



EGLĖ ALEKNAITĖ

Leidybinė firma „Ledo takas“

ŠAMANIZMAS IR NEOŠAMANIZMAS: LYGINIMO GALIMYBĖS IR SUPRATIMO PROBLEMATIKA

Shamanism and Neoshamanism: Possibilities for Comparison
and Problems in Understanding

SUMMARY

Neoshamanism is contemporary religious practices which use the technique of ecstasy and revive the shamanic worldview of various cultures. A comparison with shamanism as a primal phenomenon is a typical strategy in explaining neoshamanic practices. The author analyzes the problems of shamanist and neoshamanist research and the possibilities for their comparison, and discusses the validity of various divides, and the questions raised by the interaction between shamans, neoshamans and researchers, as well as by the alternation of tradition. The authenticity vs inauthenticity, sociality vs individualism divides show cultural primitivism and reveal little about shamanism and neoshamanism. The border between these phenomena moreover becomes blurred due the interaction of “traditional” shamanic communities, neoshamans and researchers. Problems also arise because of the frequent disregard of the diversity of neoshamanic practices. All these problems require us to revise our former conceptions of shamanism, primitive societies and their religiosity, and opens up new possibilities for research.

ĮVADAS

Neošamanizmas – tai šių dienų religinės praktikos, kai taikoma ekstazės technika ir atkuriama įvairių kultūrų šamaniška pasaulėžiūra. Neošamaniškos

praktikos atsirado ir veikia XX a. religingumo kontekste. Paprastai jos siejamos ne su ankstesniuoju žavėjimusi šamanizmu, o būtent su šiuo kontekstu,

RAKTAŽODŽIAI: šamanizmas, neošamanizmas, naujieji religiniai judėjimai.

KEYWORDS: shamanism, neoshamanism, new religious movements.

kuris pasitelkiamas ir kaip pagrindas neošamanizmui suprasti. Neošamanizmas pasirodo kaip labai skirtingos praktikos, ir nors galima jose atpažinti Naująjį amžių, neopagonybę ar kitas naujojo religingumo rūšis, nė viena jų neapima visos neošamaniškų reiškinių įvairovės ir nenurodo ją vienijančio pagrindo. Tai beprecedentis reiškinys; jo negalima paaiškinti remiantis naujųjų religinių judėjimų klasifikacijomis.

Paties tradicinio šamanizmo samprata yra neaiški ir visuotinai neapibrėžta. Bandydami atskirti ir apibrėžti jam giminigus, bet vis dėlto netapačius reiškinius – netradicinį šamanizmą, neošamanizmą ir pan., – pirmiausia susiduriame su keblumu, nulemtu paties pamatinio reiškinio neapibrėžtumo. Netradicinių šamanizmo praktikų, atsiradusių Vakarų pasaulyje XX a. antrojoje pusėje, skirtumas nuo vadinamojo tradicinio šamanizmo gana aiškiai matyti jau vien dėl to, kad jas praktikuoja ne tradicijos perėmėjai ir vietose, kur šamanizmas bent jau ilgą laiką neegzistavo. Tačiau kaip galima vertinti šiuolaikines praktikas, sutinkamas „klasikinio“ šamanizmo paplitimo erdvėse, praktikuojamas gana aiškiai su tradicija susijusių žmonių? Ar šamanizmo renesansas Sibire, Centrinėje Azijoje laikytinas tradicijos atgimimu, ar jau iš esmės kitokio religingumo atsiradimu?

Lietuvoje negalima kalbėti apie čia kada nors egzistavusį tradicinį šamanizmą; neošamaniškos praktikos neminimos leidiniuose, pristatančiuose Lietuvoje veikiančius naujuosius religinius judėjimus. Reiškinių mastas Šiaurės Ame-

rikoje ir Vakarų Europoje bei naujojo religingumo tendencijos mūsų visuomenėje vis dėlto leidžia numatyti, kad turbūt šios praktikos atsiras. Tam tikrų neošamaniško dvasingumo požymių ir jo šauklių jau esama. Lietuviai jau prieš keletą metų galėjo susipažinti su Castanedos knygomis lietuvių kalba; išleista ne tik populiariai šamanizmą pristatanti Vitebsky'io knyga¹, bet ir Vakarų neošamanų tekstai². Susidomėjimą ir jo pobūdį rodo ir *Liudies kultūros* publikacijos³. Galiausiai porą kartų Kernavėje vykęs festivalis „Ragana“, kuriame dalyvavo Rusijos neošamanai, liudija tendencijas, būdingas JAV neošamanizmo raidai XX a. septintajame–aštuntajame dešimtmečiais. Tad Lietuvoje jau yra tam tikrų neošamanizmo apraiškų, o kartu kyla ir poreikis jas suprasti.

Šio straipsnio tikslas – išnagrinėti šamanizmo ir neošamanizmo supratimo problemas ir lyginimo galimybes⁴. Apžvelgiant įvairių autorių (R. J. Wallisas, J. Townsendas, P. C. Johnsonas ir kt.) išryškintą šių dviejų reiškinų lyginimo problematiką, bus bandoma aptarti įvairių perskyrų pagrįstumą, šamanų, neošamanų ir tyrinėtojų sąveikos bei tradicijos kaitos keliamas problemas. Šiame straipsnyje nebus siekiama pateikti šamanizmo ir neošamanizmo apibrėžimų ar nusakyti tikslų jų santykį. Nebus bandoma išanalizuoti visos termino „šamanizmas“ raidos nuo pat pirmųjų jo paminėjimų ar įvardinti ir aptarti visų įtakų, lėmusių vienokį ar kitokį jo funkcionavimą. Bus stengiamasi atsiriboti ir nuo „neošamanizmo“ kaip religingumo vertinimo.

AUTENTIŠKA IR NEAUTENTIŠKA TRADICIJA: KAIP GALIMA LYGINTI ŠAMANIZMĄ IR NEOŠAMANIZMĄ

Iš esmės nėra aišku, ką tiksliai reiškia terminai „šamanizmas“ ir „neošamanizmas“. Patys terminai rodo, kad jais vadinami du reiškiniai (reiškinų grupės), turintys kažką bendro ir kažkuo besiskiriantys. Tai lyg ir leistų juos lyginti, o palyginimas, savo ruožtu, galėtų padėti geriau suprasti šiuos reiškinius. Kokiais aspektais galima lyginti šamanizmą ir neošamanizmą? Kokie aspektai, principai, bruožai leistų išryškinti svarbiausius jų skirtumus, o kartu ir juos siejantį bendrumą? Ši santykių tyrė autoriai siūlė įvairių tokių aspektų, bruožų dichotomijų: autentiškumas–neautentiškumas, individualumas–bendruomeniškumas, skirtingi tikslai, technikos pavojingumas–saugumas ir kt. Lyginimo pagrindas, be abejo, pasirenkamas remiantis kokiais nors argumentais, tyrimo strategija, metodika ir tikslais. Į tai taip pat būtina atkreipti dėmesį svarstant, kiek tinkamas pasirinktas pagrindas.

Vienas iš siūlomų lyginimo pagrindų – autentiškumo–neautentiškumo dichotomija. Ją ypač linkę akcentuoti neošamanizmo kritikai. Argumentuodamas pastarojo neautentiškumą, pavyzdžiui, Noel sukūrė „išgalvojimo teoriją“ – vakariečiai, neturėdami, bet norėdami turėti ir pagrįsti XX a. pradėtas taikyti šamaniškas technikas, išgalvojo, išrado savo legendinius šamanus (ryškiausiu pavyzdžiu laikomas Merlinas) ir kadaise gyvavusias europines šamaniškas praktikas. Tad jomis grindžiamos neošamanų praktikos yra išgalvotos, išrastos – neautentiškos. Vietinių kultūrų šamanai suvokia-

mi kaip kultūriškai tolimi ir Kiti, o jų šamanizmas – autentiškas, tikras⁵. Kiek pagrįsta tokia dichotomija ir jos argumentavimas, o kartu – kokias jų autorių nuostatas ir paties klasikinio šamanizmo sampratą ji nurodo?

Pirmiausia ši šamanizmo–neošamanizmo dichotomija, anot Walliso, remiasi primityvistiniu „tauriųjų laukinių“ stereotipu apie vietinių kultūrų žmones. Mažų mažiausiai ji yra šamanofobiška ir atskleidžia veidmainišką požiūrį antropologų, teigiančių, kad neegzistuoja tokie dalykai kaip „statiška“ tradicija ar kultūra, bet diskriminuojančių neošamanus – šie akivaizdžiai nėra „tradicijos“ dalis, o tik dvasiniai vartotojai globaliame kaime. Neošamanizmo autentiškumo–neautentiškumo problema logiškai siejasi su kitu klausimu: kada nauja religinė praktika ar praktikų grupė tampa tradicine ir autentiška, ar bent jau kada ji imama suvokti kaip tokia? „Čia autentiškėjimo procesas yra svarbiausia tema: paprastai tariant, neošamanizmai visoje savo įvairovėje tampa pagrįstais, kai nesuskaičiuojama daugybė žmonių praktikuoja šias technikas ir gauna rezultatus sau ir kitiems. ...Iš tiesų čia svarbiausia ...yra daugiabalsiškumas bei žinojimo ir galios formos. Ar neturėtų neošamanizmo tyrinėtojai“, – klausia Wallisas, – „pluralistinėje ir daugiabalsėje postmodernizmo atmosferoje ne tik tyrinėti tapimo autentišku procesą, bet ir būti pasirengę priimti tokią įvairovę ir santykiuoti su ja dialogiškai, o ne atmesti ją kaip kraštutinę ir ekscentrišką?“⁶

Tyrinédami neošamanizmą, ne visuomet randame nuoseklias, aiškias tikėjimų sistemas. Susiduriame su žmonių patirtimis ir elgsenomis, kurios dažnai būna sinkretinės ir prieštaringos. Ne tik netinkama, bet ir netikslinga kritikuoti neošamanus dėl to, kad jie praktikuoja ne tai, ką akademikai mano esant šamanizmu. Tikrasis klausimas yra ne autentiškumo, o galios klausimas; šie kritikai mano, kad turi galią tuo kaltinti. Neprivalome priimti

visų neošamaniškų praktikų be kritikos, hiperliberaliame diskurse, ignoruojančiame neošamanizmo išpajinijimą ir neokolonializmą, rasizmą ir kt. Tiesiog privalome atsižvelgti į neošamanizmo ir šamanizmo įvairovę bei jų sąveiką⁷. Tad primityvistinis „kilniojo laukinio“ mitas veikia ne tik klasikinio ar tradicinio šamanizmo supratimą ir bandymus jį apibrėžti, bet perkeliamas ir į šiandienų religinių reiškinių sampratą ir tyrinėjimą.

BENDRUOMENIŠKUMAS IR INDIVIDUALIZMAS

Tiek klasikinio šamanizmo sampratoje, tiek šamanizmo ir neošamanizmo skirtyje svarbus ir ne mažiau problemiškas yra bendruomenės ir šamano, bendruomeniškumo ir individualizmo santykio supratimas. Individualizmas dažnai laikomas neošamanizmą nuo šamanizmo skiriančiu bruožu ir paprastai traktuojamas neigiamai. Taip supranta individualizmo ir bendruomeniškumo priešprieša yra esminė J. Townsend'o netradicinio šamanizmo teorijoje. Toks lyginimas grindžiamas prielaida, kad tradicinis šamanizmas yra iš esmės bendruomeniškas reiškinys, nors jo svarbiausias veikėjas yra šamanas. Ji, pavyzdžiui, randama evoliucionistinėse teorijose, laikančiose šamanizmą tam tikra religijos raidos faze, kai jis suprantamas kaip visą bendruomenę apimančią religiją. Teorijos, laikančios šamanizmą religine technika (visų pirma – Eliadės teorija) koncentruojasi ties šamano figūra. Nors ir ne tapatūs, bet iš esmės panašūs yra ir visi kiti šamanizmo aiškinimai, kurių išėities taškas yra šama-

no apibrėžimas. Čia supanti šamaną bendruomenė, kurios tikslus jis įgyvendina ir kurios pripažinimas yra būtinas jo veiklai, būna paliekama nuošaly. Tad teorijos ir tradicinį šamanizmą pristato ne kaip vienareikšmiškai bendruomenišką reiškinį, o realios šamaniškos tradicijos yra daug įvairesnės nei jas aprėpti bandančios teorinės schemos.

Dar miglotesnė ši priešprieša tampa ėmus detaliau skaidyti bendruomeniškumo sąvoką šamano veiklos kontekste. Kuo grindžiamas teiginys, kad šamanizmas yra bendruomeniškas, o neošamanizmas – individualistinis? Tai gali būti aiškinama remiantis šamaniškos veiklos tikslais, šamano ir kitų ritualo-seanso dalyvių sąveika ir kt. Kaip pradinė ir pamatinė čia išskyla pati šamano ir bendruomenės priešprieša. Ar skiriasi ir kuo skiriasi šamanas nuo kitų žmonių? Jau čia, atrodo, pastebimi akivaizdūs skirtumai: neošamanai tvirtina, kad kiekvienas žmogus yra ar gali tapti šamanu, o tradiciniame šamanizme šamanas nuo kitų žmonių išskiriamas ir ga-

liomis, sugebėjimais, šį išskyrimą patvirtina dvasios ir bendruomenės pripažinimas. Bet, pavyzdžiui, Barkalaja, tyrinėjęs rytinius chantus, ne tik pateikia šią perskyrą neigiančius duomenis, bet ir bando informacijos dizaino teorija paaiškinti įvairius šamano išskyrimo iš kitų bendruomenės narių variantus.

Šio mokslininko duomenimis, rytiniai chantai griežtai neskiria paprastų žmonių ir šamano. Šis neskyrimas yra būdingas medžiotojams ir žvejams, kurių gyvenimas itin artimai susijęs su gamta ir priklauso nuo jos. Išlikimą lemia įdėmus informacijos iš aplinkos priėmimas ir reagavimas į šią informaciją. Todėl ir paprasti žmonės privalėjo stengtis išmokti kuo geriau priimti reikalingą informaciją, atskirti ją nuo nereikalingos. Miškų chantai, ilgą laiką gyvendami gamtoje, išugdė šį gebėjimą. Žemdirbiai ir amatininkai gyvena socialiai ir materialiai labiau reguliuojamoje (ar koncentruotoje) aplinkoje. Todėl jų ryšys su gamta yra trapesnis. Tai lemia, kad tik mažumai pasiseka įvertinti situaciją asmeniniu ar šeimyniniu lygmeniu. Bet klaidos nesukelia dramatiškų rezultatų; informacijos priėmimo gebėjimų nereikia ugdyti, nes jie nėra būtini sėkmingai veiklai. Kaimo bendruomenė savo gyvenimą reguliuoja labiau nei medžiotojai, todėl nebūtina, kad kiekvienas asmuo būtų šamaniškai orientuotas. Pakanka, kad tik viena šeima turi tokią orientaciją bei gebėjimą bendrauti su aukščiausiąja šventybe ir todėl yra privileijuota šamanavimui. Toks gyvenimiškų dalykų sutvarkymas skatina rasti šamanavimo formas, kitokias nei randamos medžiotojų ar žvejų bendruome-

nėse. Mansiai ir rytiniai chantai yra žemdirbiai ir jiems labiau būdingi klasikinio šamanizmo bruožai. Toks šamanizmas turi specialių drabužių, atributų ir turtingų ritualų, dažnai skirtų auditorijai, elementus⁸. Tiesa, čia nekalbama apie konkrečią tos informacijos priėmimo techniką – ar tai ekstazė, ar kokie nors alternatyvūs būdai. Neošamanizmo kontekste Barkalajos duomenys ir teorija svarbūs tuo, jog atskleidžia, kad ir tradicinis šamanizmas palieka galimybę šamanauti kiekvienam žmogui ir kad jos įgyvendinimas priklauso nuo bendruomenės koncentruotumo ir ryšių, o priešprieša „šamanas ir paprasti žmonės“ ir „kiekvienas gali būti šamanu“ tampa ne tokia tvirta.

Praktiškai visuotinai sutariama, kad neošamanizmas yra orientuotas į individą. Tam paranki ir Eliade's teorija, išpopuliarinusi šamanizmą ir, kaip minėta, besitelkianti tik ties šamano figūra. Anot Blaino, nesvarbu, iš kokių elementų konstruojamos netradicinio šamanizmo praktikos, svarbiausias ir visoms joms bendras komponentas yra asmeninis įkvėpimas. Skirtumai atsiranda dėl skirtingo šio įkvėpimo atsiradimo konteksto: *core* šamanizme tai yra pačios technikos; *seidr* praktikoje – kosmologiniai vaizdiniai, randami sagose⁹.

Wallisas šią individualizmo tendenciją susieja su polinkiu į psychologizavimą, vartotojų pasirinkimais ir jų nulemta dekontekstualizacija. Šamanizmo perkėlimas iš vietinių į vakarietiškus kontekstus nuo septintojo dešimtmečio yra didesnio globalizacijos proceso dalis: globaliame kaime beveik kiekvienas kultūrinis aspektas, nesvarbu, kur yra

kilęs, tampa prieinamas elektroninėmis priemonėmis. Taip sukurtoje dvasinėje rinkoje neošamanizmas neišvengiamai pasižymi individualizavimu: religijų įvairovė skatina susitelkti prie asmens, pasirinkimo, religinės rinkos „poreikių“. Vakaruose pastebimas „psichologizacijos procesas“, kai psichologija užpildo vakuumą, atsiradusį silpnėjant religijai. Šamanizmo studijavimas perėjo ir per savas psichologizavimo pakopas: iš pradžių šamanai laikyti psichiškai nesveikais žmonėmis, dabar – puikiais psichiatrais. Vėl atkreipę dėmesį į šią literatūrą ir veikiami daugybės psichologų, eksperimentuojančių šamaniškais patirtimis, neošamanai dažnai psichologizuoja šamanizmą. Pavyzdžiui, Harnerio metodo ar Goodmanio transo praktikoje šamaniška patirtis tampa paprasčiausiu technikų rinkiniu, ištrauktu iš jų originalių kultūrinių ir bendruomeninių kontekstų. Šamanizmas yra pritaikomas Vakarams ir „atnaujinamas“, neretai lyginant jį su psichoterapinėmis priemonėmis. Neošamanai supaprastina tradicinį šamanizmą ir internalizuoja kosmologiją bei mitus, dažniausiai suprantamus kaip psichologinės metaforos. Trijų dalių Sibiro kosmologinis modelis yra ištraukiamas iš jo aplinkos bei socialinio konteksto ir pripildomas jungiškujų archetipų. Vietoje keliavimo į „tikrą“ dvasių pasaulį, neošamanų kelionės dažnai suvokiamos kaip kelionės į save, o „sielos praradimas“ įtraukia emocinių žaizdų gydymą užuot realiai ieškojus prarastos sielos. Gydymas taip pat tampa psichologiniu procesu, nes vakariečiui, turinčiam karteziškąją ir mokslinę pasaulėžiūrą, sunku suvokti dvasinę ligos

priežastį. Turint visa tai omenyje, daugeliui neošamanų sunku priimti šamanizmą ir jo ideologijas kaip visumą¹⁰.

Nepaisant plačiai skelbiamos maksimalios „visi dalykai yra susiję“¹¹, neošamanai linksta skirti save nuo kosmoso ir tradicinio šamanizmo kaip kultūrinio reiškinio. Arba dvasios yra suvokiamos kaip esančios „viduje“ (šamanizmo psichologijos požiūris), arba „gamtos“ dvasios yra idealizuojamos ir atskiriamos nuo žiaurios ir destruktvyvios žmonijos (į aplinką orientuotose neošamaniškose praktikose). Radikalūs žalieji neošamanai neretai supranta šamanus esant tradicinius gamtinių šaltinių saugotojus, bet vietinių kultūrų šamanai nesivadovauja gyvūnų teisių filosofija ir į žemę orientuotais imperatyvais. Medžiojami žvėrys yra įtikinėjami, kad jie turi būti nužudyti (mainais į tam tikrą auką); šamanai naudoja savo gebėjimus nukreipti medžiojamus gyvūnus į spąstus ar medžiotojo kelią. Vegetarizmas nėra įprastas tradicinio šamanizmo bendruomenėse; tradiciniam šamanizmam būdingi santykiai tarp žmonių ir kitų rūšių neošamanizme dažniausiai neatsispindi. Čia dažnesnis vienašališkas naudos siekimas. Neošamanai, atlikdami ritualus laukuose ar miškuose, iš jų dvasių laukia pagalbos gydant, bet dažniausiai žemei negražinama niekas. Naudojamos „dvasių“ ir „gamtos“ idėjos, bet tiesioginiu santykiu su papročiais grindžiamos šamaniškos kosmologijos yra vengiama¹².

Kai kurios neošamaniškos praktikos dėl savo individualizuotų, psichologizuotų ir vartotojiškų požiūrių kartais kaltinamos, kad pardavinėjančios „greitus rezultatus“ – „dvasinių“ tobulėjimą ir

gydymą. Daugėja savaitgalio kursų, kurie gali būti vertingi asmeniniam tobulėjimui, bet neturi nieko bendro su tapimu šamanu, nes tai yra daug ilgesnis, lėtesnis procesas, reikalaujantis milžiniškų pastangų, kurioms daugelis žmonių yra nepasirengę. Ši kritika ypač taikyta *core* šamanizmui: Harneris teigė, kad šamanas per kelias minutes gali padaryti tai, ko jogas turi siekti daugelį metų. Tačiau tradicinio šamano pašaukimas nėra psichologinė priemonė atrasti save ar įgyti galią, kurios naudojimas per kelias minutes leidžia pasiekti didelių rezultatų¹³.

Neošamanizmas taip pat gali būti kaltinamas šamanizmo dekontekstualizacija, individualizacija ir psychologizacija, kai ignoruojamas tradicinio šamanizmo dėmesys socialiniam kontekstui ir bendruomenei. Šamanizmo supratimui socialinis ar bendruomeninis kontekstas yra esminis: šamano veikla yra įtvirtinta bendruomenėje ir negali vykti be jos sankcionavimo. Neošamanai, priešingai, dažnai veikia vieni ar privačiai. Pavyzdžiui, *core* šamanizmo kelionės dažniausiai atliekamos dėl savęs, neošamaniškas vizijų ieškojimas yra vieno žmogaus ritualas. Tradiciniame šamanizme kelionė retai atliekama dėl paties šamano poreikių; nors kai kurių Šiaurės Amerikos kultūrų „vizijų ieškojimas“ yra itin asmeninė patirtis, bet joje gautas mokymas yra atskleidžiamas

bendruomenei (t. y. bendruomenei, nesiribojančiai pinigais mokančia bendruomene seminaruose). Vietinių kultūrų šamanizmas nefunkcionuotų, jei šamanai nesiektų socialinių tikslų. Tad daugiausia neošamanizmas yra ne bendruomeninės praktikos. Šamanai veikia savo bendruomenėje, o neošamanai akcentuoja vieno asmens gydymą, asmeninę šamanišką kelionę, kurios tikslas yra įgyti galią ir atgauti „kasdienio gyvenimo žavesį“¹⁴.

Akivaizdu, kad ši orientacijos į bendruomenę ar individą perskyra susijusi su tradicinės ir moderniosios visuomenės skirtumais. Vakarų visuomenėje tradicinio bendruomeniškumo yra likę nedaug. Kitoki bendruomeniškumą ir kitokius žmonių ryšius atspindi ir kintantis religingumas, juo grindžiami žmonių tarpusavio santykiai. Tie patys procesai didesniu ar mažesniu mastu veikia ir klasikinio šamanizmo paplitimo teritorijoje. Augantys miestai ir vis didesnės gyventojų dalies koncentravimasis juose lemia pokyčius ir nepertraukiamai egzistuojančiose šamanizmo tradicijose. Priešpriešą tarp šamanizmo tradicinėje aplinkoje ir miesto šamanizmo Tuvoje atspindi M. B. Kristen studija¹⁵. Logiškai verta apžvelgti ir šamanizmo–neošamanizmo skirtumus bei jų supratimo problematiką sociologiškai analizuojant bendruomenių kontekstus.

KONTEKSTAI

Tad dar viena galimybė lyginti šamanizmą ir neošamanizmą – sociologiškai sugretinti jų kontekstus, visuomenes, kuriose jie veikia. Būtent šiuo aspektu

P. C. Johnsonas pabandė palyginti *core* šamanizmo praktikas Čikagoje ir tradicinį Shuar šamanizmą: ar šamanizmas „veikia“ (funkcionuoja, suteikia prasmę,

reikšmę, struktūrą ir kt.) tarp Shuar taip pat, kaip ir Čikagoje?

Autorius pažymi, kad toks lyginimas, nenurodant „primityvumo“ idėjos ir nepakenkiant universalijoms, nuo kurių priklauso palyginimas, susiduria su svarbiu sunkumu. Modernios socialinės sistemos, kuriose gyvena neošamanai, skiriasi ne koku nors esminiu skirtumu nuo „primityvių“ visuomenių, bet veikiau tam tikra fragmentacija ir įvairove, randama tokiose moderniose visuomenėse, kurios lėmė ekstremalios savirefleksijos, reliatyvizmo ir subjektyvumo atsiradimą. Antra, ši moderni subjektyvumo, asmenybės ir autonomiškos sąmonės idėja susijusi su pliuralizavimu. Vienos nuoseklios pasaulėžiūros suskilimas į daugybę fragmentų, kurių nė vienas nėra būtinas ir kuriuos reikia pasirinkti pliuralizmo situacijoje, yra radikalią modernybę apibrėžiantis bruožas. C. Geertzas apibūdina vienos pasaulėžiūros ir pasaulėžiūrų pliuralizmą kaip „relingumą“ *vs* „domėjimąsi religija“ ir kaip „buvimą palaikomu“ religinių tikėjimų *vs* religinių tikėjimų „laikymąsi“. P. Bergeris sieja pliuralizmą su subjektyvumo ir autonomiškumo patirtimi; moderni situacija yra tokia, kurioje „šventoji priedanga“ yra pašalinama ir kurioje lieka tik privatizuota, pasirinkta ar individualiai patinkanti religija. Ji yra „tikra“ individams, bet neturi jokios bendros, susiejiančios savybės ir negali atlikti klasikinės religijos užduoties – konstruoti bendrą pasaulį, kuriame socialinis gyvenimas įgauna galutinę, visus įpareigojančią reikšmę. Panašiai T. Luckmannas religiją modernybėje charakterizuoja kaip vis labiau pasižyminčią tarpusavyje

susijusiais mobilumo etosu ir individualia autonomija. Šie mokslininkai aiškiai parodė, kad dabartinį amžių skiria ne religijos nuosmukis – iš tikrųjų yra pakankamai įrodymų, prieštaraujančių šiai pernelyg supaprastintai sekuliarizmo tezės versijai, bet veikiau centrinio, socialiai įpareigojančio religinio autoriteto nuosmukis¹⁶.

Šie šamanų ir neošamanų kontekstų skirtumai yra svarbūs, bet daugelis antropologų teisingai nuvertino sociologų pabrėžiamą plyšį tarp „modernios“ ir „primityvios“ visuomenės, parodydami, kad jos yra naudojamos kaip viena kitą apibūdinančios karikatūros: pirmoji numato pokyčius, judėjimą, autonomiškumą ir dinamiškumą, antroji – begalybę, „asmenybę neigiantį mitinių paradigmu kartojimą“. Tai yra reikšminga kritika, nes „tradicija“ iš tiesų visuomet yra aktyvaus perkūrimo procesas; pageidaujamų perimamų dalykų pasirinkimas ir kitų paneigimas. Selektyvus „tradicijos“ naudojimas yra galinga pretenzija į autoritetą, kurią galima taikyti įvairiems socialiniams ir politiniams tikslams. Tuomet yra akivaizdu, jog „tradicinėse“ visuomenėse visuomet yra inovacijų ir autonomiškumo, o „moderniose“ visuomenėse – pasikartojimo. Tiesa, poreikis autonomiškumą ir kaitą rasti visur gali nuvesti per toli ir užtemdyti tikrus skirtumus tarp visuomenių rūšių. Bet iš tiesų šamanizmas tarp Shuar ir neošamanizmas tarp miestiečių amerikiečių vadovaujasi skirtingomis struktūrinančiomis strategijomis, kurias naudingai galima atskirti pažymint, kad Shuar atveju šamanizme akcentuojamas tradicinių žinių išlaikymas, o Naujojo amžiaus,

neošamanų atveju – mobilumas ir individualus pasirinkimas¹⁷.

Apibendrinant teigiama, kad neošamanus nuo šamanų galima atskirti pagal jų priklausomybę nuo radikali modernybės konteksto. Radikali modernybė atsiranda racionalizuojant visuomenę, kurios pagrindas yra universalios, standartizuotos laiko ir erdvės koncepcijos ir konfrontacija su religijų pluralizmu, kuri lemia dėmesio sutelkimą į individą, pasirinkimą, poreikius ir pasirinkimus religinėje rinkoje bei Aš, subjektyvumo ir refleksyvumo maniją; jai būdingas diskursas apie mobilumą – individai yra laisvi ir gali atsiversti į bet kokią religinę sistemą bet kokioje vietoje ir bet koku metu, nes erdvė yra fantas-

magoriška ir atsieta nuo vietos – nebėra iš tikrųjų šventų erdvių, bet, ko gero, tiesiog šventos proto būsenos ir šventi ryšiai su abstrakčiomis dievybėmis. Harnerio instituto neošamanai ironiškai kartoja būtent šią radikali modernybės schemą, nors ir kovoja su ja, nurodydami vietines, išsąknijusias, „natūralias“ visuomenes kaip jų autoritetinumo ir galios šaltinį. Remiantis šiuo radikali modernybės apibūdinimu, galima išskirti tris specifines strategijas, būdingas neošamaniškoms praktikoms: mobilumo ideologija (šamanizmas kaip universaliai taikoma technika), individualizacija (ir solipsizmo pavojus) ir psichologizavimas arba pretenzija į universalų „proto“ mechanizmą¹⁸.

ŠAMANANTROPOLOGŲ PROBLEMA

Kaip matyti iš neošamanizmo istorijos, dalis naujosios tradicijos kūrėjų ir atstovų su šamanizmu susipažino pirmiausia moksliai tyrinėdami šamanizmą. Akivaizdžiausias pavyzdys – *core* šamanizmo lyderis Harneris. Castaneda – kiek kitoks atvejis – pirmiausia taip pat vertintas kaip mokslininkas ir antropologinių duomenų pateikėjas. Po kelerių metų mokslinių tyrinėjimų ir ekspedicijų šie antropologai tapo praktikuojančiais neošamanais ir šamanizmo skleidėjais Vakarų pasaulyje. Kiek tai susiję su nauja etnologinio tyrinėjimo metodika? Kokią įtaką akademiniam šamanizmo tyrinėjimui padarė šis pozicijos pasikeitimas?

Nors *core* šamanizmas turi savo institucijų ir leidinių, šamanantropologai ir

toliau pretenduoja į akademiškumą, dalyvauja mokslinėse konferencijose ir publikuojasi moksliniuose leidiniuose.

Tam tikras „šamanantropologiškas“ požiūris būdingas ir oficialiai *core* šamanizmui neatstovaujantiems mokslininkams. Jį atspindinčios mintys ypač dažnai pasirodo nagrinėjant šiuolaikinę šamanizmo situaciją – tiek išlikusias ar atsikuriančias tradicinio šamanizmo atmainas, tiek įvairaus pobūdžio neošamaniškas praktikas. Pavyzdžiui, M. Hoppálas vienuose straipsniuose griežtai skiria ne tik vakarietišką neošamanizmą nuo tradicinio šamanizmo variantų, bet ir atsikuriančio tradicinio šamanizmo atmainas pagal jų tęstinumą¹⁹. Kituose straipsniuose ir interviu šios atmainos praktiškai tapatinamos; netgi iš-

sakomos radikaliausią individualistinių ir sinkretišką neošamanizmą atspindinčios mintys apie galimybę kiekvienam žmogui būti šamanu²⁰.

Tyrinėtojai akademikai padarė didelę įtaką praktikams, bet galima pastebėti ir atvirkščią procesą, teigia Wallisas. Tai prieštarauja neošamanofobiškam teiginiui, kad šamaniškų interpretacijų archeologijoje atgimimas yra nesusijęs su didėjančiu populiariu susidomėjimu šamanizmu alternatyvių dvasingumo filosofijų kontekste. Taip pat negalima ignoruoti didelio septintojo dešimtmečio psichodelinio judėjimo poveikio akademiniams požiūriams į šamanizmą, turint omenyje, kad jame dalyvavo ir daugelis studentų, tokių kaip Castaneda ir Harneris. Galiausiai, neošamanai ne tik skaito knygas apie save, bet ir bendra-

darbiauja su juos studijuojančiais akademikais. Daugelyje konferencijų (kasmetinis Sąmonės antropologijos bendrijos susitikimas JAV, šamanizmo šiuolaikiniėje visuomenėje konferencija Newcastle universitete ir kt.) apie šamanizmą ir neošamanizmą skatinama tokia bendradarbiavimo atmosfera. Ši akademikų ir neošamanų sąveika vargu ar gali stebinti ir rodo, kad tarp jų visuomet buvo aiškiai pralaidžios ribos. Antroje XX a. pusėje akademikai antropologai ir psichologai eksperimentiškai išitraukė į tiriamų vietinių šamanų praktikas ir/arba jų vartotus narkotikus. Daugelis neošamanų yra ne pasyvūs knygų skaitytojai, „foteliniai šamanai“, o aktyvūs šamaniškų žinių ieškotojai: negalima pamiršti neošamaniškų praktikų individualumo ir aktyvumo²¹.

ŠAMANIZMO TEORIJOS DUOMENŲ PROBLEMA

Joks religinis reiškinys ar juo labiau religija nėra statiški. Išlaikydami esminius elementus, leidžiančius pripažinti tam tikrą jų tapatumą ar tęstinumą, jie kinta keičiantis visuomenei, socialinei, politinei, kultūrinei ir galiausiai religinei aplinkai. Šamanizmą visais jo tyrimo ir bandymų apibrėžti laikais sudarė gana skirtingi jo regioniniai variantai (Sibiras, Tolimieji Rytai, Amerikos ir kt.). Net ir Sibire etnologiniai duomenys buvo renkami ilgą laiką (nuo pirmųjų susidūrimų su vietinėmis kultūromis iki šiol), o ten gyvavęs šamanizmas buvo veikiamas daugelio įtakingų jėgų. Vien christianizacija (nepaisant budizmo, lamaizmo ir pan. įtakų) gana nuosekliai buvo

vykdoma nuo XVIII a., kai sustiprėjo Rusijos dėmesys šiam regionui. Praktikos kaip velniškos veiklos, prietarų ar režimui nepalankios ideologijos draudimas savaip veikė jos funkcionavimą, ar dė ją ar bent transformavo. Sovietai represijomis siekė iš esmės sunaikinti šamanizmą ir gana sėkmingai tai įgyvendino, o kur kas ilgiau trukusi carinės Rusijos christianizacija lėmė sunkiai suvokiamus ir apibūdinamus padarinius. Ar vienetai represijas išgyvenusių šamanų, sinkretinė, krikščioniškais vaizdiniais persunkta jų pasaulėžiūra vis dar yra šamaniška „klasikinio šamanizmo“ prasme? Apie kokias šamanų funkcijas bendruomenėje galima daryti išvadas iš

šiandien etnologų gaunamų duomenų ir ar galima šias išvadas taikyti ne tik šiandieniniam šamanizmui? Ar sukrikščionintą šiandieninę pasaulėžiūrą reikia laikyti religijų sinkretizmo atveju, ar tik šamanizmo kaip „archajinės ekstazės technikos“ pritaikymu krikščionybėje (medicinoje)? Atsakymai į šiuos klausimus daugeliu atžvilgių priklauso ne nuo pačių duomenų, o nuo išankstinių sampratų ir pasitelkiamų teorijų.

Etnologiniai lauko tyrimai, fiksuojantys šiandien egzistuojančias klasikinio šamanizmo apraiškas, susiduria su ke-

liais naujais problemiškais reiškiniais: atgimstančiu šamanizmu – šamanizmo renesansu ir iš Vakarų pasaulio sklindančiomis naujojo religingumo įtakomis. Pirmąjį reiškinį galima būtų vertinti kaip tradicinio šamanizmo tęsinį, bet dažnai šios atgimusios praktikos būna tiesiogiai ar netiesiogiai paveiktos ir įtraukusios į save akivaizdžius vakarieetiško neošamanizmo ir naujojo religingumo apskritai bruožus. Be to, jau patys akademiniai tyrinėjimai keičia vietines kultūras, jų šamanus ir šamanizmo praktikas.

TYRINĖJIMŲ ĮTAKA TRADICIJAI

Apibūdindamas neošamanizmo bruožus Stuckrad'as išskyrė akademinų žinių populiarinimą ir jo poveikį tradiciniam šamanizmui: „vadinamoji akademinio tyrimo ir religinės praktikos „sąveika“ sukėlė „klasikinio, vietinio šamanizmo“ (jeigu toks egzistuoja) transformaciją, kai vietinių kultūrų žmonės ėmė skaityti etnografinius aprašymus ir reaguoti į antropologinę sistematizaciją“²². Daugybę įvairių problemų, sukiamų tradicinių šamanų, neošamanų ir antropologų sąveikos, puikiai iliustruoja Joralemono ir Walliso komentuotas Peru šamano Eduardo Calderono atvejis. Šis šamanas buvo antropologo Douglaso Sharono informantas. Pastarojo tyrimai išgarsino Calderoną. Jį pastebėjo ir psichologas neošamanas Alberto Villoldo, ėmęs rengti neošamanams „dvasines keliones“ – susitikimus ir praktikas su šiuo šamanu. Konvencionaliojoje antropologijoje, nenaudojančioje patirtinių ir dalyvavimo metodikų, Calderono įsitrau-

kimas į neošamanizmą kelia abejonių dėl jo tinkamumo būti „autentišku“ etnografiniu informantu. Taip pat svarbu, jog neošamanams reikalaujant, Calderonas ėmė keisti savo „tradicinę“ praktiką. Taip, anot Walliso, jis tapo tiek šamanu, atliekančiu vietinį, „tradicinį“ Peru gydymą, tiek neošamanu, vietinius tikėjimus suplančiu su Naujojo amžiaus terminija²³. Tad net šis autorius, bene atsargiausiai linkęs skirti tradicinį ir netradicinį šamanizmą, kalba apie savotišką neošamanizmą tradiciniame šamanizme.

Šiandieninių etnologinių tyrimų ir jų sukiamo viešumo problemiškumą puikiai atspindi ir Joralemono reakcija į šį atvejį. Iš pradžių antropologas pasipiktino dėl neošamanų, tikinčių, kad Calderono eklektiški ritualai yra „tikras“ šamanizmas ir dėl Calderono, „prisimančio šamaniško klouno vaidmenį Naujojo amžiaus cirke“. Taip pat jis ėmė pykti ant Calderono, kad šis leidžia eks-

ploatuoti save ir savo tradiciją dėl Viloldo motyvų. Joralemonas ėmė jausti užuojautą savo bičiuliui antropologui (Sharonui), apgautam šio patsidavėlio informanto, kurio autentiškumu tada buvo suabejota. Po kurio laiko Joralemonas permastė savo vertinimą: jį sužavėjo tai, kaip Calderonas suderina vietinius Peru ir neošamaniškus ligos ir atgamtiškumo suvokimo būdus. Be to, šis šamanas su Peru vietiniais gyventojais bendrauja viename kontekste, o su neošamanais, neturinčiais tradicinio Peru gydymo žinių, – kitame. Jis savo sunkiai suvokiamą tradiciją pristato taip, kad

neošamanai galėtų ją suprasti – maišydamas vietines žinias su jiems suvokiama dalykais kaip „universalias“ šamaniškas koncepcijas, panašiai kaip Harneris²⁴. Šis atvejis ir Joralemono reakcija liudija, kad vietinių kultūrų šamanizme atsiranda neošamaniškų elementų, kad jų atsiradimą skatina patys antropologiniai tyrimai, kad šios naujovės kelia problemų antropologams, norintiems tyrinėti „autentišką“ tradiciją, ir kad iš pat pradžių yra pasitelkiamos teorijos, leidžiančios numanyti vieno ar kito aspekto priklausymą tradiciniam šamanizmui ar neošamanizmui.

ŠAMANIZMO ATGIMIMAS

Dar keblesnis ir daugiau teorinių problemų keliantis reiškinys yra šamanizmo renesansas. Šamanizmo supratimui ir tyrimui kylančius sunkumus puikiai iliustruoti gali vien jau šamaniškų praktikų atgimimas „klasikinio šamanizmo“ teritorijoje – Šiaurės ir Vidurio Azijoje. Čia šamanizmo atgimimas visų pirma siejasi su komunistinės ideologijos silpnėjimu ir etniniu Sibiro tautų atgimimu. Dauguma studijų, nagrinėjančių šio religinio reiškinio renesansą, daug dėmesio skiria būtent šamanizmo ir tam tikro tapatumo sąsajai. Pentikaineno teigimu, šiandien „šamanizmas gali būti laikomas integralia šiaurietiškojo tapatumo dalimi. Arkties žmonės, atrodo, pasitiki savo šamanais kovoje už išlikimą taip, kaip skęstantis žmogus griebiasi šiaudo. Įdomu, kad šamanizmo atgimimas akivaizdžiai yra gyvybiška Šiaurės Sibiro žmonių etninio atgimimo dalis“²⁵. Kiti autoriai puikiai atskleidė, kad šis

šamanizmo kaip tautinio tapatumo dalies supratimas vyrauja visoje „klasikinio“ šamanizmo paplitimo teritorijoje²⁶.

Aktyviausi gaivinant šamanizmą yra vidurinės kartos žmonės, kilę iš šamanių šeimų, matę autentiškus ritualus persekiojimo laikais, neretai turintys atitinkamą išsilavinimą, susipažinę su savo kultūros tyrimais ir itin gerai suvokiantys savo tautos kultūros ir šamanizmo ryšį. Be to, dažniausiai jie gyvena ir šamaniška veikla užsiima miestuose. Šis aktyvumas neretai yra toks intensyvus, kad tapatumo saugojimas ir šamanizmo praktika tampa vienas kito įgyvendinimo priemone ir taip prarandama bet kokia šių reiškinų skirtis. Kartu išryškėja kita skirtis – atgimstantis, politizuotas šamanizmas ir „tamsių“, šamanizmą tik iš vidaus ir tradicinėje aplinkoje pažįstančių žmonių praktikos. Šių senų, persekiojimo laikus pergyvenusių šamanių praktikos dažniausiai egzistuoja tarsi ša-

lia, nėra šio atgimimo dalis. Tačiau patys „gaivintojai“ ir kai kurie tyrinėtojai yra nelinkę matyti šios skirties, o atgimusį šamanizmą laiko tiesioginiu senųjų praktikų tęsinium.

Vienas tokių autorių, entuziastingai palaikančių šamanizmo renesansą, yra M. Hoppálas. Viename savo straipsnių jis apžvelgia šiuo metu gyvuojančias ir atgimstančias tradicijas daugelyje Eurazijos kraštų. Anot jo, Korėjoje iki šių dienų labiausiai pastebima kasdienė religinė praktika, atliekama šamanės (*mundang*), kurią Korėjos mokslininkai priskiria šamanizmo kategorijai. Šiandieninė itin įmantri šamaniška ceremonija, primenanti dramos teatro vaidinimą, visškai apibrėžia kasdienį korėjiečių religinį gyvenimą. Šios keletą valandų trunkančios ceremonijos ne tik sukelia stresą mažinantį efektą, bet ir užtikrina kultūrinį tęstinumą tarp kartų. Šamaniška ceremonija tapo svarbia tradicijos perdavimo priemone, nes ji naudojama protėvių dvasioms pažadinti. Nors Korėjos šamaniškose ceremonijose aptinkama daugybė skirtingų kultūrinių elementų, esminis jų bruožas yra kultūrinis tęstinumas, nes Pietų Korėjos *mudang* ceremonija nebuvo veikiamą jokios prievartinės įtakos. Situacija Šiaurėje, kur komunistinė ideologinė hegemonija netoleravo jokių religinių tikėjimų sistemų, yra kitokia. Pietuose šamanizmas suvokiamas kaip tradicinė nacionalinės kultūros išraiška ir jo žymiausi atstovai yra vertinami kaip „nacionalinis lobis“ bei pasitelkiami nacionaliniam tapatumui stiprinti. Panašios tendencijos ryškėja ir Mandžiūrijoje. Čia gyvuoja tam tikras klanų šamanizmas; viena svarbiausių jo funkcijų yra įtvirtinti etniškumą, šeimą ir giminės ryšius. XX

a. paskutiniojo dešimtmečio pradžioje sukurti dokumentiniai etnografiniai filmai rodo, kad tai yra gyva tradicija. Šamanai pasirodo tiek šeimų susibūrimuose, tiek įvairiose ceremonijose, užtikrinančiose klanų klestėjimą. Mandžiūrių šamanai kelis amžius turėjo ceremonijų knygas ir tai padėjo išlaikyti tradicijas. Kinijoje mandžiūrių šamanizmas komunistinės ideologijos persekiojimus išgyveno gana gerai, o XX a. pabaigoje atsirado galimybių publikuoti daugybę knygų ir studijų. Mandžiūrių kilmės tyrėjai taip pat paliudijo, kad ši tradicija turi daug sekėjų ir aktyvių praktikuotojų net tarp jaunimo. Nanajų tauta taip pat išlaikė šamanizmo tradiciją. Čia šamanai sovietiniu laikotarpiu nebuvo labai stipriai persekiojami; „etnografų ekspedicijos duomenys rodo, kad vietiniams gyventojams vis dar reikalinga šamanų pagalba“²⁷. Jakutijoje XX a. paskutiniame dešimtmetyje ėmė silpnėti ideologiniai draudimai ir ilgai persekioti šamanai vėl pasirodė. Anksčiau jie nebent galėjo dalyvauti folkloro festivaliuose, pastaraisiais metais jie vėl užsiėmė savo tikrąja veikla, ypač gydymu. Taip pat svarbi etniškumo gaivinimo funkcija – dalyvavimas teatro spektakliuose palaikant etninės poetinės tradicijos tęstinumą. Ši funkcija svarbi todėl, kad dauguma jakutų nebekalba savo protėvių kalba. Teatras šiuo atveju suvokiamas kaip puiki priemonė bandant atgaivinti tam tikrus liaudies kultūros elementus ir ypač siekiant išsaugoti gyvą dainų ir pasakojimų tradiciją. Kartu jakutų mokslininkai pripažįsta ir šamanizmo ideologinę reikšmę. Panaši situacija yra ir Tuvoje, kur po kelių dešimtmečių šamanų persekiojimo XX a. paskutiniame dešimtmetyje pastebimas šamanizmo

atgimimas. Ankstesni komunistiniai politiniai lyderiai, dabar palaikantys nacionalizmą, remia tiek lamaizmą, tiek šamanizmo atgimimą. Tuvoje padėtis yra ypač palanki dėl to, kad šamanizmą tyrė rimti mokslininkai. Daugybė surinktos medžiagos yra prieinama tolesniam tyrimui ir visiems tuo besidomintiems. Šiandieniniai Tuvos šamanai yra būdingos figūros Sibiro šamanizmo istorijoje: daugelis jų buvo kalinti šeštajame dešimtmetyje, daug metų praleido lageriuose, o šiuo metu tęsia savo veiklą. Aiškiai juntamas jų pasirėngimas ir noras padėti kitiems, o kartu didžiavimasis tuo, kad jie saugo ir tęsia tikrąją etninę tradiciją. Ugrofinų (Uralo) tautų, gyvenančių Rusijos Federacijos šiauriniuose regionuose, padėtis nėra tokia paprasta. Čia šamanizmas niekada nebuvo toks stiprus, koks tarp tiurkiškai kalbančių Pietų Sibiro tautų. Šios mažos bendruomenės, kurioms šiuo metu priklauso vos keli tūkstančiai žmonių, visuomet buvo veikiamos Rusijos kultūrinės įtakos ir rusifikacijos pavojaus. Jų šamanizmas buvo labiausiai pasmerkta visiškai užmarščiai, tačiau ir čia

pasirodė atgimimo ženklų. Chantų, obugrų tautose šamanizmas laikytas nebegyvuojančiu. XX a. paskutiniajame dešimtmetyje buvo nufilmuoti keli etnografiniai filmai apie paskutinius šamanus. Panaši padėtis ir mažos Taimyro pusiasalyje gyvenančios etninės grupės, nganasanų. Čia taip pat buvo nufilmuoti keli filmai apie paskutinius šamanus. Beveik visi jų giminės šiuo metu dalyvauja folkloristinėje veikloje teatro forma atlikdami dainas, užsiima kitais menais. Jie kartoja iš autentiškų šaltinių išmoktas dainas, kita vertus, dainos atliekamos ir būgnas padarytas ne ritualiniame kontekste. Be to, šie šeimos nariai yra ne inicijuoti šamanai ir net neturi teisės atlikti šventų dainų²⁸. Pentikäinas, kuris 1990 m. žiemą lankėsi pas chantus, taip pat liudija šamanizmo gyvybingumą: kiekviena jo aplankyta šeima turėjo būgną, kurį visų šeimų galvos – 30–40 metų vyrai – naudodavo gydymui. Šiuo atveju šamanizmas yra kiekvieno žmogaus gebėjimas ir neišnyks išmirus seniesiems šamanams, teigia šis mokslininkas²⁹.

Literatūra ir nuorodos

- ¹ P. Vitebsky. *Šamanai*. – Vilnius: Alma littera, 2002.
- ² H. Hughes-Calero. *Sparnuotosios Vilkės skrydis*. – Kaunas: Mijalba, 2003 ir kt.; S. Gregg. *Galios šokis: šamaniška kelionė*. – Kaunas: Mijalba, 2004 ir kt.
- ³ A. Kalojanovas. Bulgarių šamanizmas, in *Liaudies kultūra*, 2001, Nr. 5; Pašnekesys su mokslininku „šamanu“ Mihály Hoppálu, in *Liaudies kultūra*, 2002; E. Ramanauskaitė. Elektroninis „šamanizmas“, in *Liaudies kultūra*, 2001, Nr. 1.
- ⁴ Iš pradžių kaip darbinė versija „šamanizmas“ bus suprantamas kaip „vietinių kultūrų“ religinė praktika, susijusi su ekstazės naudojimu tenkinant bendruomenės narių poreikius ir rei-

kalaujanti ar susijusi su tam tikra pasaulėžiūra ir jos nulemtu ritualiniu elgesiu. „Neošamanizmas“ – Vakarų modernių visuomenių religinė ar kvazireliginė praktika, susijusi su ekstazės naudojimu.

- ⁵ Plg. ir Hoppálo svarstymus apie praktikos autentiškumą atkuriamo šamanizmo Sibire kontekste: „Pastaruju metu pasirodė vis daugiau ir daugiau šamanų, dalis jų greitai pasirodė esantys šarlatanai, o ne tęstinės tradicijos atstovai etnografiniu požiūriu. Taip pat svarbu, kad buvo sukurti keli etnografiniai filmai apie keletą senų šamanų. Šie savo dainas išmoko nelegaliai iš savo vyresniųjų mokytojų penktajame dešimtmetyje. Galbūt jie taip pat išmoko

- kažką apie judėjimą artimai stebėdami ir todėl gali būti laikomi autentiškais. Nors jų drabužiai buvo padaryti neseniai ir iš modernių medžiagų, juose yra matyti svarbiausi ir tipiški ženklai. Arba, jei jie neturi specialių šamaniškų drabužių, jie naudoja bent jau kai kurias tradicines priemones ir būgnų darymo metodus“ (M. Hoppál. Shamanism at the Turn of Millenium, in *Pro Ethnologia 8: Arctic Studies 3*. – Tartu: Estonian National Museum, 1999).
- 6 R. J. Wallis. Shamans, in *Neo-Shamans: Ecstasy, alternative archaeologies and contemporary Pagans*. – London and New York: Routledge, 2003, p. 31–32.
- 7 Ten pat, p. 32.
- 8 A. Barkalaja. *Dissertationes folkloristicae Universitatis Tartuensis 1: Sketches Towards a Theory of Shamanism: associating the belief system of the Pim River Khamties with the Western world view*. – Tartu: Tartu University Press, 2002, p. 17–18.
- 9 J. Blain. *Shamans, stones, authenticity and appropriation: contestations of invention and meaning*, in www.sacredsites.org.uk/papers/Blain_J-perm.pdf, p. 52.
- 10 R. J. Wallis. Shamans, in *Neo-Shamans: Ecstasy, alternative archaeologies and contemporary Pagans*. – London and New York: Routledge, 2003, p. 58–59.
- 11 Plg. kitus atvejus, kai core šamanai pabrėžia bendruomeniškumą, jo svarbą savo praktikose. Tačiau bendruomenė čia dažniausiai suprantama ne kaip konkretūs šamaną supantys žmonės, o kaip sąvoka, tapati „Naujojo amžiaus“ sąvokoms „pasaulis“, „Žemė“, „Visata“ ir pan. Tai ne žmogiška šamano veiklos aplinka, kuri suteikia jam įgaliojimus veikti ir nurodo šios veiklos tikslus, o tam tikras „gydymo subjektas“. Core šamanizmo atstovas M. Eshowsky, užsiimantis prievartos bendruomenėje prevencija šamaniškais metodais, be ligų gydymo, šamanams priskiria ir „kolektyvinės grupės sielos balanso ir harmonijos“ atkūrimo funkciją (Plg. M. Eshowsky, *Shamanism and Peacemaking*, in <http://www.shamanicstudies.com/articles/1021409421.htm> 2002.07.07).
- 12 R. J. Wallis. Shamans, in *Neo-Shamans: Ecstasy, alternative archaeologies and contemporary Pagans*. – London and New York: Routledge, 2003, p. 59.
- 13 Ten pat, p. 60.
- 14 Ten pat, p. 60–61.
- 15 B. M. Kristen. *The Living Landscape of Knowledge: An Analysis of Shamanism Among the Duha Tuvians of Northern Mongolia*, in http://www.anthrobase.com/Txt/K/Kristen_B_02.htm
- 16 P. C. Johnson. Shamanism from Ecuador to Chicago: a Case Study in New Age Ritual Appropriation, in *Shamanism: A Reader*. Ed. Harvey, Graham. – London and New York: Routledge, 2003, p. 348.
- 17 Ten pat, p. 349.
- 18 Ten pat, p. 349.
- 19 M. Hoppál. Shamanism at the Turn of Millennium, in *Pro Ethnologia 8: Arctic Studies 3*. – Tartu: Estonian National Museum, 1999.
- 20 Pašnekesys su mokslininku „šamanu“ Mihály Hoppálu, in *Liaudies kultūra*, 2002.
- 21 R. J. Wallis. Shamans, in *Neo-Shamans: Ecstasy, alternative archeologines and contemporary Pagans*. – London and New York: Routledge, 2003, p. 34.
- 22 R. J. Wallis. Shamans, in *Neo-Shamans: Ecstasy, alternative archeologines and contemporary Pagans*. – London and New York: Routledge, 2003, p. 34.
- 23 K. von Stuckrad. Reenchanted Nature: Modern Western Shamanism and Nineteenth-century Thought, in *Journal of the American Academy of Religion*. December 2002, Vol. 70, No. 4, p. 774–775.
- 24 D. Joralemon. The Selling of the Shaman and The Problem of Informant Legitimacy, in *Journal Of Anthropological Research*, 1990, 46 (2), p. 105–118; R. J. Wallis. Shamans, in *Neo-Shamans: Ecstasy, alternative archaeologies and contemporary Pagans*. – London and New York: Routledge, 2003, p. 199.
- 25 R. J. Wallis. Shamans, in *Neo-Shamans: Ecstasy, alternative archaeologies and contemporary Pagans*. – London and New York: Routledge, 2003, p. 199–200.
- 26 J. Pentikäinen. *Shamanism and Culture*. – Helsinki: Etnika Co., 1997, p. 97–98.
- 27 P. V., A. Vinogradov. The role and development of shamanistic discourse among Southern Siberian ethnic groups in Post-Soviet period, in *Anthropology of East Europe Review*, Vol. 2, Nr. 2.
- 28 M. Hoppál. *Shamanism in Postmodern Age*, in www.folklore.ee/Folklore/vol12/hoppal.htm
- 29 Ten pat.
- 30 J. Pentikäinen. *Shamanism and Culture*. – Helsinki: Etnika Co., 1997, p. 97–98.

B. d.