из совсем другой родовой группы. Факт допустимости такого «наследования» свидетельствует о том, что для современных шаманов передача шаманских способностей совсем не обязательно – хотя и очень часто – связана с передачей духов-помощников в пределах кровного родства. Легитимация собственного шаманского статуса может опираться как на «реальное» наследование духов (от предков), так и на символическое (от некровных родственников, от различных духов). В известных мне генеалогиях современных тувинских шаманов часто весьма причудливо сочетаются оба вида легитимации.

⁶ *Тув. буян* - «милость, доброта, сердечность; добро, благо» - скорее всего, вторичное заимствование из монгольского языка, в котором оно, в свою очередь, распространилось через переводы древнеуйгурских буддийских текстов и в котором означает «добродетель, благодеяние, благотворительность». С этим понятием сближается *нис-кежик* (тув., букв. «рта счастье»), полукалька монгольского «*амны хэшиг*» («счастье» «удача человека, получающего неожиданно для себя обильную еду, средства на безбедное существование и т.д.»). См. Татаршицев Б.П. Этимологический словарь тувинского языка. Т. 1. А-Б. Новосибирск, 2009. Обряды испрашивания счастья.

благодати, удачи (*буян-кежик*, реже – *аас-кежик*) проводятся сейчас как ламами, так и шаманами.

⁷ См. о Ховалыгмее Куулар на с. 217 – 247.

⁸ О Долкар Лхамо, тибетской целительнице и оракуле богини Дордже Юдонма см. подробнее: «Гаруда», 1997, 2 (12), т. 6.

⁹ «Sweat lodge» - «парная», *англ.* Обряд, который использовался некоторыми группами индейцев Америки для физического и ритуального очищения. Сейчас sweat lodge – один из индейских обрядов, который почти в неизменном виде вошел в практику американских неошаманских групп. И у индейцев, и у современных неошаманов обряд предполагает длительное пребывание в сооруженном для этой цели *тети* (или в специальной палатке), в центр которого закладываются раскаленные камни.

¹⁰ Сама Роза употребила выражение «вселение духа». Я же в данном случае предпочитаю говорить о «вселении души» (тув. *сунезин* - одна из душ человека, см. сноску 9), чтобы избежать путаницы, которая возникает при попытке передачи соответствующих шаманских терминов на русский язык, в котором есть только два общих термина (дух, душа). Дело в том, что «вселение души» в тело другого человека, которое использует Роза, следует отличать от другой шаманской техники – «вселения духа» в тело самого шамана. К последней, например, прибегают в своих камланиях бурятские шаманы. Она заключается в том, что в тело самого шамана впускается, вселяется дух-помощник (бур. *онгон*), который и проводит обряд. в то время, как «душа» самого шамана в его теле временно отсутствует.

¹¹ *Сунезин* по представлениям тувинцев – одна из «душ» человека. Считается, что утрата *сунезина* опасна для жизни: без него человек долго не проживет. Обычный человек не имеет никакого контроля над своим *сунезином* и не может ни самостоятельно находить и возвращать его в случае утраты, ни отделять от тела. Последней способностью обладают некоторые шаманы, которые используют свой *сунезин* для того, чтобы «увидеть» что-то на расстоянии, а затем возвращают его на место.

¹² Роза описывает традиционный тувинский способ закалывания барана без пролития крови: в животе делается продольный надрез, раздвигается брюшина, рукой обрывается сердечная аорта.

¹³ Посвящение Калачакры было проведено в Туве Богдо-Гэгэном IX Халха Джецуном Дамба Ринпоче в сентябре 2003 г.

¹⁴ Вселенная в классической философии буддизма троична и состоит из следующих миров: мира форм, мира не-форм и мира желаний. В последнем пребывают и перерождаются почти все живые существа. Мир желаний, в свою очередь, также многослоен и включает: 1) миры богов; 2) мир полу-богов (*асуров*); 3) мир людей; 4) мир животных; 5) мир голодных духов (*преты*) и 6) множество различных адов, сроки пребывания в которых очень длинные, хотя и не бесконечные. Подробнее см., например, *Торчинов*

Е.А. Введение в буддологию. СПб., 2000. С. 38-43. В Центральной Азии буддистские представления об обитателях некоторых «миров» буддизма наложились на представления о различных классах духов в шаманских верованиях. Так, полубоги-асуры могут ассоциироваться с духами-хозяевами местности (эз - тув., *савадак* – бур.), а обитатели адов и голодные духи: - с вредоносными духами тувинских фольклорно-мифологических представлений: *аза*, *албыс*, *четкер*, *бук* и пр. Сходство между «мирами» Розы Салчаковны и мирами буддийской философии неслучайно, хотя количество «ее» миров и их описания не совсем совпадают с буддийскими.

¹⁵ В буддийской иконографии голодные духи (*преты*), действительно, изображаются с огромным животом, маленьким ртом и очень тонкой шеей: они испытывают постоянные страдания, поскольку не могут удовлетворить свой аппетит. Буддизм обычно не приписывает им злонамеренности и тех разрушительных свойств, о которых говорит Роза. Способность провоцировать людей на самоубийства свойственна другим существам – страшным духам *монгах* из хакасских традиционных представлений. О последних Роза могла узнать в период своего активного сотрудничества с хакасским шаманом В.С. Топоевым. В данном случае в индивидуальном мировоззрении Розы произошел интересный синтез элементов из различных религиозно-культурных традиций.

¹⁶ *Буян* – см. сн. 4.

¹⁷ Геше Джампа Тинлей – духовный представитель Его Святейшества Далай-Ламы XIV и советник по делам культуры и религии Тибета. Он является духовным руководителем многих буддистских общин школы Гелуг по всей России, в том числе и общины «Манджушри» в Кызыле, в которой состоит Роза.

¹⁸ В тувинской обрядовой практике шаманизма и буддизма после смерти человека проводятся два поминальных обряда: первый – на 7-ой день после смерти, второй – на 49-ый. Подробнее см.: *Дьяконова В.П.* Погребальный обряд тувинцев как историко-этнографический источник. Л., 1975.

¹⁹ В этом фрагменте Роза говорит о своем пациенте, мужчине примерно 60 лет, которого она лечила при мне до начала интервьюирования. Он обратился к ней за помощью в связи с общим плохим самочувствием, проблемами с дыханием и с подавленным эмоциональным состоянием.

²⁰ Роза говорит о своем рабочем приеме, которым она воспользовалась для лечения пациента: сделать петлю из цветной нитки, используемой обычно шаманами для изготовления браслета – оберега защиты, приложить ее к телу пациента и оборвать, тем самым разрушая присущие ему, по ее мнению, суицидальные тенденции.

²¹ См. сн. 9.

ROZA NAZYK-DORJOU

Roza Nazyk-Dorjou, who was originally a schoolmaster in physics and mathematics, today earns her living completely as a shaman. She does not work in one of the shamanist centers of Tuva, but welcomes her clients in her own apartment. As many other shamanists in post-soviet Tuva, she started to perform rituals and practice healing at the beginning of the 1990s. Her way into shamanism is quite typical (see, for example, the article on Khovalygmaa Kuular in this volume). She says to have gone through a period of inexplicable diseases, and it was only after a series of meetings with supernatural beings and spirits inherited from her ancestors, that she has decided to accept her shamanic vocation. Together with the spirits, Roza has inherited from the supernatural powers and the work techniques: massage with contact and without contact, clairvoyance, the gift of finding lost objects, the capability to incorporate her own *sunezin* – one of the human souls in the Tuvan representations – in the body of the client in order to heal him, to solve complicated situations and to tell the future.

According to Roza connection with the spirits is far from inevitable and permanent. It is her who manages and controls her multiple spirits, and not vice-versa: for example, she wanted to get rid of her inherited spirit, because even if it was her principal aid in healing the most difficult cases, it was also the cause of many health problems for herself. In order to be split from her spirit, she asked the help of the Tibetan healer Doikar Lhamo. Once the ritual was carried out, and the spirit has gone, her health problem came to an end, but with the spirit also a part of her shamanic force was to disappear forever. For what concerns the remaining spirits, they were so many that Roza says to have preferred to compress them together into a great sphere that she keeps “somewhere in the space”, rather than keeping them in the *eeren* – material objects and supports for shamanic spirits. This explains partly why Roza, contrary to many other shamans in Tuva, makes a quite limited use of the traditional paraphernalia: she does not have any *eeren* and she does not wear very often her shamanic costume.

A second reason why Roza asks her spirits for help so rarely is the evolution of her personal representations. She is in fact Buddhist and considers herself as the disciple of Geshe Dzhampa Tinlei, who represents the Dalai Lama and is the spiritual master of the communities of the Buddhism *guéloug* in many regions of Russia. Roza's personal engagement in the activities of the Buddhist group has progressively brought her towards the idea that the shamanic spirits are not essential in most of the cases and that it is preferable to help people by relying on her own powers and means – such as healing by energetics, massages and incorporation of her own *sunezin* in the client's body. Under the influence of Buddhism she has also renounced to the animal sacrifices which are still performed by many other shamans in post-soviet Tuva.

As a shaman, Roza has been also invited several times to Germany and the United States, to lead and participate in different seminars and rituals organized

by neo-shamanist groups, as the *sweat lodge* – an Amerindian ritual of purification, which has been introduced without many modifications in the modern neo-shamanist practice.

In the fragments of the interview with Roza that we have selected for this article, the shaman evokes the beginning of her shamanic career, tells how it has evolved, and talks of the heterogeneous set of techniques that she uses, and of her vision of the life after death, which has been deeply shaped by the Buddhist cosmology.

А. Танашева

НАДЕЖДА МОИСЕЕВНА ЮГУШЕВА

Н.М. Югушева была приглашенной участницей алтайской части Международного интердисциплинарного научно-практического семинара-конференции «Сакральное в традиционной культуре: методология исследования, методы фиксации и обработки полевых, лабораторных, экспериментальных материалов», который проводился с 6 по 15 июля 2003 г. в Москве (ИЭА РАН) и Республике Алтай (турбаза «Тюнгур» у подножия горы Белухи). Во время круглого стола, посвященного её шаманской деятельности, Надежда Моисеевна ответила на множество вопросов, которые задавали участники мероприятия. Помимо этого она «прочитала лекцию» об алтайском шаманизме и традиционных знаниях, подробно рассказала о себе и своей деятельности, о принципах своей шаманской практики. Здесь публикуется выборка из интервью, подготовленного журналистом А. Танашевой.

* * *

(?) *Надежда Моисеевна, как Вы стали шаманкой?*

(!) Я по профессии инженер-землеустроитель, 25 лет проработала в этой сфере. Специально дар шаманства мной не развивался, он был дан мне, и я должна с этим жить. В 1990 году в краевой больнице г. Барнаула я в течение 28 дней проходила обследование, надо мной проводили различные эксперименты и в конце признали человеком-рентгеном. Я считаю, что это было нужно, прежде всего, для меня, потому что, как известно, шаманов всегда считали и считают шарлатанами.

(?) *Каким образом шаманы исцеляют людей?*

(!) Мы пользуемся знаниями наших предков. В настоящее время люди переходят к лечению болезней химическим путем, не пользуются теми природными дарами, которые есть.

Я уже 20 лет занимаюсь лечением людей... К примеру, как вылечить болезнь Боткина? Обычно мы в больнице лежим около 21 дня, в то время как

нало всего лишь съесть 3... человеческих вши и болезнь вылечивается за 7 дней, анализы подтверждают.

Как вылечить стоматит? Из-под старой гнилой лиственницы выкопать белого червячка, выдавить его и содержимым как мазью намазать больные места. Болезнь вылечивается за один день. При переломах надо жевать корень осота (сланец), приложить к месту перелома медь и т.д.

(?) *Что Вам лично нужно знать о человеке, чтобы вылечить его?*

(1) Чтобы вылечить человека, мне надо знать историю его рода и их шаманов. Не зная историю шаманов, я не могу вести ритуальные церемонии. Алтайцы делятся на 38 родов. Я невестка рода *тонжиганов* и сейчас расскажу их легенду.

Жили мирно 3 брата, средний брат жил богато, у него был один сын. У старшего (русого) и младшего (черного) братьев было много детей, и жили они бедно. Однажды братья уехали охотиться на гору Кабакту, где старший и младший договорились убить среднего брата и разделить его имущество и скот между собой. А у того жена была шаманкой, она узнала, что совершено убийство, и просит оставить в живых её и сына. Но братья не послушали её и утопили в озере Кидьейлю (недалеко от Акташа). Умирая, она прокляла весь род *тонжиганов* и сказала, что когда-нибудь вернется в их род невесткой. Это, видимо, я; мой муж был средним сыном в семье и также умер в молодом возрасте.

По легенде старший брат бежал от проклятия через Берингов пролив в Америку, от него ведут свой род северные индейцы, младший остановился со своими родственниками в Индии. Я основываюсь на своих исследованиях, также имею документы, подтверждающие это. Гены индейцев рода *тонжиган* совпадают с генами наших *тонжиганов*.

Приведу еще пример. В роду *Дьети тас* было 3 сына и 4 дочери, все они были жестокими шаманами и постоянно соревновались между собой. Но всегда побеждал старший брат, оказалось, что он в жертву приносил своих сыновей.

С тех пор большинство парней этого рода умирают в молодом возрасте, в среднем доживают до 40-45 лет. Теперь, если ко мне приходит кто-то из этого рода, я должна поднимать все их 7 духов.

(?) *Если один из родителей, к примеру, отец - русский, значим, у человека нет связи. А Вам, чтобы лечить людей, надо знать историю рода. Как быть в этом случае?*

(1) Тогда надо знать родословную по линии матери.

(2) *А если человек другой национальности?*

(1) У меня лечатся люди из Ирана, Сирии, Франции, Германии и других стран мира. Я могу вылечить любого человека, но все равно, при совершении болевых ритуалов я выбираю людей, если я не знаю родословную, то не возьмусь за него.

(?) *Обращались ли Вы к врачам?*

(!) Да, много раз была в Барнауле, Рубцовске, Новосибирске, но никакие диагнозы мне не помогали. Я в буквальном смысле этого слова «сгорала» от дыхания человека, который стоял у моей калитки (*вероятно, речь идет о потенциальных пациентах, - ред.*).

(?) *В Вашей семье были шаманы?*

(!) Да, сестра отца и дядя, который общался со злыми духами, но лечил людей от порчи, судьбы человеческие читал, как по книге. Тетки были ясновидящими.

(?) *Общаются ли с Вами другие шаманы?*

(!) Я выросла около двух сильнейших шаманок: Кордосовой Тазымай и Олчионовой Кураган. Некоторые «знающие» люди стараются меня избегать, но я думаю, что каждый делает свое дело, не надо меня бояться и избегать, я никакого вреда принести не могу. Большой вред я могу принести только во время ритуала.

(?) *Говорят, есть черные и белые шаманы, к каким Вы относите себя?*

(!) По-моему, нет разграничения на черных и белых. К примеру, я в состоянии покоя, равновесия могу очень много людей вылечить. А в раздраженном состоянии могу выплеснуть столько отрицательной энергии, что могу навредить человеку.

(?) *Кто сильнее: женщины-шаманки или мужчины-шаманы?*

(!) У женщины 40 духов, у мужчины всего один. Женщина сильнее.

(?) *Если шаманы умышленно не помогают людям, что то «да»?*

(!) Это тоже наказуемо. Если ко мне пришел человек, я должна его принять. Если этого не сделаю, то сразу заболею, мои духи будут беспокоить меня, и тогда мне самой придется идти к этому человеку.

(?) *Есть ли отцов у шаманов?*

(!) Да, при рождении ребенка мы отдыхаем. Во время беременности мы ничего не видим и не слышим. Но как только ребенок начинает ходить, мы теряем покой, нам надо лечить людей. И на новолуние, полнолуние, и когда она (луна) идет на убыль - у нас нет покоя, в разное время приходят разные больные.

(?) *В научном мире есть одна мысль, что сильными шаманки становятся после климакса.*

(!) У нас говорят, что если ты не родила, не кормила ребенка, то не испытала человеческого счастья, не видела жизни. Только после всего этого открывается настоящая жизнь, путь. Раньше шаманам путь открывался в 30-35 лет, а сейчас в 20-25, потому что век укорачивается, но шаманы сильны и в 75 лет.

(?) *Если в ребенке проявляются шаманские возможности, как это приостановить до определенного периода?*

(!) Сама природа это сделает. Если же ребенка привели, мы просто советуем: приходите через год или два.

(?) *Может ли шаман при совершении ритуала призвать на помощь другого шамана?*

(!) Если я чувствую, что это не мой больной, что не смогу его вылечить, я говорю, чтобы они искали другого человека. А звать на камлание другого шамана нельзя, один шаман может «съесть» другого.

(?) *Работаете ли Вы с бубном?*

(!) Да, когда совершаю большие ритуалы, чтобы спасти жизнь безнадежного больного.

(?) *Кто одевает шамана?*

(!) Одежда для шамана готовится с детства: пуговицы, бусы, раковины собирают люди. Народ знает, что в этом роду родится такой ребенок. Ткань для моего халата привезена из Монголии, он 15 лет хранился у моих родителей. Халат сшили люди рода *тонжан*, рода моего мужа. А вот серебро мне подарила шаманка Олчонова, они еще в 1922 году знали, что родится такой человек. В Онгудае жила бабушка-шаманка из рода *тодош*; лапки мне на шапку собирали *тодоши*, а шили наши *телегиты*. Люди считают, что если один раз помочь шаманке, она всю жизнь будет помогать тебе и твоему роду. Есть у меня шуба, сшитая из шкур 40 ягнят, я ее надеваю во время ритуалов, ее мне тоже сшили односельчане.

(?) *Почему столько украшений у шамана?*

(!) Эти украшения охраняют шаманов. Сзади у меня должен быть *дыламан* («голова змея»); это очень мудрое животное, оно всегда охраняет свое гнездо и также должна охранять шамана от злых духов. Если со спины шаман не будет предохраняться, ему очень сильно могут навредить. Когда шаман умирает, эти украшения раздают людям на счастье. А халат и шубу надевают умершему шаману.

(?) *Сможете ли Вы определить судьбу родившегося ребенка?*

(!) Судьба ребенка определяется при зачатии, в какой момент он зачат и как его мать доносит. Если мать во время беременности нарушает очень много правил (нельзя перешагивать через веревку, стричь волосы, вечером выходить на улицу одной и другое), то судьба ребенка тем хуже. А вообще все связано с природой. Наблюдая за ней, шаманы определяют, каким будет новый год. Я могу слышать, как просыпается природа в апреле. В этот момент я могу определить судьбу человека.

(?) *Можете ли определить тип какого предка всеяется в ребенка?*

(!) Да, в 1922 году, когда уничтожили шаманов, они ревели прикрывать дорогу будущим шаманам до 7 котена. Они сказали, что потом появятся новые шаманы, и тогда же предсказали, что в 1958 году родится новая шаманка, то есть я.

(?) *Можете ли Вы поставить диагноз, не видя человека, по его вещам?*

(!) Да, легче всего по фотографии.

(?) *Лечите ли Вы заболевания, передающиеся генетическим путем?*

(!) Да, потому что считаю, что все болезни передаются через тены.

(?) *Можете ли Вы своей энергией напугать какие-нибудь технические приборы?*

(!) Нет. Но бывает, что ехать на машине, а она останавливается без причины, значит, надо переждать час-два. В этот момент впереди могут ждать опасности, поэтому души останавливают, предупреждают.

(?) *Как далеко Вы можете действовать своей энергией?*

(!) В Барнауле, когда я проверялась, мне сказали, что при нормальной обстановке я действую в радиусе 20 м, при возбужденном (*состоянии*) – около 45 м.

(?) *Как Вы чувствуете себя после сеансов?*

(!) Я еще до прихода человека знаю, кто ко мне придет. Если ко мне приходит человек с большим грехом, мне очень сложно приходится много нервничать.

(?) *Можете ли Вы слышать речь жук?*

(!) При совершении ритуала – да. Обычно хороших сообщений бывает мало, больше плохих.

(?) *Как шаманы возвращают порчу человеку, который это сделал?*

(!) Если кто-то навел порчу на человека, я эту энергию снимаю с больного и отправляю на ближайшую звезду. По-моему, от этой звезды эта негативная энергия падает на согрешившего человека обратно с еще большей силой и сопровождает его всю жизнь.

(?) *Как Вы сами защищаетесь от негативной энергии?*

(!) Если я чувствую, что мне грозит опасность, я превращаю прием людей, назначаю им другое время. За это время я восстанавливаю энергию и созываю своих духов.

(?) *Могут ли шаманы опровергнуть какие-нибудь локальные войны?*

(!) Дважды мой дядя-шаман Чековов Кирбик и я сидели на улице, и вдруг среди ясного неба прогремел гром. Тогда я сказала: «Однако, это не гром?» А он ответил: «Да, это слухи войны, будут воевать мелкие народности, и этой войне не будет конца». Это началась война в Чечне.

(?) *Какими знаками Вы еще можете поддаться?*

(!) Мы, тюрки, очень многое забыли, а иногда просто никакие правила не соблюдаем. Я считаю, что именно мы, шаманы, должны все знать и передавать людям.

A. Tanasheva

NADEZHDA MOISEEVA YUGUSHEVA

N. M. Yugusheva is considered one of the most famous modern Altai shamans. She participated in the Altai part of International interdisciplinary scientific-practical seminar-conference «Sacral in traditional culture ...» in July 2003 in Altai republic (tourist camp «Tyungui» at the foot of Beluha mountain). During the round table discussion devoted to her shaman activity Nadezhda an-

swered a lot of questions asked by the participants of the event. Here we publish only a part of this interview.

She says that already for 20 years she is healing people. Yugusheva heals not only Altai people but people of other nationalities as well. For several years she has been living in Turkey where she lectured about shamanism and had her practice. She had many shamans and clairvoyants among her relatives. She says that her shaman destiny was foretold by old shamans in 1922 when they were persecuted (they closed shamanism «up to 7th generation»), they foretold the birth of a new shaman lady for 1958). She was initiated by old *knowledgeable* grand ladies. She supposes that female shamans are much stronger than male. She passed through special medical investigation at regional hospital in Barnaul in 1990 for 28 days and according to her she was recognized an «X-ray person».

В.И. Харитонова

АЛИНА ЛЕОНИДОВНА СЛОБОВОДА

А.Л. Слободова – одна из женщин, сыгравших значительную роль в ситуации постперестроечных трансформаций в сфере духовной массовой культуры в России. Активное проявление оккультистских тенденций в стране было отмечено параллельно с тенденциями «возрождения шаманизма» в регионах, где он был частью традиционной культуры, а также одновременно с внедрением современного западного варианта «шаманизма» (в виде *экспериментального шаманизма*, методик М.Харнера) в российскую, в основном в столичную практику.

Процесс «шаманизации» шел параллельно на периферии и в столице при активных контактах публики, формирующей на тот момент определенный субкультурный слой. Взаимный интерес был вполне естественным как в отношении используемых методик и практик, так и в плане организации бизнес-форм «шаманизма», предлагаемого клиентам.

Линия существования *экспериментального шаманизма* в России сама по себе представляет несомненный интерес, равно как важно и любопытно её соотношение с начавшими чуть позже активно развиваться и внедряться в российский быт психотерапией и психологическим консультированием в различных вариантах, неизвестных ранее советскому потребителю (трансперсональная, гуманистическая и др. психология).

А.Л. Слободова – профессиональный психолог с университетским образованием, работавшая как психолог-консультант, будучи творчески одаренным и ищущим себя, свой путь в жизни человеком, в

ситуации насыщенности рынка разнообразными оккультными предложениями обратила внимание именно на методику М. Харнера, подарившего современному обществу вариант «цивилизованного шаманизма».

Она стала первоучителем в сфере *экспериментального шаманизма* в нашей стране. Ею было подготовлено множество учеников, которые, в свою очередь, несли эту практику в массы. К началу третьего тысячелетия *экспериментальный шаманизм* завоевал прочное место в среде интеллигенции и среди представителей среднего и мелкого бизнеса, равно как неработающих женщин, которые могли позволить себе роскошь жить собственными обывательскими интересами.

В большинстве своем последователи А.Л. Слободовой, как и сама она, воспринимают практику *экспериментального шаманизма* в виде духовной, помогающей им самим оказывать практическое воздействие на их собственную жизнь. Для некоторых учеников-последователей эта практика стала одним из видов бизнес-деятельности или дополнительным методом в их работе психологов-консультантов.

Сам *экспериментальный шаманизм*, пройдя определенный путь становления и развития в России, в настоящее время стоит на пороге выбора в свете готовящихся на государственном уровне документов, регламентирующих целительскую и психотерапевтическую практики. Разумеется, за почти пятнадцатилетний период существования он значительно приспособился к условиям российского быта и ментальности. Есть очевидная тенденция к тому, чтобы использовать его в психологическом консультировании наряду с иными новыми методами зарубежной психологии и психотерапии. Этому в немалой степени способствовала специфика восприятия *экспериментального шаманизма* самой А.Л. Слободовой, о чем можно узнать из прилагаемого интервью.

Надо отметить, что в нашей стране есть и другие поклонники данной методики, обучившиеся не у А.Л. Слободовой, а у других непосредственных учеников М. Харнера, не единожды посещавших Украину и Россию, где они проводили свои тренинги с посвящениями. Однако их влияние значительно менее заметно: их деятельность не сопровождается активной популяризацией в СМИ и на ТВ, поэтому о них заинтересованные лица, имеющие возможность получить информацию в основном только через Интернет, знают намного меньше, чем о Московском шаманском центре Алины Слободовой.

* * *

(?) *Чем для тебя лично был «шаманизм по Харнеру»: попыткой творческого самовыражения, бизнесом, этапом духовного становления?*

(!) Знаешь, наверное, и то, и го. Я могу сказать, что самой сильной мотивацией для меня было то, что я, закончив МГУ, факультет психологии, вышла (*оттуда*) с глубокой неудовлетворенностью. Я пошла туда, потому что факультет психологин - это наука о душе, как я думала, а вышла (*оттуда*) со знанием какой-то материалистической психологии. У меня был красный диплом, я была лучшая студентка курса, мне аспирантура светила - т.е. с социальной точки зрения был успех полнейший, а внутренне - абсолютная неудовлетворенность, перешедшая через некоторое время в депрессию в тяжелой форме. Мне было 23 - 24 года... Я смеюсь, когда меня спрашивают о шаманской болезни, я говорю: «Была!» Вот представьте, мне 24 года, я - молодая, красивая, успешная, закончила МГУ, вышла замуж, муж - обожает, на руках носит, купили квартиру... Что еще надо для счастья? А я впадаю в тяжелейшую депрессию, в тяжелейшую.

(?) *Нет проблем в жизни?*

(!) Нет, понимаешь, не это... Если я буду выражаться языком Кастанеды - ничего?

(?) *Ну, конечно...*

(!) Это моя *нагуальная* сущность была настолько неудовлетворена... Она-то меня и толкнула в психологию.

Я закончила спецшколу английскую. У нас все маханули в МГИМО, даже в МГУ пошли на филфак, в Институт стран Азии и Африки... Большая часть класса поступили. Был такой успешный класс. Я росла вообще в успешной среде: одна дочь любимая у родителей, семья такая благополучная (ну, материально - инженеры, особо сверхбогатства не было, жили на зарплату), но как бы всё было - квартира, машина...

Я долго не знала, куда поступать, думала, что пойду на ин'яз... Потом я купила справочник и обнаружила там факультет психологии. Что такое психология - я не знала. Ну, там - наука о душе. А меня всегда тянуло к этому. Моё глубинное «Я» всегда стремилось что-то такое познать, меня это захватывало... И я поступила, что, кстати, было очень непросто...

А когда я закончила, вдруг оказалось - ну и что? Что дальше аспирантура? Из книжки в книжку переписывать? Вот глубокая внутренняя неудовлетворенность тем, что могла предложить психология того времени. Когда я хотела писать диплом по парапсихологии, то мне сказали - помнишь, как это: в Советском Союзе секса нет - ну, и парапсихологии нет. И это во мне сидело.

Потом жизнь сделала такой зигзаг - я увлеклась экспериментальным театром. Тут конец 80-х, увлечение театром; у меня появился новый муж (режиссер), и мы поехали в Данию в Международную школу театральной антропологии. Там был создан такой центр театральный, где они посредством театра изучали этнические всякие вещи. Делали спектакли по север-

ным народам. Мне всё это безумно нравилось. И там я как раз узнала про Харнера.

То есть это были такие, знаешь, как толчки – будто меня толкало что-то. Я просто доверяла тому, что меня вело. Вела некая сила. Потом уже в книжке по шаманизму я прочитала, что это вели духи.

А когда я уже с этим столкнулась... Ну дальше ты знаешь¹ знаменитую нашу встречу с Женей Файдышем, вернее, встреча была раньше, а тогда он привез из Киева книжку Харнера, привез её в 89-ом...

(?) *Ну а когда ты стала шаманкой, то во что для тебя все это превратилось? Было ли это творческой саморазвитием или ты просто на жизнь зарабатывала...*

(!) Для меня самое главное было то, что эта практика оказалась безумно эффективной в моей работе психотерапевта, а у меня уже накопился к тому времени опыт работы с людьми достаточно большой, когда даже вопрос с депрессией можно было решить за один сеанс...

(?) *Алина, а когда ты начала работать как психотерапевт?*

(!) Я работала, еще учась на 4-ом курсе университета.

(?) *Т.е. просто неофициально подрабатывала, как все мы тогда?*

(!) Я не помню, чтобы я за это брала деньги тогда. Потом уже... А тут я как бы училась.

(?) *Но у тебя были уже нормальные клиенты, а не пооружки, то есть это не было дружеским общением в своем кругу...*

(!) Нет-нет-нет, я работала в суицидальном центре...

(?) *Это имеется в виду Федеральный центр суицидологии?*

(!) Нет, была такая дама, психиатр, известная очень, она создала первый кризисный центр... А, кризисный, не суицидальный. При обычной больнице не сделали кризисный центр. Т.е. людей, у которых были всякие тяжелые состояния, не сажали в психушку, не ставили на учет, а в обычной клинической больнице их лечили. Там просто было очень много суицидальных случаев. Я там работала.

(?) *Дальше, когда ты занялась театром, ты продолжила работать как психотерапевт или у тебя был перерыв в этой деятельности?*

(!) Дальше я занималась театром, но всё равно клиенты ко мне шли. Но тогда, естественно, у меня практики стало меньше.

(?) *Скажи, пожалуйста, а тогда вообще за эти дела не преследовали¹ Психотерапия тогда уже была?*

(!) Психотерапия – да, это была официальная профессия.

(?) *Но психотерапевт – это человек, окончивший институт.*

(!) Нет, нет; психолог мог быть официально психотерапевтом. Не было проблем. У меня диплом психолога, но никто мне не запрещал работать. У нас даже клиническая психология была в университете.

(?) *Значит, твое обращение к шаманизму было творческим поиском в большей степени?*

(1) Это было поцелуем видливидуального нуля, я бы сказала.

(2) *Что в шаманской деятельности было больше для тебя: творчества или психотерапии?*

(1) Наверное, это всё соединилось... То, что я – человек творческий, я узнала не сразу. Классическая психотерапия меня не устроила, потому что я, действительно, человек творческий; она мне была скучна. А, с другой стороны, чистое творчество (ну, такое художественное творчество), видимо, не давалась чисто моим. Поэтому – вот такое соединение очень забавное...

(2) *Как бы ты могла прокомментировать тот факт, что сейчас ты от этого отводишь – чем дальше, тем больше. Что изменилось? Может быть, это ты знала какими-то жизненными обстоятельствами?*

(1) Тут, как сказал Андрей Моруа: «Жизнь человеческая слишком длинна для одной любви». Так и здесь. Призвание... Вот я как бы всегда искала призвание, смысла жизни, ну и так далее. Но призвание – вещь достаточно объёмная. То, нельзя сказать, что вот человек себя нашёл: он – модельер. И – всю жизнь модельер, ему больше ничего не надо. Или мастер стилист, или каменщик, или программист – неважно. У меня, видимо, такая структура личности, что мне всегда было мало чего-то одного. Может быть, это и творческие качества... Я уж не знаю, анализировать мне сложно. Но когда я обретаю вот это – посвящение, которое дал мне Харнер, и его духов – то, конечно, из тот период для меня этого было настолько много, что мне нужно было это осваивать, осваивать и осваивать.

За время работы моей очень много в мою жизнь вошло разных людей. Это были люди совершенно разного и уровня, и масштаба – вообще разные. Ну, были просто клиенты, были просто ученики, партнёры. С этими людьми (не со всеми, но с некоторыми из них) с теми, с которыми мы глубоко вошли в контакт, завязались достаточно глубокие отношения. В процессе этого общения вдруг выяснилось, что в жизни какой-то человек хочет реализовать это, какой-то – то...

Образовалось, как я это сейчас называю, партнёрское поле. И во мне что-то стало откликаться... То есть я не из головы себе сказала: «Ой, хочу то!» Я хочу то, что я могу, допустим, с этим человеком сделать какой-то проект исследовательский; с этим – ещё какой-то. И вот периодически я этим занималась, ну, скорее, как хобби. Некое такое развлечение для себя. Потому что, ну, в чём основная моя жизнь состояла? Я утром ехала на работу, ныряла в этот подвал и там общалась с клиентами, учениками – и всё. Вечером я выныривала, ехала домой спать. Иногда, когда было очень поздно, я даже там оставалась ночевать. Практически вся моя жизнь протекала в этом подвале. Ну, ещё мы ездили два-три раза в год. Это, конечно, было хорошо, но, тем не менее, наступил момент, когда я перенасытилась этим, такой затворнической жизнью. Как бы всё в подвале, а там наверху – жизнь какая-то есть!

Наступил момент, когда во мне сформировались некие структуры моей личности, сами сформировались, за счет именно шаманской силы. Все как бы естественно вытекает из одного в другое. Тогда я вдруг осознала, что я могу больше: я могу не просто поработать с клиентом, решить задачу какую-то, не просто в 129-ый раз провести семинар по шаманским практикам, но могу делать какие-то интересные проекты. Масштаб моей личности, развившейся в общении с духами, потребовал большего.

Я начала себя искать заново. Это очень был мучительный процесс на самом деле. В этом поиске было потеряно какое-то количество людей, кто-то отказался, кто-то отошел, кто-то почувствовал, что я не настолько уже поглощена этим процессом, ну и так далее.

Для меня всегда в жизни было самым главным – развитие духовное. Если некую иерархию ценностей создавать, то это – важнейшая ценность. Мой *нагуаль*, который как бы сидел во мне, он себя искал. Шаманизм – это была всего лишь форма для его реализации. Можно назвать это силой, по-разному... Не было бы шаманизма – было бы что-то другое. Поэтому я себя никогда не считала таким прямо вот именно носителем шаманизма, носителем традиции, носителем чего-то... Нет, никогда себя так не позиционировала.

Шаманом меня, в принципе, пресса назвала. Я сама себя называла психологом, психотерапевтом, применяющим шаманские практики.

(?) *Значит, по воле случая оказалось проще предложить свою деятельность людям в роли шаманки?*

(!) Ну, обо мне начали писать, после того, как я от Харпера приехала: «Шаман Алина. » Ну, что, я с ними воевать, что ли, буду? Хотите – пишите. Психолог Алина бьёт в бубен – непонятно. Раз бьёт в бубен – она же шаман.

(?) *Алина, скажи, пожалуйста, ты именно потому откосилась к шаманизму столь свободно, что осознавала себя в первую очередь психологом и психотерапевтом? Я имею в виду, например, то, что все твои ритуалы – это сценарные творческие постановки.*

(!) Да.

(?) *Но ты породила все-таки экзпериментальный шаманизм в России. От этого отпираться бесполезно...*

(!) А я не отпирюсь. Ведь когда ты зачинаешь ребенка, ты вообще ничего не делаешь: ты занимаешься приятным любимым делом, испытываешь массу удовольствия. А потом вдруг выясняется, что Бог в этот момент решил что-то создать из плоти твоей. Ты становишься носителем этой особи, проходит какое-то время – она рождается.

(?) *Поскольку «особь» уже не только появилась на свет божий, но и сама размножилась основательно, давай выясним, отслеживала ли ты деятельность своих учеников, последователей? Или они уходят и множатся сами?*

(1) Я не отслеживала. Есть некий круг, который я знаю, но так, чтобы я прямо вела реестр, выясняла, что с ними дальше – нет.

(2) *А как ты думаешь, сколько их приблизительно? Можно посчитать тех, кто у тебя прошел обучение и посвящение?*

(1) Да, я могу сказать, что семинаров на первый период я проводила, наверно, один семинар в месяц, а иногда – два: по двадцать человек группа. Ну, я думаю, массово – это было, быть может, до тысячи человек. Но, конечно, нельзя всех назвать последователями и учениками. Последователи-ученики – это те, с кем я вместе работала. Они и сейчас появляются.

Мне, например, до смешного любопытно. Вот появился такой фан-клуб в Германии, в Берлине. Они обо мне прочитали... Одна девушка приехала, прилетела на один день. Она прочитала какой-то материал в Интернете, по моему. Я с ней поработала, ей помогло, это решило кучу её проблем. Тут, кстати, эффект – как бы его назвать-то – эффект включения. Когда человек едет из Берлина, берет билет, прилетает – вот там есть Алина – это работает значительно сильнее, чем когда где-то на соседней улице человек думает: «А забреду-ка я, может, мне это поможет». Фактор веры очень важен. Ну и плюс, конечно, профессионализм.

В общем, ей это помогло, она рассказала еще одной своей приятельнице, они приехали вместе. Потом та приехала еще и с подругой. Они, примерно, в течение года ко мне приезжали – ну, раз семь или шесть. Вот сейчас они опять в марте собираются. Теперь они хотят уже целую школу там организовать. Так получается, сначала они хотели решить свою проблему, потом они прошли тренинг, потом... Ну, вот так.

В принципе, они могли бы доехать до Харнера...

(2) *Это конечно, очень интересно: они же могли все сделать в той же Германии – там много последователей Харнера.*

(1) А сейчас я делаю проект, который я назвала «Клуб клубов».

(2) *Это что такое?*

(1) Я создаю клубы. Вот я тогда заехала к вам *(на семинар по шаманизму в сентябре 2005 г.)*, у меня была презентация «Стройклуба». Это мой четвертый клуб. Сейчас мне еще два клуба предлагают создать. Суть этих клубов в том, что мы объединяем людей и у них начинаются очень интересные процессы.

В принципе, если посмотреть на вещи... У меня тут летом была одна такая сессия шаманская очень мощная, с погружениями. С применением небольшого количества галлюциногенов. Вель все же пытаешься понять: что ты, зачем ты это в жизни делаешь.

Я вот пытаюсь понять, зачем мне это? Все можно объяснить – ну, это деньги, и люди, и контакты... По профессии я психолог и «коммуникатор», коммуникациями занимаюсь... Но это всё рациональные вещи. А я прекрасно понимаю, что за этим стоит что-то на уровне мистки, потому что не может человек, который долго себя в жизни искал, нашел, потом еще на-

шел в каком-то варианте – снова не может себя долго применять... Всё равно это миссия...

И мне вот в этом состоянии глубокого такого галлюциногенного погружения просто показали, что моя миссия – объединять людей. А форма – она меняется. Вот сначала меня вели какие-то силы, сначала они мне дали форму психологии: раз объединять людей, значит работать с людьми – сначала меня толкнули в эту профессию. Из того образования, которое тут у нас было, это было единственное, что связано с изучением людей, МГУ я имею в виду.

Потом, когда стало ясно, что сидеть и писать диссертацию, из книжки в книжку переписывать – это не мое совершенно, то появилась новая удачная волна: театральная бум – и меня втолкнуло в театр. А там что мы делали? Мы людей объединяли. Кстати, я, благодаря театру, к Харнеру попала. Если бы я не попала в Данию, в этот экспериментальный театр, я бы не узнала на том этапе про Харнера.

Потом, когда эта форма для меня исчерпалась, мне надо было глубже копать: я ведь не собиралась становиться профессиональной актрисой, это было не моё, сразу ясно было. Мне, например, очень интересно было репетировать. А когда спектакль состоялся, мне сразу же становилось скучно. Ну, что одно и то же повторять? Явно не профессиональное качество.

Потом, соответственно, меня вывело на шаманизм. Толкнуло к Харнеру, через океан... Я в этом смысле очень верю в духов и в предназначение. Когда надо, тебя куда угодно затолкнут.

Тут мне помогло знание английского свободного.

Для меня на том этапе (как я поняла в этом глубоком погружении) шаманизм стал реализацией моей миссии. Объединение людей: общение, ритуалы, праздники – это всё люди собирались. Они объединялись, они дружили. Многие из тех до сих пор дружат, встречаются. Это «круги силы» так называемые. Это харнеровское же, я отсюда это привезла. Он для меня – идеальная, что ли, структура моего функционирования, этот «круг силы».

А потом наступил момент, когда эта аудитория, которая приходила на шаманизм... я как-то ее переросла, и мне понадобилась иная. Более может быть, сильная, более продвинутая: даже не в духовном смысле, а вот в плане какой-то энергетики. Ведь часто ко мне приходили люди не очень успешные. Я имею в виду, что был костяк очень успешных людей, а была и масса невротиков, которым просто нужна была помощь и так далее.

Тому, что меня ведет, что считается моей миссией, ему понадобился совсем другой круг людей. И тогда у меня возник вот этот проект «Клуб клубов». Я сначала пыталась делать какую-то телепрограмму, потом какой-то журнал – т.е. мне надо было выходить на какой-то более широкий круг, но я никак не могла осознать, что это. И вот когда я создала «Клуб клубов», тут щелкнуло что-то: вдруг у меня это пошло, как бы меня поддерживали какие-то силы. Вдруг как бы само, вот – раз: появляются люди. Хотя тоже

очень много сил тратишь. В принципе, сейчас наступил момент, когда я занимаюсь только этим, чтобы сделать что-то эффективно...

Это сейчас мой новый проект, которым я живу. Но я каждый день общаюсь с духами. Духи никуда не целись

(?) Значит, для тебя есть какие-то личные практики шаманские, которые ты лично используешь для себя как шаманистка?

(!) Понимаешь, Валюша, это – как дышать. Я вообще-то каждый день общаюсь. Я утром просыпаюсь – совершенно путешествовать. Потом, это же мощнейшая практика восстановительная. Если я целый день ношушь по встречаю, я чувствую: ну, всё вот, выкачалась... Хотя я так редко себя чувствую. И вот 10 минут шаманского путешествия к животному силе: оно на меня прыгает, оно передает мне свою силу. Или там, к Учителю, или еще куда-то. Потом я встаю бодренькая и несусь дальше.

Помню, я проводила мероприятия, я по трое суток не спала. Мне говорят: «Алина, а как ты можешь так?» Я говорю: «Не знаю, духи у меня есть». Причем я физически человек нетренированный. Нельзя сказать, что я там сверхвыносливый человек, нет.

(?) Получается, что в личном плане это осталось, а в целом ты от шаманской деятельности отошла?

(!) Нет, я не отошла. Я бы так сказала: в социальном плане у меня появилось другое дело, которое меня захватило, я им занимаюсь, а все остальное время я этим занимаюсь. Я и практики провожу... Мы в прошлом году ездили на Алтай опять. Мы и в этом году собираемся, уже группа собралась. Я там проводила практики, тренинги. Народ был счастлив, в восторге.

(?) Алина, а как ты думаешь, что будет в ближайшие годы с теми людьми, которые у тебя обучались? И какое у них положение сейчас?

(!) Они, рассосались по своим нишам. Вот N., например, пошла в науку, хотя я меньше всего думала, что она наукой увлечется, у нее была коммерческая жилка такая. Еще одна девочка... тоже талантливая ученица, освоила Рейки. Сейчас – целительница Школы Рейки, занимается очень активно. С духами тоже общается... Кто куда.

(?) А от собственно шаманских практик они не отходят?

(!) Нет, не отходят. Более того, они настолько помнят этот период, настолько его ценят – для них это источник. Шаманские практики сами по себе источник, и для них это тоже источник своеобразный.

(?) А в Вашей среде воспринимается ли шаманизм как религия?

(!) Нет! По крайней мере, в нашей школе – нет, никогда. Более того, когда приходили люди на занятия, на тренинги и говорили: «Вы знаете, нам это так интересно, но мы вообще-то вот православные. Что нам делать-то? Не мешает ли это?»

Я всегда четко позиционировала, что шаманизм – это не религия, что это – духовная практика, общение с духовным миром; что люди любых конфессий могут эту практику осваивать, тем более что в любой конфессии так

или иначе общаются с духами. Это присутствует в любой конфессии, только там это жестко иерархизировано, это право дается либо священнику, либо мулле. А в шаманских практиках – мне понравилось, как сказал Николай из Тувы (Ооржак): «Для нас весь мир – храм, вся природа – храм, нам не нужно строить ничего. Вышел – дерево, стал под него – вот тебе и храм. И обидайся»...

Так что я всегда достаточно жестко, четко позиционировала, что это не религия. Ну, и основным постулатом было, как Харнер научил меня, что духи, мир духов был до нас, есть сейчас и будет после нас. И оттого, что люди в это верят или не верят, умеют – не умеют, знают – не знают, в общем-то, ничего не меняется.

Людам, которые чувствуют присутствие духовного мира, но не знают, как это назвать и как с этим общаться, практики дают им возможность назвать это (шаманские практики Харнеровские давали возможность получить для своих духов имя) и, соответственно, получить технологию общения: как войти в контакт, как взаимодействовать...

(?) Алина, у тебя нет ощущения, что сейчас заметно снизился интерес к такого рода практикам?

(!) Есть, конечно, есть. Я бы больше сказала: не только к этим практикам. Знаешь, есть же принцип маятника. Был период, когда все это было запрещено – маятник в одну сторону отклонился: потом, по принципу маятника, в другую сторону очень сильно отлетел – уж елишком люди во все это включились, увлеклись и т.д. А теперь в другую сторону маятник пошел. Я думаю, что потом будут опять тем же увлекаться.

(?) Государственная Дума собирается принять новый Закон о целительстве. Как ты считаешь, что станет при этом с экпериментальным шаманизмом: уйдет на дно, станет частной практикой...

(!) Это серьезный вопрос... Насчет Закона ничего не могу сказать, шарлатанов везде много... Я не думаю, что диплом психолога не будет давать право на психологическое консультирование... Психотерапия останется.

(?) Ну, а шаманы? Ведь сейчас всех пытаются «почистить» - и бабушек, и народ с «дипломами»...

(!) Я не думаю, что экпериментальный шаманизм уйдет в небытие. Это очень востребованная практика. Она найдет себе какую-то форму и будет жить. Это может стать какой-то формой терапии...

Вообще, там, где шаман делает мощные камлания, общается с духами – это вещь эксклюзивная.

(?) Но Харнеровская школа...

(!) Даже Харнеровская – все равно.

(?) Мне кажется, что Майкл Харнер никогда не претендовал на то, чтобы возродить традиции с шаманскими камланиями... Он рассчитывал на группы, которые собирают людей по духовным интересам, творческим устремлениям.

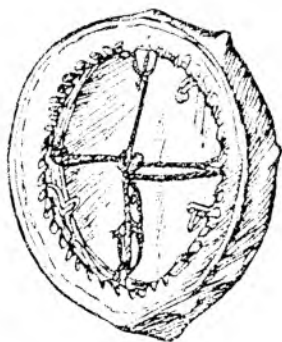
(!) Я думаю, что у него это было как такая самоподдержка: помоги себе сам. Я помню, как он нам говорил: «Так удобно. То надо к консультанту идти, деньги платить, а так – не надо». Обратился (к духам) – и всё. Это как некая антитеза психоанализу.

↑ См. об этом: *Харитонова В.И.* Вариации на тему... Странствия по мирам Психической Вселенной в традиционном и экспериментальном шаманизме (интервью с *А.А. Сафтуфом*, *Т.В. Кобежиковой*, *А.Л. Слободовой*) // ЭИ..., Т. 4. С. 264-2

V.I. Kharitonova

ALINA LEONIDOVNA SLOBODOVA

Alina Slobodova is the first representative of Core Shamanism of Michael Harner in Moscow. She has been studying in USA in 1993. Graduated as a psychologist from Moscow state university named after M.V.Lomonosov for several years she was working as a consulting psychologist. She is very creative and fond of theatre where she also worked. After shaman initiation she established Moscow Shaman Center where she trained more than one thousand interested people some later becoming her followers and continued studies and training making the method more and more commonly known in Moscow region. Now Alina thinks that she has always been a psychologist who uses shaman techniques when needed. She underlines that shamanism in her life was the search of her individual path because she always aimed at spiritual development. It is journalists who made her a «shaman». That's why she had easily treated shamanism creatively transforming her knowledge. Up to date she organizes various trainings, mystery performances, etc. Now her largest passion and the business of her life is establishment of Club organizations, «interested groups». For this purpose she had established the «Club of Clubs». She considers Core Shamanism as a highly demanded practice that will remain after contemporary transformations and can become a form of therapy.



Список сокращений:

- ВИТ – выход из тела
ВК – Восточная коллекция. Журнал для всех, кому интересен Восток (Москва)
ИПНЭ – Исследования по прикладной и неотложной этнологии (серия трудов, ИЭА РАН)
ИСС – измененные состояния сознания
МНМ – Мифы народов мира
НЖ – Наука и жизнь
ОСС – обычные состояния сознания
ПИ... – Полевые исследования Института этнологии и антропологии
РЭ – Российский этнограф (серия трудов, ИЭА РАН)
СЭ – Советская этнография
ФиЭ – Фольклор и этнография
ЭИ... - Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верования и практикам
ЭО – Этнографическое обозрение
ЭС – Этнографический сборник (Улан-Удэ)

Шаманизм... - Шаманизм как религия: генезис, реконструкция. традиции. Материалы научной конференции..... Якутск. 1992

Shamanism... - Shamanism. An Encyclopedia of World Beliefs, Practicts, and Culture / Ed. *Marico Namba Walter and Eva Jane Neumann Fridman*. Vol. 1, II. Santa Barbara. California – Denver, Colorado – Oxford, England. 2004.

Об авторах

- Антояян Юлия Юрьевна* ст. преп. Ереванского университета (Армения)
- Бакаева Эльза Петровна* к.и.н., доц. кафедры регионоведения и истории Калмыкии КГУ (г. Элиста)
- Батъянова Елена Петровна* к.и.н., с.н.с. ИЭА РАН, отдел Севера и Сибири
- Бляева Вероника Александровна* докторант института этнологии и культурной антропологии Университета Адама Мицкевича (г.Познань, Польша)
- Булатов Абдулгамид Османович* д.и.н., с.н.с. ИЭА РАН, отдел Кавказа
- Горшунова Ольга Веняминовна* докторант ИЭА РАН, центр азиатско-тихоокеанских исследований (АТИ)
- Дугарова Раджана Дашинамасвна* к.и.н., ст. преп. Кафедры фольклора и национальной культуры Национально-гуманитарного института БГУ
- Жуковская Наталия Львовна* д.и.н., проф., рук. центра АТИ ИЭА РАН
- Купряшина Надежда Анатольевна* аспирантка ИЭА РАН, центр междисциплинарных исследований (ЦМИ)
- Мещерякова Елена Александровна* с.н.с., ФНКЭ Центр традиционных методов диагностики и лечения ФАЗиСР
- Нимснова Ксения Викторовна* аспирантка ЦМИ ИЭА РАН, журналист, г. Горно-Алтайск
- Тананеса А.* к.и.н., с.н.с. ИЭА РАН, центр АТИ
- Теплякови Мария Владимировна* докторант ИЭА РАН, центр АТИ
- Тыхтенева Светлана Петровна* д.и.н., в.н.с. ИЭА РАН, ЦМИ:
- Харитоновна Валентина Ивановна* рук. группы медицинской антропологии и биотетики

СОДЕРЖАНИЕ

<i>От редколлегии</i>	5
<i>Харитонова В.И. (Kharitonova V.I.)</i>	
Неистовый поиск себя (<i>предисловие</i>)	7
Exciting Search of Yourself (<i>introduction</i>) (<i>summary</i>)	22
<i>Возрождение практик, порождающее теории</i>	
<i>Харитонова В.И. (Kharitonova V.I.)</i>	
Зов предков или призыв духов? (Психофизиологический и гендерный аспекты шаманизма)	25
Call of the Ancestors or Call of the Spirits? (Psycho-physiological and gender Aspects of Shamanism) (<i>summary</i>)	45
<i>Горшунова О.В. (Gorshunova O.V.)</i>	
Женская сущность шаманской традиции в Средней Азии	47
Female essence of the shamanic tradition in Central Asia (<i>summary</i>)	64
<i>Тендрякова М.В. (Tendryakova M.V.)</i>	
Тэнгрианство: современное понимание древнейшей традиции	66
Tenggeri: modern understanding of the ancient tradition (<i>summary</i>)	80
<i>Белыева В. (Belyaeva V.)</i>	
Тункинская долина - запретная территория для шаманок?	82
The Tunka valley -- the forbidden place for <i>udagans</i> ?	88
<i>Бакаева Э.П. (Bakayeva E.P.)</i>	
Женщина-медлчи в современной Калмыкии	92
Woman- <i>medlchi</i> in the modern Kalmykia	107
<i>Современная (нео)шаманка в зеркале этнологии...</i>	
<i>Батьянова Е.П. (Batyunova E.P.)</i>	
Женщины Севера в роли религиозных лидеров (по материалам полевых исследований на Камчатке и Чукотке)	108
North Women as Religions Leaders (Using materials of the expedition researches in Kamchatka and Choukotka) (<i>summary</i>)	126
<i>Жуковская Н.Л. (Zhukovskaya N.L.)</i>	
Бурятские шаманки на международной конференции (тункинский опыт, июль 2004 г.)	127
Buryat she-shamans at the international conference (Tunka experience, July 2004) (<i>summary</i>)	152

Тюхтенева С.П. (Tiukhteneva S.P.)	
Женщины-шаманки у алтайцев	154
Female Shamans Among the Altaians (summary)	161
Антонян Ю.Ю. (Antonyan Y.Y.)	
Современные армянские целительницы: дар и судьба	163
Gift and Destiny of contemporary Armenian Healers and Diviners (summary)	189
Булатов А.О. (Bulatov A.O.)	
Современные формы женской шаманско-магической практики у народов Дагестана	191
Contemporary forms of the female shaman/magic practice among the Dagestan people (summary)	226

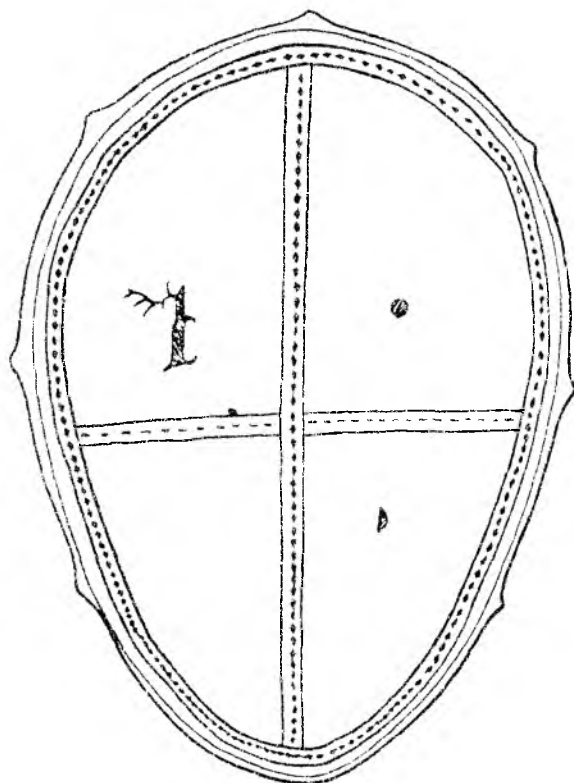
...в описаниях этнографов...

Дугарова Р.Д. (Dugarova R.D.)	
«Мы доводим молитвы людей до богов»: истории бурятских шаманок	228
«We bring prayers of humans to gods»: stories of buryat shamanesses	245
Пименова К.В. (Pimenova K.V.)	
«Мои хозяева меня научили...»: семейное наследие и личное знание тувинской шамански Ховалагмы Куулар	250
Khovalyigmaa Kuular: «My spirits taught me...» (Family legacy and personal knowledge in the making of the shamanic identity) (summary)	280
Харитонов В.И., Купряшина Н.А. (Kharitonov V.I., Kupryashina N.A.)	
«Экспериментальный шаманизм» Московского региона и его родоначальница	283
«Experiential Shamanism» in Moscow Region and its Founder (summary)	301

...в интерпретациях психологов...

Мещерякова Е.А. (Meshyeryakova E.A.)	
Психологическое исследование женщин-(нео)шаманок	303
Psychological Study of Female-(Neo)shamans (summary)	320
Психологическая характеристика шаманки Д.	321
The psychological characteristic of the she-shaman D. (summary)	322

<i>Пименова К.В. (Pimenova K.V.)</i>	323
Роза Салчаковна Назык-Доржу Roza Salchakovna Nazyk-Dorzhu	343
<i>Танашева А. (Tanasheva A.)</i>	344
Надежда Моисеевна Югушева (Nadezhda Moiseevna Yugusheva)	348
<i>Харитоновна В.И. (Kharitonova V.I.)</i>	349
Алина Леонидовна Слободова (Alina Leonidovna Slobodova)	359
<i>Список сокращений</i>	360
<i>Об авторах</i>	361
<i>Содержание</i>	362



Научное издание

**ЖЕНЩИНА
и
ВОЗРОЖДЕНИЕ ШАМАНИЗМА:
постсоветское пространство
на рубеже тысячелетий**

(Этнологические исследования по шаманству
и иным традиционным верованиям и практикам.

Том 11)

Формат 60x90 1/16

Усл. печ. л. 22,5 Уч.-изд. л. 23,7

Тираж 500 экз.

Заказ № 27

Участок оперативной полиграфии
Института этнологии и антропологии РАН
117334 Москва, Ленинский проспект, 32а