

ШАМАНИЗМ: РЕЛИГИЯ ИЛИ КОМПЛЕКС ПСИХОТЕХНИЧЕСКОГО ОПЫТА (НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ РАССМОТРЕНИЯ ПРОБЛЕМЫ)

Шаманизм рассматривается как определенная традиция психической жизни человека и особое мировосприятие, основанное на мифологическом сознании. Утверждается, что в основе мифологического сознания лежит трансперсональный опыт, породивший шаманскую практику как способность отдельных лиц осуществлять управляемый возврат к архаическим пластам психики. Возможно, что шаманизм явился самым ранним примером религии, в которой произошел переход к индивидуальному религиозному сознанию, а также творческая переработка отчужденных коллективом ранних представлений, сформированных на стадии господства мифологического сознания и трансперсональной сферы человеческой психики.

Ключевые слова: шаманизм; мифологическое сознание; религия; трансперсональный опыт.

Изучение шаманизма на современном этапе связано с формированием различных научных подходов, концепций, точек зрения, которые пытаются объяснить этот феномен с позиций культурологии, психологии, нейрофизиологии, религиоведения, философии и т.д. Иногда это взаимодополняющие позиции, а иногда – прямо противоположные и взаимоисключающие. Шаманское мировоззрение требует от современного исследователя не столько расчленения его на отдельные элементы с последующим рассмотрением каждого из них как самостоятельного явления психической или культурной жизни человека, сколько синтеза научных подходов, формирования целостной картины как базисной установки самого мифологического сознания. Как отмечает одна из ведущих специалистов в отечественном шамановедении В.И. Харитонов, «исследователи стремятся предложить новые возможности анализа различных шамановедческих проблем, но синкретизм, заложенный в самом феномене шамана / шаманизма, требует – со всей очевидностью – не оригинальных методических конструктов этнологов, а серьезной междисциплинарной и интегративной работы» [1. С. 3].

В рамках данной статьи мне бы хотелось предложить рассмотрение шаманизма как мировоззренческой системы, основанной на мифологическом мировосприятии. Мифологическое мировосприятие предполагает, с одной стороны, фиксацию шаманского мировоззрения в определенной ценностной системе координат, на которой располагаются представления о мире, о человеке, о сверхъестественных существах, о способах общения с ними и т.д. С другой стороны, оно фиксирует определенную динамику развития сознания, которое в своем стремлении преодолеть двойственность бытия неизбежно порождает различные религиозные практики, основанные на трансформации сознания. В определенном смысле это даст возможность найти точки соприкосновения и рассмотреть шаманизм в единстве психофизиологических и культурных характеристик.

В то же время хотелось бы внести большую ясность в отношения шаманизма и религии. Так, французская исследовательница Р. Амайон, известная «своим непримиримым отношением к идеям практического освоения шаманских техник и углубленному междисциплинарному изучению феномена шаманизма» [1. С. 3], ставит вопрос: «...возможно ли считать религией этот комплекс практик без догматов, без храмов, без кликального класса, без установленной формы бого-

служения, когда каждый шаман как будто работает в своем стиле или меняет стиль от обряда к обряду?» [2. С. 7]. Позиция непризнания за шаманизмом статуса религии особенно распространена в западной этнологии и религиоведении. Более того, существуют противоположные точки зрения, склонные как чрезмерно сужать рамки шаманизма до частных психотехнических опытов, так и максимально расширять их, рассматривая шаманизм как универсальную традицию психической жизни человека. В.И. Харитонов полагает, что не считают шаманизм религией те исследователи, которые занимаются изучением его экстатической стороны, в частности психологи, которые активно изучают шаманские техники, измененные состояния сознания, психотерапию практик исцеления [3. С. 91–92]. Вопрос о культурном статусе шаманизма является достаточно сложным и требует, прежде всего, ответа на вопрос, что мы понимаем под термином «религия».

В данной работе мне бы хотелось избежать крайностей и, представляя шаманизм как определенную традицию психической жизни человека и особое мировосприятие, основанное на мифологическом сознании, постараемся выявить культурный статус этого феномена и его отношение к религии. Поскольку данный вопрос является достаточно сложным, то в рамках небольшой статьи представляется возможным лишь наметить некоторые пути дальнейшего научного поиска.

Появление мифа как базовой основы шаманского мировоззрения знаменует собой начало человеческой культуры и фиксирует факт возникновения сознания. Человек окружает себя знаками, посредством которых мир становится доступным его сознанию. Знак может быть вербальным, графическим, пластическим и т.д. Но в любом случае он мифологичен. В мифологическом мире знак вещи и ее смысл «могут без различения переходить друг в друга, срastaются здесь в непосредственное единство, становятся “конкретией”» [4. С. 36]. Можно сказать, что миф является соединением стремления к смыслу и стремления к реальности [5. С. 46]. Основным в мифе является антитеза священного и обыденного. «Это то первое “удивление”, которое порождает в дальнейшем всю мифическую функцию, первое явление мифа» [6. С. 745]. Поэтому миф, будучи знаком вещи, находящейся в обыденной реальности, всегда отыскивает ее смысл в мире сакральном, объединяя в себе обыденность и сакральность любого элемента бытия.

Достаточно спорным является вопрос о соотношении мифа и ритуала. Так, например, Э. Кассирер придерживается точки зрения, что ритуал предшествует мифу. «Поступок первичен, а мифологическое объяснение... присоединяется лишь задним числом. Объяснение лишь представляет в форме сообщения то, что присутствует в самом священнодействии как непосредственная действительность. Поэтому не это сообщение дает ключ к пониманию культа, а скорее культ является преддверием мифа и его "объективным" основанием» [4. С. 230]. С точки зрения М. Элиаде, миф парадигматичен и архетипичен. Любой ритуал – это всегда переживание мифа, его актуализация, и в этом смысле миф всегда первичен по отношению к любой культовой практике. Е.А. Торчинов предлагает рассматривать миф и ритуал, по крайней мере, в ряде случаев, как производные от чего-то третьего, первичного по отношению к ним. И этим третьим и определяющим он считает «некое глубинное переживание перинатального или трансперсонального характера, выраженное через архетипические образы в нарративе мифа и реально или символически воспроизводимое средствами ритуала» [7. С. 56].

Если мы обратимся к самому раннему этапу развития мифологического сознания, то без труда увидим, что первоначальный миф мог иметь различную знаковую форму выражения. Выше речь уже шла о том, что реальность фиксировалась в сознании вербально, графически и пластически. Но в любом случае она мифологична. Поэтому вряд ли был прав Кассирер, утверждая, что ритуал предшествует мифу. Также неверно сказать, что изначально миф предшествует ритуалу. На самом раннем этапе развития сознания миф и ритуал были неотделимы друг от друга, ритуал и был мифом, т.е. символической формой, фиксирующей взаимодействие человека и мира. Поэтому правильнее будет сказать, что сначала появляется мифологическое сознание как совершенно новая форма взаимодействия с миром. Возможно, что переживание реальности мифологическим сознанием носило трансперсональный характер. А сознание, в котором был заложен огромный творческий потенциал, продуцирует миф-знак, несущий в себе всю полноту событийного и эмоционального восприятия реальности. Достаточно актуализировать миф – произнести, пропеть, протанцевать и т.д., чтобы вновь пережить то, что было когда-то зафиксировано и уже пережито в сознании.

В рамках глубинной и трансперсональной психологии выдвигается предположение о трансперсональных корнях мифологического мышления, поскольку для архаического человека трансперсональная сфера психики была, видимо, гораздо более доступна, чем для человека современного. На мой взгляд, данная исследовательская позиция может быть очень перспективной, поскольку в изучении мифа до сих пор преобладающим является рассмотрение его формальной структуры, в результате чего содержательная сторона мифа отодвигается на второй план либо просто не принимается во внимание. С одной стороны, рассмотрение мифа как результата трансперсонального опыта неизбежно обращает нас к психологическому подходу, с другой – оно достаточно близко к интерпретации мифа как нуминозного опыта.

Нуминозный опыт – это опыт соприкосновения с некоей божественной силой. Понятие «нуминозное» нередко отождествляется с понятием «божественное». Согласно К. Хьюбнеру, нуминозный феномен является собой священную связь человека и природы. Вне этой связи ни человек, ни природа не существуют в подлинном смысле, а выступают как пустые и безжизненные тени [8. С. 17]. Нуминозный опыт – это опыт мифически пережитой реальности, где нуминозные феномены – это сущности, которые с обретением личных имен становятся божествами. То есть боги – это древние образы реальности, которые вместе с усложнением структуры сознания постепенно смещаются в область метафизики. Представители данной интерпретации видят в мифе систему опыта, объемлющую всю жизненную реальность. А значит, мифологическое сознание космологично, и космос образует высшую сакральную ценность мифического универсума [9. С. 401]. Это система пантеистического мировоззрения. Поэтому нуминозный опыт можно рассматривать как разновидность трансперсонального опыта.

Интерпретация трансперсональных переживаний в рамках глубинной и трансперсональной психологии, как правило, предполагает переживание непосредственного общения, слияния или единения с божеством, безличным Абсолютом или иным типом первоосновы бытия. Для трансперсональной психологии характерна разработка различных вариантов стратификации сознания. Таковы, в частности, «картография сознания» С. Грофа, шкалы Ч. Тарта, «спектр сознания» К. Уилбера [10. С. 22]. Трансперсональный слой представляет собой те уровни сознания, которые по природе сверхиндивидуальны. Гроф рассматривает трансперсональные переживания как многообразную и разветвленную группу явлений, основу которых составляет ощущение расширения индивидуального сознания, его выхода за обычные границы пространства и времени, заданные эго [11. С. 12]. Он также указывает на то, что одним из наиболее глубоких и характерных трансперсональных переживаний является опыт сознания Универсального разума, верховного и всеобщего принципа, олицетворяющего все Бытие [11. С. 16].

Подобный подход к трансперсональным переживаниям хорошо коррелирует с переживанием реальности в рамках мифологического сознания, которое по своей природе надындивидуально. Кен Уилбер называет трансперсональный слой сознания колыбелью «первообразов» или архетипов коллективного бессознательного [12. С. 33]. Можно предположить, что данный тип переживаний явился первым переживанием пробудившегося сознания и стал идеальным архетипом, отправной точкой в развитии любой мифологии. То есть сакральный, нуминозный или трансперсональный опыт и был первым опытом сознания, обращение к которому стало необходимой составляющей мифологического мировосприятия. Главный смысл трансперсонального опыта заключается в слиянии, неразличении субъекта и объекта, внутреннего и внешнего, конечного и бесконечного. «Это преодоление всех преград, отделяющих человека от Абсолютного, представляет собой величайший из результатов мистического экстаза. Во время мистических состояний мы составляем единое целое с

Абсолютным и сознаем это единство» [13. С. 326]. Но ведь именно это неразличение противоположностей и является отправной точкой мифологического сознания. Отталкиваясь от этого первого опыта, человек выстраивает всю свою дальнейшую духовную жизнь и сверяет ее с этим первым опытом.

По словам А.Ф. Лосева, миф не был бы подлинной формой духа, если бы в нем не были заложены внутреннее противоречие и конфликт. Пока человек живет в единой реальности, он живет мифом, где любые противоречия снимаются и где он не ощущает конфликта, не вступает в борьбу с миром [6. С. 752]. Однако развитие сознания неизбежно приводит человека к конфликту с миром и к осознанию этого конфликта. Если в мифе мы видим объединение священного и мирского в единую реальность, в единый космос, то в дальнейшем это единство распадается и человек вынужден преодолевать этот раскол развитием нового типа мышления – религиозного. В истории человеческой культуры очень сложно определить, когда кончается стадия господства мифа и начинается собственно религиозная стадия. Лосев писал, что «религия начинается там, где идет борьба с внешне-вещной стихией мифа» [6. С. 752]. На мой взгляд, переход от собственно мифа к религии осуществился тогда, когда в сознании человека произошли значительные изменения. Господство мифа характеризовалось тем, что трансперсональный, или нуминозный, опыт был частым, интенсивным и достаточно обыденным. Но поскольку развитие сознания подразумевает всё большую дифференциацию его внутренних структур, то на определенном этапе переход от священного к мирскому и обратно стал столь простым и доступным, как это было ранее. Этот процесс очень хорошо характеризуется многочисленными мифами о существовавшей прежде связи между небом и землей, которая была прервана в результате роковой ошибки, допущенной людьми.

Формирование религиозного сознания шло параллельно формированию нового чувства – чувства индивидуальности. По Э. Кассиреру, индивидуальность подразумевает конечность существования. «Мы не можем преодолеть барьер этого конечного существования, не можем охватить бесконечное. Именно эта трудность и это препятствие должны были преодолеваются развитием религиозного мышления» [14. С. 551].

Переход на собственно религиозную стадию не подразумевает отказа от мифа, это скорее новый этап в его развитии, поскольку миф «как единственно возможный и универсальный способ древнего мировосприятия является имманентным контекстом становления религиозного сознания...» [9. С. 393]. Согласно теории мифа А.Ф. Лосева, религия есть «вид мифа, и притом мифическая жизнь ради самоутверждения в вечности» [15. С. 97]. Лосев и другие исследователи мифа приходят к выводу, что миф может существовать без религии, но религия неразрывно связана с мифологическими элементами, базируясь на них и пронизана ими.

Можно также выделить первичную и вторичную мифологии. Первичная мифология – это архаические мифы, возникшие в глубокой древности. Вторичная мифология – это мифологические сюжеты, возникшие в рамках развитых религий и тесно связанные с их

догматическими или доктринальными положениями [7. С. 53]. Первичная и вторичная мифологии могут тесно взаимодействовать друг с другом. Так, древние мифы традиционных обществ могут обогащаться более поздними мифологическими сюжетами, которые органично и непротиворечиво включаются в раннюю мифологическую традицию. В то же время развитые религии, как правило, вырастают на почве древних мифологий и могут включать в себя их элементы. Как писал Кассирер, «миф – это с самого начала потенциальная религия». И он «даже в его грубых и неразвитых формах содержит некоторые мотивы, которые в чем-то превосходят идеалы более позднего времени» [14. С. 536]. М. Элиаде, пожалуй, максимально сближает миф и религию, считая, что человек с самого начала был существом религиозным. Для него «быть – а еще вернее, стать – человеком означает быть “религиозным”» [16. С. 6].

В рамках трансперсональной психологии движение к религиозному мышлению можно проиллюстрировать с помощью спектра сознания, предложенного К. Уилбером [12. С. 32–35]. Первый уровень данного спектра – уровень Mind – соотносится с областью космического сознания, на этом уровне человек идентифицирован с универсумом, или Всеединым. Данный уровень, если рассматривать через призму генезиса человека, есть отправная точка в развитии человеческого сознания, то состояние, которое предшествовало мифической эпохе творения, т.е. созданию человеческого мира. Далее следует собственно трансперсональная область, сверхличностная сфера, где человек уже не осознает своей тождественности Всеединному, и все же его личность не ограничена пределами отдельного организма. Именно здесь мы встречаемся с архетипами. В процессе развития сознания это собственно мифологическая стадия, когда человек уже познал двойственность бытия, но с помощью мифов способен восстанавливать утраченное равновесие. Именно на этом уровне возможен нуминозный опыт как опыт единения с миром природы и её объектами.

Следующий уровень – экзистенциальный. На этом уровне человек идентифицирует себя со всем своим психосоматическим организмом, существующим в пространстве и времени. Это первый уровень, на котором происходит четкое различие: Я – другие, организм – среда. В процессе развития сознания этот уровень формируется вместе с религиозным мышлением.

К. Уилбер прослеживает дальнейшую динамику в расщеплении сознания. Когда целостный организм расщепляется на душу и тело, возникает уровень эго, на котором человек идентифицирует себя собственно с душой, разумом [12. С. 34]. На этом уровне происходит осознание собственной индивидуальности, что неизбежно порождает проблему отрыва от экзистенциально подлинного разведения с Абсолютом и стремление к духовному утверждению в вечности. Кроме этого, под воздействием различных обстоятельств человек может отчуждать различные аспекты собственной психики, сужая, таким образом, сферу своей личности, отождествляя себя с отдельными составными частями эго (персоной). Отчужденная часть психических склонностей становится содержанием уровня сознания, кото-

рый получил название «тьень» [12. С. 35]. В рамках нашего рассуждения наиболее важным представляется рассмотрение первых трех уровней спектра, поскольку они характеризуют начальные этапы в развитии сознания, связанные с мифологией, и напрямую относятся к шаманскому мировоззрению.

Отечественные ученые С.В. Дремов и И.Р. Семин также выделяют несколько уровней сознания, которые во многом коррелируют со схемой, предложенной Уилбером. Это уровни: 1) мифологического сознания; 2) витальный (экзистенциальный); 3) аутопсихический; 4) социально-ролевых привязанностей [10. С. 76]. Мифологический и экзистенциальный уровни сознания равнозначны тотемистическим представлениям. На анимистическом этапе культурной эволюции сознание определяется уже аутопсихическим уровнем. Появление социально-ролевого уровня авторы соотносят со временем появления шаманистических обществ [10. С. 147]. Процесс шаманской трансформации предполагает разотождествление с аутопсихическим и витальными уровнями, продвижение субъекта вглубь своей субъективности по направлению к архаическим коллективным представлениям и отождествление с содержанием мифологического уровня [10. С. 174]. Иными словами, шаманская практика представляет собой управляемый возврат к ранее сформировавшимся слоям психики и творческую переработку ранних коллективных представлений.

В соответствии со схемой, предложенной Дремовым и Семиным, в рамках тотемизма формируются предпосылки для утверждения индивидуального самосознания. Однако индивидуальность человека тотемистической эпохи есть пока только его телесная индивидуальность, его самосознание есть самоощущение [10. С. 165]. Элементы тотемизма явственно прослеживаются в шаманском мировоззрении. В ходе камлания шаман выходит за пределы витально-экзистенциального уровня сознания. Это позволяет ему отождествлять себя с различными животными, воплощавшими ранее тотемных предков, и даже расширять свое сознание до космических масштабов, что в классификации Уилбера соотносится с уровнем Mind. Инициационный мотив расчленения тела шамана с его последующим возрождением в новом качестве может означать именно приобретение способности разотождествления с содержанием витально-экзистенциального уровня и перехода на ранее сформировавшийся уровень – уровень мифологического сознания. Шаманистические общества, рассматривавшие возврат к временам мифическим в качестве культурного идеала, в этом смысле кардинальным образом отличаются от современного общества, устремленного в будущее. В связи с этим психический процесс возврата к мифологическому уровню рассматривается в современной психиатрии как регресс и патология.

Учитывая вышесказанное, мы можем считать, что путь к осознанию индивидуальности был проложен уже в рамках тотемизма, но именно в шаманистической культуре человек начинает переживать экзистенциальные проблемы, «не прикрытые соприродным единством и коллективной взаимозащищенностью» [10. С. 177].

Что же необходимо понимать под термином «религия», и можем ли мы все-таки считать шаманизм религией? В соответствии с логикой нашего рассуждения такие явления культуры, как миф и религия, являются результатом определенного опыта сознания или духовного опыта. Именно этот тезис должен быть основным в определении религии. В противном случае многообразие вариантов культурного выражения различных религий не позволяет выделить четкие критерии определения религии как таковой.

Традиция определять религию как «совокупность чувств, действий и опыта отдельной личности» восходит к У. Джеймсу. Он писал, что «все корни религиозной жизни, как и центр ее, мы должны искать в мистических состояниях сознания» [13. С. 296]. Иначе говоря, главное в любой религии – это особого рода опыт – мистический, трансперсональный, нуминозный и т.д. Такой подход позволяет характеризовать религию не только внешним образом, т.е. представить особенности ее функционирования в определенной культурной среде, но и проникнуть в суть этого явления, выделить его основание. Особого рода переживания составляют основу любой религии, даже если в дальнейшем этим переживаниям не уделяется внимание или же они подвергаются осуждению. «Всякая церковь, однажды учрежденная, живет после этого, опираясь на традицию; но основатели каждой церкви всегда черпали свою силу из непосредственного личного общения с божеством» [13. С. 34]. Некоторые современные исследователи выделяют религии трансцендентности, которые осуждают и подчиняют себе транс (как особое состояние сознания и, следовательно, особый вид опыта), и все остальные, которые им характеризуются [2. С. 14].

Любая религия подразумевает наличие религиозного опыта. Под религиозным опытом мы можем понимать всю совокупность религиозных чувств и переживаний. Это не обязательно должны быть мистические или трансперсональные переживания. Сюда также относятся переживание обращения, чувство греховности, раскаяние, утешение и т.д. [7. С. 24]. Иными словами, религиозный опыт может быть различным по глубине и характеру переживаний, но в любом случае он связан с переживанием присутствия «экзистенциально подлинного, которое может называться сакральным, божественным и т.д.» [7. С. 67]. К.Г. Юнг дает следующую характеристику религии: «Это понятие, обозначающее особую установку сознания, измененного опытом нуминозного» [17. С. 134].

Таким образом, мы можем говорить о том, что любая религия основывается на базовой оппозиции мифологического сознания между сакральным и профанным уровнями бытия. Переживание своего присутствия в мире неизбежно приводит человека к переживанию раздвоенности собственного сознания. Ранняя мифологическая традиция позволяла человеку оставаться нечувствительным к этому противоречию, но на более позднем этапе развития мифологии неминуемо возникает необходимость преодолевать двойственность бытия. Именно религия позволяет налаживать связь между сакральным (божественным) и профанным (мирским). Но наладить эту связь возможно лишь путем переживаний, которые позволяют ощутить либо связь с

божеством (поверхностные переживания), либо полное слияние с ним (глубинные переживания). К. Хьюбнер убежден, что живую веру можно испытать лишь мифически [8. С. 319]. Именно недихотомичное видение реальности, снятие оппозиции «сакральное – профанное» рассматривается в качестве религиозного идеала. Именно в этом видится самая тесная связь религии с мифологией. Фактически религия стремится к тому, что являлось исходным, базисным состоянием мифологического сознания.

С.В. Дремов и И.Р. Семин подчеркивают аффективную составляющую психики как важнейший элемент формирования мифологического и религиозного сознания. Тревога как первичная эмоция, связанная с переживанием выделенности и автономности человека, трансформируется в коллективные представления и религиозное чувство. Именно потребность в экзистенциальной защищенности являлась основанием для формирования человеческой культуры, и поэтому религиозное чувство, как и коллективные представления, можно отнести к культурным универсалиям [10. С. 151].

В определении статуса шаманизма как религиозного феномена многие исследователи обращали внимание, прежде всего, на особенности шаманской практики и ее идеологического обоснования. Так, Е.А. Торчинов полагал, что психотехнику шаманизма необходимо отличать от психотехнических методов в религиях чистого опыта (даосизм, буддизм, христианство и т.д.). Шаманская психотехника направлена на вполне утилитарные цели (излечение больного, проводы душ умерших, отыскание пропавшего скота и т.д.). В религиях же чистого опыта психотехника есть средство постижения истины, освобождения, утверждения в вечности, спасения и самореализации [7. С. 89]. Можем ли мы на основе этого критерия отказывать шаманизму в статусе религии? В переходе от прикладного использования психотехнического опыта к чистому духовному опыту видится вполне естественный процесс развития религиозного сознания: в его отходе от мифологически непосредственного взаимодействия с действительностью ко все более осознанному духовному устремлению к священному, которое, в свою очередь, все более четко противопоставляется материальному, мирскому. Если религии чистого опыта видят своей главной целью утверждение человека в вечности, то шаманизм еще не знает этой проблемы, поскольку поле действия шамана – это мифологическая традиция, уходящая своими корнями в священные времена первотворения, а значит, постоянно актуальная в его психотехническом опыте.

В.И. Харитоновна акцентирует внимание на том, что действия шамана – это работа в окказиональной ситуации, прогнозировать которую заранее почти невозможно, поэтому применение стандартного ритуала в каждом случае маловероятно [18. С. 62]. Таким образом, шаман в большинстве случаев поставлен в ситуацию своеобразного вос-создания особенного ритуала. Он выступает как импровизатор или творец, а не как актер-интерпретатор или простой передатчик известного ему вербального текста [Там же]. В этом исследователь видит важнейшее различие между шаманскими камланиями и жреческими ритуалами. На мой взгляд, имен-

но собственный глубинный психотехнический опыт, позволяющий свободно ориентироваться в мифологическом поле своей культурной традиции, дает возможность шаману выступать в роли творца и импровизатора. Жреческая традиция подразумевает гораздо больший контроль за измененными состояниями сознания. В западной этнологии выдвигалось предположение, что религиозная практика эволюционирует от экстаза к контролю по мере усложнения социальной организации [2. С. 17]. В таком случае можно предположить, что шаман в проявлениях мистического опыта обладал гораздо большей свободой, чем служители культа в более поздних традициях.

Достаточно важной для характеристики шаманизма является мысль, выдвинутая Элиаде, что в шаманизме мы впервые наблюдаем индивидуализацию религиозного опыта. Исследователь предположил, что шаман использовал общепринятые космологические представления для описания своего сугубо личного опыта глубинных переживаний. Здесь налицо отход от коллективных представлений, столь характерных для тотемизма, и индивидуализация трансперсонального опыта сознания, что уже напрямую подводит нас к религии.

Интересной представляется позиция Т.И. Борко, которая в своей монографии о шаманизме выдвигает положение о его этапном характере между мифологическим и религиозным воззрениями [19. С. 114]. И действительно, опираясь на мифологическое мировосприятие, шаманизм содержит в себе фактически все основные признаки религии. Прежде всего, идеология шаманизма строится на признании двойственности бытия, на сакральности и парадигматичности мифа и стремлении выстраивать свою жизнь в соответствии с мифологическими образцами. Для того чтобы сверять свою жизнь с сакральной реальностью, человек нуждается в некотором религиозном опыте, который в шаманизме воплощается в нуминозном или трансперсональном опыте. Благодаря этому опыту шаман поддерживает связь всего коллектива с миром нечеловеческим, но это тот мир, где находятся образцы и истоки собственно человеческой жизни. И важнейшей характеристикой шаманизма является индивидуализация религиозного опыта, а значит, переход от коллективных мифологических представлений к религиозным. Учитывая все вышесказанное, можно говорить о том, что шаманизм является религией в полном смысле этого слова.

Возможно, что он, как полагал Е.А. Торчинов, явился самым ранним примером религии, «антропологическим и экзистенциальным феноменом религиозного характера» [7. С. 88]. Конечно же, будучи ранним примером религии, религией традиционного общества, шаманизм значительно отличается от религий в сложных социально-стратифицированных обществах. Но в то же время в более поздних религиозных традициях мы можем наблюдать многие элементы шаманизма, который как бы задал некоторую парадигму определенным типам религиозного опыта как в восточной, так и в западной культурных традициях. Так, многие структурные элементы шаманской практики явно прослеживаются в даосизме

и индуизме. А инициационный опыт смерти-воскресения нашел свое развитие в мистериях рас-терзанного и воскресшего бога-спасителя средизем-номорской древности [7. С. 102].

Поэтому шаманизм – это не просто этапное явление в развитии религиозных представлений, он столь же парадигматичен, как и миф. Миф формирует определенные отношения человека с миром, опыт непосредственного, дологического соприкосновения с ним, проникновения в него и единения с ним. Шаманизм задает человеку определенный тип религиозного опыта – трансперсональный опыт возвращения к мифу. Поэтому миф всегда актуален как неотъемлемая часть сущности человека. Потому и шаманизм как особая традиция психической жизни человека, как важнейший элемент его духовной истории не уходит в прошлое, а вновь и вновь проявляет себя в различных областях современной культуры. Можно согласиться с позицией Е.А. Торчинова, который утверждал, что «шаманистское в ряде случаев оказывается религиозно-универсальным, но впервые проявившимся в шаманизме» [7. С. 102]. Вследствие этого столь сложно определить хронологические рамки существования шаманизма как ранней формы религии, что, дав старт религиозному мышлению, он распался на множество религиозных феноменов, элементов и прижил-ся в самых разных культурных традициях.

В шаманизме как религии и особом культурном феномене наиболее характерной чертой является представление о возможности отдельных лиц, избранных духов, входить в особое состояние сознания с целью погружения в инобытие, в шаманский космос, а также путешествовать в этой особой сакральной области. Элиаде выделил способность шамана путешествовать в небесный или подземный мир как специфическую особенность шаманизма. В то время как «воплощение “духов” и “одержимость” ими – явления, распространенные повсеместно, но не обязательно принадлежащие к собственно шаманизму» [20. С. 369]. Идеологическое обоснование данной практики восходит, как было показано выше, к мифологическому мировосприятию и изначальной двойственности человеческого сознания. Поэтому изучать шаманизм нужно как психофизиологическое и культурное явления одновременно.

Выше речь уже шла о том, что основу шаманизма, как и других религий, составляет особый религиозный опыт, который был назван нами также нуминозным, трансперсональным, мистическим опытом или опытом священного. К сфере религиозного опыта можно отнести, по определению Е.А. Торчинова, любые психические состояния, связанные с исповеданием любой религии [7. С. 24]. В зависимости от глубины трансформации сознания будет различной и степень приближения к сакральному: от духовного устремления до полного растворения собственного «Я» в божественной сущности.

Гораздо больше сложностей возникает при характеристике шаманской психотехники, т.е. методов достижения тех или иных глубинных состояний сознания.

Любой ритуал представляет собой оборотную сторону мифа. Торчинов предлагает под ритуалом понимать «совокупность определенных актов, имеющих сакральный смысл и направленных или на воспроизведение того или иного глубинного переживания, или на его символическую репрезентацию» [7. С. 62]. Ритуалы, проводимые шаманами, всегда связаны с погружением в мифологическое пространство своей культурной традиции. И при всей видимой свободе действий шаман никогда не мог выйти за пределы той сакральной реальности, которая фиксировалась в мифах, хотя, уподобляясь культурному герою, он мог изменять ее. Шаманские ритуалы обычно направлены на вызывание измененных состояний сознания (ИСС). Согласно Харитоновой, ИСС – это широкий спектр состояний, которые возникают не только у отправителей ритуала, но и у присутствующих [18. С. 62].

Наиболее часто употребляемые термины, характеризующие состояние шамана во время проведения того или иного ритуала, – «транс» и «экстаз». По поводу употребления этих терминов существуют различные позиции. Так, Р. Амайон предлагает рассматривать ритуальный сеанс шамана как прямой контакт с духами, а не как особое состояние того, кто этот контакт осуществляет [2. С. 8–9]. Поведение шамана мы должны рассматривать как ряд символических действий, в которых зашифрован культурный подтекст – встреча и контакт с духами. А значит, необходимо делать акцент на символической функции шаманских камланий и отказаться от терминов «экстаз» и «транс» как дающих психологическую характеристику определенных состояний сознания. Эффекты психологического плана, по мнению данного автора, являются второстепенными. В своих выводах Амайон опирается на работу Ж. Руже по проблеме транса. Руже, в свою очередь, полагает, что транс как явление универсальное соответствует врожденной психофизиологической предрасположенности, в большей или меньшей степени развитой у разных индивидов. А вот его вариативность является результатом разнообразия культур, которое придает трансу ту или иную форму выражения [2. С. 16]. Именно эта вариативность и должна являться предметом изучения антропологии.

На мой взгляд, при всей значимости культурных факторов шаманского обряда символические действия шамана неизбежно указывают на определенное состояние его сознания. Вписанность психологических факторов шаманского камлания в культурный контекст не позволяет разделить их и рассматривать как два разных явления. Особые состояния шамана во время камлания, представленные в культурной интерпретации как путешествие шамана в небесный или подземный мир или как воплощение духов, есть не что иное, как интроекция и творческая переработка отчужденных коллективом ранних представлений, сформированных на стадии господства мифологического сознания и трансперсональной сферы человеческой психики.

ЛИТЕРАТУРА

1. Харитонова В.И. Введение: шамановедение – это не только этнология // Этнографическое обозрение. 2007. № 1. С. 3–5.
2. Амайон Р.Н. Покончить с терминами «транс» и «экстаз» в исследованиях шаманизма // Этнографическое обозрение. 2007. № 1. С. 6–18.
3. Харитонова В.И. Феникс из пепла? Сибирский шаманизм на рубеже тысячелетий. М., 2006. 302 с.
4. Кассирер Э. Философия символических форм : в 3 т. Т. 2: Мифологическое мышление. М. ; СПб., 2002. 280 с.
5. Козолупенко Д.П. Мифологическое мировосприятие. М., 2009. 432 с.
6. Лосев А.Ф. Теория мифического мышления у Э. Кассирера // Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. М., 1998. С. 730–760.
7. Торчинов Е.А. Религии мира: опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния. СПб., 1997. 384 с.
8. Хюбнер К. Истина мифа. М., 1996. 448 с.
9. Яровенко С.А. Мифологическое сознание как контекст становления религиозных представлений // Теоретические и прикладные исследования в религиоведении : сб. ст. Барнаул, 2009. Вып. 1–2. С. 392–403.
10. Дремов С.В., Семин И.Р. Измененные состояния сознания: Психологическая и философская проблема в психиатрии. Новосибирск, 2001. 204 с.
11. Гроф С. Опыт исследований ЛСД-терапии // С. Гроф, К. Уилбер, А. Веховски, Ч. Тарт. Практика холотропного дыхания : методические рекомендации для слушателей курса «Трансперсональная психотерапия». М., 2001. С. 3–18.
12. Уилбер К. Вечная психология: спектр сознания // С. Гроф, К. Уилбер, А. Веховски, Ч. Тарт. Практика холотропного дыхания : методические рекомендации для слушателей курса «Трансперсональная психотерапия». М., 2001. С. 32–46.
13. Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. М., 1993. 432 с.
14. Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. М., 1998. 784 с.
15. Лосев А.Ф. Диалектика мифа // Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. М., 1991. С. 21–186.
16. Элиаде М. История веры и религиозных идей: от каменного века до элевсинских мистерий. М., 2008. 622 с.
17. Юнг К.Г. Архетип и символ. М., 1991. 304 с.
18. Харитонова В.И. Исследование феномена или обоснование теорий? // Этнографическое обозрение. 2007. № 1. С. 56–69.
19. Борко Т.И. Шаманизм: от архаических верований к религиозному культу. Екатеринбург, 2004. 152 с.
20. Элиаде М. Шаманизм: архаические техники экстаза. Киев, 1998. 384 с.

Статья представлена научной редакцией «История» 26 июня 2012 г.