Елинская Я. А.
Ya. A. Yelinskaya

ПРОБЛЕМНОЕ ПОЛЕ В ИССЛЕДОВАНИЯХ КУЛЬТУРЫ НЕОШАМАНИЗМА

THE PROBLEM FIELD OF NEOSHAMANISM CULTURE RESEARCH

Елинская Янина Алексеевна – директор Сибирского института практической психологии, педагогики и социальной работы (Россия, г. Новосибирск); 630009, Новосибирск, ул. Никитина, 20; тел. 8(903)9345304. E-mail: yanina5555@mail.ru.

Ms. Yanina A. Yelinskaya – director of Siberian institute of practical psychology, pedagogy and social work (Russia, Novosibirsk); 20, Nikitina Str., Novosibirsk, 630009; tel. 8(903)9345304. E-mail: yanina5555@mail.ru.

Аннотация. Цели статьи – рассмотрение проблем культурологического исследования неошаманизма и определение специфики данного феномена. Рассмотрена проблема содержания и объема понятия «неошаманизм»; определены основные виды неошаманизма. Освещены вопросы религиозного характера неошаманизма, шаманского экстаза и репрезентации шаманской вселенной. Обозначены проблемы функционирования неошаманизма в контексте современной культуры и взаимодействия с внешними институтами культуры.

Summary. The article is aimed at considering the problems of cultural studies of neoshamanism and at defining the specificity of this phenomenon. The problem of the content and scope of the concept of «neoshamanism» is focused on; the basic types of neoshamanism are defined. The issues of religious nature of neoshamanism, shamanic ecstasy and the shamanic universe representation are analyzed in the article. The issues of neoshamanism functioning within the framework of contemporary culture and interaction with external cultural institutions are raised.

Ключевые слова: шаманизм, неошаманизм, базовый шаманизм, психотехника, шаманский экстаз, измененное состояние сознания, бриколаж.

Key words: shamanism, neoshamanism, basic shamanism, psychotechnics, shamanic ecstasy, altered state of consciousness, bricolage.

УДК 008

Термин «неошаманизм» («новый шаманизм») охватывает широкий спектр разнородных явлений культуры, объединяемых по признаку присутствия различных элементов шаманизма в жизни современного общества и предполагающих синтез их с нехарактерными для традиции условиями современности и формирование качественно новых атрибутов, оправдывающих префикс «нео». Исследователь неошаманизма решает двоякого рода задачу: с одной стороны, он должен определить шаманизм как автономную культурную форму, отличающуюся от других форм и остающуюся неизменной во всех культурно-исторических вариациях и видах; с другой – необходимо обосновать приставку «нео», связать шаманизм как таковой с контекстом современной цивилизации и тем самым представить его уже как несамостоятельный феномен, проявление факторов, располагающихся вне его внутренней структуры. Культурологическое исследование неошаманизма, соответственно, должно включать в себя освещение целого круга проблем, касающихся сущности и структуры шаманизма как культурного феномена, социально-исторических условий его существования, различия между традиционными и новыми формами шаманизма, характера постмодернистской культуры, допускающей синтез элементов традиции и современности и т.п.

Задачей данной статьи является освещение основных проблем, с постановкой и разрешением которых связано культурологическое исследование неошаманизма. Проблемы в данном случае – это те вопросы, ответы на которые должны раскрыть внутреннюю сущность данного феномена, специфику его функционирования и взаимодействия с внешними социокультурными факторами.

Первая проблема связана с содержанием и объемом понятия «неошаманизм». Этот термин появляется впервые в американской литературе как обозначение культурного течения возрождения индейских шаманских практик и освоения их людьми, не относящимися к индейскому этносу, носителями западной или иной культуры. Рождение этого культурного течения связано с деятельностью антропологов К. Кастанеды и М. Харнера, ставших из исследователей шаманизма его последователями, популяризаторами и своеобразными интерпретаторами. М. Харнер, посвященный в шаманы в южноамериканском племени, организовал в 1979 г. Фонд изучения шаманизма (см. прим. 1) и предложил термин «базовый шаманизм» (core shamanism), обозначающий универсальные шаманские практики, освобожденные от контекста конкретной традиции и адаптированные к человеку современной культуры. М. Харнер и его многочисленные последователи в разных странах мира занялись распространением базового шаманизма как универсальной психотехники «исцеления души», синтезируя различные этнические традиции и психотерапевтические теории [2]. Таким образом, термин «неошаманизм» в первую очередь относился к adeptам базового (экспериментального) шаманизма, представляющего собой модернизированную, обобщенную форму, предлагающую любому человеку независимо от его социально-культурной принадлежности освоить опыт шаманских путешествий в качестве психотерапевтической или духовной практики.

Однако это понятие применимо и к другому виду современного шаманизма, исходящему от представителей различных этнорелигиозных культур, легитимирующих статус шамана своей принадлежностью к шаманскому роду, к непрерывности традиции [15]. В России эта форма распространена в регионах Сибири и Дальнего Востока; в некоторых из них шаманизм законодательно оформлен в качестве традиционной религии (республики Саха, Тыва, Бурятия). Несмотря на то что такие шаманы настаивают на своей причастности к традиционному шаманству и обычно не согласны с причислением их к «нео», организационные формы и условия их деятельности имеют модернизированный, нетрадиционный характер: они объединяются в ассоциации, подобные профсоюзам, проводят конференции, пользуются законодательными привилегиями, образуют коммерческие предприятия, специализирующиеся на народном целительстве, используют технологии маркетинга и т.д. Как отмечает В. И. Харитонова, «поменялись и сами функции шаманов, и принципы их быта, их жизни и даже их камланий» [15]. Подобные формы шаманизма, восходящие к традиционному, но организованные в соответствии с современными институтами, встречаются во многих странах мира и отражают процессы этнокультурной идентификации на фоне культурной глобализации и унификации.

Наконец, к неошаманам без всяких оговорок нужно причислить многочисленную группу так называемых «городских шаманов» – это люди, не принадлежащие к какой-либо конкретной традиции или течению и конструирующие индивидуальные, наиболее удобные для них варианты шаманских практик, использующие их в различных целях – от личной психотерапии до коммерческого туризма. По словам А. И. Дружинина, «городской шаман всегда существует сам по себе, для него нет авторитетов, он даже может не пользоваться традиционными шаманскими ритуалами...» [3, 5].

Таким образом, термин «неошаманизм» охватывает достаточно разнородные явления, опирающиеся на различные системы легитимации: представители «базового шаманизма» основывают применение психотехник на концепции универсального шаманизма – результата определенного обобщения и конструирования; «потомственные» шаманы обосновывают свой статус принадлежностью к конкретной, освещенной веками традиции; «городские шаманы» не нуждаются ни в каком внешнем обосновании и опираются на индивидуальный опыт.

Различие между этими формами укладывается в триаду параметров *общее – особенное – индивидуальное* и отражает достаточно старую в антропологии научную проблему: насколько сам термин «шаманизм», основанный на слове из алтайского языка, применим к явлениям, хоть и сходным между собой, но существующим в рамках иных традиций и верований? Можно ли выделить общую сущность шаманизма, позволяющую применить ее к разнообразным явлениям мировой культуры?

На этот вопрос пытался ответить М. Элиаде, говоря о «центральном ядре» шаманизма, независимом от культурной специфики. По его мнению, все вариации шаманизма в мире можно свести к одному обобщающему определению – *это религиозная система, центральной фигурой в которой выступает шаман, переживающий экстатические, мистические состояния, способный управлять этими состояниями и выполнять функцию посредника между различными уровнями мироздания, между миром духов и миром повседневности* [16, 10]. Взяв это определение за основу, рассмотрим, какое специфическое содержание вносят в его компоненты различные формы неошаманизма.

Во-первых, шаманизм определяется как религиозная система, что предполагает наличие коллективной веры в способности шамана и в тот мир, с которым он взаимодействует. Как отмечал К. Леви-Строс, шаманизм представляет собой комплекс, образуемый, «с одной стороны, личными переживаниями шамана, а с другой – коллективным одобрением» [7, 159]. В своей статье «Колдун и его магия» французский антрополог доказывал, что статус и эффективность деятельности шамана зависят от группы, признающей или не признающей его успех.

Неошаманистские практики, напротив, не нуждаются в легитимации социальной группой; по крайней мере, это справедливо для «базового» и «городского» шаманизма, представители которых опираются в первую очередь на собственный индивидуальный опыт. Окружающие могут как угодно относиться к тому, кто называет себя шаманом и рассказывает о своих шаманских путешествиях; главное – собственная уверенность, основанная на личных переживаниях. В различных «пособиях» по неошаманизму этот момент акцентируется в утверждении нерелигиозной природы шаманизма – это не вера, не религия, в нем нет догм, иерархий и обетов [6; 10], т.е. отрицается власть надличностных догматов веры и утверждается ценность личного, практического знания и опыта. Кроме того, использование шаманских психотехник в психотерапевтической практике подразумевает возможность того, что и врач, и пациент не будут верить в реальность шаманской вселенной, но будут знать и проверять на практике эффективность шаманских практик для восстановления психического здоровья пациента.

Проблема шаманской веры в данном случае является конкретным случаем постсовременной трансформации религиозности, которая, по мнению социологов, всё более индивидуализируется, становится делом личного выбора и освобождается от диктата религиозной общности [1]. Внутренний личный опыт становится главным критерием ценности и истинности религиозного переживания. Религиозные смыслы при этом теряют самодостаточный, самоценный характер «последней реальности» и становятся инструментами для достижения внерелигиозных целей – психологического равновесия, семейного благополучия, успеха, самореализации, усиления общественных «скреп» и т.п. [5]. Традиционный шаман становился таковым в результате определенного «призвания», выражаемого в наступлении шаманской болезни, в том, что он, независимо от своей воли и желания, начинал *служить* медиумом между миром духов и коллективом. Современный шаман свободно избирает путь шамана и использует его для реализации целей, лежащих вне шаманской вселенной. Неошаманизм – это именно психотехника, а не служение.

Следует отметить, что индивидуальный характер неошаманизма не означает того, что современный шаман не нуждается в признании его статуса другими людьми. Но в качестве аудитории, подтверждающей ценность и эффективность личного шаманского опыта, выступает не родоплеменной коллектив, живущий с шаманом в одной, ограниченной среде, а разбросанная территориально и социально аудитория «посвященных», включающая и традиционных шаманов, посвящающих «новичка», и носителей современной культуры, практикующих шаманизм, и заинтересованных читателей книг и посетителей шаманских сайтов, и многих других. Статус современного шамана во многом опирается не на признание непосредственных участников и зрителей ритуала, а на репрезентационные возможности средств массовой коммуникации, создающих эффект коллективной веры.

Следующий момент, на который указал М. Элиаде, это ключевой объект шаманской веры и его отличительное качество – шаман, испытывающий экстатические состояния и способный управлять ими. Именно это звено шаманизма сохраняется во всех модернизированных его фор-

мах: любая теория или практика, причисляющая себя к шаманизму, опирается на опыт погружения личности в состояние транса, видений и мистических переживаний, другими словами, в измененное состояние сознания. Независимо от того, какие средства используются для его достижения и каковы подробности шаманских путешествий, в описаниях такого состояния можно выделить общие признаки: здесь не действуют законы логики, рациональной связи, но при этом мистический опыт поддается символизации; опыт нарушения «гомеостаза личности» [4, 114] – чувство стирания повседневной идентичности и погружения в идентичности («души») других существ или предметов.

Не вдаваясь в подробности изучения шаманских трансов, сравним функции этих состояний в традиционном и современном обществах. По мнению К. Леви-Строса, шаманизм представляет собой форму социальной эксплуатации психопатических склонностей к производству избытка символов. Этот избыток необходим обществу для «выражения неизрекаемых состояний», которые постоянно испытывают на прочность пределы символической системы, скрепляющей родоплеменной коллектив [7]. Символическая функция шамана в этом смысле сходна с функцией психоанализа, переводящего бессознательное в сознание. Различие в том, что шаман совмещает в себе роли пациента-невротика и психоаналитика и в результате транса производит не рациональную картину, а синкретическое единство физиологических, чувственных и символических элементов.

Функциональная роль шаманского транса и других форм измененного состояния сознания в современной культуре раскрывается в контексте господства рациональных и инструментальных принципов, приводящих к доминированию интеллектуальной составляющей психики и подавлению аффектно-чувственных элементов. Рациональный человек в эпоху постмодерна переживает серьезный кризис, т.к. демонстрирует невозможность охватить и объяснить всю личность целиком, дать способ достижения гармонии всех психических проявлений. В силу этого шаманский экстаз как регулируемая психотехника представляет собой единство рационального и иррационального, психического и соматического аспектов личности и потому имеет ценность сам по себе, независимо от конкретной эффективности своих результатов. Погружаясь в экстатическое состояние, современный человек компенсирует фрустрацию от репрессивного доминирования в культуре принципов инструментальной рациональности. Вместе с этим шаманская практика претендует на статус «техники себя» (М. Фуко) – техники автокультивации, продуманного и добровольного преобразования себя в некое произведение, оцениваемое эстетически [14, 17].

Наконец, следует задать вопрос о том, в какой реальности существует шаман во время транса. Точнее, как эта реальность описывается? Здесь неошаманизм допускает самые различные трактовки от приближенных к научным до эзотерических описаний мистического мира. С одной стороны, могут использоваться психологические термины, отсылки к теории психоанализа, архетипам, представляющие шаманскую вселенную как визионерскую метафору бессознательных психических процессов, с другой – активно используется символика разных шаманских традиций и культур в совокупности с элементами других религиозных традиций, оккультизма, культуры *new age*, представляющая анимистическую картину всеобщей одухотворенности и связанности. В современной шаманской вселенной духи живут вместе с энергиями и психологическими процессами, и часто их невозможно отличить друг от друга.

Синкретизм понятий и дискурсов, смешивающихся в различных индивидуальных комбинациях, свидетельствует о мифологическом характере неошаманистской картины мира, специфику которой можно описать с помощью понятия *бриколажа*, введенного К. Леви-Стросом. Бриколаж как принцип мифологического мышления реализуется в использовании различных «подручных средств» для создания «подвижной» структуры, внутри которой элементы обладают как бы двойным значением – тем, каким элемент обладал изначально, и тем, которое он приобрел внутри данной структуры [8, 168-171]. К. В. Пименова исследовала действие бриколажа в использовании современными тувинскими шаманами концептуального материала из буддистской обрядности [12]. Механизм бриколажа можно считать характерным для всего неошаманистского дискурса, использующего элементы различных символических традиций для создания мифологической системы, в которой шаман наделен способностью управлять нематериальными сущностями и, тем

самым, управлять реальностью. Если в архаических обществах арсенал «подручных средств» шаманской мифологии ограничен пределами имеющихся символических систем родоплеменного коллектива, то в современном мире шаманизм имеет самый широкий арсенал символических форм мировой культуры. Это позволяет создавать «подвижную» картину, адаптируемую к любому человеку, желающему освоить шаманские практики.

В когнитивном аспекте восприятие шаманской вселенной идентично эзотерическому познанию, которое, по мнению С. В. Пахомова, характеризуется процессами интуирования – «рационально-иррационального схватывания действительности» и производства интуэм. *Интуэма* – это когнитивная единица, представляющая собой единство элементов логического познания и иррационального постижения: «Особенностью интуэмы является схватывание означаемого ею объекта одновременно в его синхронии и диахронии; означаемое при этом погружено в нечто вроде облака, содержащего одновременно весь спектр возможных значений. В этом “облаке значений” отсутствуют отчетливые границы, хотя это не значит, что они совсем не ощущаются. Интуэнт – тот, кто использует интуэму, – способен совершенно уверенно (для себя) интуировать-интерпретировать означаемое» [11, 80]. Переживания во время шаманского транса, по всей видимости, носят характер интуитивного постижения образов-символов, в которых важную часть содержания составляет трансцендентное Иное, не поддающееся кодификации.

Рассмотрев «внутренние» характеристики культуры неошаманизма, следует обратиться к его взаимодействию с окружающими культурными процессами и системами. Обширный объем исследований шаманских практик в современном мире посвящен изучению институциональных форм их существования – шаманских религиозных организаций и ассоциаций, проведения конгрессов регионального и международного уровней, систем иерархии и статусного признания, законодательного регулирования. Всё это свидетельствует о включенности шаманизма в социальные, политические и экономические процессы общества. Традиционный шаманизм, организованный в современные институциональные формы, становится одним из инструментов культурной идентификации различных этнических регионов и их борьбы за привлечение тех или иных ресурсов (политических, финансовых, туристских).

Но, несомненно, большой вклад шаманизм в его современных вариациях вносит в эстетическую сферу жизни общества. Шаманские камлания или инсценировки таковых профессиональными актерами и танцорами становятся неотъемлемыми атрибутами национальных торжеств и концертов, трансформируясь из религиозного действия в эстетически-досуговое. Возникают музыкальные субкультуры, использующие элементы шаманской традиции (горловое пение, инструменты, костюмы) и соединяющие их с современными музыкальными направлениями (trance, neofolk, folk-noise, ritual ambient и др.). Представители таких субкультур часто заявляют о том, что они не просто включают элементы шаманского ритуала в музыкальное произведение, но и сами достигают состояния транса и вовлекают в него слушателей и зрителей музыкального концерта, т.е. воспроизводят отношение *шаман – коллектив*, характерное для родоплеменного шаманизма. Соединение шаманизма и художественной культуры, таким образом, говорит не только о характерной для постмодерна эстетизации изначально внеэстетических культурных форм, но и об обратном стремлении самой эстетической деятельности вырваться за пределы художественности и слиться с ритуалом, стать многомерным означающим сакральной реальности [9].

Итак, термин «неошаманизм» охватывает разнородные формы современного шаманизма, опирающиеся на различные системы легитимации. Это «базовый шаманизм», выведенный искусственно в качестве универсальной психотехники; это «городской» шаманизм как форма индивидуальной самодеятельности; это этнорелигиозный шаманизм, облеченный в современные институциональные формы. Все эти виды неошаманизма отражают современное состояние религиозного сознания, отличающегося процессами индивидуализации и подчинения секулярным ценностям и нормам.

Тем не менее общим и неизменным звеном, сближающим неошаманистские практики с традиционным шаманизмом, является состояние экстаза, в которое способен погружаться шаман и в ходе которого он (каким-то образом) управляет реальностью. В условиях кризиса инструмен-

тальной рациональности шаманский транс обретает культурную ценность как выражение единства рациональных и иррациональных, психических и телесных аспектов личности. Репрезентация шаманской вселенной, переживаемой во время транса, построена по принципам мифологического бриколажа и эзотерического познания.

Современный шаманизм включен во взаимодействие с различными сферами культуры – научными исследованиями, медицинскими практиками, социально-политическими и экономическими процессами. Но специфика культурного функционирования современного шаманизма, видимо, в большей степени отражается в его тесном взаимодействии с эстетической деятельностью.

ЛИТЕРАТУРА

1. Белла, Р. Социология религии / Р. Белла; пер. с англ. В. В. Воронина // Американская социология. – М.: Прогресс, 1972. – С. 274-281.
2. Воронина, В. Ю. Распространение базового (экспериментального) шаманизма в мире и в России [Электронный ресурс] / В. Ю. Воронина. URL: <http://www.lad-mir.ru/article/36> (дата обращения: 20.03.2016).
3. Дружинин, А. И. Феномен городского шаманизма и его роль в культуре / А. И. Дружинин // Известия Волгоградского государственного педагогического университета. – 2013. – № 8(83). – С. 4-7.
4. Дружинин, А. И. Шаманизм и неошаманизм в культуре постмодерна / А. И. Дружинин // Известия ВолгГТУ. – 2013. – № 9(112). – С. 113-116.
5. Иващенко, Я. С. Аксиология современного шаманизма в Хабаровском крае / Я. С. Иващенко, Я. А. Елинская // Международный журнал исследований культуры. – 2016. – № 2 (23). – С. 85-94.
6. Кинг, С. К. Городской шаман / С. К. Кинг. – М.: София, 2001. – 288 с.
7. Леви-Строс, К. Структурная антропология / К. Леви-Строс; пер. с фр. В. В. Иванова. – М.: Наука, 1985. – 536 с.
8. Леви-Строс, К. Тотемизм сегодня. Неприрученная мысль / К. Леви-Строс; пер. с фр. А. Б. Островского. – М.: Академический проект, 2008. – 520 с.
9. Матюшко, А. В. Полисемантическая ритуала как следствие его многомерности / А. В. Матюшко // European Social Science Journal. – 2014. – № 6-3 (45). – С. 283-289.
10. Медоуз, К. Шаманский опыт. Практическое руководство по современному шаманизму / К. Медоуз. – М.: ФАИР-Пресс, 1999. – 320 с.
11. Пахомов, С. В. Специфика эзотерического знания / С. В. Пахомов // Мистико-эзотерические движения в теории и практике. Проблемы интерпретации эзотеризма и мистицизма: сб. материалов 3-й междунар. науч. конф. – СПб.: РХГА, 2010. – С. 73-84.
12. Пименова, К. В. Некоторые аспекты современного возрождения буддийской и шаманской обрядности в Туве (буддийский гороскоп и «астрологические» обряды) [Электронный ресурс] / К. В. Пименова // Этнографическое обозрение. Ноябрь, 2006. URL: http://journal.iea.ras.ru/online/2006/EOO2006_6e.pdf (дата обращения 25.06.2016).
13. Свидерская, Н. Е. Нейрофизиология и исследования ИСС / Н. Е. Свидерская // Шаманизм и иные традиционные верования и практики: материалы Междунар. конгресса. – М.: ИЭА РАН, 1999. – С. 125-133.
14. Фуко, М. Использование удовольствий. История сексуальности. Т. 2 / М. Фуко; пер. с фр. В. Каплуна. – СПб.: Академический проект, 2004. – 430 с.
15. Харитонова, В. И. Неошаманизм [Электронный ресурс] / В. И. Харитонова. URL: <https://postnauka.ru/video/48994#!> (дата обращения: 18.05.2016).
16. Элиаде, М. Шаманизм. Архаические техники экстаза / М. Элиаде; пер. с англ. К. Богуцкого. – Киев: София, 2000. – 480 с.

ПРИМЕЧАНИЕ

1. The Foundation for Shamanic Studies: <https://www.shamanism.org/index.php>.