

¹ Новосибирский государственный педагогический университет
ул. Вилюйская, 28, Новосибирск, 630126, Россия

² Алтайский государственный университет
пр. Ленина, 61, Барнаул, 656049, Россия

zanglier@yandex.ru; inapita@yandex.ru

РЕМИНИСЦЕНЦИИ ШАМАНИЗМА В БОЛГАРСКОМ НЕСТИНАРСТВЕ

Проблемы возникновения и существования шаманизма на территории Южной Европы недостаточно разработаны как в отечественных, так и в зарубежных исследованиях. В то же время наличие реминисценций шаманизма в народных религиозных традициях европейцев не вызывает сомнения. Также недостаточно внимания уделяется вопросу о возможных причинах и факторах сохранности элементов древних мифоритуальных сценариев, присутствующих в народных верованиях. С целью освещения вышеупомянутых проблем рассматривается феномен нестинарства. В этом религиозном феномене выделяются черты, характерные для шаманизма. Отличительными особенностями южноевропейского шаманизма являются аграрный характер и профессиональное разделение религиозных специалистов (решение аграрных вопросов и общение с умершими). В мифологическом плане эти особенности находят свои параллели в общем для индоевропейцев мотиве о сражении небесного бога-громовержца с хтоническим соперником – змеем.

Ключевые слова: Южная Европа, индоевропейский шаманизм, адаптация, экология религий, нестинарство, хождение по углям, св. Константин, народные религиозные традиции, дохристианские верования.

Как и любая система, человеческая культура в процессе своего существования переживает периоды, когда происходит смена программ развития или их направления, т. е. проходит через фазу кризиса. Характерное для этого этапа нарушение равновесия, баланса в системе, активизирует адаптационные механизмы, призванные сгладить конфликт и восстановить нарушенный порядок.

В качестве одного из подобных механизмов адаптации в культуре может выступать шаманизм. В настоящее время уже стало общепринятым положение о шамане как о посреднике, поддерживающем духовную гармонию в обществе. Одним из первых эту мысль высказал С. М. Широкогоров, назвав шамана стабилизатором психологической сферы людей [1919. С. 60–61]. В современной науке не существует единого понимания сущности шаманизма, поскольку его феноменологические проявления значительно варьируются в зависимости от конкретных природных и культурно-исторических условий, в которых он существует, а также других эндогенных

и экзогенных факторов. Многообразие форм неизбежно порождает различные взгляды и, соответственно, подходы к раскрытию сущностных характеристик шаманского комплекса. Тем не менее любое исследование требует наличия оперативного определения, которое может быть использовано в качестве рабочего, при этом не претендуя на отражение феномена во всей его полноте. В нашем случае под шаманизмом понимается особое мировоззрение, выраженное в представлении о возможности коммуникации между потусторонним миром и миром людей; роль медиатора выполняет религиозный специалист (шаман), который, находясь в измененном состоянии сознания, совершает особый ритуал (камлание, сеанс, сессия). Таким образом, при анализе той или иной системы верований необходимо обратить внимание на три компонента, которые в совокупности позволят говорить о наличии реминисценций архаического шаманского комплекса: 1) представления о возможности коммуникации между мирами; 2) наличие религиозного специалиста, который, нахо-

дьясь в измененном состоянии сознания, способен осуществлять эту коммуникацию; 3) особый ритуал, во время которого совершается коммуникация.

Длительное время в научной литературе шаманизм рассматривался как специфический религиозный феномен, характерный для Центральной и Северной Азии. В первую очередь это было связано с тем, что впервые шаманизм получил широкую известность в научных кругах благодаря этнографическим исследованиям XVIII–XIX вв. Однако спустя некоторое время почти во всем мире были выявлены типологически схожие с шаманизмом явления, получившие наибольшее распространение в пограничных регионах, где осуществляется тесная межкультурная коммуникация. В данной статье речь пойдет о близких к европейской части Турции районах Болгарии, где присутствуют архаические реликты устойчивой культурной традиции, получившей название «нестинарство». Центральным элементом нестинарства является танец на горячих углях – феномен, характерный для восточных мистериальных практик.

Изучение шаманизма в индоевропейском ареале было начато швейцарским ученым К. Мейли [Meuli, 1935]. Со ссылкой на Э. Роде он признает скифские церемонии, описанные Геродотом, подобными тем, что известны у сибирских шаманов, а также подчеркивает сходство «скифского шаманизма» с религиозными воззрениями финно-угорских народов Урала и Зауралья. Г. М. Бонгард-Левин и Э. А. Грантовский делают заключение о существовании шаманского пласта в религии предков скифов, а поскольку отдельные элементы шаманизма можно выявить и в самых древних религиозных сочинениях Индии и Ирана, то их возникновение тоже позволительно относить к общеарийской эпохе. Это предположение подкрепляется наличием данных о культурном взаимодействии древних ариев с северными племенами лесной зоны – с предками народов финно-угорской языковой группы [1974. С. 99].

В результате поисков следов шаманской идеологии и техники у индоевропейцев М. Элиаде приходит к выводу о том, что шаманские мифы, обряды и техники экстаза зафиксированы в более или менее «чистой» форме у всех индоевропейских народов. Говоря о морфологическом сходстве индоев-

ропейской и тюркской религиозных систем, он видит их отличие в степени значимости присутствующих в них элементов шаманизма. По мнению М. Элиаде, это можно объяснить двумя факторами. В качестве первого он рассматривает специфическую организацию общества, понимаемую с позиции систематической концепции магико-религиозной жизни, выявленной Ж. Дюмезилем. Вторым важным аспектом является влияние восточных и средиземноморских цивилизаций аграрно-городского типа, которое осуществлялось по мере продвижения индоевропейских народов к Ближнему Востоку [Элиаде, 1998а. С. 281–284]. Принимая во внимание очевидные параллели индоевропейской религиозной системы с иранской и финно-угорской, М. Элиаде рассматривает их в рамках заимствования в случае с иранскими традициями, а в случае с финно-угорскими верованиями объясняет сходство либо заимствованием в результате древних контактов этих народов, либо происхождением от одного общего источника.

В целом вопрос происхождения и распространения шаманизма на территории Европы в настоящее время остается открытым и требует отдельного исследования, выходящего за рамки данной работы.

Относительно сущности шаманского комплекса, распространенного в Европе, у ученых также не сложилось единого мнения. Венгерский исследователь Г. Кланицай, рассматривая верования народов, населяющих территорию Европы, считает, что «вместо того, чтобы искать... только признанную – хоть и не бесспорно... – модель центрально-европейского шаманизма, представляется более уместным говорить о различных устойчивых элементах шаманизма в Центральной и Южной Европе, преобразованных и интегрированных в новые системы верований множеством различных способов» [Klanciczay, 1984. S. 12]. Таким образом, он, хотя и признает факт существования шаманизма на территории Европы, предпочитает говорить только о присутствии элементов шаманизма в народных верованиях европейцев, а не о наличии единого шаманского комплекса.

Несколько другой взгляд на шаманизм в Европе предлагает Е. Поч. По ее мнению, на территории Центральной и Юго-Восточной Европы до наших дней сохранились общества, верования которых содержат в се-

бе архаические элементы, связанные с шаманскими практиками. На основе анализа данных современных исследований она делает заключение о существовании европейского (индоевропейского?) шаманизма. При описании характеристик основной функции шамана – посредничества между мирами – ею были выделены две специфические черты индоевропейского шаманизма: аграрный характер и связанные с ним циклические особенности. Кроме того, она предприняла попытку расширить мифологические основы, поместив два основных типа посредников, выделенных К. Гинзбургом (колдунов, обеспечивающих плодородие, и колдунов-провидцев, узнающих будущее от умерших), в рамки дуальной системы, связанной с Перкунасом / Перуном, богом-громовержцем, и Велниасом / Волосом / Велесом – богом-покровителем скота и богом мертвых [Rócs, 1993].

Изучая народные верования, получившие распространение на территории Европы, итальянский исследователь К. Гинзбург выявил параллели между итальянскими бенанданти и шаманами. Дальнейший поиск привел его к выводу о существовании на территории Европы множества типологически схожих явлений (итальянские *benandanti*, балканские *zduhaći*, венгерские *táltos*, хорватские и словенские *kresniki*, корсиканские *mazzeri*, осетинские *burkudzäutä*, лапландские *poai'di* и др.) [Ginzburg, 1991. P. 153–173].

Обнаружение общих морфологических черт в различных народных верованиях предполагает поиск возможных теоретических оснований их сходства. Изначально отбросив фактор случайного совпадения в силу многочисленности и сложности схожих элементов в рассматриваемых феноменах [Гинзбург, 1990. С. 138], К. Гинзбург пишет, что «с учетом культурного сближения того изобилия материала, что мы описали, теоретически возможны три объяснения: (а) диффузия; (б) происхождение из общего источника; (в) появление в силу структурных характеристик человеческой психики» [Ginzburg, 1991. P. 213].

Говоря в целом о возможности одновременного сосуществования предложенных гипотез, К. Гинзбург предлагает обратить внимание на метафоры, занимающие заметное место среди категорий бессознательно, регулирующих символическую деятель-

ность. Идея целостности занимает одно из центральных мест в развитии человека, поэтому почти любая система внутреннего развития (этическая, религиозная) направлена на интеграцию индивидуального и группового сознания. Это означает, что мотивы, характерные для личностных переживаний, с неизбежностью проявляются в культуре. Так, этапы развития кризисного состояния в рамках определенного цикла находят свое отражение во множестве мифоритуальных сценариев, распространенных по всему миру [Торчинов, 1997; Фрэйзер, 2006; Элиаде, 1998б]. Анализируя внешние исторические данные и внутренние структурные характеристики передаваемых явлений, К. Гинзбург приходит к рассмотрению настойчиво повторяющегося мотива смерти и возрождения – одного из наиболее часто встречающихся. Это связано с особой драматизацией, присущей данному сюжету как кульминационному этапу в ходе развития кризиса.

Во время прохождения фазы кризиса в системе повышается уровень энтропии (хаоса). Исследователи отмечают, что «системы с расшатанной структурой и нарушенными программами получают возможность легче адаптироваться к новым условиям» [Анатомия кризиса, 1999. С. 184]. Согласно исследованиям выдающегося отечественного психолога и педагога Л. С. Выготского, существует тесная связь между культурно-историческими условиями жизни индивида и процессом его адаптации [1984. С. 220–241]. Кроме того, по мнению Л. С. Выготского, психические функции личности получают свое развитие на основе социальных отношений, что позволяет говорить о первичности групповых защитных (адаптационных) механизмов по отношению к личностным [Там же. С. 150–151].

Выводы Л. С. Выготского и тот факт, что выработка механизмов адаптации, реализующихся в конкретных мифоритуальных комплексах, происходит при взаимодействии с неблагоприятными факторами внешней среды, позволяют сделать предположение о возможном сходстве механизмов адаптации у обществ, проживающих в схожих условиях.

Еще один подход к изучению религиозных явлений, получивший название экологии религий, был разработан шведским антропологом и историком религий О. Хюльткран-

цем. По его мнению, многие явления культуры, в том числе религиозные верования и обряды, подвергаются влиянию окружающей среды, которая включает в себя природные условия, топографию, биотоп, климат и другие аспекты. Область применения концепции экологии религий ограничена. Во-первых, «религиозно-экологический подход является ключом преимущественно к изучению тех религий, культурный контекст которых зависит от природного окружения, т. е. к так называемым примитивным религиям» [Hultkrantz, 1979. P. 224]. Во-вторых, объектами экологического анализа могут являться только способы организации религиозных идей в образцы и структуры, но не сами эти идеи. Таким образом, экологический подход применим при исследовании морфологических особенностей индоевропейских народных верований, содержащих в себе архаические элементы.

О. Хюльткранц отмечает наличие очевидных параллелей, наблюдаемых во многих верованиях различных народов, которые невозможно объяснить с позиций диффузионизма, т. е. при помощи поиска культурных и исторических контактов. По его мнению, такое сходство является результатом схожести окружающей среды, общностью признаков, входящих в культурное ядро (под «культурным ядром» имеются в виду аспекты культуры, формирующиеся в ходе деятельности человека, направленной на адаптацию в тех или иных природных условиях), а также примерно одинаковым уровнем развития экономики и социальной организации обществ [Ibid. 1979. P. 221–236].

Под влиянием христианства народные верования, распространенные на юге Европы, в разной степени подверглись трансформации, однако их характерные черты сохранялись на протяжении веков. Шаманское мировоззрение обладает большой пластичностью, поэтому в идеологическом плане оно отличается значительным разнообразием, а поскольку шаманизм является системой мировоззрения, то он не вступает в конфронтацию с религией. Таким образом, религиозные традиции, в которых присутствуют элементы шаманизма, продолжают существовать практически независимо от господствующей религиозной системы.

В качестве примера рассмотрим феномен нестинарства, получившего распространение на юго-востоке Болгарии, в горах

Странджа. Его можно определить как обрядовый комплекс, кульминационным моментом которого является танец на горячих углях. Впервые данные о нестинарских обычаях были представлены в этнографической работе П. Р. Славейкова в газете «Гайда» в 1866 г. (позднее переизданы) [1979]. В связи с отсутствием более ранних свидетельств о существовании подобного мифоритуального комплекса на территории Болгарии вопрос о возникновении нестинарства до сих пор остается предметом научных споров.

Не вызывает сомнений дохристианское происхождение нестинарских обрядов. Еще в начале XX в. М. Арнаудов, исследуя данный феномен, пришел к выводу о том, что хождение по раскаленным углям в ритуальных целях было известно в Европе еще в античное время. По его мнению, подобные обряды восходят к натуралистическим взглядам и имеют своей целью магическое очищение, повышение плодородия и укрепление здоровья. Проводя параллели между нестинарством и рядом других ритуалов, связанных с хождением в огне, М. Арнаудов делает заключение о том, что они имеют общий источник с шаманскими ритуалами [1971. С. 82–93]. При этом он отмечает, что шаманизм не должен быть истолкован ни как особая религия, ни как универсальный этап в религиозной эволюции, поскольку, несмотря на функциональное сходство религиозных специалистов, их деятельность осуществляется в различных мифологических и религиозных системах [Там же. 1971. С. 107].

Вопрос об этимологии слова «нестинарство» не решен окончательно. Наиболее достоверными считаются версии, согласно которым это слово произошло либо от греческого *νηστία* «огонь, очаг» или *νηστεία* «пост», либо от *αναστενάρης* – формы глагола *αναστενάζω* «вздыхать, стонать» (из-за звуков, издаваемых нестинарами во время ритуала) [Цивьян, 1977. С. 178].

Существенным аспектом религиозной мысли нестинаров является вера в то, что они могут быть одержимы духом святогопокровителя (чаще всего, духом св. Константина). Именно это, по их представлениям, позволяет ходить по раскаленным углям без какого-либо ущерба для здоровья, предсказывать будущее и исцелять больных [Арнаудов, 1971. С. 57]. Роль нестинаров как посредников не ограничивается их связью

с духами-покровителями: считается, что они способны спускаться в подземный мир и приносить людям вести от мертвых [Калоянов, 1995. С. 76, 87].

Достигнув определенного состояния сознания, т. е. почувствовав в себе присутствие духа святого, нестинарны совершают ритуальный танец на углях, который иногда называют игрой в огне. «Нестинарны, испытывающие крайние душевные мучения перед тем, как войти в огонь, после игрищ ощущают необыкновенное облегчение и покой. Прохождение через огонь воспринимается ими как обновление и достижение более высокого духовного статуса» [Цивьян, 1977. С. 177]. Таким образом, «одержимость» воспринимается самими нестинарными как страдание, избавиться от которого можно только путем танца в огне, т. е. смерти, после которого происходит возрождение – возвращение в нормальное психофизическое состояние. Здесь можно выделить характерный для шаманизма мотив «болезни-призвания», которая отражает традиционную схему посвящения: страдание, смерть, воскрешение [Элиаде, 1998а. С. 39], что по сути своей является кульминацией переживания кризисного состояния.

Говоря о нестинарской традиции на территории Греции (анастенарии), Д. Ксигалатас пишет, что «люди часто приходят к ним (анастенариям. – А. З., В. С.) и просят разгадать их сны, дать им совет или помочь им преодолеть болезнь. Анастенарии используют свои иконы, чтобы лечить болезни, вызывать дождь, защищать посевы и скот от болезней или предотвращать некоторые стихийные бедствия. Они выслушивают признания людей, предсказывают будущее и разоблачают воров и других нарушителей» [Xygalatas, 2011. P. 59]. Подобные рассказы говорят о структурном и функциональном сходстве нестинарных и шаманов.

М. Арнаудов находит в нестинарских обрядах реминисценции древних мистерийных практик, пришедших с востока [1971. С. 91–106, 119]. Т. В. Цивьян при помощи анализа лингвистического материала демонстрирует связь нестинарства с античными культами: «можно предположить, что связь с Дионисом, вышедшим из огня, с циклом весеннего возрождения (Деметра, Персефона, см. Элевсинские мистерии в месяц ἀνθεστήριον), делают правдоподобным выделение комплекса -n-s-t-n-, который в ко-

дировании основного мифа соответствует семанте восставание, воскрешение (ἀναστασις). Идя дальше, можно предположить следы этого же комплекса в имени Константин» [Цивьян, 1977. С. 178–179]. Она выделяет также и некоторые элементы, которые, по ее мнению, могут связывать Константина и Елену с Громовержцем [Там же. С. 174–175]. Мотив сражения, присутствующий в мифе о боге-громовержце, проявляется в нестинарской практике в форме борьбы двух святых (обычно Большого и Малого Константина) – сражения на иконах, когда одну ударяют о другую (иногда так сильно, что икона раскалывается), сопровождающегося словесной перепалкой [Арнаудов, 1971. С. 26]. Этот мотив сражения за благополучие и плодородие согласуется с разработанной Е. Поч гипотезой о дуализме шаманских практик в Европе.

Реминисценции шаманского мировоззрения присутствуют почти во всех аспектах болгарского нестинарства как проявления одной из народных религиозных традиций Южной Европы [Запорожченко, 2007. С. 6–7]. Характерная для шаманизма пластичность, подразумевающая сосуществование различных идеологических систем в рамках одного явления, обуславливает единство и отсутствие конфликтов на содержательном уровне, что обеспечивает сохранность элементов архаических мифо-ритуальных комплексов.

Активизация деятельности религиозных специалистов и совершение ритуалов напрямую связаны с ситуациями кризисов. Религиозные специалисты (нестинарны) обладают функциональными характеристиками шамана. В первую очередь к ним относится медиативная функция – посредничество между миром людей и миром духов, осуществляемое в измененном состоянии сознания. Способности, которыми обладают религиозные специалисты, непосредственно связаны с возможностью при их помощи сглаживать или разрешать различные кризисные ситуации: предсказание будущего помогает решать ситуации неопределенности, разные бытовые проблемы и трудности; целительство связано с таким кризисным состоянием, как болезнь; посредничество в различных формах решает экзистенциальные вопросы жизни и смерти. К ним же относится мотив сражения за плодородие и плодovitость скота, от которых зависит будущее

общины, имеющий под собой мифологические основания в виде главного сюжета индоевропейской мифологии – сражения Громовержца с хтоническим соперником. Вся деятельность религиозных специалистов направлена на устранение возникшего хаоса, упорядочивание системы и восстановление утраченного баланса. В случае болгарского нестинарства основной ритуал, призванный осуществить магическое очищение, укрепить здоровье и обеспечить благополучие всего общества, происходит, как правило, раз в году, однако свои функции предсказателей и целителей нестинарны выполняют в любое другое время, когда в этом есть необходимость.

Шаманизм, обладающий характеристиками адаптивной системы, большую часть времени находится в латентном состоянии. Регулярность возникновения кризисных периодов, обусловленная циклической траекторией развития систем, обеспечивает стабильную актуализацию механизмов адаптации, благодаря чему народные верования, содержащие в себе элементы шаманского мировоззрения, сохраняются до наших дней.

Список литературы и источников

Анатомия кризиса / А. Д. Арманд, Д. И. Люри, В. В. Жерихин и др. М.: Наука, 1999. 239 с.

Бонгард-Левин Г. М., Грантовский Э. А. От Скифии до Индии. Древние арии: мифы и история. М.: Мысль, 1974. 206 с.

Выготский Л. С. Детская психология // Собр. соч.: В 6 т. М.: Педагогика, 1984. Т. 4. 432 с.

Гинзбург К. Образ шабаша ведьм и его истоки // Одиссей. Человек в истории. М., 1990. С. 132–146.

Запорожченко А. В. Шаманские реминисценции в духовной культуре индоиранцев. Новосибирск, 2007. 195 с.

Торчинов Е. А. Религии мира. Опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния. СПб.: Петербургское востоковедение, 1997. 384 с.

Фрэзер Дж. Золотая ветвь: исследование магии и религии. М.: АСТ, 2006. 781 с.

Цивьян Т. В. Балканские дополнения к последним исследованиям индоевропейско-

го мифа о Громовержце // Балканский лингвистический сборник / Под ред. А. А. Зализняка и др. М., 1977. С. 172–195.

Широкогоров С. М. Опыт исследования основ шаманства у тунгусов // Учен. зап. историко-филологического факультета. Владивосток, 1919. Вып. 1. С. 47–108.

Элиаде М. Тайные общества. Обряды инициации и посвящения. М.; СПб.: Университетская книга, 1998а. 356 с.

Элиаде М. Шаманизм: архаические техники экстаза. Киев: София, 1998б. 384 с.

Арnaudов М. Студии върху Българските обреди и легенди: В 2 т. София: Издателство на Българска академия на науките, 1971. Т. 1. 351 с.

Калоянов А. Българското шаманство. София: Импресарско-издателска къща ROD, 1995. 214 с.

Славейков П. П. Нрави и обичаи у българите. Предговор // Славейков П. П. Съч.: В 8 т. София: Български писател, 1979. Т. 4. С. 288–289.

Ginzburg K. Ecstasies: Deciphering the Witches Sabbath. N. Y.: Pantheon Books, 1991. 340 p.

Hultkrantz Å. Ecology of Religion: Its Scope and Methodology // Science of Religion: Studies in Methodology. The Hague; Berlin, 1979. P. 221–299.

Klaniczay G. Elementy szamanistyczne we wiedzy mostwie ś rodkowej Europy // Euhemer – Przegląd Religioznawczy. 1984. № 4 (134). S. 3–20.

Meuli K. Scythica // Hermes. 1935. Bd. 70. Ht. 2. S. 121–176.

Pócs É. Cult of the Dead and Magic, Shamanism and Witchcraft (The Characteristics of a European Paradigm) // Shamanism and Performing Arts. Papers and Abstracts for the 2nd Conference of the International Society for Shamanistic Research. Budapest, 1993. P. 144–145.

Szilard L. O źródłach nestinarstwa // Euhemer – Przegląd Religioznawczy. 1984. № 4 (134). S. 57–67.

Xygalatas D. Ethnography, Historiography, and the Making of History in the Tradition of the Anastenaria. // History and Anthropology. 2011. Vol. 22. Iss. 1. P. 57–74.

A. V. Zaporozhchenko, V. E. Slavko

REMINISCENCES OF SHAMANISM IN BULGARIAN NESTORIANISM

The origin and existence of shamanism in Southern Europe is insufficiently explored. At the same time, there is no doubt about presence of shamanistic elements in the European folk religion. Also, insufficient attention is paid to the survival and persistence of archaic elements of myth-ritual complex found in folk religion. To shed light on the above mentioned issues, the phenomenon of Bulgarian nestinarstvo is examined in this paper. It does contain distinctive shamanic features. Main features of South-European shamanism are its agrarian nature and professional differentiation of religious specialists (knowledge about the dead, or agrarian fertility). Bulgarian beliefs connected with nestinarstvo show a relationship to one of the basic myths of the Indo-European mythology: the struggle of the heavenly, thundering storm-god against the underworldly, water-retaining chaos-dragon.

Keywords: South Europe, European shamanism, adaptation, ecology of religion, nestinarstvo, firewalking, St. Konstantin, folk religion, pre-Christian beliefs.