

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

На правах рукописи

**Зомонов
Михаил Дармаевич**

**БУРЯТСКИЙ ШАМАНИЗМ
КАК ЦЕЛОСТНАЯ МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКАЯ СИСТЕМА**

09.00.13 – религиоведение, философская антропология, философия культуры

АВТОРЕФЕРАТ

диссертации на соискание учёной степени
доктора философских наук

Санкт-Петербург
2003

Работа выполнена на кафедре современной зарубежной философии Санкт-Петербургского Государственного университета.

Научный консультант – доктор философских наук, профессор
КОЛЕСНИКОВ Анатолий Сергеевич

Официальные оппоненты: доктор философских наук, профессор
ТОРЧИНОВ Евгений Алексеевич

доктор философских наук, профессор
ГОРДИЕНКО Николай Семенович

доктор философских наук, профессор
ГУРА Владимир Аврамович

Ведущая организация – Государственный музей истории религии

Защита состоится « 9 » октябрь 2003 г. в 16 часов на заседании диссертационного совета Д 212.232.11 по защите диссертаций на соискание ученой степени доктора наук при Санкт-Петербургском государственном университете по адресу: 199034, Санкт-Петербург, Менделеевская линия, д. 5, философский факультет, ауд.

С диссертацией можно ознакомиться в Научной библиотеке им. М. Горького Санкт-Петербургского государственного университета (Университетская наб., д.7/9).

Автореферат разослан « 3 » сентябрь 2003 г.

Ученый секретарь
диссертационного совета
доктор философских наук,
доцент

Е. Г. Соколов

2003-А
13475

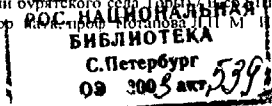
ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА РАБОТЫ

Актуальность темы исследования обусловлена сложным противоречивым процессом формирования экономической, политической, социальной и духовных сфер современного российского общества, утратой людьми прошлых социалистических идеалов, ориентиров, их массовым обращением и возвратом в лоно религиозной сферы, мистики, оккультизма, трансмедитации, экстрасенсии. Население Республики Бурятия, Иркутской и Читинской областей не явилось исключением. Заново испытывают массовый приток последователей традиционные конфессии Восточной Сибири – русское православие, буддизм и шаманизм. Часть населения этого обширного региона Российской Федерации испытывает активный интерес к древнейшим шаманистическим традициям и обычаям, связанным с эзотерической культурой аборигенов – бурят, эвенков, соётов и тофаларов. На этом фоне активизируется деятельность многочисленных шаманов и шаманок, прошедших в советскую эпоху все формы идеологической обработки и считавшихся атеистами на всей территории этого восточного российского края. Служители древнего культа¹ начали играть большую роль в духовной жизни людей. Современная социальная практика показывает, что метаморфозы, связанные с религией в Российской Федерации, в том числе и в Республике Бурятия, определяются и объясняются социальным развитием общества. Верующие аборигены (буряты, эвенки, соёты, тофалары) и неаборигены (русские, украинцы и другие) Байкальского региона, как правило, обращаются за помощью одновременно к священникам русского православия, к буддийским ламам и к шаманам и к шаманкам с целью удовлетворения духовных потребностей современной непредсказуемой жизни, в поисках счастливых её путей, выхода из социальных тупиков. Служители трех конфессий – православия, буддизма и шаманизма – активно выполняют свою роль. Отметим, что буряты как в прошлом, так и в настоящем были и остаются двоеверцами, троеверцами – подлинными евразийцами. Более того, иногда служители культа одновременно выступают в двух ипостасях ламы и шамана, совершая те или иные обряды семейного порядка в духе и буддизма и шаманизма, говоря «хара сагаанаар хэрэг бутэбэ», что связано с религиозным синкретизмом, что зафиксировано учеными прошлого, так и настоящего.²

Феномен синкретизма предполагает расширение религиозности населения края, интеграцию и дифференциацию сфер влияния, распределение и перераспределение его веры в бога, чувств и культовой практики между служителями мировых религий и шаманизма; идет «борьба» служителей за ду-

¹ Примечание: среди них встречаются представители интеллигенции, военные, врачи, инженеры, учителя, бывшие партийные и советские работники, учёные со степенями и званиями и др.

² См., например: Астырёв Н. На таёжных прогалинах. М., 1891. С. 196. Труды духовных православных миссий Иркутской епархии. 1885. Т. 3. С. 218; Капустин Н.С. Особенности эволюции религии. М., 1984. Термен А.И. Среди бурят Иркутской губернии и Забайкальской области. СПб., 1912. С. 138; Михайлов Г.М. Бурятский шаманизм: история, структура и социальные функции. Новосибирск. Наука. 1987. С. 3-131; Жуковская Н.Л. На перекрёстке трёх религий (из истории духовной жизни бурятского села Троица). В сб. Шаманизм и ранние религиозные представления. К 90-летию доктора ист. наук проф. Моталова Л.П. М.: Ин-т этнологии и археологии РАН. 1995.



ши своей паствы, за верующих людей различных национальностей с учетом их исторических, этнических, языковых и морально-психологических типов. Перспективы развития шаманизма в будущем, как показывает наше наблюдение, тесно связаны не только с реформированием и модернизацией культов шаманизма, но и с психологической сферой рядовых верующих шаманистов, в особенности при решении индивидуальных и коллективных проблем жизни и смерти.

В советскую эпоху доминировало мнение ученых-атеистов о том, что бурятский шаманизм сохранился в рудиментарной форме. Ныне в постсоветскую эпоху мы убеждаемся не только в возрождении традиций и обычаев русского православия, буддизма, но и шаманизма. Так, в современный период развития Республики Бурятия в общественном сознании людей вновь реализуются шаманистские представления, идеалы и принципы, чему в значительной мере способствует активная деятельность ассоциации шаманов Республики Бурятия, её членов совета «Бөө мургэл»¹, особенно её президента Н.А.Степановой и вице-президента Б.Д.Базарова (бывшего комсомольского активиста), подкрепляемых монографическими сочинениями по практическому шаманизму².

Эта ассоциация выступает в качестве института и отличается целостностью, структурно-функциональным единством, системой, иерархичностью структур и уровней, особой ролью информационных связей. Ими налажена действенная связь с верующими на местах, которые обращаются по различным вопросам к представителям шаманской конфессии в районах.

Ассоциация имеет все признаки религиозной организации и занимает определенное место в системе социальных отношений Бурятии: на Верхней Березовке (в микрорайоне на окраине г. Улан-Удэ) построен шаманский комплекс для проведения календарных ритуальных праздников «Тайлаган» и обрядов посвящений «шанар» шаманов, в частности, храм «Тэнгэри», обоо «Тиургэн», «Сэргэ»-коновязь. Очевидно, с этого времени бурятский шаманизм институализировался и его можно считать храмовой религией.

Степень разработанности темы

История, культура и современное состояние бурятского шаманизма ныне активно исследуются учеными-религиоведами, особенно в конце XX века и в начале XXI века появляется все больше исторических, этнографических, культурологических, филологических и философских работ, затрагивающих данную проблематику. Однако специальных монографических работ, совпадающих с диссертационным исследованием, ещё нет, хотя имеется ряд публикаций, близких по тематике к данному исследованию³. В связи с этим проблемы бурятского шаманизма оказались не исследованными в аспекте теоретического религиоведения.

¹ «Бөө Мургэл» (букв «шаманская вера», «шаманское верование») – шаманизм на бурятской языке.

² Примечание. Многие практикующие шаманы имеют печатные труды по эзотеризму шаманского культа (например, Базаров Б.Д. Таинства и практика шаманизма. Улан-Удэ: изд-во «Буряад Унэн», 1999).

³ Среди них назовем, в первую очередь, работы Т.М. Михайлова, Д.-Н.С. Дугарова, Г.Р. Галдановиц, И.С. Урбановой.

Базисом исследования послужили работы российских и зарубежных ученых ХУП – начала ХХI века. На наш взгляд, историю изучения работ российских ученых этого периода фактически следует отнести к её трем этапам: 1) российскому, 2) советскому и 3) постсоветскому. На российском и советском этапах исследования шаманской конфессии доминировали частнонаучные работы, как-то: исторические, этнографические, археологические, филологические и религиозные. Определенную лепту в исследование бурятского шаманизма внесли ученые-фольклористы М. Забанов, А.И. Уланов, Н.О. Шаракшинова, Т.А. Бертагасев, Г.И. Михайлов, М.П. Хамаганов, Р.А. Шерхунаев, Т.М. Болдонова, Е.В. Баранникова, С.Ш. Чагдуров, В.Ц. Найдакова, С.С. Бардаханова, В.Д. Патаева и др. В современную эпоху Российской Федерации бурятский шаманизм углубленно изучается в работах этнологов-религиоведов Т.М. Михайлова, Н.Л. Жуковской, К.М. Герасимовой, Д.-Н.С. Дугарова, Г.Р. Галдановой и др., чьи материалы использованы нами в анализе данной религии. В постсоветскую эпоху философская наука затронула «верхнюю часть» (дээдэ Замбии – Небо) бурятского шаманизма под названием космоизм или тэнгрианство¹.

Многоцелевой подход к изучению шаманизма в отечественной и зарубежной религиоведческой науке отразился в различных точках зрения на шаманизм:

- одни ученые его называют религией коренных народов Сибири, Севера и Дальнего Востока²;

- религией формирующихся раннеклассовых обществ XI –XIII-XIV веков, по Д.-Н.С. Дугарову;

- другие понимают его как одну из ранних форм религии (эта точка зрения получила распространение в западном религиоведении, которое массовыми тиражами издает литературу по шаманизму культурно-отсталых народов мира)³;

- третьи – как форму религиозного культа, сущность которого заключается в поклонении духам умерших шаманов⁴;

- четвертые склонны считать его культовой стороной и системой полидемонизма⁵;

- пятые – как колдовство, которое не имеет отношения к религии⁶;

- шестые, как древнее целительство.⁷

Однако, по нашему мнению, бурятский шаманизм – национальная религия бурятского народа, как синтоизм Японии, как даосизм, конфуцианство

¹ Урбанова И.С. Шаманская философия бурят-монголов: центральноазиатское тэнгрианство в свете духовных учений. В двух частях (1,2). Улан-Удэ: изд-во БНЦ СО РАН, 2000.

² Токарев С.А. Религия в истории народов мира. 2-е изд. М., 1965 С. 185-186: он же. Ранние формы религии и их развитие М., 1965. С. 278-305

³ Советская историческая энциклопедия. Т. 16. М., 1976. С. 116: Большая Советская энциклопедия 3-е изд., т. 29 М., 1978. С. 278; Элиаде М. Шаманизм. Архаическая техника экстаза. Киев-София, 2000. С. 473 и др.

⁴ Манжигеев И.А. Бурятские шаманистические и дошаманистические термины М.: Наука, 1978 С. 28

⁵ Крылов И.А. История религии. Т. 1. М., 1975. С. 47.

⁶ Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири Л., 1981. С. 268, 280-282.

⁷ Кальвайт Х. Шаманы, целители, знахари – Древнейшие учения, дарованные самой жизнью М. Совершенство, 1998 С. 224

Китая и т.д.

Были попытки назвать шаманизм другими научными терминами, как-то: язычество, идолопоклонство, натуральная или естественная религия, чёрная вера (Д. Банзаров), тэнгрианство (И.С. Урбанаева) и т.д. На бурятском языке нет термина «шаман», следовательно, и «шаманизма», а есть термины «бөө» - шаман (референция «шаман-мужчина»), «удаган» или «одигон» - шаманка (референция «шаманка-женщина»), «бөө мургэл» - шаманское верование, «хара шажан» - в буквальном смысле «чёрная религия». Последний бытует в сознании буддистов (кстати, буряты буддизм называют термином «шара шажан» - в буквальном смысле «желтая религия»), а христианство — «хэрээс шажан», христианин- «хэрээсник».

Все сказанное о разработке темы свидетельствует, что многие аспекты бурятского шаманизма нашли адекватное освещение. В опубликованных трудах есть немало ценного и перспективного. Однако определилась насущная необходимость выделения и более рельефного описания именно философского аспекта бурятского шаманизма, чего нет в наличном фонде шаманологических исследований.

Объектом нашего исследования выступают состояние и динамика всех элементов системы бурятского шаманизма, прежде всего, в нашем Отечестве и в особенности в Республике Бурятия в постсоветский период.

Предметом исследования следует считать сложную связь отношений между шаманистами и шаманами и шаманками в их духовной сфере.

Цель и задачи исследования

Исходя из актуальности темы и степени её разработанности в литературе, была определена цель диссертационной работы: осуществить онтологическую и гносеологическую реконструкцию бурятского шаманизма в философском религиоведении. Реализация данной темы подразделяется на несколько этапов, в соответствии с которыми выделяются и группируются задачи исследования, и определяется композиция диссертационной работы. Этапами осуществления реконструкции являются: 1) изучение эзотеризма, структуры, функций, формы, эволюции и типов шаманистского стиля мышления, 2) раскрытие гносеологической природы шаманистского сознания, 3) рассмотрение специфических шаманистских знаков, проработка которых и образует основное содержание бурятского шаманизма.

Осуществление первого этапа, представленного в первом разделе диссертационной работы, связано с решением следующей группы задач:

– в связи с тем, что бурятский шаманизм имеет эзотеризм, имманентный ему стиль мышления, возникающий в рамках определенного социума шаманистов, шаманов и шаманок, в качестве отправной точки исследования необходимо зафиксировать основные элементы структуры данного религиозного стиля мышления (принципы, идеалы, образы, традиции, стереотипы¹, уровни), приводящие к изменению сознания верующего;

¹ Примечание: стереотипы называем термином «сэб»-шаблон

- многозначность термина «стиль мышления» в современном социогуманитарном знании требует экспликации основных контекстов употребления и основных терминов «религиозный стиль мышления»;

- в этом многообразии элементов необходимо специфицировать значение термина «шаманистский стиль мышления»: проследить генезис, эволюцию и конкретно-исторические модификации стиля мышления шамана, шаманки и шаманиста в результате социального прогресса или социального регресса;

- раскрыть суть и содержание функции и формы шаманистского стиля мышления;

- выяснить типы и основные тенденции сохранения и эволюции шаманистского стиля мышления при переходе от одной исторической эпохи к другой.

Решение данной группы задач позволяет установить, что фактически понимается под шаманистским стилем мышления в шаманологии и определить круг проблем и предварительно зафиксировать его основные черты и этапы эволюции.

Осуществлению второго этапа реконструкции композиционно соответствует второй раздел диссертационной работы исследования бурятского шаманизма как особой гносеологической парадигмы, возникающей в ответ на новые духовные и социо-культурные реалии. Для этого необходимо было решение второй группы задач:

- раскрытие гносеологических предпосылок и уровня шаманистского сознания, к числу которых принадлежат формирование шаманистского миропонимания и мира шаманиста, генезис и изменение гносеологического шаманистского отношения, состояние и динамика уровня шаманистского сознания;

- изучение особенностей шаманистского отражения, включающего в себя проблемы предмета шаманистского отражения, гносеологического образа, картины мира и мировоззрения бурятского шаманизма;

- исследование субъекта и объекта шаманистского сознания: а) элементов познавательного отношения и шаманистского сознания; б) субъекта и объекта шаманистского отражения.

- анализ сознания в ходе познавательной деятельности шаманиста: а) субъективной стороны чувственных образов души, духов и божеств; б) абстрагирования; в) роли воображения в создании образов души, духов и божеств; г) верования и здравого смысла; д) эжинов как объектов верований.

Третий этап реконструкции в исследовании бурятского шаманизма уже начат при решении второй задачи предыдущей группы, поскольку гносеологические концепции шаманизма являлись генетическим продолжением семиотического подхода к изучению гносеологической природы исследуемой конфессии. В третьем разделе диссертационной работы решаются следующие задачи:

- рассмотрение знаков, классификация их видов и сакральность в шаманизме;

– семиотический подход к изучению знаков включает следующее: а) гносеологическую характеристику знаков шаманизма; б) художественно-образную природу знаков шаманизма и шаманистские знаки; в) бурятский язык как языковой знак шаманизма.

Теоретическая и методологическая основа исследования

Методологической и теоретической основой диссертационного исследования являются концепции отечественной и зарубежной науки о религии. В данной работе активно используются наблюдение, сравнение, анализ, синтез, формализация, идеи, принципы и т.д. научного исследования. Для решения отдельных проблем применяются синергетический, аксиологический и антропологический подходы. Гносеологический, онтологический, семиотический, герменевтический подходы продуктивно используются в первом, во втором и в третьем разделах с различной функциональной нагрузкой.

Методика исследования предполагает освоение и обобщение достигнутых результатов в отечественной и зарубежной науке. Для этого анализируются российская и зарубежная научная литература.

Поскольку объектом исследования является историческая форма религии – бурятский шаманизм, автор стремился провести исследование в аспекте взаимопроникновения двух типов аргументации:

1) логико-рефлексивного, который развивается в русле рационального подхода с его формально-научной доказательностью и целерациональностью и идеально-типической проработкой смыслов;

2) интуитивно-феноменологического, который способен оперировать гибкими понятиями, с трудом поддающимися однозначной интерпретации. Это относится к таким методам как истолкование, интерпретация, аналогия. Несомненно и то, что суждения на их основе всегда проблематичны.

Логика диссертационного исследования базируется на принципе восхождения от абстрактного к конкретному и обратно. Рассмотрение проблем современного состояния бурятского шаманизма с позиции онтологии, гносеологии, семиотики и герменевтики позволяет аргументировать необходимость разработки и применения новых методологических подходов при решении задач свободы совести в Российской Федерации и в Республике Бурятия.

Синтезирующий философско-культурологический взгляд на сущность бурятского шаманизма считается ведущей концептуальной основой настоящего диссертационного исследования.

Результаты исследования и их научная новизна заключаются в следующем:

1) в монографическом исследовании бурятского шаманизма с позиций теоретического религиоведения на протяжении всей его истории;

2) в использовании различных философских подходов, требующих новой трактовки шаманизма как социального феномена, и в преодолении односторонности в парадигмах и в анализах проблем религиоведения, основываясь на наработках отечественных и зарубежных теоретиков религиоведения;

3) во включении в научный оборот сочинений современных бурятских шаманов;

4) в расширении представлений о бурятском шаманизме и его служителях в науке; в преодолении узкого понимания бурятского шаманизма как явления колдовства, экстаза и т.д. и в его трактовке как национальной религии, ибо, будучи буддистами и православными, верующие буряты всегда соблюдают шаманские традиции и обычаи в обрядовой практике и в повседневной жизни;

5) в тенденции процесса формирования институализации и храмовости современного бурятского шаманизма;

6) в раскрытии значений принципов, идеалов, функций, типов и форм шаманского стиля мышления для становления и эволюции религиозной картины мира и мировоззрения в целом;

7) в объяснении факта тринадцатого посвящения бурятских шаманов, чего не было в исследованиях теоретического религиоведения;

8) в рассмотрении бурятского шаманизма как религии развитого политеизма, претендующего на монотеизм – на веру в Хухэ Мунхэ Тэнгэри – в Синего Вечного Неба, в отца – в мужское начало бытия;

9) в гносеологическом анализе сложного характера шаманистского сознания, в частности, имеющего: а) гносеологическую и б) психологическую стороны. Первая связана с отношением шаманского мировоззрения с реальным миром и с его слоями (неживым, живым, психическим и духовным), вторая – со специфической направленностью чувств, настроений и желаний верующих исследуемой нами конфессии, что позволяет показать многообразие связи духовной сферы и национальной культуры;

10) в семиотическом анализе знаков бурятского шаманизма: в классификации, в сакральности, в гносеологической характеристике, в художественно-образной природе шаманистских знаков и в исследовании бурятского языка как языкового знака шаманизма;

11) в разработке новых понятий «шаманолог», «шаманология», «эжизм», «хадаша», «гэгээн заарин», «хэб», «хэбизм». Причем, последние два понятия по своему смыслу, по мнению диссертанта, коррелирует с такими понятиями, как «парадигма», «модель», «инвариант», выступая в качестве их синонимов. На быденном уровне сознания термин «хэб» более соответствует термину «шаблон». А значения слов «шаманолог» и «шаманология» говорят сами за себя, должны восприниматься и пониматься без большого возражения со стороны оппонентов. Хадаша – служитель культа эко-социосистемы, как правило, авторитетный старик, знаток обрядов, шаманист без шаманского «удха» – гена. Гэгээн заарин – шаман, прошедший тринадцать посвящений и считающийся святым, высший иерарх шаманизма.

Теоретическая и практическая значимость полученных результатов

В исследовательском плане результаты диссертационной работы могут быть использованы по ряду направлений: для исследований в областях.

смежных с религиоведением (социология религии, философия религии, психология религии, культура и религия, культурология, философское религиоведение и др.), для построения общей картины сегодняшнего состояния шаманизма и для определения теоретических и методологических оснований полидисциплинарного изучения меняющегося мира, и, наконец, для разработки оригинальной версии критической религиоведческой теории в постсоветской перспективе.

Результаты исследования также могут использоваться для модернизации учебных курсов по религиоведению, культурологии, антропологии, краеведению и т.д.

Апробация работы

Результаты исследования апробировались:

1) При выступлении с докладами на научно-практических, научно-теоретических конференциях и симпозиумах, в частности: доклад «Шаманистское миропонимание и мир шаманиста» на международной научно-теоретической конференции «Народы Центральной Азии на пороге XXI века» (Улан-Удэ, БГСХА, январь 1997); доклад «Бурятский шаманистский знак: художественно-образная природа» на II Международном симпозиуме «Традиционный фольклор в полиэтнических странах» (Улан-Удэ, ВСГАКИ, июнь-июль 1998); доклад «Шаманизм как эзотерическая культура» на межрегиональной научно-практической конференции «Образование и культура XXI века» (Улан-Удэ, ВСГАКИ, май 2000); доклад «Основные элементы шаманского эзотеризма бурят» на научно-практической конференции, посвященной 70-летию высшего образования в Республике Бурятия «Будущее Бурятии глазами молодежи» (Улан-Удэ, БГУ, апрель 2001); доклад «Шаманизм как эзотерическая культура» на международной научно-практической конференции «Культурное пространство Восточной Сибири и Монголии» (Улан-Удэ, май 2002);

2) при выступлении с докладами на заседаниях теоретического семинара «Культурология и религиоведение: история и современность», 1999-2000 уч.год в Восточно-Сибирской государственной академии культуры и искусства (Улан-Удэ): «Структура шаманистского стиля мышления», «Специфика шаманистского сознания», «Знак и специфика шаманистских представлений», «Семнотический подход к изучению гносеологической природы бурятского шаманизма»;

3) в Восточно-Сибирской академии культуры и искусства при дискуссионном обсуждении статьи «Шаманизм как эзотерическая культура» в сборнике «Культурное пространство Восточной Сибири и Монголии» (2002);

4) материалы диссертационного исследования были положены в основу спецкурсов, читавшихся в 2001-2002 уч. г. в Бурятском филиале Томского государственного университета (Улан-Удэ): «Научная картина мира и религиозные воззрения» и «Религия как семиотическая система».

Диссертация обсуждена и рекомендована к защите на заседании кафедры современной зарубежной философии философского факультета Санкт-

Петербургского Университета 15 мая 2003г.

Структура работы

Диссертационное исследование состоит из введения, трех разделов основного текста (в первом разделе три главы и семь параграфов, во втором – четыре главы и тринадцать параграфов, в третьем – две главы и шесть параграфов), заключения и списка использованной литературы. Объем диссертации **404** с., в списке литературы – **154** единиц (**13** на русском и **23** на иностранных языках).

ОСНОВНОЕ СОДЕРЖАНИЕ РАБОТЫ

Во **введении** обосновывается актуальность темы, характеризуется степень ее научной разработанности, формулируются цель и задачи исследования, и раскрываются новизна работы и ее практическая и теоретическая значимость.

В **разделе 1 «Бурятский шаманизм : аспекты, эзотеризм и стиль мышления»** проводятся анализы со стороны научных подходов, эзотеризма и стиля мышления бурятского шаманизма.

В **главе первой «Бурятский шаманизм: аспекты, эзотеризм»** показаны научные подходы к шаманизму в целом и к бурятскому шаманизму, в частности, и эзотеризм последнего.

Первый параграф *«Научно-теоретические подходы к сущности шаманизма в современном религиоведении: рефлексия и анализ»* освещен нами в ходе анализа различных точек зрения на шаманизм. Задачей данного параграфа является выбор такой парадигмы, которая позволила бы глубже раскрыть сущность шаманизма.

Социологическая парадигма позволяет раскрыть «внешнюю» сторону шаманского опыта, а психологическая – «внутреннюю», т.е. его сущность. Социологическая парадигма ориентирует нас на исследование структуры религии, в частности, шаманизма, а психологическая – на исследование психотехники шаманов.

Автор разделяет мнение, согласно которому необходимо рассмотрение шаманизма как с позиции социологической, так и с позиции психологической парадигм в исследовании религий.

Во втором параграфе *«Эзотеризм бурятского шаманизма»* дана сущностная характеристика природы шаманизма, как конкретного религиозного учения. Автор различает понятия «шаманский эзотеризм» и «шаманистский эзотеризм», которые в повседневном мире имеют весомое культурологическое содержание, раскрывающее конкретными традиционными отношениями, образами, эмоциями и обрядовым фольклором в ходе смены поколений людей. Субъектами шаманского эзотеризма являются шаманы (бөөнэр) и шаманки (удаганар), а субъектами шаманистского эзотеризма – шаманисты или миряне. Эти формы эзотеризма шаманизма различаются по содержанию индивидуальных, семейных, коллективных и общеконфессиональных обрядов.

в частности, обряда «шанар» – посвящения в шаманы.

Вкратце рассмотрены основные виды шаманского эзотеризма: теургия, психоургия, гимны – поэмы шаманов или каббала – дурдалга, магия, астрология, медицина, гностицизм, парапсихология, хиромантия, физиогномика и т.д.

Глава вторая «Структура и функции шаманистского стиля мышления» посвящена исследованию шаманизма со стороны его стиля мышления с древнейших времен и до наших дней.

В первом параграфе «Структура шаманистского стиля мышления» диссертант выдвигает принцип, что структура стиля мышления состоит из его элементов и уровней, которые, в свою очередь, формируют мировоззрение человека.

По мнению автора, одним из существенных элементов стиля мышления являются принципы, с которых и начинается описание данного параграфа.

1. Мифологический принцип – основа веры в зооморфные и антропоморфные сверхъестественные существа, как олицетворение сущего. Таковыми являются в бурятском шаманизме:

1.1. Волк (шоно), бык (Буха ноен), морской орлан (Шубуун ноён), лебедь (хун шубуун), медведь (баабгай), дикий кабан (бодон гахай) – **основные тотемы бурят**;

1.2. Хан Шаргай, Хумэн хан, Бурэн хан, Баатар хан, Ажирай Бухэ, Харамцагй Мэргэн – **культовые герои**;

1.3. Солнце (Наран Эхэ), Луна (һара эсэгэ), Большая медведица (Долоон Убэгэн), Небо (Хухэ Мунхэ Тэнгэри) – **астральные персоны** и т.д., которые выступают персонами шаманского фольклора и его таких жанров, как миф, легенды, поэмы, песни и т.д. Они суть тотемизма, анимизма, политеизма и теизма (в лице Хухэ Мунхэ Тэнгэри) – **форм бурятского шаманизма**.

2. Онтологический принцип связан с формами реального мира и с его слоями (мертвым, живым, психическим и духовным). Так, природа, социум, человек, его душа и тело и т.д. оживляются, одухотворяются, обожествляются – словом, персонализируются. В первом случае неживой слой природы или неживая природа обладает свойствами живого существа, что и человек, что можно назвать древним гилозоизмом – аниматизмом, любой объект выступает в материальном и идеальном качестве; во втором – материальный мир наделяется либо душой (это относительно живого слоя реального мира или органического мира), либо духом (относительно неживого или мертвого слоя реального мира или неорганического, зоо-органического мира), что и получило свое название в науке под термином «анимизм»; в третьем – материальный (вещественный) мир уже обожествляется. Эти три процесса рефлексии в шаманизме можно назвать **тройко: аниматизация, анимизация и теизация**.

3. Антропологический принцип, где человек осваивает и осмысливает свое тело и душу, взаимоотношения человека с душой, духами, божествами и, наконец, с богом (с Вечным Синим Небом – дарующим жизнь на зем-

ле), что требует от верующих рассматривать человека, как носителя души, верить в душу и духов, представлять свою жизнь как борьбу «добрых» и «злых» духов и божеств, строить свое поведение как «задабривание» их и добиваться таким способом здоровья, продолжения рода, благополучия самого себя, даже домашнего скота, животных и птиц дикой природы и т.д. Так, часть тэнгриев олицетворяет человеческую жизнь в различных ее проявлениях: страсти, способности людей, болезни отрасли хозяйства и ремесла, управление, военное дело и т.д. Перечислим некоторые из них:

3.1. Багатур тэнгэри – божество силы, Дайчин тэнгэри – божество войны, Гужир тэнгэри – покровитель рогатого скота, Атаа Улан тэнгэри – покровитель лошадей, Галзуу тэнгэри – божество бешенства, Заян Саган тэнгэри – Творец Белый Небожитель, Дзол Дзаягачи тэнгэри – дарующий счастье Небожитель;

3.2. Эжины ратного дела хан Шаргай, Ажирай Бухэ, Харамцгай мэргэн и т.д.);

3.3. Покровители общественно-административной, культовой деятельности, покровители учебы, искусства, игр и развлечений; покровители домашнего быта и семейно-брачной жизни, болезней и т.д. Таким образом, бурятия-шаманисты были «окружены» массой различных духов, которые постоянно вторгались в жизнь людей, вредили, вызывали страх и беспокойство. Все эти персоны олицетворяли, во-первых, бытие человека в мире вещей, во-вторых, специфику человеческого бытия. Иными словами, происходит **антропоморфизация**, дуализация слоев реального мира, в частности, психического, духовного и социального.

4. **Гносеологический** принцип шаманистского стиля мышления определяет особенности познания шаманского общения с персонами «трех миров» – небесного, земного и подземного. Жители «трех миров» соответствуют друг другу: земной мир является оригиналом, небесный и подземный (нижний) миры копиями земного мира по принципу изоморфизма. В этом соответствии первенство принадлежит небесному, потом – земному, в последнюю очередь – подземному миру. По представлениям шаманистов, в небесном мире живут боги-гиганты, в земном мире – обычные люди, в подземном – карлики, ростом с локоть «тохойн шэнээн (шэнги) хунууд». Жители «трех миров» построены по схеме: гиганты – люди – карлики, и они ведут идентичный образ жизни. В данной религии встречается **принцип ритма**, где существует глубинная периодическая повторяемость жизни в «трех мирах». Так, после смерти шаманиста одна его душа уходит в небесный мир, другая перерождается в земном мире, третья – уходит в подземный мир; жизнь в этих «трех мирах» рождается, живет и умирает по одному ритму. Основным принципом ментальности шаманизма является всё (Небо, Земля, Подземелье), имеющее эжинов-хозяев, весь мир пронизан богом, божествами, духами и душами; все «три сферы» мироздания находятся на принципах всеобщего движения, причинности и двойственности.

По нашему мнению, гносеологический принцип шаманизма становится причиной генезиса его же следующих принципов:

1. Принципа автономности души, которая рождается, живет и умирает и перерождается.

2. Принципа призывания и диалога шамана с духами и божествами.

3. Принципа диалога шамана и шаманки, камлающих с трансом и без транса. Камлание **без транса** следует считать разумным (рациональным), **сознательным** путем общения с иным миром, а камлания с трансом – эмоциональным, «бессознательным». В бурятском шаманизме рациональный путь диалога доминирует, «бессознательный» путь выбирается шаманом в крайне экстремальных случаях и ситуациях его пациента, который находится в смертельном состоянии (в болезни, в несчастье и т.д.). Благодаря диалогу с духами и божествами, шаман становится посредником между миром людей (в данном конкретном случае пациентов) и миром духов и божеств, выполняя функции Гермеса. Шаман (шаманка) – живой, конкретный Гермес во время камлания с экстазом и без него, внутри него появляется мыслящий и действующий дух – божество – бог, который либо камлает, либо не камлает пациенту по его просьбе. Существа иного мира – личности, причем, сверхличности, имеющие свое «я». Они, как правило, имеют имена, биографии, сознание, интеллект, силу воли и характер. К ним шаман относится как к личности индивидуально, они имеют индивидуальную сущность, индивидуальный неповторимый образ, который осуществляется и материализуется в виде онгонов двояко: в виде канонических знаков – портретов и в виде посвященных онгонам живых существ: рыб, птиц, домашних животных и конкретных людей в редких случаях, что наблюдалось в прошлом.

В голове шамана чувство, рассудок и разум выступают в единстве, во взаимосвязи, что в шаманистской деятельности связано с культом, который выступает одновременно как когнитивная практика. В этом заключается своеобразие процесса познания шамана.

Шаманистский духовный мир имеет богатый арсенал в виде своего сакрального фольклора и искусства: а) мифы, рассказы, гимны, призывания, клятвы, песни и т.д.; б) культовые предметы (бубен, колокольчики, музыкальные инструменты, одежда и обувь), фокусы, гипноз, чрево вещание, цирковые трюки. Шаманы выступают в роли футурологов – пророков, магов, поэтов, сказителей, артистов, рапсодов, историков, педагогов, юристов и т.д.

Шаманский фольклор имеет многообразные жанры, которые состоят из элементов и структур. Исследованием такого фольклора занимаются ныне филологи, которые обнаруживают в нем исторические события и факты¹.

Наряду с онгонами (с визуальными предметными образами духов), бытуют понятия шаманизма как абстрактные образы сверхъестественного мира. В языке бурятского шамана главную роль играют универсальные понятия (в определенной степени их можно назвать категориями этой конфессии): «бурхан» (бог), «тэнгэри» (небо), «хан» (царь, князь), «ноён» (господин), «онгон» (дух), «заян» (творец, судьба), «эжэн» (владыка, хозяин) и др.

¹См.: Михайлов Т.М. Бурятский шаманизм. Новосибирск. Ничка 1987. С. 125. Сборник шаманского фольклора «Хууш Мунгэ Гэнгэри» Улан-Удэ. АО «Республиканская типография», 1996. С. 30-266

Язык шамана – существенный компонент его мышления. В структуру стиля мышления шамана входят не весь этот язык, а только те его элементы, которые отражают содержание мировоззрения шамана. Поэтому язык играет структурообразующую роль стиля мышления шамана.

Чувственные и абстрактные образы шаманизма имеют различное символическое значение. Эти образы – референции следует рассматривать как аналог конкретных форм сущего и как их значение. Способы функционирования шаманистских образов служат методом мышления шаманов. Они используются шаманами для определения символов по функциям онгонов, дифференцированных на скотоводческие, охотничьи, кузнечные, медицинские, семейно-бытовые, игровые и т.д. Поэтому методы восприятия и понимания символов шамана являются наглядными средствами оживления (амилуула), одушевления, одухотворения и обожествления конкретных предметов реального мира.

Сущность онгонов характеризует соответствие их символических значений образам, потому что онгон как иконический знак есть значение и образ конкретного сверхъестественного существа. За образами онгонов стоят бурханы (боги), тэнгрины (небожители), ханы (князья), эжины (хозяева), духи и т.д.

Шаманские образы как идеальные духовные образцы мышления становятся его стандартами, шаблонами (хэб, хэбууд) и стереотипами. Они становятся образами героев:

- 1) гимнов – хвалебных монологов в честь того или иного бога, духа;
- 2) призываний – поэтических произведений (поэм), исполнявшихся во время коллективного и частного молебствия.

Гимны были частью призываний, и в них шаманы воздавали хвалу, испрашивали милость богов и духов; форма и содержание гимнов были стандартизированы и канонизированы. Призывания шамана имели свои определенные формы, принципы и модели, и они, как правило, состояли из четырех частей:

- 1) зачина, вступления;
- 2) эпической части, где описывались биография и личностные качества сверхъестественного существа;
- 3) просьбы;
- 4) восклицания «сөөк!» (букв. «вознесись»), «доом!» (букв. «прошу»), «һааһ!» (букв. «уйди»).

Шаманское мировоззрение отражает три мира [небесный, земной и подземный – небо (дээдэ замби), земля (дунда замби), подземелье (доодо замби)] и имеет два уровня их объяснения и оценки:

- 1) уровень фольклорно-мифического объяснения, понимания трех «миров»¹;

¹ Примечание: Известно, что основания мифотворчества коренятся в абстрагирующих функциях восприятия, способах представления пространства, биосоциальных инвариантах общения и др., которые свойственны нижнепалеолитическим и мустьерским предкам кроманьонцев и раскрываются эволюционной эпистемологии, приматологии, палеоантропологии. Феномен мифологизации связан с движением от науки к мифу.

2) уровень сверхъестественной ценности как ориентации мысли и поведения шамана.

Поэтому фольклорно-мифическое объяснение – основа интерпретации фольклора шаманизма, а сверхъестественная ценностная ориентация является аксиологической в социальной сфере человека. Эти два вышеперечисленных уровня мышления шаманов вызвало к жизни целую систему культов и обрядов. Основная цель верующего – жить в добром счастье с жителями трех миров. Откуда вытекают **все ценностные идеалы** мышления, позитивные и негативные в жизни людей:

социально-экономический, этический, эстетический и социально-политический;

тотемический, анимистический, политеистический и монотеистический идеалы.

Выводы:

1) на фольклорно-мифологическом уровне ведущее место занимают принципы стиля мышления шаманизма;

2) на фольклорно-аксиологическом уровне определяющее значение приобретают шаманистские идеалы.

Во втором параграфе «*Функции шаманистского стиля мышления*» анализируется содержание функций мышления шаманизма:

1. **Ценностная функция** заключается в использовании стиля в качестве способа оценки компонентов шаманистского сознания и в соотношении отражаемых предметов и явлений со структурой стиля шамана, прежде всего, с социально-аксиологическими элементами. Гимны, призывания, заклинания, генеалогия, легенды, клятвы, найгурское (психозное) песнопение, мифология, рассказы – обрядовый фольклор шаманизма содержит множество элементов, которые имеют этнографическую, историческую, психологическую, лингвистическую и философскую ценность. По данным элементам ученые реконструируют жизнь бурятского этноса в прошлом.

2. **Селективная функция** выступает способом определения степени глубины веры шамана, шаманки и шаманиста. Данную функцию выполняют:

2.1. теургия в виде транса – онго оролго;

2.2. психоургия в виде путешествия души в трех сферах космоса – небесной, земной и преисподней с помощью бубна – хэсэ (число бубнов у шамана было до 27 или жгутиков в виде змей);

2.3. каббала – дурдалга – предания о шаманах и шаманках, которые при помощи специальных молитв и ритуалов могут вмешиваться в божественно-космический мир;

2.4. астрология, связанная с культом Неба, Солнца, Луны, звезд и т.д.;

2.5. медицина;

2.6. гностицизм – знание особого таинственного смысла фольклора, гимнов, которые вслух произносят только шаман, шаманка, а иногда рядовые шаманисты в экстремальных ситуациях;

2.7. парапсихология (ясновидение, яснослышание, кожевидение, углехождение, лозохождение, телепатия, телекинез, облизывание раскаленных

каменной, металлов и т.д.)¹;

2.8. преемственность шаманов и отбор потенциального шамана.

3. **Вербальная функция** заключается в выражении компонентов сознания шамана в духе его мировоззрения. Обрядовый фольклор и его язык складываются постоянно. В ходе исторического развития социума возникают новые знаки, символы и образы шаманизма (предметы культа буддизма: ваджра, четки, иконы Будды и т.д.; предметы культа христианства: кресты, иконы Иисуса, Девы Марии и т.д.; христианские и буддийские имена, отчества и фамилии самих шаманов и шаманок, образов эжинов – владык населенных пунктов – городов Улан-Удэ, Иркутска, Читы и т.д.).

4. **Прогностическая функция** прослеживается в предопределении содержательной формы потенциальных компонентов психологии шамана, шаманки и шаманиста. Эзотерическое значение для прогностической функции имеют традиционные знаковые формулы духовно-практической деятельности шаманизма: фольклор, искусство; индивидуальные, семейные, коллективно-общественные молебствия (духаалга, хаялга, захил, заһал, хэрэг) – и, наконец, сам процесс шаманского культа и его участников (например, борьба «белых» и «черных» шаманов за лидерство в социальных отношениях; каждый род имел одного шамана как его достояние; категорически запрещалось, чтобы в одном роду шаманили отец и сын; шаман не должен нарушать священную клятву-шахал и должен соблюдать все каноны культа; шаман имеет право посвящать в шаманы другого человека только после седьмого посвящения, когда он будет наделен правом призывания тэнгринов, имея оргой и майхабши – головной убор; шаман наставник – духовный учитель за свою жизнь имеет право посвятить только 9 шаманов и не одного больше – нарушение данного императива приведет его к лишению дара, наследия и даже к смерти; неучастие в тайлаганах в родовом обряде – считалось нарушением традиции предков, оскорблением богов; неучастие человека в подготовке и посвящении шамана, его похоронах может иметь плохие последствия и т.д.). Данная функция стиля мышления выступает способом догматизации и канонизации всех компонентов шаманского сознания.

4. **Компенсаторная функция:**

5.1. выполняющая ограниченность, зависимость, бессилие шамана, шаманки и шаманиста в плане как перестройки сознания, так и изменения объективных условий их существования;

5.2. имеющая психологический аспект – снятие стресса, утешение, катарсис, транс-экстаз, медитацию, духовное наслаждение и т.д.

6. **Коммуникативная функция** включает процессы обмена информацией, восприятия шаманистами шамана, понимание, истолкование и применение фольклора в ходе проведения индивидуально-семейных, общественно-коллективных культов, где их единство веры служило формальной основой осуществления внекультовых связей – хозяйственных, семейно-бытовых, торгово-финансовых и других, например, досуговых.

¹ **Примечание:** теургия, психоургия – высший вид шаманского эзотеризма, гностицизм, параллелология – общий вид шаманского эзотеризма или светский вид

7. Регулятивная функция осуществляет управление деятельностью и отношениями, сознанием и поведением индивидов – личностей, родов, племен, нации с помощью шаманистских принципов, идеалов, идей, ценностей, установок, стереотипов, мнений, традиций, обычаев и институтов шаманской ассоциации «Бөө мургэл» Республики Бурятия, зарегистрированного в 1997 году в Министерстве юстиции Российской Федерации. В прошлом шаманистские нормы поведения пронизывали всю жизнь шаманистов в семье, коллективе и социуме, навязывали им определенный тип поведения, связанный с глубоким пониманием обычаев и традиций шаманизма, носили, как правило, авторитарный характер: императивно-позитивный (обязывающие совершать те или иные действия) и императивно-негативный (запретный под названием «хорюултай»).

8. Интегрирующе-деинтегрирующая функция в одном отношении объединяет «западных» и «восточных» бурят; в другом – разъединяет индивиды, роды, племена, институты бурятского этноса на хоринцев, эхирит-булагатов, хонгодоров, сартулов-сонголов на основе трайбализма, потому что ныне шаманисты Республики Бурятия, Агинского и Усть-Ордынского бурятских национальных округов и за их пределами поклоняются своим родовым духам и божествам, хотя они почитают общепобурятские сакральные персоны, как-то: Хухэ Мунхэ Тэнгэри, Хан Шаргай, Буха ноён, Шубуун ноён, Даян Дэрхи, Тарилан Эрезн Буха, Богдо Бурин хан, Хан Хэнтэй ноён, Баян Хангай хан и т.д. Кстати, ныне шаманисты проводят общепобурятские тайлаганы в центре ассоциации «Бөө мургэл», в микрорайоне Верхняя Березовка г. Улан-Удэ, трайбалистские – в своих районах.

9. Культуротранслирующая функция способствует развитию определенных слоев бурятской культуры – фольклора и искусства, языка и литературы и т.д., обеспечивает сохранение и развитие ценностной культуры шаманизма и осуществляет передачу накопленного наследия от поколения к поколению. Ныне ежегодно издаются «Календарь бурятского шаманизма», работы шаманов и шаманок: Б.Д. Базарова «Таинства и практика шаманизма». Улан-Удэ. Буряад Унэн, 1999. С. 280; Н.А. Степановой (президента ассоциации «Бөө Мургал», член ЮНЕСКО), И.С. Урбановой «Человек у Байкала и мир Центральной Азии: философия истории». Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 1995; её же. «Шаманская философия бурят-монголов: Центрально-азиатское тэнгрианство в свете духовных учений». Улан-Удэ БНЦ СО РАН. I, II части, 2000; С.-С. Ж.-Д. Гомбоева и др.

10. Легитимирующе-делегитимирующая функция узаконивает некоторые общественные порядки, институты (государственные, политические, правовые и др. отношения, нормы, образцы как должные) или, наоборот, отверждают неправомерность каких-то из них. Эта функция перемежается с регулятивной функцией и связана с обычным правом, с обычаями и традициями и не связана с государственным правом, потому что религия является частной организацией в Российской Федерации и в Республике Бурятия, кроме того, в Российской Федерации, включающей в себя множество конфессий, функционирует принцип правового равенства религий.

11. **Медицинская функция** связана с лечением тела и души больного человека. Некоторые шаманы, шаманки и шаманисты были неплохими целителями. Данную функцию шаманизма признают ученые¹. Служители культа могли быть костоправами, гаримчинами-заклинателями, ставили компрессы внутренностями животных («малда оруулха»), ими широко использовались аршаны – целебные источники в различных индивидуальных обрядах, например, в обряде «Угаалга», применялись психотерапия, гипноз и т.д.

12. **Мировоззренческая функция** определяет шаманистский тип взглядов на человека, социум и природу, связанный с представлениями о «трех» мирах (Хухэ Мунхэ Тэнгэри), о Земле (Этуген), о Подземелье – Преисподней (Эрлиг). В небесном мире живут боги-гиганты, в земном – обычные люди, в подземном – карлики ростом с локоть человека («тохойн шэнээн хунууд»). Жители «трех» миров построены по схеме: гиганты – люди – карлики. Основным принципом ментальности шаманизма является все (Небо, Земля, Подземелье) имеет эжинов-владык. Все «три мира» находятся на принципах всеобщего движения, причинности и двойственности. В ходе исследования выявлены основные факторы, которые активно влияют на формирование мировоззрения. Такими могут быть в бурятском шаманизме: 1) идеальные цели, которые преследуют шаманы по просьбе верующих; 2) господствующие в нем идеи, принципы и ценности и т.д. Состояние транса или экстатическое состояние шамана следует считать его специфическим психосоматическим состоянием; в психосоматику духовного лица «вселяется» дух-покровитель-онгон, который вещает шаману, происходит конкретный диалог-беседа между шаманом и духом-онгоном, который дает конкретные установки в тех или иных вопросах, которые стоят перед людьми – абстрактная духовная рефлексия становится конкретной человеческой рефлексией. Сознанием шамана овладевает духовное лицо иного мира. Это духовное лицо становится автором языковых знаков – речевой и мыслительной деятельности. Состояние транса влияет на его деятельность. Все эти принципы раскрывают мировоззренческую сущность шаманизма.

Третий параграф: «*Формы шаманистского стиля мышления*». Задачами параграфа являются: а) определить субъектов как носителей стиля мышления шаманизма; б) выделить его формы.

1. Шаманистский стиль мышления в индивидуально-личностной форме предстает в виде религиозного образа мысли, формирующего мироощущение, мировосприятие и миропонимание верующего и его оценку взгляда на мир. Религиозная форма отношений между шаманистом и шаманом (шаманкой) на индивидуальном уровне следует считать личностной формой шаманистского стиля мышления, шаманист как личность мог совершить различные обряды, связанные с его личностным бытием, в критических ситуациях он обращался к шаману (шаманке), например, в выборе духовного опекуна своего ребенка – найжа-шамана, который на протяжении определенного вре-

¹ Зеленин Д.К. Идеология сибирского шаманства. Изв. АН СССР, 1935, № 8, сер. VII, отд. общ. наук. С. 711-712; его же. Культ онгонов в Сибири. М.-Л., 1936. С. 354-355. Манжигеен П.А. Бурятские шаманистические и дошаманистические термины. М., Наука, 1978. С. 4 и др.

мени становится покровителем, духовным отцом ребенка, вручая ему оберегалisman, оказывает всяческую благодать крестному, оберегая от козней злых духов, приходит при необходимости на помощь. «Крестник» в свою очередь обязан был почитать найжа-шамана, одаривать, угощать, при необходимости обращаться к нему за помощью и советом. Если период опекуинства над ребенком проходил нормально, то найжа-шаман в прошлом получал дорогие подарки – коня, костюм, деньги и пр. и был уважаем в семье "крестного". Индивид-шаманист подчинялся шаману, выполняя его указания и требования, боялся его и раболепствовал перед ним.

2. Второй формой изучаемого нами стиля мышления является семья шаманистов, которая выступает одновременно малой социальной группой и малой религиозной группой. В ней семейная деятельность носила культовый характер и была связана с системой символических отношений шаманизма; старшие члены семьи знали культовые правила и традиции, следили за их соблюдением в семье и воспитывали младших её членов в традиционном религиозном духе.

3. За рамками семейной шаманистской группы стиль мышления приобретает улусно-родовую форму. Улусно-родовая община выступает «средней социальной группой». Эта община является своеобразным приходом, имеющим центры отправления служб традиционные улусно-родовые территориальные места естественного происхождения¹, и она имеет определенную систему обрядовых служб, выступающих в роли особых знаков и символов, определяющих её стиль мышления. Таковы были культы «тайлаган» и «сасли». Старейшины рода относились к хранителям священных традиций, культовых формул, заклинаний и правил, контролировали соблюдение традиций отцов и т.д. По мнению этнографа Т.М. Михайлова, в бурятском шаманизме действовала система особого права, предписывающая правила взаимоотношения шамана и улусных мирян. В рамках улуса или рода ни одно крупное событие или мероприятие не проходило без участия шамана и с ним советовались по различным вопросам. Он был одной из главных фигур в улусно-родовой общине, наряду с тайшой, шуленгой, зайсаном, старостой, а в религиозной жизни – непрекаемым авторитетом. Его не только почитали, но и боялись, портить с ним отношения, что означало навлечь на себя и на других людей беду. Похороны умершего шамана были делом всего улуса, рода, его крестных сыновей². Это было в эпоху русского царизма – до 1917 года.

4. На основе улусно-родового шаманистского стиля мышления возникают территориально-междоковая и межплеменная конфессиональная-общебурятская формы данного стиля. Территориальная, междоковая и межплеменная условно нами рассматриваются как общебурятская конфессиональная форма шаманистского стиля мышления. Эта форма образуется в культовом сознании родов и племен, которые в отдельности характеризуются

¹ Бурятский шаманизм - конфессия, как правило, бесхрамовая.

² См.: Михайлов Т.М. Диссертация на соискание ученой степени доктора исторических наук «Бурятский шаманизм: история, структура и социальные функции. Улан-Удэ: АН СССР СО Бурятский институт общественных наук, 1986. С. 214.

особым вероучением и культом. Конфессиональный стиль мышления выражает общность индивидуально-личностных, семейных, улусно-родовых, межплеменных форм шаманистского стиля мышления, придает последним устойчивую идеологическую и психологическую направленность. Сущность конфессионального духовного бытия, а потому и стиля мышления, раскрывается в шаманистском фольклоре и в его конкретных жанрах (в мифах, легендах, преданиях, рассказах шаманистского содержания).

5. На уровне бурятского общества в целом шаманистский стиль мышления проявляется в социокультурной форме. Здесь мы имеем дело с наиболее существенными и с предельно всеобщими для конкретно-исторической эпохи инвариантными и универсальными нормативными структурами шаманистского мышления. Эти структуры складываются во взаимодействии конфессиональной, улусно-родовой, семейной и индивидуально-личностной форм данного стиля, в результате чего образуется такой инвариант шаманистского мирообъяснения и оценки шаманистами реального мира в целом, который имеет своим предметом все социальное пространство и историческое время определенной исторической эпохи бурятской социальной общности. В постсоветский период развития Бурятии в общественном сознании людей воспроизводится социокультурная форма шаманистского стиля мышления.

Охарактеризованные выше формы, в которых проявляется шаманистский стиль мышления, генетически, исторически, психологически и философически связаны между собой. И это обуславливает инвариантность, гибкость и изменчивость стилевых свойств шаманистского мышления.

Третья глава «Основные тенденции исторического развития шаманистского стиля мышления бурят» посвящена установлению понятий эволюции шаманистского стиля мышления и его типов. Цель исследования этой главы – выявить основные тенденции эволюции данного стиля мышления при переходе от одной эпохи к другой, определить специфику исторических типов стиля и показать их изменения.

В первом параграфе «*Эволюция шаманистского стиля мышления*» высказывается основная мысль о том, что исторические периоды эволюции бурятского шаманизма связываются с конкретно-историческими эпохами развития бурятского этноса. Каждая конкретно-историческая эпоха развития бурят, в которой бурятский шаманизм выступает важным эзотерическим компонентом их духовной культуры, порождает соответствующие только ей исторические типы шаманистского стиля мышления. На наш взгляд, первая половина III тыс. до н.э. – начало XXI века – вся история шаманизма Байкальского региона. Собственно исторический период генезиса и эволюции бурятского шаманизма охватывает XIV век н.э. – до начала XXI века.

Во втором параграфе «*Типы шаманистского стиля мышления*» анализируются типы шаманистского стиля мышления, и выясняется их эвристическая ценность.

Впервые в этом параграфе выдвигается проблема типов шаманистского стиля мышления. Предлагается выделить несколько его типов:

1. **Первобытный религиозный стиль мышления** возник в Байкальском регионе в эпоху верхнего палеолита примерно 30 тысяч лет назад, собственно шаманистский – в первой половине III тыс. до н.э.

1.1. По мнению археологов, исследующих древнюю культуру региона, религиозные верования раннеродового и позднеродового обществ связаны:

1.1.1. с культом диких животных (волка, медведя и т.д.),

1.1.2. с культом домашних животных (быка, коня, козла и т.д.),

1.1.3. с культом огня,

1.1.4. с культом женщин-прародительниц, изображенных на скалах, женские фигурки из камня, кости, бивня мамонта и т.д. И не случайно в науке бытует мнение о том, что первыми служительницами культа были женщины, что «женское» шаманство дошло до наших дней, жрицы огня или шаманки стали называться одигон или удаган у бурят¹;

1.2. Зарождение новой культуры: появление медных, а затем и бронзовых орудий труда в позднепалеолитический период (около 2500-1700 лет до н.э.) связано:

1.2.1. с усилением власти вождей рода и племени,

1.2.2. с господством патриархата (XVIII – XIII вв. до н.э.)²,

1.2.3. со сменой материнского рода отцовским женские образы духа вытесняются мужскими,

1.2.4. с расцветом карасукской культуры (бронзолитейного производства) – X-VIII вв. до н.э.,

1.2.5. с появлением плиточных могил, связанных с культом предков,

1.2.6. с изобретением вина,

1.2.7. с верой в существование загробного мира и с созданием мифов,

1.2.8. с анимизмом, который становится доминирующим по сравнению с тотемизмом.

2. Античный шаманистский стиль мышления

2.1. По нашему мнению, данный тип религиозного стиля мышления Байкальского региона периода разложения первобытнообщинного строя и образования ранних государственных объединений (конец I тыс. до н.э. – I тыс. н.э.) следует назвать античным.

2.2. Доминирующими этносами являлись дин-лины, хунны, уйгуры, жузжане и другие древнемонгольские, тюркские племена, в том числе огуз-татары («тридцать татар») – предки монгольских племен, составившие ядро монгольской империи в XIII в., а также курыкане.

Анализ исторических источников позволяет сделать следующие выводы о шаманизме данного периода, условно названного нами античным:

– На основе аниматизма, тотемизма, анимизма и фетишизма был создан развитой политеизм.

– Возникли культы Неба, Земли, предков, героев и вождей. Например,

¹ Термин «удаган» состоит из двух частей: 1) «ут (от)» - огонь, дым, 2) «ган» (гон) - засуха, горение, сжигание на бурятском языке (на тюркско-монгольских языках) и 1а (гал) - огонь, отсюда глагол «галдах» - сжигать. Очевидно, этот термин, как сложное слово, этимологически означает «гореть огню»

² Окладников А. П. Неолит и бронзовый век Прибайкалья. Ч. 3. МИА СССР. № 43 М.-Л., 1955 С. 5-8

хунский шаньюй носил пышный титул с дефинициями «Рожденный небом и землей, поставленный Солнцем и Луной».

– Астральный культ был связан с олицетворением Космоса, который имел персональный иконический знак в виде идола.

– Служителями культа были шаманы.

– Согласно исследованиям шаманологов, бурятский шаманизм генетически, исторически, мировоззренчески и философически представляет собой часть центральноазиатского шаманизма, имея свои особенности.

3. Классический (монгольский) шаманистский стиль мышления – XI-XIV вв., XIV-XVII вв.

В XI-XIV вв. в Байкальском регионе и в целом Центральной Азии и его за пределами происходят большие изменения в расселении племен и народностей, связи с созданием и развитием монгольской империи. Монголы данного периода стояли на высоком уровне развития социальной, экономической, политической и духовной сфер¹.

Государственной религией становится шаманизм, хотя некоторые монголы и были последователями буддизма, христианства и манихейства². Монгольский шаманизм развивался при абсолютном первенстве государственной религии. Он традиционно рассматривался в рамках осознанного единства действия государства и религии. Для монгольских императоров характерно соединение требования приоритета государственного подхода и соблюдения традиций и обычаев шаманизма. Основой анализа являются труды:

1. «Сокровенное сказание», «Сборник летописей», «Алтын Тобчи» (Лубсана Данзана);

2. Плано Карпини, Вильгельма Рубрука, Рашид-ад-Дина, Вэн-да-я, Сюй Тина, Марко Поло;

3. Васильева В.П., Банзарова Д., Козина С.А., Бичурина И., Д'Оссона К., Кафарова И.И., Хангалова М.Н., Анисимова А.Ф., Токарева С.А. и др.;

4. Ишжамца Н., Михайлова Т.М., Санжиева Д.-Н.Д., Урбанаевой И.С. и др. Вопрос о шаманизме для Чингисхана выступает как вопрос целостности Монголии как социума, как проблема единства Монголии.

Для классического или монгольского типа стиля мышления шаманистов присуще следующее: культ неба, астральный культ (Солнце, Луна, Звезды и т.д.); культ Земли; культ огня; культ предков (культ животных, культ умерших предков); общественные, коллективные, семейные, групповые, индивидуальные обряды и т.д.; шаманизм становится религией развитого политеизма, претендующего на монотеизм – на веру Хухэ Мунхэ Тэнгэри – в Вечное Синее Небо – в мужское начало бытия, т.е. в отца (Эсэг).

4. Постклассический шаманистский стиль мышления – XVII-XXI вв.

Данный стиль мышления охватывает российскую, советскую и постсоветскую эпохи. В этой части параграфа исследуются проблемы шаманизма, порожденные поликонфессиональностью российской и бурятской культур; в нем прослеживаются взаимоотношения шаманизма с русским православием

¹ Владимирцов Б.Я. Монголо-ойратский героический эпос. СПб.-М., 1923 С 7-8

² История Монгольской Народной Республики М Наука, 1967 С 103

и буддизмом, с одной стороны, и с научным атеизмом, с другой.

Весьма важным, как считает автор, в условиях религиозного возрождения и усиления влияния религии на культуру народов России и Бурятии, является вопрос о совместимости системы ценностей данных конфессий. Учет конфессионального и атеистического фактора необходим в следующих аспектах:

1) при анализе вопросов специфики религиозной и атеистической культуры бурятского этноса;

2) при решении практически значимой проблемы религиозного положения верующих Республики Бурятия. Отметим основные направления влияния православия и буддизма на бурятский шаманизм: на знаковую систему шаманизма, на модернизм традиций, обычаев и обрядов, на сохранение ценностей и нравственной основы шаманизма в постсоветскую эпоху.

Решение этих вопросов требует, с нашей точки зрения, переосмысления традиционных представлений о бурятском шаманизме. Шаманизм в большой степени претендует на развитие национальной духовной культуры бурят, чем другие религиозные конфессии. Тем не менее, специфика бурятского шаманизма в процессе синкретизма и толерантности в существенной мере определялась действием свободы совести в конституциях Российской Федерации и Республики Бурятия.

Раздел 2 «Бурятский шаманизм: гносеологический подход» посвящен гносеологическому анализу бурятского шаманизма. Раздел состоит из четырех глав.

Первая глава «Особенности шаманистского отражения». Значение термина определяется, прежде всего, через обращение к предмету шаманистского отражения.

Его анализ в параграфе 1 *«Предмет шаманистского отражения»* позволил выделить характерные черты бурятского шаманизма:

– Предметом шаманистского отражения является бытие в целом или реальный мир в целом. Взаимодействие шаманистского сознания и реального мира – главное условие генезиса эволюции и существования бурятского шаманизма как одной из форм духовной реальности бурятского этноса.

– Существенной особенностью бурятского шаманизма как религии следует считать удвоение мира (бытия и реального мира). Последний разделяется на два мира: «посюсторонний» и «потусторонний» (сверхъестественный). Следствием удвоения становится вера в сверхъестественный мир – в «верхний» небесный мир, в «срединный» земной мир и в «нижний» мир, где соответственно господствуют сверхъестественные существа: небожители-«тэнгрины»; хаты, души и духи; Эрлэг хан – царь преисподней, «нижнего» мира, ада, анахай, муу шубуун и т.д.

– Сверхъестественные существа, как население сверхъестественного мира, требуют в обращении с собой ритуальных средств контакта и взаимосвязи. Такими средствами становятся образы бурятского шаманизма, как-то: общественно-коллективные молебствия – тайлаганы (7 и более в году).

– Сверхъестественные существа обозначаются в бурятском шаманизме

одним термином «эжэн» (букв. «хозяин», «владыка»). Основными персонами «трех миров» (верхнего, срединного и нижнего) называются: бог Хухэ Мунхэ Тэнгэри (олицетворение неба), Богиня Этуген (олицетворение Земли), владыка Эрлэг хан (олицетворение подземелья или преисподней).

В персонификации видится субъективность отражения, где переносятся свойства познающего субъекта (шаманиста) на познаваемый объект – бытие природы, социума и человека. Шаманизм закрепляет персонификацию как форму объективности и распространяет на мир в целом.

Второй параграф *«Гносеологический образ бурятского шаманизма»* определяет значение понятия «гносеологический образ бурятского шаманизма». Цель параграфа – разобраться в канонах шаманистского миропонимания для его научного объяснения с позиций методологии современной философии.

Важнейшим принципом теории познания считается принцип отражения, который объясняет основные черты познавательного процесса. Исследователи религии, чтобы объяснить религиозное мировоззрение, постоянно сталкиваются с понятиями религиозного образа или религиозной модели, эквивалентной религиозному отражению, что в сущности означает признание роли религиозного отражения в духовной жизни общества. С позиций этого принципа объясняются функции шаманистского стиля мышления в разделе 1 работы. Данный принцип широко применяется в теоретическом религиозоведении – в работах М.И. Шахновича, Д.М. Угриновича, В.И. Колосницына, А.Д. Сухова, А.С. Колесникова, Е.А. Торчинова, Н.С. Гордиенко, В.А. Гуры и др.

Задача параграфа – рассмотреть и определить понятие гносеологического образа шаманизма. Определение гносеологического образа шаманизма заключается в том, что человек познает мир с помощью понятий, а понятия есть гносеологический образ реального мира. А потому в понятиях (терминах) заключена сущность гносеологического образа бурятского шаманизма. Оживление, одушевление, одухотворение и обожествление, где мир удваивается, – суть гносеологического образа бурятского шаманизма. Гносеологический образ многообразен, выступая в виде различных знаков: индексов, икон, символов и слов. Поэтому гносеологический образ шаманизма по своему содержанию шире, чем понятия сверхъестественных существ. В шаманизме бытие природы, общества и человека приобретает образ эжина. Причем, этот образ неадекватен бытию, между бытием (сущим) и его образом нет зеркального отражения. Понятие отражения и персонификации имеет важное значение для характеристики неадекватности шаманского гносеологического образа. Не случайно образы сверхъестественных существ шаманизма бывают зооморфными, зоо-антропоморфными и антропоморфными, что является свидетельством того, что образы данных существ шли от тотемизма к анимизму, от анимизма к политеизму и монотеизму. Главная особенность языка шаманистов – его образно-символический характер. Сущность данного вида мышления заключается в создании понятийных образов и в оперировании ими в целях объяснения взаимодействия фактов вещей и фактов мысли.

В параграфе 3 *«Шаманистская картина мира и шаманистское мировоззрение»* устанавливается значение понятий «картина» и «мировоззрение», в рамках которых эти термины обрели четкие очертания.

Понятия «шаманистская картина мира», «шаманистское мировоззрение» и «шаманистский стиль мышления» используются как формы религиозной картины мира, религиозного мировоззрения и религиозного стиля мышления применительно к шаманизму.

Картина мира и мировоззрение являются факторами образования стиля мышления шаманизма. И это положение не противоречит тому, что, как говорят философы, специфика стиля мышления связана с содержанием картины мира и мировоззрения.

В параграфе даются определения:

- под шаманистской картиной мира следует понимать взаимосвязь шаманистских представлений, образов, понятий и идей о мире, удвоенного на «посюсторонний» и «потусторонний» или сверхъестественный мир, который состоит, в свою очередь, из верхнего, среднего и нижнего миров;
- под шаманистским мировоззрением понимается система ощущений, восприятий, представлений, понятий и убеждений, связанных с верой в сверхъестественное шаманизма.

Вторая глава *«Гносеологические предпосылки и уровни шаманистского сознания»* посвящена выявлению специфики миропонимания, гносеологического отношения и уровня сознания шаманизма.

В первом параграфе *«Шаманистское миропонимание и мир шаманиста»* доказывается, что:

- вопрос о бурятском шаманизме неотделим от проблемы шаманиста и его деятельности;
- благодаря своей трудовой практической деятельности, шаманист создает материальную и духовную культуру;
- шаманистское мировоззрение и миропонимание не является пустой абстракцией и не находится вне социального пространства и исторического времени, вне природы и общества;
- в зависимости от взаимодействия субъекта (шаманиста) и объекта (природы и общества) формируется мир и миропонимание, олицетворяющее реальный мир в виде эжинов-сверхъестественных существ разных уровней, «выступающих» в разных социальных качествах;
- ныне современные буряты имеют различные типы мировоззрения (религиозное, научное, философское и т.д.), что соответствует уровню развития российского общества и периоду плюрализма мнений, толерантности верований, свободы совести в современном демократическом понимании;
- шаманистское миропонимание находится на уровне обыденного сознания, и оно продолжает отражать «первую» и «вторую» природу через деятельность шаманиста;
- природа как «первая», так и «вторая» является предметным полем его деятельности.

Второй параграф *«Гносеологическое шаманистское отношение»* по-

священ определению сущности гносеологического шаманистского отношения, специфике его места в процессе познания и характеристике гносеологического отношения. Анализ определения гносеологического шаманистского отношения показывает, что шаманистское отношение выражает культовые связи между шаманистами и их связи с реальным миром, который осваивается шаманистом в процессе его культовой деятельности, в ходе обрядовой шаманистской практики (тайлаганов, сасли, угаалга) в честь тех или иных духов, божеств – словом, эжинов. Понятие «шаманистское отношение» выражает также и эмоциональное отношение шаманства к сверхъестественному существу – эжину, который олицетворяет явления природы и общества (род, племя, конфликты, войны и т.д.); и оно включает в себя и гносеологическое отношение религиозного сознания к объекту отражения и к объекту веры в души, духов, божеств и является формой религиозного отношения на основе олицетворения мира, связанного с тем или иным обрядом, культом, чего нет в необрядовом фольклоре, где есть олицетворение (эпос, сказка, песня и т.д.).

Шаманистское сознание не является бессодержательным, своеобразно отражая реальный мир и его слои, и ему присуще познавательное отношение, согласно схеме «эжины → шаманист → природа → общество». Сверхъестественное существо в виде эжина олицетворяет конкретную форму бытия, выражая определенное знание объекта, ибо шаманистская вера связана с процессом познания.

Шаманистское сознание как форма сознания внутри себя имеет: а) интеллектуальный; б) эмоционально-волевой компоненты. Содержание первого компонента образует образы эжинов, связанных с культом; содержание второго компонента образует эмоции, желания, стремления верующего, направленные к сверхъестественному миру. В этом плане тотемические, анимистические, политеистические и теистические представления выступают как система мироощущения, мировосприятия – мирочувствования и миропонимания. Шаманистское мировоззрение в целом является мироотношением. В этом заключаются сущность шаманистского мировоззрения и принципиальная особенность гносеологического шаманистского отношения, где взаимодействуют S и O на религиозной основе.

Третий параграф «Уровни шаманистского сознания как гносеологическая категория»¹. На основе системно-структурного анализа шаманистского сознания как обыденного религиозного сознания диссертант раскрывает компоненты и их взаимосвязи, которые характеризуют шаманистское сознание. Оно включает в себя шаманистский (рядовой верующий) и шаманский (служитель культа) компоненты, которые в генетическом плане выступают как ступени развития, в гносеологическом – как уровни, в социологическом – как формы существования шаманистского сознания.

Таким образом, преодолеваются узкая трактовка обыденного сознания как общественной психологии и противопоставление её теоретическому

¹ Примечание: иной подход к уровню сознания встречается в современной литературе. См., например, Аюпов Г.В. Проблема сознания в психологии: отечественная платформа изд. Саратов. науч. центра РАН Самара, ИКП, 2002. С. 97-102.

уровню общественного сознания, который, в свою очередь, отождествлялся с идеологией.

– Шаманистская психология и идеология рассматриваются как стороны обыденного шаманистского сознания.

– Шаманистское сознание имеет и гносеологическую сторону, которая зиждется на чувственном и рациональном познании.

– Его гносеологическая сторона связана с отношением мировоззрения к реальному миру в целом, а психологическая – со специфической направленностью шаманистских чувств, настроений, желаний и т.д.

– Уровни шаманистского сознания рассматриваются как гносеологическая категория.

– Основным признаком для определения уровня гносеологического отношения является различное участие чувственного и рационального познания в отображении данной религией реального мира и в создании образов сверхъестественного мира, в частности, душ, духов, божеств и т.д.

– Психологическая сторона не содержит в себе критерия обыденного сознания, и она соотносима с гносеологической стороной.

Третья глава «Субъект и объект шаманистского сознания».

Первый параграф *«Элементы познавательного отношения и шаманистского сознания»* посвящен анализу соотношения и связи субъектно-объектного мышления с субъектно-объектным познавательным отношением. Подобный анализ не проведен в философском религиоведении, поэтому и он оказывается нерешенной задачей науки.

Шаманистское сознание при известных социальных условиях «произрастает» на почве познавательного отношения, проявляется в субъектно-объектном отношении и рассматривается в связи с духовной познавательной деятельностью шаманиста и в связи с ходом его общественно-исторической практики. Основой выделения субъектом (шаманистом, шаманом, шаманкой) объекта (души, духов, божеств-эжинов) шаманистского отражения является его необходимая практическая деятельность, и сам объект этой деятельности при необходимых условиях выступает объектом шаманистского отражения, что само субъективно-объективное отношение шаманистского отражения возникает не обособленно, а на основе субъектно-объектного познавательного отношения; что субъект шаманистского отражения – это субъект познавательного отношения, что шаманистское сознание способно вести к обыденному сакральному осознанию объекта, в котором то или иное явление становится предметом культа.

Параграф второй *«Субъект и объект шаманистского отражения»* ставит целью исследование проблем взаимодействия субъекта (шаманиста) к объекту (к душе, духам, божествам-эжинам). Субъект трактуется шире, под ним имеются в виду личность, семья, улус, род, племя, народ и нация, а объектом шаманистского отражения выступает не бытие вещей, с которым субъект пребывает в практическом и познавательном взаимодействиях, а лишь та сторона этого бытия, которая связана с культом шаманизма или с сакральностью конкретного явления (предмета). За естественным миром стоит сверхъ-

естественный мир как его олицетворение в качестве того или иного эжина – души, духа, божества, бога, то есть за вещью стоит сверхъестественное существо. Поэтому объект выступает как вещь (как форма сущего) и как сверхъестественное существо – эжин по следующей формуле: $O = \text{вещь} + \text{дух}$ (эжин). Иными словами, объектом в шаманистском сознании становится удвоенный мир – «постусторонний» и «потусторонний».

Четвёртая глава *«Шаманистское сознание в процессе познавательной деятельности шаманиста».*

Первый параграф *«Субъективная сторона чувственных образов эжинов – сверхъестественных существ».* В параграфе прослеживается субъективная сторона чувственных образов души, духа, божеств, основываясь на научном философском принципе – объективное содержание познавательной деятельности человека всегда выступает в субъективной форме, в частности, уже чувственные образы содержат в себе и субъективную сторону в результате взаимодействия субъекта (человека) с объектом – с реальным миром.

Ощущения, восприятия и представления шамана (шаманки, шаманиста) субъективны, и они зависят от него и принадлежат ему как субъекту. В ходе познавательной деятельности в любом образе души, духа и божества всегда присутствуют моменты, идущие не непосредственно от самого объекта, а выдаваемые историческим опытом шамана, его потребностями, интересами, целями и практикой. В процессе познания мышление шамана придает содержанию чувственных образов души, духов, божеств элементы обобщенного знания о классе явлений, о месте конкретного явления в сфере шаманской практики. Элементы обобщенного знания по отношению к чувственному образу сверхъестественных существ и выступают как его субъективные элементы или стороны. Объективной основой такой привнесённости субъективного в процессе познания явилась социальная практика шамана, предполагающая преобразовательный подход к бытию в целом, – деятельность, где опредмечивается природная и социальная сущность шаманиста. Субъективность в форме субъективной шаманской чувственности указывает на снятие образа души, духа и божества от конкретного объекта (от конкретной формы сущего) и своеобразно совмещает её с объективностью познавательной деятельности шамана.

Субъективность может привести к заблуждению – к олицетворению и персонификации результатов познания, если шаман не отличает эту субъективность от объективного содержания отражаемого объекта и относит её непосредственно к данному предмету или явлению. Отсюда появляется в определенной степени вера в сверхъестественные существа – в эжины в бурятском шаманизме. За чувственным образом конкретного предмета природы и социума шаман «видит» и создает образ души, духа и божества. Поэтому любой конкретный предмет (культовый предмет) имеет как бы два образа: 1) чувственный предметный образ; 2) понятийный, идеальный, сакральный образ.

Параграф второй *«Эжины как объект шаманских верований».* В нем анализируется олицетворение реального мира в данном шаманизме. Олице-

творение в форме эжинов – характерная особенность гносеологического шаманистского отношения. В связи с исследованием олицетворения выдвигается несколько идей.

Под эжинами (сверхъестественными существами) следует понимать тотемов, душ, духов, божеств и бога, олицетворяющих реальный мир в целом, мыслимых субстанционально тождественными с ним же и существующих реально.

Главным специфическим признаком бурятского шаманизма является вера в существование эжинов, их качеств, связей и отношений. Данной верой пронизаны все шаманистские представления от тотема до Хухэ Мунхэ Тэнгэри (Синего Вечного Неба). Она связана со стремлениями, чувствами и мыслями шаманиста, выступая специфическим звеном между его представлениями об эжинах и культовыми действиями и влияя на них.

Признаком эжинов в шаманистском сознании является представление об определяющем влиянии объекта верований на реальный мир в целом, прежде всего, на мир человека. Шаманизму присуще олицетворение (персонификация), наделяющее предмет (явление) чертами живых существ, что встречается в шаманском обрядовом фольклоре и в необрядовом фольклоре. Обрядовое олицетворение качественно отличается от необрядового тем, что оно сакрально, культово и без веры в эжинов не существует.

Третий параграф *«Роль абстрагирования в шаманистском познании»*. Шаман (шаманка, шаманист) мыслит в образах и представляет «посюсторонний» и «потусторонний» миры. В его голове имеются образы как этого, так и иного миров. Эти образы фиксируются в понятийном аппарате шаманизма как конкретной формы религии. Он мыслит естественный и сверхъестественный миры в чувственно-конкретных образах. Так, в шаманистском сознании понятия души, духов, тэнгринов сосуществуют с содержанием представлений о них же, что говорит об эмпирической основе содержания шаманистского сознания, полученного в ходе элементарного абстрагирования. Раздвоение познания, данное в элементарном абстрагировании, ведет мысль вглубь предмета и явления, но в то же время содержит в себе и возможность отрыва её от действительности, превращения тех или иных «отрывков» в абсолюты. Понятия, оторванные от того, что они отражают, называются абстракциями, за которыми «стоят» души, духи, тэнгерины – эжины, например, за понятиями «земля», «небо», «солнце» и «луна» и т.д. – соответственно «Этуген» – эжин земли, «Хухэ Мунхэ Тэнгэри» – эжин неба, «Эсэгэ Юурэн» – эжин луны, «Эхэ Налхан» – эжин солнца и т.д.¹, т.е. за понятийными образами стоят образы эжинов. В шаманистском сознании субъективно существование связано с двойной субъективизацией непосредственной единичности по схеме: предмет (явление) как понятие имеет два образа, две сущности: 1) образ конкретного предмета (Земля, Небо, Солнце и Луна); 2) образ эжина – сверхъестественного существа. Сакральный объект в шаманизме имеет как

¹ Галданова Г.Р. Дошаманистские верования бурят. Новосибирск. Наука, 1987. С. 19, Ринчен Б. Соембо – эмблема свободы и независимости монгольского народа. Из нашего культурного наследия. Улан-Батор, 1958. С. 15

бы две сущности: 1) предметную, естественную, несакральную сущность; 2) сверхъестественную, сакральную. Такую разновидность субъективно существенного шаманистское сознание, благодаря своей эмпиричности, ставит в один ряд с тем субъективно существенным, которое представляет результат шаманистского переосмысления объективно существенного, данного реалистическим видением реального мира в целом, а также с тем субъективно существенным, которое является фетишистским, аниматическим, тотемическим, анимистическим, политеистическим и теистическим отражениями объективно существенного в его внутренне невыявленных связях с другими сторонами объекта.

То, что для самого шаманистского сознания представляется существенным, в действительности является субъективно существенным в результате элементарного абстрагирования.

Четвёртый параграф *«Роль воображения в создании образов эжинов»*. Существенным компонентом гносеологической оценки религиозного сознания является вопрос о роли воображения в создании образов души, духов, тэнгэринов-эжинов бурятского шаманизма.

Воображение не просто стоит в ряду с восприятием и мышлением, но и является их компонентом¹. Оно состоит в творческом синтезе содержания фантазируемых фетишистских, аниматических, тотемических, анимистических, политеистических и монотеистических представлений и понятий.

При формировании образов сверхъестественных существ в виде эжинов воображение опирается на рациональную обработку чувственных данных, которая приводит к известному отходу мысли от реальной объективной действительности и к возникновению содержания образов эжинов, олицетворяющих реальный мир как сущее. При построении образов души, духа, тэнгэрина и т.д. особое место принадлежит вере, которая включается в образы эжинов и наделяет их интеллектуальными, волевыми, эмоциональными и т.д. качествами, присущими самому человеку, т.е. шаманисту. Благодаря воображению, фантазии и вере, мир удваивается на «посюсторонний» и «потусторонний» в шаманистском сознании, которое, в свою очередь, раздваивается: в нем есть фантастический и реалистический элементы.

Пятый параграф *«Шаманистские верования и здравый смысл»*. Шаманистские верования и здравый смысл имеют сходства и различия и находятся на уровне обыденного сознания. Они качественно отличны друг от друга тем, что шаманистское сознание направлено на «потусторонний» и «посюсторонний» миры, а здравый смысл – на «посюсторонний» реальный, объективный мир.

Раздел 3 диссертации *«Знаки бурятского шаманизма»* состоит из двух глав и заключения и посвящен семиотическому анализу шаманизма бурят. Он является логическим продолжением гносеологического исследования данной религии.

Первая глава «Специфика знаков шаманистских представлений» раскрывает сущность и смысл знаков бурятского

¹ См.: Солонин Ю. Н. Философия и методология познания. СПб. "Университет", 2003. С. 328-332

В первом параграфе «*Семиотические предпосылки и особенности шаманистского религиозного отражения*» рассматриваются точки зрения советских и российских ученых на природу семиотического исследования религии, и подчеркивается мысль, где одни ученые считают, что есть особая семиотическая система религии, а другие отрицают её семиотичность. Семиотический подход к религии, в частности, к бурятскому шаманизму необходим, потому, что шаманистские знаки играют большую роль в системе структурного содержания шаманизма: все предметы и действия шаманского культа, все представления, идеи, образы эжинов (душ, духов, тэнгринов, хатов и т.д.), встречающиеся в шаманском фольклоре на бурятском языке и на его диалектах, в своих гносеологических предпосылках (в своей гносеологии) имеют знаковую природу. Однако семиотический анализ шаманизма не раскрывает его сущности, потому что шаманистская система располагает многочисленными компонентами в своем структурном содержании, которые выходят за пределы семиотики и формализационного подхода. Семиотический анализ шаманизма может раскрыть определенную часть его сущности, упростив его полное истолкование и сложность его природы, а формализация данного феномена по сути лишает его научной оценки. На необходимость критического подхода к формализации шаманизма постоянно указывается в диссертации.

Шаманистские знаки принадлежат к сфере гносеологии, и они имеют самое непосредственное отношение к процессу человеческого познания. Однако расширение обозначения в отрыве от процесса отражения приводит к тому, что в результате такого подхода гносеологическая природа шаманистского знака получает совершенно самостоятельную и независимую от процесса отражения трактовку. Безусловно, процессы отражения и обозначения взаимосвязаны, но процесс отражения определяет и направляет процесс обозначения. В этом заключается наша методология исследования семиотического аспекта рассмотрения данной формы шаманизма. Следует необходимо различать, во-первых, знак и гносеологический образ, во-вторых, процесс отображения и обозначения при изучении гносеологических вопросов семиотики шаманизма, чтобы понять сущность знака.

В связи с семиотическим анализом шаманизма возникает вопрос о его гносеологических предпосылках, всесторонне и глубоко изученных целым рядом ученых отечественной философской науки. В исследование этой философской проблемы внесли существенный вклад И.А. Крывелёв, А.Д. Сухов, М.И. Шахнович, В.Г. Букин, Д.М. Угринович, С.И. Никишов, Я.Я. Кожурин, С.Н. Савельев, А.С. Колесников, Е.А. Торчинов, С.Н. Гордиенко, В.А. Гура и др. Несмотря на это, вопрос о гносеологии религии остается актуальным, когда гносеологически и семиотически анализируется конкретная форма религии, в частности, бурятский шаманизм.

И ныне бурятский шаманизм основывается на художественно-образном познании, как-то: на шаманском фольклоре и на его исторических жанрах (мифах, рассказах, преданиях, легендах, генеалогии, заклинаниях,

призываниях, клятвенных текстах, найгурских песнопениях и т.д.).

Гносеологические предпосылки бурятского шаманизма связаны с процессом познания, отражая различные факты природного и социального бытия на основе шаманской веры. В шаманском фольклоре воссоздаются реальные явления и события аналогично тому, как это происходило в искусстве и в художественной литературе. С верой связана диалогичность шаманистского сознания. Вера в объективное существование «трех миров» (небесного, земного, подземного — «верхнего», «срединного» и «нижнего») или сакрального и профанного миров, их жителей, причем могущественных эжинов включает веру в общение с ними, а также общение предполагает диалог между шаманом или шаманкой и эжинами-духами, душами, хатами, тэнгэринами-небожителями, где шаман выступает в роли Гермеса-посредника между богами и людьми. Диалог шамана реализуется в обрядовом фольклоре, в языковых знаках, в предметах культа (в пихтовой коре, в посохе, в поясе, в ноже, в головном уборе с околышком, в огниве, в четках, в зеркале, в кисете с трубкой, в кнуте, в волосяной веревке, в тарелках звонарных, в колокольчиках, в музыкальном смычковом инструменте — хуур, в бубнах, в лестницах с 8-ью ступенями и т.д.). Сакральный священный мир «управляет» профанным человеческим миром — экономической, социальной, политической и духовной сферами. Эти «три мира» общаются с помощью сакральных знаков шамана и шаманки. Шаманский знак как материально-чувственный предмет имеет две сущности: 1) сакральную (священную, могущественную); 2) предметно-чувственную. Он же — источник информации, который связывает «три мира» как космоса шаманизма.

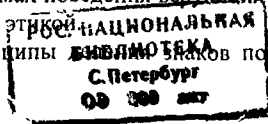
Второй параграф *"Классификация видов шаманистских знаков"*.

Бурятский шаманизм располагает весьма разнообразной и сложной системой знаков и символов. Шаманистской символикой пропитаны все шаманистские образы, индивидуальные, семейные и коллективные молебствия. Знаки шамана по содержанию и форме разнообразны, начиная от простых знаков и заканчивая символами, имеющими эстетическую знаковую природу.

Содержание и форма шаманских знаков материализуются в следующем:

- в бытии вещей в широком смысле этого слова, в его качествах, свойствах, отношениях, атрибутах;
- в обрядах, молитвах и магических действиях общественно-коллективного и семейно-индивидуального характера и направления;
- в шаманской атрибутике посвященных и непосвященных шаманов и шаманок (бөө тоног);
- в шаманском фольклоре (в мифах, рассказах, преданиях, легендах, гимнах, призываниях, клятвах, песнях и т.д.);
- в шаманском искусстве (в элементах изобразительного, театрального и духовного искусства);
- в знаках и символах, правилах и нормах поведения верующих в культовых местах, что и связано с шаманистской этикой.

В истории семиотики известны принципы выкладки знаков по схеме:



предмет — его конкретно-чувственная форма — языковой знак — неязыковой знак. Основоположник семиотики Ч. Пирс провел классификацию знаков по схеме знак ↔ предмет и подразделил их на индексы, образы и символы. Первые (индексы) — однозначные знаки, не имеющие сходства с обозначаемым, указывая на него; вторые (образы) обозначают предмет по сходству; третьи (символы) — знаки, несущие в себе наглядный образ по договоренности, правилам, обычаям и традициям.

Классификация знаков Пирса в философской литературе общепринята, правда, отдельные авторы вносят в нее свои коррективы и модификации¹.

Вслед за Ч. Пирсом Ч. Моррис изучает образные знаки и приходит к выводу о том, что субъективной формой выражения этих знаков могут быть не только живопись, но и музыка, слова и т.д. По Моррису, образным знаком может быть любой знак, подобный в определенных отношениях к тому, что он обозначает.

Автор классифицирует знаки бурятского шаманизма по схеме “индексы → иконы → символы → язык”, согласно которой и раскрывает суть и содержание знаков шаманизма, выделяя особо эстетические знаки шамана, наполненные художественным смыслом и значением.

Третий параграф *«Сакральность шаманистского знака»*. Задачами параграфа являются: а) уточнение определения сущности знака, б) учет единства знаковой ситуации, субъекта и сущности природы знака, в) определение взаимосвязи между знаком, образом и предметом. Анализ различных определений знака показывает, что в настоящее время осознается недостаточность дефиниций (кратких определений) знака, даваемых в рамках курса современной гносеологии и семиотики.

В результате критического рассмотрения философских концепций знака автор приходит к выводу, что современное определение знака не может сводиться только к его связи с материальным предметом. В работе дается определение шаманистского знака как своеобразной формы религиозного знака, в частности, к знаку, образу и предмету, как к трем элементам знаковых процессов, добавляется четвертый элемент — культ эжинов (души, духов, хатов, тэнгэринов и т.д.), культ священного, сакрального и могущественного мира. В результате такого переосмысления в настоящее время анализ шаманского знака невозможен в понятиях «дунда замби» («срединный мир»), «дэдэ замби» («небесный мир») и «доодо замби» («подземный мир») и их главных эжинов-персон: Этуген (олицетворение Земли), Хухэ Мункэ Тэнгэри (олицетворение Неба) и Эрлиг (олицетворение преисподней) — словом, сакрального, священного и могущественного мира, который давит над «профанным», человеческим миром.

Вторая глава *«Семиотический подход к изучению гносеологической природы бурятского шаманизма»*.

Первый параграф *«Гносеологическая характеристика шаманистского знака»*. Центральным вопросом параграфа является такая характеристика

¹ Колосницын В.И. Лекции по теории научного аттизма. Свердловск, 1975. С. 63

шаманистского знака, как сакральность (священность, могущество), и его влияние на характер шаманизма как феномена культуры.

Первым и определяющим моментом исследования места знака в бурятском шаманизме является анализ благоприятной гносеологической почвы самого этого шаманизма как на ступенях чувственного и рационального познания. Анализ чувственного опыта и мышления шаманиста (шамана, шаманки) позволяет сделать вывод о том, что представления, воображения и фантазии шаманиста репродуцируют элементы будущего образа эжина в его целостный образ; в конце концов создается картина священного сакрального мира, в формировании которого важную роль играли такие приемы духовного освоения мира, как оборотничество («всё» превращается во всё), олицетворение, персонификация, партиципация (часть выдается за целое), идентификация предмета с его изображением – знаком, символом, именем и т.д. В конечном итоге возник эжинизм, где превращены отдельные свойства, отношения, конкретные формы бытия (сущее) в самостоятельные существа в виде тэнгринов, ханов, ноёнов, онгонов, духов умерших шаманов и шаманок, и они наделены объективным существованием.

Шаманистские знаки в структурном содержании бурятского шаманизма являются источником своеобразной религиозной информации, благодаря чему формируются шаманский фольклор и искусство. Шаманская информация как содержание религиозного отражения передается, фиксируется, кодируется и хранится с помощью самых различных знаков, имеющих социальную сущность.

Второй параграф *«Художественно-образная природа шаманистского знака»*. В параграфе показывается связь шаманизма с искусством и эстетикой. При этом отмечается следующее:

шаманистские знаки как чувственно воспринимаемые явления имеют, как правило, художественно-образный характер;

понятия «шаманистского образа» и «знаки шаманизма» не тождественны по смыслу и значению, потому что шаманистские образы бурятского обрядового фольклора и искусства сложны и необычны, а их знаки просты и обычны, имея функцию обозначения и указывая на конкретные формы реального мира;

шаманистский образ священен, сакрален, могущественен и связан со священным миром, а художественный образ необрядового фольклора и искусства секуляризован и не связан с культом шаманизма, относясь к профанному миру, в чем и заключено их качественное отличие.

Третий параграф *«Бурятский язык как языковой знак шаманизма»* ставит целью исследование проблем, порожденных языком бурятского этноса. Тезис о специфической включенности языка в религию предполагает выделение механизма между языком (языковым знаком) и другими знаками (индексными, иконическими и символическими) семиотики. В центре стоит вопрос о роли, о функциях, о месте языка, о соотношении языка и о других знаках семиотики. Выделение языковых знаков в развитии семиотики возможно лишь на основе уточнения соотношения языковых и неязыковых зна-

ков. Это, в свою очередь, определяется трактовкой языка в философских и частных науках, особенно в филологических.

Вопрос о значении языка в процессе познания ставился Сократом, Платоном, Аристотелем, Протагором, Горгием, Критием; Ф. Бэконом, Д. Локком, Т. Гоббсом, Э. Лейбницем, Ф. Шлегелем, Ф. Шлейермахером, В. Дильтеем, Г. Риккертом, Э. Гуссерлем, М. Хайдеггером, П. Рикёром, Г. Гадамером и, наконец, нашими отечественными учеными¹.

Ныне вопрос о языке считается отдельной темой в современном теоретическом религиоведении (язык – знаковая система или незнаковая система)². Выделяя языковой знак бурятского шаманизма, автор исходит из следующих принципов:

1. Бурятский язык и его диалекты (каждый шаман ведет камлание на своем трайбалистском языке – диалекте – хоринском, эхирит-булагатском, хонгодорском, сонголо-сартульском) как знаковая система служит основой обрядового фольклора.

2. Все знаки шаманизма являются по отношению к бурятскому естественному языку вторичными.

3. Бурятский язык выполняет важную роль в семиотике шаманизма как религии, причем, все остальные знаки по отношению подстраиваются под него.

4. Шаманистская культовая система представляет собой «надстройку» над языком.

5. Роль бурятского языка объясняется практическими нуждами шаманов и шаманок в культовой сфере.

6. С помощью бурятского языка осуществляются все функции шаманистских знаков, включая и гносеологические.

7. Языковые знаки выступают средством формирования и образования шаманистских представлений, понятий, фольклора, обрядов и традиций.

8. В бурятском шаманизме языковой знак обладает целым рядом функций, касающихся как сферы гносеологической, так и коммуникативной.

9. Язык – знаковая система, и её функция реализуется с помощью слов.

10. Слово (понятие) выполняет только обозначающую функцию по отношению к тем предметам и явлениям, с чем имеет дело субъект (шаман, шаманка и шаманист) в своей целеполагающей деятельности, причем, по своей собственной природе знаки естественного языка не имеют общего сходства с тем, что они обозначают: слово ↔ предмет [например, слово «ождоо» (пихта) ↔ «дереву»].

11. Язык шаманского фольклора сакрален, священен и могущественен,

¹См.: Ветров А.А. Семиотика и его основные проблемы. М., 1968; Лосев А.Ф. Знак, символ, миф. М., 1969. Коршунов А.М., Мантатов В.В. Теория отражения и эвристическая роль знаков. М., 1974; Антонов В.И. Символика в познавательном и идеологическом процессе. Улан-Удэ, Бур. кн. изд-во. 1991, Агеев В.Н. Семиотика. М., «Весь мир», 2002 и др.

² Угринович Д.М. Введение в религиоведение. М.: Мысль, 1985. С. 8-11, 56-58, 58-72; Кимелева Ю.А. Современная западная философия религии. М.: Мысль, 1989; Радугин А.А. Введение в религиоведение. теория, история и современные религии. М.: Центр, 2000; Торчинов Е.А. Религии мира: опыт запредельного СПб.: Петер востоковедение, 2000; Курносоев Ю.А. Тайные доктрины вчера и сегодня. М.: Интеллект, 1997 и др.

а язык необрядового фольклора профанный и мирской. Не случайно бытует мнение, что тексты шаманского фольклора «диктуются» существами потустороннего мира.

Заключение диссертации посвящено подведению итогов работы и систематизации выводов исследования.

По теме диссертации опубликованы следующие работы:

Монографии

1. Сущность бурятского шаманизма. Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1996. – 6, 21 п. л.
2. Знаки бурятского шаманизма. Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1997. – 5,3 п. л.
3. Познание бурятского шаманизма. – Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1997. – 5, 1 п. л.

Словари

4. Краткий словарь бурятского шаманизма. – Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1997. – 6, 17 п. л. В соавторстве.
5. Словарь бурятского шаманизма. – Улан-Удэ: Буряад Унэн, 1998. – 9, 25 п. л. В соавторстве.

Статьи

6. Г. В. Плеханов о происхождении и эволюции религии // Труды Восточно-Сибирского технологического института. Серия общественных наук. Вып. 4. – Улан-Удэ. 1971. – 0, 9 п. л. В соавторстве.
7. Некоторые проблемы анимизма в современной науке // Материалы X научной конференции Восточно-Сибирского технологического института. Секция общественных наук. – Улан-Удэ, 1972. – 0, 5 п. л.
8. Объективные основы анимизма // Материалы XI научной конференции Восточно-Сибирского технологического института. Секция общественных наук. – Улан-Удэ: Бур. кн. изд-во, 1972. – 0, 6 п. л.
9. Происхождение религии. В кн.: Я. Я. Кожурин. Вопросы атеизма в трудах соратников К. Маркса и Ф. Энгельса. – Л.: Изд-во Ленингр. университета, 1977. С. 146-150. – 0, 75 п. л. В соавторстве.
10. Преодоление религиозных традиций в проведении народных праздников // Материалы XVII научной конференции Восточно-Сибирского технологического института. Секция общественных наук. – Улан-Удэ: Бур. кн. изд-во, 1978. – 0, 6 п. л.
11. Монографическое исследование истории бурятского шаманизма (о книге Т. М. Михайлова «Из истории бурятского шаманизма») // В сб.: «Актуальные проблемы изучения истории религии и атеизма». – Л.: Изд. ГМИР и А, 1982. – 0,3 п. л.
12. Общественное сознание бурят в прошлом // В сб.: «Взаимодействие природы и общества как комплексная программа науки и практики». – Иркутск: Изд-во Иркутского университета, 1984. – 0, 5 п. л.

13. Шаманистское миропонимание и мир шаманиста // Народы Центральной Азии на пороге XXI века: Материалы Международной научно-теоретической конференции. 9-10 февраля 1997 г. – Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1997. – 0,5 п. л.

14. Бурятский шаманистский знак: художественно-образная природа. // Традиционный фольклор в полиэтнических странах: Материалы II Международного научного симпозиума 28 июня – 5 июля 1998 г. Улан-Удэ: Издательско-полиграфический комплекс ВСГАКИ, 1998. – 0,4 п. л.

15. Из истории духовности тункинских бурят // Тунка: история и современность. – Улан-Удэ: Буряад Унэн, 1998. – 0,4 п. л.

16. Шаманизм как эзотерическая культура // Образование и культура XXI века. Т. 1. Материалы межрегиональной научно-практической конференции. – Улан-Удэ: Издательско-полиграфический комплекс ВСГАКИ, 2000. – 0,75 п. л.

17. Основные элементы шаманского эзотеризма бурят. // Будущее Бурятии глазами молодежи: Материалы научно-практической конференции, посвященной 70-летию высшего образования в Республике Бурятия 12-13 апреля 2001 г. – Улан-Удэ: Изд-во Бурятского госуниверситета, 2001. – 0,3 п. л. В соавторстве.

18. Шаманизм как эзотерическая культура // Культурное пространство Восточной Сибири и Монголии: Материалы Международной научно-практической конференции 14-15 мая г. Улан-Удэ. – Улан-Удэ: Издательско-полиграфический комплекс ВСГАКИ, 2002. – 0,75 п. л. В соавторстве.

Тезисы

19. Исследование ранних форм религии в марксистско-ленинском религиоведении // В сб.: «Взаимодействие природы и общества как комплексная программа науки и практики». – Иркутск: Изд-во Иркутского университета, 1981. – 0,2 п. л.

20. Олицетворение сил природы в бурятском шаманизме // В сб.: «Взаимодействие природы и общества как комплексная программа науки и практики». – Иркутск: Изд-во Иркутского университета, 1982. – 0,2 п. л.

21. Критика буддийских концепций ценностей // Тезисы докладов XXIV научной конференции Восточно-Сибирского технологического института. Секция общественных наук. – Улан-Удэ: Бур. кн. изд-во, 1985. – 0,2 п. л.

22. Ментальность бурятского этноса: сакральность шаманистского знака // В сб.: «Культура и менталитет сибиряков». – СПб.: Астерион, 2003. – 0,8 п. л.

Подписано в печать 09.06.03. Формат 60x84 1/16.

Бумага офсетная. Печать офсетная.

Усл. печ. л. 2,09. Тираж 100 экз. Заказ № 243,

ЦОП типографии Издательства СПбГУ.

199061, С-Петербург, Средний пр., 41.

2003-A
13475

13475

529