

Для популяризации мероприятий праздника песни и подготовительного этапа специально выпускается книга и газета. Мероприятия транслируются в прямом эфире по литовскому телевидению и радио, широко освещаются в периодике.

Важность и ценность Праздника песни

Традиция праздников песни была и остается явлением большой важности для Литвы. Это определяется многофункциональностью этой традиции.

Прежде всего, праздник песни в форме художественного языка всегда утверждал не только своеобразие культуры, но и стремление к государственности.

Во-вторых, традиция праздника песни стала важным интегрирующим фактором в литовском обществе.

В-третьих, традиция праздника песни стала всеобъемлющим выражением культурной, художественной, гражданской и политической идентичности нации.

В-четвертых, традиция праздников песни стала важным для формирования профессионального искусства связующим звеном между архаическим наследием народной культуры, коллективным народным творчеством и современной национальной культурой.

Традиция праздников песни поощряет и воспитывает творческие силы, она является особенно важным средством художественного и культурного воспитания молодежи.

Эта традиция, утверждая характерные традиционные гуманистические ценности и новые, значимые для современных обществ идеи, содействует формированию мировоззрения членов общества.

Историческая судьба (потеря государственности и естественного культурного самовыражения) определила то, что эта традиция в Эстонии, Латвии и Литве, как ни в одной другой стране Европы, стала актуальным выражением борьбы за культурное своеобразие, формирование современной национальной культуры и политическую независимость.

Liaudies kultūra, 2007, № 3.

Перевод с литовского М. В. Завьяловой

Э. АЛЕКНАЙТЕ

(Вильнюс)

ЭЛЕМЕНТЫ ШАМАНИЗМА В РЕЛИГИОЗНОЙ ТРАДИЦИИ БАЛТОВ

Сравнение различных религиозных традиций является одним из важнейших способов их анализа. Выявление архаичных общечеловеческих составляющих религий свидетельствует или об общем древнейшем религиозном пласте или об универсалиях. Поэтому поиск элементов одной из самых архаичных религиозных систем — шаманизма — в более поздних, не связанных с ним традициях вполне обоснован. До сих пор нет единого мнения о самой концепции шаманизма и географических границах его распространения, но обычно считается, что признаками, более-менее характерными для шаманизма, является трехуровневый космос, населенный духами, влияющими на человеческую жизнь, в частности, духами-помощниками, а также экстатические путешествия шамана, во время которых он лечит людей или удовлетворяет другие потребности общества. Немало «шаманских интерпретаций» получили и различные явления индоевропейских религиозных традиций. Особенно много их обнаруживается в германских и кельтских религиях. Исследователи балтийской религиозной традиции также упоминают о возможной ее связи с шаманизмом. Наиболее глубоко и детально проблему следов шаманизма в культуре балтов исследовал Г. Береснявичюс. Он обнаружил их в древних мифах и легендах (например, о Совии, Лиздейке), и в более поздней синкретической религиозности (например, в практиках жрецов-магов, описанных М. Преториум). Поэтому выводы этого исследователя заслуживают особого внимания.

Цель данной статьи — проанализировать академический дискурс об отражении шаманских элементов в балтийской религиозной традиции. В связи с этим мы рассмотрим явления, идеи и персонажи, связываемые с шаманизмом в исследованиях по балтийской религии, аргументацию этой

связи и ее основу — само понятие шаманизма, а также кратко остановимся на общей проблематике поиска элементов шаманизма в индоевропейских традициях.

Мифологическая традиция: Совий и Лиздейка

Совий и Лиздейка — упоминаемые в летописях мифические персонажи. Связанные с ними мифы свидетельствуют о важных религиозных реформах в Литве (эти мифы и реформы обсуждаются ниже). Именно в этом контексте их исследовал и сопоставлял с шаманизмом Г. Береснявичюс. Кроме того, он усматривал тесную связь самих этих мифов между собой, утверждая, что или они оба появились в шаманской культурной среде, или легенда о Швентарагисе (частью которой является история о Лиздейке) представляет собой более позднюю версию мифа о Совии [Beresnevičius 1995, 176].

Миф о Совии пересказан во вставке в Хронику Малалы 1261 г. Считается, что он свидетельствует о попытках утвердить религиозную идеологию, низвергая традицию Богини-Матери и одновременно утверждая новые религиозные ценности и практики. Основным фактором смены идеологии является отрицание значения погребения в земле (и на деревьях) и утверждение практики сжигания останков. Поиск лучшего, правильного способа погребения Совия, по мнению Г. Береснявичюса, — это «путешествие первого умершего, имеющее соответствия <...> в шаманской традиции». Совия он приравнивает к шаману, решающему проблему, как душе умершего окончательно порвать связь с телом и остаться в потустороннем мире. Позднее он прибавляет, что «Совий становится первым умершим и управителем загробного мира, как Замолксис/Залмоксис у гетов или Яма у индусов» [Beresnevičius 2005, 4]. Отождествление Совия с Ямой действительно логично: оба являются не богами, но «первыми умершими», ставшими правителями загробного мира, по чьему пути с тех пор идут все умершие. Но так ли логично приравнивание Совия к шаману? Шаман на самом деле связан с мертвыми: он совершает путешествия

в мир мертвых, заботится о том, чтобы они безопасно и успешно оставили этот мир. Однако невозможно, чтобы для классического шамана была актуальной основная проблема Совия — как прервать связь с телом и навечно остаться в загробном мире. Наоборот, шаман в момент посвящения не только получает способность путешествовать по потустороннему пространству, но и учится у старшего шамана или духов, как не заблудиться в загробном мире, не застрять там и не остаться.

Миф о Совии сопоставляется с шаманизмом не только из-за первого путешествия в иной мир, но и из-за самой схемы ритуала посвящения и цифры 9. Действительно, во время ритуала посвящения будущий шаман пребывает в одиночестве, под присмотром символических «шамана-отца» и 9 его «сыновей». В день посвящения он взбирается на дерево, установленное внутри юрты, и на каждое девятое дерево вокруг юрты. Г. Береснявичюс, вслед за В. Н. Топоровым, утверждает, что сыновей Совия тоже должно было быть девять. Залезание на дерево означает путешествие в иной мир, а залезание на каждое девятое дерево как раз означает то, что «в иной мир можно войти только через девять ворот», как и утверждается в мифе о Совии. Автор также сравнивает голодающего будущего шамана с Совием, не получившим селезенки кабана. Наконец Г. Береснявичюс делает вывод: «И миф о Совии, и шаманский ритуал настолько похожи, что довольно уверенно можно утверждать, что миф, на котором основан ритуал путешествия шамана, по сути, должен совпадать с мифом о Совии» [Beresnevičius 1995, 50—51]. Однако любой ритуал посвящения соответствует той же схеме: обособление от общества (одиночество), испытания (пост), смерть (путешествие в мир мертвых, душ) и возрождение [Элиаде 2002, 321]. Эта схема универсальна, встречается в самых разных культурах, при посвящении в самые разные общества (во взрослое состояние, в тайные братства или содружества и т. д.). «По сути церемонии, сопровождающие переход из одной возрастной группы в другую или прием в какое-нибудь “тайное общество”, всегда состоят из нескольких обрядов, которые

можно определить простой формулой: смерть и воскрешение кандидата», — пишет М. Элиаде [Элиаде 1998, 56]. Уже сама обособленность посвящаемого, его одиночество, а также пост символически означают смерть — уход из общества живых. Поэтому во всех, не только шаманских, ритуалах посвящения можно усмотреть миф о первом путешествии в иной мир и отождествление с мифическим первопроходцем. И все-таки целью всех посвящаемых является обновленная жизнь, воскрешение. Смерть здесь понимается скорее как переходное состояние, а не цель, не окончательное отделение от живых, как в случае Совия. Поэтому параллель Совия с первым шаманом представляется необоснованной.

Связь литовской традиции с шаманизмом Г. Береснявичюс усматривает и в рассказе об обнаружении главного литовского жреца Лиздейки в орлином гнезде. О таком происхождении главного жреца повествует Хроника Быховца, или Литовская летопись [Хроника Быховца 2001, 382], еще подробнее эту легенду пересказывает М. Стрыйковский [Strijkovskis, 555—557]. Лиздейка был сыном князя Наримантаса. После смерти отца дядя хотел избавиться от племянника, тогда будущего жреца спасла няня, спрятав его в священном дубе. Там его нашел тогдашний верховный жрец и объявил, что обнаружил ребенка в орлином гнезде. М. Стрыйковский связывает историю Лиздейки прежде всего с похожими античными рассказами о необычном происхождении героя. Однако Г. Береснявичюс обратил внимание именно на место обнаружения — орлиное гнездо в дубе. Этот мотив он связывает с шаманскими мифами о душах будущих шаманов в орлиных гнездах на ветвях Мирового древа. В легенде о Лиздейке «мы сталкиваемся с явным влиянием шаманской традиции», это «шаманская версия появления великого шамана (верховного жреца)» [Beresnevičius 1995, 176—179].

Можно обратить внимание на то, что в других индоевропейских традициях с шаманами можно сравнить жрецов разных категорий, а литовская аналогия с Лиздейкой едва ли не единственный случай такого сравнения. Однако обнаружение бу-

душего верховного жреца в гнезде можно связывать и со множеством мифологических представлений, свойственных не только шаманским культурам. Орел как небесная птица Бога грома, его посланник и посредник между ним и людьми известен мифам многих народов, в том числе и индоевропейцев (греков, славян и др.). Обычно с ним связывается сила, мощь, воинственность, королевская власть (в противоположность другой птице Бога грома — аисту, связанному с плодородием). Это может показаться важным именно при объяснении происхождения жреца, поддерживающего сословие военных. Не менее распространен и образ птиц-душ, живущих в ветвях Мирового древа. Поэтому легенду о происхождении Лиздейки следует оценивать как шаманскую очень осторожно, только после анализа влияний других религий и возможностей самой литовской традиции.

Фольклорная традиция: ведьмы

Ведьмы, — несомненно, религиозные персонажи подчеркнута отрицательного характера, — сформировались не только под влиянием христианства. По мнению Г. Береснявичюса, они могли быть религиозными персонажами доиндоевропейского периода, сохранившимися в изменившейся религиозной системе в качестве не очень принимаемых обществом реликтов [Beresnevičius 1990, 157], параллели различных особенностей ведьм с аналогичными шаманскими отмечают и другие ученые [Senvaityte 2006].

Само слово лит. *ragana* ‘ведьма’ многие исследователи считают производным от глагола *regėti* ‘видеть’ [Velius 1977, 220]. Ведьма — «видящий» человек; видящий то, чего другие видеть не могут. Аналогично и шаманам приписывается функция «видеть» будущее во время своих экстатических путешествий, познавать не доступный для обычных людей мир духов. Такой этимологии слова *ragana* соответствует и физическая особенность этого персонажа, встречающаяся в сказках, — она одноглазая или, наоборот, — у нее три

глаза. В некоторых сказках это всего лишь требование сюжета (например, у первой дочери ведьмы один глаз, у второй — два, у третьей — три, и когда герой сталкивается с ними по очереди, его испытания становятся все сложнее), однако это также и один из признаков, отличающих ведьму от других людей. Н. Велюс, соглашаясь с В. Проппом, утверждает, что одноглазость мифических существ означает частичную слепоту, характерную для обеих сторон: ведьма как существо мира духов (мертвых) не видит в этом телесном мире (живых), а обычные люди этого мира (живые) не видят духов (мертвых) [Velius 1987, 175]. Так, специфика «зрения» ведьмы обусловлена ее связью с миром духов, способностью видеть и ориентироваться в потустороннем мире, которая обеспечивает шаманскую деятельность.

В фольклоре ведьмам приписывается способность летать. Именно это ее свойство, по мнению Г. Бересневичюса, наиболее очевидным образом связано с шаманизмом [Beresnevicius 1990, 154—157]. Шаманы тоже «летают» — так нередко описывается их способ путешествия в потусторонний мир, дополнительно подчеркиваемый соответствующей птичьей символикой.

В фольклорных текстах ведьмы чаще всего летают или за горохом, или на пир ведьм. На пир ведьма обычно летает во время праздника летнего солнцестояния (Йонинес-Расос), а в гороховые поля — под Рождество, иногда перед Тремя Королями или во время Грабничёс [Velius 1977, 232]. Эти временные моменты важны как периоды перелома и обновления. Им свойственен хаос, активизация «злых» сил, а для рождественской ночи характерна еще и особенная темнота. Демонизация ведьм отчасти объясняет их активность в это темное время. Хаос можно понять как нарушение равновесия между тремя уровнями мира, позволяющее легче передвигаться между ними.

Обращают на себя внимание и сами полеты на гороховые поля зимой. Когда вся природа замирает, ведьмы летают на поля, полные гороха, находящиеся где-то в теплых краях, — на горе Шатрия или на земле «ведьмака Кралина» [Velius 1977, 232], в чужом королевстве

[Vaižgantas 1997, 90]. Все эти три места обозначают потусторонний мир — он находится далеко, сообщается с этим миром посредством моста, его правитель — чародей, маг, демоническая сущность. Можно вспомнить и такую особенность потустороннего мира, как перевернутость: когда в этом мире день, в том — ночь, если здесь вещь разбилась, то там она цела и т. д. [Beresnevicius 1990, 155, 164—171]. Горох зимой может быть и проявлением такой перевернутости, дополнительно указывающей на то, что летают ведьмы именно на поля иного мира.

Ведьмы часто вылетают через трубу — единственное вертикальное отверстие в доме, ведущее в небо. А шаманские ритуалы часто происходят внутри помещения (палатки, юрты), и шаман — как и ведьмы — в свое экстатическое путешествие отправляется через отверстие сверху [Eliade 1997, 38—39].

Обычным атрибутом шамана является его бубен. Он переносит шамана в центр мира, позволяет путешествовать в пространстве, созывает и «ловит» души, помогает сосредоточиться при подготовке к сеансу. Используются и аналоги бубна — магические палочки, колокольчики и т. п. Литовские ведьмы в подобных целях тоже пользовались определенными средствами — летали на бревне [Vaižgantas 1997, 90], на улье, на метле, в ступе, на льномялке или с помощью таинственной мази, помазав ею подмышками [Velius 1977, 232]. Хотя эти вспомогательные предметы не являются музыкальными инструментами, как шаманские, однако они все равно выполняют свою основную функцию — помогают ведьме достичь других миров. Стоит отметить и связь улья (пчел) с мертвыми: раньше ульи выдалбливались, как и гробы, а человеческая душа иногда отождествлялась с пчелой [Beresnevicius 1990, 155].

Использование ведьмами мазей — еще одна особенность, позволяющая искать связь между ведьмовством и шаманскими практиками. Считается, что такая мазь делалась из психотропных растений. Именно на этом основании Д. Сенвайтите утверждает, что «действия колдунов и ведьм после использования определенных растений своими

истоками скорее всего связаны с шаманской практикой, во время которой шаманы, охваченные особым состоянием транса, общались с потусторонним миром». В Литве в этом отношении, по словам автора, наиболее популярными были черная белена, дурман обыкновенный, плевел опьяняющий и красавка белладонна, а также конопля, мак, болиголов, красный мухомор, исландский лишайник, волчник, вороний глаз и др. [Senvaityte 2006, 21].

Другое объяснение полетов ведьм и собирания гороха, отрицающее подобные связи, предлагает Б. Кербелите [Kerbelyte 1997, 61—75; Kerbelyte 1999, 237—247]. Она тоже упоминает о параллели между ведьмой и шаманом, но напрямую не пытается ее оценивать. Однако из ее объяснения полетов ведьм можно понять, что такую параллель она не поддерживает. На основании сказаний о ведьмах, едущих верхом и летящих на метле за горохом, автор пытается доказать, что собирание гороха и полеты ведьм с помощью различных вспомогательных средств связаны с происходившими когда-то на самом деле магическими обрядами, стимулирующими плодородие, а образ полета — всего лишь «фантастический элемент» этих сказаний, следствие их деградации: «Когда язык метафор стал пониматься в прямом смысле, в произведении появились фантастические элементы» [Kerbelyte 1999, 246]. Однако вряд ли в шаманских культурах мы найдем хоть одного шамана, всем телом вылетающего через верхнее отверстие юрта, потому не удивляют и сомнения Б. Кербелите в способности ведьм физически пролезать через трубу [Kerbelyte 1997, 72], поскольку их полеты на самом деле и надо понимать не физически (см. обсуждаемые далее данные Претория, свидетельствующие о том, что колдуны во время своих практик путешествовали не телом, а душой).

Ведьмы могли менять свой облик — превращаться в различных живых существ: животных, рыб, пресмыкающихся, птиц. В сказаниях утверждается, что ведьмы могут превращаться в свиней, кошек, кобыл, коз, щук, красноперок, карасей, жаб, червей, сорок, куропадок, ласточек [Velius 1977, 222]. Изменение

облика, связанное с экстатическим опытом и духами-помощниками, в шаманских культурах тоже широко известно.

Основной функцией ведьмы является причинение вреда. Иногда утверждается, что они лечат, однако это им не очень свойственно [Там же, 220]. Ведьмы вредят с помощью сглаза или посредством различных вещей (в случае с шаманами это тоже встречается, хотя не является самым важным), или только волевым усилием (захотела — сделала [Vaižgantas 1997, 89]). Ни во вредоносной, ни в лечебной деятельности ведьм не заметно никаких следов транса, экстатических путешествий.

Путешествия в иные миры могут соотноситься только с полетами ведьм. По сравнению с другими занятиями ведьм они кажутся автономными, чаще всего не объясняются никакими логическими целями. Правда, иногда какая-то логика присутствует: например, собирание ведьмами гороха, хотя и натянуто, можно воспринимать как получение средств для будущего нанесения вреда (кто съест этот горох, тот умрет, и т. п.). Все-таки похоже, что настоящая цель полетов уже забыта — большая часть сказаний говорит только о самом факте полетов, даже не пытаясь его объяснить.

Фольклорные ведьмы летали и на пиры — собрания, привлекавшие особое внимание христианских интерпретаторов. Происхождение образа пира связано с практиками и идеями языческих религиозных традиций древней Европы — греко-римскими вакханалиями и подобными обычаями ритуальной распушенности, германской «дикой охотой» и культами, стимулирующими развитие охоты и растительности. В упомянутых представлениях германцев особенно важны были такие элементы, как полет и изменение облика [Рассел 2001, 69, 78]. Кроме того, культы дикой охоты и стимуляции растительности связаны с Одином и Фреей, а это боги-волшебники, мифы о которых как раз часто используются исследователями для аргументации тезиса о существовании северо-германского шаманизма. Правда, неясно, каким образом мотив полета ведьм на собрания появился в литовском фольклоре — опирается ли

он на соответствующие местные дохристианские верования или попал в Литву вместе с христианством и его «теорией ведьм». Например, Н. Велюс, хотя и не объясняет происхождения таких слетов, считает дохристианскими функциями литовских ведьм по существу только их вредоносную деятельность (и иногда помощь) [Velius 1977, 247].

Связь ведьм с чертом, который в свою очередь многим напоминает германского Одина [Velius 1987, 260–262], в фольклоре прекрасно известна. Этот сюжет широко распространен во всей Европе, конечно, в связи с влиянием христианства. Однако сами образы черта и ведьмы и их взаимосвязи действительно относятся к дохристианскому периоду и сохранили многие свои древние черты. И в этих образах также можно усмотреть различные параллели с отношениями между шаманом и его духами-помощниками и другими потусторонними существами. От черта ведьма получает свои магические знания, с ним она поддерживает постоянную связь [Там же, 161]. По утверждению Вайжгантаса, «черты им (ведьмам. — Э. А.) родня» [Vaižgantas 1997, 89]. Шаман во время инициации получает новое, качественно иное тело, а также приобретает знания и способности, необходимые для ориентации в потусторонних мирах и для того, чтобы стать похожим на его обитателей — духов. Колдуны и ведьмы тоже, по словам Вайжгантаса, «еще при жизни уже становятся почти духами <...> и уже имеют почти такие же преимущества, как духи, а не люди» [Там же]. На такое «духовное» состояние могут указывать особенные глаза ведьм: посмотрев в них, человек видит свое изображение перевернутым, вверх ногами. Также известны сексуальные отношения ведьм с чертями (ведьмы «с ними распутничают» [Там же], живут с ними семейной жизнью [Velius 1987, 161]), что напоминает взаимоотношения шаманов с их духами.

Известны три основных способа стать шаманом: шамана выбирают боги, духи, предки или умершие шаманы; функции шамана передаются по наследству; человек сам решает стать шаманом и ищет контакта с духами.

96 В литовском фольклоре с помощью

последних двух способов можно стать ведьмой. У ведьмы иногда есть дочь (в сказаниях определенного типа) или три дочери (в сказках), которые занимаются колдовством вместе с матерью. По утверждению Вайжгантаса, человек, произошедший от «нечистого» рода, наследует и «нечистую» природу, независимо от его воли [Vaižgantas 1997, 89]. Однако существуют способы, с помощью которых и «чистый» человек может приобрести необходимые для колдовства силы и способности. Он «может этому научиться, уехав куда-нибудь подальше от места своего жительства и хорошо заплатив», только полученная таким образом сила не сравнится с унаследованной [Там же, 86]. Такое различие силы, полученной по своей воле, и силы, переданной по наследству (или данной духами), известно и в традиционных шаманских культурах.

Параллели между литовскими ведьмами и шаманами кажутся наиболее обоснованными. С другой стороны, сам образ ведьмы не является исключительно балтийским. Сказания о ведьмах, по словам Н. Велюса, имеют очень мало национальных черт, а их сюжеты известны множеству народов [Velius 1977, 218]. Кроме того, экстатические путешествия, общение с духами-помощниками, изменение облика и другие подобные вещи свойственны многим магическим традициям. Для доказательства шаманского характера ведьм необходимо проанализировать космологический контекст их деятельности.

Отделение от тела и путешествие в пространстве (практики крестьян XVIII в.)

М. Преторий во второй половине XVIII в. зафиксировал пророчества крестьян, в которых Г. Бересневичюс усмотрел параллели с шаманским трансом, отделением от тела и путешествиями [Beresnevicius 2005, 4]. М. Преторий в нескольких местах упоминает о провидцах, которые иногда застывают, словно неживые: например, старушка из Надрувы «лежала три дня и три ночи как околдованная» [Pretorijus 2003, 278]. Лучше всего такое состояние, напо-

минающее шаманский транс, видно в описании пророчества одного жемайтийца. М. Преторию об этом событии рассказал тайно наблюдавший его священник. В рассказе упоминаются действия провидца и других людей, некоторые произнесенные слова, место и цель действия. Свидетель наблюдал пророчество не сначала. Он только случайно заметил «старого жемайтийца, поздним летним вечером, когда было очень звездное небо, стоявшего между двумя дубами и изредка обеими руками хватавшего воздух», и еще изредка что-то бормотавшего. Мужчина стоял, застыл и не двигаясь, уставившись в небо, и не реагировал на слова священника. Простояв так два или три часа, жемайтиец начал раскачиваться во все стороны, упал на колени, три раза поцеловал землю и три раза воскликнул: «Way, Way, Way». Тогда из долины сбежали люди, упали на колени перед дубом и, глядя в небо и воздев к нему руки, стали молиться. Колдун три раза поднял и опять опустил руки, а люди каждый раз целовали землю. Обряд кончился тем, что все встали, и жемайтиец рассказал о том, что люди просили его узнать [Там же, 269]. Г. Береснявичюс приводит для сравнения аналогичный случай пророчества у саамов. Все эти случаи автор объясняет как отделение души от тела и путешествие ее в пространстве с целью получения требуемых знаний. По словам Г. Береснявичюса, «это управляемые отделения от тела, переданные еще шаманской традицией». Их шаманская природа основывается на транссе, во время которого душа покидает тело: «Колдун не реагирует на внешние раздражители, он застывает, словно прирастая к земле (отвердевшие, застывшие мышцы являются признаком трансса)» [Berēsnevičius 2005, 4]. Таким образом, наличие трансса и особенно управляемого трансса, является основным аргументом отнесения этих явлений к шаманизму.

Однако насколько рассмотренные случаи на самом деле являются шаманскими? Даже в более подробном описании пророчества упомянутого жемайтийца нет данных, которые позволили бы точнее интерпретировать эту практику. Действие поздним вечером

или ночью характерно для многих магических и религиозных обрядов, место действия (между двумя дубами) тоже необязательно должно быть связано с какой-нибудь конкретной практикой (неясно, указывают ли здесь дубы на святость места, соответствующее божество или дух, как-нибудь участвующий в действии, или просто случайно оказались рядом). Такие описания свидетельствуют о том, что пророчество, сделанное в состоянии трансса, могло быть распространенным явлением. Однако, не зная мировоззренческого контекста этого явления, его «духовной топографии» и идеологической основы, вряд ли можно утверждать, что оно имело несомненные параллели с шаманскими практиками.

Концепция Г. Береснявичюса

Чтобы понять концепцию шаманизма Г. Береснявичюса и характер его интерпретации религиозных явлений у балтов, важно не забывать, что он не считал балтийскую религиозную традицию статичной и монолитной. Наибольшее внимание он уделял различным превращениям, столкновениям и их разрешениям, усматривая в них взаимодействие нескольких религиозных традиций, благодаря которому и сформировалась «балтийская религия». В исследованиях, в которых он упоминает о сходстве различных балтийских религиозных элементов с шаманизмом, последний остается без определения. Авторскую концепцию шаманизма можно понять скорее по используемым им источникам (прежде всего это произведение П. У. Шмидта «Происхождение образа божества» [Schmidt 1954]), по упоминаемым им конкретным случаям (чаще всего это описания «классического» сибирского шаманизма) и, наконец, по самим аналогиям вызывающих такие связи явлений (состояние трансса, путешествия души) и соответствующего мировоззрения. Кроме того, Г. Береснявичюс говорит о «балтийском шаманизме» довольно осторожно (прежде всего, видимо, из-за того, что саму балтийскую традицию он видел как взаимодействие множества разных традиций). Ученый прямо не утверждал,

что существовал какой-то «балтийский шаманизм», он даже высказал довольно резкое суждение о том, что для балтов (и индоевропейцев вообще) шаманизм не был характерен [Beresnevičius 1990, 157]. «Шаманизм балтов» проявляется скорее через множество различных архаизмов, только напоминающих некоторые сибирские религиозные практики или могущих иметь с ними прямую связь, которые могли быть заимствованы еще во времена индоевропейской общности или появиться позднее уже в балтийской традиции.

«Шаманский» характер полетов ведьм Г. Береснявичюс определяет как путешествие в потусторонний мир, выполняемое женщиной-колдуньей самостоятельно с помощью магических средств, а не благодаря трансцендентным факторам. В этом отношении близкими к сказаниям о путешествиях ведьм оказываются две литовские сказки: «Бобы со стеблем в небо» и «Стертые башмаки». От других сказок о путешествиях в иной мир их отличает самостоятельность действующих лиц, давшая основание Г. Береснявичюсу отнести их к магической традиции. В первой сказке по стеблю боба (иногда гороха) герой попадает на небо. Этот сюжет очень распространен в шаманских культурах, в частности, у угро-финских народов. Может быть, сохранившиеся в этой сказке упоминания шаманских путешествий в иной мир действительно указывают на их угро-финское происхождение; они могли быть переняты и во время длительных контактов балтов с угро-финнами. Г. Береснявичюс основывает это предположение на особенностях хозяйственного уклада, отраженных в этой сказке, и на том, что в литовской традиции этот сюжет уже деградировал (принадлежит к сказкам юмористического типа). Правда, угро-финское влияние, по словам автора, все-таки «следовало бы проверить» [Там же, 154]. Между тем, в сказке «Стертые башмаки» в иной мир (на небо и в ад через горы и воды) отправляется королевна-ведьма. Сказания о полетах ведьм и сказка о путешествиях королевны не кажутся деградировавшими (в сказке юноша, «представляющий» индоевропейскую культуру, одолевает

королеву, «представляющих» магическое мировоззрение), а это свидетельствует о том, что «в балтийской традиции осталась, хотя и порицаемая, но культивируемая магическая традиция», которая и была «ничем иным, как ведьмовством» [Там же, 154—157]. Все-таки предпринятое Г. Береснявичюсом разделение традиций, при котором якобы для одной были характерны путешествия в иной мир с помощью магических, «шаманских» средств, а для второй — с помощью трансцендентных способов, например, посредством Бога-старика или умершего [Там же, 156], сомнительно: в шаманских традициях появление первого шамана тоже определял главный или один из главных богов, а в каждом путешествии шаману помогают различные потусторонние духи, особенно умерших шаманов (= мертвых). Более важным было бы разделение по значению путешествий в потусторонний мир в религиозной идеологии и практике.

Это приравнение «самостоятельной магической деятельности» к «магической шаманской традиции» вызывает и другие сомнения. Прежде всего, такие сравнения опираются на явно эволюционистскую установку по отношению к религии, когда фаза, считающаяся более ранней, называется магической, а более поздней приписывается именно религиозное поведение — отношения с богами. Эти две фазы связываются соответственно с автохтонным культом Богини и с религией пришельцев-индоевропейцев, взаимоотношение с которыми в конечном итоге и формирует «религию балтов». Тезис об идеологической борьбе между местными почитателями Богини и пришельцами-индоевропейцами, видимо, следует связывать с именем М. Гимбутене. А отношение к нему Г. Береснявичюса остается неясным, поскольку в исследованиях, отражающих этот тезис наиболее подробно, он не опирается на теории этого известного археолога, а в более поздних работах он эту тему вообще не развивает. С другой стороны, в работах Г. Береснявичюса, для которых вопрос шаманизма актуален, понимание культа Богини и индоевропейских религий по сути отличается от взгляда

М. Гимбутене: он обесценивает традицию почитания Богини, низводя ее до уровня магии.

С другой стороны, концепция Г. Береснявичюса редуцирует и шаманское мировоззрение, вообще-то многогранное и разнообразное, в схему, в которой ему приписывается исключительно «магическая» мотивация и преувеличенно активная роль шамана, его инициатива в установлении взаимоотношений с потусторонним. Но ведь деятельность шамана во многих случаях, очевидно, перешагивает границы магии, функции шамана нередко были явно религиозными, они управляли религиозной жизнью всего общества. Сомнительна и самостоятельность шамана: сам институт шаманства чаще всего устанавливается божеством, конкретного будущего шамана выбирают сверхъестественные существа, и только с их помощью обычно можно достичь целей шаманского сеанса [Siikala 1978, 305—307, 313—314; Bäckman 2005, 29—40; Hoppál 2001, 75, 15; Hoppál 2003, 211—223; Кулемзин 2004, 60—62; Михайлов 1987, 94, 117—119].

Несмотря на все аргументы и сравнения, «шаманизм» Г. Береснявичюса часто выглядит просто как архаическая магическо-религиозная традиция. Миф о Совии в работах этого автора, по сути, представлен как индоевропейская реформа традиции Богини-матери, однако и в той, и в другой традиции в различных контекстах автор обнаруживает существенные шаманские элементы и на них неосторожно пытается основывать важнейшие ритуалы и представления соответствующей традиции. Вряд ли можно считать описанные здесь элементы обеих традиций шаманскими; все-таки более обоснованными кажутся связи традиции Богини-матери с шаманским мировоззрением.

**Контекст:
поиски шаманских элементов
в индоевропейских традициях**

Предположения о шаманском характере ряда индоевропейских традиций основывается на обнаруживаемых в мифологических сюжетах представле-

ниях, характерных для «классического» сибирского шаманизма: способности менять свой облик, инициации (смерть и возрождение), путешествиях в потусторонний мир, использовании токсических веществ, пророчествах и др. Более или менее аргументированные основания считать эти элементы шаманскими можно найти для многих индоевропейских традиций, но подробнее всего в этом аспекте рассматривалась кельтская и северо-германская традиции.

Основная проблема аргументации наличия шаманизма в религиозной традиции кельтов и северных германцев заключается в том, что одно или несколько отдельных представлений не могут говорить о шаманизме как о системе. К тому же есть возможность совершенно по-другому интерпретировать те же представления, с помощью которых аргументируется наличие шаманизма в традиции. Наконец, во многих случаях сами авторы избегают точных определений, какое религиозное явление они имеют в виду, употребляя понятие «шаманизм», на какое представление о шаманизме они опираются.

Надо признать, что далеко не все авторы, обнаружившие в индоевропейских традициях какие-нибудь элементы шаманизма, утверждали, что это шаманизм (например, см.: [Athanasakis 2001, 207—220; Lonigan 1985, 109—129; Powel 2002, 184; Элиаде 1998, 281—304]). Более умеренная позиция — утверждение о шаманском характере отдельного элемента — гораздо более обоснованна. Именно таков взгляд Г. Береснявичюса, нашедшего в балтийской религиозной традиции некие шаманские элементы: утверждая, что в балтийской религии взаимодействовало множество влияний, он усматривает в ней и некоторые шаманские представления и практики, но отнюдь не утверждает, что она сама является шаманской. Но даже и такой позиции свойственны упомянутые выше проблемы аргументации.

С шаманскими интерпретациями индоевропейских традиций связан вопрос о региональном распространении шаманизма. О более узком понимании обычно свидетельствуют попытки обосновать возможности контактов

различных народов и передачи идей [Athanasakis 2001, 184], а энтузиасты «мирового шаманизма» склонны подчеркивать универсальность шаманских представлений и практик. В последнем случае, особенно при помощи археологических данных, исследователи нередко руководствуются идеей, что шаманизм — это просто «первичная религия», выражающая первичные понятия о сверхъестественной природе человека. При таком подходе распространение основных шаманских культур связывается с понятием религии ледникового периода [Price 2002, 313]. В обеих интерпретациях заметно желание усмотреть в индоевропейских традициях элементы самого примитивного и архаичного состояния. В одном случае примитивность традиции, т. е. близость к первичной святости, основывается на контактах с «примитивной» Сибирью, в других — объясняется ее универсальностью, хотя и в последнем случае близость к святости опять приходится подтверждать сравнениями с «примитивной» Сибирью. В параллелях, выдвинутых Г. Бересневичюсом, можно увидеть обе эти интерпретации.

Таким образом, можно утверждать, что представленные в академическом дискурсе аргументы в пользу наличия шаманских элементов в балтийской религиозной традиции не являются бесспорными.

*Liaudies kultūra, 2007, № 3.
Перевод с литовского М. В. Завьяловой*

Литература

Кулемзин 2004 — *Кулемзин В. М.* О хантыйских шаманах. Тарту, 2004.
 Михайлов 1987 — *Михайлов Т. М.* Бурятский шаманизм: история, структура и социальные функции. Новосибирск, 1987.
 Рассел 2001 — *Рассел Д. Б.* Колдовство и ведьмы в средние века. СПб., 2001.
 Хроника Быховца 2001 — *Хроника Быховца* // *Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai*, II. Vilnius, 2001.
 Элиаде 2002 — *Элиаде М.* Тайные общества: обряды инициации и посвящения. Киев, 2002.
 Элиаде 1998 — *Элиаде М.* Шаманизм: архаические техники экстаза. Киев, 1998.
 Athanasakis 2001 — *Athanasakis A. N.* Shamanism and amber in Greece: the northern

connection // *Shamanhood symbolism and epic* / ed. Pentikäinen J. Budapest, 2001.

Bäckman 2005 — *Bäckman L.* The Noaidi and his worldview: Study of Saami shamanism from historical point of view // *Shaman*. Vol. 13, No 1–2, Spring/Autumn 2005. P. 29–40.

Beresnevičius 1995 — *Beresnevičius G.* Baltų religinės reformos. Vilnius: Taura, 1995.

Beresnevičius 1990 — *Beresnevičius G.* Dausos. Vilnius, 1990.

Beresnevičius 2005 — *Beresnevičius G.* Ekstremalios būklės baltų tradicijoje (I) // *šiaurės Atėnai*, 2005, № 6 (736). P. 4.

Eliade 1997 — *Eliade M.* Šventybė ir pasaulietišumas. Vilnius, 1997.

Hoppál 2001 — *Hoppál M.* Cosmic symbolism of Siberian shamanhood // *Shamanhood symbolism and epic*. Budapest, 2001. P. 75–88.

Hoppál 2003 — *Hoppál M.* Shamans in Buryat sacrificial rituals // *Rediscovery of Shamanic heritage*. Budapest, 2003. P. 211–223.

Kerbelyte 1997 — *Kerbelyte B.* Pieną atimančios ir ant šluotos skrendančios raganos: fantastika ir tikrovė // *Tautosakos darbai*. 1997. № 6–7. P. 61–75.

Kerbelyte 1999 — *Kerbelyte B.* Raganos joja žirniauti // *Augalų ir gyvūnų simboliai*. Vilnius, 1999. P. 237–247.

Lonigan 1985 — *Lonigan P. R.* Shamanism in the Old Irish tradition // *Éire-Ireland*. 20(3), Fall, 1985. P. 109–129.

Powel 2002 — *Powel T. G. E.* Keltai. Vilnius, 2002.

Pretorijus 2003 — *Pretorijus M.* Prūsijos įdomybės, arba Prūsijos regykla // *Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai*. III. Vilnius, 2003. P. 228–328.

Price 2002 — *Price N. S.* The Viking way: religion and war in late Iron Age Scandinavia. Uppsala, 2002.

Schmidt 1954 — *Schmidt P. W.* Der Ursprung der Gottesidee. Münster in Westfalen, 1954.

Senvaityte 2006 — *Senvaityte D.* Psichotropiniai augalai lietuvių tradicijoje // *Liaudies kultūra*. 2006. № 4 (109). P. 21–25.

Siikala 1978 — *Siikala A. L.* The rite technique of the Siberian shaman. Helsinki, 1978.

Strijkovskis — *Strijkovskis M.* Lenkijos, Lietuvos, Žemaičių ir visos Rusijos kronika // *Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai*. 2001. II. P. 555–557.

Vaižgantas 1997 — *Vaižgantas A.* Kalbamiųjų žmonių // *Lietuvių mitologija*, II Vilnius, 1997. P. 82–96.

Velius 1987 — *Velius N.* Chtoniškasis lietuvių mitologijos pasaulis: folklorinio veltinio analizė. Vilnius, 1987.

Velius 1977 — *Velius N.* Mitinės lietuvių sakmių būtybės: laimės, laumės, aitvarai, kaukai, raganos, burtininkai, vilktakiai. Vilnius, 1977.