УДК 39
ББК 86.33

**К ПРОБЛЕМЕ ОПРЕДЕЛЕНИЯ ШАМАНСТВА
(о современных подходах в религиоведческих исследованиях)***

Э. П. Бакаева

Постперестроечный период в России отмечен возрождением в духовной жизни народов, которое особенно активно проявилось в религиозной жизни и повлияло на положение религиозных институтов в обществе. В Калмыкии, где до 1988 г. не было ни одного буддийского храма или общины, в настоящее время наблюдается подлинный расцвет буддийской культуры, и республика стала одним из мировых центров буддизма. Сходные процессы привели в разных регионах и к восстановлению утраченных во многих этнических культурах традиций, связанных с избранничеством. В ряде сибирских регионов наблюдалось возрождение шаманских верований и появление неошаманства. В связи с данной ситуацией приобрели особую актуальность исследования по шаманству, прежде всего теоретического и методологического характера.

Под шаманством в отечественной историографии обычно понимали одну из ранних форм религии либо культ, в котором центральной идеей является вера в необходимость посредников между человеческим коллективом и духами (божествами). Этих медиаторов избирают и наделяют особыми свойствами духи, посредством которых и через служение которым избранники выполняют функцию защиты родового коллектива. В. Н. Басилов в статье «Шаманство» в «Своде этнографических понятий и терминов» отмечает, что характеристиками шаманов также являются способность общения с духами во время экстаза; обладание сверхъестественными силами, которые обеспечивают способность «обеспечивать удачный промысел, предсказывать будущее, отвращать несчастья, находить пропажи, узнавать причины болезней, лечить больных и т. д.; возможность сопровождения душ умерших в загробный мир. Для шаманов также характерна так называемая «шаманская

болезнь», связанная с верой в похищение души избранного стать шаманом человека [Басилов 1993: 221–225].

Широко распространенная точка зрения на содержание понятия шаманства не является общепринятой. Так, согласно мнению отдельных исследователей, шаманы не служат духам, а повелевают ими [Бурькин 2007]. А. А. Бурькин, исследуя проблему генезиса шаманства, обратил внимание на акцентирование социальной природы религии, в связи с которым определяющими характеристиками шаманства считаются зависимость людей от духов, представления об иерархии сверхъестественных существ, корреляция между социальными различиями в обществе и дифференциацией духов. Таким образом, шаманство с данной точки зрения является религиозным институтом, зародившимся в условиях расслоения общества, то есть на стадии распада родового строя. Однако с историко-типологической точки зрения шаманство, по мнению А. А. Бурькина, необходимо рассматривать как трансформированную, или «свернутую», форму нагуализма — такой разновидности религиозных представлений и культов, при которой собственный дух-покровитель имеется у каждого члена сообщества, вследствие чего религиозный опыт каждого человека является глубоко индивидуальным, а коллективная обрядовая практика сведена к минимуму [Бурькин 2007].

Данная точка зрения основана на анализе материалов по культурам народов Сибири и находит подтверждение и в высказываниях некоторых других исследователей, которые в целом разделяли более широко распространенное мнение о процессе сложения шаманских верований в эпоху разложения родового строя. К примеру, известный бурятский религиовед Т. М. Михайлов считал, что согласно самой общей схеме эволюции

* Работа выполнена при поддержке подпрограммы фундаментальных исследований Президиума РАН «Анализ и моделирование геополитических, социальных и экономических процессов в полиэтничном макрорегионе» программы «Фундаментальные проблемы пространственного развития Российской Федерации: междисциплинарный синтез».

отправители культа утган (калм. *удһн*) являются самыми ранними представителями жречества: «утган в матриархате — хөгшөд-өвгөд в переходный период — шаманы в патриархате», в то же время «появление шаманов не заменило утган и хөгшөд-өвгөд, а расширило круг служителей культа, явилось еще одним актом усилившейся специализации общественно-духовной жизни» [Михайлов 1980: 116]. Таким образом, по мнению Т. М. Михайлова, шаманству предшествовали два этапа, на раннем из которых (в «матриархате»¹) функцию посредников в обществе выполняли утган, а на втором — старейшины или старики. Подобная схема соответствует материалам, на основе которых А. А. Бурькин делает вывод о зарождении шаманства как смены верований типа нагуализма на веру в избранность отдельных представителей общества, что отвечает схеме социального разделения родового общества и общим закономерностям перехода от родового к классовому строю. Приведенный пример показывает различие в выводах, сделанных на основе однотипных источников, поскольку с точки зрения Т. М. Михайлова зарождение шаманства (ученый использовал термин «шаманизм») связано с разложением родового общества, социальным расслоением и выделением из среды общинников личностей шаманов: «появление шаманов не заменило утган и хөгшөд-өвгөд, а расширило круг служителей культа, явилось еще одним актом усилившейся специализации общественно-духовной жизни» [Михайлов 1980: 116]. Мнение Т. М. Михайлова согласуется и с его заключением о специфике фигуры эпических героев: «герои эпоса далеко не шаманы, они — явление более раннее, чем шаманы-профессионалы, другого социального предназначения» [Михайлов 1980: 118].

В определенной степени соответствует предположению А. А. Бурькина и мнение Т. А. Бертагаева о содержании термина «хөгшөд-өвгөд»: рассматривая его значение, исследователь Т. А. Бертагаев пришел к выводу, что он означал и старейшин, и служителей культа неба, и корень первого слова следует связывать со словом «көке» как символом неба [Бертагаев 1971: 100–101].

Проблема определения периода возникновения шаманства и его статуса рассматри-

¹ По мнению ведущих отечественных историков первобытного общества, достаточно аргументированных свидетельств в пользу теории матриархата нет, и периода тотального господства женщин в истории не было — см. [Думанов, Першиц 2000: 621–627].

вается иначе в работах В. И. Харитоновой, для которой методологически значимым является определение шаманов как суперсенситивно и экстрасенсорно развитых личностей, которым типологически соответствуют группы людей, называемых в иных культурах колдунами, знахарями и т. д. и обладающих свойствами, определенными спецификой функционирования сознания и неизвестными пока качествами мира. Подобное понимание личности шамана подразумевает, что свойства шамана могут появляться в разных обществах и в различные исторические периоды [Харитоновна 2006].

У разных народов мира шаманство имело свои особенности, и потому отдельные ученые говорят о расплывчатом характере данного понятия. К тому же существует проблема разделения либо синонимичности терминов шаманство и шаманизм (см. [Бакаева: 2004]).

По В. Н. Басилову, шаманское мировоззрение отличается одушевлением окружающего мира, населенного духами; представлениями о взаимосвязи в природе, равнозначности человека и других форм жизни, тесной взаимосвязи человека и космоса; верой в возможность осуществления человеком контактов с мирами, населенными духами (божествами), в охрану ими человеческого коллектива [Басилов 1997: 3–16]. Для шаманства характерны посредническая роль шамана, представление о трех мирах и путешествиях шамана в подземный и небесный миры, осуществление им определенных функций.

По мнению Н. Л. Жуковской, главными чертами шаманского мировоззрения являются наличие развитых анимистических представлений, вера в духов, восприятие человека как части природы, отсутствие непреодолимой границы между миром живых и миром мертвых [Жуковская 1998: 149–150].

В связи с изучением шаманских верований в культуре калмыков актуален выбор научных методик и подходов к исследованию. В частности, остается недостаточно исследованным вопрос о статусе лиц, называвшихся *бө* и *удһн*, а также представителей современного института «знающих».

В отличие от данных современного «Калмыцко-русского словаря», трактующего слово *бө* как «шаман», а слово *удһн* как «шаманка», ученые отмечали, что «те, кого калмыки называли «бөо» и «удган», не являлись шаманами и шаманками, служителями

«черной веры», камланием не занимались, а выступали в роли гадателей и знахарей. Пропала, скажем, лошадь у калмыка, отправлялся он к боо или удган. Гадатель при помощи специальной палочки определял, где искать пропавшее животное» [Михайлов 1975:93]. В целом данная позиция соответствует мнению Г. И. Михайлова о том, что культуре калмыков не было присуще шаманство, так как их предки восприняли буддизм, будучи приверженцами «древних верований» [Михайлов 1974: 117]. Однако этот тезис оказывается взаимосвязанным с решением вопроса о генезисе шаманства, которое появилось на стадии разложения родового строя как результат социальной стратификации общества, либо через выделение в социуме избранников духов, либо через отказ от осуществления посреднической роли большинством социума.

Что касается определения сущности института «медлгчи» («знающих»), то и в этом случае методологически значимым является выбор методики исследования. Так, А. О. Булатовым, предпринявшим исследование шаманских практик в современной культуре народов Дагестана, предложена концепция, согласно которой шаманство — форма избранничества, являющаяся преобладающей или основной на ранних этапах развития человеческого общества, связываемая с низшими или средними уровнями иерархии сверхъестественного мира, имеющая широкий диапазон функций, среди которых главная — поддержание гармонии в отношениях человека и среды; шаманизм — вариант наиболее полной реализации шаманства на определенном уровне развития общества (родоплеменном, раннеклассовом), система взаимосвязанных представлений и культовых действий (в шаманизме, как правило, полно проявляются вторичные свойства: формы измененного сознания и способы вхождения в него, шаманская атрибутика и связанные с ними представления, специальный костюм и др.). Собственно шаманство, по мнению А. О. Булатова, изначально древнее шаманизма. И чем меньше сохраняются вторичные признаки шаманства, тем четче проявляются его главные, определяющие черты, универсальные свойства, неизменные при любых трансформациях внешней среды: дуалистическое мировоззрение, избранничество на уровне базовых социальных единиц, функциональная направленность на восстановление нарушенного равновесия

между мирами духов и людей, осуществление шаманских функций в измененном состоянии сознания [Булатов 2004: 120–124].

Исследование института современных «знающих» в Калмыкии показывает, что в нем сохраняются как наследие древних верований традиция избранничества, функция охраны родового коллектива, представления о возможности взаимодействия с миром духов. Однако представления о духах-покровителях претерпели трансформацию, и в качестве покровителей в подавляющем большинстве выступают буддийские божества, в том числе и канонизированный буддизмом Белый старец (калм. *Цаһан аав*); функция обеспечения контактов со сверхъестественным миром осуществляется через «высший» уровень его иерархии. Таким образом, даже широкий подход к определению шаманства не позволяет отнести «знающих» к представителям шаманской традиции. Концепции, предлагаемые другими учеными, выделяют в качестве главной, определяющей черты шаманства (или, в некоторых вариантах, шаманизма) наличие аффективного способа вхождения шамана в измененное состояние сознания. Применение подобных концепций при изучении практики «знающих» также не позволяет связать их с шаманской традицией.

Таким образом, концепции современного шамановедения по-разному определяют понятие шаманства и шамана. Широкий подход к их определению позволяет связывать с шаманством традиции, присущие обществам, находящимся на разных уровнях развития. При этом теоретическое осмысление конкретных материалов дает возможность углубленного анализа традиций, связанных с институтом современных «знающих» в Калмыкии, которые невозможно определить как шаманские даже при самом широком подходе. Данный вывод актуален в аспекте распространенного общественного мнения о якобы шаманском содержании практики «медлгчи» в Калмыкии.

Литература

- Бакаева Э. П. Добуддийские верования калмыков. Элиста: АПП «Джангар», 2004. 358 с.
- Басилов В. Н. Шаманство // Свод этнографических Понтий и терминов. Религиозные верования. М., 1993. С. 221–225.
- Басилов В. Н. Что такое шаманство? // Этнографическое обозрение. 1997. № 5. С. 3–16.
- Бертагаев Т. А. Внутренняя реконструкция и этимология слов в алтайских языках // Проблемы общности алтайских языков. Л., 1971. С. 90–109.

- Булатов А. О. Шаманско-магические практики у народов Дагестана в конце XIX–XX вв. Пушкино: ОНТИ ПНЦ РАН, 2004. 144 с.
- Бурыкин А. А. Шаманы: те, кому служат духи. СПб.: Азбука-Классика; Петербург. востоковед., 2007. 287 с.
- Думанов Х. М., Першиц А. И. Матриархат: новый взгляд на старую проблему // Вестник Российской академии наук. 2000. Т. 70. № 7. С. 621–627.
- Жуковская Н. Л. Шаманизм: Религия? Мирозрение? Практика? // Наука и жизнь. 1998. № 8. С. 144–151.
- Михайлов Г. И. Актуальные проблемы изучения литературы монгольских народов // Проблемы алтаистики и монголоведения. Вып. 1. Элиста, 1974. С. 116–122.
- Михайлов Г. И. Некоторые замечания о словах боо и удган // Вестник института КНИИЯЛИ. № 12. Элиста, 1975. С. 92–96.
- Михайлов Т. М. Из истории бурятского шаманизма (с древнейших времен по XVIII в.). Новосибирск: Наука, 1980. 320 с.
- Харитонова В. И. Феникс из пепла? Сибирский шаманизм на рубеже тысячелетий. М.: Наука, 2006. 372 с.

УДК 392.12

ББК 63.5

ОБРЯДЫ ВКЛЮЧЕНИЯ РЕБЕНКА В СОЦИУМ ОТЦА НА ПЕРВОМ ГОДУ ЖИЗНИ

Т. И. Шараева

Появление ребенка, затем поэтапное его включение в жизнь социума оформляются в рамках традиционных представлений о возрастной периодизации, социальной иерархии, гендерной принадлежности и родственных отношений, «основанных на браке или кровном родстве, члены которой связаны общностью быта, взаимной помощью, моральной и правовой ответственностью» [Харчев 1976: 244]. По мнению В. В. Головина, «младенец — существо новое в этом мире: требуется введение его в „свое“ пространство и организация его пространства, построенного по принятым моделям» [Головин 2001: 32]. Для ребенка — это лишь начальный этап обрядов перехода в жизненном цикле.

Цель настоящей статьи заключается в рассмотрении обрядов включения ребенка в социум на первом году жизни у калмыков. Тематика социализации детей в калмыцком обществе недостаточно изучена, хотя отдельные ее аспекты нашли отражение в работах таких исследователей быта калмыков в XIX — начале XX в., как Б. Бергманн [1991], И. В. Бентковский [1869], И. А. Житецкий [1893], П. И. Небольсин [1852], Н. А. Нефедьев [1834], П. Смирнов [1999] и т. д. Этнографические материалы по детскому циклу, в том числе по социализации детей, встречаются в работах У. Д. Душана [1976], У. Э. Эрдниева [1970], Д. Д. Шалхакова [1982], В. П. Дарбаковой [1976], П. Э. Алексеевой [2002]. Ценными источниками по этнографии детства у калмыков являются работы Е. Э. Хабуновой [2005],

Э. У. Омакаевой [1998; 2010], С. З. Ользеевой [2003]. Однако в последних работах не указана последовательность этапов процесса социализации детей с момента рождения до достижения подросткового периода¹.

В прошлом ребенка «не причисляли» к числу людей до прохождения процедур социализации в соответствии с традиционной картиной мира (т. е. биологически он присутствует, но социально его еще нет). Они обычно проводились после отпадения пуповины и очистительного купания, окончательно снимавших с ребенка признаки внутриутробного развития как черты «инаковости», принадлежности к «природному» миру. При этом во время купания совершались действия, которые символически можно приравнять к тому, что тело ребенка словно «лепили» руками, «придавая человеческий облик» (см. также [Шантаев 2008]).

Очистительное купание проводили по-разному. Ребенка могла купать его мать со старшими женщинами семьи в *чуугин усн* — в воде с добавлением молока, благовоний и соли. Иногда отец ребенка отвозил *чуугин усн* в хурул для освящения. Если ребенка купали в простой воде, то в нее предварительно клали три черных камня, произнося вербальный заговор: «Пусть твой дух будет крепким, как эти камни» (см. также [Басангова 2008]). Символика этих камней аналогична символике очажных камней у монголов, воспринимающихся медиатора-

¹ Возрастные категории и их символика в традиционной культуре калмыков рассмотрены в работе Э. П. Бакаевой [Бакаева 2011].