

УДК 159.9

DOI [10.17150/2225-7845.2017.9\(1\).70-79](https://doi.org/10.17150/2225-7845.2017.9(1).70-79)

СЕМАНТИКА ПОНЯТИЯ «ДУХ» В СИСТЕМЕ ВЕРОВАНИЙ БУРЯТСКОГО ШАМАНИЗМА

В. Н. Мунгалов, А. В. Ефимова

Байкальский государственный университет, г. Иркутск, Российская Федерация

ИНФОРМАЦИЯ О СТАТЬЕ

Дата поступления
1 мая 2017 г.

Дата принятия к печати
18 мая 2017 г.

Дата онлайн-размещения
26 июня 2017 г.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА

Образ мира, мировоззренческая система, бурятский шаманизм, понятия «Бог» и «Дух», образ мира в шаманизме, межкультурное понимание

АННОТАЦИЯ

Открытость человека окружающему миру (в том числе миру культуры) ставит перед ним задачу селекции информационных потоков и построение обобщенного его образа. Знакомство со знаками культуры общества (его мировоззренческой системой) в котором происходит социализация человека становится основанием формирования личного мировоззрения. При встрече со знаками культуры иной социальной общности человек склонен к осмыслению этих знаков в соответствии с уже имеющейся мировоззренческой системой. Эти процессы лежат в основе сохранения и развития мировоззренческой системы сибирского шаманизма. Анализ литературы по сибирскому и бурятскому шаманизму позволяет увидеть отличия в смысловом содержании понятий «Дух» и «Бог» от аналогичных в авраамических религиях. Представлена логика развития понятия «Дух» в многослойности образа мира в шаманизме от первых анимистических представлений, тотемизма, культа огня и предков к почитанию хозяев местности и тэнгэрианству. Опираясь на ответы традиционных бурятских шаманов показано своеобразие восприятия концепции «Бог» и «Дух» в мировоззренческой системе шаманизма. Шаманы готовы признать «Бога-Творца», «Бога-Создателя», как некоторую абстрактную идею. Однако, его прямое влияние на процессы и явления материального мира, в отличие от авраамических религий, подвергается сомнению. Их опыт взаимодействия с миром невидимого предполагает обращение, на их взгляд более явным, чем эта абстракция: «дух человека или предмета», «духи предков», «родовые духи», «дух-хозяин местности» и пр. Взаимодействие с духом укладывается в схемы детско-родительских отношений (когда дух — родитель, а человек — дитя) и правила гостеприимства.

THE SEMANTICS OF THE CONCEPT OF «SPIRIT» IN THE BELIEF SYSTEM OF BURYAT SHAMANISM

Vladimir N. Mungalov, Anna V. Efimova

Baikal State University, Irkutsk, the Russian Federation

ARTICLE INFO

Received
May 1, 2017

Accepted
May 18, 2017

Available online
June 26, 2017

KEYWORDS

Image of the world, belief system, Buryat shamanism, Concepts of «God» and «Spirit», image of the world in shamanism, cross-cultural understanding

ABSTRACT

Human openness to the surrounding world (including the world of culture) sets the task to filtrate information flow and build its image. Learning the signs of the culture of the society (its belief system) that forms human socialization becomes the basis of developing of the personal world outlook. In the process of perception of the signs of culture of another social community, a human being is apt to comprehend these signs according to the existing belief system. These processes are the base of preserving and developing the belief system of the Siberian shamanism. Analysis of literature on the Siberian and Buryat shamanism shows the differences of the semantic content of the concepts «Spirit» and «God» from the analogous ones in the Abrahamic religions. The article presents the logic of developing the concept «Spirit» of the multi-layer image of the world in the shamanism from the first animistic apprehensions, from totemism, cult of fire and ancestors to honoring the master of the area and to the Tengriism. Being guided by answers of the traditional Buryat shamans, it shows the uniqueness of perception of the concept «God» and «Spirit» in the shamanism beliefs system. Shamans are ready to acknowledge «God-Creator», «God-Maker», as some abstract idea. However, unlike the Abrahamic religions, its direct influence on the processes and phenomena of the physical world is open to question. Their experience of interaction with the invisible world assumes the appeal to the spirits being more obvious, than this abstraction: «Spirit of the human or the object», «Ancestral Spirits», «Spirits of the tribe», «The Spirit of the Master of the area» and others. Interaction with the spirits stays within the schemes of the child-parent relations (when the spirit is a parent, and the person is a child) and within rules of hospitality.

Человек — открытая система. Представить себе человека без активно взаимодействующего с окружающим миром невозможно. Само устройство человека предполагает для поддержания своей жизни заимствование из окружающего мира как материальных, так и информационных ресурсов. На этот факт обращают внимание философы, антропологи, биологи, физиологи, культурологи, социологи. Выделяя свою проблематику к такому взгляду на природу человека приходят и психологи. Принято считать, что проблемы открытых систем последовательно рассматриваются в рамках появившейся в конце XX — начале XXI в. постнеклассической науки (или парадигмы). Однако, среди классиков физиологии и психологии (М. И. Сеченов, Д. Н. Узнадзе, Л. С. Выготский, А. Н. Леонтьев, Дж. Келли и др.) можно проследить логику размышлений, указывающую именно на такое понимание человека. Во взаимодействии с окружающим миром огромное значение приобретает не только биологическая, но и психическая организация человека [1–6]. Психика выступает как информационный фильтр в потоке информации от разных сенсорных систем в соответствии с актуальными целями, задачами и нуждами человека [3]. Причем для повышения эффективности взаимодействия человек постоянно корректирует функционирование этого фильтра через моделирование содержания окружающей реальности и себя в ней. В результате такой деятельности, начиная с момента рождения и до смерти, человек постоянно конструирует образ окружающего мира, и себя в нём. В отличие от животных создание образа мира человеком сопровождается опорой на знаки культуры, накопленные за многие поколения. Освоение знаков культуры составляет основу социализации человека и сопровождается отказом от неприемлемых обществом моделей поведения в пользу одобряемых.

Формирование желаемых для общества моделей поведения опирается на своеобразный договор между членами общества о том, что считать важным (или неважным), должным (и варибельным), допустимым (или недопустимым) и пр. Благодаря этому у разных (с биологической точки зрения) людей, принадлежащих одной культуре можно встретить сходные взгляды, ценности, устремления, образы мира. Границы же личностных различий задаются индивидуальным смысловым содержанием доступных культурных

знаков и образов, особенностями процесса передачи, а также способностями понимания и освоения у конкретного индивида. Для успешной социализации необходимы все три элемента: доступность основных культурных знаков, особенности процесса их передачи наставником, способности конкретного индивида. В рамках нашей статьи, будет уделено внимание преимущественно первому названному компоненту: смысловому содержанию культурных знаков и образов стоящих за понятием «дух» в шаманизме.

Постановка проблемы. Переход от монополярного мира, когда априори считается существование лишь одного верного, истинного и правильного взгляда на мир и процессы в нем, к многополярному сопровождается целым комплексом замещений и искажений содержания знаков культуры аутентичных конкретному региону. Процессы глобализации упрощают, редуцируют разнообразие ценностно-смыслового содержания описания окружающего мира, что не всегда работает на повышение уровня и качества жизни, выживаемости. Так результаты глобализации становятся причиной глубоких экзистенциальных кризисов и потери себя. Например, европейский взгляд на духовную жизнь аборигенных народов Сибири через призму своего культурного кода послужил основой для неверной трактовки основных понятий. Человек, воспитанный в духе европейской культуры, в попытке понять духовную жизнь других народов невольно для себя проецирует привычные для него образы на малопонятную для него модель мира другой культурной среды. При этом в значительной степени искажается содержание духовного опыта другой культурной среды и нарушается понимание между представителями разных культур. Сохранение культуры связано с возможностями этой культуры при встрече с другой, не перенимать новую семантику, описывающую окружающий мир, а встраивать новые культурные знаки в уже существующую модель мира.

Гипотезы: 1. Смысловое наполнение понятия «Дух» в системе верований (мировоззрении) бурятского шаманизма имеет свою специфику в сравнении с системами верований авраамических религий.

2. Авраамическое понимание «Бога» в шаманизме осмысливается через понятие «Дух».

Мировоззрение в широком понимании определяются, как система человеческих зна-

ний о мире и о месте человека в мире, выраженная в аксиологических установках личности и социальной группы, в убеждениях относительно сущности природного и социального мира [7], а также в ценностных ориентациях, идеалах, верованиях и убеждениях, в образе жизни человека и общества (как форма реализации духовной сущности мировоззрения). В условиях поликультурной среды у человека возможности построить обобщенную непротиворечивую систему взглядов на мир в целом и своего место в нем снижаются за счет возможного использования в практике жизни знаков культуры, созданных в различных традициях.

Так довольно часто в Байкальском регионе можно встретить среди местных жителей модели поведения принятые как в шаманизме, так в православном христианстве. Один и тот же человек, считая себя, например, христианином, может сходить в церковь, а на следующий день по дороге к месту отдыха сделать подношение местным духам. Такую систему верований называют стихийной.

Среди видов мировоззрений можно встретить архаичное мировоззрение, мифологическое мировоззрение, религиозное мировоззрение, философское и научное мировоззрение. По сути данное деление опирается с одной стороны на историческую ретроспективу (от более давнего к современному), а с другой — на степень логичности (от меньшей к большей). Однако обоснованность такого деления во многом условна. Потому что, то архаичное мировоззрение у носителей с которыми мы имеем дело отличается от того, которое изучалось сто или двести лет назад за счет включения в себя современных культурных знаков и артефактов культуры. И религиозное, и мифологическое, и философское, и научное мировоззрение со временем тоже меняется. Таким образом мы имеем дело не с миром застывших форм мировоззрений, а развивающимися системами взглядов на окружающий мир и человека в нем. То есть все они являются современными. Если мы сравниваем логичность этих мировоззрений, то и здесь увидим условность, так как базируется на системе верований, допущений которые не требуют доказательств. Нелогичность или парадоксальность архаического или любого другого мировоззрения видна если мы не владем всем спектром знаков культуры, понятий и категорий в отличии от носителя этого мировоззрения. Соответственно при ос-

воении этих знаков логическая адекватность восстанавливается.

Поэтому целью этой статьи является предложить читателю анализ содержания понятия «Дух», понимание концепта «Бог» и логику рассмотрения реальности при выстраивании системы взглядов на окружающий мир с позиции бурятского шаманизма.

Анализируя работы исследователей сибирского [8–14] и в частности бурятского шаманизма [15–21] можно выделить шесть его основных составляющих: анимизм, тотемизм, культ предков, культ домашнего очага, почитание природных объектов и тэнгэрианство (в литературе встречается также «тенгрианство»). Необходимо отметить, что у народов Сибири эти составляющие имеют разную степень выраженности у разных народов. Также имеет смысл различать «шаманство» и «шаманизм». Л. В. Хомич определяет шаманизм как «совокупность тех представлений об окружающем мире и человеке, которые подготовили формирование такого явления как шаманство» [12, с. 5]. Последнее понимается как «форма ранних религиозных верований, связанная с наличием особого лица, отправляющего культовые действия в виде определенного ритуала — камлания (от тюркского «кам» — шаман)» [Там же, с. 5].

Шаманство, как отмечает В. М. Михайловский не определенная религиозная система, а «особое явление, возникшее на определенной ступени религиозного развития» [22, с. 5]. Место человека в мире по-разному описывается в шаманизме и христианстве, иудаизме, или исламе. Ход религиозной мысли в последних трех религиях выстраивается вокруг Бога, его творении (мира и человека) и предписаниях данных человеку. В шаманизме же это человек с его психическими и физическими признаками, которые переносятся на природу и область деятельности духов [Там же].

Если анализировать понятие «дух» в шаманизме, в сравнении с понятием «Бог» в авраамических религиях, то можно увидеть ряд существенных отличий. Несмотря на то, что оба понятия характеризуют мир невидимого, «дух» или «духи» в шаманизме не предполагают необходимость им подчинения. В практике взаимодействия шамана с духом можно встретить наряду с почитанием и подкуп духа, и наказание его, и шантаж [13]. Немыслимо себе представить подобное обращение с «Богом» в понимании ислама, христианства или иудаизма. С другой стороны, с позиции авраамиче-

ских религий практически все (за редким исключением) вредные воздействия невидимого мира на мир реальный приписываются проискам бесов, сатане дьяволу. То есть в этих монотеистических религиях возможно говорить о преимущественно дуалистическом взгляде на мир, когда все позитивное в мире приписывается одному источнику — Богу, а все негативное в мире (за редким исключением) другому источнику — дьяволу.

В шаманизме же такого строгого соответствия нет. Несмотря на деление в тенгрианстве [15; 18; 20; 21], всех богов-духов на западных и восточных тенгери (или тенгриев) и приписывание первым положительных свойств, а вторым отрицательных, добрых и злых, шаманист одинаково уважительно относятся как к тем, так и к другим. Фактически прямое отождествление Западных тенгриев с Богом, а Восточных с сатаной (как в монотеизме) не совсем правомочно. По всей видимости, причина такого отождествления, а также попытки христианского объяснения фигуры шамана через Христа [9] лежат в первых контактах тенгрианства с монотеистическими религиями. Скорее всего это объяснение (что тенгрии это Бог) представилось логичным исходя из посылок, что как шаманисты в качестве места жительства тенгриев, так и авраамические религии для Бога отводят небо. И если в шаманизме духи живут и в земле, и под землей, и на земле, то монотеисту логически обосновано перевести это в свою концепцию мира, когда Бог — на небесах, дьявол — под землей, а земля — место встречи-битвы Бога и дьявола за души людей. И получается, что шаман становится похожим на Христа, или пророка [9].

Однако, простой локализации «места жительства» сущностей невидимого мира для их отождествления не достаточно. В вопросах реконструкции мировоззренческих позиций шаманизма и авраамических религий важное значение приобретает происхождение понятий «Дух» и «Бог».

Источником понятия «Бог» в исламе, христианстве и иудаизме становится опыт откровения. Пророку, мессии, избранному дается откровение в котором сам Бог раскрывает свою природу, место человека, дает заповеди и указания относительно дальнейших действий и поведения. Необходимость выполнения заповедей обосновывается могуществом Бога и идеей Бога-Творца всего существующего в мире. Знание о Боге дается через один

источник. Так же Бог-Творец является актуально действующей силой, регулирующей положение вещей в мире [23].

В шаманизме же источником понятия «Дух» имеет долгую историю формирования. По мнению М. Элиаде [24] первые шаманские воззрения можно возникли в конце палеолита (более 10 тыс. лет до н. э.). В это период люди жили преимущественно охотой и собирательством. М. Элиаде отмечает, что переход к охоте — добыче средств пропитания через убийство — лежит в основе размышлений об отличиях живого и мертвого. Так рождается представление о наличии души. Эти воззрения дополняются наблюдениями за снами и переживаниями необычных состояний, возникающими спонтанно [22; 24], например, состояния голода, жажды, переохлаждения, болезненности, состояния, возникающие в результате интоксикаций и пр.

В результате постоянного взаимодействия охотника с животными происходит проецирование своего представления о мире и самом себе сначала на животный мир, а затем и на неживую природу. Проводя аналогии между своим образом жизни и жизнью животных, человек начинает рассматривать себя неотделимо от них. В качестве примера образа действий в рамках анимистической картины мира можно привести образ Дерсу Узала в работах В. К. Арсеньева [25]. Так Дерсу, говоря о животных, называет их «люди».

Вместе с развитием анимистических представлений люди начинают в зависимости от предпочтений чувствовать свое большее родство с конкретным видом животных, либо желают перенять какие-либо его качества. Так рождается, вместе с мифами о предке-прародителе, тотемизм.

Формирования культа предков в шаманизме также имеет свои корни в анимистических представлениях. Рождаются они из представлений о возможности существования души (духа) вне тела. Эти взгляды дополняются идеями о возможности причинения духом убитого животного (а потом и человека) вреда охотнику (или убийце); затем верой в существование призраков; и придание большой значимости связи человека с духом умерших родственников.

Также отголоском периода охоты и собирательства являются некоторые традиции почитания домашнего очага. А точнее почитание огня. Сакрализация домашнего очага вырастает из почитания огня как защитника

от диких животных, холодов и источника преобразования предметов окружающей среды. Данный компонент в бурятском шаманизме сплетается с почитанием предков [21; 26].

С появлением культа домашнего очага анимистические представления выходят на новый уровень. С этого момента объекты неживой природы рассматриваются не как одушевленные, а как дом, жилище, вместилище для духа. Начинают формироваться представления о духах-хозяевах местности. В основе этих воззрений лежит опыт жизни на различных территориях и опыт взаимодействия с разными сообществами.

Возникновение понятия «дух» в данном случае находится в тесной связи с опытом интуитивно-эмоциональной оценки окружающей действительности. Человек, постоянно взаимодействующий с природой, более тонко реагирует на окружающий его мир.

Невысокая скорость изменения конкретного природного объекта провоцирует относительное постоянство переживаний по отношению к нему у конкретного человека в разное время. Таким образом, мы имеем некий повторяющийся комплекс эмоционально окрашенных переживаний при наблюдении конкретного пейзажа или нахождения в конкретном ландшафте. В чем причина таких переживаний? И как указать на этот опыт своим сородичам? Именно для того, чтобы обозначить эти переживания, источник которых неясен, природа и устойчивость которых тоже туманна, человек вновь использует понятие «дух».

Название же «хозяин» предполагает, что данное место — дом для этого духа. Человек же по отношению к этому классу духов является гостем. Нормы социальной жизни, сакрализация жилища и дома подсказывают способ взаимодействия с хозяином местности. Размышления по аналогии предлагают рассматривать ситуацию контакта, в которой человек является по отношению к хозяину не просто гостем, а гостем непрощенным. В этой точке восприятия становятся актуальны подношения хозяину местности.

Со временем складываются представления о продолжительности жизни духа. Источником этих представлений становится опыт взаимоотношений человека и духа. Посещая это место в течении нескольких лет человек замечает свое старение, а изменения в состоянии на которое настраивает хозяин местности минимальны. Это приводит к

умозаключению о долгой (если не вечной) жизни духа.

Следующий этап развития религиозных воззрений связан с возникновением такого направления в сибирском шаманизме как тэнгэрианство — в основу которого положено почитание Вечного Синего Неба. Почитание неба является общим для практически всех развитых шаманских систем народов Сибири. Д. Банзаров подчеркивает, что при всем своем могуществе Вечное Синее Небо не тождественно с Богом. Он отмечает, что мусульманские и христианские историки ошибались в толковании слова «тэнгэри» (небо). Так по воззрениям монголов Небо представляется как «правитель мира, вечным, правосудным, источником жизни» [15, с. 8]. Небо видит все поступки и помыслы человека, который не может укрыться от его правосудия. Нарушение человеком, правителем, народом воли Неба оборачивается наводнением, засухой, неурожаем и пр. Небо поставлено выше всех других духов [Там же].

В легендах описывается участие тенгриев скорее в благоустройстве мира на начальном этапе, а не создании [20]. Их активное вмешательство в дела живущих на земле в настоящее время отсутствует. В обрядах происходит упоминание жителей неба, отдается им дань почитания и уважения, однако для решения насущных проблем преимущественное значение имеют духи стоящие ближе к человеку.

Вместе с развитием шаманских представлений об устройстве мира и духах постепенно трансформируется и фигура шамана. Во времена позднего палеолита в общине охотников взаимодействие с духами было доступно практически каждому. У кого-то это получалось лучше — у кого-то хуже. Индивидуальные особенности человека закладывают почву для выделения шамана как социальной единицы. Несколько позже произошло деление шаманов на «черных» и «белых», поклоняющимся «злым» и «добрым» тенгри. Во многом это связано с переходом от охоты и собирательства к скотоводству. Согласно реконструкции М. Н. Хангалова такой переход был вызван естественным образом [21]. В период коллективной охоты роль шамана совмещалась и с ролью руководителя общины. Разные уровни шаманского посвящения сопровождались и возможностями социального влияния. Эффективность коллективной охоты спровоцировало сначала рост общин, а затем социальное расслоение. Борьба за власть и, по всей

видимости, оскудение таежных пищевых ресурсов подтолкнуло протобурятские общины к овладению скотоводством [21].

Скотоводство явилось причиной снижения власти шаманов, так как власть перешла от шаманов-организаторов охоты, к тем, чья скотоводческая деятельность была более успешной. «Черные» шаманы желали сохранить старый уклад жизни, и проявляли стремление к власти не только идеологической, но политической и личной. Они в обществе скотоводов преимущественно работали индивидуально с обратившимся чаще всего по проблемам здоровья и личного благополучия. «Белые» шаманы не стремились к политической светской власти, а удовлетворялись идеологической. Они осуществляли, прежде всего, ритуалы, связанные с благосостоянием всего общества [Там же].

Вместе с этим делением шаманов на «черных» и «белых» происходит и разделение тенгриев на Западных (добрых) и Восточных (злых). Такое разделение, по всей видимости, было связано с направлением прихода скотоводства в быт охотников. Сначала племена жившие на западе освоили новый способ хозяйственной деятельности, а затем постепенно уклад скотовода начал распространяться на восток.

В современном бурятском шаманизме ведущее значение отводится почитанию духов предков. Глубинные интервью, проводившиеся нами с родовыми бурятскими шаманами с 2012 по 2014 г. показывает невысокую долю тенгрианства в практике шамана. Всем им задавались вопросы относительно понятия «дух» в шаманизме, и его отличия от понятия «Бог» в авраамических религиях.

Вот что о «духе» говорит шаманка О., 37 лет, бурятского рода Хагдай. Получила посвящение получила в 2010 г., однако, до этого 18 лет занималась знахарством и целительством (с 1994 г.). Считается традиционной бурятской шаманкой, хотя по происхождению не бурятка. (Специфика речи сохранена во всех фрагментах интервью):

«Вопрос (В): В шаманизме есть такое понятие «дух». Как вы его можете охарактеризовать?

Ответ (О): В шаманизме есть много понятий «дух». Их очень совсем много. Я не могу одним понятием охарактеризовать духа. Дух чего? Есть дух местности, есть дух человека, есть дух всеобщий абстрактный, есть дух как присутствие какого-то неопознанного суще-

ства... Духов очень много это очень сложная классификация. Что такое дух... «Чтобы духу здесь твоего не было» ...

В: Есть ли какие-то общие черты у всех духов?

О: Пожалуй, трансцендентальность. Большая или малая...

В: Трансцендентальность — это что?

О: (Смеется) ...Первопричиной всего сущего можно назвать духа. Маленькая душевная организация таракана тоже может быть духом. И в его жизни, и после его смерти. Дух это, пожалуй, нематериальная духовная структура всего, начиная от причин появления, возникновения вселенной, кончая самой мельчайшей амебой, которая существует. Дух всего живого. Дух камня, дух Асуса (нотбук — прим. интервьюера), который то работает, то не работает. С ним же даже современные люди разговаривают. Именно с его духом. Люди глядя машинку и называя ее «ласточкой», обращаются к духу этой машинки. Неосознанное понимание духов есть у каждого живого существа в большей или меньшей степени, большей или меньшей замороченности.

В: А если соотнести «дух» с понятием христианским «бог»? ...

О: В христианстве есть дух есть душа. Дух чем-то похож на душу... душа, дух в христианстве — это какая-то малая частичка того духа, которого подразумевает шаманизм. Бог — это тоже какой-то дух. Это большой, большой, самый большой дух...

В: Черное и белое шаманство фактически в прошлом с их специализацией подношений?

О: Сейчас такое деление меньше. Но сейчас есть деление, есть шаманы-кузнецы, они могут ночью делать обряды, шаманы не кузнецы в основном днем. Одни поклоняются больше западным хатам, другие восточным, точнее не поклоняются, а обращаются. Я не делаю такого различия.

В: А иерархия духов какая-то существует в вашем понимании?

О: Есть самые большие духи. К ним вообще не обращаются. Есть малые духи к ним обращаются чаще. Есть духи которые охотнее помогают, есть духи которые очень могущественны, но совсем не хотят никак помогать. Небо и земля упоминаются в призываниях постоянно и всегда. У каждого обряда есть начало середина и конец. Вначале призываются одни духи, потом другие, потом третьи.

Дело в том, что родители наши предки, передавшие нам все, что у них было. И энергетическую структуру, и духовную структуру и воспитание — все на свете что у нас есть. Так же через этих родителей, бабушек, дедушек мы можем общаться вступать в какое-то взаимодействие, контакты с далекими, далекими предками, которые слышат нас, и мы глядя на костер смотрим глазами нашей бабушки и прапрабабушки и дедушки и т.д. Все наши предки, сидящие у костра, образно говоря, глядят на этот костер нашими глазами. Родителям современные и прежние, наверное, будущие шаманисты всегда будут испытывать уважение почет и т. д., потому что именно через них тянется ниточка жизни, ниточка жизненности. »

Шаман В., бурятского рода Шарудай, член религиозной общины «Тенгэри» (получил посвящение в 2009 г.) относительно соотношения «Бог-Дух» говорит так:

«...В: Дух, бог в православии... Шаманское понимание духа отличается от бога? Как вы на это смотрите?

О: Много интерпретаций. На самом деле действительно очень много. Шаманизм — это есть, скорее всего, религия родовых духов. Обожествление солнца, неба, земли-матери, которая дает нам, солнца, неба, гор, водных каких-то стихий и плюс еще родовые духи. Наши, скажем предки, которые жили, в то время, путем определенных деяний... в других же религиях возводят же в ранг святых, также скажем в этом понимании.

В: Бог и Дух отличаются?

О: На слух как: бог и бөө (шаман по-бурятски). То есть само созвучие этого слова.

В: ...Бурятские духи от монгольских, от русских, от тывинских отличаются?

О: В принципе нет. Внешне бурятские духи похожи на бурят. Ощущение, когда не видишь, но ощущаешь присутствие оно другое. Ощущение такие-же, но маленько другие. Это понятие на примере чашки: чашка большая, маленькая, глубокая, мелкая... что-то вот такое. Оно то же самое, но оно другое. Чай он такой же как другой чай. Он такой же, но он другой. Вот это вот ощущение. Человек один такой, другой такой, чем отличаются? Они индивидуальны. Каждый дух индивидуален.

В: Возможно ли определить это русский дух взаимодействует, это бурятский дух сейчас взаимодействует, это монгольский, тывинский...

О: Возможно. Ощущение даже крови. Когда человек приходит и ощущение есть. Очень много у нас в Иркутске русских людей с бурятскими корнями, которые люди не знают. А потом приходят через какое-то время, и говорят, что там сказали, бабка там и дедка где-то там были... Просто ощущение. Я внешне вижу, как отличается кавказец от русского, русский от бурята, китаец и т. д. И складывается представление о духе того или иного народа. Что называется, вкусом, запахом, образом что-то такое все-таки есть. Разница все равно есть. Не знаю, как объяснить, но просто я знаю. Это понятие «я знаю» дает такое ощущение.»

Шаманка С., 46 лет, Род Бууры Хазухайская гэжэ, первое посвящение получила 10 лет тому назад. Активно шаманствует 3 года:

«В: Дух это что такое? Бог и дух это одно и тоже?

О: Нет. Бог это един. Дух — это твой предок, который говорит тебе что делать, чего делать, как делать... Духи моих предков.

В: Говорят еще дух Байкала есть... Тенгери разные... Это тоже духи?

О: Дух Байкала есть. Тоже духи. Духи Байкала... У Байкала есть свои дети. Свои дочери свои сыновья. Они делятся. Они определенные люди... Дух — это то что он создал творя себя.

В: Кто создал?

О: Человек создал для себя. Это мое понятие. Я вам доказать не могу. Дух моих предков. Дух моих предков во мне. Они меня создали, поставили, во мне несколько предков. Несколько поколений, в том смысле. Вот у меня отцовская сторона, моя материнская сторона, идет моя бурятская сторона, идет моя эвенкийская сторона, у меня в корню, где-то далеко-далеко были староверы, семейские. Вот это духи моих предков, которые соединились едино во мне. И что я должна сейчас должна камлать по-бурятски, по-эвенкийски, по староверам. Хочу я этого или не хочу я должна этих людей принимать.

В: Что такое Бог?

О: Бог един вот этот, который сидит он один, а подразделения идут разные: буддийское, мусульманское.

В: Будда — это Бог?

О: Будда бог в том смысле он пришлый Бог. В XVIII веке он пришел. До этого был бог один единый, хотя его разделили. Вот это мое понятие.»

Шаман В., бурятского рода Хагдайуу, 54 года (на момент разговора), получил посвящение в 32 года говорит следующее:

В: В христианстве есть понятие Бог. В исламе аллах. Если сравнить шаманское понятие дух оно отличается от Бога? Что такое дух?

О: Дух это может быть маленький человеческий дух, душа. И есть тэнгри дух-божество. Божества это тенгрии. А человеческий дух — другое. Божества — тенгрии... Есть различные комбинации явлений природы. Тенгри — божества тех или иных явлений природы. А человек — это душа.

В: Дух в шаманизме это тоже самое что Бог в христианстве? Есть духи предков, хаты, эжины.

О: Эжины — владыки местности. К ним обращаемся. Хаты — сыновья тенгрии, спустились с неба, через них обращаемся к тенгри. Дух — это общее понятие.

В: Бог христиан — это как тенгри?

О: Наверное, небожитель.»

Как видно из приведенных ответов шаманы не склонны отождествлять понятия

«Бог» и «Дух». Они скорее со своих шаманских мировоззренческих позиций объясняют понятие «Бога» через понятие «Дух». Представления об авраамическом «Боготворце» в шаманизме переосмысливаются с позиции их картины мира. Шаманы готовы признать «Бога-Творца», «Бога-Создателя», как некоторую абстрактную идею. Однако, его прямое влияние на процессы и явления материального мира, в отличии от авраамических религий, подвергается сомнению. Их опыт взаимодействия с миром невидимого предполагает обращение, на их взгляд более явным, чем эта абстракция: «дух человека или предмета», «духи предков», «родовые духи», «дух-хозяин местности» и пр. Взаимодействие с духом укладывается в схемы детско-родительских отношений (когда дух — родитель, а человек — дитя) и правила гостеприимства. Понимание этих особенностей мировоззренческих позиций в сибирском шаманизме позволяет выстраивать конструктивные и добрососедские отношения между народами, проживающими на территории Сибири.

Список использованной литературы

1. Сеченов И. М. Две заключительных лекции о значении так называемых растительных актов в животной жизни / И. М. Сеченов // Медицинский вестник. — 1861. — № 26. — С. 35.
2. Узнадзе Д. Н. Психология установки / Д. Н. Узнадзе. — СПб.: Питер, 2001. — 416 с.
3. Выготский С. Л. Исторический смысл психологического кризиса / С. Л. Выготский // Выготский С. Л. Собрание сочинений : в 6 т. Т. 1. Вопросы теории и истории психологии / С. Л. Выготский ; под ред. А. Р. Лурия, М. Г. Ярошевского. — М.: Педагогика, 1982. — 488 с.
4. Леонтьев А. Н. Психология образа / А. Н. Леонтьев // Вестник Московского университета. Сер. 14. Психология. — 1979. — № 2. — С. 3–13.
5. Kelly G. A. The psychology of personal constructs. A theory of personality / G. A. Kelly. — New York : Norton, 1955. — Vol. 1. — 424 p.
6. Kelly G. A. The psychology of personal constructs. A theory of personality / G. A. Kelly. — New York : Norton, 1955. — Vol. 2. — 457 p.
7. Ойзерман Т. И. Мировоззрение / Т. И. Ойзерман // Новая философская энциклопедия : в 4 т. / под ред. В. С. Стёпина. — М.: Мысль, 2001.
8. Анохин А. В. Материалы по шаманству у алтайцев, собранные во время путешествий по Алтаю в 1910–1912 гг. по поручению Русского комитета для изучения Средней и Восточной Азии: (Представлено в заседании Ист.-филол. отд. Акад. наук 16 янв. 1913 г.) / А. В. Анохин ; с предисл. С. Е. Малова. — Ленинград : Рос. акад. наук, 1924. — [4], VIII, 248, IV с. : ил. — (Сборник Музея антропологии и этнографии при Российской академии наук; т. 4, вып. 2).
9. Ксенофонтов Г. В. Хрестес, шаманизм и христианство: факты и выводы / Г. В. Ксенофонтов. — Иркутск : Власть труда, 1929. — 143 с.
10. Потапов Л. П. Культ гор на Алтае / Л. П. Потапов // Советская этнография. — 1946. — № 2. — С. 145–160.
11. Уткин К. Д. Истоки якутского шаманизма / К. Д. Уткин. — Якутск : Ситим, 1994. — 20 с.
12. Хомич Л. В. Шаманы у ненцев / Л. В. Хомич // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири (по материалам второй половины XIX — начала XX в.). — Л.: Наука, 1981. — С. 5–41.
13. Широкогоров С. М. Опыт исследования основ шаманства у тунгусов / С. М. Широкогоров // Ученые записки историко-философского факультета в г. Владивосток / под ред. С. М. Широкогорова. — Владивосток : Типография областной земской управы, 1919. — Т. I. — С. 47–108.

14. Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири (по материалам второй половины XIX – начала XX в.) / отв. ред. И. С. Вдовин. – Л. : Наука, 1981. – 283 с.
15. Банзаров Д. Черная вера или Шаманство у монголов и другие статьи / Д. Банзарова ; ред. Г. Н. Потанин. – СПб. : Императорская академия наук, 1891. – 129 с.
16. Михайлов Т. М. Из истории бурятского шаманизма (с древнейших времен по XVIII век) / Т. М. Михайлов. – Новосибирск : Наука, 1980. – 320 с.
17. Михайлов Т. М. Бурятский шаманизм: история, структура и социальные функции / Т. М. Михайлов. – Новосибирск : Наука, 1987. – 288 с.
18. Сарангэрэл. Зов шамана. Древние традиции и духовные практики / Сарангэрэл. – М. : Фаир-прес, 2003. – 366 с.
19. Урбанаева И. С. Шаманская философия бурят-монголов: центральноазиатское тэнгрианство в свете духовных учений : в 2 ч. / И. С. Урбанаева. – Улан-Удэ : Изд-во Бурят. науч. центра СО РАН, 2000. – Ч. 1. – 267 с. ; Ч. 2. – 205 с.
20. Хагдаев В. В. Шаманизм и мировые религии: Некоторые вопросы истории взаимоотношений бурятского шаманизма с буддизмом и христианством в Байкальском регионе. Общее у шаманизма с буддизмом и христианством и его отличие от мировых религий / В. В. Хагдаев. – Иркутск : Иркут. обл. тип. № 1, 1998. – 80 с.
21. Хангалов М. Н. Собрание сочинений : в 3 т. / М. Н. Хангалов ; под ред. Г. Н. Румянцев. – Улан-Удэ : Республ. тип., 2004. – Т. 1. – 508 с.
22. Михайловский В. М. Шаманство / В. М. Михайловский // Известия императорского общества любителей естественной истории, антропологии и этнографии. Т. LXXV. Труды этнографического отдела. Т. XII. – М. : Петровка дом Левенсон, 1892. – 115 с. – (Сравнительно-этнографические очерки. Вып. 1).
23. Торчинов Е. А. Религии мира: Опыт запредельного: Психотехника и трансперсональные состояния / Е. А. Торчинов. – СПб. : Центр «Петербургское Востоковедение», 1998. – 384с.
24. Элиаде М. История веры и религиозных идей : в 3 т. Т. 1. От каменного века до Элевсинских мистерий / М. Элиаде. – М. : Критерий, 2002. – 464 с.
25. Арсеньев В. К. По Уссурийскому краю. Дэрсу Узала / В. К. Арсеньев ; послесл. И. Кузьмичева. – М. : Правда, 1983. – 447 с.
26. Балдаев С. П. Родословные предания и легенды бурят. Ч. 1. Булагаты и эхириты / С. П. Балдаев. – Улан-Удэ : Бурят. кн. изд-во, 1970. – 362 с.

References

1. Sechenov I. M. Two final lectures about the importance of so-called plant acts of animal life. *Meditinskii vestnik = Medical Bulletin*, 1861, no. 26, pp. 35. (In Russ.).
2. Uznadze D. N. *Psikhologiya ustanovki* [Psychology of the Set]. Saint Petersburg, Piter Publ., 2001. 416 p.
3. Vygotskii S. L. The historical implication of psychological crisis. In Vygotskii S. L. *Sobranie sochinenii* [Collected Works]. Moscow, Pedagogika Publ., 1982. Vol. 1. 488 p.
4. Leontiev A. N. Psychology of the image. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 14. Psikhologiya = The Moscow University Herald. Series 14. Psychology*, 1979, no. 2, pp. 3–13. (In Russ.).
5. Kelly G. A. *The Psychology of Personal Constructs. A Theory of Personality*. New York, Norton, 1955. Vol. 1. 424 p.
6. Kelly G. A. *The Psychology of Personal Constructs. A Theory of Personality*. New York, Norton, 1955. Vol. 2. 457 p.
7. Oizerman T. I. Outlook. In Stepin V. S. (ed.) *Novaya filosofskaya entsiklopediya* [New Encyclopedia of Philosophy]. Moscow, Mysl Publ., 2001. (In Russ.).
8. Anokhin A. V. *Materialy po shamanstvu u altaitsev, sobrannye vo vremya puteshestvii po Altayu v 1910–1912 gg. po porucheniiyu Russkogo komiteta dlya izucheniya Srednei i Vostochnoi Azii* [Materials on the Shamanism of the Altai, Collected During the Travel Through the Altai in 1910–1912 on Behalf of the Russian Committee for Studying Central and Eastern Asia]. Leningrad, Russian Academy of Sciences Publ., 248 p.
9. Ksenofontov G. V. *Khrestes, shamanizm i khristianstvo: fakty i vyvody* [Chrestus, Shamanism and Christianity: Facts and Conclusions]. Irkutsk, Vlast' truda Publ., 1929. 143 p.
10. Potapov L. P. The cult of the mountains in the Altai. *Sovetskaya etnografiya = Soviet Ethnography*, 1946, no. 2, pp. 145–160. (In Russ.).
11. Utkin K. D. *Istoki yakutskogo shamanizma* [Origins of the Yakut Shamanism]. Yakutsk, Sitim Publ., 1994. 20 p.
12. Khomich L. V. Shamans of the Nenets. *Problemy istorii obshchestvennogo soznaniya aborigenov Sibiri (po materialam vtoroi poloviny XIX – nachala XX v.)* [Problems in the History of Social Con-

sciousness of the Natives of Siberia (on Materials of the second half of XIX – early XX Century)]. Leningrad, Nauka Publ., 1981. Pp. 5–41. (In Russ.).

13. Shirokogorov S. M. Study of basis of the shamanism of the Tungus people. In Shirokogorov S. M. (ed.) *Uchenye zapiski istoriko-filosofskogo fakul'teta v g. Vladivostok* [Notes of the Department of History and Philosophy in Vladivostok]. Vladivostok, Tipografiya oblastnoi zemskoi upravly, 1919. Vol. 1, pp. 47–108. (In Russ.).

14. Vdovin I. S. (ed.) *Problemy istorii obshchestvennogo soznaniya aborigenov Sibiri (po materialam vtoroi poloviny XIX – nachala XX v.)* [Problems in the History of Social Consciousness of the Natives of Siberia (on Materials of the second half of XIX – beginning of XX century)]. Leningrad, Nauka Publ., 1981. 283 p.

15. Banzarov D. *Chernaya vera ili Shamanstvo u mongolov i drugie stat'i* [Black Faith or Shamanism Among the Mongols and other Articles]. Saint Petersburg, Imperial Academy of Sciences Publ., 1891. 129 p.

16. Mikhailov T. M. *Iz istorii buryatskogo shamanizma (s drevneishikh vremen po XVIII vek)* [History of Buryat Shamanism (from Ancient Times to XVIII century)]. Novosibirsk, Nauka Publ., 1980. 320 p.

17. Mikhailov T. M. *Buryatskii shamanizm: istoriya, struktura i sotsial'nye funktsii* [Buryat Shamanism: History, Structure and Social Functions]. Novosibirsk, Nauka Publ., 1987. 288 p.

18. Sarangerel. *Zov shamana. Drevnie traditsii i dukhovnye praktiki* [Call of the Shaman. Ancient Traditions and Spiritual Practices]. Moscow, Fair-pres Publ., 2003. 366 p.

19. Urbanaeva I. S. *Shamanskaya filosofiya buryat-mongolov: tsentral'noaziatskoe tengrianstvo v svete dukhovnykh uchenii* [Shamanic Philosophy of Buryat and Mongols: Central Asian Tengrism in the Light of Spiritual Teachings]. Ulan-Ude, Buryat scientific center SB RAS Publ., 2000. Part 1. 267 p. Part 2. 205 p.

20. Khagdaev V. V. *Shamanizm i mirovye religii: Nekotorye voprosy istorii vzaimootnoshenii buryatskogo shamanizma s buddizmom i khristianstvom v Baikal'skom regione. Obshchee u shamanizma s buddizmom i khristianstvom i ego otlichie ot mirovykh religii* [Shamanism and World Religions: Some issues of History of Relations between the Buryat Shamanism and Buddhism and Christianity in the Baikal Region. Common Traits of Shamanism with Buddhism and Christianity and its Difference from the World Religions]. Irkutsk, Irkutsk regional printing house № 1 Publ., 1998. 80 p.

21. Khangalov M. N. *Sobranie sochinenii* [Collected Works]. Ulan-Ude, Respublikanskaya tipografiya Publ., 2004. Vol. 1. 508 p.

22. Mikhailovskii V. M. *Shamanizm. Izvestiya imperatorskogo obshchestva lyubitelei estestvoznaniya, antropologii i etnografii* [Bulletin of the Imperial Society of Natural Science, Anthropology and Ethnography Enthusiasts]. Moscow, Petrovka dom Levenson Publ., 1892. 115 p.

23. Torchinov E. A. *Religii mira: Opyt zappedel'nogo: Psikhotehnika i tspansepersonal'nye sostoyaniya* [The Religions of the World: the Experience of the Transcendent: Psycho and Transpersonal States]. Saint Petersburg, Tsentr «Peterburgskoe Vostokovedenie» Publ., 1998. 384 p.

24. Eliade M. *Istoriya very i religioznykh idei* [The History of Faith and Religious Ideas]. Moscow, Kriterion Publ., 2002. Vol. 1. 464 p.

25. Arseniev V. K. *Po Ussuriiskomu krayu. Dersu Uzala* [In the Ussuri Region. Dersu Uzala]. Moscow, Pravda Publ., 1983. 447 p.

26. Baldaev S. P. *Rodoslovnye predaniya i legendy buryat* [Family Legends of the Buryat]. Ulan-Ude, Buryat Book Publ., 1970. Part 1. 362 p.

Информация об авторе

Мунгалов Владимир Николаевич – кандидат психологических наук, доцент, кафедра социальной и экономической психологии, социологии и социальной работы, Байкальский государственный университет, 664003, г. Иркутск, ул. Ленина, 11, e-mail: kham@inbox.ru.

Ефимова Анна Викторовна – ассистент, кафедра социальной и экономической психологии, социологии и социальной работы, Байкальский государственный университет, 664003, г. Иркутск, ул. Ленина, 11, e-mail: efimovaav@bgu.ru.

Библиографическое описание

Мунгалов В. Н. Семантика понятия «дух» в системе верований бурятского шаманизма / В. Н. Мунгалов, А. В. Ефимова // Психология в экономике и управлении. – 2017. – Т. 9, № 1. – С. 70–79. – DOI: 10.17150/2225-7845.2017.9(1).70-79.

Author

Vladimir N. Mungalov – PhD in Psychology, Associate Professor, Department of Social and Economic Psychology, Sociology and Social Work, Baikal State University, 11 Lenin St., 664003, Irkutsk, the Russian Federation, e-mail: kham@inbox.ru.

Anna V. Efimova – Lecturer, Department of Social and Economic Psychology, Sociology and Social Work, Baikal State University, 11 Lenin St., 664003, Irkutsk, the Russian Federation, e-mail: efimovaav@bgu.ru.

Reference to article

Mungalov V. N., Efimova A. V. The semantics of the concept of «Spirit» in the belief system of Buryat shamanism. *Psikhologiya v ekonomike i upravlenii* = *Psychology in Economics and Management*, 2017, vol. 9, no. 1, pp. 70–79. DOI: 10.17150/2225-7845.2017.9(1).70-79. (In Russ.).