

## К ВОПРОСУ ОБ ИСПОЛЬЗОВАНИИ ГАЛЛЮЦИНОГЕНОВ В ШАМАНСКОЙ ПРАКТИКЕ НАРОДОВ СЕВЕРНОЙ АЗИИ

### Введение

Многим коренным народам Северной Азии давно известны опьяняющие свойства местных галлюциногенов: конопля, белены, багульника, борщевика и других растений. В этнографической литературе накопилось достаточно сведений об использовании этих растений в бытовой и пищевой культуре, лечебной или ритуально-обрядовой практике. Чаще всего галлюциногенный опыт народов Сибири связывают с мухомором. Формированию этого мнения во многом способствовала ситуация в советской науке, когда темы, связанные с наркотиками, считались предосудительными и негласно запретными. Этнографы специально никогда не изучали культуру потребления галлюциногенов, они лишь фиксировали факты, а в случае необходимости объяснений сведения черпались в основном из широко известных работ досоветских или зарубежных исследователей. Это привело к тому, что представления об использовании в Сибири галлюциногенных и психотропных препаратов становились все более легендарными. Так сложился своеобразный научный миф о широчайшем применении мухоморов в ритуально-обрядовой практике народов Сибири. Он особенно распространен среди западных историков и этнофармакологов [Wasson, 1968; Маккена, 1995; Джеймс, Торп, 1997]. Причем потребление мухоморов обязательно связывают с сибирским шаманизмом, находя многочисленные параллели шаманской психоделии в грибных церемониях древних и современных народов мира. Но так ли это на самом деле, было ли столь широко распространено в Сибири потребление галлюциногенных грибов; в какой степени

сибирский шаманизм связан с психотропными свойствами мухоморов; и как вообще использовали галлюциногенные и психотропные средства сибирские шаманы? Попыткой разобраться в этих вопросах является данная статья.

### Мухомор – сома – шаманизм: рождение мифа

Впервые внимание к роли галлюциногенных грибов, в т.ч. мухоморов, в ритуально-обрядовой практике привлекли создатели этномикологии\* Гордон и Валентина Уоссоны. Они обнаружили множество примеров существования грибных культов в Америке и в древней Евразии, что позволило им даже разделить все народы мира на микофилов и микофобов. Авторы выдвинули еще одну оригинальную гипотезу, согласно которой знаменитая сома ведов готовилась на основе грибов с красной шляпкой и белыми пятнышками, т.е. из мухоморов (*Amanita muscaria*) [Wosson, Wosson, 1957]. Наиболее полно последнюю идею развернул Р.Г. Уоссон в своей книге “Сома: божественный гриб бессмертия”, где даже указал возможное время и место происхождения традиции приготовления этого напитка – Сибирь рубежа III – II тыс. до н.э., связав его появление в Индии с переселением ариев [Wosson, 1968]. Гипотеза Р.Г. Уоссона вызвала широкий резонанс. На нее откликнулись ведущие исследователи мифологии [Levi-Strauss, 1970; Елизаренкова, Топоров, 1970]. Критикуя отдельные спорные положения, гипотезу в целом приняли, нимало не усомнившись в том, что мухомор чрезвычайно ак-

\* Наука об использовании грибов в культурах народов мира.

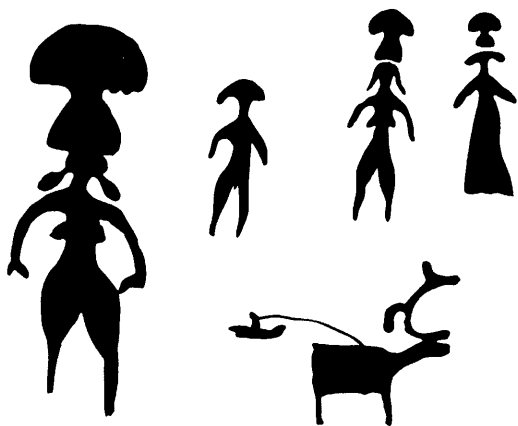


Рис. 1. Грибовидные фигуры в петроглифах Пеггымеля (по: [Диков, 1971]).

тивно используется в шаманской практике народов Сибири. Т.Я. Елизаренкова и В.Н. Топоров даже развили эту мысль, связав представления о мухоморах с семантикой шаманского (мирового) дерева, и указали незамеченные Р.Г. Уоссоном свидетельства в пользу его гипотезы [Елизаренкова, Топоров, 1970].

Становление этномикологии и развернувшиеся вокруг нее дискуссии, помимо бесспорно плодотворного результата – привлечения внимания к роли грибов в мифологии, имели несколько взаимосвязанных последствий, прежде всего для изучения Сибири. Во-первых, сложилось твердое представление о мухоморе как о шаманском грибе; во-вторых, начались поиски фактов, подтверждающих существование грибных церемоний в культурах древнего населения Сибири; в-третьих, потребление всех галлюциногенных средств сибирскими народами стали связывать исключительно с шаманизмом.

Идея о существовании в древности грибных церемоний почти параллельно появилась в Сибири у археологов – исследователей первобытного искусства. В 1971 г. Н.Н. Диков опубликовал наскальные изображения Пеггымеля на Чукотке, часть которых содержала “грибные” сюжеты: антропоморфные фигуры в грибовидных головных уборах и предметы, похожие на грибы (рис. 1). Автор интерпретировал их как человеко-мухоморы и мухоморы. По его мнению, существование в древности специфических грибных церемоний подтверждается этнографическими параллелями в психоделических сеансах народов крайнего северо-востока Азии [Диков, 1971, 1979]. Вслед за Н.Н. Диковым в этом же ключе трактовала антропоморфные фигуры в широких грибовидных шляпах в петроглифах Саянского каньона Енисея (рис. 2) М.А. Дэвлет [1975, 1976, 1998], связывая их с культом ядовитых грибов в Сибири. Ги-

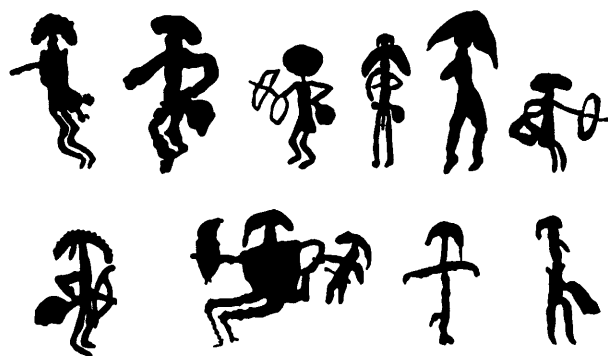


Рис. 2. Антропоморфные фигуры в грибовидных головных уборах в петроглифах Алды-Мозага (по: [Дэвлет, 1998]).

потеза нашла авторитетных сторонников. А.А. Формозов предложил связать эти изображения с получением знаменитого опьяняющего напитка сомы, широко известного в Азии [1973, с. 264 – 265]. Так археологическая и мифологическая линии исследований окончательно сомкнулись. Наиболее развернуто обе представлены в книге Г.М. Бонгард-Левина и Э.А. Грантовского “От Скифии до Индии”. Ссылаясь на мнение Р.Г. Уоссона, авторы рассматривали мухомор как одно из вероятных растений, из которого могли готовить сому древние индоиранцы, и выстроили изящную концепцию о существовании в религиозной традиции индоиранских народов “совокупности целого ряда существенных особенностей именно северного шаманизма” [Бонгард-Левин, Грантовский, 1983, с. 119 – 121]. Примечательно, что идея, рожденная исследователями мифологии, вернулась к ним же от археологов. Так, Е.М. Мелетинский, приводя мифологический сюжет о мухоморных девушках у ительменов, ищет подтверждения в петроглифах Пеггымеля [1994].

В дальневосточной археологии появилась тенденция интерпретировать все похожие на грибы предметы именно как мухоморы и, ссылаясь на признанные авторитеты, связывать их с культами галлюциногенных растений, приводя самые широкие аналогии их применения у народов Африки, Азии и Америки. Так, М.А. Кирьяк видит изображения грибов в графике на камнях с археологических памятников Западной Чукотки (рис. 3) [1998, с. 106 – 109]; А.Г. Гарковик – в глиняном предмете из поселения Евстафий-4 в Приморье [1998, с. 50 – 54].

В ряду попыток археологов интерпретировать предметы грибовидной формы особняком стоит гипотеза А.П. Бородовского, который нашел более рациональное объяснение назначения пяти глиняных

грибовидных изделий, обнаруженных на памятниках большереченской культуры раннего железного века. Он считает, что их использовали в керамическом производстве для заглаживания стенок сосудов. В отличие от коллег, А.П. Бородовский приводит в подтверждение не умозрительные мнения и далекие аналогии, а данные экспериментов, результаты которых вполне осязаемы. Хотя как раз “грибовидность” этих предметов менее всего вызывает сомнения, т.к. они действительно похожи на грибы: у них выпуклая или уплощенная с опущенными краями шляпка на короткой ножке с отверстием, на внутренней стороне шляпки небольшие (совершенно нефункциональные) выемки. В целом именно эти предметы из всех вышеупомянутых больше всего похожи на мухоморы. Кстати, обстоятельства их обнаружения менее всего подходят для их функциональной интерпретации. Четыре из пяти грибовидных изделий найдены в погребениях, причем мужских, хотя гончарством в сообществах, где ведущую роль в хозяйстве играло скотоводство, скорее всего, должны были заниматься женщины [Троицкая, Бородовский, 1994, с. 119, 121, 126]. К тому же один такой предмет обнаружен вместе с каменной курительницей, кусочками мела и бронзовым зеркалом – таким магико-ритуальным комплексом [Там же, с. 121]. Нужно отметить, что в связи с последним обстоятельством Т.Н. Троицкая – автор раскопок – ранее считала эти изделия большереченцев ритуальными. Гипотеза А.П. Бородовского исключение единичное. Вообще связь между грибовидными изображениями (изделиями) и мухоморами во всех работах проводится через северные этнографические аналогии и обязательно в контексте шаманской практики. Именно “шаманская” основа этой изобразительной традиции и является наиболее интересной, но и самой уязвимой.

### Потребление мухоморов у народов севера Сибири

Традиция потребления мухоморов (*Amanita muscaria*) хорошо известна у народов северо-востока Сибири. В.Г. Богораз считал, что одурманивающие и возбуждающие свойства мухомора были открыты “туземцами Северо-Восточной Азии” [1991, с. 139]. В 1787 г. один из членов северо-восточной географической экспедиции писал об ительменах: “...вместо вина употребляют грибы красные, называемые мухоморами, с которых бывают пьяны или, лучше сказать, бешены до крайности, кой же не потчеваны мухомором, может, по неимению оных, те стараются пить урину от взбесившихся, и от того еще больше бешены, нежели первые” [Дневная мемория..., 1978, с. 170]. Известно, что потребление мухоморов особенно широко было распространено среди коряков, использова-

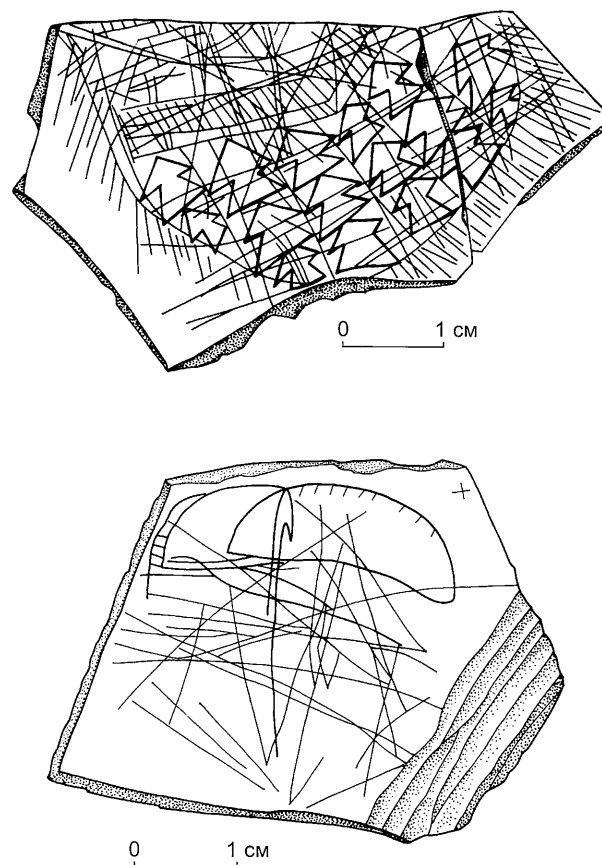


Рис. 3. Граффити с грибным орнаментом со стоянки Раучувагытгын I (1) и граффити с изображением грибов со стоянки Тытыль V (2) (по: [Кирияк, 2000]).

ли их также южные тихоокеанские чукчи и группы южных ительменов. Однако здесь потребление этих грибов в этнографическое время было ограничено тем, что психотропными свойствами обладали далеко не все виды мухомора, к тому же произрастают они только в таежных областях и могут добываться в очень небольших количествах. Но об опьяняющих свойствах мухомора знали практически все обитатели северо-востока Сибири. Даже те группы, которые сами не употребляли этих грибов, собирали их для продажи своим соседям – тундровым оленеводам. Чукчи использовали мухоморы чаще всего в сушеном виде. Грибы заготавливали впрок, нанизывая по три штуки на нитку и высушивая. При употреблении отрывали маленькие кусочки, тщательно пережевывали и глотали, запивая водой. У коряков был распространен обычай, когда женщина разжевывает гриб и отдает мужчине проглотить жвачку [Богораз, 1991, с. 139 – 140]. Отметим, что на северо-востоке Сибири о ферментации, т.е. об изготовлении напитков из грибов, не знали, так что прямая связь со специально изготавливаемой сомой крайне сомнительна.

Судя по всему, до прихода русских галлюциногенные свойства мухомора были широко известны не только народам Северо-Восточной Сибири. Есть сведения, что эти грибы употребляли якуты, юкагиры и обские угры. Причем в Западной Сибири их ели сырыми или пили отвар из сушеных грибов. Описание потребления мухоморов селькупам и произведенного ими эффекта приводит И.Г. Георги: “Мухоморами упиваются и многие другие сибирские народы, а особливо, живущие около Нарыма остяки. Когда кто съест за одним разом свежий мухомор или выпьет увар с трех оных, высушенных, то после сего приему становится сперва говорлив, а потом делается, из подоволи, так резов, что поет, скачет, восклицает, слагает любовныя, охотничья и богатырския песни, показывает необыкновенную силу и проч., а после ничего не помнит. Проводя в таком состоянии от 12 до 16 часов, на последок засыпает; а как проснется, то от сильного напряжения сил, походит на прибитого, но в голове не чувствует такой тягости, когда вином напивается, а и после не бывает ему от того ни какого вреда” [1799, с. 72]. Приведенная цитата дает довольно точное описание наркотического состояния, вызванного приемом алкалоидов – самых распространенных растительных наркотиков.

В состав мухомора красного входят два алкалоида – мускарин и микоатропин. Наиболее сильным действием является первый. Он относится к чрезвычайно сильным ядам: потребление человеком одновременно 0,005 г может вызвать самые тяжелые последствия, вплоть до летального исхода. Как и другие алкалоиды, мускарин можно использовать в качестве стимулирующего средства только в небольших дозах, не являющихся токсичными. Однако он не вызывает галлюциногенного эффекта, предполагают, что на мозг действует микоатропин (грибной атропин, или мускаринин) [Астахова, 1977], хотя опыты на человеке не проводились, и это лишь гипотеза. В любом случае, потребление мухоморов, содержащих мускарин, крайне опасно, нужно очень точно рассчитывать дозировку.

Народы Сибири, судя по приведенным выше примерам, достаточно хорошо знали “среднюю” дозу – три гриба. Но она обычно варьировалась в зависимости от общего физического состояния организма, длительности потребления, интервала между приемами. Молодежь употребляла грибы в небольших количествах, постепенно доза увеличивалась, интервал между приемами сокращался, повторить опьянение сразу после галлюциногенного сна можно было самой малой дозой. В.Г. Богораз подробно описал три стадии опьянения мухомором у чукчей. На первой наступает приятное возбуждение, беспричинная шумная веселость, развивается ловкость и физическая сила. На второй стадии появляются галлюциноген-

ные реакции, человек слышит голоса, видит духов, вся окружающая реальность для него приобретает иное измерение, предметы кажутся непомерно большими, но он все еще осознает себя и нормально реагирует на привычные бытовые явления, может осмысленно отвечать на вопросы. Третья стадия самая тяжелая: человек входит в состояние измененного сознания, он полностью теряет связь с окружающей реальностью, находится в иллюзорном мире духов и под их властью, но он долгое время активен, передвигается и говорит, после чего наступает тяжелый наркотический сон [Богораз, 1991, с. 140 – 141]. Описанные стадии могли наступать по отдельности или последовательно в течение одного приема.

Но все приведенные выше свидетельства отнюдь не связаны с шаманскими практиками, здесь речь идет скорее о бытовой наркомании. Как и все наркотические средства, мухомор вызывал типичную интоксикацию, возникла зависимость организма от алкалоидов. Привычка была очень сильной, при отсутствии грибов любители пили мочу, свою или того, кто недавно наелся мухоморов, в некоторых случаях даже мочу оленей, пасущихся в грибных местах. Мускарин и микоатропин почти не расщепляются в организме и выводятся из него в растворенном виде, поэтому моча оставалась практически столь же токсичной, как и сами грибы. Об этом сибирские народы тоже очень хорошо осведомлены. Видимо, их знания о свойствах мухоморов появились в результате пищевых экспериментов и развивались в соответствии с практическим опытом употребления грибов. Во всяком случае, знания о дозировке и правилах потребления у народов севера Сибири уже в XVIII в. были устойчивыми. Это само по себе наводит на мысль об определенном этапе тестирования, на протяжении которого вырабатывались рецептуры и нормативы. С учетом того, что галлюциногенные мухоморы растут не везде и их психоактивность варьирует в зависимости от ежегодных климатических изменений, этот этап должен быть довольно длительным. Даже русские на Камчатке, которые заимствовали уже сформировавшуюся традицию у местных народов, прошли его. С.П. Крашенинников приводит несколько печальных примеров потребления мухоморов русскими на этом этапе: “Служивому Василию Пашкову, который часто в Верхнем Камчатском и в Большерецком на заказе бывал, велел мухомор у себя яйца раздавить, который, послушав его, дни в три и умер. Обретающемуся при мне толмачю Михайлу Лепехину, которого не в знатье мухомором поили, велел он брюхо у себя перерезать...” [1949, с. 694 – 695].

Естественно, что мухомор воздействовал на психику и вызывал галлюциногенные реакции, обеспечивая тем самым контакт с миром духов. Выводя потребителя в область сакрального, мухомор сам

по себе приобретал магическую силу. Здесь границу между сакральным и профанным следует, видимо, искать в мотивации потребления. Судя по приведенным описаниям, массовое использование этих грибов отнюдь не связано со стремлением к контакту с миром духов, скорее цель сугубо прозаическая. Как известно, потребление наркотиков приводит к возбуждению, стимулирует центральную нервную систему, вызывает состояние эйфории. В результате коркового торможения угнетается деятельность коры больших полушарий головного мозга, тормозится активное мышление, память, ситуационные эмоции, но при этом повышается возбудимость центров положительных эмоций (радости). В большинстве случаев именно последнее и привлекательно для наркомана. Таким образом, приходится констатировать, что массовое потребление мухоморов у народов севера Сибири существовало вне связи с ритуально-обрядовой практикой или параллельно ей.

### Мухомор в мифе и ритуале

Наркотическая галлюцинация для архаического сознания так же реальна, как и любое другое явление и, несомненно, требует поименования и объяснения. Так, у чукчей гриб персонифицировался в духа-мухомора, его представляли похожим на настоящий гриб – без шеи и ног, с цилиндрическим телом и большой головой, хотя он мог являться в самых разнообразных формах; передвигался, быстро вращаясь. Духи-мухоморы, по представлениям чукчей, очень сильны, они прорастают сквозь камни и деревья, разрывая и кроша их; они связаны с нижним миром, во всяком случае, часто водят своих почитателей в страну, где живут мертвые\*, поэтому они весьма опасны и коварны; духи-мухоморы требуют от человека постоянного почтения к себе и окружающей природе, заставляют выполнять все их приказания, грозя за неповиновение смертью, зачастую выкидывают злые шутки, показывают некоторые вещи в ложном виде [Богораз, 1991, с. 140 – 141; Богораз-Тан, 1939, с. 5]. У обских угров также существовало представление о том, что в мухоморе пребывает особый дух. Употребляя эти грибы, люди легко входят в контакт с ними, обретают часть их мистической силы, иногда могут даже сами становиться (ощущать себя) грибами. Видимо, только у отдельных, физиологически предрасположенных индивидуумов одним из постоянных стимулов к приему мухоморов было именно стремление к контакту с миром духов, обретению

\* Т.Я. Елизаренкова и В.Н. Топоров, напротив, считают, что через мухоморный транс происходит контакт с верхним миром.

новых мистических возможностей, дарованных духами природных стихий. Это явление широко распространено в Западной Сибири. У хантов мухоморы потребляли исполнители героических сказаний: "...певец для большего воодушевления съедал перед началом пения несколько мухоморов – 7 – 14 – 21, то есть число кратное семи: от них он просто приходит в иступление и походит на бесноватого. Тогда всю ночь напролет диким голосом распевает он былинны, даже и давно, казалось, забытые, а утром в изнеможении падает на лавку" [Патканов, 1891, с. 5]. Именно этот индивидуальный опыт и лежит в основе представлений о шаманской сущности традиции потребления мухоморов. Действительно, есть сведения, что среди сибирских шаманов было немало "визионеров", входящих в транс посредством приема мухоморов или посещающих духов в галлюциногенном сне после поедания этих грибов. В мансийском фольклоре шамана называли "мухомороедящим" человеком. В одном из героических сказаний манси рассказывается: "Эква-Пырыщ сходил, шамана привел. Большой котел с мухоморами на огонь повесил. Шаман ворожить стал, мухоморы есть, в бубен бьет, ворожит. О проделках Эква-Пырыща вот-вот узнает" [Чернецов, 1935, с. 77]. У хантов среди лиц, умеющих вступать в контакт с миром духов, выделялась категория "мухоморщиков", "которые ели мухомор и в полубредовом состоянии общались с духами" [Кулемзин, Лукина, 1992, с. 120]. М. Элиаде отметил употребление мухоморов во время обрядов у шаманов иртышских хантов и у ненцев-юраков [Элиаде, 1998, с. 174 – 178]. Именно на эти и подобные примеры из Западной Сибири и опирались гипотезы связи традиции потребления мухоморов с шаманизмом. Однако существовали две различные модели использования мухоморов: профанная – на северо-востоке, где эти грибы ели практически все члены сообщества; сакральная – в Западной Сибири, где мухоморы потребляли только отдельные лица и строго ритуально. Но даже в последнем случае это не совсем шаманская практика. Помоему мнению, достижение шаманского экстаза путем употребления галлюциногенных и психотропных средств не характерно для шаманизма. М. Элиаде называет этот способ "грубым и пассивным" [Там же, с. 175]. С моей точки зрения, наркотический транс скорее является дошаманским, или магическим.

В Западной Сибири свойства мухоморов чаще использовали не для вступления в контакт с духами, а в реальной медицинской практике. Лечебный сеанс хантыйского *исылта-ку* (фокусник и лекарь) с применением мухомора достаточно подробно описал В.Н. Кулемзин [Кулемзин, Лукина, 1992, с. 118 – 120]. Вся процедура сводится к усыплению пациента, его длительному сну и пробуждению. Для погружения пациента в сон *исылта-ку* готовит довольно сложное сна-

добье. Он размачивает в двух сосудах с теплой водой сухую пленку мухомора и сам гриб без пленки, при этом вода должна быть снеговой, а чашка деревянной; как в любой ритуальной практике нарушение заведенного порядка здесь недопустимо. Выпив снадобье, пациент должен спать в холодном помещении три дня. Сам врачеватель тоже принимает мухомор, вместе с клиентом он должен отправиться к подземному богу Кали-Торуму, передать подарок и попросить, чтоб не забирал больного. У последнего от приема снадобья снижается кровяное давление, замедляется дыхание, т.е. наступает очень тяжелая интоксикация, при неосторожности или превышении дозы может наступить паралич дыхательного центра и остановиться дыхание. Доза *исылта-ку*, по всей видимости, незначительна, поскольку он должен бодрствовать, чтобы наблюдать за пациентом и вовремя вывести его из этого состояния.

Сходные представления о галлюциногенных препаратах широко распространены у самых разных народов Африки, Америки и Океании. На мой взгляд, они не имеют подлинно шаманской основы, по своей сути мухомор не более чем элемент магии. Шаманизм же относится к более развитой стадии представлений о мире сакрального. В центре его культовой практики всегда находится фигура посредника между миром людей и миром духов. Он является избранником духов и тем самым в некотором смысле уже не просто человеком. Но и для шамана мир духов доступен только во время обряда, когда он погружается в особое состояние измененного сознания – контролируемый транс. При этом подлинно шаманская техника вхождения в транс в Сибири не включает употребление наркотиков, используются пение, музыка, телодвижения, важную роль играют биологическая предрасположенность и длительные тренировки. В большинстве шаманских обрядов в транс входит только сам шаман, присутствующие, как правило, если и не являются пассивными зрителями, то, по крайней мере, не устраивают танцевальных представлений, как это можно было бы вообразить при анализе петроглифических картин. Необходимо отметить, что у всех народов, о которых шла речь выше, не было развитого шаманизма. На северо-востоке Азии был распространен домашний шаманизм, когда практически каждый мог совершать камлание. У обских угров он находился на стадии формирования, вбирая в себя всевозможные магические техники сновидцев, фокусников, ворожеев, прорицателей и сказителей. Не зря же в этих культурах мир духов вполне осязаем и контакт с ним вполне возможен для многих, если не для каждого. Именно на стадии смены двух систем транса – магической и шаманской – и находились народы севера Сибири и Дальнего Востока в XVIII – XIX вв.

Магическая техника транса, разновидностью которой является галлюциногенная, судя по всему, предшествовала шаманской. И именно магическими являются обряды, связанные с потреблением наркотиков. Шаманская методика вхождения в состояние измененного сознания через музыку, пение и телодвижения, характерная для развитых форм шаманизма, появилась значительно позднее и постепенно вытесняла из обряда наркотический магический транс (там, где он применялся). Видимо, это сопровождалось тем, что коллективный контакт с миром духов уступал место индивидуальному контакту посредника, и роль посредника становилась все более значимой. Естественно, что в таком случае прием галлюциногенов мог оставаться в шаманском обряде в качестве реликта.

### Галлюциногены в шаманской практике

В таежных районах Сибири мухомор, кажется, был единственным широко известным галлюциногеном, что может объясняться ограниченностью ассортимента растений, содержащих психотропные и галлюциногенные вещества. В областях с более разнообразной флорой растительные наркотики применялись чаще. Народами Дальнего Востока в качестве лекарственных и опьяняющих препаратов использовались самые разные галлюциногенные средства: составы из корня женьшеня, борщевика сладкого, листьев багульника, веток можжевельника и некоторые другие. По сравнению с мухомором это довольно слабые наркотики, не вызывающие сильной интоксикации или галлюциногенных реакций. Чаще всего их употребление требует тщательного, нередко фармакологически сложного приготовления или сочетания нескольких компонентов. Способы применения галлюциногенных препаратов у народов Дальнего Востока более разнообразны: наркотические растения здесь пили, жевали, нередко их сжигали и вдыхали дым.

Чаще всего использование этих растений также связывают с шаманскими практиками. Так, нивхские шаманы перед и во время обрядов обязательно жгли багульник (*Ledum palustre*, *L. hypoleucum*), специальный дымок для этого был неизменным шаманским атрибутом [Отаина, 1994, с. 102]. Шаманы удэгейцев, ульчей, нанайцев и орочей также использовали багульник во время камланий. Заготовленные заранее сушеные листья они бросали в очаг или на раскаленную сковородку [Брехман, Сем, 1970, с. 18; Подмаскин, 1978, с. 57]. Дым воздействовал на психику самого шамана, создавал в закрытом помещении благоприятную среду для проведения сеанса общения с духами, способствуя наступлению массового гипноза и шаманского транса.

У айнов перед камланием в горячую золу помещали ветки ели, лиственницы, дикого чеснока и растения с местным названием *нутя*. Последнее является слабым растительным наркотиком. Тлея, эти растения источали ароматный запах; дым, видимо, был слабым транквилизатором. Шаман перед камланием пил соленую морскую воду, в которой вымачивались ветки ели и *нутя*: наркотический сок растения помогал достичь транса. В ходе сеанса шаман еще два или три раза выпивал эту жидкость, постоянно поддерживая состояние опьянения [Спеваковский, 1988, с. 168].

Включенность психотропных и галлюциногенных препаратов в контекст обряда, по-видимому, является доминантной чертой культуры их потребления у народов Дальнего Востока. Наркотический транс и галлюциногенный контакт с миром духов были, судя по всему, основой пищевого использования этих растений. По моему мнению, на Дальнем Востоке также не было развитого шаманизма, а скорее, зафиксирована его ранняя форма.

В последовательной смене магического и шаманского при достижении транса можно проследить определенную тенденцию: чем сильнее наркотик, тем меньшую роль играет шаманский транс сам по себе; чем слабее наркотик, тем большее значение приобретает техника контролируемого транса. В большинстве случаев слабые наркотики имеют символическое значение, прямой эффект практически не используется. Это станет достаточно хорошо заметно, если рассмотреть применение в лечебной и ритуально-обрядовой практике растений, содержащих галлюциногенные и психотропные вещества в очень незначительных количествах.

Одним из таких растений является можжевельник (*Juniperus L.*). Его использовали и используют ныне многие народы Сибири и Дальнего Востока, причем достаточно однообразно. Дымом горящего можжевельника окуривают. Приятный аромат сгорающего растения, оказывающий расслабляющее и успокаивающее действие на человека, считался очистительным, губительно действующим на злых духов. Так, например, у нивхов при лечении душевнобольных их окуривали дымом от тлеющих веток можжевельника [Отаина, 1994, с. 98]. При этом действие дыма осмысливалось не как наркотическое (магическое), а как священное (символическое). Не духи владели растением, а растение через дым влияло на духов, отгоняя их от пациентов своей собственной природной силой.

Окуривание можжевельником особенно распространено в Южной Сибири. В Туве можжевельник (*артыш*) является обязательным атрибутом ритуально-обрядовой практики. Лечение всегда начинается с обряда окуривания – очищения от нечисти. Вообще любое место, где могут оказаться недобрые силы, обязательно окуривается. В работах, посвящен-

ных анализу шаманского реквизита в Туве, обычно большое внимание уделяется костюму, бубну, зеркалу и изображениям духов; *артышу*, как правило, значения не придается. Тем не менее лампада с порошком сухих веточек можжевельника или сами подсушенные веточки – один из важнейших атрибутов тувинских шаманов. Использование можжевельника в практике тувинских шаманов мне приходилось видеть неоднократно. Шаманский сеанс обычно начинается с окуривания *артышем*. Шаман зажигает лампаду или поджигает веточку и очищает прежде всего себя и инструменты. Делает он это обычно в определенной последовательности, обводя лампадой вокруг каждого значимого атрибута: сначала колотушка, потом головной убор, который сразу после этого надевается на голову, затем бубен, и наконец, сам очищается, проводя ногами над тлеющим *артышем* – три раза левой ногой, затем так же правой и снова левой два раза. Клиента перед обрядом тоже очищают, обводя лампадой вокруг лица и сложенных перед ним рук. Если проводится большой обряд, подобным образом очищают всех присутствующих. При этом во время обряда можжевельник постоянно должен тлеть, чтобы он не потух, следит либо сам шаман, либо помощник, выбранный из числа присутствующих. Тувинский шаман Сайлык-оол Канчыыр-оол сообщил любопытную деталь: *артыш* должен гореть постоянно только в помещении, на открытом воздухе это не обязательно. Мне неоднократно приходилось находиться в помещениях, где курится можжевельник, и испытывать на себе его дурманящее влияние. При длительном нахождении в таком помещении, а шаманские обряды, как правило, длятся несколько часов, наркотический эффект этого дыма может быть очень сильным. Сейчас шаманы используют можжевельник, не задумываясь над его галлюциногенными свойствами, для них он превратился в символическую природную силу, не персонифицируемую в конкретных образах. В представлении тувинских шаманов *артыш* помогает контакту с духами, так же как ум, свет, звук, чистота, являющиеся абстрактными неперсонифицированными понятиями.

Подобную основу имеют представления о слабо-наркотических средствах у других народов Южной Сибири. Хакасы также проводили обряд окуривания перед любым лечением и считали дым можжевельника (*арчын*) очищающим. Хотя гораздо шире среди них было распространено окуривание богородской травой (*ирбен*) (*Thymus vulgaris*), галлюциногенное действие которой похоже на описанные.

Использование слабых препаратов шаманами Тувы и Хакасии вовсе не означает, что они не знали сильных. Напротив, именно народам Южной Сибири были известны синтетические, а значит, очень мощные психотропные и галлюциногенные средства.

Речь идет прежде всего о крепких алкогольных напитках, получаемых путем возгонки продуктов брожения молока или зерновых. Тувинцы и алтайцы издавна готовили молочную водку – *араку*. У хакасов известны *айран арагазы* – молочная водка и *ас арагазы* – ржаная водка [Бутанаев, 1998, с. 143 – 149]. Видимо, начало изготовления этих напитков в Южной Сибири связано со становлением производящих форм экономики. В.Я. Бутанаев считает, что хмельные напитки на зерновой основе были известны еще предкам хакасов во времена Кыргызского каганата, о них упоминают китайские письменные источники [Там же, с. 149]. Кроме сильного возбуждающего эффекта, быстрого возникновения наркотической зависимости, они легче всего вызывают еще и синдром абстиненции, который заключается в том, что резкое прекращение употребления алкоголя или наркотиков сопровождается нарушением психических функций. Даже сравнительно короткий перерыв может повлечь за собой изменения поведения, повышенные возбудимость, раздражительность, агрессивность. То есть наступает типичная наркомания.

Молочная водка – напиток, известный всем скотоводческим народам Южной Сибири, – также имеет довольно длинную историю потребления. Уже в эпоху средневековья на поясе каменных изваяний изображали кожаную флягу, похожую на фляги для *араки* алтайцев, хакасов и тувинцев. Технология изготовления, традиции хранения и употребления молочной водки довольно сходны у всех групп тюрко-монгольского мира и достаточно полно описаны в специальной литературе.

Молочная водка осмыслялась как символическая ценность. Употребление ее не являлось актом магическим или шаманским, не обеспечивало прямо контакт с миром духов. Тем не менее семантика *араки* очень многопланова, она включает в себя все свойства молочных продуктов, столь ценных в мире скотоводов. Употребление *араки* связано со всеми важными моментами в жизни человека и социума, ее пьют при рождении детей, на свадьбе, похоронах, при встрече гостей и т.д. По сути, потреблением этого синтетического наркотика сопровождается любой праздник, когда обыденность отступает на второй план, а социальные рамки раздвигаются, приближая людей к первозданному миру духов природы. *Арака* также любима духами, как и людьми, но это ценность не их мира, в отличие от сильных растительных галлюциногенов, применяемых на магической стадии, она не отождествляется с самими духами. Духи принимают ее в жертву, питаются и очищаясь ею, как и люди, они переживают с ней праздник, испытывая благодарность к людям и символически приближаясь к ним. И в этом состоянии обоюдного выхода за рамки обыденной повседневности проявляются дав-

но забытые способы магического соприкосновения двух миров – человеческого и сакрального. Это остаточные явления именно той древней магической функции наркотиков, которая обеспечила их длительное существование в культурных традициях практически всех народов мира.

### Заключение

Исходя из вышеизложенного, можно заключить, что у народов Сибири и Дальнего Востока представления о галлюциногенных средствах были весьма различными и складывались в результате длительного пищевого или фармакологического тестирования, развития магических практик и визионерских экспериментов в ходе обрядовой деятельности дошаманского уровня. Потребление галлюциногенов, скорее всего, было мотивировано типичной бытовой наркоманией или индивидуальным психоделическим опытом отдельных адептов. В тех случаях, когда галлюциногенные препараты использовались в ритуально-обрядовой практике, их потребление являлось вспомогательной магической или лечебной техникой либо воспринималось как символический атрибут праздничного (измененного) состояния социума. Применение этих препаратов напрямую не было связано с шаманской практикой и не являлось обязательным условием изменения психического состояния шамана при камлании.

Материалы статьи позволяют поставить под сомнение гипотезу о том, что применение галлюциногенных препаратов (сомы, мухоморов и пр.) является необходимым элементом шаманской практики и критически отнестись к основанному на данной гипотезе интерпретациям "грибных" сюжетов в археологических памятниках.

### Список литературы

- Астахова В.Г.** Загадки ядовитых растений. – М.: Лесн. пром-сть, 1977. – 176 с.
- Богораз В.Г.** Материальная культура чукчей. – М.: Наука, 1991. – 224 с.
- Богораз-Тан В.Г.** Чукчи. – Л.: Изд-во Главсевморпути, 1939. – Ч. 2: Религия. – 208 с.
- Бонгард-Левин Г.М., Грантовский Э.А.** От Скифии до Индии. – М.: Мысль, 1983. – 206 с.
- Брехман И.И., Сем Ю.А.** Этнофармакологическое исследование некоторых психоактивных средств малых народов Сибири и Дальнего Востока // Лекарственные средства Дальнего Востока. – Хабаровск, 1970. – Вып. 10. – С. 16 – 19.
- Бутанаев В.Я.** Этническая культура хакасов. – Абакан: Изд-во Хакас. ун-та, 1998. – 352 с.
- Гарковик А.В.** Предметы мелкой пластики как отражение некоторых сторон духовной жизни древних обществ // Мир древних образов на Дальнем Востоке. – Владивосток: Изд-во Дальневост. ун-та, 1998. – С. 49 – 58. – (Тихоокеанская археология; Вып. 10).



- Георги И.Г.** Описание всех обитающих в Российском государстве народов, их житейских обрядов, обыкновений, одежд, жилищ, упражнений, забав, вероисповеданий и других достопамятностей. – СПб.: [Тип. Имп. Акад. наук], 1799. – Ч. 1. – 76 с.
- Джеймс П., Торп Н.** Древние изобретения. – Минск: Попурри, 1997. – 768 с.
- Диков Н.Н.** Наскальные загадки древней Чукотки: Петроглифы Пегтымеля. – М.: Наука, 1971. – 131 с.
- Диков Н.Н.** Древние культуры Северо-Восточной Азии: Азия на стыке с Америкой в древности. – М.: Наука, 1979. – 352 с.
- Дневная мемория** геодезиста Ф. Елистратова от Тагальской крепости берегом по Пенжинской губе до р. Пенжины в последовании под командою титулярного советника Баженова с 14-го сентября по 21-е число 1787 года // Этнографические материалы северо-восточной географической экспедиции 1785 – 1795 гг. – Магадан: Кн. изд-во, 1978. – С. 166 – 172.
- Дэвлет М.А.** Древние антропоморфные изображения из Саянского каньона Енисея // Соотношение древних культур Сибири с культурами сопредельных территорий. – Новосибирск: Наука, 1975. – С. 238 – 248.
- Дэвлет М.А.** Пляшущие человечки // Природа. – 1976. – № 9. – С. 115 – 123.
- Дэвлет М.А.** Петроглифы на дне Саянского моря (гора Алды-Мозага). – М.: Памятники исторической мысли, 1998. – 288 с.
- Елизаренкова Т.Я., Топоров В.Н.** Мифологические представления о грибах в связи с гипотезой о первоначальном характере сомы // Тез. докл. IV летней школы по вторичным моделирующим системам. – Тарту, 1970. – С. 40 – 46.
- Кирьяк М.А.** Грибы в сюжетах западно-чукотской позднелеолитической графики (памятники мобильного искусства) // Мир древних образов на Дальнем Востоке. – Владивосток: Изд-во Дальневост. ун-та, 1998. – С. 106 – 122. – (Тихоокеанская археология; Вып. 10).
- Кирьяк (Дикова) М.А.** Древнее искусство севера Дальнего Востока (каменный век). – Магадан: СВКНИИ ДВО РАН, 2000. – 288 с.
- Крашенинников С.П.** Описание земли Камчатки. – М.; Л.: Изд-во Главсевморпути, 1949. – 840 с.
- Кулемзин В.Н., Лукина Н.В.** Знакомьтесь: ханты. – Новосибирск: Наука, 1992. – 136 с.
- Маккена Т.** Пища богов. – М.: Изд-во Трансперсонального института, 1995. – 379 с.
- Мелетинский Е.М.** Палеоазиатских народов мифология // Мифы народов мира. – М.: Рос. энцикл., 1994. – Т. 2. – С. 274 – 278.
- Откина Г.А.** Народная медицина нивхов как фактор сохранения здоровья // Этнос и культура. – Владивосток: Дальнаука, 1994. – С. 98 – 109.
- Патканов С.** Тип остяцкого богатыря по остяцким былинам и героическим сказаниям. – СПб.: [Тип. С.Н. Худекова], 1891. – 74 с.
- Подмаскин В.В.** Использование лекарственных растений и животных удэгейцами // Биологические ресурсы Восточной и Юго-Восточной Азии и их использование. – Владивосток: ДВНЦ АН СССР, 1978. – С. 54 – 60.
- Спеваковский А.Б.** Духи, оборотни, демоны и божества айнов (религиозные воззрения в традиционном айновском обществе). – М.: Наука, 1988. – 205 с.
- Троицкая Т.П., Бородовский А.П.** Большещеченская культура лесостепного Приобья. – Новосибирск: Наука, 1994. – 184 с.
- Формозов А.А.** Новые книги о наскальных изображениях в СССР (обзор публикаций 1968 – 1972 гг.) // СА. – 1973. – № 3. – С. 257 – 265.
- Чернецов В.Н.** Вогульские сказки: Сборник фольклора народа манси (вогулов). – Л.: Госполитиздат, 1935. – 141 с.
- Элиаде М.** Шаманизм: архаические техники экстаза. – М.: София, 1998. – 384 с.
- Levi-Strauss C.** Les champignons dans la culture // L'Homme. – 1970. – N 10. – P. 5 – 16.
- Wasson R.G.** Soma: Divine Mushroom of Immortality. – Hague: Mouton, 1968. – 380 p.
- Wasson R.G., Wasson V.P.** Mushrooms, Russia, and History. – N.Y.: Pantheon Books, 1957. – Vol. 2. – 432 p.

*Материал поступил в редколлегию 5.01.03 г.*

# ЭТНОРЕАЛЬНОСТЬ В ФОТООБЪЕКТИВЕ

## СОВРЕМЕННЫЙ ШАМАНИЗМ ТУВЫ

Летом 2002 г. Саяно-Алтайский регион стал полигоном реализации международного партнерского проекта “Люди на границе”, ориентированного на создание средствами документального фоторепортажа обобщенного портрета пограничного сообщества. Героями монографического фотоисследования, осуществленного одним из ведущих мастеров современной фотографии Сибири Владимиром Дубровским (г. Новосибирск), стали шаманы Тувы.

Республика Тыва расположена в верховьях Енисея, в географическом центре Азии на границе России и Монголии. До середины IX в. территория Тувы входила в состав Тюркского и Уйгурского каганатов, в XIII в. была завоевана войсками Чингисхана, в XVIII в. – маньчжурами. После падения маньчжурской династии Тува – Урянхайский край – с 1914 г. стала протекторатом России. До вхождения в состав Советского Союза в 1944 г. Тувинская Народная Республика имела статус суверенного государства.

Культурную и духовную палитру региона определил многовековой синтез традиций пограничных историко-культурных провинций. Взаимодействие буддизма/ламаизма с пантеизмом кочевников и шаманством, связанными с палеосибирским наследием, задавало парадигму духовной эволюции Тувы на протяжении средневековья и особенно нового и новейшего времени. Известно, что к началу XX в. в Урянхае действовали более 20 буддийских монастырей – “хурэ”, практиковали около 4 тыс. лам и хуураков-учеников, около 2 тыс. шаманов. Синкретизм был определяющим в системе культурных, мировоззренческих норм и ценностей тувинского общества.

Попытки утверждения светских атеистических общегражданских стандартов в советской Туве снивелировали обрядовые, сакральные практики, но не искоренили религиозно-мифических основ миропонимания традиционного общества. С конца 80-х гг. XX в. религиозная сфера стала областью духовных поисков в регионе. Обращение к вере послужило катализатором концептуального оформления идеологии национального возрождения Тувы. В одном из самых депрессивных регионов России, проблематичном в социально-экономическом и этнополитическом плане, шаманизм был избран одной из форм утверждения этнической идентичности, привлекательной для регионального сообщества.

Благодаря усилиям современных духовных лидеров Республика Тыва, провозгласившая независимость в составе Российской Федерации в начале 1990-х гг., превратилась в зону притяжения для всех ищущих прозрения и гармонии. К концу XX в. был подготовлен “План перспективного развития традиционных религий народов республики”. На рубеже веков среди населения Тувы были распространены различные христианские конфессии, прежде всего православие и протестантизм, шаманизм и буддизм/ламаизм; статусом “традиционных” были наделены Православная Церковь, буддизм/ламаизм и шаманизм. По официальной статистике, в конце 1990-х гг. в Туве существовало около 30 религиозных организаций, в т.ч. более десяти буддийских общин и три шаманские организации, объединявшие 200 с лишним шаманов.

На фоне усиления этнического самосознания обозначилось переосмысление шаманизма как одной из основ формирования новой национальной идеологии. В современной Туве стали активно возрождаться шаманские обряды и культы. В основе шаманизма лежит вера в возможность индивидуального общения с духами земли и неба, поклонение хозяевам гор, рек, озер, почитание духов предков, вера в посмертное существование души и реинкарнацию.

В постатеистической Туве шаманизм рассматривается как неотъемлемая часть духовной и культурной жизни тувинского народа. Формируются новые корпоративные структуры. Первое и самое известное объединение шаманов в Туве – кызылская религиозная организация тувинских шаманов “Дунгур” (“Бубен”), созданная и зарегистрированная как юридическое лицо в январе 1992 г. Сначала в нее входило несколько человек, а к концу 90-х гг. организация объединяла свыше 40 шаманов из разных районов республики, которые работали в столице или практиковали на выезде. Одним из ее организаторов и президентом стал известный тувинский ученый и публицист М.Б. Кенин-Лопсан.

Монгуш Борахович Кенин-Лопсан родился в семье охотников, в девять лет, по рассказам самого ученого, бабушка-шаманка посвятила его в тайну священного ремесла; но шаманской практикой он никогда не занимался. Закончив Ленинградский государственный университет, молодой филолог приехал в родную Туву, где более 50 лет собирал фольклор, записывал