

Дженни Блейн

# Девять Миров магии сейда

Транс и неошаманизм  
в североевропейском язычестве

Посвящается Марион - будущему,  
и всем моим Дисам - женщинам прошлого.



Касталия  
Москва  
2021

**УДК 130.12**

**ББК 86.4**

**Дженни Блейн**

**Девять Миров магии сейда. Транс и неошаманизм в североевропейском язычестве.** — М: «Касталия», 2021. — 268 с.

Шаманские практики, известные как сейд, обычно предполагающие взаимодействие с миром духов и состояния измененного сознания, лежат в основе языческих религий Северной Европы. В этой книге исследуются способы, которыми сейд, ключевой элемент древних скандинавских систем верований, описанных в исландских сагах и «Эддах», открывается заново. Книга опирается на обширные исследования и опыт, анализируя это явление и помещая его в контекст.

Это уникальное исследование того, что делают северные «шаманы» и что они говорят о духах, которых встречают, написано женщиной, которая является как практиком, так и ученой. Исследование проводится в рамках дискуссий о шаманизме, идентичности, инсайдерской этнографии и новых направлений в антропологии религии. Книга порадует всех, кто интересуется альтернативной духовностью в современном мире.

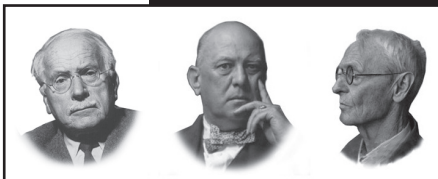
**ISBN 978-5-521-16192-8**

© Дженни Блейн

© Лара Шемет, перевод, 2021

© Андрей Кичо, оформление, оригинал-макет, 2021

© «Касталия» (Москва), 2021



## ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЙ КЛУБ «КАСТАЛИЯ»

ЮНГИАНСТВО. ОККУЛЬТИЗМ.  
ТРАНСГРЕССИЯ.

# CASTALLIA

«Касталия» - многомерный культурно-просветительский проект, целью которого является ментальное и духовное обогащение личности посредством синтеза самого широкого спектра знаний - от глубинной психологии до оккультных традиций - оттого, не имеющий аналогов в информационном пространстве.

### «КАСТАЛИЯ» - ЭТО:

- **ИЗДАТЕЛЬСТВО**, выпускающее уникальные книги, большинство из которых впервые доступны для русскоязычного читателя благодаря нашим усилиям.
- **ЛЕКТОРИЙ** с регулярно проходящими лекциями в Москве, Санкт-Петербурге и других городах России и ближнего зарубежья.
- **ВИРТУАЛЬНЫЙ ЛЕКТОРИЙ**, где собран весь массив наших видеолекций по юнгианской психологии, символизму таро, алхимии, астрологии и другим духовным наукам. Находясь в любой точке мира, вы можете связаться с нашим координатором и заказать заинтересовавшие вас лекции и курсы.
- **САЙТ**, ежемесячно пополняемый эксклюзивными переводами, авторскими материалами, видеозаписями, книгами и статьями - огромным количеством ценной информации, находящейся в открытом доступе, то есть предоставляемой совершенно бесплатно! Поэтому, даже если у вас нет денег для участия в собраниях нашего клуба или приобретения изданных нами книг, это не станет препятствием на пути познания.
- **ЛУЧШИЕ СПЕЦИАЛИСТЫ** в сфере психологии, астрологии и таро, готовые оказать помощь в преодолении духовного кризиса и расширить ваше представление о самих себе.

Наш проект - это, кроме того, **знак качества**. Сейчас, когда эзотерика в сознании даже образованных людей с трудом отличается от шизотерики, а "духовный эфир" заполнили лазаревы, трехлебовы, ахинеичи, торсуновы и прочие чумакователи и мошенники, наш проект дает уникальную возможность соприкоснуться с серьезными и аутентичными духовными и психологическими школами.



**КАСТАЛИЯ ПРИГЛАШАЕТ К СОТРУДНИЧЕСТВУ  
АВТОРОВ, ПЕРЕВОДЧИКОВ, А ТАКЖЕ ОРГАНИЗАЦИИ  
ДЛЯ РЕАЛИЗАЦИИ СОВМЕСТНЫХ ПРОЕКТОВ**



**Дженни Блейн** - старшая преподавательница факультета социальных наук и права Университета Шеффилд Халлам, где она является руководительницей магистерской программы «Методы социальных исследований».

## СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие .....	7
Глава 1. Знакомство с шаманизмом и сейдом .....	8
Глава 2. Изречение Норн.....	15
Источник Вирда .....	15
Ритуал и сообщество .....	17
Космология, божества и «предания» .....	21
Сейд или спа? .....	26
Сейд и шаманизм .....	31
Перфоманс или совершение?.....	37
Сейд и антрополог .....	41
Глава 3. Гренладские провидицы:	
сейд как шаманская практика .....	51
Провидица Торбьорг.....	51
Сейд в современной языческой практике .....	54
Путь в реальность Хель.....	62
Неошаманский сейд.....	68
Глава 4. Приближаясь к духам.....	74
Провидец/провидица как практик шаманизма .....	74
Достижение транса .....	82
Сейд — черная магия?.....	92
Под плащом .....	94
Приближаясь к духам .....	97
Сейд как оспариваемая практика.....	108
Глава 5. Путешествие в курган.....	112
Повествовать .....	112
Переживать опыт .....	114
Видеть .....	117
Встречать .....	119

Говорить .....	122
Слушать .....	124
Вспоминать.....	130
Глава 6. Переоценка королевы-ведьмы .....	134
Женщины из саг .....	134
Прошлое и настоящее: оценка сейд-женщин.....	146
Хейд, дискурс и интерпретация .....	153
Женщины и магия — постоянная практика? .....	163
Глава 7. Ergi seiðmen — квир-трансформация? .....	169
Шаманизм и сопротивление .....	169
Свидетельства саг .....	174
Мужчины и сейд в наши дни .....	176
Множество гендеров или «меняющиеся гендеры»? .....	196
Сейд — заимствование у саамов? .....	205
Квир-теория и ergi seiðman .....	211
Глава 8. Танец предков .....	218
Резюмируя сейд.....	218
Дискурсы спорной практики .....	220
Изобретение Вирда заново.....	232
Шаманы и антропологи.....	234
Библиография .....	244

## Предисловие

В этом исследовании шаманской практики Северной Европы, или сейда, изучается способ, которым древние системы верований, упоминаемые в исландских сагах и Эддах, были заново открыты и изобретены в Европе и Северной Америке. В книге исследуется феномен измененного сознания и взаимодействия практикующих сейд, или шаманов, с их духовными мирами. Написанная последовательницей сейда, книга посвящена новым сообществам, вовлеченным в постмодернистские поиски духовного смысла.

Доктор **Дженни Блейн**, родом из Шотландии, жила и работала лекторкой в Канаде и Великобритании. Она является авторкой книг и многочисленных академических статей о язычестве, сейде, предках и существах, а в последнее время — о шотландской идентичности.

Недавно она вышла на пенсию и вернулась в Шотландию, где планирует выпустить большую книгу для языческих практикующих, а так же работает в качестве специалистки по генеалогии, помогая другим раскрыть свои шотландские корни.

В течение нескольких десятилетий она называла себя «язычницей» и участвовала в разработке и практике сейда с 1990-х годов. Время от времени она ведет блог на <http://landscapeself.blogspot.co.uk>, в котором публикуются мысли о месте, политике, стихах и людях.

— Как мое путешествие изменит меня? — спросила я провидицу и она ответила, сидя на Хлидскьяльве:

«Я не вижу за деревьями, но они зовут тебя. Я вижу только деревья».

# Глава 1

## Знакомство с шаманизмом и сейдом

Эта книга представляет собой этнографическое исследование шаманской практики Северной Европы, называемой сейд, в рамках современного теоретизирования шаманизма и неошаманизма. Его цели заключаются в расширение знаний о сейде при изучении современной конструкции этого особого «неошаманизма» и развенчании неверных представлений о неошаманизме в целом и сейде, и североευропейских «реконструированных коренных» религиозных обрядах в частности. Кроме того, в книге исследуется использование экспериментальной антропологии для понимания и теоретического обоснования феноменов измененного сознания и взаимодействия практиков сейда или «шаманов» с их духовными мирами.

Таким образом, это этнография сейда, поскольку в настоящее время он заново открывается, даже «изобретается заново» группами людей в Европе и Северной Америке. Таким образом, книга не только описывает сейд, его конструкцию и «исполнение» — термин, оспариваемый в практике и теории — и его источники, но и затрагивает дебаты в этнографии и экспериментальной антропологии.

Сосредоточившись главным образом на «оракульной» или прорицательной стороне сейда, реконструированной по примерам из исландских саг, я помещаю сейд как экстатическую практику в определенные культурные контексты — Северную Европу 1000 лет назад, хотя его корни уходят глубоко в прошлое, и он возрождается западных религиях наших дней. Я исследую, в какой степени сейд можно назвать «шаманским», понимая, что этот термин подразу-



мекает одобрение сообщества и структурирование экстатической/магической практики (Blain and Wallis, 2000). Моя работа, таким образом, связана с новыми исследованиями в области антропологии и религиоведения, которые понимают шаманизм, будь то «традиционный», «нео» или «городской», как исторически и культурно специфический, одновременно трансформирующийся в экономическом, социально-политическом и духовном контексте.

В главе 2 я представляю сейд в рамках североевропейского «язычества» и некоторых дискуссий вокруг него. Глава 3 представляет собой исследование (воссоздания) оракульного или предсказательного сейда, ритуалов, с которыми, скорее всего, встретятся наблюдатели. В главе 4 исследуются вопросы состояний транса, «шаманизм» и «духи». Глава 5 представляет собой экспериментальное повествование о моем введении в эти отношения и их исследовании. В главах 6 и 7 исследуются вопросы двусмысленности, амбивалентности, пола, сексуальности и инаковости практикующих сейд — тогда и сейчас, а в последней главе исследуются некоторые проблемы и вопросы магии, неошаманизма, рациональности и положение меня как этнографки.

В западном «постмодернистском» обществе все больше людей обращаются к построению своих собственных духовных отношений с землей, другими людьми и теми, с кем мы живем на Земле: растениями, животными и различными духами, встречающимися в мифологиях мира. Для многих это идет рука об руку с поиском «корней», поиском смысла, который искатели не находят в суете и давлении своей фрагментированной повседневной жизни. Если, как предположил Бауман (1997), «постмодернистское общество» связано с «выбором», один из наиболее очевидных примеров — это поиск локализованного духовного смысла.

Есть несколько способов, которыми этот поиск осуществляется: религии, традиции или «пути», которые часто путают исследовате-

ли, однако они отличаются в дискурсе их последователей. «Новый век» (или нью-эйдж, не рассматриваемый в этой книге) в основном сосредоточен на саморазвитии, заимствуя при этом из ряда духовных традиций, включая христианство, индуизм, буддизм и различные местные обычаи со всего мира. Многочисленные «неоязычники» обращаются к описанному или выдуманному прошлому, часто романтизируемому, хотя все большее число сегодняшних западных язычников подчеркивают свое сознательное формирование понятие религии. Третье направление — это «неошаманизм», также романтизированный, который в значительной степени опирается на конструкции «коренных» или «традиционных» (всемирных) шаманских практик в западной литературе, начиная с восемнадцатого века. Сейд можно рассматривать как точку пересечения второго и третьего направлений.

Эти способы духовного отношения к миру слишком часто отвергались антропологами, социологами или религиоведами как не относящиеся к делу, либо мелкие проявления неудовлетворенности, либо даже подростковые бунты, попытки подростков дистанцироваться от «аппарата» церкви, государства и родителей. Однако с точки зрения подхода, который рассматривает богатство в разнообразии и соперничество как создание смысла, они становятся частью локутного одеяла постмодерна, процессов динамического конструирования современного западного общества. Последователями этих новых/старых религиозных традиций могут быть компьютерные программисты, уборщики или клерки, выпускники семинарии, бармены или адвокаты, бухгалтеры, археологи, учителя, студенты или системные менеджеры, или даже антропологи — участвующие в общественной жизни разными способами, и пытающиеся совместить свои духовные практики с повседневной жизнью.

Мой интерес к написанию этой книги заключается в пересечении реконструированной европейской дохристианской религии

с «шаманизмом», описанным по другим источникам, в пересечении или переплетении второй и третьей ветвей, описанных выше: «реконструированного» язычества и неошаманизма. Доступно множество описаний неошаманизма, наиболее известным из которых, вероятно, является «Путь шамана» Майкла Харнера (1980), который стал основным «текстом» для многих практикующих. Формирование «кельтского шаманизма» и «норвежского шаманизма» как магической практики на сегодняшний день все чаще появляется в языческих общинах в Европе и Северной Америке. Ряд популярных книг и журнальных статей, посвященных «кельтскому шаманизму» (например, J. Matthews, 1991; C. Matthews, 1995; Cowan, 1995), пробудили аппетит к большему, а «норвежский шаманизм» или «саксонский шаманизм» — оба из них их можно было бы назвать словом сейд — им уделялось меньше внимания, но они теперь тоже привлекают внимание, особенно через интернет и через книгу Яна Фриса *Seidways* (Fries, 1996). Основа была заложена в романе Брайана Бейтса «Путь Вирда» (Bates, 1983), в котором рассматриваются некоторые древнеанглийские исцеляющие «чары» в контексте обучения помощника шаманом, а также в его более позднем научно-популярном рассказе «Мудрость Вирда» (1996), который дает в качестве основы для шаманской практики (и для вывода его романа) как древнескандинавский, так и древнеанглийский материал.

Таким образом, это приводит к «североевропейскому язычеству» (термин, который вряд ли будут использовать его практикующие, но который может иметь некоторый смысл для ученых). Под разными названиями сегодня его можно рассматривать как набор взаимосвязанных религиозных и духовных «традиций», которые практикующие берут из различных исходных текстов и археологических находок. Примечательно, что этими источниками являются Эдды и саги — великая средневековая литература Северной

Европы, большая часть которой написана в Исландии, популяризирована/романтизирована в девятнадцатом веке и впоследствии названа «скандинавской мифологией» и наиболее знакома англоязычным читателям Европы в форме детских рассказов. Эдды и саги были плодотворными областями для ученых средневековой литературы, антропологии, истории, религиоведения и фольклора. Они также тщательно изучаются (вместе с древнеанглийскими текстами и другими фрагментами, которые могут дать ключ к разгадке дохристианской духовности) практикующими. У последних есть несколько имен для себя и того, чем они занимаются: *Ásatrú* (асатру) — это название, используемое в Исландии (см. Strmiska, 2000) и распространенное в Северной Америке; другие скандинавские образования этого термина — буквально «вера в богов», придуманная как часть романтического движения девятнадцатого века — включают *Ásatro*, *Ásatrú*, *Asatro*. Этот термин был принят в Исландии по современным политическим причинам, и многие практикующие там и в других местах предпочитают термины *forn siðr* или *forn sed* — просто «древний обычай». Тем не менее, термин, который предпочитают многие практикующие в Великобритании — «Heathen» (*heidinn*, *hedensk*) — язычник, первоначально используемый теми, кто следовал «новой» религии христианства для описания последователей «старых обычаев».

Итак, я исследую конструкцию и опыт сегодняшнего сейда как шаманской практики, взятой из исландских саг. Сейд имеет основу в реконструкционистских духовных сообществах Северной Европы и шаманских группах, которые перенимают методы и принципы, заимствованные из шаманизма в других местах и из базового шаманизма (Harner, 1980). Для этнографа постмодернистского общества это богатая область исследований. Его построение несколько проблематично из-за терминов и практик, оспариваемых в прошлом и настоящем, и гендерно-политических аспектов его реализации,

которые быстро становятся очевидными там, где дискурсы сейда и практикующих сейд вступают в конфликт с дискурсами, господствующими в западных обществах. В частности, существуют проблемы, связанные с гендером и сексуальностью, и практикующие используют термины прошлого в сегодняшних повествовательных конструкциях, чтобы воссоздать или разрушить гегемонистскую практику и сформировать новые смыслы для себя и направления для своих сообществ. Как культурно специфическая шаманская практика, сейд позиционирует своих практикующих в космологии севера и северо-запада Европы — Источник Вирда и великое дерево Иггдрасиль — по мере того, как искатели перемещаются в пределах Девяти Миров в поисках знаний от божеств и предков.

Я пишу как антрополог и как практик. Я смотрю на ветви сейд-практики из настоящего в прошлое, через океан и через Девять Миров скандинавской, северной или, в более общем смысле, «языческой» космологии. Здесь я создаю многостороннюю этнографию (Marcus, 1998), исследуя процессы сейда, от практикующего к практикующему, от сообщества к сообществу, от времени к времени; от пространственно расположенной ритуальной практики и записанных на пленку интервью до обширных обсуждений по электронной почте, а также через мой собственный, а также чужой опыт. Итак, я пишу в поисках моих собственных знаний, зависящих от моего отношения к обсуждаемым мною практикам: как видящая или шаманка, я выхожу в мир многих уровней, который известен лишь частично, чтобы вернуться с опытом и поделиться им. Мое путешествие привело меня к возможным, спорным, прошлым представлениям о бытии и сознании, лингвистике и сравнительной религии, средневековой литературе и археологии, квир-теории и представлениям о «я» и «значении», которые ускользают, меняются даже по мере их изучения, так как видение меняется, когда провидица пытается продолжить. Таким образом, на многих уровнях это экс-

периментальная антропология (Goulet, 1994): наблюдений недостаточно, чтобы понять отношения между практикующими сейд и духовным миром. Мой собственный опыт составляет часть того, что я анализирую, и неизбежно помещает меня в слои смысла, которые конструируются внутри сеанса сейда и внутри сообществ тех, кто с ним взаимодействует. Как практик и писательница, я занимаюсь мирами и смыслами, исследуя способы, чтобы связать их в академических дискурсах и повседневной работе, а также выходя за их пределы, к языку поэзии и образов. Я имею дело с текущими дебатами в академических и антропологических кругах о спорных «реальностях», метафорах и репрезентациях, этнографической теории и методах, «шаманизме» как западном построении предполагаемой изначальной, первобытной и «примитивной» религии в сравнении с «шаманизмом» как творческим, оспариваемым политическим и духовным изобретением, а также множественных реальностях сейд-практиков.

Итак, как шаманка, я путешествую туда и обратно, в культурном контексте дискурсов академических кругов и практикующих сейд, и этот опыт меняет меня.

## Глава 2

# Изречение Норн

### Источник Вирда

Они сидят втроем, над всеми остальными в комнате, соединив руки: Урд, которая знает прошлое и руководит этим ритуалом; Верданди, которая держит нити настоящего и плетет их; Скульд в центре, спрашивает: «Ты меня понимаешь?» Перед ними стоит Йордсвин, проводник, который спрашивает: «Есть ли здесь тот, у кого есть вопрос к Норнам?» И мы, одна за другой, делаем шаг вперед.

Мы пришли сюда, совершив путешествие, которое началось 1 июня 1997 года в амбаре в Саду Марты, который служит большим залом для наших пиршеств и собраний Тротмута.<sup>1</sup> Мы видели, как три женщины заняли свои высокие места, мы слышали песню, которая в этой работе Спа настраивает наше сознание на космологию Севера, высокий чистый голос Верданде, настоящего, поющей:

Make plain the path to where we are  
A horn calls clear from o'er the mountain  
The gods do gladden from afar  
And mist rises on the meadow ...

The hounds and eight-legged horse we hear  
A horn calls clear from o'er the mountain  
The heart beats quick as Yggr draws near

And mist rises on the meadow ...

\*\*\*

Откройте путь туда, где мы находимся,  
Рог призывает с горы,  
Боги радуются,  
И туман опускается на луг...

Мы слышим гончих и восьминогую лошадь,  
Рог призывает с горы,  
Сердце бьется быстро, когда приближается Иггр,  
И туман опускается на луг...

Диана попросила защиты у Нордри, Судри, Аустри и Вестри — карликов четырех сторон света, и вдохновения, помощи и благословения у Старших, которые выполняют эту работу — Фрейи и Одина. Затем она попросила об энергии и наставничестве у животных силы, духовных наставников или стражей трех прорицательниц, чтобы они пришли к ним, танцевали и играли на барабанах, прежде чем она станет Урд на высоком месте, и мы спустились на великую равнину Мидгарда, к самому дереву Иггдрасиль и под его корни к тому месту, где Вирд, судьба, проистекает перед нами и Норны сидят в ожидании. Я внезапно понимаю, что не знаю, как именно мы сюда попали: в какой-то момент знакомая медитация стала незнакомой, и поэтому я попала сюда неизвестными дорогами. Воздух наполнен потенциалом, ожиданием, предчувствием и магией. Теперь, под руководством Йордсвина, мы поем песню, которая дает предсказательницам доступ к знаниям, которые скрыты: каждая приучила себя реагировать на это сдвигом в сознании, и их слова, исходящие извне, наполняются смыслом.



Йордсвин, проводник, освещенный мерцающим светом факелов, спрашивает: «Заклинание произнесено, Норны ждут. Есть здесь кто-нибудь, кто задаст вопрос?»

И одна за другой, по знаку Йордсвина, мы выходим вперед, чтобы спросить о том, что близко нашему сердцу и нашему разуму: мысли, которые нас беспокоят; проблемы, духовные или физические, с которыми предстоит столкнуться; партнеры; здоровье; профессия; планы на будущее. Моя очередь. У меня вопрос к Норнам. Кажется, что моя академическая карьера близится к концу из-за нехватки рабочих мест, и я говорю об этом, спрашиваю, что меня ждет, по какому пути мне следует идти. Я стою в этом межмирье, чувствуя, как мое тело слегка покачивается, и концентрируюсь на ответах, когда видение переходит от одной к другой и обратно, и Скульд в центре вздрагивает, когда энергия проходит через нее.

*Они говорят, что передо мной лежат два пути, вместе с тем, которым я шла к этому месту, — путь прямо впереди короток и скоро заканчивается. Они напоминают руну Альгиз. Я стою на развилке. Не выбирай слишком быстро: не выбирай до последнего момента. Один путь легче, другой несет большие жертв. Тем не менее, дороги изгибаются, так что обе ведут в конце к одному и тому же месту: я знаю, куда я пойду в конце, я знаю, где мой дом. Страж стоит в стороне...*

*Я стою в двух мирах, уравнивая их требования. Я понимаю? Я не должна выбирать слишком рано... Я стою, балансируя на острие ножа, я иду по острию ножа...*

*«Ты понимаешь это?» — говорит Скульд.*

## Ритуал и сообщество

С антропологической точки зрения это действительно необычный опыт<sup>2</sup>, и часть моего разума делает заметки, сравнивая

с другими сейдами, в которых я участвовала как участница, проводница или провидица, отмечая сходства, закономерности, характерные особенности ритуала. Сначала происходит постановка сцены, призывающая Духов Места и других сущностей для защиты, или, как в первом сеансе, который я наблюдала, повторение рун старшего футарка с последующим призывом к тем божествам, которые сами выполняют Спа-работу: Фрейе и Одину. По завершении этих приготовлений лидеры посредством пения, игры на барабанах и управляемой медитации создают состояние, в котором присутствующие входят в легкий транс. Однако провидица идет дальше, входя в миры, куда другие не следуют, чтобы искать ответы на свои вопросы. Вопросание принимает форму, заимствованную из эддических песен «Сны Бальдра» и «Прорицание Вёльвы».

... по мирам бродил я, ища провидицу, которую теперь  
вызываю...

Я спрашивать буду, чтоб все мне открылось...

В этой сильно заряженной обстановке провидец или провидица действительно дает ответы, понятные для вопрошающих. По словам опытных практиков спа, точность ответа прямо пропорциональна эмоциональной вовлеченности того, кто задает вопрос. Опытные практики подчеркивают трудности интерпретации образов сейда — ответы часто бывают сложными и могут вводить в заблуждение — и подчеркивают необходимость получения «второго мнения» перед тем, как совершить курс действий, основанный на знании сейда, например, посредством гадания на рунах, что рассматривается как другой способ окунуться в Источник Вирда в поисках знаний.

Я также отмечаю различия между публичной работой с ее многочисленными вопросами и индивидуальными сеансами «путешествий», на которых люди ищут собственные ответы, возможно, даже не зная, что именно они ищут. Небольшая группа, с которой я работала, структурирует свои ритуалы в зависимости от того, является ли обряд индивидуальными или публичным: одиночные путешествия требуют меньшего количества сцен, так как члены группы знают, куда они идут, и не всегда имеют шаблон «вопрос и ответ, вопрос и ответ». Время от времени все вместе путешествуют к известной точке, великому дереву Игдрасиль, центру всех миров, а затем расходятся, чтобы следовать за своими собственными видениями. Другие практики спа в интервью сообщают об аналогичных обстоятельствах. Уинифред — Верданди из ритуала Трех Норн — говорит о гораздо менее сложной обстановке, когда она совершает спа для друга или для себя. Йордсвин — *spámaðr* — провидец, человек, который пророчествует, изменяет и пропускает часть ритуала, выполняя спа для своих сородичей. Искатель может быть один, «сидеть без дела» в ожидании руководства.

Тем не менее, каким бы простым или сложным ни был формат ритуала, те, кто выполняет эту работу, сообщают об интенсивности переживания и его центральной роли как средоточия построения идентичности. Уинифред описывает свой первый раз, когда она практиковала спа:

В тот момент, когда я впервые поднялась на высокое сиденье, села на него и накинула покрывало на голову, и они начали петь для меня, тогда я почувствовала, что я шла всю свою жизнь к этому моменту. Так что это было похоже на призвание для меня, это зовет меня. И в этом сошлись все разные пути.

Это ее вклад в языческое сообщество, способ, которым она может помочь своим божествам и своему народу. Йордсвин отмечает, что «людям это нравится. Моим сородичам это нравится. Когда я делаю это, появляются и другие люди из языческого сообщества». Он говорит, что по сравнению с Уинифред он только начинает «царапать поверхность». Он учился у нее, получая материалы от группы, известной как Храфнар в Калифорнии, и посещая их семинары. Уинифред в свою очередь говорит:

Я сама занималась трансовыми путешествиями около пяти лет, прежде чем прошла обучение у Дианы... И для этого я прочитала много-много книг по шаманизму, выбирала и выбирала то, что казалось разумным, но мне это далось очень легко.

Если даются ответы, откуда они берутся: боги, духи, те, кто ушел раньше, подсознание искателя? Рационально-либеральная антропология, конечно, утверждает последнее. Юнгианская психология предполагает коллективно-бессознательное происхождение. Ответы не всегда имеют значение для говорящего, но, кажется, что они имеют значение для вопрошающего. У практикующих есть свои ответы. «Это не архетипы и коллективное бессознательное, по крайней мере, это нечто большее», — говорит Йордсвин. «Я ожидаю, что большая часть этого исходит от мертвых, потому что я иду туда». Он путешествует по царству Хель: в норвежской традиции мудрость исходит от мертвых, из кургана. Другие могут сосредоточиться на божествах как на источнике ответов, в зависимости от того, о чем спрашивают: ритуалы могут включать в себя одержимость божествами (описано Уоллисом 1999b: глава 2).

## Космология, божества и «предания»

Здесь мы имеем дело с людьми, которые погрузились в мифологию, литературу и фольклор Севера: поэзию и прозу Эдд и исландских саг, древнеанглийскую поэзию, а также народные сказки и фольклор Шотландии, Англии, Скандинавии и большей части Европы. Исходя из этого и опираясь на работы таких ученых, как, например, Хильда Эллис Дэвидсон (1964) или Кевин Кроссли-Холланд (например, 1980), практикующие составили то, что сегодня называется язычеством или Асатру, которое они воспринимают как религию, основанную на дохристианских верованиях и традициях.

Почему люди к этому приходят? Их истории значительно различаются. Некоторые, особенно в Европе, иногда из эмигрантской семьи, выросли на мифах и фольклоре. Другие чувствуют связь с землей и духами земли. Многие последователи в Европе или Северной Америке ищут свою форму связи с предками, будь то физическая или духовная. Некоторые приходят из-за неудовлетворенности «установленной» религией, другие — из атеизма или агностицизма, часто сначала экспериментируя с другими «земными религиями», особенно с Виккой. Часто поиск занимает некоторое время. «Я охотился за этой религией с юных лет», — говорит один североамериканский язычник. Так или иначе, у них сформировались личные связи с мифологией, образами или философией. Так рассказывает свою историю практикесса спа Уинифред:

Я поняла, что все образы, которые у меня были, и к которым я относилась, были из Северной Европы, монастырей, традиций, обычаев и всего остального, и что чем больше я вглядывалась во все эти вещи, тем больше я понимала, что они имеют языческие корни.

Но еще более сильное направление пришло из философских подходов и собственных поисков в религиоведении. Она описывает свой поиск, в том числе:

... желание перейти к политеистической религии, потому что у меня всегда были проблемы с идеей монотеистической религии. Я думаю, что политеизм намного ближе к реальности, как я ее вижу, и, конечно же, это освободило место для женского начала, которое я искала. Мне удалось найти некоторые из этих книг, вышедших в конце 80-х — начале 90-х, и я была очень впечатлена и определенно серьезно обдумывала их, но что окончательно склонило чашу весов, так это прочтение *The Well and the Tree*, Bauschatz и его объяснения философии Вирда: выходя из слоев источника, поднимаясь на древо, капая вниз после жизни, жизнь сформировала действия... Я имею в виду, что я изучала, я думаю, все основные религиозные и философские системы, с большим интересом, изучила и извлекала из этого пользу, но ни одна из них, как мне кажется, не описывала реальность так, как я ее вижу.

Один практикующий в Англии сначала экспериментировал с Виккой и «кельтской» мифологией, а затем обратился к язычеству после обращения к «рунам», северными системами письма, используемыми (по крайней мере, сегодня) для магии или дивинации.

Как я пришел к этому? ... всегда чувствовал природу и решил, не придерживаясь Викки, герметической магии и т.д., попасть в свои собственные земли. Но «кельты» не сработали — слишком много романтических образов

и слишком сложная (загадочная) мифология. Затем появились руны. Я попал «домой».

В Великобритании Харви (1997) описал языческие верования и космологию, сосредоточившись на дереве Иггдрасиль и Девяти Мирах, а также на божествах и других духах, описанных в скандинавской мифологии: асах и ванах, а также Норнах, которые ткнут Вирд под Древом, вместе с йотунами или великанами, альвами и ладветте. Язычники относятся к этой космологии множеством способов, включая сейд и использование рун в дополнение к формальной (не-экстатической) ритуальной практике. В рамках североамериканской практики я ранее исследовала публичные нарративы, преобладающие в языческом сообществе, поскольку они индексируются в дискурсе практикующих. К ним относятся (взяты из Blain, 1997, 1998a и далее, b):

1. Последователи Асатру перечисляют конкретные фрагменты того, что называется «преданиями». Знание этого материала служит фоном для ритуала и обсуждения. Многие язычники считают, что люди действительно переживают божеств по-своему, и личные откровения (пункт 4 ниже) известны как Необоснованные Личные Гнозисы (НЛГ), которые могут быть сличены и остаются вторичными по отношению к «преданиям».
2. Концепция политеизма (в отличие от монотеизма или дуотеизма, или юнгианских «архетипов»). О богах говорят как о реальных существах, отдельных и разных, с цельными личностями и отличных, например, от кельтских, греческих божеств или божеств коренных американцев.<sup>3</sup>
3. Наряду с этим возникает чувство культурной специфики. Blot и Symbel (жертвоприношение и пир), ритуальные фор-

мы Асатру, рассматриваются как отдельные по своему характеру, например, от Викканского круга. Опять же, они взяты из «преданий».

4. Возможность прямого общения с этими существами, разговора с ними и получения различных форм знания. В интервью с языческими практиками и теологами этот нарратив о коммуникации появляется как объяснение того, как они «знают» о своих божествах и почему эти божества кажутся им такими «реальными». Прямое общение — это средство достижения необоснованного личного гнозиса (НЛГ). Этому дискурсу прямого общения может сопутствовать:
5. Манипуляция сознанием или «реальностью» ими или с помощью вдохновленной ими магии: включая гальдр (магическое заклинание), руническую магию и работу со спа или сейдом. Не все язычники занимаются сейдом или посещают собрания. Более, вероятно, большинство из них занимается дивинацией на рунах или рунной магией, часто включая гальдр. Однако не все практикующие Асатру занимаются магией или доверяют ей как чему-то, что они могут выполнять.
6. Ощущение, что духовность не отделена от повседневной жизни, а наполняет ее. Многие язычники придают большое значение навыкам повседневной жизни, известным из «преданий», археологии или более поздних народных обычаев — работа по дереву, ткачество, кузнечное дело, пивоварение и т.д. Ярмарка ремесел — важная часть собрания Асатру. Частично это отношения язычников с Землей: одни сосредоточены на них больше, чем другие, хотя все видят Землю как живую или олицетворенную божеством.
7. Чувство личной заслуги и ответственности в сочетании с общественной значимостью. Некоторые язычники перечисляют «Девять благородных добродетелей», моральные ценности



или ограничения. Другие говорят об индивидуальной ответственности и «правдивости» в более общих чертах: у людей есть выбор в том, что они делают ежедневно, и они должны брать на себя ответственность за свой выбор.

8. Это чувство ответственности идет рука об руку с тщательно продуманной концепцией «души» и «я», которая в настоящее время исследуется некоторыми языческими исследователями — опять же со ссылкой на «предания». С этим связана концепция личной или семейной судьбы или *Orlög*, и в целом «Вирда», который ткut люди и Норны.
9. Старшие (божества) также подчиняются Вирду.

Таким образом, не все язычники вовлечены в практику сейда. Те, кто вовлечен, совмещают «предания» со своим личным опытом с божеством и космологией. Они ищут ответы не только на свои собственные вопросы, но и на вопросы сообщества, касающиеся направления, отношений между божествами и людьми, окружающей среды и духов земли. Их описания того, откуда берутся ответы, ссылаются на космологию, Норн, Источник Вирда и дерево Иггдрасиль, которое сейсмологи считают центром Девяти Миров и связующим звеном между ними, обозначенным в Общегерманском футарке (набор из 24 рун) руной *Eiðwaz*, Тисовым деревом. Эта концепция Вирда развивается в сообществе. Хотя это слово часто переводят как «судьба» и иногда приравнивают к «карме», оно имеет более динамичный смысл. Люди являются активными агентами в создании своего личного *wyrd*, или *orlög*. Их дела и клятвы, нити *Orlög*, становятся частью ткани Вирда. Практиков сейда можно представить себе как «читающих» Вирд, которые видят по нитям ткани возможные результаты. Другие в сообществе считают, что в прошлом *seiðr* включал активный перехват ткани, «дергание» за нити, и эта концепция будет исследована в следующих главах.

## Сейд или спа?

В рамках сеанса сейда ответы — только часть опыта. Для участников это путешествие открытий, поиск ответов при помощи или в сопровождении духовных помощников, как уже было сказано ранее. Это работа души: провидица посылает часть своего духа, путешествуя по мирам в поисках знания. Есть разные способы описания, опыта или поиска ответов. Это действительно может быть «путешествие», видящий может быть «перенесен» в место, где есть ответы, или иногда ответы могут быть принесены другими существами. Практики разрабатывают свои собственные техники.

Уинифред называет свою технику «спа», от слова «spá» — говорение или предсказание. Она spákona, спа-женщина: это слово родственно шотландскому «spa-wife». Другие используют термин «оракульный сейд» для этих форм гадания, и сейд также встречается в других, не оракульных формах, отражающих широкий спектр практик, связанных с исцелением, защитой, переходом. По словам Йордсвина:

Существуют и другие формы проведения сейда, и есть и другие способы применения, помимо того, чему меня учили ... Я также обнаружил, что могу использовать это, чтобы практиковать вне дома.

Он называет это «обезвреживанием». Он также мог сказать об использовании сейда для защиты людей от вреда, особенно от психической или психологической опасности, хотя можно также предотвратить физическую опасность. Сейд может потребовать более активного или осознанного участия, чем спа, включая путешествие, чтобы поговорить с другими существами — духами — чтобы найти то, что неизвестно, или призвать их на помощь

для достижения определенной цели.<sup>4</sup> Впервые Сейд был доставлен асам Фрейей (согласно Снорри<sup>5</sup>) и, по-видимому, выучен Одним, который мог использовать его не только для прогнозирования будущих возможностей, но (опять же, согласно Снорри), чтобы манипулировать ими. Это включает в себя возможность использования для защиты, а также для того, что Йордсвин называет «своего рода психической атакой, как вмешательство в умы людей». Он подчеркивает, что это не то, чем он занимается:

У вас должна быть чертовски веская причина, прежде чем вы начнете играть в такие игры. У меня был опыт работы, когда мне показали, как это сделать, и это было сделано для самообороны только в экстренных случаях. Вы делаете это не потому, что злитесь на кого-то, потому что они насмехались над вами, вы делаете это потому, что они угрожают вашей жизни или здоровью или кому-то из вашей семьи. Поэтому я подчеркиваю, что занимаюсь оракульным сейдом, я также подчеркиваю, что то, что я делал до сих пор, было версией оракульного сейда Дианы Паксон и Храфнара. Люди разрабатывают свои собственные разновидности, но моя — определенно эта разновидность.

Те, кто усвоил современную практику работы спа — или оракульного сейда — опирались на рассказы из саг, в первую очередь на сцену из саги об Эйрике Рыжем, где *spákona*, спа-женщину или пророчицу, просят явиться к сообществу Гренландии, которое переживает тяжелые времена. Ее костюм — перчатки, капюшон, посох, пояс и сумочка-талисман, камни, украшающие ее синий плащ, — описаны довольно подробно. Описаны даже ее столовые приборы. Ее просят предсказать прогресс сообщества, но для этого требуется, чтобы она участвовала в сложном ритуале. Она ест блюда из сер-

дец всех видов животных, содержащихся на ферме, и на следующий день с наступлением темноты она готовится совершить сейд, для чего нужно спеть особую песню для «сил».<sup>6</sup> В этом случае песня поется так хорошо, что она может узнать больше информации, чем когда-либо прежде, так как многие духи или силы, как говорят, удовлетворены ее пением.

Этот и другие рассказы о сейде и/или спа были подробно исследованы теми, кто реконструирует ритуалы в североамериканском сообществе Асатру: в первую очередь Диана Паксон и другие члены ее группы Храфнар (как ясно показывает отчет Йордсвина), которые в статье «Возвращение Вёльвы» (Паксон) и других материалах, выпущенных для распространения среди языческого сообщества, указывают на происхождение их практик. Из старых материалов неясно, где проходят границы «*seiðr*» и «*sprae*» и были ли они разными, хотя и частично совпадающими магическими методами. Была ли гренландская вёльва Торбьорг, практикующей сейд, который включал спа, предсказание, как часть сейд-практики, или она была в первую очередь пророчицей, которая использовала сейд для улучшения своей работы спа? К ней обращаются с уважением и всегда как к спа-женщине (*spákona*), в то время как некоторые другие, получившие термин *seiðkona*, изображаются в негативном свете.

Например: один источник, легко доступный<sup>7</sup> язычникам и другим, кто пытается воссоздать северные религиозные обычаи, — это история королей Норвегии XIII века, написанная исландцем Снорри Стурлусоном, обычно известная как «Круг Земной», с первых слов относится к кругу земли. Вступительный раздел — «Сага об Инглингах», история династии Инглингов. В начальных главах прослеживается происхождение божеств, эгемеризованных как короли, жрицы и жрецы. Глава 7, посвященная практике сейда Одина, странствию и трансформирующей магии, указывает на очень нега-

тивный подход к сейду и другим формам того, что обычно переводится как «ведьмовство». В частности, Снорри говорит, что мужчины, выполняющие сейд, были *ergi*, «немужскими» — очень оскорбительное слово в то время, — ведь этому учили *gudjar*, жриц. Негативные ассоциации могут встречаться в более старых материалах, таких как стих, посвященный приходу Хейды в «Прорицании Вёльвы», первом стихотворении из «Поэтической Эдды». Обычные переводы дают что-то приблизительно: «творила волшебство жезлом колдовским; умы покорялись ее чародейству злым женам на радость» (это толкование оспаривается и рассматривается в главе 6, а слово *ergi* — в главе 7).

Объясняя «злую магию» сейда, историк Дженни Йохенс (1996) предполагает, что это была магия, которую первоначально практиковали женщины, а ее использование мужчинами рассматривалось как проблематичное, изнеживающее или *ergi* (даже для Одина), возможно потому, что она может (по ее мнению) включать в себя женские «принимающие» сексуальные действия. Хотя характеристика Йохенс *ergi* как носящего обязательно сексуальный контекст не разделяется всеми, кто анализирует материал в академических кругах или в северных духовных практиках, этот термин стал частью словаря современных практиков, как я исследую в главе.<sup>7</sup> Кроме того, и в связи с этим как часть контекста современной практики, двусмысленность и амбивалентность в отношении сейда и его последствий для гендера и сексуальности не всегда связаны с интерпретацией старого материала. Это те, кто все еще опасается «женской власти» и у кого ритуалы, выполняемые в основном или исключительно женщинами, вызывают подозрение: многие практикующие спа и сейд сегодня — женщины или геи, маргинализированные в современном обществе, и для некоторых этого достаточно чтобы сделать практику сейда или спа (или любую ритуальную форму, в которой оспариваются четко определенные гендерные катего-

рии и гендерное доминирование) в лучшем случае сомнительной, в худшем — порочной. Трудно опровергнуть дискурсы господствующих категоризаций двадцатого — двадцать первого веков, и следует признать, что некоторые из тех, кто называет себя асатру или единистами, ищут подтверждения, а не оспаривания своих глубоко укоренившихся убеждений в превосходстве.<sup>8</sup> Знание и сила связаны, и в поэме «Прорицание Вёльвы» сила Вёльвы ясно продемонстрирована: Один будет знать только то, что она ему говорит, в то время как она знает все.

Она колдовала  
тайно однажды,  
когда князь асов  
в глаза посмотрел ей:  
«Что меня вопрошать?  
Зачем испытывать?  
Знаю я, Один,  
где глаз твой спрятан:  
скрыт он в источнике  
славном Мимира!»  
Каждое утро  
Мимир пьет мед  
с залога Владыки —  
довольно ли вам этого?  
(Прорицание Вёльвы)

В антропологической литературе есть указания на то, что маги-практики рассматриваются амбивалентно в пределах их культур, причем эта амбивалентность легко трансформируется в негативность. Подозрение в колдовстве очевидно в классических исследованиях африканского «колдовства» (особенно у Evans-

Pritchard, 1937), а также в более поздних материалах (Crawford, 1967).<sup>9</sup> В своем антропологическом романе *Return to Laughter* Боханнан (1964) повествует о том, как волшебник становится очень опасной фигурой. Рассказывая о шотландской охоте на ведьм раннего современного периода, роман показывает, что церковь считала «добрую ведьму» не менее проблематичной, чем та, которая использовала свои (обычные) таланты для «зла» (Larner, 1981). Когда этот материал рассматривается в аналитических рамках, обеспечиваемых антропологическими соображениями гендера, магии и социальной власти, негативность становится более понятной, особенно если доминирующие западные дискурсы гендера и дуализма рассматриваются как часть уравнения — разрабатываемого во время «охоты на ведьм», формируя антропологические рассказы об африканской магической практике двадцатого века и информируя сознание и практику современных язычников. Внедрение «ведьм», «жертв», «нечестивцев» — и этнографа — в двусмысленность политики и дискурса становится очевидным в книге Фавре-Саада (1980) *Deadly Words: Witchcraft in the Bocage*. Более поздние рассказы о конкретных «шаманизмах» в меняющихся социально-политических контекстах указывают на возрождение «шаманов» как на нечто, что не проблемно. Так, Кинг (1999) обсуждает возрождение «шаманов-вампиров» на Камчатке. В ситуации перемен на того, кого считают ответственным, могут смотреть с подозрением, а союзник легко может стать тем, кого больше всего боятся.

## Сейд и шаманизм

Кажется возможным, что и сейд, и спа могут составлять часть довольно разрозненных остатков шаманских техник в скандина-

вской культуре и были связаны с шаманскими практиками других культур (Dubois, 1999; Hultkrantz, 1992). В целом, скандинавская культура эпохи викингов, рассматриваемая в (более поздних) рассказах саг, не кажется читателю шаманской как таковой: для этого требовалось, чтобы шаман был центральной фигурой в обществе, даже если бы на него смотрели неоднозначно, тогда, как практики сейда кажутся в сагах маргинальными фигурами, а практики спа, хотя и уважаемые, встречаются редко. Тем не менее, прорицательницы и другие практикующие, по-видимому, действительно работали способами, которые можно описать как «шаманские» — и часто говорят, что их обучали «финны», имея в виду, вероятно, кочевых саамов, людей, которые были действительно «шаманскими» (см., например, Pentikäinen, 1984 и Flultkrantz, 1994). Сегодняшние практики сейда обращаются к шаманским практикам различных религий коренных народов и трудам тех, кто изучал эти культуры и религии. Как и другие неошаманы, они прочитали «Путь шамана» (Harner, 1980) и «Шаманизм» Элиаде (1964), а некоторые читали недавние этнографии. Уинифред также опирается на свое обучение христианской духовности. Однако практики указывают на необходимость сохранять космологический фокус, поддерживать путешествие в рамках многомерной «карты» Девяти Миров. Поэтому они участвуют в дебатах по поводу «аутентичности». Когда источники немногочисленны, насколько «аутентичными», насколько близкими к оригиналу могут подойти современные методы? Вместо того чтобы пытаться совершить реконструкцию, по крайней мере, некоторые практики сосредотачиваются на культурных и космологических рамках. Техники могут быть передаваемыми — барабанный бой, заклинание, пение для достижения экстатического общения с «духами» — но опыт путешествия или духовного контакта, его фокус и его результат для



себя или сообщества специфичны. Как говорит язычник, практик сейда Бил Линзи (в интервью журналу *Idunna*):

Во-первых, я верен северным богам — другими словами, Асатру — уже почти двадцать лет. Все, что я делаю, думаю, говорю, воспринимаю или что-то еще, проходит через эту систему убеждений. И поскольку это фильтруется через эту систему, все, что я практикую, является подлинным.  
(Linzie, 1995: 17)

Это чувство «аутентичности» довольно далеко от чувства практикующих, которые считают, что все, что они делают, должно быть прямым отражением прошлых практик. В случае Била сегодняшний день воспринимается через космологический фильтр. В самом деле, если сейд является «шаманским», он должен быть построен в диалоге с любыми присутствующими духами-помощниками, и, следовательно, каждый сейд уникален, он обретается заново: он никогда не может быть просто воспроизведением. Бил ясно дает понять, что на сегодняшний день он «шаман» (он предпочитает термин «сейдман»), североамериканец, работающий в живом ландшафте, характерном для своего района Соединенных Штатов. Он не викинг, не древний сакс, не представитель германского племени. То, что он конструирует, создается сегодня, как практикующий общественный деятель, имеющий дело с мультикультурным, многоконфессиональным сообществом, посредником между людьми, землей и духами.

Один момент, который делают многие практикующие сейд, заключается в том, что обучение сейду происходит через его выполнение, и что «учителя» — это не столько другие практикующие, сколько те, кто встречается в пути: что опять же соответствует традиционным шаманским и современным неошаманским рассказам. Учителя могут быть предками, животными «союзниками», духами

земли или растений, Норнами, божествами, включая самого Одина. Очень интенсивный опыт может быть связан с поиском учителя или общением с предками или земными духами. Инициация или другие транс-путешествия могут быть ужасающими, открытыми, удивительно красивыми, как и все это, что приводит к серьезным изменениям в том, как человек интерпретирует свое «я» и отношениях, в которые он вовлечен.

Однако наиболее частые вопросы о сейде касаются того, что происходит или куда направляется провидец/провидица. Писательница Диана Паксон, которая проделала значительную работу в этой области и извлекла большую часть формы, наиболее часто используемой для оракульного сейда, рекомендует подготовительные действия, включая дыхательные упражнения и управляемые медитации в рамках скандинавской космологической системы, в том числе те, в которых цель — встретить духовного союзника или защитника, «животное силы». Тот, кто путешествует в поисках ответов, должен иметь возможность иметь дело с передачей энергии и иметь источник — от барабанного боя, от «животного силы» или из личного источника — для обеспечения этой энергии. Необходимая часть опыта — уметь его описать. Здесь — в начале истории посвящения, которая привела к ее первоначальному построению оракульного сейда — Диана Паксон описала ключевое событие, происходящее в необычной реальности во время неошаманского семинара, проводимого Майклом Харнером.<sup>10</sup>

*Я иду по серой земле ... по миру серого тумана, клубящегося среди могучих камней. Ворон летит впереди меня, непонятный ... но яркий, как образ солнца сквозь закрытые веки, яркий! Темные/яркие крылья на фоне затененных камней.*

*«Куда ты меня ведешь?» — спрашиваю я и пытаюсь идти быстрее.<sup>11</sup>*

Я слышала слабые звуки мира, который я оставила позади себя, но, закутавшись в свой серый плащ, я была изолирован как от шума, так и от холода здания, где проходил семинар. Долгая практика помогла мне контролировать свое дыхание и снова погрузиться в транс, довериться ровной игре Майкла Харнера на барабанах и позволить ей снова погрузить меня в видение.

*Камни стоят, как пилоны, по бокам, их грубые поверхности покрыты царапинами, значение которых стерто ветрами бесчисленных лет. Ворон садится на один из них, нетерпеливо подрагивая крыльями. Ясно, что она считает меня довольно глупой, но она до сих пор всегда ждала, когда я нагоню ее.*

*«Ты просила об учителе», — говорит она мне. «Вот куда я тебя веду».*

*Я не спорю. Я бы никогда не осмелилась назвать ворона своим союзником. Особенно эту, бабушку воронов, язык которой остер, как ее клюв.*

*Но я думала, она научит меня тому, что я хочу знать...*

Паксон добавляет в своем комментарии, что она анализировала процесс, даже когда она переживала это шаманское «путешествие». Как жительница Запада, она научилась отделять личный опыт от научных «знаний из учебников» и не принимать в расчет первое. Она также была подозрительной из-за своих знаний о воронах как в местной, так и в европейской мифологии и в том, что они подразумевали.

... Когда я искала животное силы в Подземном мире, я поняла значение ворона, которая пришла ко мне. Но только потому, что я узнала ее, было легко заподозрить себя в принятии желаемого за действительное. ... Если бы я придумывала союзника персонажу в одном из своих романов,

я бы выбрала ворона. Это тоже было поводом усомниться в том, что я слышала. Я знаю, что умею сочинять истории. Я придумала это сейчас?

Таким образом, ее видение включало и было почти прервано ее комментарием, остановленным разъяренным вороном, которая сказала ей:

*«Тебе когда-нибудь говорили, что ты слишком много думаешь? Заткнись и пойдём!»*

Процесс инициации духами или божествами, а не людьми может быть довольно ужасающим. Пример тому — опыт провидицы Раудхильд. Вот как это выглядит в моих полевых заметках, написанных после того, как она рассказала мне эту историю в кафе в Беркли, в Калифорнии.

Она совершила путешествие, чтобы навестить Маурн, которые (по ее словам и Дианы) являются великаншами. Маурны живут в пещере, и она пошла туда, наивно, говорит она, потому что думала, что это будет интересно. Она тогда пыталась побывать у всех обитателей Девяти Миров.

Они были там, увидели ее и спросили, почему она здесь. Маурны обладают большой мудростью, поэтому она спросила (опять же наивно, как она говорит), научат ли они ее, сможет ли она поучиться у них, разделить их мудрость. Они сказали нет, они не могут научить ее, но, если она пожелает, она может стать частью мудрости. Она согласилась, что это было бы хорошо.

И они съели ее.

Во время еды они разбрасывали кости. Ее кости лежали на полу пещеры, когда появился Локи и начал танцевать и петь, призывая богинь и богов собрать ее обратно, что они в конечном итоге и сде-

лали. Итак, Локи танцевал шаманский танец. Когда она снова была целой, она поблагодарила его и спросила, почему он это сделал. Он сказал: «Однажды ты дала мне выпить» (в качестве подношения в ритуале).

Этот рассказ также обсуждается Уоллисом (1999b: 87) как связанный с опытом «смерти и расчленения» традиционных шаманских посвящений. Я даю еще одно «начальное» объяснение, рассказ Била, в главе 7. С такими отчетами трудно иметь дело для многих антропологов, и они вызывают вопросы о том, как рассматривать и обрабатывать такие данные как часть построения смысла и опыта практикующих. Часть работы, к которой я обращаюсь в рамках экспериментальной антропологии, связана с поиском способов передачи этих значений в поэзии или прозе.

## Перформанс или совершение?

В современных исследованиях шаманизма очень часто используется слово «перформанс». Сейд, как я описала здесь, действительно может рассматриваться как «перформанс»: сцена установлена, те, кто работает на ней, действуют, чтобы изменить сознание своей «аудитории», и есть сценарий, набросок, который пойдет в работу, даже при том, что детали возникают в результате взаимодействия всех присутствующих. Сейд можно проанализировать с помощью тех же инструментов, которые используются для оценки постановки; и с точки зрения наблюдающих, спектакль либо «работает» (по своему влиянию на публику), либо нет. С точки зрения «исполнителя» все обстоит иначе. Галина Линдквист (1997) обсуждала использование этого термина и связанные с ним теоретические перспективы в названии своей книги о неошаманском сейде в Швеции «Шаманские представления на городской сцене». Поскольку моя

собственная ориентация на материал — это ориентация как практика сейда, так и теоретика-аналитика, я приведу несколько сторон этого аргумента, изложив свою позицию.

Несколько практиков сейда и других неошаманских практикующих выразили протест. Популярный взгляд на «перформанс» — это что-то, что представляет собой сценарную роль («играть роль»), нереальную, вымышленную, «выдуманную», фальшивую, наложенную для эффекта или все это сразу. «Какое представление!» — мы говорим, когда ребенок устраивает истерику: или с совершенно другим акцентом, когда певица, которая перенесла нас в другую реальность, кланяется, улыбается и становится — мы считаем — такой же, как все: несмотря на великолепный голос, для публики она не была «на самом деле» Брюнхильдой, она не любила по-настоящему и не умерла.

Итак, для Джонатана Хорвица, шаманского практикующего и учителя, чье эссе в интернете (Horwitz) посвящено проблемам рассмотрения шаманизма как «перформанса» или «ролевого анализа», в его шаманской работе нет ничего «фальшивого», он занимается реальными мирами и настоящими духами. Линдквист объясняет, что для нее, как для участницы/этнографки сеанса Хорвица, момент был явно реальным. Тем не менее, в рамках антропологии «производительность» имеет разные значения, как обрисовали в общих чертах Чордаш (1996) и Шиффелин (1996), которых Линдквист исследует и к которым я обращаюсь ниже.

Во-первых, для меня это слово имеет другое значение, начиная с обучения танцам, где «выступление» противопоставлялось «репетиции» и, таким образом, подразумевало полное участие, целенаправленную оценку того, что человек делал, и ощущение того, что значение невозможно разделить от действия: сейд (или танец) — это процесс, а не «вещь» или определение. Спектакль, как «делание», как «творчество», вовлекает «исполнительни-

цу», поглощает ее, требует максимального внимания, чтобы быть успешной в привлечении аудитории. Это значение переключается с попытками связать опыт с тем, что «сделано», восприятие с действием и, следовательно, перформанс с событием в рамках культурной интерпретации, как акт убеждения, который создает условия для изменения как аудитории, так и исполнителя (использовать определение Чордаш, 1996).

Практики сейда, как и другие неошаманы — и традиционные шаманы, — чувствительны к обвинению в том, что их «действия» не «настоящие». Тем не менее, действительно, там, где традиционные шаманизмы подпитываются энергией сообщества (Turner), часть процесса может быть истолкована как «перформанс» в популярном дискурсивном смысле в его постановке сцен и необходимости поставить «шоу», достаточно увлекательное, чтобы привлечь сторонних наблюдателей (людей и духов), так что взаимодействие шамана и духа может стать все более «реальным» или ярким для всех, кого это касается. Следовательно, о шаманах можно судить по их «действиям»: достаточно ли они убедительны? Шиффелин (1996) приводит пример соперничающих практикующих в медиумическом сеансе Новой Гвинеи, где исполнение шамана или его духовных помощников не приносит успеха: оно отвергается аудиторией/участниками. В оракульном сейде могут быть члены аудитории, для которых «представление» неэффективно, и задаются вопросы о достоверности этого сейда, которые касается не только того, действительно ли конкретная провидица «взаимодействовала» с духами или «видела», как утверждается, но и потребительной ценности полученной информации и надежности духов, с которыми контактирует провидица. Можно ли доверять определенному духу? Каждый член аудитории оценивает сеанс на основе своего прошлого опыта и участия в дискурсах духовных существ.

Чордаш указывает, что понятие «перформанс» часто применяется к «ритуалу» в целом, без внимания к его деталям, а также антропологически к «перформансам», и поясняет далее:

Вот что я имею в виду: формальное повествование шамана о своем путешествии в реальность духов антропологи воспринимают как данные, но его редко спрашивают о качествах этой реальности и о том, каково это перемещаться в ней. Повествование шамана рассматривается как элемент в рамках ритуального представления — однако, разве не тот опыт, который он рассказывает, имеет структуру выступления до нарратизации?

(Csordas, 1996: 94–5)

Чордаш ссылается здесь на то, что называет «воображаемыми представлениями» шамана о взаимодействии с духами, клиентами или другими людьми, детали которых не обязательно появляются в любом повествовании, создаваемом в ходе наблюдаемого события. Поэтому Чордаш призывает обратить внимание на эти невидимые детали: «эмпирическую специфику». Эти детали для меня формируют центральный опыт шамана или практика сейда, который я пытаюсь показать в этой книге, но именно здесь концепция перформанса (особенно «воображаемого перформанса») становится наиболее проблематичной, потому что здесь шаман наиболее уязвима для (посторонних) обвинений в выдумывании. Точка зрения Шиффелин о том, что калули Новой Гвинеи судят о перформансе духа (а не медиума), поднимает вопрос о том, как с антропологической точки зрения мы можем подойти к вопросам оценки конструкции смысла в сейде или шаманизме. Поэтому я предпочитаю более громоздкую фразу, чем «производительность», но избегаю концепций «фальшивка» или «роль»: то,



что делает практик сейда, можно рассматривать как переговоры в культурных рамках, взаимодействие с духами и т.д. через это — активное осмысление.

## Сейд и антрополог

В рамках современной антропологии предпринимаются попытки найти способы обсуждения таких опытов, имея дело с такими понятиями, как реальность опыта для участника, а внутри нее (или ее повествования) — использование того, что видят сторонние наблюдатели как символы и метафоры. Гуле и Янг (1994) говорят о таких «необычных переживаниях» в терминах множественных реальностей. В рамках одного режима реальности, так сказать, мы конструируем опыт и значение, обращая внимание на наборы символов и ощущений, которые в другом режиме реальности не будут контролироваться. Когда мы меняем режим, новые возможности становятся очевидными, а старые исчезают. Комментарий Паксон к ее опыту иллюстрирует это. По ее словам, ей пришлось довольно много работать, чтобы не допустить, чтобы ее рационалистические предубеждения помешали ее пути; и последующие события, связанные с нахождением ее учителя, привели ее к мысли, что она не просто изобретала сценарий. «Я знаю, что умею сочинять истории», — сказала Диана. «Я придумала это сейчас?»

Другие практики сейда тоже ответили: нет. Йордсвин отмечает, что его физические переживания после сеансов оракульной беседы с другими: чувство холода, голода и потребности в пополнении энергии, за которыми часто следует «второе дыхание», которое он называет «сейд-рывок». Его ответы, даже те, которые не имеют для него смысла, так же влияют на вопрошающих.

Я не считаю себя сумасшедшим. После этих сеансов ко мне подходят люди, когда я набиваю свое пузо и отдыхаю, и они говорят: «О, ты сказал это, то и вот это». И ты знаешь, я скажу, да, мне интересно, что, Хель побери, это значило. И они скажут, что это означало вот это, то, и это было о деньгах. А я этого не знал, это — для людей, которых я не знаю.

Но могу ли я, как антропологиня, так рассказать о его опыте? Как полевая исследовательница, я собираю описания сейд-работ Йордсвина и других практиков. Его опыты прямые и убедительные. Как опытная этнографка, я также записываю свои собственные впечатления, образы, переживания. Описание, с которого началась эта глава, было моим опытом в качестве слушательницы: в последующих главах будет показано, как я, как и другие, переживаю Высокий Помост оракульного сейда. Большая часть моей работы заключается в открытии или изобретении способов связать эти переживания, чтобы аудитория моего рассказа — участники конференции, читатели этой книги — не отвергала их как «фантастические», «воображаемые» или задавала вопросы типа «что употребляли эти люди?»

Связав отчеты участников, я рассматриваю их как описание происходящих процессов. Однако я не пытаюсь проверить «объективную реальность» процессов или событий. Здесь я смотрю на работу, сделанную другими людьми, такими как Гуле и Янг, которые подчеркивают необходимость серьезно относиться к рассказам информантов, как к восприятию, описанию, основанному на мировоззрении, опыту, сконструированному в шаманских рамках, ситуативному знанию. Это важно для описания процессов построения идентичности, как я пытаюсь это сделать. Это не означает представление эмических или субъективно-инсайдерских расска-

зов и теоретизирования как единой буквальной истины. Как исследовательница на местах, я становлюсь посредником, пытаюсь достичь взаимопонимания между культурами или субкультурами. Эта задача посредничества является необходимым компонентом в попытке представить «инсайдерские» значения и перевести их в дискурс, который «посторонние» сочтут приемлемым или понятным: и, следовательно, сопутствующий вклад в любое теоретическое обсуждение формирования идентичности.

Становится более приемлемым представлять аспекты мира — или миров — способами, которые не претендуют на абсолютную «Истину» или абсолютную «Реальность». Постмодернистское отрицание метанарратива открывает возможности для множественного анализа, в котором противоречие не отменяет понимание. Проще говоря, этнографу, на мой взгляд, не следует пытаться свести наблюдение к единой научной объяснительной структуре. Сейд воспринимается участниками изнутри их собственных духовных мировоззрений как частичные истины, как построение сообщества, где «сообщество» включает в себя больше, чем видимых человеческих участников. Я не пытаюсь «рационализировать» опыт или его повествование. Я исследую его дискурсивную конструкцию, его специфику, его укорененность и политические аспекты и задаю вопросы о том, как сейд-процессы структурируют идентичность, в знании того, что сами участники рассматривают «идентичность» как сложную материю, а «я» как требующее как духовного, так и социально-психологического теоретизирования. Как эти участники в этой обстановке, в настоящее время достигают смысла? Традиция отказа от определений окончательной «Истины» — почетная, хотя и находится в меньшинстве, в социальных науках: от интерпретативных/герменевтических подходов (например) Винча (1958) или Тейлора (1971) до более поздних социальных конструкционистов и нарративных подходов, к раздво-

енному сознанию Смита (1987) или к локализованным знаниям Харауэя (1988), или к множественным значениям и многосторонней этнографии Маркуса (1998). Я опираюсь на теорию дискурса и говорю о конкурирующих дискурсах, чтобы попытаться постичь свое собственное понимание не только индивидуального конструирования смысла и идентичности, но и социальной природы самовосприятия и самоконструирования, а также того, как они, в свою очередь, формируют часть конституции социальных отношений в сегодняшних мультикультурных, мультиэтнических и мультиконфессиональных обществах: включая социальные отношения шаманизма.

Я стою между мирами как посредница — между либеральным гуманизмом, построенным на академическом скептицизме и потребности в знаниях, и языческим пониманием Девяти Миров. Далее, я стою между настоящим и прошлым. В своих словах и предложениях я перехожу от одного к другому, опираясь сначала на одно повествование, затем на другое, исследуя также свое собственное. Я обращаюсь к тем этнографам, которые утверждают, что антрополог должен переживать и позиционировать себя в рамках того, что он пытается понять (Favret-Saada, 1980), и говорят о необходимости войти в «сферу духовного опыта» и рассматривать свой собственный опыт как поддающийся анализу (Turner, 1994: 72).

Тем не менее, я продолжаю писать научные статьи, в которых использую чужие слова для описания того, что знаю сама, отчасти потому, что это более приемлемо. И я делаю это, зная, что мои переживания сомнения, попытки рационализировать, попытки «выключить» мой академически подготовленный ум — не уникальны, но разделяются с теми, кого я изучаю, и что они тоже теоретизируют свою практику навыков десятого века в среде двадцать первого века. После написания статьи, в которой я рассмотрела парадоксы, присущие представлению сейда для академической аудитории — подготовленной для книги о полевых исследованиях — я обсуди-

ла свой отчет с Уинифред, которая уравнивает свою работу практика спа работой государственного эколога-исследователя. Это часть ее комментария.

У научного/рационалистического мышления есть область знаний — большая область — где оно в высшей степени подходит для решения задач в этой области. Но, как вы указали в своей статье, любой концептуальный подход имеет свои встроенные слепые зоны, и наука, безусловно, не исключение. Остается большая — я бы сказал бесконечно большая — область, где наука/рациональность во многих отношениях является одним из наиболее низших инструментов, которые можно было бы применить для получения знаний о ней ... Одна из вещей, которую нужно знать как ремесленнику — какой инструмент подходит для работы.

Ее спа-работа выполняет другую работу. Как способ познания мира ее возможности в настоящее время ограничены отсутствием подтверждения, которое может принять ученый двадцать первого века. Тем не менее, у нее есть собственные средства тестирования.

Спа практика — это другой путь к знанию; еще один инструмент в арсенале знающей мастерицы, которой я стремлюсь называть себя. Точно так же, как я стремлюсь приобретать, интерпретировать и использовать знания о мире, в котором мы живем, с помощью инструмента науки/рациональности (и я в полной мере компетентна, чтобы использовать этот инструмент, и уважаю его, насколько это возможно), я также стремлюсь приобретать, интерпретировать и использовать другие формы знаний, не относящиеся к сфере науки, используя совершенно иные инструменты. Эти другие инструменты прошли через свой собственный очень строгий процесс технической эволюции, тестирования, проверки и интерпрета-

ции на протяжении многих поколений многих различных культур, религий и мировоззрений. Они не надежны, не совершенны, еще не полностью разработаны — как можно сказать в отношении науки и рационального мышления — и, более того, трудно получить хорошую подготовку и «профессиональную» проверку в этих областях, по крайней мере, в нашем собственном обществе.

Теперь ее задача состоит в том, чтобы объединить свои области знаний и использовать одно средство в области другого. Мое описание этого — с точки зрения множества конкурирующих дискурсов — несколько иное, потому что мои исходные области знаний отличаются, но я также чувствую необходимость дефрагментировать целое и соглашусь с ее мнением, что:

Ничто из этого не является легким ни интеллектуально, ни психологически, но вы знаете, как это бывает: человек чувствует непреодолимое стремление к целостности и должен прислушаться к призыву, независимо от того, насколько труден путь.

Итак, теперь я завершаю эту главу словами, которые пришли мне в голову, когда я впервые описала опыт сейда Трех Норн. Я пишу как ученая, практик сейда, академик, рассказчица, скальд: моя жизнь фрагментирована, но я чувствую то стремление к целостности, которое соединило меня с тем, что практик сейда Бил Линзи называет целостным. Следующие главы будут включать в себя мое собственное восприятие опыта, а также восприятие людей, которые помогли мне в исследовании, поскольку я слеую поискам поэтики повседневной жизни и задаю свои собственные вопросы Норнам, чтобы они направляли мои шаги.

Пишу эти слова, и я снова вижу себя стоящей на острие ножа. Я иду по лезвию ножа и уравниваю требования своих миров.

Передо мной тянутся две дороги, помимо той, по которой я шла, и она заканчивается. Они тянутся вперед и петляют, и я не вижу конца, хотя знаю, где мой дом ... И я не должна делать свой выбор слишком быстро.

## Примечания к главе 2

1. Ежегодный фестиваль, который устраивает The Troth языческая организация, находящаяся в США.
2. Я использую эти слова намеренно и в том смысле, в котором Янг и Гуле (1994) озаглавили свою книгу «Антропология экстраординарного опыта».
3. Некоторые язычники действительно говорят об архетипах, хотя те, кто занимается построением теологии, обычно этого не делают. Было указано, что люди используют слово «архетип» по-разному, и что собственное значение Юнга, возможно, не слишком далеко от концепции божеств Асатру. В недавней дискуссии по электронной почте было указано, что новички в Асатру говорят о Богах/Богинях как об архетипах, в то время как «бывалые» говорят о них как о «реальных». С точки зрения анализа дискурса, отчасти это может быть связано с тем, что знакомство с дискурсом Асатру «позволяет» человеку говорить и думать о божествах, существующих независимо от людей, не чувствуя, что они будут считаться «ненадежными». В моих интервью некоторые действительно используют концепцию архетипов, и кажется, что они делают это, чтобы выразить то, что имеет свое существование на культурном или социальном уровне, а не уникально в рамках индивидуальной психики (как это слово часто используется неоязычниками).
4. В качестве альтернативы духи могут быть вызваны к тому, кто просит их помощи. Этот момент в настоящее время обсуж-



дается в сообществе. В любом случае построение деятельности предполагает активный поиск или призыв, за которым следует диалог и часто переговоры.

5. Снорри Стурлусон, чья Эдда, написанная в начале тринадцатого века как руководство в помощь молодым поэтам, которым требовалось знать свою мифологию, является наиболее последовательным описанием мифологии и космологии Севера Европы: хотя она и помещена в эвгемеризовано-христианизированную структуру, и может быть чрезмерно систематизирована из-за знакомства автора с греко-римской мифологией.
6. Varðlokur — магическое пение, значение которого остается неясным. Какие «силы» должны быть очарованы непонятно — боги/богини, духи, мертвые, духи места?
7. Получение доступа к источникам — извечная проблема, особенно для большинства язычников, у которых нет доступа к университетским библиотекам. В этом контексте следует добавить, что многие из «неакадемических» покупателей изданий саг и Эдд в мягкой обложке — язычники.
8. Связи как с гомофобией, так и с расизмом сохраняются, и хотя подавляющее большинство практикующих отмежевываются от «расизма», дискурсы гомофобии остаются очевидными — как будет показано в главе 7.
9. Некоторая часть этого отрицательного отношения оспаривается, например, Харвудом (1970), который утверждает, что среди народов сафа он изучал «итонгу» — мистическую силу магических практиков — она считалась «морально нейтральной», и что эти люди не считались обычно «ведьмами» как «антисоциальными» (стр. 69) и предполагает, что автоматическое понимание «ведьмы» как чего-то негативного является продуктом западного этноцентризма. Интересно, что

Харвуд до сих пор использует определение «ведьмовства», заимствованное у Эванса-Притчарда, которое он дает как «мистическую и врожденную силу, которая может быть использована ее обладателем для нанесения вреда другим людям» (п. xv).

10. Основатель Фонда шаманских исследований.
11. Эти выдержки взяты из эссе об этом опыте, которое г-жа Паксон прислала мне в ответ на запрос о предоставлении информации. Отчет с комментариями был подготовлен в 1989 году, но не опубликован.

## Глава 3

# Гренландские провидицы: сейд как шаманская практика

### Провидица Торбьорг

Сага об Эйрике Рыжем описывает визит спаконы, провидицы, на гренландскую ферму тысячу лет назад. Подробно описаны ее одежда и обувь, ее посох и плащ. Ее просят предсказать прогресс сообщества; она ест блюда из сердец животных фермы, и на следующий день для нее готовят «высокое сиденье», где она сядет, чтобы предсказывать. Она участвует в ритуальных практиках, известных как сейд, которые требуют пения специальной песни для «сил», чтобы она могла получить их знания в том, что представляется экстатическим трансом.

Сегодня люди пытаются возродить практику сейда. В предыдущей главе описывался особый ритуал сейда; в последующих главах будет рассказано больше о том, что люди делают, и о значениях, которые они вкладывают в свои практики / получают из своих практик, значения, которые не всегда просты или бесспорны. Они полагаются на рассказы из саг и Эдд, научный анализ этой литературы и параллели с шаманскими практиками в других местах, используя их в рамках скандинавской космологии и верований о душе, загробной жизни и Девяти Мирах. Практики сейда участвуют в путешествиях вперед,

путешествуют в трансе для разных целей, включая исцеление и дивинацию.

В этой книге я пытаюсь обсудить сейд как набор практик, основанных на шаманизмах (традиционных и «нео») в рамках в основном не шаманского сообщества, сегодня и в прошлом. Я надеюсь указать на некоторые двусмысленности, присущие ранним описаниям и последствиям для современного понимания и оспаривания сейда и его практикующих, и исследовать, как современные практики реконструируют сейд вместе с его дилеммами и противоречиями, как шаманскую практику в духовных и религиозных движениях на рубеже тысячелетий: через 1000 лет после путешествий викингов в Винланд.

Возможно множество различных интерпретаций слова сейд, и этот термин не подразумевает одинаковые практики для всех людей. В Северной Америке и в других местах группы, такие как Храфнар, развивают сейд «высокого помоста» или «оракульный» сейд в контексте современного язычества: они также экспериментируют с «сейдом божественной одержимости» как описано Уоллисом (1999b и готовится к печати а). В Скандинавии неошаманские группы реконструируют оракульный сейд несколькими способами, описанными Линдквист (1997) и Якобсеном (1999). Я не утверждаю, что раскрыла окончательное или единственное значение этого термина; и это утверждение не сделано ни одной из известных мне групп. Кажется вероятным, что значение и подтекст менялись со временем и даже от одного сообщества к другому, а также среди людей в течение периода, из которого у нас есть истории о практике сейда. Возможно, иногда группы людей были заинтересованы во встрече и обмене методами и практиками; безусловно, так обстоит дело и сегодня, как ясно показывает выпуск неошаманского информационного бюллетеня Spirit Talk (Kelly, 1999a), предлагая платформу шаманским и языческим практикующим, включая меня. Разнообразие статей в этом вы-

пуске, а также в выпуске языческого журнала *Idunna* за 1998 год, указывает на то, что термин «сейд» сохраняет большое разнообразие значений.

Я начну с источников, из которых начинаются реконструкции, а также с некоторых дебатов, неясностей или споров вокруг практики и смысла сейда сегодня или в прошлом. Как хорошо известно сегодняшним язычникам, прошлое формирует настоящее, а действия или мысли, давно находящиеся в Источнике Вирда, составляют часть плетения современной религии Земли. Итак, я начинаю с того, с чего начинают все, язычники, неошаманисты или ученые, с повествования из саги об Эйрике Рыжем.

На гренландскую ферму приглашают спакону Торбьоргу. На ней шапка из овечьей шкуры, подбитая кошачьей шкурой, и белые перчатки из кошачьей шкуры. Ее платье опоясано поясом из трutowого дерева, на котором висит сумка для хранения магических предметов. Ее плащ синий, застегнутый ремнями и украшенный камнями, камни украшают и ее посох, увенчанный большой латунной ручкой. Туфли из телячьей кожи завязаны толстыми шнурками с оловянными пуговицами на концах. По прибытии она не предсказывает, но ест описанную ранее еду. На следующий день она сидит на высоком сиденье на подушке, набитой куриными перьями, чтобы совершить предсказания.

На исходе следующего дня ей было приготовлено все, что нужно для ворожбы. Она попросила, чтобы ей помогли женщины, которые знают песню, необходимую для ворожбы и называемую вардлок. Но таких женщин не нашлось. Стали искать в селении, не знает ли кто этой песни. Тогда Гудрид сказала:

— Я не колдунья и не ворожея, но когда я была в Исландии, Халльдис, моя приемная мать, научила меня песне, которую она называла вардлок.

... Женщины стали кольцом вокруг помоста, на котором сидела Торбьорг, и Гудрид спела песню так хорошо и красиво, что никто раньше не слышал, чтобы ее пели настолько красивым голосом. Прорицательница поблагодарила ее за песню.

— Многие духи явились теперь, — сказала она, — любylim было слушать песню, а раньше они хотели скрыться от нас и не оказывали нам послушания. Мне теперь ясно многое из того, что раньше было скрыто и от меня, и от других.

Песня, которую спела Гудрид, к сожалению, не передана.

Рассказ о Провидице Торбьогр является основой сегодняшней практики оракульного сейда, также известного как сейд высокого помоста или спа, который я исследую в этой главе.

## Сейд в современной языческой практике

Храфнар и другие группы, начиная свои реконструкции с истории Торбьорг, ищут подробности, вытекающие из рассказа. Гренландской Провидице нужно было сначала познакомиться с обществом и его энергией, затем она села на высокое сиденье, и была спета особая песня «силам», которые позволили ей получить свои знания или передали их ей. Слово «силы» (*náttúrur*, от латинского *natura*, природа, во множественном значении «духи» и, следовательно, принятое, а не исконное древнеисландское слово) не определено: оно может относиться к духам предков, эльфам (*álfar*), защитникам или животным духам или другим существам или божествам. Сиикала, проводя параллель с описаниями финской *tietäjä*, предполагает, что «песня *vardlo(k)kur* призывает компаньонов, охра-

няющих ведьму, ее духов-хранителей, и в то же время приводит ее [sic] в состояние измененного сознания» (1992: 72). Механизмы того, как провидица вошла в транс, в котором она смогла получить знания, и процесс ее расспроса не очевидны в описании. Поэтому Храфнар обратился к другим источникам, чтобы найти подробности того, как может проводиться сеанс сейда.

Их основными источниками были стихи Эдды «Прорицание Вёльвы», «Сны Бальдра» и «Краткое прорицание Вёльвы». Кажется, что каждый из них является частью процесса вопросов и ответов, в котором того, кто знает, провидицу, вёльву, просят раскрыть свои знания. В «Прорицании Вёльвы» провидица говорит в ответ Одину, богу/магу; в «Сне Бальдра» Один отправляется к кургану, недалеко от владений Хель, и там воскрешает мертвую вёльву, чтобы она ответила на его вопросы. В «Песне о Хюндле» великанша/провидица Хюндла разговаривает с Фрейей и ее последователем Аттаром о происхождении Аттара, когда (в «Кратком прорицании Вёльвы») она начинает предсказывать приход Рагнарока и судьбы богов. Из «Сна Бальдра» Храфнаром получено призвание провидицы:

Имя мне Вегтам,  
я Вальтама сын;  
про Хель мне поведай,  
про мир я поведаю;  
скамьи для кого  
кольчугами устланы,  
золотом пол  
усыпан красиво?  
(Сны Бальдра)<sup>1</sup>

Из «Прорицания Вёльвы» и «Краткого прорицания Вёльвы» получен образец вопроса и ответа прорицательницы.

Я много сказала,  
но больше скажу, —  
ты знать это должен;  
будешь ли слушать?  
(Песнь Хюндлы)<sup>2</sup>

или краткая версия из «Прорицания Вёльвы»:

Довольно ли вам этого?<sup>3</sup>

Диана Паксон описала построение ритуала сейда высокого по-моста в «Возвращении Вёльвы», первоначально написанном для языческого журнала Mountain Thunder. Однако я начинаю здесь с другого повествования — того, что антрополог, наблюдая, видит и слышит, происходит то, что ей говорят. Таким образом, это рассказ сочувствующего «постороннего».

### Рассказ этнографа

Готовится комната с «высоким сиденьем» или *seiðhjallr*. Лидер сейда может использовать различные способы «охранять» это пространство, напевая рунную мелодию или взывая к карлика-хранителям четырех сторон света. Она или он взывает к божествам, которые сами совершают сейд, Фрейе и Одину. Песня, относящаяся к различным духам или существам, а также к Фрейе и Одину, вызывает атмосферу, в которой люди согласовывают свое понимание с космологией Северной Европы: в качестве альтернативы можно сказать, что песня вызывает духов, и люди узнают о них. Те, кто будет 'seið' (это слово является не только существительным, но и глаголом), просят своих духов или союзников-животных помочь им или руководить ими. Игра на барабанах и пение сопровождают



и способствуют погружению в экстатическое состояние. Ведущий повествует о медитативном путешествии, во время которого все присутствующие, как провидцы, так и задающие вопросы, спускаются из первоначального «безопасного места» через туннель деревьев к равнине Мидгарда и великому дереву Иггдрасиль, затем под одним из корней Мирового Древа проходят мимо источника Урд и через пещеры Земли, или по спирали через различные из Девяти миров, и, наконец, через гулкий мост с девушкой-хранительницей Модгуд к воротам царства Хель, обители мертвых, ибо в древнескандинавской традиции мудрость происходит от мертвых, предков. Ожидается, что присутствующие будут участвовать в медитации посредством визуализации, так что они концептуально описываются в другом мире или мирах. «Зрителям» говорят, что они теперь сидят за воротами: в царство Хель войдет только провидица (или провидец), побуждаемая дальнейшим пением и барабанами, «путешествуя» в поисках ответов на вопросы участников. Слушатели остаются в состоянии легкого транса, в то время как практик сейда входит в глубокий транс и путешествует самостоятельно, с помощью духовных союзников или «животных силы». Сейд-ведущий песней проводит прорицательницу через врата Хель и предлагает другим участникам задать свои вопросы, чтобы прорицательница ответила.

Спрашивающие выходят вперед, и провидица говорит с ними. Обычно она сидит с покрывалом на лице. Иногда она может раскрываться; Раудхильд, наклоняется вперед, не покрытая, и может взять вопрошающего за руки. Когда она устает или когда больше нет вопросов, ведущий «зовет» ее обратно из мира предков, и она спускается с высокого сиденья, часто двигаясь скованно и ошеломленно; другой может занять ее место.

Вопросы задаются с эмоциональной интенсивностью, и действительно опытные практики говорят, что степень эмоции или значения, которое вопрос имеет для задающего, является важной частью

того, как «истинно» на него ответить. Опыт присутствия среди слушающих на большом сейде довольно интенсивен. В комнате может быть от сорока до пятидесяти человек, сосредоточенных на прорицательницах или прорицателях, и каждый вкладывает свое собственное значение в событие. Многие участники аудитории сами являются практиками, разделяя понимание того, что значит сидеть на «высоком месте». Наконец, гид проводит медитацию обратного пути, чтобы все, провидцы, проводник и аудитория/участники, вместе вернулись к «обычному сознанию».

### Рассказ практика сейда

С высокого места опыт более глубокий. Seidmaðr Йордсвин, описывает путешествие и то, что он там находит.

... есть направляемое путешествие в Хельхейм. Люди, которые проводят публичный оракульный сейд, идут со мной, они останавливаются у ворот. Мы делаем упор на то, чтобы оставаться в группе, не разбежаться и не будите йотунов [великанов, этинов] — можно наломать дров. Это настоящая штука, вы имеете дело с реальными существами, это может дать реальные результаты ... Я спускаюсь, прохожу через ворота Хелы ... Я всегда уважительно кланяюсь Хеле, я в ее гостинной. Я вижу, другие люди видят разные вещи, я вижу озеро, остров и горящий на нем факел. Он загорается — факел — и озеро, и местность освещаются достаточно, чтобы увидеть мертвых людей. И я иду туда, и они, как правило, собираются вокруг, и я говорю, не могли бы те, кому нужно поговорить со мной или поговорить с людьми, которых я здесь представляю, выйти вперед, пожалуйста. ... Я никогда не видел ничего страшного; они похожи

на людей, те, что были там, они переходят, я думаю, в другую жизнь, иногда они просто тени, некоторые выглядят как живые мужчины и женщины, некоторые находятся где-то между. Конечно, их много, очень много. Они задают мне вопросы, иногда говорят ... Иногда я слышу голоса, иногда вижу картинки, впечатления, чувства, у меня глаза закрыты физически, и я нахожусь в трансе, и у меня на голове шаль, иногда это почти как картинки на внутренней стороне век ...

### Множественность нарративов

Не все практики сейда видят то, что видит Йордсвин. Даже в рамках сценария Храфнара каждый практик сталкивается с задачей поиска знаний по-своему, в трансе. Для Уинифред большая часть ее работы заключается в установлении контакта с божествами и в попытках установить контакт между ними и ее клиентами.

Одна из причин, по которой мне нравится работа с сейдом, заключается в том, что из-за вопросов людей у меня есть возможность увидеть их отношения с божествами, например, Сиф часто приходит к моему другу, для которого я вижу ее ...

И одно из самых интересных видений, которые у меня были, было для молодого человека, и к нему пришел Хеймдаль ... Я пытаюсь приблизить людей к богам и их собственным душам.

Раудхильд предпринимает путешествие к Хель и там разговаривает в основном с духами-предками, часто с предками вопрошающих. Канадский практик Whiteraven (Белый Ворон) прослеживает

свои наблюдения из разных источников в зависимости от того, кто задает вопрос: после прохождения ворот Хель он часто путешествует на корабле, который переносит его туда, где можно найти ответ на вопрос. Иногда он путешествует как ворон, видя под собой сельскую местность. Вопрос может привести к контакту с божествами, особенно с Хеймдалем, Фрейей или Одином. В главе 5 будет описан мой собственный опыт пребывания в темноте внутри холма, в уединении: у других есть связанные с этим переживания, подобные этому; в ответ на задаваемые вопросы возникают видения, звуки, сенсорные переживания, и они могут включать людей, животных, птиц или деревья, определенные сцены или объекты, иногда музыку.

К настоящему времени Храфнар обучил несколько людей своим методам, и эти люди обучают других, так что в Северной Америке и Великобритании, где Храфнар проводил семинары, возникает братство практиков сейда, работающих аналогичным образом и следующих в целом аналогичным методам. Различия есть, например, в медитации: не все группы следуют процессу спирального перемещения по разным мирам на пути в царство Хель, которое разработал Храфнар. Кроме того, не все действия предсказуемы: люди «делают сейд» для защиты и исцеления (Blain, готовится к печати, а). Йордсвин обнаруживает, что люди, не относящиеся к его религии, призывают его использовать свои способности к трансовому путешествию, чтобы «практиковать вне дома». Некоторые из них получили свои практики независимо от Храфнара, например, Бил Линзи, чья работа в основном состоит в исцелении и возвращении душ, а также в борьбе со смертью. Его задача как «seidman» и «wholemaker» (тот, кто делает целым) — делать других людей целыми.

Некоторые используют методы Храфнара вместе с другими практиками: обучение в другом месте, будь то «базовый шаманизм» или другие неошаманизмы, обучение у саамов или в других традици-

ях, наблюдение за практиками и знакомство с антропологической литературой по «традиционным» шаманизмам. «Джеймс» привык работать шаманским образом в языческих контекстах, но перед тем, как попытаться это сделать, он не наблюдал оракульного сейда. Он описал свое первое путешествие в царство Хель и то, как он договорился о пребывании в двух мирах и о встрече с прорицательницей другого мира.

Сначала мне было трудно, но потом стало легче, и я думаю, что с течением времени становилось все легче и ярче... и я все больше и больше чувствовал себя там. И сначала у меня были некоторые проблемы с переговорами о том, чтобы быть в этих мирах, находиться в комнате и у Хель, но я нашел это очень полезным, и в конечном итоге я довольно часто цеплялся за это. Это была хорошая связь. Я обнаружил, что могу смотреть в обе стороны одновременно. Так что да, он стал более ярким. И я слышал, провидица говорит так же много, как я «вижу» сам, и улавливает, я не знаю, как еще это выразить, улавливает и ощущает вещи из того, о чем люди спрашивают... Я не испытал ничего из того, что ожидал. Что ж, это не совсем то. Я имею в виду, я думаю, я понял, как это сделать, я собирался рассказывать что вижу, и то, как я переживал с точки зрения видения, разговора и слушания, я ожидал, что это произойдет, потому что так я все равно работаю с духами, часто это все чувства одновременно и повсюду, а не то, что у меня просто видения или я просто слышу голоса. Так что я этого ожидал. Но все остальное, вы знаете, как добраться до ворот Хель... одни из ворот были сделаны из костей, человеческих костей... И я прошел, и везде была тьма. Много тьмы. Что на самом деле было очень, очень хорошо, потому

что, как вы понимаете, это было не очень приятно, потому что это было место смерти, но также было и очень приятно, потому что это было место смерти. Довольно привлекательно и гостеприимно. А потом появится холм, просто холм с зеленым дерном, очень напоминает мне картину Руссо, среди этой черноты, а потом дерево, тис, а потом вышла прорицательница ...

Такое разнообразие практик приветствуется опытными практиками сейда. Seidkona Храфнара, Раудхильда, прокомментировала, что «чем больше из нас выполняет работу по-разному, тем больше мы должны учить и приносить пользу друг другу». Здесь я сначала рассмотрю более подробный отчет о путешествии Храфнара в Хель, а затем сравню его с практиками сейда из других неошаманизмов.

## Путь в реальность Хель

В рамках метода Храфнара путешествие с гидом в царство Хель имеет цель. Это создает у слушателей такое настроение, в котором они могут начать мыслить категориями культурных символов из североевропейской мифологии. Это особенно важно, когда сейд проводится для большой аудитории или для людей, которые обычно работают в других системах символов и значений. Диана Паксон объясняет путешествие, его значение и цель в материалах, которые она подготовила для обучения практиков сейда (Paxson, в стадии подготовки).

Путешествие начинается в Мидгарде, описанном как «необычная версия обычной реальности», параллельная повседневному миру с пейзажами и знакомыми существами. В его центре стоит дерево Иггдрасиль, «ось всех миров», которое Храфнар и другие практи-

кующие считают эквивалентом Мирового Древа сибирских культур. Она продолжает:

Его структура обеспечивает организующий принцип мифологии и карту космоса, которую можно использовать для путешествий. Форма удобна для визуализации; его можно обойти по кругу, чтобы исследовать четыре элементарных мира, прикрепленных к Срединному миру, подняться, чтобы достичь мира светлых эльфов и Асгарда, дома богов. Под его изогнутыми корнями лежат входы в мир темных эльфов и дорога в Подземный мир.

Для Храфнара Древо является центральной точкой и отправной точкой большого путешествия. Те, кто предпочитает менее формальный подход к сейду, также используют Древо в качестве центра. В тренировочных упражнениях, предназначенных для ознакомления людей с их союзниками-животными и с путешествиями, особое внимание уделяется дереву: где бы вы ни были, вы можете найти Мировое Древо и совершить путешествие по нему. Путешествие Храфнара теперь ведет к одному корню, связывая идеи, полученные из описаний, найденных в старых материалах. Я цитирую здесь часть пояснительных материалов Паксон, чтобы дать представление о том, как это представлено (обратите внимание, что это не сценарий медитационного путешествия).

Вход в Подземный мир находится на севере, там, где первобытный лед и огонь сошлись, породив туманы Нифльхейма. Там, ниже уровня Мидгарда, находится колодец под названием Хвергельмир, кипящий котел, исток реки Гьёлль (рев, гул). Здесь, возможно, также мы встречаем собаку Гарма, которую нужно накормить, прежде чем

путешественник сможет продолжить путь. Ниже уровня Мидгарда мы сначала проходим через Свартальфхейм, дом темных эльфов или гномов, который также можно интерпретировать как личное бессознательное, населенное тенями прошлого. Этот мир также является источником знаний, но когда мы путешествуем за другими, мы ищем хтонические глубины, дом предков.

Река спускается вниз, но тропа поворачивает на восток, проходя через Железный лес, где бродят волки ... Здесь поднимаются корни влажных гор Йотунхейма. Река Слит преграждает путь, ее свинцовые воды устремляются вниз, чтобы присоединиться к скрытому Гьёллю. Мечи, копья и все виды оружия падают потоком. К счастью, мост позволяет путешественнику перейти.

... Путешественник проходит через окраину Мирквуда, преграждающего путь в Муспельхейм, царство огня. Возможно, здесь путь пересекает река крови, с которой Томас Рифмач столкнулся во время своего путешествия в Фэйри, питаемый всей кровью, пролитой на земле, которая поднимается до колен путешественника. ... Но все же дорога ведет вокруг и вниз, пока не будет слышен грохот другой реки, реки Тунд Твитр (Громовое Наводнение), которая каскадом спускается с высот Асгарда. Только Тор может перейти эту реку ...

... Все громче и громче раздается рев реки Гьёлль, несущейся сквозь глубокую пропасть. По мере того как тропа спускается вниз, на краю виднеется каменное здание, возможно, башня. Из ее двери выходит девушка-йотун, Модгуд, преграждая путь своим копьём. Чтобы пройти, путешественник должен заявить о своей цели путешествия в Подземный мир.



С края пропасти на другую сторону сворачивает мост, сияющий, как отблеск меча. Воздух над ним блестит, как будто он был покрыт золотом. Он станет шире, если путник перейдет его без страха, но сузится до кромки лезвия, если он испуган. На другой стороне реки царство Хеллы окружает стена. На востоке воздух кажется ярким; на западе темно и мрачно.

Искатель движется к восточным воротам, из которых Один призвал Вёльву. Здесь растет Болиголов даже тогда, когда в мире зима. Переброшенный через стену убитый петух живым взлетит на другой стороне. О земле за воротами мы знаем только то, что в ней находится могильный холм Вёльвы, зал Хеллы, Эльюднир и Настронд (Берег мертвецов), стены сотканы из змей, чей яд заливают пол. Именно там должны жить нарушители клятвы и убийцы. Я подозреваю, что зал Хеллы находится посередине, и, как и сама богиня, он наполовину яркий и светлый, наполовину находится в мрачной тени. Некоторые описания Хель действительно зловещие, но когда Хермод нашел там Бальдра, он увидел, как тот пирует в великолепии.

(Raxson, готовится к публикации)

Важность путешествия к провидице может быть разной. Учебный материал предполагает, что, предоставляя символы и изображения, происходящие из скандинавской литературы, он увеличивает вероятность того, что последующий «исходный материал», видения провидицы и ее описание этих видений также будут находиться в «том же слое коллективного бессознательного», образах Севера. Таким образом, медитация становится способом, которым последующие видения включаются в культурное/космологическое осознание.

Описания происходят из усердного поиска и знакомства с литературой, особенно с поэтическими и прозаическими Эддами, *Gesta Danorum* Саксона Грамматика и соответствующими современными комментариями, такими как *The Road to Hel* (Ellis, 1968) и *Gods and Myths of North Europe* (Davidson, 1964/1990). Часть из стихотворений «Поэтической Эдды», дающих космологическое описание: «Речи Гримнира» повествует об Хвергельмире, источнике всех вод, о Тунде, или «громовом наводнении», и о концепции рек, текущих из Асгарда в Хель. В том же стихотворении говорится о трех корнях Иггдрасиль, Хельхейм лежит под одним из них. Из «Прорицания Вёльвы» происходит пес Гарм, охраняющий путь в царство Хелы: Один встречает его также в стихотворении «Сны Бальдра», когда он едет в Хель, чтобы воскресить мертвую Вёльву, чтобы узнать значение снов своего сына. Гулкий мост и великанша Модгуд взяты из рассказа Снорри (в его Эдде) о путешествии Хермона в зал Хель после смерти Бальдра. Детали о болиголове и кукарекающем петухе взяты из описаний в работе Саксона Грамматика о визите героя Хадингуса в потусторонний мир. Остальные сведения взяты из фольклора.

Однако эта управляемая медитация или прохождение пути вызвала много споров в сообществе языческих практиков сейда. Некоторым кажется, что ритуал сейда уклоняется в сторону современной неоязыческой практики, где «тропы» более знакомы: критика состоит в том, что присутствующие «на самом деле» не путешествуют, поскольку образы им предоставляются. Один практик, Ингона, прокомментировал, что работа с путями — это тренировочные упражнения, связанные с «путешествием внутрь»: если кто-то есть «действительно там» в потустороннем мире, то, что он увидит, не будет «прохождением пути».

Приведенный выше путь кажется слишком окольным.  
Если я хочу куда-то поехать, я просто ИДУ. Я действитель-

но использую Иггдрасиль как «лестницу». Спускаться как вверх, так и вниз (так сказать), но вся эта прочая чушь ... это чушь. Опять же — на мой взгляд. ... Когда вы действительно находитесь на других планах, вы увидите вещи, которые не можете описать. Когда мы используем тропинки, туннели, кусты и тому подобное, мы просто применяем то, что, по нашему мнению, необходимо для того, чтобы справиться с миром, не определяемым временем, пространством или событиями. Когда мы освобождаемся от этих ограничений, а они действительно есть, наши видения становятся более ясными, а наше путешествие более глубоким.

Храфнарская провидица Раудхильд ответила:

Есть часть человеческого разума, которую время от времени нужно отвлекать, чтобы она не мешала выполняемой работе. Путешествие «убеждает» эту часть «занятого ума» в том, что происходит «настоящая» вещь и что нужно обратить внимание. ... Еще одна причина, по которой Храфнар отправляется в долгое путешествие, — это место, где мы предлагаем сейд. Это дает контекст и духовное мировоззрение не-асатруанцам или новичкам, которые не так хорошо начитаны. Еще одна причина сделать это таким образом заключается в том, что некоторые люди входят в транс медленнее, чем другие. Те, кто быстро входит в транс, обычно не вспоминают длинную версию путешествия, просто они там, где должны быть.

Вы хотели такого ответа? Простите за юмор, но — вы хотите узнать больше?

(Из обсуждения сейда по электронной почте, 1999)

Большая часть этого обсуждения, возможно, возникла из-за восприятия того, что путь — это способ вызвать экстатический транс у видящего: его основная цель — для аудитории, особенно там, где эта аудитория не знакома с космологией, как говорит Раудхильд.

Практикующие неошаманисты, создающие сейд в обстановке, в которой все присутствующие привыкли работать шаманскими методами, используют пение, а не работу с путями, как средство более общего доступа к экстатическому состоянию, как это делают некоторые языческие группы. Однако среди тех практикующих, которых я встречала, есть общее мнение, что люди будут реконструировать сейд по-своему, и что версия Храфнара с ее тщательно продуманной медитацией выполняет иную функцию, чем сейд-транс, описанный Линдквист (1997).

Поэтому теперь я обращаюсь к сейду, как это описано другими шаманскими практиками.

## Неошаманский сейд

Линдквист дает подробный отчет о современном «сеиде» в Швеции<sup>4</sup>, проведенном неошаманистической группой, известной как «Игтдрасиль», и кое-что из его истории: начиная с идеи о «нордическом шаманизме» и заканчивая исследованиями практикующих, что привело их к Гренландской провидице. В ее описании сеид сначала появляется как средство для практикующих сосредоточить силу духа и повлиять на события, с конкретным примером спасения лесов Ханста от разработчиков. Несколько человек могут по очереди занять свои места на *seidhjálle*, например, каждая вёльва (женщина или мужчина) вначале заявляет о своем намерении; «Я говорю за все леса на Земле, и особенно за леса Ханста» (Lindquist, 1997: 139). Она или он предпринимает экста-

тическое путешествие и разговаривает с духами или божествами для достижения заявленной цели. По возвращении вёльва может делать или не делать заявления о своем путешествии. Линдквист называет этот «инструментальным сейдом», созданным с определенной целью.

«Исследующий сейд» используется аналогичным образом, но скорее для поиска информации о прошлом, чем для достижения изменений. Линдквист также обсуждает сейд для гадания и личных консультаций. Во всех случаях схема ритуала одинакова. Сеид начинается с того, что вёльва сидит на высокой платформе, сейдхьялле, держа свой посох между ног, как будто едет на нем. Остальные в круге барабанят и поют песни сеида, пока провидица путешествует, имея в виду конкретный вопрос или в целом в поисках знаний из настоящего, прошлого или будущего. Вёльва поднимает свой посох, чтобы указать, когда она готова говорить, и описывает то, что она видела. Остальные затем возвращают ее назад. В процессе консультирования основное внимание уделяется ответам на конкретные вопросы людей в круге. Когда провидица поднимает свой посох, члены круга занимают свои места перед ней, один за другим, каждый спрашивая, что показали для них. (Следует отметить, что со времени описания Галины практика получила дальнейшее развитие (Høst, личн. ком.)

В Британии некоторые практикующие шаманы (изначально связанные с «базовым шаманизмом» Харнера) изучали сейд под руководством датской сейд-практикующей Аннетт Хост, которая впервые вступила в контакт с сейдом через шведскую сеть «Иггдрасиль». Член группы выпускает информационный бюллетень Spirit Talk, выпуск которого, датированный началом лета 1999 г. (Kelly 1999a), был посвящен сеиду. Здесь и в более подробном отчете в томе академической конференции (Høst, готовится к печати) Хост описывает свой основной ритуал сеида: в основном похожий на ритуал

Иггдрасиля, но опираясь на собственное изучение источников в литературе.

Вёльва сидит на высоком сиденье, держась за свой посох, в окружении певцов. Звук переносит вёльву в измененное состояние осознания, в духовный мир. Там она встречается с духами, богами и силами и обращается с просьбой о помощи или знаниях. Когда ее основная задача выполнена и песня затихает, вёльва все еще находится «между мирами», и в этом состоянии она может давать оракульные ответы на вопросы членов группы.

(Kelly, 1999b)

Исходя из этого, а также из обсуждения с Аннетт Хост, Дэвидом Скоттом и Карен Келли, расхождения между этой современной европейской моделью шаманизма и оракульным сейдом Храфнара становятся более очевидными в рамках ориентации практикующих и, в частности, их представления о том, для чего планируется сейд. Дэвид и Карен участвовали в демонстрации версии Храфнара, проведенной Дианой Паксон в Лондоне, которую они нашли интересной, хотя и несколько дезориентирующей в ее различиях. Карен сказала, что для ее группы «шамански опытных» людей — в том смысле, что все присутствующие имеют довольно обширное знакомство с шаманской работой — проводят управляемую медитацию к воротам царства Хелы с ожиданием достижения легкого состояния транса (не обязательно оставаться в нем), и это было гораздо менее «экстатическим» переживанием, чем быть частью певческого кружка, сопровождая провидицу в состояние транса и оставаясь там на протяжении всего ритуала. Они находят ритуал Храфнара более формальным, более структурированным, но ценят его пригодность для большой группы, некоторые участники которой могут

иметь небольшой предыдущий опыт работы с шаманской техникой. В версии Храфнара не все практикующие используют посох на высоком сиденье. Им показалось странным отсутствие посоха, хотя Дэвид указывал, что в версии Храфнара за провидицей стоит человек, «затеняя» ее и оказывая эмоциональную и энергетическую «поддержку» (а иногда и физическую, если необходимо). Он взял на себя эту роль и считал себя действующим «как посох», становясь каналом для энергии, которая несет провидицу через экстатическое путешествие.

Существуют и другие различия в смысле и подходе к значению термина *seiðr*. В то время как версия Храфнара фокусируется на космологии Девяти Миров, Источника Норн и дерева Иггдрасиль и включает в себя инвокации к Одину и Фрейе, другие шаманские версии имеют менее конкретную специфику, большинство практикующих используют более общий подход «неошаманин» к верхним, средним и нижним мирам, опираясь на знакомство с нордической мифологией и космологией. Однако для тех практиков, которые выросли на мифологии Севера или которые тщательно изучали литературу, это может не иметь значения: многим европейским практикам кажется, что космологическая основа существует, независимо от того, призываются божества или нет — космология, уходящая корнями в ощущение земли и ее духов, а также дерева Иггдрасиль. Точно так же, когда язычники работают в малых группах, нельзя использовать управляемую медитацию: космологические рамки просто существуют, как когда один человек «видит» для себя или для другого. Призывы могут быть обращены к духам земли и к фюльгье или союзнику-животному, а не к божествам; на самом деле может не быть никакого формального «призыва», а просто пение, в котором используются имена из мифологии.

Однако для практикующих, чье сознание не укоренено в космологии Источника, Норн и дерева Иггдрасиль, может быть существен-

ное различие в значении, так что *seiðr* (как бы он ни был предпринят) становится лишь одним из способов контакта с «духами».

Некоторые практикующие шаманы могут использовать термин «сейд» для обозначения экстатического переживания, связанного с песней, посохом и высоким сиденьем. И наоборот, язычники склонны использовать термин «сейд» для любой шаманской практики, проводимой в рамках язычества, то есть в рамках космологии Норн, Источника и Древа. Таким образом, исцеление, видение или взаимодействие с Вирдом, совершенное в экстатическом трансе, является «сейдом», а утисета (описано в следующей главе) в равной степени является «сейдом» из-за мифологического включения, космологического фокуса. Для европейских практикующих, связанных с Хёстом (и многих язычников, практикующих в Британии и Европе), встраивание также является результатом привлечения сил земли и природных духов, связанных с землей, и это чувство укорененности — будь то космология или природа — возвращает нас к словам Била, процитированным в последней главе:

Все, что я делаю, думаю, говорю, воспринимаю или что-то еще, проходит через эту систему убеждений. И поскольку это фильтруется через эту систему, все, что я практикую, подлинно.

(Linzie, 1995: 17)

Чтобы в дальнейшем оценить эти практики сейда, необходимо обратиться к рассмотрению сейда как шаманской практики, определениям шаманизма и оспариваемых интерпретаций описаний древней литературы; к представлениям о том, что или кто эти «духи»; и средствам, с помощью которых люди могут приблизиться к ним, сегодня или в прошлом, и это я сделаю в следующей главе.



## Примечания к главе 3

1. На древнеисландском:  
Vegtamr ec heiti sonr em ec Valtams;  
segdu mér ór helio — ec man ór heimi —:  
hveim ero beccir baugom sánir,  
flet fagrliga flód gulli?  
(Kuhn & Neckel 1962: 278)
2. *Hyndluljóð*, 34 и соответственно.  
Mart segiom þér oc munom fleira,  
vöromz, at viti svá viltu enn lengra?  
(Kuhn & Neckel: 293)
3. *Völuspá*, 28 и многие соответствующие стихи. На древнеисландском:  
vitoð ér enn, eða hvat?
4. Линдквист предпочитает написание *seid*, иногда *sejd*, в современном скандинавском языке. Язычники, с которыми я разговаривала в Британии и Северной Америке, по большей части используют исландскую форму *seiðr*, часто транслитерируемую как *seidr* или *seidhr*, хотя это слово также встречается как *seith* и *seide*.

## Глава 4

### Приближаясь к духам

#### Провидец/провидица как практик шаманизма

В этой главе я намерена представить некоторые теории «шаманизма» как взаимодействия между практикующим и духами, подчеркнув «реальность» духов для участника и, следовательно, необходимость «серьезно относиться к духам». Следует сразу сказать, что скандинавская культура 1000 лет назад не была явно «шаманской» в том смысле, в котором тунгусская, саамская или денесская культуры считаются или были шаманскими: в том смысле, в котором Гедон говорит, что «шаманизм пронизывает все культуры Набесны: мировоззрение, модели существования и жизненные циклы» (Guédon, 1994). В описаниях саг мы не находим ни опоры на шаманское мировоззрение, ни «шаманский комплекс» действий; ни один «шаман» не считается центральным в общественной жизни. Есть короли, королевы и боевые лидеры, годи/гидьи, связанные с различными божествами, а в Исландии — возникновение репрезентативной системы годи в качестве региональных администраторов, координируемых «законоговорителем», — и никаких шаманов, только случайные практики сейда или другие практикующие магию. Тем не менее, бывают случаи, особенно во время бедствий или голода, когда эти практики становятся важными, как в случае с Гренландской Провидицей.

Что это означает для интерпретации культур, описанных в старом материале? В частности, что это означает для современных практиков с точки зрения их смысловых конструкций?

Возможный вывод состоит в том, что оракульный сейд и другие магические практики могут представлять собой довольно разрозненные остатки шаманских техник в скандинавской культуре, связанные с шаманскими практиками других культур, особенно саамов (например, Dubois, 1999), хотя и не обязательно заимствованными из саамской практики (Hultkrantz, 1992), и именно здесь я начала свое исследование относительно существования шаманских черт в древнескандинавском обществе (Blain, 1999). Гранди указывает (1995: 220), что «единственные фигуры в германской культуре, на которые мы можем указать как на имеющие существенное сходство с “профессиональным шаманом”... — это прорицательницы, которые занимают уважаемое положение из-за их способностей видеть», хотя они не демонстрируют другие шаманские техники или действия. Часто говорят, что прорицательниц обучали «финны», что, вероятно, относится к кочевым саамам. Саамский шаманизм описан в скандинавских источниках, по крайней мере, с двенадцатого века и до наших дней (Pentikäinen, 1984).

Этот вопрос о «практике сейда» или «шамане» связан с вопросами о том, что такое «шаманизм» и как его можно использовать в качестве концепции для объяснения или помощи в понимании культурных проявлений, таких как сейд или утисета: и насколько обширно термин «шаманизм» может использоваться в отношении экстатических практик людей в современном западном мире. У термина и его использования есть история, которую обсуждали, например, Флаэрти (1992) и Пентикайнен (1998). «Шаман» изначально был специфическим для народов, говорящих на языках тунгусов и эвенков: по мнению исследователей, «шаманизм» был сконструирован, обобщен и универсализирован в западничество

(Wallis, 1999a), абстракция, созданная для объяснения аспектов религиозной и духовной практики «других людей», в обществах, максимально отличных от определяющих западных людей. Короче говоря, этот термин представляет собой западный способ «разобщения», экзотизации и деконтекстуализации конкретных духовных / религиозных / магических практик.

Попытки точного определения «шаманизма» варьируются от Элиаде (1964), или «бегства души в высший мир», до Якобсена (1999), или «господства над духами». В этих определениях, на мой взгляд, упускаются важные компоненты того, что делают шаманы: социальные аспекты практики (Oosten, 1984). Шаманы работают внутри сообществ, и то, что они делают, пространственно, географически и политически, меняется со временем и с изменяющимися обстоятельствами. Тем не менее, общепринятые взгляды, будь то в академических кругах или в популярной культуре «новой эры», относятся к шаманизму как к «вневременному» или «первозданному» (Greene, 1998), а шаман является хранилищем неизменной магической практики, близкий к «природе» и животным. Иного рода понимание можно получить, рассматривая шаманов и их шаманизм в контексте, в определенное время и в определенных (социально-духовных, экономических, географических и климатических) ландшафтах как политических существ, участвующих в формировании и поддержании отношений с другими членами их конкретных сообществ, как человеческих, так и нечеловеческих: их деятельность поддерживается сообществом (Blain and Wallis, 2000). Например, при возрождении бурятского шаманизма «детерминанты местности и родства устанавливают особую связь с природой и конкретными действенными духами» (Fridman, 1999: 45). Однако нежелание современных западных ученых серьезно относиться к магии или духам (Tambiah, 1990) может быть отражено в том, что Доусон (1996) и Уоллис (1999b) называют «шамано-

фобией» — к которой Уоллис добавляет «неошаманофобию» — в академическом кругу.

Пытаясь понять сейд, я предпочитаю подходить к «шаманизму» как к указанию на построение определенных отношений переговоров и посредничества, достигаемых с помощью техник транса — экстаза, достигаемого потусторонним опытом, — встроенного в определенные социальные отношения и культурную среду. Таким образом, транс одновременно возникает и частично составляет социально-политические отношения внутри сообщества. Конкретный «шаманизм» становится специфическим выражением общности и идентичности (см., например, Pentikäinen, 1994, о циркумполярном шаманизме как идентичности), одновременно участвуя в процессах культурных/политических изменений через деятельность «шаманов» и других людей внутри сообщества. Поэтому я использую динамический подход к «шаманизму», который здесь становится удобным способом описания конкретных экстатических практик, поддерживаемых сообществом и от его имени, вместе с конкретной культурной поддержкой такой деятельности.

Однако древнескандинавский материал становится особенно интересным, потому что шаманская деятельность не поддерживается всем сообществом: она оспаривается на нескольких уровнях (Blain and Wallis, 2000). Здесь может быть полезно вспомнить процессы изменений в период, описанный в сагах: расширение торговых связей, централизация, христианизация, заселение Исландии и другие. Вероятно, в некоторых общинах в некоторые периоды практики сейда действительно занимали должность, не слишком отличавшуюся от положения саамского шамана. Вместо того чтобы говорить о существовании единой «скандинавской» культуры, может быть более полезным исследовать примеры — рассказанные спустя много времени после событий, которые они стремятся описать — с точки зрения того, как они отражают шаманские техники

в других местах, как эти методы могли быть встроены в практику сообщества и то, как их определение могло быть оспорено в прошлом и настоящем. То есть: понимание «сейда» (или в этом отношении саамского шаманизма), вероятно, варьировалось от одного человека к другому, от одной общины к другой, от одного отрезка времени к другому, и некоторые ключи к разгадке разнообразия этих пониманий могут быть найдены в рассказах авторов саг.

В какой мере, следовательно, работают или работали эти прорицательницы и провидцы «шамански», в соответствии с этим более динамичным подходом к «шаманизму»?

Провидицы снова и снова входят в исландские стихи и саги. Кэтрин Моррис (1991) составила каталог некоторых из их деятельности. Например:

Хейд, сибиллу из саги о Хрольфе Краки<sup>3</sup>, также приняли гостеприимно, а затем попросили пророчествовать ...  
Король Фроди попросил ее использовать свои таланты, приготовил для нее пир и поставил на платформу для создания заклинаний. Затем она открыла рот, зевнула, произнесла заклинание и спела стих ...

(Morris, 1991: 45)

Тордис, провидица из саги о Кормаке и саги о людях из водной долины, «пользовалась большим уважением и знала многое», а холм за ее жилищем был назван в ее честь — *Spákonufell*, гора провидицы. Эти и другие женщины, такие как Оддбьорг из саги о Виге-Глумс, Кьяннок из саги о битве на пустоши, Хеймлауг из саги о Гулле-Торисе, вплетены в ткань семейных саг, рассказов повседневной жизни, написанных исландцами две или три сотни лет после христианизации, чтобы рассказать о жизни своих предков, поселившихся в этой стране. Некоторые подробности об этих женщинах

приведены в главе 6. Их можно рассматривать как полуисторические; они и им подобные, жили и существовали в рамках культуры, в которой транс, магия и пророчества были возможными для женщин: в той мере, в какой в более поздних легендарных сагах и рассказах (рассказанных для развлечения) провидицы-женщины появляются снова.

Так, в сказке (*pátttr*) о Норне-Гесте говорится, что три мудрые женщины пришли в дом родителей Норна-Геста при его рождении и предсказали его будущее: невнимание к младшей норне заставило ее пытаться опровергнуть великие пророчества старших, она заявила, что жизнь мальчика не будет длиться дольше, чем жизнь горящей рядом свечи. Старшая норна погасил свечу и передала ее матери мальчика на хранение. Триста лет спустя, как гласит история, Норн-Гест рассказал свою историю королю Норвегии, принял христианское крещение и зажег свечу, и умер, когда пламя угасло. Ода Стрела, герой саги об Озде Стреле, тоже прожил долгую жизнь — 300 лет, и эта жизнь, и странная смерть, завершившая ее, предсказала *seiðkona*, известная как Хейд. Подразумевается, что предсказание смерти в некотором роде неблагоприятно для Ода Стрелы, и действительно происходит благодаря его (гораздо более ранним) попыткам обойти его.

Видение могло быть лишь одним из компонентов того, что могла делать *ffölkunnigr* — «обладающая большими знаниями». Рассказы относятся к людям, которые меняют форму, чтобы избежать врагов, искать знаний или причинять неприятности. В сагах и более поздних сказках люди обнаруживали, что их проблемы были связаны с появлением того или иного животного. Когда это животное было ранено или убито, у женщины была такая же рана. В «Саге о Кормаке Скальде», когда Кормак и его брат отправились в путь на корабле, рядом появляется морж. Кормак направляет в него копье, ударяет его, и он исчезает. У моржа были глаза женщины Торвейг, описан-

ной в саге как *ffölkunnigr*. «*Póttust menn þar kenna augu Þórveigar*»<sup>1</sup>. Сообщается, что Торвейг умерла от этого ранения копьем.

В других случаях метаморфоза была сделана для защиты, как в рассказах о девушках-лебедях, охранявших избранных воинов. Оборотень — это *hamhleypa*, та, кто является *hamgramr*, «сильная в форме». Другой пример из саги о Кормаке — Виги, который одновременно является *ffölkunnigr* и *hamramr*; он спит у двери зал и знает дела каждого, кто входит или выходит.

В старых материалах нет общего слова «шаман», но есть много слов, обозначающих компоненты шаманской практики. Это может указывать на то, что ко времени составления саг, через двести лет после христианизации, практика пришла в упадок. В качестве альтернативы, это может предполагать, что конкретные компоненты шаманской/экстатической практики были широко распространены, общие знания в сообществе, с отдельными лицами, имеющими свои собственные специализации в практике. То, как людей называли, зависело не от используемых ими методов, а от их отношений с другими членами сообщества. Если эти отношения были плохими, женщина считалась *fordæða* — той, кто совершает злую магию. Там, где отношения были хорошие — *sprae-woman*. В Шотландии до сих пор используется термин *sprae-wife*.

Так, в исландской литературе практики, связанные с сейдом, описываются как относящиеся к индивидуальным навыкам, но их практикующие называются в соответствии с их отношениями с другими членами сообщества. Сейд не был простым и необязательно «хорошим» или «злым», но в некотором смысле он был вплетен в повседневную жизнь практикующих и тех, для кого сейд-люди работали. В рассказах эпизоды в основном касаются отдельных практиков и отдельных клиентов. Однако есть исключения.

В одном случае мы имеем дело с женщиной, получившей имя в тех общинах, которые она посещала: *Purídr sundafyllir*, Турид



Наполнительница сетей, которая, согласно «Книге обретения земель», получила свое имя, вызывая рыбу звуком с помощью сейда, тем самым обеспечивая процветание для людей. Боровски (1999) указывает, что этот случай и случай с Гренландской Провидицей связаны с плодородием или процветанием, и она предполагает, что практикующие использовали техники сейда, призыва духов, чтобы достичь этого плодородия, принося компоненты *innangarð* и *útangarð* — поселение и дикость, божества и великаны, познаваемое и непознаваемое — обратно в равновесие внутри сообществ. Если это так, то это примеры сейда как активной магии, вовлекающей духов, и экстатической практики на благо общества и при поддержке сообщества: то есть потенциально «шаманской» в динамическом, основанном на сообществе смысле, упомянутом выше. Некоторые из сегодняшних практикующих, в том числе Раудхильд, Йордсвин и Сьюзен, размышляли аналогичным образом: это «соответствует» их сегодняшним практикам.

Ссылки на сейд многочисленны, но разрознены. Они не являются руководством для практики. Тем не менее, по этой фрагментированной информации сегодняшние практикующие работают над созданием сейда, но не как отдельной техники самой по себе, а как части развивающегося комплекса представлений о душе и самом себе, человеке и сообществе в рамках общественных отношений, которые вовлекают людей и других существ, существ земли и моря, или потока, божеств, известных язычникам как их «Старшие». Все эти существа составляют часть ткани Вирда, судьбы, которую люди и божества создают вместе, сотканной Норнами (Ура, Верданди и Скульд) которые вызываются в ритуале сейда Храфнара, когда они сидят у *Urðarbrunnr*, Источника Ура, у корня Ясеня Иггдрасиль.

Перед практиками сейда стоит задача контактировать с этими существами, вести с ними переговоры, связывать воедино эти мно-

гочисленные сообщества с помощью состояний измененного сознания. Как они это делают и с кем встречаются, мы увидим далее.

## Достижение транса

Уместно сказать несколько слов о способах достижения транса или состояний измененного сознания. Как упоминалось выше, оракульный сейд Храфнара использует и игру на барабанах, и пение; медитация путешествия также может обеспечить путь в состояние транса, а повторяющийся характер шаблона вопросов и ответов может помочь поддерживать сфокусированное состояние транса у провидицы/провидца. Это не единственный механизм для достижения транса и не единственный, который используют языческие практики сейда. Будь то для пророческого сейда или других форм, некоторые практикующие используют формы гальдра или пения рун; у многих есть свои собственные «шаманские песни», которые они получили (или сочинили) в трансе и используют для достижения, углубления или работы в экстатических состояниях; одни используют погремушки или другие инструменты, другие танцуют, и, конечно, возможны многие комбинации этих методов, а способы достижения варьируются в зависимости от обстоятельств и окружения. Однако в неошаманизме, основанный Харнером, барабан предпочитается другим методами (см. Wallis, готовится к печати, b).

В рамках «традиционных» шаманизмов или контекстов изменения сознания описывается ряд других методов. Это не обязательно пути в транс: в саамском шаманизме барабан и песнопение могут быть средством путешествия в потусторонние миры. Шаманизм, описанный в евразийском контексте, включает использование ряда струнных и духовых инструментов (см., например, Basilov, 1997). Другие методы достижения состояния транса включают употребление из-

меняющих сознание веществ, таких как алкоголь, каннабис и спорынья (*Claviceps purpurea*) в евразийском контексте, или табак, пейот, псилоцибиновые грибы (*Psilocybe* и *Stropharia* spp.), айауаска/*yajé* (*Banisteriopsis* spp.) и множество других растений в Западном полушарии (см., например, Ripinsky-Nachon, 1993; Schultes и Hoffman, 1992). В практике сейда, будь то в прошлом или в наши дни, некоторые из них могут иметь значение. Однако сначала несколько слов об использовании энтеогенов в неошаманизмах в целом.

Несмотря на то, что Харнер в раннем возрасте обратился к определенным веществам, изменяющим сознание, особенно к айауаске, и (что было ужасно, судя по его отчету на стр. 14–16) бругмансии древовидной, разновидности дурмана, как описано в «Пути шамана» (Harner, 1980), основные методы шаманизма обычно не включают использование энтеогенов. Харнер заявляет:

Шаманы должны уметь путешествовать назад и вперед между реальностями. Для этого в некоторых культурах шаманы принимают вещества, изменяющие сознание; но во многих других культурах это не так. На самом деле, некоторые психоактивные вещества могут мешать работе шамана, его концентрации.

(1980: 44)

В другом месте он комментирует, что в его собственном исследовании:

... от (различных групп коренных жителей Северной Америки) я узнал, как можно успешно практиковать шаманизм без использования айауаски или других препаратов индейцев канибо и хиваро.

(1980: 19)

Мнения об использовании энтеогенов разделились среди практикующих неошаманизм и могут возникать бурно как разногласия по поводу того, что является или не является «настоящим» шаманизмом. Однако ряд других авторов признают, что энтеогены применяются, например практикующий шаман Гордон Маклеллан.

Использование изменяющих сознание препаратов, обычно растительного происхождения, было одной из наиболее широко распространенных традиционных шаманских практик и, наряду с барабанами и погремушками, кажется ожидаемой частью репертуара каждого шамана ... «Растение-учитель» — этот титул давался в некоторых традиционных культурах определенным растениям, которые признаны особенно эффективными средствами для наведения транса и для ведения шамана в эффективных путешествиях. ... Растения-учителя очень могущественны, и препараты, получаемые из их экстрактов, открывают маршруты в Потусторонние миры, которые могут сильно отличаться от тех, в которые попадают другими способами. Эти миры полны красок и меняющихся перспектив, глубоко сюрреалистических переживаний и, временами, ошеломляющих ужасов ... в руках опытной шаманки растения-учителя сами встретят путешественницу, и благодаря их влиянию она встретит духов, которые редко встречаются где-либо еще и испытает сознание, намного превосходящее переживания от основных химических влияний.

(MacLellan, 1999: 45–6)

Итак, некоторые из сегодняшних неошаманов используют «психоактивные» вещества в дополнение к игре на барабанах, трещот-

ках, пению, музыке, танцам и т.д. Сложности возникают в том, как использовать энтеогены; в большей степени, чем любой другой метод, это является предметом политической борьбы в западных обществах. Примечательно, что эти неошаманские «бестселлеры», «шаманские романы» (я заимствую термин из Noel, 1997) Кастанеды, в психоделических 1960-х годах описывали использование энтеогена, но к 1972 году учителя Кастанеды продвигали способы достичь этого без использования «наркотиков»: как говорит Уоллис, «опять же, очень подходящее время для постпсиходелической аудитории» (Wallis, 1999b: 35). Мне кажется, что поддержка Харнером неошаманизма, свободного от энтеогена, также связана с преобладающими тенденциями в основном в американском контексте Фонда шаманских исследований и временами «войны с наркотиками».

Наиболее подходящим веществом для практики сейда в прошлом, по-видимому, был *Amanita muscaria*, использование которого в сибирских шаманизмах засвидетельствовано множеством авторов (см., например, Basilov, 1997; Eliade, 1964; Wasson, 1971). Хотя нет никаких прямых претензий к использованию, были предположения, что транс, вызванный *A. muscaria*, имеет свойства, похожие на состояния транса, описанные в сагах, в частности, способность законоговорителя Торгейра оставаться «под покровом» в состоянии транса в течение очень длительного периода времени (как описано далее в этой главе). Саги, однако, не упоминают какие-либо энтеогены в каком-либо контексте, который я могу обнаружить: особая еда, приготовленная для провидицы в саге об Эйриксе, состоит из сердец животных и съедается вечером накануне ее сейда. Упоминания о выпивке в Эддах (например, колодец Мимира, мед поэзии) в лучшем случае двусмысленно метафоричны (хотя в весьма умозрительной форме Стивен Лето (2000) предполагает, что может быть представлено использование как *A. muscaria*, так и *P.*

semilanceata образно в различных стихах и сагах). Археология, однако, дает некоторые свидетельства о нескольких сотен семян белены, найденных в сумке могилы, принадлежащей провидице (Price, личн. ком.), и очень небольшого количества семян конопли, присутствующих в захоронении Осеберг (часто считается, что оно принадлежит провидице или жрице), аккуратно помещенных между подушками и перьями, сложенными у ложа, по словам Прайс.<sup>2</sup>

Это следует рассматривать в контексте. *A. muscaria* использовались (и используются сегодня) сибирскими шаманами (а также множество других растений, которые сегодня признаны психоактивными) и действительно росли в Северной Европе и, возможно, были известны и использовались шаманами задолго до периода сейда (следует помнить что это обозначение охватывает обширную территорию и что период времени, из которого сейд может вести свои корни, действительно велик).<sup>3</sup> К ним относятся довольно опасные растения семейства пасленовых — белена (*Hyoscyamus niger*) и смертоносный паслен (*Atropa belladonna*), а также грибы, включая спорынью (*Claviceps purpurea*, обнаруженную, по-видимому, в желудке «человека из Гроболла» железного века в Дании), и «колпачки свободы» (*Psilocybe semilanceata*); существуют свидетельства использования конопли в европейском «кельтском» железном веке (Green, 1996); и другие растения, которые могут оказывать умеренное психоактивное действие, включают артемизию, полынь горькую и чернобыльник. (Хотя действие последнего очень мягкое, если оно вообще есть, по крайней мере, оно имеет некоторые претензии на статус «священной» травы в англосаксонской магической/лечебной практике, например, в *Nine Herbs Charm* (Rodriguez, 1993: 136) и многочисленные комментаторы, в частности Лири (1968; Leary, Metzner and Allpert, 1964/1983), указали на важность культурных/психологических допущений или «установки» при оценке воздействия веществ, изменяющих сознание.)

Вышеизложенное должно указывать на то, что как психоактивность веществ, так и концепции того, что подразумевается под «экстатическим» или «трансовым состоянием», очень сложны. Попытки «измерить» эффекты различных методов наведения транса (см., например, Dronfield, 1993, 1995) могут привести к успеху в ассоциировании определенных энтоптических паттернов со средствами наведения транса, но они не указывают на то, что «шаманы» могут воздействовать через транс. Точно так же (хотя и не энтеогенно) Гудман (1990, 1999) указывает закономерности и сходства в видениях измененного сознания, описанных добровольцами, чему способствует принятие позиций, указанных в статуэтках, наскальных рисунках и других источниках, рассматриваемых как «шаманские», во время прослушивания барабанного боя. Тем не менее, хотя такие попытки дают представление об измененном сознании западных «наивных испытуемых», они не указывают на то, что «шаман» может делать с опытом, полученным таким образом, или как он или она взаимодействует с духами. Фонд шаманских исследований проводит различие между «обычным состоянием сознания» (ОСС) и «шаманским состоянием сознания» (ШСС) — разграничение, используемое, в свою очередь, Ахтербергом (1985) и другими. Но (как действительно указывает Ахтерберг) существует множество состояний сознания, которые каждый из нас проходит в течение бодрствования в течение дня — и во сне, сновидениях или «осознанных сновидениях». Привилегия освобождения от запрета для шаманского состояния подразумевает, что «шаманы» именно этим и занимаются, но шаманы могут сознательно искать разные состояния для разных типов взаимодействия с мирами духов и людей (и действительно, большая часть их работы может происходить в очень ясной «повседневной реальности»). Мне кажется, что отличает «шаманские» от «шаманистских» или «альтернативных» практик то, что «шаман» работает с этими состояниями и с куль-

турным/космологическим пониманием духов, встречающихся для достижения чего-то — полезного знания, диагностики, исцеления, баланса, изменения восприятия других, изменения Вирда; не только временного изменения восприятия практикующего.

Как уже говорилось, не существует прямых доказательств использования каких-либо энтеогенов специально для сейда или для наведения транса в период, описываемый сагами: тем не менее, это кажется весьма маловероятным (особенно с учетом контактов с саамами и другими практикующими, а также с учетом того, что семена были обнаружены в соответствующих контекстах), что никакие психоактивные вещества не использовались в какой-либо «германской» области для целей транса — главными претендентами, как подразумевается выше, являются *Amanita muscaria*, белена, конопля, спорынья и, возможно, *Psilocybe semilanceata*. Интересно отметить, что хотя, по крайней мере, в Великобритании и в большей части Скандинавии (Leto, личн. ком.) к «поганкам» (относящимся почти к любому дикому грибу) относились с крайним подозрением, яркий красный мухомор (*A. muscaria*) был предметом двойственного отношения, считался «ядом»<sup>4</sup> еще в фольклоре, связанном с эльфами, и объектом множества иллюстраций девятнадцатого и двадцатого веков. Маленькие, неприметные *P. semilanceata*, напротив, по-видимому, выпали из поля зрения и народной памяти до середины двадцатого века, когда открытие жителями Запада псилоцибиновых грибов в Мексике привело к растущему ознакомлению с «волшебными грибами» в Европе.

Альтернативная этимология термина «*seiðr*» связывает его с «*seethe*», и, действительно, одна из версий сегодняшней практики сейда в Норвегии и Великобритании включает *tein-seid*, сейд трав. Это больше связано с лечебными травами, чем с шаманским использованием энтеогенов, но указывает на связь с растениями, их приготовление и использование практикующими или их клиентами.



Один из современных практиков сейда описывает свою связь с «маленьким красным человечком» (*Amanita muscaria*) на веб-сайте <http://www.angelfire.com/nm/seidhman/luck.html> (Linzie). Однако более распространено мнение, что «наркотики» нежелательны, особенно в контексте США. Конечно, на сеансах оракульного сейда, которые я посещала, энтеогены не присутствовали (кроме меда или пива, используемых в качестве подношения и для потребления после ритуала, а не до его начала). Однако некоторые практикующие сейд используют энтеогены в личных «путешествиях» или при контакте с духами, а также для исцеляющего сейда и защиты, часто в попытке определить курс действий, которым следует следовать, чтобы дать большую ясность тому, что можно увидеть и понять: это могут быть грибы *Psilocybe* или каннабис, артемизия, такие как полынь горькая или чернوبыльник, а иногда и *A. muscaria*. Некоторые говорят, что они «все перепробовали», чтобы найти то, что работает, и изучить возможности. Следует отметить, что (как подчеркивает Маклеллан) сакральное использование энтеогенов — это не то же самое, что использование их в развлекательных целях. «Это не просто капля кислоты», — сказал практикующий.

Бил дал мне подробный отчет о своем использовании: еще раз подчеркнув, что это духи, с кем он контактирует, чтобы помочь ему «сделать сейд» и эффективно использовать сейд.

Я довольно часто и много использую энтеогены, в частности, мухомор красный (*amanita muscaria* var. *muscaria*), дурман индейский (*datura inoxia*), семена сонной травы (*stipa robusta*) и несколько разновидностей артемизии (*a. Lucoviciana*; *a. Franserioides*). Все они легальны. Я использую их для сейда, как лечебного, так и защитного. Лично я никому их не рекомендую. Их призраки — сами по себе, и они часто добровольно предлагают свои услуги. Их нель-

зя будет контролировать, и дурман индейский может быть очень опасным, хотя у других нет таких же черт, как у него (довольно безжалостных и иногда кровожадных).

Я имею дело с ними только потому, что они пришли ко мне в то время, когда меня захватили духи. Они показали мне, где они растут и как их использовать (и продолжают показывать). Во многих случаях они принимают решения и обладают навыками, которых у меня нет. Они могут отправиться в места, о которых я никогда не слышал, и могут понять то, чего я не могу.

Полагаю, большинство (или многие из этих призраков растений) могут быть очень соблазнительными. Я лично никогда не доверял никому из них, хотя нахожу красный мухомор дружелюбными. Однако все они имеют довольно безжалостную сторону, включая красный мухомор.

Когда я провожу сейд, я работаю с командой призраков; разные ситуации требуют разного состава команды. Неизбежно, что одним из участников для меня будет один (или несколько) из них. Они придают силу, контроль, интеллект или ясность. Они собираются вместе с другими и действуют через меня, чтобы внести изменения здесь, в Мидгарде. У них здесь свой интерес — их физические формы здесь — но они больше похожи на призраков, чем на растения. Они похожи на торговцев на черном рынке призрачного мира. Они могут заключать сомнительные сделки, кажется, знают всех, держат руки в каждой банке с печеньем и являются мастерскими кукловодами.

Я определенно ввязывался в жесткие привязки из-за того, как они работают, но они очень обстоятельные. Они могут строить долгосрочные планы намного лучше, чем я. Иногда я предпочитаю не работать с ними, но каждый раз,

когда я пробовал этот вариант, возникал действительно большой беспорядок, который нужно было потом убрать.

Я работаю с ними, потому что они были призраками, которые подобрали меня, когда я умирал. У нас есть связь, понимание.

Они могут в конечном итоге привести меня к концу — я этого не знаю. Но пока я жив, они мои самые стойкие соратники.

Наконец, в сейде божественной одержимости группа Храфнара может обнаружить, что употребление алкоголя является компонентом транса (Wallis, 1999b), но алкоголь обычно не используется в качестве вещества, вызывающего транс, хотя его можно использовать в качестве подношения в языческих ритуалах, и есть признание того, что он обладает способностью изменять сознание не только через обычные эффекты алкоголя, но и через ритуальное благословение и через сходство с «медом поэзии», потребляемым Одним и данным им людям, избранным в качестве поэтов.

Описание в саге об Эйрике Рыжем включает одно предложение о приготовлениях, которые должна была сделать провидица. Платформа уже построена, на ней уложена подушка из куриных перьев. Описан костюм провидицы. Ей еще предстоит найти женщину, которая спела бы песню. Сказано:

En um morgininn at álidnum degi var henni veittr sá  
umbúningr sem hon purfti at hafa til at fremja seidinn.  
(Gordon, 1957: 56)

\*\*\*

А на следующий день, на закате, она провела приготовления, необходимые для проведения сейда.

Что это были за приготовления, мы не знаем. Возможно все: добавить предметы к ее платью (что является еще одним возможным вариантом прочтения предложения), зажечь окуривательницу, расставить факелы, обратиться к духовным хранителям или божествам, потанцевать или даже поесть грибов. И мы вряд ли когда-нибудь узнаем.

## Сейд — черная магия?

Из сегодняшних практикующих многие следуют за группой Храфнара или Била в использовании слова «сейд» для обозначения того, что они делают, независимо от того, работают ли они в качестве прорицателей для сообщества, используя оракульный сейд, «сидят» в поисках личного знания, работают с духами, чтобы сделать других «целыми» или иным образом взаимодействуют с Вирдом. Некоторые предпочитают использовать термин *spá*, хорошо зарекомендовавший себя в сагах для тех, кто занимается предвидением. Таким образом, Унифред — *spákona*, Йордсвин — *spámaðr*. *Spá* (или *srae*, как в шотландском «*sraewife*») означает предсказание или пророчество. Эти слова, *spá* и *seiðr*, имеют различное значение в древней литературе: *spákona* или *spámaðr* по большей части упоминаются с уважением, тогда как *seiðkona* или *seiðmaðr* часто рассматриваются амбивалентно. Сейд может подразумевать не только транс-предсказание, но и то, что Йордсвин называет «вмешательством в умы людей» (он подчеркивает, что это не то, что он делает, как бы люди это ни называли); или использовать изменение формы, чтобы путешествовать в этом мире, а не в мире духов, и использовать полученные знания во вред другим, а также влиять или воздействовать на поведение других людей посредством путешествия.

Пример из старой литературы — из саги об Эгиле. Эгиль находится во власти своих врагов в Йорке, в Англии, и пытается написать стихотворение, которое спасет ему жизнь. Он не может сосредоточиться из-за щебетания ласточки — всю ночь напролет — у окна. Его друг поднимается на крышу и видит, как птица улетает. Подразумевается, что птица — его заклятый враг Гуннхильда — королева Йорка, а затем и Норвегии, — которая пытается (безуспешно, благодаря вмешательству друга) предотвратить стихосложение и тем самым вызвать его смерть. Различные интерпретации Гуннхильды, а также «черной магии» и «женской магии» будут более подробно рассмотрены в главе 6.

Это приводит к еще одному важному моменту, касающемуся старой литературы. Он относится к прорицательницам и *fordœða*, женщинами-практикующим. Большинство описаний сейда принадлежат женщинам. Мужчины-практикующие времен саг, в позднехристианских трудах, которые у нас есть, считались «эрги», немаскулинными, возможно, пересекающими гендерные барьеры способами, неприемлемыми в то время. Неясно, в какое время эта негативность распространилась, включив *seidkonur* (сейд-женщин), или как распространение христианства повлияло на отношение к сейд-практикам.

Другое слово, однако, — это *útiseta*, и именно так в сагах о некоторых людях, включая лидеров и королей, говорится как об обретающих знания, *seta ute til fróðleiks* (сидение в поисках мудрости). Вариант этого — «завернуться в плащ», как это делал Торгейр, законоговоритель исландского альтинга, до принятия решения об официальном обращении Исландии в христианство (Blain, в печати). Сидение используется сегодня язычниками и неошаманистами, и его описание образует еще один фрагмент головоломки в этой главе о том, как люди «совершают сейд», как часть построения экстатической практики Севера сегодня.

## Под плащом

Как гласит история, тысячу лет назад исландцы находились в затруднительном положении. Некоторые из них были приверженцами старой религии, *Heiðni* — язычества, в то время как другие приняли новую религию христианства, и было внешнее давление, включая экономические санкции и угрозы людям, которые были заложниками за границей, склоняющие людей к новой религии. Перед Скалой Закона шли дебаты и споры. В XII веке Ари Торгильссон написал описание «обращения» в «Книге исландцев».

... христиане и язычники заявили, что не будут жить по законам друг друга, и тогда они отошли от скалы закона.

Затем христиане попросили Халля с Побережья провозгласить законы, которым должны следовать христиане. Но он отказался, заключив сделку с Торгейром Законоговорителем, чтобы тот объявил закон, будучи язычником. И когда пришел народ к палаткам,<sup>5</sup> тогда Торгейр лег и завернулся в плащ, и пролежал весь день и всю ночь, не говоря ни слова. На следующее утро он сел и позвал людей к скале закона.

Он обратился к ним, когда люди пришли, сказав, что это кажется ему безвыходным состоянием, что народ и земля не будут подчиняться одному закону; и он рассказал людям о многих вещах, которые они не должны допустить, и сказал, что такие волнения должны произойти, какие следовало ожидать, что между людьми возникнут такие сражения, что земля будет опустошена ...

Поэтому, чтобы разрешить ситуацию, Торгейр «завернулся в плащ», и его решения, когда он появился, были приняты обеими

сторонами. Его решение заключалось в том, чтобы люди и земля официально стали христианскими, но при этом должны быть сохранены некоторые языческие нормы права и чтобы религии людей, исповедуемые в их собственных домах, были их личным делом.<sup>6</sup> Рассказ не раскрывает источники знаний Торгейра, хотя указывает на то, что люди как старых, так и новых религий были склонны поверить ему на слово. Торгейр говорит авторитетно и уверенно, и его метод «завернуться в плащ» считается действенным средством поиска знаний: и когда он появляется, он говорит так, как будто он видел возможные варианты будущего. Кажется, что он принимает форму *útiseti* — «сидеть в поисках мудрости». Я нахожу убедительными аргументы Йона Адальстейнссона (1978) о том, что рассказ о Торгейре сравним с описаниями других людей, которые явно «заворачиваются в плащ» и остаются там в течение длительного времени в магических или прорицательных целях. Иногда они описываются как «бормочущие», «мямлящие» или «лепечущие» в плащ. Адальстейнссон отмечает, что:

Таким образом, бормотать, мямлить или лепетать что-то в плащ, значит, насколько можно судить, декламировать какое-то предсказание. Те, кто практиковал это, казалось по их поведению, могли видеть то, что было скрыто от других, и получать информацию сверхъестественным образом. Похоже, они натянули плащи на голову, чтобы лучше сосредоточиться на своей задаче.

(Adalsteinsson, 1978: 113)

Адальстейнссон считает поведение Торгейра более интенсивным и продолжительным: аналогичные описания из Ирландии и Шотландии провидца, который лежал, завернутый в шкуру быка, ради знаний, другие рассказы из Исландии о тех, кто лежит непод-

видно, пока их дух путешествует и вызывает события, и описание Одина в саге «Круг земной», который лежал, как будто «спящий или мертвый», пока его дух путешествовал, более подробно обсуждаются в главе 7.

В описаниях, знания, полученные в результате сидения, использовались сидящим или открывались на более поздней стадии, а не рассказывались в трансе. Сидение обычно предполагало сидение на могиле или на перекрестке, заворачивание в плащ можно было делать, где бы вы ни находились, но и то, и другое предполагало дистанцирование от других человеческих членов сообщества. Того, кто сидел, нельзя было беспокоить, и в особенности не следовало упоминать их имена (Aðalsteinsson, 1978). *Útiseta* также стала затруднительной, она была запрещена в Исландии законами тринадцатого века, которые оставались в силе до девятнадцатого века: «... *fordæduskar ok spáfarar allar ok útiseta at vekja tröll upp ok fremja heidni*», «колдовство и спа (предсказание) и сидение, чтобы разбудить троллей и практиковать язычество», формулировка, которая ассоциировала утисету с получением знаний от других существ или духов (мы можем рассматривать термин «тролли» как унижительный во времена христианства). Ссылаясь на этот закон, Хаструп комментирует: «Актом сидения, который был метафорой выхода из обычного социального пространства, можно было призвать сверхъестественных существ». Хотя наказанием была смертная казнь, никто не был осужден до небольшой «охоты на ведьм» в Исландии в семнадцатом веке (Hastrup, 1990: 391).

Как и в случае с сейдом, члены сегодняшнего языческого сообщества пытаются заново открыть для себя техники утисеты, рассматривая его как уединенную практику, тогда как оракульный сейд — это общинный ритуал.

Мужчины (и некоторые женщины) также практикуют гальдр, пение или произносимые заклинания, которые сами по себе не вклю-



чают в себя смену облика, путешествия или другие шаманские/экстатические компоненты (и которые вместе со знанием рун в ранний современный период легли в основу из нескольких обвинений и приговоров в колдовстве в Исландии — Nastrup, 1990). Однако то, что мужчины могли выполнять сейд, очевидно. В главе 7 я обсуждаю, как норвежский король девятого века Харальд Прекрасноволосый и его сын Эйрик Кровавая Секира были ответственны за смерть брата Эйрика — Рёгнвальда Прямоногого, *seiðmaðr*, и отряда из восьмидесяти *seiðmenn*, с которым он был связан. Вместо того чтобы представлять чисто индивидуальные отношения между людьми и духовным миром, практика сейда и утисета теперь ассоциируется с гендером и политической властью, и эти измерения будут исследованы в последующих главах.

Как станет очевидно, в сегодняшнем сообществе очевидны и другие, возможно связанные, политические аспекты. Тем не менее, многие люди с энтузиазмом относятся к этим методам и их потенциалу для использования в целительстве и альтернативной медицине, а также в предсказании. Они также рассматривают путешествия и утисету как способ получить личные знания о космологии Мирового Древа, Иггдрасиля, божеств и других существ, и таким образом изучить возможности религии вместе с представлениями о себе и духе.

## Приближаясь к духам

Здесь важно вернуться к идее «духов», оценивая их с точки зрения практикующих, — внешних, независимых существ, которые могут (время от времени) помогать, но требуют переговоров, уговоров и даже сражений. Таким образом, политические измерения сейда лежат как в «повседневной», так и в «потусторонней» реальности. Упоминания Билом растений-призраков или помощников как

хитрых, потенциально опасных, но помогающих ему «товарищей по оружию» уже были отмечены. Возвращение к этому рассуждению о реальности духов может указать на некоторых из этих «духов», с которыми можно встретиться, а также на то, как практики сейда призваны взаимодействовать как с человеческим, так и с духовным мирами, выступая посредниками между ними.

«Существа духи», таким образом, могут включать в себя предков, божеств, «помощников» растений или животных, но также они относятся к различным другим людям, связанным с местами, людьми или практиками, которые могут помогать или мешать. Хотя они часто «объясняются» (в психологии или антропологии шаманизма) как архетипы, фрагменты личности провидца или запомненные или воссозданные культурные ожидания, в контексте активного шаманского достижения смысла эти существа встречаются как реальные, внешние сущности, которые не подчиняются «контролю» провидицы. (Блейн и Уоллис (2000) обсуждают это как возможную ассоциацию для термина «эрги», и далее мы рассмотрим это в главе 7.) Здесь достаточно сказать, что видящие, находящиеся в трансе, взаимодействуют с «духами», относятся к ним как к «реальным», и что эта духовная реальность представлена как одна из причин для тщательного конструирования оракульного сейда, о чем будет сказано ниже.

Иногда провидицы ищут духов в поисках знания; иногда духи ищут провидицу. Часто есть «предки», и они могут быть полезными, заинтересованными, даже одобряющими или направляющими. Но духи могут быть «там» для своих собственных целей, расходясь с целями практикующего: духи болезней, например, или те, которые связаны с другими проблемами, которые могут перемещаться между «реальностями», как это делает практик сейда. После того, как я столкнулась со странными зубастыми «монстрами» (описанными в главе 5), я спросила совета у Била.

Я несколько раз встречал животных, которых вы описываете. Рот и размер существ всегда разные (если только это не тот, с которым я сталкивался раньше). Они сильно различаются как по внешнему виду, так и по характеру. Некоторые были недружелюбно настроены по отношению ко мне, некоторые были грязными (я предполагаю, что переносили болезнь), некоторые были враждебными, а один жил в моем доме долгое время, не беспокоя меня, но беспокоил людей, которые спали, даже выталкивал одного из постели. Я предполагаю, что это тролли. Никогда не путешествуют с компаньонами (что я отметил), они разные, никогда не видел их при свете дня. Попал с одним и вышел (но потом заболел), за мной гнались несколько. Тот, кто жил в моем доме, был ничего так (очень бережно относился к семье, но иногда был мелким вором — не очень любил компанию).

Языческий провидец Ybjrteir обсуждает случаи, когда духи были трудными или опасными. Во время сеанса оракульного сейда участник задал вопрос предку, который, как выяснилось, был «из неприятных и нехороших существ», тот вошел в тело Ybjrteir и отказался уходить. Духи-помощники провидца рассказали ему, как изгнать вторгнувшегося из его духовного тела (сказали: «Просто высри его!»). Так он узнал способ справиться с враждебным вторжением. Для этого провидца сейд — это не только «высокий помост», но и «транс и целительная работа». Он также встречал враждебных духов во время этих форм сейда:

Я совершил совместное путешествие с кем-то, кого я считал опытной ... и она задавалась вопросом, почему она была связана с источником. Во время путешествия я столкнулся

с одним из самых устрашающих и, я считаю, опасных существ ... Понятия не имею, мифическая ли это история ... но это была белая змея с желтыми глазами и желтыми отметинами ... Меня сразу затошнило и зазнобило ... когда я вышел из транса, мои руки и руки тело были ледяным — **ФИОЛЕТОВЫМИ** — друзьям пришлось вести меня в теплый душ.

Это не те виды существ-духов, которых практикующие надеются встретить, хотя это может быть необходимо для исцеления или защитного сейда, или «обезвреживания».

Нам уже встречались примеры самых разных существ-духов. Некоторые из них огромны и могущественны, например, Маурны (женщины-этины или великанши), которые «съели» Раудхильд. Раудхильд считает, что есть вещи, которые она теперь может делать, которые являются прямым результатом этого опыта расчленения и восстановления (по велению Локи, другого «существа-духа»). В ее сейд-сообществе ее видят как человека, обладающего знаниями, навыками, чья сейд-практика и «перформанс» работают. Она взаимодействует с Вирдом от имени сообщества, и это признано им.

Тех Маунир нелегко найти, и с тех пор она встречалась с ними только один раз. Но даже духи, близкие к практикующему, могут быть трудными, опасными и не совсем предсказуемыми, как показали многочисленные духовные помощники Била. Действительно, только фюльгья провидца — животное-союзник или личный духовный помощник — может считаться надежным. Появляются и другие: существа, обладающие знанием, особенно если путешествующий спрашивает что-то, относящееся к божеству. Например, большая часть работы, которую описала мне Унифред, связана с божествами, и она становится посредницей, передавая другим инфор-

мацию, которая не предназначена для нее. Некоторые люди сейда рассказывали о «божественной одержимости», но вовсе не искали ее. Ёбјртеир описал ситуацию, в которой одержимость богом была непреднамеренной, но уместной:

это не ожидалось ... кто-то просто спросил, чему Фрейр хотел его научить, и Фрейр тут же вмешался. ... это как если бы другое существо только что удобно село внутри вашей кожи вместе с вами ... в трансе вы осознаете, что они говорят через вас, и нет никакого страха, в отличие от некомфортного присутствия духа разгневанного мертвеца. В другой раз был Улль. Я действительно должна сказать, что после одержимости божеством моя энергия была на высоком уровне в течение нескольких дней после этого ... как духовно, так и физически. Это был приятный побочный эффект.

Аналогичным образом следует описать опыт одержимости Храфнара. Это началось, как мне сказали участники, когда, намереваясь отпраздновать академические успехи, пригласив на вечеринку ученика, «как если бы» он был Одином (цитируя соответствующие строки стихов Эдды), они обнаружили, что личность, с которой они имели дело, не была их другом: он был одержим божеством. Они исследовали ритуалы одержимости (предполагая, что это должно происходить только преднамеренно), опираясь на практику Умбанды, в том числе узнав, что боги часто любят «повеселиться», но тот, кто одержим, должен заключить «сделку» с богом, перед тем, как позволить ей или ему «взять верх», часть сделки заключается в том, что, если бог желает выпить или покурить, он или она должны «взять это с собой», когда уходят, что, похоже, и делают одержимые сущности. Во время одержимости божество мо-

жет руководить людьми в комнате в зависимости от настроения. Описание одного из участников-наблюдателей Храфнара одержимости Одином гласит:

По сути, одержимые становятся средством передвижения для бога. ... церемония одержимости, которая длится около полутора часов, проходит строго по порядку. Она начинается с объяснения того, что должно произойти, чтобы все присутствующие были полностью осведомлены о формате, любых опасностях и ответственности. Затем всех очищают тлеющими травами, зажигают свечи и благословляют соответствующими рунами для подготовки к путешествию. Разносят рог с медом, и каждый участник произносит тост за Одина, давая либо осознанное согласие на желание стать конем Одина, либо пропуская возможность на этот раз. Затем следует пение, чтобы призвать бога, опять же, исходя из нордических источников. По мере того, как они становятся одержимыми, участники подбирают одежду, которая была им предоставлена и которая характерна для Одина, включая шляпу с широкими полями, плащ и повязку на глазу, изображающую что его правый глаз отсутствует. Они также могут держать высокий посох и носить трубку для табака и рог для питья. ... Один движется среди не одержимых, чтобы дать пророческий совет. Между Одином и человеком происходят диалоги, в которых задаются вопросы и даются ответы ... когда Один может побуждать людей изменить свой образ жизни или принять неожиданный совет, глубокий и вдохновляющий опыт. Однако, будучи богом-обманщиком, Один также может хитрить перед людьми; совет не всегда «хороший». По окончании обряда Один возвращается в Асгард

(царство асов в скандинавской мифологии), и одержимые пробуждаются от транса.

(Wallis, 1999b: 84, готовится к печати, а)

Чаще всего в оракульных сейдах или частных путешествиях с существом просто разговаривают, с ним ведутся переговоры: практик сейда остается самим собой, посредником, таким образом, способным встречаться и описывать божеств, существ, духов.

В главе 3 я показала, как практикующий, впервые попавший на «высокий помост» или *seidhjallr*, испытал на себе Вёльву — или, по крайней мере, вёльву, провидицу — выходящую из могильного холма, чтобы дать ему понимание того, что было. Его рассказ также показывает, как практикующие видят свой дух или встречаются с ним. Он не ожидал такого опыта.

Я никогда не думал, что такое случится. Я ожидал встречи с Одином или появления одного из моих помощников. Как бы то ни было, они появились задолго до этого, и все они поддерживали меня в пути.

Он описал прорицательницу:

А потом появится холм, просто холм с зеленым дерном, очень напоминает мне картину Руссо, среди этой черноты, а потом дерево, тис, а потом вышла прорицательница, и я мог видеть вдалеке, действительно вдалеке, не очень близко, зал, который тоже сиял, как золото. И появилась провидица, и она была опасно худой (смеется) в основном потому, что она мертва, я полагаю! Но в то же время довольно жилистая. Она вышла, прихрамывая, но вернулась рысью.

Я попросила описать подробнее лицо провидицы и то, как она появилась.

Я не видел ее лица. Думаю, я мог видеть его в общем, и оно было костлявым и бледным. И на ней были серые тряпки — что-то вроде серого плаща... Я думаю, сначала она была очень сгорбленной и, следовательно, маленькой, а потом со временем оживилась.

Эта провидица, похоже, диктовала темп сейда, и с ней нужно было договориться, что повлияло на практикующего:

Затем ближе к концу провидица хотела уйти, и я сказал: «Нет, мы здесь, вы должны помочь этим людям, эти люди в вас нуждаются». Так что она неохотно вернулась, и после этого я начал ослабевать, я почувствовал, что меня начало заметно трясти, и мне все время приходилось сосредоточиваться.

... Мне было трудно вернуться к воротам, и мне очень хотелось остаться, будто Хель тянул меня за ноги, чтобы удержать меня там, и я вроде как хотел этого некоторое время, поэтому пришлось бороться за возвращение.

С точки зрения практика сейда, эта вёльва не была «призвана» или вызвана, она просто была там, по-видимому (если «серьезно относиться к духам») по ее собственным причинам. Я обсудила этот опыт по электронной почте с Раудхильд. Она прокомментировала свой собственный опыт работы с «Вёльвой» так:

Она делает что-то по своим причинам и участвует в своих целях. Мауниры укрыли ее в своей пещере от Гиннунгапа



по своим причинам. Она видела создание мира. Она знает и никому не рассказывает, кроме, может быть, Вор, некромантки Фригг.

Она также не прочь разыграть довольно неприятные трюки.

Я попросила объяснить больше. Она писала, как будто «в трансе сейда», и рассказала мне:

В силе Вёльвы и Маунир возрождается истолкование творения. Но они не пошли с нами в потоке нашего мира и все еще требуют прежней цены за оказанные услуги. Понятно ли это? Кажется, что я печатаю в сеид-трансе.

Они единственные, кто знает начало нашей истории. Поскольку у нас нет контекста для конца без начала, мы начинаем заново. Мы должны будем охватить тайны возникновения миров через призму нашего знания здесь и сейчас, прежде чем двигаться по пути религии древних к бесконечным выводам ограничения жизни в параметрах понимания.

Вот почему сейчас Вёльва приходит сейчас, я понимаю, к ней безопаснее подойти, чем к четверке. Она «мертва» в том смысле, что она — сброшенная одежда, лицо, которое больше не могло говорить о творении сотворенному. Новое лицо, которое она носила, снова было отброшено ради другого. До тех пор, пока это другое не стало тем, что преодолело разрыв к началу, и было отброшено в свою очередь. Одна Диса, Один дух, прерванный...

Таким образом, взаимно сбитые с толку миром в его нынешнем облике, мы с ней снова смотрим в самое первобытное лицо и начинаем с самого начала. Изучая наши буквы, руны как ключи к космосу; изучая наши числа, Норн как

ткачих судьбы, принимая нашу мерку богинь и богов, руководствуясь и принимая советы. Считая пальцы на руках и ногах и называя их, заново впервые встречая мертвецов и могучих мертвецов. Учась помнить первобытные ужасы, чтобы научиться выживанию и тому, что огонь жжет.

И снова возникает сопротивление сейду, потому что сейд доказывает, что у нас нет ответов и что человечество не мудро без «других», и наш страх перед собственной слабостью заставляет нас избегать этой практики, как это сделали наши «древние родичи» веры, которые начинали узнавать достаточно, и возгордились, и перестали видеть что они не знают.

Таким образом, встречающиеся «духи» охватывают широкий круг, помимо ранее встречавшихся «помощников» растений и животных. Некоторые кажутся тесно связанными с отдельными сейдами, но другие, кажется, участвуют в пробуждении сейда: у них могут быть долгосрочные цели, которые не обязательно совпадают с целями практикующих или аудитории. А другие — случайны, проблематичны, они снова преследуют свои собственные цели. Для практикующих все они очень «настоящие». Это взаимодействие с духовным миром принимается во внимание при построении «ритуала». Как указывалось ранее, Храфнару задали вопрос, почему они вовлекают практикующих в сложное «путешествие» в их оракульном сейдическом ритуале. В электронном письме о сейде Раудхильд объяснила это так:

Мои доводы в пользу отправления к духам вместо того, чтобы позвать их к нам, основаны ни на чем, кроме моего темного «я», моей подозрительной натуры и моего недоверия к поведению других людей. В этой культуре нет обуче-

ния или оснований уважительно относиться к приходящим духам. Простите эту резкость, но я видела огромную неуважительную глупость во многих языческих общинах, в том числе и в нашей собственной.

Обиженные мертвые могут повредить удачу обидчика на всю жизнь. В фольклоре и мифах есть десятки случаев этого. Мои чувства по этому поводу просты — не в мою смену, ни за что. Даже если человек заслуживает это. Не в мою смену.

Если мертвецы достаточно разгневаны, они также могут атаковать провидицу/провидца. Я не стану добровольно подвергать опасности свою удачу, удачу другого провидца или его благополучие. Я не стану подвергать опасности собственное благополучие без крайней нужды.

Я не буду призывать духов туда, где я не знаю каждого человека и не доверяю ему. Для того, кто не уважает никого, слишком легко найти путь к публичному сейду. Если вы не думаете, что могут возникнуть проблемы, подобные упомянутым мною, то злоумышленник никогда не задавал вам хитрых вопросов, один и тот же вопрос на одном и том же мероприятии шесть лет подряд (к гневу некоторых духов, которые сказали мне, что мне не разрешено отвечать на него), и вам не приходилось наблюдать, как вашего провидца просят рассказать спрашивающему, какое мороженое он ел на обед.

Ее спросили, разве у «древних язычников» не было проблем с необходимостью быть посредником между мертвыми и «глупыми людьми»? «Не в том же смысле» — ответила она, — «потому что было понимание и уважение к “реальности духов”».

У них была культура «веры», которой не хватает тем, кто вырос в современном мире. Уважение к тому, что духи мо-

гут повлиять на их мир. ... Я была в пространстве с мертвым, обычно добрым, который раздражался и злился из-за одного человека в этом пространстве.

Когда этот человек вошел, все упало и сломалось. Когда человек ушел, все снова стало чудесным и мирным. Я немедленно пошла и сделала подношение в качестве извинения за то, что привела этого человека в пространство мертвого существа.

Несколько человек заболели сразу после этого, и их кашель длился несколько недель. Снова случай, когда доброе существо опасно.

Что бы ученые или другие наблюдатели ни думали о своей работе, эти практики сами «серьезно относятся к духам» и могут обсуждать свои встречи способами, которые имеют смысл для других сейд-людей в других местах, которые узнают тех же существ в своей практике. Понимая значение сейда для его участников, необходимо признать эту реальность, для них, поскольку они берут на себя этот опыт, который кажется таким значимым как для них самих, так и для тех из их сообществ, которые смотрят и слушают, задают свои вопросы и оценивают эти «видения» ради их пользы в их собственной жизни.

## Сейд как оспариваемая практика

Как ясно из этой и предыдущей глав, прямое уравнение сейда как шаманской практики сегодня с сейдом прошлого невозможно. Сегодняшние практики строятся на основе свидетельств, которые, хотя и не скудные, но довольно разрозненные и неполные, фрагментами разбросанные по сагам и стихам Эдд. Природа отно-

шения людей к сейду, как к чему-то намеренно «сконструированному» сознательно, подразумевает, что процессы могут быть лучше описаны как «неошаманистические»: они напрямую не встроены в повседневно-культурные понимания космологии Девяти Миров или в то, что делают видящие, продукт основанного на фактах знания, которое может быть сформулировано, а не «хабитус» (см., например, Витебский, 1995а, о различиях между «нео-» и «традиционным» шаманизмом), хотя для некоторых практиков космология и повседневность становится тесно взаимосвязанными. Возникают вопросы о значении и оспаривании как в прошлом, так и в настоящем. Измерения сейда и дискуссии вокруг него дают интересные примеры того, как разыгрываются дискурсы и конкурирующие определения, как люди создают свое понимание себя и сообщества, себя и духа в контексте духовной традиции и сегодняшних исследований. Построение и практика сейда показывают, что люди активно вовлечены в свою жизнь и свою идентичность; как они сами сказали бы — творческие агенты в формировании своего собственного Вирда, конструирующие смысл в других мирах и в их повседневной жизни.

В последующих главах некоторые из спорных мест будут дополнительно исследованы, прежде чем вернуться к рассмотрению сейда и академической сферы, а также к сходству между путешествием сейда и этнографом, который намеревается нанести на карту в значительной степени неизвестную местность; также будут заданы вопросы о шаманизме и академической сфере. Однако сначала я возвращаюсь к личному восприятию: моему собственному описанию опыта с сейдом и моему включению в дискурс и практику сейда. Поэтому я прошу вас войти в мир начинающих практиков сейда и развеять академические сомнения, поскольку я рассказываю, как я пришла к тому, чтобы совершить свое собственное путешествие в курган.

## Примечания к главе 4

1. «Люди думали, что узнали глаза Торвейг». Исландский текст любезно предоставлен Netútgáfan (не датировано) <http://www.snerpa.is/net/netut-e.htm>, Kormák's saga, 18.
2. Прайс заметила, что акцент в саге Эйрика на подушке проприцательницы, набитой куриными перьями, может потребовать дальнейшего исследования.
3. Возможное свидетельство неолитического использования белены происходит от стакана, найденного на шотландских раскопках (Барфарг/Балбирни), упомянутого Дронфилдом, хотя он добавляет, что «попало ли туда это галлюциногенное растение намеренно или случайно, неясно» (Dronfield, 1995: 265). Собственные доказательства Дронфилда получены в результате изучения компонентов наскального искусства в ирландских захоронениях, проведенных сравнений с элементами энтоптиков, связанных с мигренью, эпилепсией и энтеогенами, включая мескалин, каннабис, ЛСД и псилоцибин. Исследование сложное, но, похоже, оно предполагает поддержку ассоциации компонентов техники с состояниями измененного сознания, а в некоторых местах, в частности, с псилоцибином, что дает некоторую поддержку предполагаемому использованию *P. semilanceata* для достижения состояния, относящегося к технике.
4. Здесь стоит отметить, что некоторые другие мухоморы, в частности *A. phalloides* и *A. virosa*, действительно смертельно ядовиты; и, хотя, глядя на большинство иллюстраций, ка-

жется маловероятным принять *A. muscaria* за любой из грибов, в поле грибы не всегда выглядят точно как грибы в книге. Есть такая поговорка: «Есть старые охотники за грибами, и есть смелые охотники за грибами, но нет старых смелых охотников за грибами». Бил Линзи и другие отмечают, что *A. muscaria* также не является самым приятным зельем для большинства ее пользователей. *P. semilanceata* сегодня хорошо известен большей части «альтернативного» сообщества Северной Европы. Законодательство в отношении этих диких видов варьируется от одной территории к другой: в настоящее время в Великобритании хранение *P. semilanceata* не является незаконным, но его приготовление или передача другому человеку являются незаконными. В Канаде, напротив, хранение в Новой Шотландии является незаконным, и люди обязаны сообщать властям о случаях его обнаружения (хотя я не знаю, поступают ли они так).

5. Хижины (*búðir*) были временными жилищами у Þing — народного собрания.
6. Сегодняшние практикующие считают, что слова Торгейра предотвратили запрет языческих преданий и обычаев, позволяя передавать стихи и рассказы до тех пор, пока они не были записаны, тем самым обеспечивая материал для возрождения язычества в настоящем.

## Глава 5

# Путешествие в курган

### Повествовать

Каждая история рассказывается для аудитории. Фрагменты следующего повествования изначально были адресованы разным аудиториям: друзьям, сотрудникам, коллегам по сейду. Рассказ о моей первой встрече с оракульным сейдом был написан для двух друзей; позже часть была включена в документ, переданный Обществу антропологии сознания (Blain, готовится к печати), и использовалась вместе с рассказом Йордсвина о посещении реальности Хель на фольклорной конференции (Blain, 2000). Другие части взяты из полевых заметок, из стихов, из дискуссий по электронной почте, с веб-сайта, который я создала, чтобы поделиться с другими, кто путешествует в поисках познания себя. Повествование, конечно, частичное, подобрано с учетом конкретных читателей этой книги.

Однако повествование историй строится с участием аудитории, обратной связи, благодаря которой рассказчица узнает, как ее слова влияют на слушателей. Переход от академического режима к повествованию опасен в большей части академической книги. Тем не менее, чтобы серьезно относиться как к духовным, так и к человеческим участникам исследования, мой собственный опыт должен быть представлен. Это составляет часть моего понимания сообщества и сознания и определяет процессы, с помощью которых я под-



хожу к рассказам других людей. Иногда мой опыт перекликается с опытом других людей: иногда эти другие, услышанные позже, становятся копией моего собственного опыта или перекликаются с ним.

Далее я описываю кое-что из своего собственного путешествия и тех, с кем я встречалась по пути — людей, и не людей тоже. Я перехожу от заинтересованного зрителя к новичку, практику сейда, проводнику и снова возвращаюсь к этнографии в контекстах, которые включают сейд в поисках моих собственных знаний и исцеления, а также к оракульным практикам, описанным в других местах этой книги. Тем не менее, в этом рассказе, по большей части, отсутствуют дискуссии и дебаты с другими практикующими, некоторые из которых значительно более «опытны», чем я (например, дискуссии с Билом о странных зубастых зверях, которых я встретила, как описано далее в этой главе, использование энтеогена, исцеляющий сейд, или дискуссии с Раудхильд об Одине и прорицательнице в кургане). Иногда они всплывают в других главах. Между тем, эта глава служит для того, чтобы указать, что нарративы о том, что такое сейд что он “делает”, построенные где-то еще, имеют свою сущность в рамках диалогов практикующих, и что восприятия, которыми поделились со мной в рамках моего исследования, были даны с пониманием того, что я приняла участие, по крайней мере, в некоторых из связанных с этим переживаний.

Эта глава также является напоминанием о том, что сейд реконструируется, или «заново изобретается», сегодня по-новому, в контексте постмодернизма в Великобритании, США и других странах. Нет «мастеров-шаманов», чьи знания и практику мы можем использовать, а есть просто те, кто пытался собрать что-то воедино и кто, так или иначе, обнаруживает, что «это работает», дает инсайты и понимание, способы подойти к их собственным жизням, и иногда касаются, исцеляют или охраняют жизни других, дают способы создания сообществ и оказания им помощи. Описываемый мною

опыт включает в себя множество уединенных, индивидуализированных переживаний: но это не является общей целью сейда. В отличие от некоторых других западных неошаманизмов, это не просто инструмент для самопознания или самопомощи, но и инструмент взаимодействия, посредничества между человеческими и духовными сообществами, где встречающиеся духи имеют «свои собственные цели» и не обязательно добры.

Некоторые из описанных здесь переживаний обсуждаются или используются в других местах этой книги. Они не беспроблемны. Как указывалось в предыдущих главах, внутри связанных сообществ участников возникают вопросы и споры по поводу того, что переживается, насколько это «внешнее» по отношению к провидице или «разделяется» между участниками, насколько это отражает практики, описанные в сагах. Последний случай, о котором здесь говорится, «Вёльва», вышедшая из своего холма, чтобы дать ответы провидцу, довольно активно обсуждался участниками. Основываясь на дискурсе о «серьезном отношении к духам», действительно ли она была «провидицей» и насколько заслуживали доверия ее ответы? Какова была ее доля в работе? Почему она появилась (ведь провидец ее не «вызывал»)? Какова «потребительная стоимость» сейд-восприятий? В этой главе, однако, представлены мои собственные впечатления: впечатления других людей находятся в другом месте этой книги.

## Переживать опыт

Впервые я присутствовала на оракульном сейде летом 1996 года на фестивале Trothmoot, который проводился в ретритном центре Gaia недалеко от Канзас-Сити. В течение нескольких лет я читала о сейде в интернете и переписывалась с людьми по электронной по-

chte. Некоторое время до этого я была свидетельницей серьезных разногласий среди участников дискуссий, проистекающих из описаний сейда как «шаманизма», читая рассказы язычников об этих спорных условиях. Я думала, что оракульный сейд — это то, что я должна увидеть и изучить как академическая исследовательница идентичности в земных религиях, чтобы понять, как люди конструируют реальности, в которых они работают. Я знала историю провидицы Торбьорг. Я знала основы того, как строится сейд, следуя выводам Храфнара из литературы, и имела некоторое представление об антропологическом материале о шаманизме и сознании. Двое моих друзей были заинтересованы в том, чтобы продолжить это, включив более шаманскую практику в работу с предками, которую мы вели ранее, и я попросила и получила учебные материалы от Йордсвина, с которым я беседовала в рамках своего исследования. Я прочитала о неошаманских путешествиях, снова ненадолго погрузилась в некоторую антропологическую литературу по шаманизму и была готова встретиться лицом к лицу с неизвестным. Участвуя в медитациях под руководством неоязычников, я обнаружила талант помогать другим с помощью голоса и образов входить в состояние легкого транса. Работая с измененным сознанием в рамках круговых ритуалов и самостоятельно, я могла до некоторой степени визуализировать «путешествие». Мне не терпелось увидеть сеанс, рассказать друзьям и использовать этот опыт как часть этнографической конструкции «язычества», еще одного аспекта реконструированной религии, части разнообразия духовности постмодерна. Я не представляла себя практиком сейда.

Была поздняя ночь и в комнате было темно, горели свечи, было все еще тепло из-за жары Канзаса в середине лета. Мой мозг переключился в режим «записи заметок», когда люди сели, и люди сейда начали подготовку, распевая рунный ряд, призывали божеств, пели песню путешествия, били в барабаны и пели песни, которые

призывали их животных силы. В почти полной темноте Диана рассказывала о путешествии под корнями Мирового Древа в царство Хель, а Уинифред села на высокое сиденье, ее лицо было скрыто, и в трансе она прошла через ворота.

Я усердно трудилась, визуализируя путешествие и делая мысленные заметки. Чего я не ожидала, так это очень сильного притяжения, испытанного одновременно и как стремление, и как прямое физическое тянущее усилие в моем животе, чтобы следовать за ней. Вспоминая инструкции, я сосредоточилась на визуализации закрытых ворот перед собой. Диана сказала, что провидица останется связанной с нами серебряным шнуром. Я почувствовал, как пуповина между мной и Уинифред натянута. Спрашивающие вышли вперед, и, слушая, я почувствовала эту связь, это притяжение. Некоторые спрашивали о работе, некоторые об отношениях, здоровье, будущих встречах, родственниках. Одна из них спросила о серьезной проблеме со здоровьем и о необходимости противостоять своей смертности, и я слушала в междумирье транса перед воротами, глубоко тронутая. Когда Уинифред покинула высокое сиденье, я почувствовала, как мое тело работает, притягивая ее назад, прилагая собственные силы. Когда в кресле сидела вторая провидица, я могла больше дистанцироваться. Теперь не было призыва войти в ворота, хотя я чувствовала, что позже, в другое время, он будет. Провидица устала, а вопросы по-прежнему оставались. Диана, заняв высокое место, призвала меня встать позади нее и «затенять» ее, обеспечивая защиту и физическую устойчивость, если она будет раскачиваться на сиденье.

После сеанса я пошла к своей палатке в лагере по крутой каменистой тропе. Хотя нас «отговаривали назад» от ворот до Мирового Древа и через туннель между деревьями к «согласованной реальности» где мы сидели на нашем кругу вокруг высокого сиденья, я чувствовала, что перемещаюсь в другой реальности, возвращаясь от ворот

Хель, и использовала ощущение физического карабкания, чтобы помочь себе вернуться из легкого транса участников.

## Видеть

Вооружившись дополнительной информацией, я вернулась в свою небольшую рабочую группу, а несколько недель спустя, в гостиную Торгерда, мы подошли к воротам и сидели перед ними, чтобы ознакомиться с путешествием туда и обратно. Во время второго путешествия, в июле 1996 года, ворон сидел на воротах, склонив голову набок, и смотрел на меня. Каким-то образом, слегка ветхие ворота фермы были наложены на мою визуализацию великих ворот царства Хель: ворота фермы, подобные тем, что находятся в сельской местности среди могильных пирамид на моей собственной земле. Я вела повествование к Иггдрасилю и под его корнями, действуя как проводник для моей подруги Эмбер, пела ее через врата Хель, пока Торгерд барабанила. Мы не пытались проводить сеанс вопросов и ответов: мы скорее знакомились с ландшафтом и процессом, составляя карту территории. Эмбер прошла через ворота, обошла вокруг, увидела зал, в котором разговаривали двое мужчин — она видела это без меня — и вернулась.

Когда я проходила через ворота, Торгерд барабанила для меня еще немного. Провидица, что ты видишь? Я сидела на нашем импровизированном высоком сиденье с шалью на голове, ожидая, что что-то произойдет, и, гадая, не вывел ли меня опыт руководства Эмбер слишком сильно из транса. Сначала было ничто, никаких ощущений, переходящее в серость, затем формы, словно окруженные камнями, валунами, которых я не могла коснуться. Некоторое время я ходила среди них, пытаюсь двигаться дальше. Потом мои ожидающие друзья вспомнили, что нужно спеть для меня ... Я ви-

дела тропинку и дерево? В более поздних видениях — да. В этот первый раз я была в зале, заполненном людьми и ярким золотым сиянием. Но люди меня не видели, потому что я была не из этого места, но я прошла мимо и вышла...

... в странное место, равнину белизны, яркую и холодную, не снежную, просто белизна вокруг, без маркеров, без характерных черт. Затем появился ворон, летавший взад и вперед, черный блестящие перья отражают свет, затем он вернулся ко мне, сидя на чем-то — что я не разглядела в этой белизне — голова наклонена набок, снова глядя на меня. На одной стороне головы у него была белая полоса. Не было слов. Он снова летел, и я продолжала двигаться, довольно неуклюже, сквозь яркость белой вуали, по тропе, которая, как я знала, была там, и теперь были некоторые формы, геометрические и меняющиеся, и ворон полетел дальше...

Передо мной были три зерновых колоса, ясные и отчетливые на переднем плане, и когда я смотрела дальше, я увидела изображение, место, лощину или долину между холмами, с цветущим лугом. В центре было бревно, а на бревне сидел он, закутанный в большой серо-голубой плащ, со шляпой на одной стороне лица и с походным посохом сбоку, он смотрел на меня и приветствовал. Я остановилась, растерянная, желая пройти дальше, но что-то в его лице или его движениях подсказывало мне, что мне еще не пора быть здесь, и я снова оказалась перед воротами с Торгерд и Эмбер, наполненная чистейшим восторгом, высочайшим счастьем, которое я когда-либо знала: восторг от осознания того, что я могу это сделать, и, прежде всего, от того, что я встретила того, кого я узнала, кто говорил со мной раньше словами и ощущениями, Странника миров, кто ищет знания там, где их можно найти.

В следующем путешествии мы экспериментировали с вопросами, и я обнаружила, что могу ждать в темноте вопроса и, с некоторыми трудностями (из-за желания моего академического мозга

анализировать, а не озвучивать видение) передавать то, что приходило ко мне. В конце концов, проводник дал мне место, куда я мог пойти, и снова ворон был там, и я снова оказалась на лугу; и на этот раз я сидела, прикрытая его плащом, и он назвал меня «дочерью».

## Встречать

Несколько человек, которые встретились с нами для проведения ритуала, заинтересовались тем, что мы делаем, и мы согласились провести медитацию на животных («животное силы»). Я получила копию семинара по сейду Дианы и планировала использовать медитацию из нее, немного измененную в соответствии с тем, что мы делали. Мы с Эмбер уже знали наших животных — так мы думали. Мы устроили сессию, на которой Торгерд барабанила для всех нас, и я рассказывала, и я взяла барабаны, когда мы добрались до Иггдрасиля, чтобы она тоже могла участвовать, и смотрела; затем несколько дней спустя Торгерд барабанила для меня одной.

Когда я начала повествование под игру Торгерд на барабанах, я увидела двойным зрением: участников, которых я пыталась держать в своем сознании, и туннель деревьев, ведущий вниз, вниз, к равнинам Мидгарда. Когда я говорила о дереве Иггдрасиль и о белке Рататоск, которая бегала вверх и вниз, я могла видеть и касаться грубой коры передо мной. Барабан Торгерд умолк, и я начала медленно ударять, настолько ровно, насколько могла, приказывая им отвернуться от дерева и двинуться туда, куда они хотели, через равнину, к лесу, холму или ручью, туда, где их союзник в виде животного, их друг, фюльгья, духовный помощник, часть их собственного духа, ждали их. Пока я продолжала барабанить, я тоже чувствовала, что

двигаюсь, ворон приблизился, чтобы вести меня дальше, и я могла видеть и слышать других существ — голос голубой сойки, насколько я помню, — даже до того, как позволила барабану замолчать.

Некоторые прошли мимо меня. Самой ясной была лисица, которая целеустремленно неслась по траве у края леса и через небольшой холм. Она была не для меня, а для другого из моей компании, это я знала. Я заметила какую-то большую белую фигуру, наполовину заметную в лесу; большого кота; другого кота, меньшего размера, когти были его самой заметной особенностью. Было много птиц. Некоторое время я летала среди них, все время зная, что есть нечто большее. Я вернулась к траве у опушки леса и ждала, сидя и глядя в тени под деревьями.

Из леса вышел олень, рога его были покрыты золотом и сверкали в лучах солнца. «Красиво!» — подумала я. «Ты для меня?» Он посмотрел на меня и отошел в сторону, а за ним выскочило другое существо, чтобы посмотреть мне прямо в глаза. Волк с меняющимися серыми, коричневыми, карими, зелеными глазами, которые могли быть глазами человека, перекрывающими желтые глаза волка. Мне пришло в голову, что я должна была это знать.

Я вернулась, потрясенная, ненадолго, к осознанию комнаты и участников. По-видимому, все были в порядке и в трансе. Затем я снова оказалась на опушке леса, стоя рядом с огромным хищником, держа пальцы на его шерсти, когда он повернул голову, чтобы снова взглянуть на меня. Такой мягкий, несмотря на грубую внешность. Меня удивила мягкость и толщина его шкуры. Затем я ехала без седла, как на лошади, обвив руками косматую шею огромного зверя, чувствуя теплую мягкую шерсть, и я помню, как положила голову на спину волка, когда мы мчались по земле и небу, радуясь силе и мягкости, и скорости.

Затем я вернулась к сознанию и увидела, что некоторые из группы вышли из состояния транса.



Я вернулась обратно, снова летя с облаком птиц и вороном, который впервые встретил меня. Затем я снова встала на опушке леса, простилаась с проводником с его густой мягкой шерстью и согласилась встретиться снова, скоро, потому что ему есть, что показать мне — он дал мне знать без слов. Я вернулась к большому дереву и, выйдя на поверхность, взяла свой барабан, сделала три громких удара и начал рассказ о прощании и возвращении. Мы смотрели друг на друга, ели закуски, которые принесли, делили их между собой, чтобы «заземлиться» в осязаемой реальности голода и еды, а затем я спросила: «Чья была лиса?»

Целеустремленная лисица была для Торгерд, белый зверь для человека, который думал, хотя и не был уверен, что встретил белого козла. Другие встречались со львом и рысью. Олень был связан только с моим собственным видением, как я обнаружила позже.

\*\*\*\*

Несколько дней спустя Торгерд барабанила для меня одной, и когда я лежала, завернутая в одеяло, она произнесла повествование, чтобы привести меня к равнине Мидгарда и Мирового Древа. На этот раз волк ждал меня, и я снова ехала на его спине. Затем мир изменился, и я изменилась, и теперь я стала волком, частью стаи, с детенышами, которые, возможно, были моими детенышами, и я смотрела, как они играют, и я играла с ними, затем, оставив их в логове, побежала со стайей через лес, выслеживая нашу добычу.

Мы нашли огромного оленя в лесу и выследили его, что, казалось, заняло много времени, мы бежали по лесу с радостью жизни, движения и общей цели. Так началось долгое путешествие. Я не могу привести здесь все мои записи. Также снова возникают мои сомнения по поводу способности представить чувства, ощущения, переживания способами, которые не шаманская аудитория поймет. Достаточно сказать, что на это потребовалось вре-

мя. Моим первым «посвящением» было бегать волком со стаей, смешивая свое «я» с «другими», чтобы выследить и убить оленя. Мы поймали его и ели, раздирая кожу и плоть крепкими зубами. Потом мы заснули.

Затем, проснувшись или во сне, я была в форме птицы и летела высоко, вперед, затем шла как человек, а затем еще раз с волком, снова верхом на спине, когда он начинал путешествие, бегая все быстрее и быстрее, сначала по суше, к горам, а потом по воздуху, и вот ветер завыл, как волк, и вокруг были другие формы, волки и лошади, духи на ветру ... Когда я ехала с Дикой Охотой, я видела много вещей, прежде чем встала на вершину горы, чтобы получить ответы на некоторые вопросы из многих слов Странника, и сама стала перед испытанием — испытала свою смерть от копья и от петли, и от бездыханности, черноту, которую понимала и приветствовала.

Гораздо позже я летала высоко над пестрым миром полей, лесов и городов с черными пятнами дыма кое-где. Снова было много слов, хотя я сейчас не могу их вспомнить, но было важно, чтобы я увидела этот мир и кое-что узнала о проблемах, которые его окружают. Потом вниз, ниже, туда, где многие сражались, и вороны ждали, чтобы попить.

Тогда я стояла одна в мантии в кругу больших серых камней, ждала, и волк пришел за мной, и я поехала, и мир растворился ...

Я села, вернулась, ошеломленная, в гостиной Торгерд, когда она закончила рассказ о возвращении в мир живых. Она сказала: «Ты была очень далеко ...»

## Говорить

Я обнаружила, что в оракульном сейде путешествие было менее ясным, так как я сознавала аудиторию, задавалась вопросом об их

уровне комфорта, их уровне транса, пыталась облегчить их переживание, за исключением случаев, когда я пела руны или сидела на высоком сиденье. Почти шаблонный ритуал «перфоманс» привел к его собственному состоянию измененного сознания, отличному от состояния одиночного или облегченного путешествия. Я проходила через врата, ждала, пока меня поведут на тропу, и я сначала видела множество людей, затем дерево, а у дерева я могла найти ответы, хотя они приходили медленно, когда люди спрашивали, и говорили, требуя достаточно отойти от состояния глубокого транса, чтобы артикулировать физическим языком, горлом и губами, это было трудно и с тех пор стало еще тяжелее.

Затем, через несколько месяцев после того, как я впервые прошла через ворота Хель, в начале 1997 года, я отправилась в путешествие. Это путешествие было другим с самого начала. По мере того как я рассказывала о воротах, мне все больше казалось, что это было для других, я облегчала их путешествие, но хотя я чувствовала, что погружаюсь в легкий транс, я не видела ворот. Сидя на высоком месте с покрывалом на голове, я была в кургане, сразу же увидела того, кто там жил, и сама была обитательницей кургана, похороненной там уже давно. Ответы на вопросы возникали внутри кургана, благодаря блеску пятен драгоценных камней в почве, из изображений, проецируемых на стены из камня или земли, из узоров, образованных сложенными камнями передо мной. Временами мое сознание, казалось, включало в себя большой зал пирующих людей, которые все же составляли часть кургана — котловины, кургана или каирна — я не интересовалась в это время. Когда Торгерд, ремесленница, спросила о своей работе, я услышал звон молотка по наковальне и увидел гнома-кузнеца, который рассмеялся, когда я передала ему этот вопрос. Моя подруга уже задавала этот вопрос раньше, поэтому он засмеялся. В мифологии гномы создавали лучшие предметы и выковывали драгоценные металлы.

Через два дня, когда я сидела за компьютером, видения вернулись ко мне.

Вокруг меня земля,  
надо мной корни, дерн,  
тьма и запах влажной почвы,  
плесень со свежестью новой жизни,  
когда семена шевелятся в почве,  
ожидая возрождения, свежей весны,  
нового года, освещенного светом зала,  
смеясь и хвастаясь,  
с шумным весельем приветствуя тех,  
кто ждет со мной,  
лежат в этом холме  
или приходят оттуда,  
где они упали,  
чтобы присоединиться к своим сородичам...  
...Огни пылают  
в окружающей тьме,  
раздуваемые мехами;  
глубоко в земле кузнец-гном кует золото...

Это была многословная тишина.

## Слушать

В течение следующих двух лет стены кургана стали более четкими, каменными, так что иногда ответы заключались в узорах их расположения. В примере из моих полевых заметок описывается ожидание на «высоком сиденье», сделанном из подушек, пока моя проводница барабанила. В этот момент подошел волк, проводни-

ца провела меня «через ворота», и я осталась одна. Было темно, немного света, казалось, исходило от пламени или огня, зажженного в том месте, где я была. Я могла видеть камни стен, отражающие пламя. Я была в кургане, а стены были каменными.

Первый вопрос касался работы. Сначала я «увидела» женщину, которая стояла с прямым посохом, который она установила на землю. Она казалась стражницей. Она стояла на берегу ручья или речки, и животные подходили к реке пить. Я не была уверена, чем они были. Некоторые из них могли быть кошками, а другие маленькие животные казались немного похожими на мышей. Река текла довольно быстро, но все они могли пить, а женщина оставалась на берегу на страже. Затем видение изменилось: теперь за столом сидела другая женщина и сортировала несколько маленьких хлопьев или листьев, мяты или другой травы, складывала их в небольшие пакеты и выкладывала их в ряды на столе. Я не могу описать ее, потому что в центре внимания была не женщина, а маленькие зеленые листочки. Но когда я заговорила об этом, картина снова сменилась на реку и стражницу, но теперь я могла видеть птицу на камне в ручье, похожую на трясогузку, с длинным хвостом, виляющим вверх и вниз. Я дала еще несколько описаний этой сцены, и там было больше животных. Воды исцеляли и уходили.

Вопрошающая спросила, какое сообщение есть у Фрейи о том, что ей следует делать. Было ощущение очень большого животного с очень большими рогами, которое я не могла видеть. Транс усилился, и я погрузилась во тьму видения. Я осознавала, что открываю глаза под шарфом, в темноте, совсем без света, сохраняя при этом ощущение падения в темноту или в холм. Закрыв глаза, я оказалась рядом с дикими быками; «Аудумла», — отозвался эхом мой разум. Я могла видеть рога, но не все животное. Форма рогов изменилась, и появилась морда оленя, в чем-то очень женская, мой волк (очень кратко), затем кошки колесницы богини, золотисто-коричневые

и немного полосатые, и я знала, что они не прирученные животные. Я вспомнила, что был вопрос — что ей делать? — и знала, что формулирую это, а затем были слова, которые исходили не от кошек или быков, хотя сила быков была в них, и я не описывала, а говорила за другого. Точные слова трудно вспомнить, это единственная туманная часть опыта. Чувство бытия, которое стояло за ними, привлекло мое внимание. Однако суть заключалась в том, что у вопрошающей были исцеляющие руки, что-то о сборе трав (и меня ненадолго вернули к маленьким листьям мяты), но она должна была использовать свои дары и говорить об этом. Было еще кое-что, уточнение. Спрашивающая указала, что разговоры и сбор трав не «оплатят арендную плату», и я спросила Фрейю, как она видит это. Некоторое время не было образа, просто ощущение силы вместе с раздражением — почему она спрашивает об этом, почему не понимает? — и я обнаружила, что снова появляюсь, спрашивая, что нужно делать вопрошающей, переформулирую ее вопрос. Затем я увидела одну из кошек, которая выглядела очень озадаченной и немного растерянной, и снова я почувствовала, что падаю, хотя и не так сильно, как раньше, и с некоторым раздражением сказала, что пришедшая должна была сделать, подразумевалось: «начни уже, заяви о себе, продолжай работать над этим, рискни».

Я не помню, как уходила от Фрейи. Я точно знаю, что вернулась в состояние «покоя» в холме, где рядом со мной был волк. Я попыталась снова открыть глаза, и снова была темнота. Вторая кверентка спросила, следует ли ей планировать переезд в другую страну, или ей следует искать работу здесь. Ответ был довольно прост: серое небо, грозовые тучи и ветер, что казалось структурой урагана, линия, проведенная через небо; затем кто-то, кто наклонился над столом с диаграммой или картой в лаборатории, в лабораторном халате, планировал какую-то детальную работу, затем были и другие. Снаружи все еще бушевала буря. Я видела, как деревья гнулись

на ветру, и они были покрыты листьями. Я сказала, что, похоже, она должна искать работу там, где она была, что там будет какая-то техническая или научная работа и что нет реальной возможности уехать еще какое-то время.

Вопрос моей проводницы также касался работы: перерастут ли маленькие рабочие места, которые она устраивала, во что-то еще, прорастут ли семена. Ответы были очень наглядными: сначала узор, геометрическая форма типа буквы «V», золотисто-коричневый, граненый и многослойный, который оставался там, в темноте, когда я открыла глаза, затем, когда они были закрыты, повернулась так, глядя в него, и из центра вырос небольшой росток, который набрал силу и произвел цветок, похожий на лютик, на который я видела прямо перед собой. Цветок превратился в кристаллический, как узор из кристаллов кварца. Я сообщила, что семена могут прорасти, но результат будет не прямым, а каким-то образом преобразованным.

Ко мне больше не было вопросов, и я отдыхала в темноте, снова увидела волка, затем вернулась через ворота. Я открыла глаза под вуалью, на яркость свечи справа. Проводница барабанила. Я чувствовала себя немного ошеломленной, но быстро оправилась и, покидая высокое сиденье, немного постучала в барабан, чтобы сориентироваться, прежде чем спросила Торгерд, сядет ли она на высокое сиденье.

Даже во время написания полевых заметок, из которых взяты эти описания, на следующий день после события, я плохо помнила, что сказала Торгерд, кроме ее ответа мне. Мое внимание было сосредоточено на ней и на схеме вопросов и ответов, а не на деталях того, что она видела. На мой вопрос она описала луг с частоколом поперек него, очень большой луг. Кошки пробирались сквозь забор, хотя щели в заборе казались слишком маленькими для них. Они были похожи на кошек-призраков, кошек-теней, движущихся

и сливающихся друг с другом. Она устала, и я вернула ее после этого ответа, не требуя разъяснений.

За месяц до этого сеанса я предприняла попытку личного исследования, в ходе которого был получен ряд изображений, включая морские волны в Гебриде, пещеры, летающих крачек и ссору между разными птицами из-за чего-то, орла. Совершенно ясно выступали столпы Стаффа, которые я однажды видела во время прогулки на лодке из Обана в компании моей матери. Несколько дней спустя я снова отправилась в путешествие, напевая мелодию, которая пришла ко мне несколько месяцев назад и застряла в моей голове после путешествия на Стаффу. Теперь я обнаружила, что есть слова и изображения, которые им сопутствуют. Чайки и крачки, белые шапки на волнах моря, рыба, орел (скорее, морской орел, чем беркут или скопа) и волк, который быстро бежал по каменистому берегу и поднимался в холмы позади. Мой барабан пел свою собственную песню, и мой голос, казалось, эхом разносился обертонами, усиленными близостью барабана.

Две недели спустя в доме Торгерда я снова барабанила и спела рунный ряд, а затем использовала свою новую песню как метод наведения транса. Торгерд барабанила мне во время транса. Беспорядочные видения сливались друг с другом: несколько животных, волк, дальний друг, перемежающиеся с каменным кругом, который был частью моих видений с тех пор, как я начала этот проект, и сложенные каменные и земляные стены гробницы, курган обитательницы из моей поэмы. Здесь я пересматривала прошлые воспоминания с помощью настоящего опыта. Я вошла в это видение с вопросами, и ближе к концу появилась небольшая фигура, женщина в плаще и капюшоне, ее лицо было старым, почти лицом скелета, но в то же время наполнялось плотью юности, маленькое вдалеке, как если бы я смотрела в перевернутый телескоп, но в то же время рядом, она присутствовала рядом со мной в кургане. Казалось, что



она была Хейдой, провидицей, и ответы на мои вопросы сформировались еще до того, как пришло время уходить.

Я начала подозревать, что у моего кургана было физическое местоположение, и знала, где он может быть. Во время поездки несколькими годами ранее я ненадолго заглянула в гробницу с камерами и ушла, чтобы продолжить семейный визит, вернуться к машине и поехать туда, где мы должны были переночевать в шотландском пансионе. В то время я пообещала себе или этому месту вернуться: что я получила через чтение и через интернет, но никогда лично, хотя сейчас я начинала находиться там в сейд-трансе и во снах.

И появилась такая возможность. В июне 1999 года я прибыла в пункт назначения, уставшая от бессонного трансатлантического перелета в ночное время, но при этом, успешно полагаясь на общественный транспорт, чтобы добраться до небольшой деревни на западе Шотландии. В этом районе было много вещей, которые я хотел увидеть, но когда я прибыла, моим первым пунктом назначения был каирн, который я вспомнила. Ранним вечером яркого летнего дня я вошла, осмотрелась, отмечая, как складываются камни, и то, как лучи солнца проникают в комнату. Я постояла там немного, размышляя, и начала петь рунный ряд, но мне показалось, что воздух мертв, звук не отражается, этот звук не подходит для этого места. Я сделала несколько фотографий с результатами, которые позже поразили меня: хотя в то время я не могла этого ощутить, здесь была живая, яркая энергетика.

Через два дня я вернулась. Я прошла по улице, сделала еще несколько снимков, затем убрала камеру и провела некоторое время, чувствуя себя частью пейзажа, атмосферы этого места. Затем, глубоко вздохнув, я спустилась в гробницу.

Было прохладно, холод камней, проникающий в мои кости, облегчение от зноя раннего вечера, становилось все холоднее, а затем я больше не ощущала холода камня, на котором сидела. Я немно-

го напела песню, которая пришла ко мне несколько месяцев назад, и она подошла. Снова, и снова, затем я замолчала. Я изучала стены, сложенные камни, большие каменные плиты основания, замковые камни. Некоторые современные смысловые конструкции были очевидны в нацарапанных граффити, хотя некоторые из них были старше других. В тишине я ждала, а моя песня все еще звучала эхом: тишина, тишина, глаза закрыты, пульс участился, ожидание предвкушения.

Мысли, впечатления, голоса: лицо, которое изменилось, стало другим, и опять другим, и оно — ребенок, затем снова изменившееся, хотя и с подобием одного другому, туманное, с воспоминанием о растворении, обгоревшей кости, слиянии с другими — в стены, в пол. Сообщество было здесь, и я была одним из них, которые смотрели на долину и чего-то ждали — чего? Всплыли отрывки моей поэмы из кургана, хотя эти люди были намного старше своих потомков, о которых я тогда говорила. Но тогда я не знала, где я ждала слов, ждала возрождения, ждала тех, кто откроет стены и пол, впустит свет в это место, которое с закрытыми или даже открытыми глазами стало таким темным, несмотря на солнечный свет, который струился позади меня, согревал мою спину и противостоял воздействию этого холодного камня: тепло, которое мне больше не нужно, поглощенное этим сообществом, частью этих присутствий, пронизывающих стены, крышу и пол.

Я поняла, что в тишине были звуки, голоса, шепот, и я была частью звука.

## Вспоминать

Из моего опыта сейда у меня осталось слишком много впечатлений, чтобы подробно описывать их здесь. Я сделаю набросок только

нескольких образов, которые появились — хотя, увиденное, услышанное или иным образом осязаемое в глубоком трансе смешения чувств, мне не ясно: «увиденное» или «услышанное» — это повседневные понимания отдельных, документированных восприятий. Некоторые не имели смысла для меня, только для искателя. Белая маска с изогнутыми губами, подобная Будде; человек, который шел с посохом, ведя других по спиральной лабиринтной тропе на склоне холма; дикая кошка в пещере. Я узнала, что детали важны и что я должна попытаться связать их во время или после сеанса. Совершая исцеляющее путешествие для друга, я получила клочок пряжи, зерно, чтобы накормить его оленя-фюльгя, и нашла синюю бусину, которую он мог повесить на нить, а позже ее аналог в физической бусине, которую другой друг сделал для него.

Я сделала новый посох из тисового дерева, на котором были вырезаны рунические стихи. Я научилась сидеть, наклонившись вперед, с поддерживающим меня посохом, так что он стал ветвью Игдрасиля, связью со всеми Девятью Мирами, и я могла раскачиваться, падая в видение, сосредотачиваясь на его интенсивности, иногда упираясь лбом. В то время мне казалось, что я могла видеть эти нити Вирда, соединения, блестящие тонкие золотые нити или грубую самодельную проволоку. Они вели в странные места, сквозь стены и вход в курган. Были случаи, когда я могла дотянуться до этих нитей, прикоснуться к ним, сгладить их, вызвать рябь, которая двигалась по нитям, но я знала, что это нелегко. В других случаях занятия с Вирдом происходило через взаимодействие. В поисках указаний для кверентов я обнаружила существо с большими зубами и открытым ртом, которое, казалось, угрожало им: с моей позиции непричастного наблюдателя я могла протянуть руку, чтобы закрыть ему рот. Спустя несколько месяцев в частном транс-сеансе появился зверь, похожий на него, и теперь я могла видеть его более ясно — белый, с красными пятнами, с тонкой шеей, открытой па-

стью, занятый чем-то, что было связано с кем-то из моих знакомых (я не знала с кем); когда я закрыла его рот, он исчез.

Есть и образы иного рода, чем те, когда другие делали сейд. Снова в Тротмуте я наблюдала за людьми сейда, Йордсвином, Унифред, Раудхильд, Дианой, и я адресовала свой вопрос Раудхильд. Я жила в Канаде, собираясь отправиться в Британию, чтобы увидеть семью, друзей и повидать места. Как мое путешествие изменит меня? Сидя на высоком сидении, и в царстве Хель, она попросила у меня разрешения отправиться в другое место, к Хлидскьяльву, где Один сидит, чтобы видеть Девять Миров: затем описала, как она смотрела туда, где я была или буду. Но она не видела результатов, не понимала, что будет. Вместо этого она увидела деревья, колышущиеся на ветру, густые, зеленые, скрывающие: они зовут меня, сказала она.

Спустя год, вернувшись в Британию, я сидела с посохом в руке, чтобы направить провидца в первое путешествие в реальность Хель. Остальные из небольшого собрания спели песню путешествия, пели и визуализировали ряд рун, мы воззвали к Фрейе и Одину, я рассказала о путешествии в царство Хель, и провидец прошел через врата. Он описал тис, курган, сияющий вдали зал. («Я не пойду туда», — решительно сказал он.) Курган открылся, и из него вышла провидица, жилистая, костлявая — хотя я была «за воротами», я могла чувствовать ее, почти видеть ее, и она давала или подсказала ответы на вопросы, которые мы задавали, некоторые из которых «имеют смысл» только для кверентов.

Я собиралась переехать, чтобы приступить к моей нынешней работе. Что было самым важным, что я должна была помнить во время переезда? Последовала пауза, и несколько озадаченный голос провидца сказал: «Кошки?» Затем он продолжил: я была прав, когда вернулась домой, вызванная землей и деревьями; я должна жить за городом, как только смогу; у меня будут хорошие ученики; самое

главное — я должна сохранить связи с теми, кого я знаю ... и снова были кошки, много кошек.

Позже, спустя много времени после того, как сеанс закончился, я застала других в компании, обсуждающих, как они видели врата реальности Хель. Для провидца они были сделаны из человеческих костей. Он описал это под запись на мой магнитофон этнографа, а в более позднем сообщении — кошки — бесчисленные кошки-тени, бегущие сзади него, от холма, от провидицы к воротам Хель, сливаясь и сливаясь.

Мысли, впечатления, голоса, идеи; теперь снова как этнограф, я сижу за своим компьютером и превращаю повествовательные нити, концепции, дискурсы в отчет для представления аудитории, пытаюсь найти слова, которые отражают особые ощущения и восприятие этого «потустороннего» опыта. Я черпаю идеи, которые приходят от других, информантов, участников всех видов. Пытаясь «принять всерьез» как духов, так и всех тех, кто взаимодействует с духовным миром, я обращаюсь к контексту сейда, тогда и сейчас: чтобы посмотреть на области, в которых создается понимание, и на некоторые процессы и споры, которые окружают их создание.

## Глава 6

# Переоценка королевы-ведьмы

### Женщины из саг

Понимание сейда и северной магии в древней литературе или в наши дни требует учета времени и мест, о которых идет речь, происходящей политической борьбы и местонахождения людей в качестве практиков сейда или клиентов в рамках повседневной жизни и работы, включая измерения гендерного и социального класса: а также признание того, что ни пол, ни класс не являются статическими свойствами индивидов, но сконструированы и реконструированы сообществом и внутри него. Сегодняшние гендерные процессы не похожи на процессы десятого века (или раньше). И они не возникли после христианизации, во время написания старых рассказов.

Эта книга не является исторической или литературной критикой. Я не исследую саги, чтобы определить их «истинность», их литературное построение или даже приемы, используемые авторами для рассказа своих историй. У меня нет опыта в этой области. Основным анализом сейда в текстах является анализ Стрёмбака (1935). Скорее, здесь я исследую примеры и слова и пытаюсь отразить некоторый смысл разнообразия описаний практиков сейда и встраивания этого описания в контекст и процессы времени написания — чтобы понять, как дискурсы времени написания и их деконтекстуализированные противоречия становятся противоре-

чиями настоящего, интерпретируемыми и реконструируемыми, поскольку сегодняшние читатели обращаются к прошлому, чтобы сформировать настоящее и будущее. Многократное прочтение материала саги не только возможно, но и неизбежно в сегодняшнем многоязычном обществе, поскольку каждый читатель, академик или практик, привносит в материал свое собственное осознание гендера и сексуальности, общества, сообщества и личности, язычества, христианства и политических процессов.

Далее, я не считаю саги исландцев «историческими». Много чернил было пролито над тем, отражают ли они достаточно точные рассказы о временах заселения или обращения Исландии в христианство, сохраненные в устной традиции, или же они, по сути, являются «вымыслом». Я предполагаю, что, какими бы «точными» они ни были в отношении персонажей и событий, то, что они несут, является пониманием того, как могли жить предки писателей тринадцатого и четырнадцатого веков; и когда многие описания совпадают, у нас возникает ощущение, что это были возможности, открытые для женщин или мужчин, отфильтрованные через культурные изменения и меняющиеся политические обстоятельства. Рассказы в версиях, которые читают большинство сегодняшних языческих практикующих в Северной Америке или Великобритании, были дополнительно отфильтрованы через интерпретации переводчиков XIX и XX веков, хотя многие практикующие в англоязычных и в скандинавских странах и в Исландии читают древнеисландские тексты (сегодняшние нормализованные версии).

В некоторых сегодняшних контекстах сейд появляется как «женская магия». В реконструкционистских сообществах существует тенденция рассматривать сейд, или магию, как нечто неизменное по сути: заклинание, изменение формы, совершаемое отдельными людьми и либо одобренное, либо не одобренное обществом. Возникают споры, как указывалось ранее, по поводу того, был ли

сейд «черной магией» или «женской магией»: связи между ними можно рассматривать с точки зрения христианского женоненавистничества. Тем не менее, нельзя так просто исследовать степень, в которой сейд (с другими магическими или шаманскими практиками) ассоциировался с женщинами и считался «злом». Практики создавались веками, реконструировались в меняющихся политических и экономических обстоятельствах, и люди сознательно использовали их в сообществах и обществах для определенных целей и намерений. Здесь я рассмотрю некоторых женщин, которые «занимались сейдом», а в следующей главе — некоторых мужчин, которые были и остаются практиками сейда, и как восприятие гендерной принадлежности сейда влияет на его практику сегодня.

Как указывалось ранее, большинство рассказов о сейде или магической практике из саг относятся к женщинам. Здесь требуется некоторая детализация их деяний. Они появляются как часть действия, влияя на события, иногда как центральные фигуры. Некоторые из них уже упоминались: Хейд из саги о Хрольфе Краки, Тордис-провидица и Торвейг, заклинательница из саги о Кормаксе, и (с более подробной информацией ниже) Оддбьорг из саги о Виге-Глумс, Кьяннок из саги «Битва на пустоши», Хеймлауг из саги Гулле-Торисе и др. В главе 4 я указала, что рассказы могут рассматриваться как показывающие реалии для женщин, часть культурных рамок, в которых могут происходить экстаз, магия и пророчества, в которых женщины могут просить духов помочь им. Пришло время подробнее узнать об этих женщинах и о том, как то, что они сделали, связано с их общинами.

Я ранее упоминала Тордис. В «Саге о людях из водной долины» (Vatnsdæla) та же спакона Тордис использует свою силу для разрешения спора в суде. «Она обладала предвидением и могла заглядывать в будущее, и поэтому была выбрана арбитром в важных делах» (Jones, 1973: 118): когда одна из сторон не принимает ее решение, она использует магию, чтобы заставить их изменить свое мнение.



В саге о Виге-Глумс провидица Оддбьорг описана как *gleðimaður, fróð og framsýn* — «веселая, мудрая и способная заглянуть в будущее». Однако о ней говорят, что она будет давать хорошие или плохие предсказания, в зависимости от того, как с ней обращаются, и когда она предсказывает несчастье для двух мальчиков, ее прогоняют из дома их бабушки; ее пророчество, конечно, подтверждается сагой. В саге о «Битве на пустоши» об Алов по имени Кьяннок говорят: *vitur mjög ok kunni mart gerla að sjá ... fróð og forn í skapi* — «очень мудра и умела заглядывать в будущее ... ведала многое и была воспитана в древних обычаях». Она зачаровывает своего приемного сына, чтобы он не пострадал от оружия.<sup>1</sup> В саге о Гулле-Торисе есть Хеймлауг, вёльва, которая жила «на Дворе Вёльвы на Гребневой пустоши». Она дает главным персонажам информацию, которую можно получить при помощи предвидения, и за ее знания ей дают золотой перстень. (На исландском — *Netútgáfan*, не датировано).

Более поздние легендарные саги и рассказы, которые являются художественными произведениями, рассказанными для развлечения, вновь знакомят нас с женщинами-видящими, но теперь их магия сродни «колдовству» или магии, сверхъестественным событиям или силам более поздних западных сказок, которая, кажется, часто без причины, создает обстоятельства, которые движут сюжетом, а не встроенную магию или видение изнутри сообщества. Случаи «норн» в «Пряди о Норна-Гесте» или сейдкона Хейд в саге об Одде Стреле, приведенные в главе 4, являются примерами.

Видеть — не все, что могли делать женщины. Есть рассказы о людях, которые меняют облик, используют свои способности, чтобы скрыть себя или других, создавая иллюзию. Сага о Вёльсунгах, самая длинная из легендарных саг, содержит множество примеров магической практики: например, свекровь Сигню превращается в волчицу с помощью *tröllskapar sakir og Fjölkyngi* [волшебство

и чародейство]. Позже Сигню советуется с «сейдконой», и Сигню и сейдкона обмениваются обличем.

Я рассмотрю несколько примеров женской магической практики из исландских саг более подробно, прежде чем перейти к размышлениям о Гунхильде, королеве-ведьме из названия этой главы, и о том, как она и другие обсуждаемые люди стали частью построения сегодняшнего восприятия женщин как волшебниц в сообществах сейда.

### Свидетельства саг

Сага о людях с Песчаного Берега содержит огромное количество фольклора о магии, большая часть которого связана с женщинами. Во-первых, это история соперничающих женщин *fölkunnig* (колдуний, ведающих), Гейррид и Катлы, каждая из которых проявляет интерес к молодому человеку Гуннлаугу. Когда он попадает в беду, возвращаясь домой однажды ночью, Катла обвиняет Гейррид в том, что она *kveldrida*, «вечерняя наездница», которая магическим образом напала на Гуннлауга; но Гейррид оправдана в результате судебного иска. Катла дарит своему сыну Одду зачарованную тунику, в которой никакое оружие не может его ранить. Во время драки женщине, пытающейся разнять дерущихся, отрубают руку, и Гейррид заявляет, что это сделал сын Катлы. Группа, пытающаяся восстановить справедливость, отправляется на поиски Одда: трижды Катла маскирует его, так что сначала он кажется прялкой, за которой она сидит и прядет, во-вторых, козой, за которой она ухаживает, в-третьих, свиньей, спящей у дома. Каждый раз после ухода ищущие понимают, что их обманули. Наконец они берут с собой Гейррид в синем плаще, и Катла понимает, что теперь *sjónhverfing*, наваждения или оптические иллюзии, вызванные ее магией, не сработают. Гейррид кладет мешок на голову Катлы,

Одда находят, и он и его мать встречают смерть за те проблемы, которые они создали.

Другие названные маги — это *Þorgríma galdrakinn* (обычно переводится как «Торгрима — лицо ведьмы», «ведьма Торгрима», хотя «волшебное лицо» — более точный перевод) и Торгунна. Торгрима упоминается по имени несколько раз: в одном случае ее просят вызвать бурю, чтобы доставить неприятности другому персонажу. Торгунна — богатая женщина, чье имущество вызывает зависть, и, когда она умирает, другая женщина забирает часть ценных вещей вопреки высказанному Торгунной желанию. Магические способности Торгунны раскрываются, когда она ходит после смерти, готовит еду для своих «носящих труп», когда хозяева негостеприимны, и некоторое время вызывает призраков и смерть, пока ее собственность не возвращается.

Наконец, неназванная пожилая женщина, которая раньше в своей жизни обладала способностями к предвидению (*framsýn*), предсказывает проблему с бычком, которая подтверждается, когда он становится причиной смерти ее приемного сына.

Одна из волшебниц, наиболее известных сегодня реконструкционистскому сообществу, фигурирует в саге о Греттире. Эта сага также богата магическими или сверхъестественными явлениями, включая великанов или троллей, драугаров (ходячих мертвецов) и так далее. Греттир, герой, прославившийся своей силой, представляет собой социальную проблему, разрушительный элемент общества, из которого он в конечном итоге изгнан. Его смерть свершается с помощью пожилой женщины, Турид (*Þuridr*), приемной матери врага Греттира — Торбьёрна Крючка (*Þorbjörn öngull*). Сначала она предсказывает его смерть: неясно, видела ли она его смерть, или же слова сами по себе являются заклинанием, которое помогает ее вызвать, и столь же неясно (по крайней мере, для сегодняшнего читателя), является ли ее положение — лежа на дне

лодки, заваленная одеждами — указанием на то, что она участвует в форме утисеты или просто не хочет, чтобы Греттир знал до последнего момента, что она присутствует в лодке. Сев, она говорит, что остаток его жизни он проведет без здоровья и удачи, все хуже и хуже до самой смерти.

Греттир бросает в нее камень, ломает ей ногу, и говорит, что знает, что теперь ее колдовство навлечет на него беду: что и произошло. Позже Турид заколдовывает бревно, используя руны и гальдр (устные чары), пятась вокруг бревна, прежде чем столкнуть в море, где оно дрейфует против ветра к острову, где Греттир живет в изгнании. Там слуга берет его на дрова, и Греттир, пытаясь расколоть его, обнаруживает, что его топор поворачивается, чтобы ранить его бедро; рана становится гангренозной, что выводит Греттира из строя, так что Торбьёрну и другим наконец удастся его убить. Его брат утверждает, что его смерть была вызвана заклинанием старухи (*galdrar ykkir og forneskja* — «заклинания ваши и колдовство») и *fordæðuskap*, что обычно переводится как «ведьмовство». Торбьёрн обвиняется в колдовстве, изгнан из Исландии — в то время был принят закон, объявляющий колдунов вне закона, говорится в саге: “*Var pá í lög tekid ad alla forneskjumenn gerdu peir útlæga*”.

Это еще один случай с пожилой женщиной, которая раньше «много знала», но, по всей видимости, прекратила свою практику с приходом христианства. Тем не менее, как гласит история, она могла вспомнить свой прежний навык, который она использовала, ради своих сородичей. В конечном итоге обвинение направлено против ее приемного сына, а не против нее самой.

#### Гунхильда: политические аспекты магии

Итак, теперь мы возвращаемся к Гунхильде, королеве Норвегии и Йорка, позже известной как «королева-мать», которую описы-

вали как практикующую сейд, изучавшую сейд у двух «финских» seiðmenn и являющуюся «самой знающей» женщиной своего возраста. Она историческая фигура, женщина, обладавшая властью в мужском мире, и рассказы написаны с точки зрения тех, кто был ее противниками. У нее плохая репутация. В сагах об исландцах она изображается как инициатор цепи событий, вызывающих вражду, в которую сначала вовлекаются Гуннар, а затем Ньял и его семья, посредством заклинания, которое она накладывает на любовника, желающего вернуться в Исландию.

Гунхильду можно понимать и как исторический персонаж, и как литературный вымысел. Похоже, она была дочерью датского короля Горма Старого и его английской жены Тиры, а также сестрой датского короля Харальда Синезубого (Jones, 1984). Тем не менее, в саге об Эгиле, саге о Ньяле и в «Круге земном», следуя описанию в «Обзоре саг о норвежских конунгах», она идентифицирована как дочь Ацура Тотти, что свидетельствует о том, что ко времени их написания она перешла из истории в фольклор: переводчик «Обзора саг» предполагает, что ее преобразование в «простолюдинку» отчасти связано с «исландской враждебностью по отношению к Гунхильде, которую они, возможно, хотели бы видеть с более скромным происхождением» (Driscoll, 1995: 87, примечание 15). Ее первое появление в «Круге земном» и саге об Эгиле рассказывает о том, что ее обучали «магии» «финны», подразумевая, что она изучала саамский шаманизм. «Сага о Харальде Прекрасноволосом» повествует о том, как она была найдена с двумя «финскими колдунами», которых она, отправив спать, предала их смерти от рук последователей Эйрика по имени Кровавая Секира, сына короля: затем она вышла замуж за Эйрика.

Она родила, по крайней мере, одну дочь и семь сыновей в период бурных политических событий, в которых участвовали сыновья Харальда Прекрасноволосого, которые боролись за власть при жиз-

ни своего отца и после его смерти. Она была королевой Норвегии и Йорка. Большая часть саги об Эгиле связана с враждой, которая возникла между ее героем и Эйриком и Гунхильдой, из-за которой был убит сын Гунхильды Рёгнвальд. Она известна как непримиримый враг Эгиля. В 59-й главе саги об Эгиле рассказывается о визите Эгиля в Йорк, когда Гунхильда высказалась за его смерть и приняла форму ласточки, щебечущей за окном, чтобы помешать сочинению его другом Аринбьорном «Поэмы выкупа за голову». В саге подразумевается, что Гунхильда «призвала» Эгиля в Йорк, наложив на него заклинание сейда.

После убийства ее мужа в Нортумбрии Гунхильда со своими детьми отправилась на Оркнейские острова, а затем в Данию, оставаясь крупным игроком в политических интригах. В конце концов, ее сын Харальд стал королем Норвегии. Несколько ее сыновей, в том числе Харальд, погибли в битве, а остальные ее сыновья были свергнуты ярлом Хаконом из Хладира (около 970 г.н.э.). Гунхильда закончила свои дни в изгнании в Шотландии: однако в рассказе саги о йомсвикингах говорится, что после поездки в Данию в поисках брака с королем Харальдом Синезубым (маловероятно, поскольку он был ее братом!) она утонула в болоте. Это должно было вызвать новый интерес к ней в 1835 году, когда в болоте было обнаружено тело (Fischer, 1999; Glob, 1969).

Историки XIX века не сомневались. Торфокопатели нашли королеву Гунхильду, и, несмотря на ее дурную репутацию — в конце концов, она была королевской крови — король Фредерик VI устроил в церкви Св. Николая в Вайле прекрасную резную гробницу.

(Fischer, 1999: 9)

Хотя обнаруженное тело женщины было позже датировано ранним железным веком, легенда о королеве-ведьме получила новую жизнь.

Эпизоды саги о Ньяле и саги о людях из Лососьей долины происходят во время царствования ее сына Харальда по имени Серый Плащ, когда она устанавливает сексуальные отношения с приехавшим исландцем Хрутом, который находится в Норвегии, чтобы потребовать наследство. Как гласит история, Хруту не дается особого выбора, его дядя Ацур сказал: «мне известен нрав Гуннхильды: если мы не захотим поехать к ней, то она немедленно изгонит нас из страны и отнимет у нас все наше добро, если же мы поедем к ней, то она примет нас, как обещала». Сага о Ньялсе рассказывает, что Гуннхильда помогает получить наследство для Хрута (который вознаграждает ее) и позже налагает заклятие на Хрута, когда он стремится вернуться в Исландию, чтобы его брак там не был заключен. Получившийся развод приводит в движение цепь событий саги. Ее образ в саге о Ньяле, как и в саге об Эгиле, в подавляющем большинстве случаев отрицательный. Сага о людях из Лососьей долины (глава 19) более доброжелательно описывает эпизод, который изображает любовную интригу, не упоминая заклинания. В саге о людях из Лососьей долины заявляется, что, когда племянник Хрута — Олаф «Павлин» едет в Норвегию, — Гуннхильда и Харальд проявляют к нему благосклонность ради его дяди, хотя в качестве сплетни добавляют, что, «некоторые говорят», это было также ради него самого, подразумевая, что его приятная внешность привела к «особым отношениям» с Гуннхильдой. Обсуждения саги о Ньяле имели тенденцию рассматривать Гуннхильду как «разрушительную приму» (Lönnroth, 1976: 76), введенную в историю как литературный прием, дающий ключ к разгадке исландской идентичности XIII века, указывая на опасности для героя, обеспечивая контраст между известным миром дома, семьи и королевским двором.



При Королевском дворе больше романтики, но даже меньше безопасности, чем на всеобщем Тинге (Альтинге). Король сидит в своем зале в окружении пьющих пиво воинов, когда исландский гость прибывает, чтобы проверить свою героическую доблесть. Злые королевские советники и красивые, но опасные женщины прячутся за тронном.  
(Lönnroth, 1976: 59).

Это согласуется со структурным анализом средневековой исландской культуры и идентичности, проведенным Хаструпом (1985), который опирается на концепции *innangarð* и *útangarð* — миров внутри и вне, сообщества и дикой природы, известного и неизвестного. В этих рассказах саги Гунхильда принадлежит *útangarð*.

Исторически сложилось так, что Гуннхильда и ее дети приняли христианское крещение в Англии, хотя насколько серьезно она отнеслась к этому, не описано. Она была покровительницей поэтов, заказав *Eiríksmál* (поэму об Эйрике) по смерти своего мужа, и, возможно, сама была поэтессой, хотя один приписанный ей стих (маловероятно что это правда) — ода королю Хакону, сводному брату Эйрика, который вызвал изгнание ее семьи в Йорк (Jesch, 1991).

Из всех женщин, говорит Снорри в «Саге о Харальде Прекрасноволосом», она была самой справедливой и самой искусной в магии. Начиная с этого упоминания, о ней говорят как о *ffjölkunnig* (много знающая), как *hamgram* (сильная формой) и как практикующей сейд. Обвинения, выдвинутые против нее ее врагами, — это те же обвинения, которые Локи выдвинул против Фрейи — ведьмовство и нимфомания. В «Обзоре саг» ее называют «из всех женщин самой красивой; женщина небольшого роста, но прекрасная советница» (Driscoll, 1995: 9), но поясняют,



что в глазах автора этой истории (вероятно, духовного лица), ее совет был «нечестивым» (*illrödug*), и она была обвинена в жестокости ее мужа.

Задача, с которой сталкиваются исследователи и современные практики сейда, — это оценка рассказов. Для нашего понимания концепций и их применения может оказаться, что «исторический вымысел» в некотором смысле важнее, чем реальная женщина, о которой известно очень мало, хотя можно предположить, что она была достаточно уважаема, по крайней мере, некоторыми из ее современников: ей всегда удавалось найти убежище и поддержку. В более поздних рассказах Гунхильда стала архетипической волшебницей, «прообразом злых и мстительных женщин в древнескандинавских текстах» (Jochens, 1996: 180). Рассказы в «Круге земном» и, возможно, в саге об Эгиле были написаны Снорри Стурлусоном, потомком Эгиля, около 1230 года. Сага о Ньяле, датированная примерно 1280 годом (Magnusson, 1975), продолжает эту тенденцию. Ее дочь Рагнхильда, вышедшая замуж за Арнфинна, сына Торфинна, ярла Оркнейских островов, появляется в саге об Оркнейских ярлах как еще одна политическая интриганка. Гвин Джонс отмечает, что «на самом деле нет никаких доказательств того, что Эйрик, Гунхильда и их королевское племя были более жадными, жестокими, более коварными или амбициозными, чем их соратники, претендующие на звания и богатства в Норвегии» (1984: 122). Сегодня Гунхильду называют женщиной, которая использовала свои навыки в политике или магии в собственных интересах, иногда жестокими способами. Сегодняшние читатели знают ее по трудам авторов саг XIII века, чьей основной задачей было рассказывать истории своих предков, ее врагов. Йеш (1991) указывает на женоненавистничество, присущее этим рассказам, а Йохенс (1995: 180) комментирует, что «самые ранние древнескандинавские рассказы предлагают более детальный пор-

трет, который включает отсылки к ее красоте, языческим верованиям, магическим знаниям и хитрости».

Это тот «бэкргаунд», на котором современные практики сейда видят себя и свои магические/шаманские практики. Академические исследователи делали упор на негативную оценку сейда, и многие рассказы в языческом сообществе аналогичным образом позиционировали сейд как нечто, к чему следует относиться с подозрением, даже страхом.

## Прошлое и настоящее: оценка сейд-женщин

Таким образом, современные практикующие работают с противоречивыми определениями сейда: «черная» магия или созидательная; что-то, что делают женщины, или особый навык, которому может научиться любой; ценная или деструктивная в соответствии с дискурсивными конструкциями внутри сообщества. Некоторые говорят, что словом *seiðr* должно называть *только* злую магию, а действия, связанные с путешествиями и предсказаниями, более правильно называются *srae*. Существуют аргументы, что сейд включал в себя «вмешательство в сознание людей», изменение воспоминаний или характеристик личности, переворачивание (или угрозу перевернуть) «мир вверх дном» (из саги о Ватнсдуле, что может относиться к землетрясению или личным потрясениям), с проклятиями Гуннхильд в качестве доказательства. Тем не менее, эти рассказы можно рассматривать как попытки защититься или отомстить. Я спросила прорицательницу Раудхильд о таких «негативных» взглядах и о том, как она видит свою практику в их свете. Ее ответ:

Я согласна, что защита/месть может быть обнаружена в некоторых из этих рассказов.

Можно также отметить, что разум и меч могут быть одинаково смертельными, если ими пользоваться «правильно». Я нахожу интересным суждения о смерти от магии в отличие от смерти от меча и о том, как это различие влияет на мнения о практике сейда.

В главе 3 я сослалась на рассказ о сейдконе Турид Наполнительнице сетей, которая призвала рыбу звуком, тем самым принося жизнь, а не смерть: и предположения о том, что эта сейд-женщина и Гренландская Провидица эффективно разбирались с нитями Вирда, так что они действовали, чтобы восстановить баланс внутри сообщества и его окружающей среды; участвовали в шаманских практиках, выполняемых для сообщества, выходящих за рамки предсказания будущего, для участия в его создании. Раухильд дала мне современный пример «рыболовного» сейда, предназначенного для пользы отдельного человека или сообщества (также у Блейн, готовится к печати). Во время калифорнийской рыболовной экспедиции один человек не поймал рыбы.

Я коснулась его лески и «подпела ее» к рыбе. Я просила их подарить этому хорошему человеку такую, как они. Я сказала, что он должен принести взамен подношения богам и духам моря за процветание всего их народа. Я пела о том, что этот человек достоин получить такой подарок. Как большая рыба, отданная этому человеку, принесет честь всем сторонам. Я пела о его силе и храбрости как воина (этот джентльмен был ветераном Вьетнама). В заключение я поблагодарила их за то, что они послушали мою песню. Я убрала руку с лески, и рыба дернула его удочку с такой силой, что я услышала, как леска ударилась о борт лодки. Через две минуты рыба уже была на палубе. Мне не нра-

вится такая практика, но на больших прогулочных лодках иногда бьют рыбу. Но этой рыбе это было не нужно. Джентльмен опустился на колени, прикоснулся к ней, сказал спасибо, и рыба перестала двигаться. Это было очень сильно. Не прошло и двух минут, как лодка причалила, и мы направились домой.

Эта активная конструкция часто встречается в обсуждениях сейда Раудхильд, важного аспекта того, что она делает. Стефан Гранди приводит Турид в качестве примера «социально конститутивного сейда», другие — это рассказы о Тордис спаконе из Ватнсдула (как упоминалось ранее), использующей магию для достижения мирного разрешения кризиса, и «еще одна Тордис в саге о Гуннаре Дурне с Болотной Вершины [кто] использует сейд, чтобы заставить Гуннара заплатить виру [денежное возмещение за убийство] за ее брата, которого он убил, так как в семье явно нет человека, который мог бы привлечь его к суду» (Grundy, перс. ком.).

Гранди связывает это социально одобренное использование сейда с отношением женщин к закону того времени и механизмам обеспечения соблюдения закона.

Я думаю, что в этих примерах сейд может рассматриваться как способ, с помощью которого женщина могла дополнить не всегда адекватную власть закона, точно так же, как мужчинам иногда приходилось дополнять ее сражением. В связи с этим я мог бы предположить, что часть ужаса, который испытывали по отношению к сейду, была как-то связана с тем фактом, что это обычно выполнялось тайно, и обычные методы защиты от него не могли использоваться. Следовательно, от него исходил дух морали, связанный с тайным убийством — и в этих «социально конструктив-

ных» примерах мы отмечаем, что основными операторами являются женщины и, следовательно, разрешенные средства принуждения или возмещения вреда, кроме физического вызова преступнику.

(Перс. ком.)

Предполагается, что сейд, используемый для создания или защиты сообщества, был приемлемым, когда его выполняла женщина, но что мужчины должны были искать другие формы восстановления социального баланса (см. также Dubois, 1999). В этом описании проводит параллель сейда с использованием силы или оружия, и действительно, сейд можно рассматривать как средство силы или оружие, которое скрыто. Как сказала Раудхильд, «разум и меч могут быть одинаково смертоносными». Эта концепция сейда как скрытого, поэтому менее приемлемого для людей, более подробно рассматривается в следующей главе.

Таким образом, по крайней мере, для некоторых в сегодняшнем языческом сообществе, сейд, определяемый как использование скрытых навыков, которые позволяют практикующему контактировать с духами и с их помощью «видеть» нити Вирда или активно манипулировать этими нитями, является законным и приемлемым, когда выполняется на благо общества. Для других, однако, это остается сомнительным, поскольку рассматривается как коварное, несправедливое преимущество или как способ завоевания власти, когда более законные (или социально приемлемые) средства потерпели неудачу. Они цитируют стих из «Прорицания Вёльвы», которую прочитали почти все практикующие (в разных переводах): его интерпретации демонстрируют дискуссию о «женской магии».

Heiði hana hétu hvar er til húsa kom,  
völu velspáa, vitti hún ganda;

seið hún kunni, seið hún leikin,  
æ var hún angan illrar brúðar.

В стихе 22 появляется имя Heiðr, дающее нам информацию об этом существе. Источники рукописи не полностью согласуются с “seið hún hvar er hún kunni” и “seið hún hugleikin”. В интерпретации девятнадцатого века вместо слова “vel” (хорошо или приятно) используется “vél” (обман, уловка), и, поскольку диакритические знаки не присутствуют в более ранних версиях, возможно любое прочтение, что дает большой простор для сегодняшних переводчиков.

Переводы, доступные практикующим, различаются.

Heith she was hight  
the wise seeress,  
cast spells where she could,  
to wicked women  
whereto houses she came  
and witchcraft plied  
cast spells on the mind:  
she was welcome ever.  
(Hollander, 1962: 4)

\*\*\*

Хейд была высокой,  
мудрой провидицей,  
колдовала где могла  
для злых жен,  
в чьи дома приходила,  
и колдовством накладывала  
заклинания на разум:  
она всегда была желанной гостьей.

Перевод Ларрингтон, вероятно, самый читаемый среди современных язычников. Она дает такой перевод:

Bright One they called her, wherever she came to houses,  
the seer with pleasing prophecies, she charmed them with  
spells; she made magic wherever she could, with magic she  
played with minds,  
she was always the favourite of wicked women.

(Larrington, 1996: 7)

\*\*\*

Светлой они называли ее, куда бы она ни приходила в дома, провидица с приятными пророчествами, она очаровывала их заклинаниями; она творила магию везде, где могла, с магией, которой она играла разумом, она всегда была любимицей злых жен.

В языческом журнале Idunna дается такой перевод:

She was called Heidhr when she came to houses, a volva  
prophesying well/deceitfully, she knew gand-craft, she  
practiced seidhr where she could, practiced seidhr, playing  
with hugr, she was ever dear to evil women.

\*\*\*

Когда она приходила в дома, ее называли Хейд, вёльва, пророчащая хорошо/обманчиво, она знала ремесло ганд, она практиковала сейд, где могла, практиковала сейд, хуг, она всегда была мила злым женам.

(Gundarsson, 1995: 9)

Перевод У. Х. Одена, который часто можно встретить в интернете, особенно на веб-страницах [англоязычных] языческих сайтов:

Heidi men call me when their homes I visit,  
A far seeing Volva, wise in talismans.  
Caster of spells, cunning in magic.  
To wicked women welcome always.  
(Auden и Taylor, 1981)

\*\*\*

Хейд зовут меня, когда прихожу к ним в дома,  
Прорицательница Вёльва, сведущая в талисманах.  
Заклинательница, сведущая в магии.  
Злые жены всегда рады мне.

Люди, занимающиеся сегодня сейдом в Северной Америке и Великобритании, вероятно, прочитали один или несколько из переводов, и какой бы из них ни был прочитан, это имеет свои последствия. Есть несколько очевидных различий: половина четвертой строки дает несколько наборов возможных значений в приведенных выше переводах. Была ли Хейд «зачаровывающей посохом» или «очаровывающей (людей) заклинаниями», или «знающей ремесло ганд (посох или жезл)», или «сведущей в талисманах», и все это — фраза “*vitti* (или, возможно, *viti*) *hún ganda*”. Так что дебаты продолжаются — досадно для некоторых сегодняшних язычников, ищущих «истину». «Кто-нибудь еще хотел бы, чтобы кто-то просто перевел все так, как есть?» — был недавно такой комментарий в переписке. Тем не менее, между смыслами первоначального автора и смыслами сегодняшнего читателя лежит множество интерпретаций и «переинтерпретаций», которые составляют часть контекста сегодняшней практики сейда. Все они имеют общий элемент последней строки: Хейд, архетипическую сейд-женщину, особенно приветствовали «злые жены».



## Хейд, дискурс и интерпретация

Когда члены сообщества поднимают вопрос о том, почему Хейд ассоциировалась со злом — как они это делают — они задают такие вопросы, как «Что говорится в тексте?» или «Может ли это быть христианской интерполяцией?» Но текст неопределенный, и датировка стихотворения не точна. Для сообщества в целом нет простых ответов, и поэтому споры о том, является ли сейд (или Хейд) «злом» внутри себя, продолжаются. Смыслы сдвигаются и меняются в меняющихся контекстах практики. Каждая интерпретация или перевод основываются на предыдущих решениях относительно того, какая версия «лучше», и однозначного ответа нет.

При подходе к пониманию через дискурс и повествование, значения текста формируются многими людьми, включая писателя и читателя, а также любого или всех, кто встречается между ними, в рамках специфики (изменяющегося) контекста. Текст становится местом полемики. Иногда в языческих интерпретациях признается участие автора, редактора, переписчика или издателя: многие соглашались с тем, что Эдды — это не священное писание (не абсолютная Истина на все времена), а вдохновенные стихи различных людей, которые жили в свое время, в своих собственных местах. Смыслы, которые сегодняшние читатели привносят в анализ Эдд, не обязательно должны быть признаны их создателями.

Как практик я исследую контекст. В предыдущем стихе рассказывается о Гульвейг, «Любви к золоту» или «Опьянении золотом», пришедшей из асов. Трижды ее сжигали в зале Хара, но она оставалась живой. Распространенное толкование состоит в том, что Гульвейг стала Хейд, и переводчики в основном согласны с тем, что Гульвейг/Хейд также является Фрейей<sup>2</sup>, которая пришла к асам после войны Асов и Ванов, и которая, согласно Снорри,

обучила асов сейду. Гульвейг/Хейд сгорел, но жива. Как Хейд, она приходит в дома, она предсказывает, она знает магию, называемую сейдом.

Почему ее сожгли? Наиболее распространенные интерпретации в языческом сообществе (и в академических кругах: см. Schach, 1983) заключаются в том, что она принесла асам любовь к золоту, что вызвало проблемы, так что асы попытались устранить проблемы, устранив Гульвейг; или что ее магия вызвала проблемы у асов, с тем же результатом. Менее негативные мнения заключаются в том, что, поскольку она сияет ярче после сожжения, может быть ассоциация с «трижды очищенным золотом»; или даже параллель с испытанием Одина на Иггдрасиле, если это «иницирующий» опыт сожжения, который позволяет ей получить знание сейда.

Некоторые академические интерпретаторы видят в этом стихе пример недоверия поздних язычников к магии или сейду, женоненавистничество или то, и другое одновременно.

Вполне возможно ... что это описание Хейд (особенно последние строки) звучит странно в устах сивиллы, декламирующей стихотворение. Но на самом деле это демонстрирует, что поэт позволил своему рвению взять верх над мыслью о том, что было бы наиболее естественным для сивиллы. Дело было не только в том, что у Хейд были злые намерения среди асов, но и в том, что сивиллы и чародеи уже были непопулярны среди многих людей в языческие времена.

(Nordal, 1978: 4AA5)

Йохенс считает эту фразу свидетельством женоненавистничества поздних язычников:

В божественном мире мы теперь видим зло, связанное с Гульвейг и Хейд ... два новых имени обозначают женских существ, связанных со злом. Хейд может означать просто «ведьма». Гульвейг, олицетворение золота в женском обличье, приносит в мир первую войну... Как Хейд, она предлагает магию богам, и ее искусство ценится «злыми женами».

(1989: 353)

Самая проблемная фраза в последней строке — *illrar brúðar. Brúðr*, буквально «невеста», трактуется как обобщение «женщин», настоящих, прошлых или потенциальных невест. Словарные определения (Zoëga, 1910) слова *illr*: (1) *ill, evil, bad* — зло; (2) *hard, difficult* — трудный (3) *close, mean, stingy* — недалекий, подлый, скупой. Тем не менее, в том же словаре *illpræli* толкуется как «жалкий раб», что вводит еще одно возможное понимание слова “*illr*”. Некоторые из сегодняшних исландских язычников предложили читать его как «обездоленный» или «несчастный» (*Jörmundur Ingi Hansen*, личн. ком.), что дает значение «несчастных молодых женщин» или, возможно, просто «несчастных людей». Благодаря этому Хейд становится той, кто приносит помощь нуждающимся!

Фраза могла иметь более одного толкования даже на момент написания. Я пытаюсь понять смысл в контексте политических и материальных обстоятельств, в которых жили и существовали женщины и мужчины: полуизолированные фермы Исландии, Норвегии или Шотландии, долгая темнота зимних ночей. Многочисленные комментаторы указывали на относительное равенство между мужчинами и женщинами на момент написания, по крайней мере, с точки зрения ведения домашнего хозяйства, но это равенство было лишь частичным, особенно в тех областях, в которых власть была централизована со всеми последствиями иерархической организации

власти, подразумеваемой этим. Во многих культурах люди с низким уровнем политической власти предпочитают использовать методы магии, определяемые как «ведьмовство» или «колдовство», что может быть попыткой повлиять на события или осуществить их желания: требование власти теми, у кого ее мало. Так Льюис (1989) описывает случаи одержимости в Северной Африке. Тем самым одержимые женщины приобретают некоторую социальную власть.

### Интерпретация интерпретации

Однако позвольте мне поместить эти понимания в обсуждение интерпретации. Антропологические нарративы полны таких описаний — хотя некоторые из них весьма проблематичны как в описании, так и в интерпретации, где «европейские представления о рациональности и дискурс зачастую позитивистской науки использовались в качестве универсального ориентира, по которому оцениваются другие культуры» (Greenwood, 2000: 39). Классическая этнография, интерпретирующая «ведьмовство» в функционалистских или структуралистских терминах стремления к власти и недоброжелательности в обществе, сталкивается с огромными трудностями при рассмотрении последствий, например, шаманских церемоний исцеления.

В антропологической литературе западная онтология все еще часто воспринимается как должное. Когда мы задаем вопросы об опыте, модели евро-американского «здорового смысла» так тонко переключаются с нашим рабочим предположением, что мы не замечаем их культурной специфики. (Salmond, 2000: 55)

Доминирующие западные допущения вновь появляются в виде категорий: в качестве примера можно привести различия не только между «ведьмовством» и «шаманизмом», «ведьмовством» и «колдовством», но и между «одержимостью» и «шаманизмом». (Льюис (1989) и другие указали, что одержимость и шаманизм не могут быть легко различимы или вообще различимы в практиках конкретных обществ или их «шаманов»: но различие сохраняется как в популярных, так и в академических описаниях.) Алан Харвуд (1970: xv) цитирует определения, взятые из работы Эванса-Притчарда: «Ведьмовство... это “мистическая и врожденная сила, которая может быть использована ее обладателем для вреда другим людям”. С другой стороны, колдовство — это “злая магия против других”». (В этих исследованиях чаще всего считается, что колдовство предполагает использование «снадобий» для нанесения вреда.)

Эти слова — «ведьма» и «колдунья» — имеют свои корни в доминирующих западных дискурсах, как о «добре» и «зле», так и о «рациональности»: слово «ведьма» тогда использовалось для обозначения практикующей потенциально злоую магию, и поэтому предоставлялось как перевод всех терминов, представленных местными этнографами. Часто значения слов сначала получали от других людей, не из коренных жителей, у которых была причина достаточно близко познакомиться с языком коренного народа, например, от западных миссионеров, у которых были свои причины для осуждения местных духовных практик и практикующих. В дополнение к этому обтекаемому определению классическая антропология имела тенденцию игнорировать быстрые изменения, происходящие во многих изученных обществах, и противоречия между взглядами колониальных управляющих на то, как следует управлять обществом, и местной традиционной практикой. В самом деле, особенно в ситуации быстрых изменений, те, кто обла-

дает меньшей властью, вполне могут выбрать магические средства для достижения угодных им результатов. Однако эти результаты не обязательно должны быть негативными для сообщества в целом, и не только те, кто имеет низкий статус, вовлекаются в такую практику. Этнографические работы (например) Тауссига (1987) или Капферера (1997) указывают на сложность смысла, сконструированного в рамках политических измерений, «магии», используемой и переживаемой множеством способов. Опыт Фавре-Саада (1980) с Бокажем показывает, насколько интерпретатор/этнограф становится частью множества значений и как эти значения зависят от встроенности в события и дискурс. Нельзя легко провести черту между отрицательной и положительной магией. Я уже указывала, что в сагах о сейде мы различаем «положительное» и «отрицательное» только с точки зрения того, кто рассказывает историю или кто является ее главным героем.

Множественные оспариваемые значения не обязательно относятся только к настоящему. Кто эти «невесты *illrar*»? Несчастные молодые женщины, злые колдуньи, бессильные люди (буквально «невесты») в чужой семье, стремящиеся укрепить свое положение? Следует ли нам верить вместе с Йохенс, что к тому времени, когда этот стих был написан, вероятно, как указывает Гранди, поэтом, знающим и язычество, и христианство, патриархат зашел так далеко, что женщины, стремившиеся укрепить свое положение, автоматически становились «злом»? Для меня этот аргумент неубедителен. (Даже если двести или триста лет спустя это могло бы иметь больше оснований, он все равно кажется слишком беспочвенным. Даже в ошибочно названные «времена сожжений», судебных процессов по обвинениям в «ведьмовстве» в некоторых частях Европы, в реалиях в любой деревне могли быть свои нюансы.)

Другая, умозрительная, интерпретация может выглядеть следующим образом. До нынешнего века основной причиной смерти моло-

дых женщин были роды. Страх родов включает не только опасения по поводу смерти (особенно если близкие родственники умерли во время родов), но и опасения по поводу продолжительности и интенсивности родов, включая страх за ребенка, а также страх за себя. Исландские саги, в основном посвященные вопросам вражды и политики, а также поступкам мужчин, не содержат подробностей трудных родов, но материалы, посвященные исландскому христианству, рассказывают о многочисленных случаях, когда женщины искали утешения во время родов (Jochens, 1995). Когда результат события или процесса неясен и на него влияют другие факторы, помимо навыков, люди часто прибегают к магии, чтобы искать знания или пытаться контролировать события. Было бы действительно удивительно, если бы роды и размножение не были областями, связанными с магическими практиками. Ценилась способность зачать и произвести на свет здорового ребенка. В некоторых других обществах положение женщины в семье не было надежным, пока она не сделала этого, хотя, опять же, саги, по крайней мере, насколько мне известно, не исследуют эту область.

Приглашение Хейд к *illrar brúðar* может быть истолковано как ассоциация с облегчением — будь то родовые боли или неуверенность в безопасном исходе, неуверенность в способности зачать и выносить детей, или все это. Это то, что можно предполагать.

Хейд — повитуха?

Большинство ученых считают, что Гульвейг, Хейд и Фрейя относятся к одной и той же богине.<sup>3</sup> Многие язычники говорят о Фрейе как о богине, у которой женщины просили помощи при родах. Гранди указывает (1996: 60), что «только однажды в “Плаче Оддруна” она появляется как покровительница родов; молитва, которую необходимо читать при родах, призывает “добрых существ

/ Фригг и Фрейю / и многих богов”». Кроме того, если это более позднее стихотворение, упоминание «Фригг и Фрейи» может быть попыткой придать стихотворению вид архаичности и язычества. Христианский поэт, возможно, не знал, каких богинь призывали во время родов, но вложил имена двух наиболее важных или первых двух, которые приходили ему на ум. Это нельзя рассматривать как доказательство того, что Фрейю действительно призывали помогать при родах. Однако есть еще одна, довольно незначительная связь, на которую указывает Насстрём, в поэме «Хусдрапа». Хеймдалль возвращает волшебное ожерелье Фрейи, Брисингамен (которое Насстрём (1996а) связывает с сияющим морем и с именем Фрейи — Мардёлл). Драгоценность упоминается как *hafnuga* или «морская почка» (которую Насстрём (1996b) определяет как высушенный плод пальмы, принесенный из Вест-Индии Гольфстримом, коричневатого-красного цвета и связанный в фольклоре с огнем), которую, как обнаружил Насстрём, использовали в народной медицине для облегчения родов, а в Исландии назывались *lausnerstein* (камень родов, «отделяющий» ребенка от матери).

Свидетельства, связывающие Фрейю/Хейд с родами, таким образом, неясны, хотя и заманчивы. Предположение, что Хейд — повитуха, магическая или практическая, остается чисто умозрительным.

А пока остаются некоторые другие интригующие вероятности. Если Хейд занимается репродуктивными вопросами — или тем, чтобы сделать репродуктивность возможной, — концепция «наделяющего силой посоха» также может быть пересмотрена. Некоторые исследователи связывают «посох» и «пенис» (см. Jochens, 1996). (Можно ли понимать *illrar brudar* как «неудовлетворенных женщин», которым Хейд могла бы помочь?) Тем не менее, то, что я прочитала в этих комментариях, предполагает, что Хейд лишает силы, а не наделяет ею, что соответствует стереотипу о ведьме, которая делает мужчин импотентами. Однако можно сказать, что если бы



Хейд или ее последовательницы обладали единственной силой — возбуждать и поддерживать желание, — они могли бы иметь и противоположную силу. Можно также подумать о заклинании, которое Гуннхильда наложила на своего бывшего любовника Хрута, предотвращая генитальный секс с его женой Унн посредством чрезмерного прилива крови (сага о Ньяле, главы 6–8).

Через пять столетий после вероятной даты написания стихотворения некоторые европейские «ведьмы» были обвинены в причинении импотенции, выкидышах или рождении «несовершенных» детей, препятствовавших зачатию и т.д.<sup>4</sup> Про исцеляющих женщин говорили что они обладают силой причинять вред;<sup>5</sup> женщины, которые помогали при родах, облегчая боль, были в глазах некоторых церковников величайшими грешницами из всех грешников. Тем не менее, даже тогда скандинавские страны были на периферии «охоты на ведьм», а не в ее центре, и лишь несколько примеров (например, суд в Блакулле в Швеции) демонстрируют женоненавистничество, которое, кажется, было одним из факторов, в другом месте. В других северных странах, таких как Шотландия, обвинения в колдовстве пришли позднее и были политически мотивированными. Согласно Хаструпу (1990), в Исландии вообще не было настоящей «охоты на ведьм», и там, как и в Финляндии, обвинения были в основном направлены против мужчин. Моррис (1991) предполагает, что «исландская колдунья» продолжала практиковать «колдовство» — сейд, акушерство и народную магию — но что к этому не относились негативно, как временами в некоторых частях континентальной Европы.

Но когда в семнадцатом веке был заново открыт сборник традиционных стихов, к которому присоединилось имя Эдда, в том числе «Прорицание Вёльвы», и даже больше, когда рассказы и деяния богов и героев восхвалялись и романтизировались в девятнадцатом веке, обстоятельства созрели для понимания Гульвейг/Хейд как

«злой ведьмы», причиняющей вред и сеющей раздор самим ее существом; и такое понимание сохраняется до наших дней. Сегодня, когда наше общество, кажется, более осведомлено о противоречиях и женоненавистничестве в некоторых из его все еще доминирующих нарративов о женщинах как о зле, язычники и ученые одинаково задумываются о том, в какой степени на автора «Прорицания Вёльвы» повлияли «христианские» идеи, или до какой степени «женоненавистничество» было частью поздней языческой мысли. Однако мне кажется, что эти дебаты не обязательно имеют отношение к обсуждаемому здесь стиху. Слова были написаны в одну эпоху и прочитаны и истолкованы в другие через фильтры промежуточных периодов. Мы также не знаем, в какой степени этот стих мог иметь разное значение для разных людей, даже во время его написания. Для своих целей я предпочитаю интерпретировать стих таким образом:

Heiðr she was called  
Völva well-foretelling,  
Seiðr she practised  
Joy was she ever  
when to houses she came,  
empowering staffs;  
Seiðr with thought playing,  
to despairing women.

\*\*\*

Хейд ее звали,  
Вёльва предсказывающая,  
Сейд она практиковала,  
Радость была когда она  
в дома приходила,  
наделяла посохи силой;

Делала сейд и с разумом играла  
для отчаявшихся жен.

Таким образом, приведенный взгляд на Хейд соответствует тому, как она выглядит сегодня, по крайней мере, для некоторых языческих практикующих, и «имеет смысл» для многих женщин. Это не представлено здесь как окончательное или как научное толкование стиха: это не моя область или моя цель. В духе эмпирической антропологии я рефлексивно исследовала свою ситуацию и возникающие из нее понимания, как практикующая общественная деятельница, и попыталась показать их конструкцию. Сообщество разделяет Хейд и ее значение для сегодняшних практикующих, и это связано с тем, как сейд как шаманская магия воспринимается и объясняется сегодня.

## Женщины и магия — постоянная практика?

Высказывались предположения, что практика вёльвы хождения по домам не исчезла в Исландии, а стала видоизменяться в меняющихся условиях повседневной жизни.

Исландские законодательные кодексы никогда не содержали запретов конкретно против практики вёльвы. Сегодня оспариваются интерпретации как отсутствия такого запрета, так и растущего преследования мужских практик как незаконных. По мнению Йохенс (1996), это указывает на то, что мужчины, в том числе церковники, переняли практику спа и работы с рунами, и эта дивинация становилась все более проблематичной. Однако Моррис (1991) предполагает, что «поиск знаний» в Исландии оставался частью комплекса действий, которые были уместными для женщин и выполнялись женщинами: это становилось проблематичным только тогда, когда

мужчины практиковали его, возможно (как я предполагаю) по политическим причинам.

Нынешний Allsherjargödi (верховный жрец) исландского Asatrú, Йормундур Инги, сказал мне, что женщины в Исландии сохранили некоторые из практик, связанных с сейдом, часто неосознанно, как повседневную деятельность, гендерную практику, просто то, что женщины делают в своей семье и на кухне.

Я помню, когда я был маленьким ребенком и жил в деревне ... женщины закрывались на кухне, чтобы делать какие-то вещи, о которых шептались, а мужчины просто держались подальше ... а мы были просто маленькими детьми, мы иногда оставались там, они не обращали на нас внимание. Они выполняли какие-то маленькие фокусы, о которых мы не знали, что это магия, и, вероятно, они тоже не знали ... по каким-то знакам или чему-то еще, обычно они понимали, за кого им следует выйти замуж, как все должно идти и так далее, они делали это постоянно.

Конечно, остается спорным вопрос, в какой степени эти действия считаются сейдом. Это слово имеет ряд значений, не обязательно относящихся к языческому периоду. Йормундур, однако, считает, что магическая практика женщин продолжалась как часть повседневной жизни. Иногда возможные связи с *seiðr* или *srá* могли стать более очевидными, как, например, с приходом движения «спиритизм» в Исландию в девятнадцатом веке, когда, он говорит:

... в то время как это движение было чем-то вроде маргинального движения в других местах, здесь оно было частью ... высшего общества. Оно было введено в Исландию в основном священниками и юристами ... так что с самого

начала оно получило штамп общественного признания, это было модно — быть приверженцем этого, и очень странно случилось, что женщин внезапно потянуло к этому толпами, были медиумы женщины, повсюду, и самое поразительное в этом было то, как они проводили эти сеансы, что они делали, было то, что вы можете прочитать истории Вёльвы в саге об Эйрике Красном, и они проводили церемонии точно по описанию. Итак, у меня есть теория, что женщины делали это на протяжении всей христианской эры, они просто устраивали такие маленькие церемонии, даже не осознавая, что это была религия. Это просто то, что делали женщины, и мужчины не вмешивались.

Опять же, интерпретации спиритизма в Исландии, как и повсюду, различаются (см., Например, Swatos и Gissurarson, 1996). Тем не менее, слова, обозначающие женщину, занимающуюся этим видом магии — *völva*, *volve* — остались; или, как в Шотландии — *sraewife*. Они вновь появляются, чтобы описать сегодняшнюю практику, будь то из базового шаманизма, описанного Якобсеном (1999) и Линдквист (1997), или реконструкций Храфнара и других языческих групп, как обсуждалось здесь. Диалог между этими сконструированными практиками раскрывает значительные подходы, поскольку каждая из них опирается на историю Гренландской Провидицы, а за ее пределами — на концепцию существа, которое творило магию для Одина, по его просьбе, чтобы предсказать судьбу асов и Девяти Миров: и у Колодца Вирда у корней Иггдрасиля, Мирового Древа. Сегодняшнюю практику разделяют мужчины и женщины. Скандинавские группы используют одно и то же слово, *volve*, для описания практиков обоих полов, некоторые реконструкторы предпочитают *seiðkona* и *seiðmaðr*. Поэтому я перехожу к оспариванию гендера и сексуальности, окружающим тех мужчин

и женщин, которые сегодня проводят сейд: и к дальнейшим дебатам об отношении практикующих сейд к «духам» и о том, кем или чем они могут быть.

## Примечания к главе 6

1. Когда приходит ее приемный сын Бард, в саге говорится: “Kerlingin æmtir við innar í húsinu en hún var í rekkju sinni”. (Старуха что-то бормотала себе под нос во внутренней части дома, где она лежала на кровати.) Хотя она говорит, что спала из-за того, что ночью не спала, готовя продукты для своего приемного сына, «бормотание себе под нос» вместе с зачарованием, которое она наложила на него (частично через ожерелье), может быть связано с тем, как люди, которые хотели что-то узнать, бормотали под своими плащами или покрывалами: см. обсуждение *útiset*a в главе 4. (*Netútgáfan*, <http://www.snerpa.is/net/isl/heidai-v.htm>, глава 23.)
2. Альтернативное объяснение, которое обсуждается, но обычно отвергается в языческом сообществе, исходит из интерпретации мифологии девятнадцатого века как остатков «истинного» систематического повествования, в котором Гульвейг/Хейд — не Фрейя, а одна из ее служанок, великанша. Обсуждения систематизированных версий мифологии Ридберга периодически появляются в списках рассылки Асатру и на других общественных форумах для обсуждения. У них есть несколько сторонников в сообществе: однако в целом сообщество отвергает их, как и современные ученые, как попытки создать искусственный порядок, основанный на ошибочных методологических принципах и определениях божества девятнадцатого века. См. Ридберг, 1906 (перевод Общества Норроэны, содержащий первые три тома шести-

томного шведского труда Ридберга). Возможно, я должна добавить, что не рекомендую это как введение в скандинавскую мифологию!

3. «Neiðr» может быть не личным именем, а просто словом «магический практик», которое здесь относится к Гульвейг. Действительно, Бойер (1983) указывает, что: «Мы не знаем, представляет ли Хейд Гульвейг, или саму сибиллу, которая говорила с самого начала поэмы ... или колдунью, которая изобрела сейд (Фрейю?)» (1983: 122). Таким образом, даже приравнивание Хейд и Фрейи сложно и может быть достигнуто несколькими путями.
4. Хотя заявления об их количестве были сильно преувеличены, обвинения, судебные процессы, а иногда и казни, тем не менее, имели место.
5. По словам Кристины Ламер (1981), те, кто использовал свои таланты для исцеления, считались церковниками более «злыми», чем те, кто этого не делал.



## Глава 7

### Ergi seiðmen — квир-трансформация?

Многие из описаний сейда, как указывалось ранее, относятся к женщинам-практикующим, до такой степени, что и ученые, и практикующие говорят о сейде как о «женской магии». Я, однако, сослалась на рассказы о мужчинах, которые делали сейд, и на то, как к ним относились. Термин *ergi* можно толковать по-разному (и он применялся не только к сейд-практикам). В литературе он упоминается как оскорбление, по-разному адресованное мужчинам и женщинам. В этой главе я исследую некоторые способы, которыми этот термин применялся, и рассматривается сегодня. Я также рассмотрю связанные разногласия, которые включают статус сейда как «местной» практики или «заимствованного» у саамов в эпоху викингов, прежде чем вернуться к последствиям для современных практикующих.

### Шаманизм и сопротивление

В рассказе XII века «Обзор саг о норвежских конунгах» рассказывается о многих сыновьях Харальда Прекрасноволосого, короля Норвегии.

Двадцатым был Рёгнвальд Прямоногий, которого некоторые называют Рагнар. Он был сыном некой саамской женщины по имени Сньофрид, дочери короля саамов, и по-

следовал примеру своей матери. Его называли колдуном, то есть прорицателем, и он жил в Хадаланде, занимался там колдовством и был назван чернокнижником.

\*\*\*

xx. Rögnvaldr reykill, er sumir kalla Ragnar, er var sonr Finnkonu einnar, er kölluð var Snjófríðr, dóttir Svása Finnkonungs, ok brá hónum til móður sinnar; var hann kallaðr seiðmaðr, þat er spámaðr, ok var staðfastr á Haðalandi ok síddi þar ok var kallaðr skratti.

(Driscoll, 1995: 4, 5)

Мать Рёгнвальда заручилась интересом короля Харальда (согласно «Обзору саг» и «Кругу земному» Снорри) магией, предложив ему выпить медовухи. После ее смерти король держал ее тело рядом с собой, богато одетое, в течение трех лет. Ее сын «колдун» был, следуя из текста, *seiðmaðr*, «то есть спа-практик (*spámaðr*)». Его смерть описана у Снорри:

Эйрик Кровавая Секира хотел быть верховным конунгом над всеми своими братьями, и Харальд конунг тоже хотел этого. Отец и сын подолгу жили вместе.

Рёгнвальд Прямоногий правил в Хадаланде. Он обучился ведовству и стал колдуном. Харальд конунг ненавидел колдунов. В Хёрдаланде был колдун, которого звали Витгейр. Конунг послал к нему гонца и велел прекратить колдовство. Тот ответил такой висой:

Что за беда,  
Коль мы колдуем,  
Жен и мужей

Простых дети,  
Когда и сам  
Колдовству привержен  
Конунга сын  
В Хадаланде.

Когда Харальду конунгу передали это, Эйрик Кровавая Секира отправился по его велению в Упплёнд и нагрянул в Хадаланд. Он сжег Рёгнвальда, своего брата, в его доме и с ним восемьдесят колдунов. Его очень хвалили за этот подвиг.

(«Сага о Харальде Прекрасноволосом», глава 36)

Это событие можно рассматривать как часть политических процессов централизации королевской власти, вместе с устранением Эйриком близкого родственника, который, хотя вряд ли будет стремиться к верховной власти, может поддержать другого претендента из множества сводных братьев, надеющихся унаследовать от отца. Говорят, что более поздний король Олав Трюггвасон стал причиной смерти восьмидесяти *seiðmenn*, и хотя Снорри использует для них местоимение мужского рода *þeir*, более старые источники описывают их включая мужчин и женщин (Jochens, 1996: 125); слово *menn* (единственное число — *maðr*) означает «люди». Здесь снова вполне вероятно, что политика сыграла не меньшую роль, чем религия. («Восемьдесят», вероятно, означает «большое число», а не точное количество.)

О Рёгнвальде мало информации: у него были личные связи с «финнами» или саамами; он совершал сейд в составе большой группы других людей, вовлеченных в эту практику; а его работа с сейдом не нравилась его сводному брату и отцу. Можно дальше строить предположения о причинах этой неприязни:

«делание сейда» Рёгнвальдом могло рассматриваться как разрешающая санкция для других сейд-практик (как подразумевается в стихотворении). Можно только догадываться, почему Харальд Прекрасноволосый не любил сейд: я предполагаю, что любая форма шаманской практики привносит непредсказуемые элементы в принятие политических решений (непредсказуемых для тех, кто сам не разговаривает с «духами») и подавление шаманской активности проявлялось во время западной колонизации (и миссионерстве) Северной и Южной Америки, а в более современный период — в подавлении Советским Союзом, а иногда и в сотрудничестве, сибирских практик. «Причины», по которым шаман советует различные варианты действий, не очевидны и не объяснимы для тех, кто, опять же, сам не разговаривает с духами. Шаманская деятельность локализована и основана на местной лояльности. Таким образом, существует множество причин, по которым те, кто стремится к расширению своей сферы влияния, могут стремиться уничтожить местный шаманизм и его практикующих, и почему местные практикующие, приспособившая свою практику к изменившимся политическим условиям, могут иногда усиливать свое «отличие» от правящих классов или власти (см., например, обсуждение нюансов адаптации южноамериканских практикующих у Тауссига, 1987), а в других случаях становятся частью «системы» для борьбы с непредсказуемыми событиями, которые не были бы такой политической угрозой — мелкие чары, помощь во время родов, погода и урожай и т.д.

Похоже, было не много попыток исследовать историю «обращения» в христианство в Северной и Западной Европе как сложное переплетение религии на службе политике, возможно, потому, что до недавнего времени преобладающим предположением было то, что христианство было на самом деле в целом «хорошим де-

лом», приносящим прогресс, просвещение, правду, справедливость и лучшее обращение с женщинами. Противоположного мнения о том, что христианство несет ответственность за то, что оно принесло за собой поток бед, включая подавление сексуальности, отрицание богинь, подчинение женщин и, в конечном итоге, привело к крайностям капитализма и деградации окружающей среды, придерживаются многие язычники, в том числе некоторые современные язычники и неошаманисты. Это мнение можно проследить до романтических движений девятнадцатого века и обнаружить во многих неоязыческих произведениях (см., например, Markale, 1986).

Применение постколониалистской теории и теории дискурса имеет тенденцию предлагать более тонкую интерпретацию конкретных местных практик и событий в меняющихся контекстах климата, власти и технологий, а также в ситуациях, когда «границы» между «культурами» и «религиями» проницаемы, а не зафиксированы. Антропология дает новое понимание миссионерства и обращения в другую веру в других странах (например, Салмонд, 2000, о миссионерах и маори), и будет интересно посмотреть, какие отношения политики, религии, власти и сопротивления возникнут в истории европейского обращения в следующие несколько лет. Поскольку я не историк, я не пытаюсь заниматься этими историческими процессами, кроме как спекулятивно: я сосредоточена на построении практики сегодня, и я обращаюсь к прошлому, чтобы понять настоящее. Как и другие практикующие сейд, я затрудняюсь в поисках смысла из-за отсутствия подробных интерпретаций прошлого. Поэтому я здесь пытаюсь создать контекст для Рёгнвальда — и Витгейра — для понимания сложных значений, включая то, что выглядит как прогрессирующая «демонизация», окружающая людей, совершающих сейд.

## Свидетельства саг

В саге о Гисле Торгрим поспешил на свой сейд, построил помост и творил *fjölkyngi* со всеми *ergi* и *skelmiskár* (черная магия)» (глава 10). Коткелл из саги о людях из Лососьей долины использует как сейд, так и гальдр (спетые заклинания, часто связанные с рунической магией и чаще связанные с мужчинами): Коткелл строит сейд-платформу, поднимается на нее и вместе со своими сыновьями повторяет гальдр, чтобы вызвать бурю. Другие мужчины-практикующие позиционируются как *fjölknungr* (много ведающие): примером является маг из саги о Кормаксе, который спит у двери и знает дела каждого в зале, способ обезопасить присутствующих.

Эти рассказы указывают на то, что на момент написания было понятно, что мужчины могли и имели возможность заниматься сейдом. Но нет мужского эквивалента Торбьорг, или спаконь Тордис, или Турид Наполнительницы сетей. В сагах фигурируют мужчины, занимающиеся шаманскими практиками, но это редко уточняется, и если это называется сейд (а не утисета), то никогда не позиционируется как «социально конститутивное» занятие. Одно подробное описание сейда, сделанное мужчиной, принадлежит Одину из саги об Инглингах.

Один мог менять свое обличье. Тогда его тело лежало, как будто он спал или умер, а в это время он был птицей или зверем, рыбой или змеей и в одно мгновение переносился в далекие страны по своим делам или по делам других людей ... иногда он вызывал мертвецов из земли или сидел под повешенными. Поэтому его называли владыкой мертвецов, или владыкой повешенных ...

... Один владел и тем искусством, которое всего могущественнее. Оно называется колдовство [*seiðr*]. С его

помощью он мог узнавать судьбы людей и еще не случившееся, а также причинять людям болезнь, несчастье или смерть, а также отнимать у людей ум или силу и передавать их другим. Но после такого ведьмовства наступали слабость и волнение [*ergi*], поэтому мужам считалось зазорным заниматься этим колдовством, так что ему обучались жрицы.

(«Круг земной»)

Из этого следует несколько моментов. Непонятно, что именно называется сейдом. Упоминаются некоторые техники «отправления», которые, кажется, хорошо согласуются с описаниями утисеты, обсуждаемыми в главе 4. Некромантия, призывающая мертвых из земли, рассматривается отдельно. Один мог знать с помощью сейда ход жизни людей и вызывать различные события — все, по-видимому, приносящие пользу ему, а не получателю (кроме случаев, когда этот получатель получает силу другого), — но как этот «сейд» был сделан не сказано. Наконец, мы должны понять, что сейд не подходил для мужчин из-за последующего за ним «эрги», и поэтому ему обучали женщин. Снорри писал через 200 лет после христианизации, и развитие концепций, которые он включает, неясно: однако тон отрывка добавляет к общему выводу, что сейд и те, кто с ним связан, опасны, двусмысленны — и что обычно это выполнялось женщинами. Кроме того, тон использованного выше перевода, наиболее доступного для практиков, указывает на нежелание иметь дело с концепциями *seiðr* или *ergi*, которые не соответствовали концепции романтического представления девятнадцатого века о «боге-воине» викингов.

Йохенс (1996) исследует как более старый материал (например, «Прорицание Вёльвы»), так и более поздний материал (например, сагу об Инглингах), чтобы предположить, что сейд изначально был женской магией, а его практика мужчинами рассматривалась как

проблематичная, лишаящая мужественности или *ergi* (даже для Одина), возможно, потому что она включала женскую «принимающую» сексуальную активность. Она размышляет о реальных или символических ритуальных сексуальных практиках с участием посоха провидицы. Она предполагает, однако, что мужчины смогли взять на себя (не связанную с сексуальным подтекстом) практику спа, сохранив при этом общественное положение, при этом мужчины-спа (включая христианских священников) одобрительно описаны в более поздней исландской литературе. Не обязательно полностью соглашаться с Йохенс в том, что магия в германских сообществах изначально была женской областью, присвоенной мужчинами во все более патриархальный период до христианизации, и все еще можно рассматривать гендерные и гендерно-конструирующие процессы как часть динамической маргинализации сейда. Йохенс указывает на изменение отношения — от уважения, с которым, по-видимому, относятся к провидице Веледе, как это описано Тацитом («История», книга IV), до описаний женщин-заклинательниц в сагах исландцев (таких как Катла в саге о людях с Песчаного Берега или Льот в саге о Ватнсдуле). По мнению Йохенс, это движение к тому, чтобы рассматривать женщин-магов — и мужчин в женской магии — как «зло», произошло к тому времени, когда был составлен стих из «Прорицания Вёльвы» о Хейд, о котором говорилось ранее.

## Мужчины и сейд в наши дни

Итак, мы вернулись к концепциям, связывающим сейд с женщинами и двусмысленностью. Это не ускользнуло от внимания тех, кто занимается реконструкцией сейда сегодня. Первоначально Диана Паксон считала заклинания высокого сидения «чем-то, что должны делать женщины», в то время как мужчины «играли в викингов».



У мужчин была соревновательная атлетика, у женщин — магия. Но в сегодняшней атмосфере равных возможностей некоторые женщины участвовали в «играх викингов», некоторые мужчины испробовали опыт сейда — и, испытав что-то новое и необычное, нашли себе призвание в качестве практиков сейда.

В других местах писатели и шаманисты уже изучали сейд. «Путь Вирда» Бейтса (1983) описывает молодого священнослужителя, отправленного на (все еще языческий) юг Англии с целью узнать о «старой религии». По сути, придя в качестве шпиона, он встречает шамана и становится его учеником. Действия шамана основаны на «чарах» из древнеанглийских текстов, *Lacnunga* («Целебные снадобья») и *Leechbook* (медицинский учебник) (см. тексты и комментарии в *Anglo-Saxon Magic, Storms* (1948/1975)). Роман Бейтса оказал влияние на многих мужчин и женщин, особенно в Великобритании. Совсем недавно ряд неакадемических авторов обратили свое внимание на «северный шаманизм», *Seidways* Фрайса (1996) может служить примером. «Северные шаманы» появились в Британии, Северной Америке и Европе — в Англии Runic John, у которого взял интервью Уоллис (1999b и последующие публикации, а), или во Франции Ив Кодратофф, который много писал о смешивании рун и сейда в лечебных ритуалах (Kodratoff, 1998). Они заимствовали свои практики из литературы, из слияния основных языческих обрядов с более явно «изменяющими сознание» практиками или из использования техник «шаманизма», полученных из академических описаний шаманской практики или основных текстов неошаманизма вместе с тем, что известно как рунная магия, и значениями, в космологии Вирда, Иггдрасиля и Норн. Поэтому такие книги, как «Колодец и Дерево» (Bauschatz, 1982), «Руны» (Elliott, 1989) или «Англосаксонская магия» (Storms, 1948), входят в число «исходных текстов» для потенциальных «северных шаманов»,

которые часто обращаются к Одину (или Водену), как шаманскому божеству.

Таким образом, люди практиковали «сейд» до того, как Храфнар разработал оракульный сейд или до принятия техник «основного шаманизма» в скандинавских, саксонских или, в более общем смысле, «северных» культурных контекстах. (Некоторые из тех, кто с тех пор обучался в Храфнаре, конструировали свои собственные шаманские техники или «разговаривали с духами», прежде чем принять форму оракульного сейда.) Многими из отдельных практиков за последние 25 лет были мужчины. Малькольм из Шотландии является примером: сначала он обучался «северному шаманизму» у шведского практика “Tattare” (бродячий мастер или «цыган») в 1981 году, он говорит: «Я называю то, что я делаю, сейдом, потому что Свен так называл это». Его работа сегодня представляет собой смесь учения Свена, того, что он узнает из семинаров и руководств Храфнара, а также из его исследований литературы и народных практик.

Бил, живущий на юго-западе США, сформулировал свою практику на основе учений саамов и личных исследований, мало взяв у Храфнара или базового шаманизма. Материалы его обширных онлайн-интервью и обсуждений указывают на развитие его практики и сообществ, в которых он работает.

Я был Асатру более 25 лет, но я был не из тех людей, которым вы бы хотели, чтобы ваши дети подражали. Короче говоря, чтобы стать тем, кем я являюсь сегодня, мне пришлось потерять все: жену, семью, дом, работу, детей и, наконец, свою жизнь.

Я был одним из тех людей, которых вы иногда видите, которые похожи на живые трупы — оболочки людей, внутри которых ничего нет. Именно в этот период начали про-

исходить события. По сути, мне предложили сделку, и я ее принял. Я пережил два года изнурительной болезни (пневмония и плеврит — худшие из них), мной всегда управляли призраки. Сначала один, потом другой, потом еще и так далее. Оглядываясь назад, я думаю, что они приходили поэтапно. Они сказали мне, что «переделывают меня». (Хотя я могу придумать гораздо более простые способы переделывать меня). Иногда они приходили ко мне во сне. Большую часть времени они приходили, когда я просыпался, как образы, отображающиеся на полиэтиленовой пленке передо мной (я все еще работаю таким образом, с открытыми глазами и движущимся телом).

Некоторые из них были призраками животных, деревьев и трав (большинство, как я узнал позже, могли менять свой внешний вид по желанию). Они сказали мне, что моя удача ушла, она растрочена. Моя жизнь была в их руках. Я спросил их: «Что вы будете делать, если я буду бороться? Делать все по-своему?» Им было все равно; они все равно продолжали — они сказали: «Давай. Это ничего не изменит». Моя пневмония пришла ко мне 18 декабря в 15:00 и ушла 3 сентября (в следующем году) около 15:00. Мне сообщили, что лекарства бесполезны (я все равно пробовал); они меня восстанавливали. Они все организовали и ни разу не пропустили ни одной детали.

Примерно через месяц после того, как пневмония ушла (к тому времени меня преследовали 9 призраков), я столкнулся с Айло Гауп. Он показал мне, в чем дело. Между ним и призраком растения, которое я называю лесным красным человечком (вы называете его мухомор), я стал целым. Однако у меня до сих пор нет собственной жизни. У меня все еще есть 9 призраков, которые следуют за мной, плюс

красный человечек, плюс другие, которые приходят и уходят, и МЫ составляем мою жизнь.

Есть ограничения, которым я внимательно следую: можно сказать, табу, но не совсем так, поскольку меня не наказывают, если я их нарушаю. Я следую им, потому что это часть усилий команды. Многие из неошаманов любят говорить о своих жизненных целях; но я не могу, потому что у меня ее нет. Я неудачник. (Но счастлив, как свинья в грязи.) Я живу с женой, скоро появится ребенок (его зовут Джек), есть собака, кошка (и кошка-призрак, которая приходит в гости), кролик, 9 призраков-преследователей и постоянное окружение другими.

Сейд дал мне жизнь, но я не считаю блуждание души единственной частью того, чем я занимаюсь (это небольшая, но значимая часть). Я застрял между ними. Я либо призрак, живущий в теле, либо физическое существо, чья душа уходит корнями в потусторонний мир. Я аморален (жизнь и смерть для меня не отдельные состояния, поэтому, по мнению некоторых, мне не хватает движущей силы, стоящей за «моралью», как это обычно практикуется). Я много работаю с умирающими, особенно с христианами, но вообще работаю с кем угодно. Моя единственная работа — помогать (это то, что мне дано), даже если это означает участие в чьей-то смерти.

Странная это жизнь. Я бы ни на что ее не променял (все равно не смог бы — торговаться не мое). На самом деле меня не обвиняли в «эрги», и это не является одним из моих ограничений. Однако меня обвиняли во многих вещах, даже в том, что я воскрес из мертвых (что неверно — я все еще мертв). Христиане тоже время от време-

ни придумывают какие-то глупости, но все равно ничего из этого не имеет значения.

Лично мне, нравится участвовать во всем этом.

Спасибо за любопытство. Забавно болтать о вещах, о которых я обычно не говорю.

Будь целым,  
Бил

Его учитель — саамский *noide* (шаман), практикующий на юго-западе Америки. Работа Била (см. Linzie, н.д.) включает в себя «делание целым», работу в трансе для примирения тела и духа людей, определенно влияя на их жизнь. Он интересуется сейдом как целительской практикой: она не задокументирована в сагах, но кажется вероятной, поскольку согласуется с практиками защиты и общего «знания» и, возможно, связанными с сибирскими шаманскими навыками.

Как указывалось в его рассказе и в тех, которые приводились ранее, сейд не является особо «безопасной» практикой (см. также Wallis, 1999b). Люди, которые имеют дело с сейдом, видят это и, возможно, не очень желают становиться практиками сейда. Даже те, кто чувствуют призвание к этому, могут некоторое время не стремиться на высокое сиденье. Однако те, кто все же стремится, выражают удовлетворение, подобное тому, как было у Била, упомянутого выше, или Уинифред (в главе 2). Йордсвин уже был представлен как практикующий оракульный сейд:

Я довольный клиент ... это обогатило мою жизнь ...  
И я доволен, это реально. Я рад этому. Кажется, это услуга обществу. Нравится ли мне это делать? Да. Мне нравятся мои животные духи, я хожу с ними в гости. Мне нравится работа с путешествием, я получил указания в путешествии

по подземному миру о том, как добраться до Ран и Эйгира и как увидеть свартальфаров [темных эльфов] и их кузницы ... вы начинаете строить свою собственную космологию, в рамках космологии, вы начинаете учиться делать вещи, и я очень счастлив ...

Но как мужчинам, так и женщинам, которые в какой-то момент вступают в контакт с сейдом, приходится иметь дело с концепцией «ergi seiðman» (Blain и Wallis, 2000). Они прочитали материал, знают репутацию и спрашивают, какое значение имеет ergi для практики сегодня.

### Практик сейда — ergi?

Некоторые непрактики считают, что независимо от практик или идеологий 1000 лет назад, сегодня гендер и сексуальность не должны иметь значения в организации человеческой деятельности, и поэтому такой вопрос становится сомнительным. Примером может служить недавнее письмо в журнал Pomegranate от давнего лидера «Северной традиции» на западе США:

Нет никаких доказательств того, что практика сейда делает вас «не мужчиной» (как и геям — ребята, где вы были последние 20 лет?). Но поскольку эти практики включают в себя «одержимость», а подлинную одержимость практически невозможно контролировать (спросите любого барабанщика вуду или пятидесятника), существует множество доказательств того, что вы можете быть «лишены человечественности» с помощью этих практик.

Чтобы узнать о разнице между «лишиться мужественности» и «лишиться человечественности».

Любой подлинный психический опыт может «лишить человечественности» любого (мужчину или женщину), и то, что мужчина принимает свою аниму, не даст вам особого разрешения, чтобы избежать этого.

(Priest, 1999: 3)

Эти комментарии касаются некоторых основных вопросов о сейде и шаманизме, рассматриваемых в этой книге.<sup>1</sup> Я, однако, хочу сказать не о том, делает ли сейд мужчин-практикующих «немужественными», а о том, как сейд переживается практикующими и другими членами сообщества, для которых может быть выполняться; как прошлые интерпретации — и переосмысления этих интерпретаций — влияют на дискурс и развитие сейда как шаманского «представления» сегодня; и, вполне возможно, должны ли мужчины стать «немужественными», чтобы практиковать сейд (обратная формулировка Прист). Действительно, есть указания на то, что и на мужчин, и на женщин, вступающие в сейд, но особенно на мужчин, смотрели с подозрением в прошлом — и что это «подозрение» выражалось в порицании отклонения от гегемонистской маскулинности, изображенной в (написанных позже, в период пост-христианизации) сагах. Использование термина *ergi* особенно исследуется в работе Мёлленграхта Сёренсена (1983) о *nið* и *ergi* (английское название которой — *The Unmanly Man*).<sup>2</sup> Проблемы находят свое отражение в опыте современных мужчин, которые стремятся оправдать свои практики, когда они их создают. Но чтобы понять это, нужно исследовать включение практиков сейда в дискурсы и практику своего времени — сейчас или в прошлом.

Большая часть сегодняшнего западного общества остается гомофобной. Языческая культура не застрахована от этой гомофобии, хотя некоторые группы альтернативных духовных сообществ

действительно пытаются сознательно бороться с ней. Как указывает Уоллис (1999b):

Многие языческие неошаманы в Британии и Северной Америке, в отличие от «безопасных» и «вестернизированных», противостоят консерватизму и бросают ему вызов как в язычестве, так и в обществе в целом. Язычество в целом — это консервативное язычество с моральными, этическими и духовными ценностями, присущими «средней» Англии и Америке. «Традиционные» семейные ценности священны, а вопрос однополых отношений остается спорным.

(Wallis, 1999b: 207)

Действительно, одна британская организация Асатру придерживается официальной политики, согласно которой «гомосексуальность» является «антисемейной».

Сегодняшние сейд-люди включают геев и натуралов: в их практике сексуальная ориентация не является проблемой. Однако то, как сейд связан с идентичностью их общин — является. Малколм рассказывает об этом:

Я обдумываю идею о том, что работа мужчин с сейдом может быть связана с потерей агрессии или потенциала к насилию, и что это может быть связано со значением слова «эрги» ... Я не ученый, изучающий Исландию / древнюю Скандинавию, я просто тот, кто пытается увидеть, соответствует ли его собственный опыт некоторым явно очень загадочным заявлениям о практике мужского сейда в старых материалах.

... И я считаю, что мне нужно обратить на это внимание. Я уже довольно давно практикую сейд, и мне посто-



янно бросают обвинения в «эрги», обычно с некоторыми очень детскими интерпретациями необразованных людей.

Переписка с Асатру (к которой мы с Малколмом присоединились) включала явный комментарий, что «сейд предназначен для женщин и мужчин-геев». Оратор не пытался воспрепятствовать практике сейда: скорее, он полностью дистанцировался от нее. Это было «другое». Его нежелание читать что-либо, что может иметь отношение к гомосексуальным практикам или идентичности, распространялось на любое использование слов «гомосексуальный» или «гей» как «выставление напоказ» таких практик: любое обсуждение негегемонистской сексуальности или сейда попадало, таким образом, под подозрение. Два года спустя, в 2000 году, во время обсуждения по электронной почте сейда и эрги модератору списка пришлось сделать убедительное напоминание, что гомофобные высказывания недопустимы.

Йордсвин, как известный гей сейд-практик, получает такие комментарии. То, что язычество не застраховано от гомофобии общества в целом, очевидно из его опыта.

Иногда я получаю фанатичные тирады по электронной почте, обычно от молодых мужчин с высоким уровнем тестостерона и бравадой, обычно с откровенно гомофобным содержанием. Большому слою языческого сообщества действительно нужно какое-то образование по этому поводу.

Исходя из этого опыта, положение сейд-практиков в современном обществе безпроблемно. Практики сейда находятся в противоречии с доминирующими дискурсами подозрения в отношении мужчин, которые делают «женские» дела, которые пронизыва-

ют как языческие, так и другие сообщества. Для тех, кто пришел к язычеству как к «консервативному язычеству с моральными, этическими и духовными ценностями, присущим “средней” Англии и Америке», сейд опасен, проблематичен, поскольку сейд является двусмысленной фигурой: «провидица» может быть романтизирована, но мужчин, выполняющих «женскую работу», трудно примирить с моделью независимого «викинга». Отсюда и «тирады», полученные Йордсвином. Итак, здесь я рассмотрю отношения настоящего и прошлого, то, как сегодняшние язычники плетут нить, соединяющую их, склонность рассматривать как сейд-мужчин, так и сейд-женщин с некоторой амбивалентностью, и, что немаловажно, как *ergi* становится способом отношения к мирам, «процесс идентичности и средство диссонирующего «квирина» воспринимаемых социально-духовных норм настоящего и прошлого» (Blain и Wallis, готовится к печати).

### Ergi или *argr* как оскорбление

Во-первых, взглянем на стихи, в которых употребление эрги наиболее очевидно — и наиболее известно среди современных язычников. В «Перебранке Локи», Локи прибыл на пир без приглашения. Он продолжает оскорблять других богов и богинь, которые отвечают тем же (пока Тор не прибывает, опаздывая, и не использует силу, а не слова, чтобы изгнать его). Во время обмена репликами между Одином и Локи, каждый использует эпитет *argr* друг для друга. Мнения об интерпретации расходятся.

Один:

... ты под землей  
сидел восемь зим,  
доил там коров,

рожал там детей,  
ты — муж женовидный [argr].

Локи:

А ты, я слышал,  
на острове Самсей  
бил в барабан,  
среди людей колдовал [seiðr],  
как делают ведьмы [völur, вёльвы],  
ты — муж женовидный.

(«Перебранка Локи», 23 и 24)<sup>3</sup>

Другой бог, Ньёрд, называет Локи *ás ragur* (переведено на английский Ларрингтоном, 1996: 90, как *pervert god*, «бог-извращенец») — родившим детей.

Одно из толкований состоит в том, что обвинение против Локи, касающееся конкретно сексуальной активности, придает смысл *argr* — стать сексуально «женским». (В одном из рассказов из «Эдды» Снорри, Локи стал кобылой и родил жеребенка; история о том, что он провел восемь зим как женщина, неизвестна.) Эта интерпретация подразумевает сексуальный контакт, «пассивный» или «принимающий» гомосексуально, предполагая, что Один также участвовал в «принимающих» сексуальных практиках. Контраргумент состоит в том, что *argr* относится не к одному конкретному набору поведения, а в более общем плане к практикам, не входящим в нормативный «мужской» репертуар. Локи сделал что-то «не мужское» (рождение, доение коров), а Один сделал что-то также «не мужское» (сейд, бить в барабан, путешествовать в качестве *vitki* — колдуна, это занятия, связанные в этой культуре с женщинами).

Таким образом, это различие проводится между полом и гендерными практиками.

Слова «пассивный» и «принимающий» в этом дискурсе требуют рассмотрения. Это современные слова, которые подразумевают прямое соотнесение гомосексуальной практики с моделью гетеросексуальности, которая в значительной степени опирается на конструкции «активный мужчина, пассивная женщина»: психологическая/ психоаналитическая разработка в XX веке представлений о женственности XIX века, подвергшаяся серьезной критике в подходах феминизма и квир-теории сегодня (см., например, Butler, 1993). Но они остаются частью дискурса как ученых, так и язычников, которые читают эти отрывки: часть общего, частично институционализированного, предположения о гетеросексуальности как о «естественной», гомосексуальности «девиантной» и о «нормальной» гетеросексуальности мужчин и женщин как о четкой, основанной на чертах характера, которые биологически напрямую связаны с комбинациями хромосом XX или XY. Однако подходы квир-теории могут указывать на «сконструированную» природу всех сексуальностей, по-разному санкционируемых обществом в определенных культурах, что дает другие толкования *ergi* в контексте меняющихся времен и различных стилей мужественности или женственности, будь то в настоящем или прошлом. Я вернусь к этому вопросу позже в этой главе.

Первоначально может быть более полезным рассматривать *ergi* как, прежде всего, оскорбление, которое можно использовать для передачи значения (уничтожительно) слов «гомосексуал», «сексуально пассивный» или просто «трус», не уточняя ничего из этого. *Ergi*, применяемое к женщинам, чаще всего читается как «беспорядочные половые связи» (Meulengracht Sørensen, 1984), но может быть истолковано как «проявление инициативы в сексуальном плане». В этом смысле Фрейя — эрги (Høst, личн. ком.).

Классические примеры таких оскорблений между мужчинами встречаются в первом стихотворении «Песни о Хельги Убийце Хундинга» (в «Поэтической Эдде»), в котором два воина — Синфьётли и Гудмунд — участвуют в рифмованной перебранке, давая подробные и контекстуализированные описания оппонента: «кастрирован великаншей», «дочь женщины-тролля», «дойрка коз», «кобыла для коня», «выполняет работу рабов», «сексуально “используется” говорящим» и (параллель с оскорблением Локи Одина) «вёлва».<sup>4</sup> Все это опирается на дискурсы пола, сексуальности и статуса, актуальные во время сочинения, способами, которые стилизованы и специфичны для жанра, в котором работал поэт, и, следовательно, указывают на самые смертельные оскорбления, которые один мужчина может нанести другому — или, по крайней мере, на концепцию двенадцатого века о «смертельных оскорблениях» более раннего периода, использовавшихся в развлекательных и образовательных целях. Давайте не забывать, что это стихи, рассказанные для собственных целей поэта, которые предполагают получение некоторой реакции (например, шока или смеха) аудитории.

Слова *argr* и *ergi* не встречаются в этих оскорблениях: скорее, с их помощью можно резюмировать контекст «оскорбительных стихов». Использование *argr*, *ergi* или *ragr* по отношению к реальному противнику влекло за собой наказание по исландскому законодательству. Если использование не могло быть оправдано (т.е. нельзя было доказать, что оппонент действительно является *ragr*), говорящий мог быть изгнан в соответствии с правовым кодексом 1100–1200 гг.н.э.:

Þav ero orð þríú ef sva mioc versna máls endar manna er  
scog gang vaðla avll. Ef maðr kallar man ragan eða stroðinn eða

sorðinn. Oc seal sǫkia sem avnnor full rettis orð enda a maðr  
vigt ígegn þeim orðum þímr.

(Grágás, 2, 392, Meulengracht Sørensen, 1984: 100)

Большинство случаев употребления этих слов, в том числе в «Перебранке Локи», имеют такой характер: колоссальное оскорбление, сомнительно связанное с «реальным» поведением оскорбляемого. Вот как интерпретируют «эрги» некоторые мужчины, которые сегодня занимаются сейдом. Бил говорит:

Нет никаких оснований сомневаться в том, что гомосексуальность существовала во времена викингов и что, по крайней мере, «женоподобность» и трусость были двумя чертами характера, которые не одобрялись, и что обе относились к категории *ergi*. Довольно легко сказать, что норманны седьмого-двенадцатого веков использовали этот термин как оскорбление. Истинные связи между терминами *ergi* и *seið* в лучшем случае являются умозрительными.

Я думаю, что уместно было бы провести более глубокое изучение «практики оскорблений». Казалось бы ... оскорбления предназначались не только для того, чтобы эмоционально подавить оскорбляемого, но также они были (для третьих лиц) 1) довольно обычным явлением; 2) часто были связаны с сексуальными намеками; 3) содержали небольшую долю истины, завернутую в приукрашивание и 4) риторическим заблуждением, побуждающее слушателя вынести суждение о персонаже, основанным либо на приукрашивании, а не на «зерне истины», либо на совершенно неверном предположении об оскорбляемом.

Малколм, практикующий в Шотландии, рассказывает, что слово *argi* все еще используется там сегодня.

Я могу вспомнить контекст двух случаев использования. Во-первых, меня (мне было примерно 15 лет) вызвали подражаться с кем-то, и я отказался, и меня обвинили в том, что я «арги» ... Как ни странно, когда меня загнали в угол, когда я бросил нападающего в лужу, и отказался «хорошенько пнуть его», я по-прежнему считался «арги». У меня сложилось впечатление, что имелась в виду «трусость» с точки зрения сдерживания жестокости, считающейся «уместной». Мое относительно ненасильственное решение считалось «арги», как и вообще отказ от борьбы.

Вторая ситуация произошла намного позже (мне было 20 или около того), когда я был в деревне, разговаривал с кем-то и слышал, как молодой человек назван «арги», потому что он попросил полицию разобраться с угрозой в отношении его сестры, вместо того, чтобы заняться этим лично.

Под *argi* здесь явно подразумевалось «трус, немужественный, не использующий ресурсы, которые должны использовать мужчины». В контексте современного язычества такие термины несут смешанные послания, позиционируя говорящего или референта в рамках дискурсивных споров о гендерной идентичности, сексуальности и власти. *Ergi* все еще можно использовать как оскорбление; в качестве альтернативы оно может быть использовано практикующим, чтобы попытаться раскрыть или объяснить значение его (или действительно ее) собственной сайд-работы или способов, которыми личность практикующего меняется или развивается: следовательно, это становится частью словаря некоторых

членов сообщества сейда, чтобы указать на восприятие потенциала для участия сообщества/сейда. В этом смысле человек *ergi* — это тот, кто перемещается между мирами, сознательно трансформируя «я» в определенных отношениях с людьми и другими существами: не обязательно гей, но определенно «квир» в том смысле, в котором Уоллис (2000: 253) использует этот термин для описания нео-шаманизма, вслед за Гальпериным (1995: 62), который сказал, что «квир» — это «по определению все, что противоречит нормальному, легитимному, доминирующему». Чтобы изучить это, я дополнительно исследую некоторые из сегодняшних комментариев о сейд-мужчинах, прежде чем рассматривать теории шаманизма и гендера и возвращаться к политическим измерениям практики.

### Ergi как сейд-практика

Эта концепция «квирности» возвращает нас к практике сейда сегодня и опыту сейд-практиков. Восстановление *ergi* часто напрямую связано с шаманской природой сейда. Сейд-практик становится посредником и переводчиком между сообществом людей и сообществом духов, включая предков и божеств, связанных с человеческим сообществом или землей. Многие сейд-практики и другие шаманы отмечают, что это влечет за собой потерю «эго» или отказ от себя или привилегий. Бил и другие связывают это с понятием *ergi*.

Я гетеросексуален. Следующие за мной призраки никогда не приближались ко мне, чтобы это хоть как-то изменить. Однако меня жестоко «раскритиковали» за то, что я слишком «мачо», и был вынужден внести много изменений в этой области — настолько, что теперь люди часто задаются вопросом, гомосексуален я или нет... Моя эксцентричность проистекает не из сексуальности или сексу-



альных предпочтений, а в основном из-за того, что у меня больше нет эмоциональных реакций (у меня есть эмоции; я просто не демонстрирую реакции, вот и все).

Бил

Лично для меня, слова Била резонируют. Я реагирую меньше, чем большинство людей, в значительной степени ... Возможно, это потому, что эмоции так важны для моей работы. Это как топливо для инструментов, которые я использую, может быть, я его экономлю?

(Малколм о заявлении Била, Blain и Wallis, 2000)

Йордсвин, однако, предположил, что «у геев может быть преимущество в занятиях сейдом, что у них может быть больше «призвания» к этому, они немного лучше в этом или учатся этому немного легче». Было отмечено, что люди, которые маргинализированы в своем обществе, находятся в положении, когда они должны уделять внимание уровням смысла, которых избегают или не очевидны для тех, кто пользуется привилегиями доминирующих дискурсов: действительно, многие феминистские исследования указывают что те, кто находится в невыгодном положении, развивают различные способы понимания мира. На ум приходит «раздвоенное сознание» Дороти Смит (1987).

Таким образом, рассказывая, как он стал сейд-практиком, Ybjrteir сказал мне что (после общения с духовными существами в детстве):

Потом наступил пубертат! Я хотел вписаться, поэтому я научился носить два «я» — ту часть меня, которую я скрывал, которая могла разговаривать и видеть другие вещи, и ту часть меня, которую я показывал своим родителям и друзьям в школе. ... в старшей школе я хорошо учил-

ся, занимался спортом, имел подружек; в то же время у меня были другие способности и я был геем. Это было начало изучения того, как переключать формы туда-сюда.

Маргинализированные люди могут опираться на свое особое понимание способами, ускользающими от тех, кто находится в более привилегированном положении. Если в современном обществе женщины и геи больше привыкли иметь дело с множественными пониманиями социальных отношений и интерпретировать одно понимание с точки зрения другого, это может составлять преимущество в шаманской практике. Но это также и явное политическое позиционирование, относящееся к процессам светской, а также духовной власти и попыткам претендовать на положение — политика идентичности, существующая в рамках воспринимаемой на Западе потребности в категоризации и названии практики и теории, поскольку признание дается только тому, что категоризовано.

Западный термин «гомосексуал» появился недавно. Фуко (например, 1980а и б) указывает на изобретение в девятнадцатом веке «гомосексуализма» как социальной конструкции, способа обозначения личного осознания сексуальности, а также категоризации и патологизации людей при институционализации определенных видов гетеросексуальности: создавая, таким образом, категорию патологического «отклонения» и нормативную систему бинарной оппозиции. Затем термин «гомосексуальность» стал центральной частью сознательного понимания людей в целом, мерой общественного признания и основным фокусом идентичности. В настоящее время для практикующих или исследователей становится трудно понять сейд-практиков или эрги без ссылки на сегодняшние категории: трудность, которая преследовала другие версии о множественных или альтернативных полах, особенно понимание практикующих «бердаши» или «две души» в Северной

Америке. Точно так же Хердт (1996: 24) указывает на «неправильное толкование и навешивание ярлыков на роли третьего пола в Полинезии со времен капитана Кука до наших дней». Проще говоря, жителям Запада становится трудно рассматривать сексуальность как часть тонких социальных отношений, определяющую все отношения (а не только те, которые являются откровенно «сексуальными») в расположении и формировании «я». В случае с сейдом тоже — отношения формируются не только с другими людьми, но и с теми «духовными» фигурами, с которыми исследователям так же трудно иметь дело. Таким образом, сейд-практики являются аномальными фигурами, работающими в широких культурных рамках, в которых доминирующий дискурс отвергает концепции «духов» или «божеств», и, тем не менее, в определенных контекстах или путях обучения, где духи или божества являются учителями. В рамках местной шаманской практики духовные «помощники» шамана могут указывать на возможности или работу, которую необходимо выполнить, задавать темп и давать указания. Западное общество поощряет мужскую автономию, и здесь есть проблемы с прекращением контроля. В соответствии с местными шаманами и в отличие от ожиданий от них западного общества, эти сейд-практики рассказывают о работе с духами и отказе от «контроля». Эти переживания можно сравнить с антропологическими описаниями шаманских практик — текстами, с которыми сейд-практики знакомы.

Так, некоторые сейд-практики, мужчины и женщины, предположили, что в прошлом эрги не всегда было оскорблением; и, кроме того, что это слово можно использовать для описания состояния «создания сейда» или ориентации на Девять Миров, которая делает возможным сейд. Это связано с множественной гендерной дифференциацией шаманизма повсюду, и именно к этому я перейду далее.

## Множество гендеров или «меняющиеся гендеры»?

Многие исследователи пытались теоретически понять шаманизм как способность перемещаться между «реальностями», обычно считающуюся «мужской» или «женской». Концепция «третьего пола», введенная Чаплицкой, заключается в том, что «в социальном плане шаман не принадлежит ни к классу мужчин, ни к классу женщин, но принадлежит к третьему классу — шаманам». Она указывает, что, одеваясь определенным образом или соблюдая ритуалы («табу»), сибирские шаманы, объединяя характеристики мужчин и женщин, могли занимать промежуточное положение. Однако она продолжает: «В сексуальном плане он может быть бесполом или аскетом, или иметь склонность к гомосексуальности, но он также может быть вполне нормальным» (Czaplicka, 1914: 253), что, хотя и указывает на различие между «гендером» и «полом», что более поздние исследователи сочли полезным, также повторно эссенциализирует двуполоую евроцентрическую «нормальность» бинарной оппозиции, изменяя позицию всех других «склонностей» на отклоняющуюся. Таким образом, «третий класс» Чаплицкой предстает как тот, в котором шаман имеет привилегию участвовать в «отклонении», что может быть подходящим описанием того, как «шаманы» (а иногда и поэты, художники и другие люди, которые имели дело с реальностью за пределами этого нормативного повседневного опыта) были расценены европейским обществом начала двадцатого века, но не очень убедительно в применении к описаниям практикующих.

Применяя концепцию «третьего пола» к исследованиям среди инуитов, Саладин д'Анлюр видит шаманов, существующих «на границе между полами / гендерами» (1992: 148). Его троичная или

тройная модель основана на инуитских описаниях изменчивости пола: как не чего-то фиксированного при рождении, а чего-то «нестабильного и изменчивого» (147), и вместо принятия «промежуточного» третьего пола Чаплицкой, его культурно-специфическая модель указывает на третье измерение пола/гендера, показанное под прямым углом к оси мужчина/женщина и включающее духовные компоненты, отличные от тех, которые связаны либо с «женщинами», либо с «мужчинами» в рамках инуитских построений гендера. Наиболее знакомый термин для практикующих «третий гендер» — это «бердаши», указанный в ряде исследований коренных жителей Северной Америки и других «шаманов» или «знахарей»: часто критикуется (Erpelle, 1998), но используется вопреки или из-за множества конкретных культурных названий, например *llamana* у зуни (Roscoe, 1991), *nádleehi* у навахо (Erpelle, 1998), *hwame*- и *ayaha*- у мохаве (Roscoe 1996) для тех, кто занимает места представителей третьего или четвертого пола в пределах их соответствующих культур. Некоторые «бердаши» сами используют это слово, другие, видя в нем пережиток колониализма, предпочитают «две души». Однако, хотя эти термины часто используются шаманами, из описаний, данных антропологами и практиками двух душ, ясно, что эти две души очень часто, возможно, обычно, сами не участвуют в измененных состояниях сознания как шаманы, хотя и придерживаются определенных правил, ответственности перед человеческим и духовным мирами. Однако институционализация двух душ в пределах ряда культур (мужчины бердаши задокументированы у 150 коренных народов Северной Америки, женщины — половина от этого числа (Roscoe, 1996)) вместе с выраженным негативным отношением к сейд-людям и другим практикующим шаманизм из культур, в которых бинарная, гетеросексуальная гендерная двойственность институционализована, что указывает на то, что некоторые сомнения в общепринятых моделях и связях

пола, гендера и измененного сознания уместны, и что социальные отношения, окружающие две души, могут пролить некоторый свет на *argr seidrmaðr*.

Роско пытается использовать мульти-гендерную модель. Он считает концепцию «пересечения гендеров» недостаточной, указывая на статус бердаши как на многомерный и говоря, что «наиболее надежными индикаторами статуса бердаши были его экономические и религиозные атрибуты, а не только пол или половые различия» (1996: 335). Он определяет женские и мужские «роли» бердаши как третий и четвертый пол и извлекает из североамериканских примеров модель «минимальных условий», позволяющих развиваться социальным отношениям бердаши, касающимся гендерного разделения труда; система убеждений, в которой анатомический пол концептуализируется как «нестабильный, флюидный и недихотомический» и в которой гендер не определяется анатомическим полом; «появление исторических событий и людей, мотивированных использовать их в своих интересах для создания и формирования гендерной идентичности» (1996: 371). Он также предполагает, что:

... для данного общества, в котором присутствует множественность полов, потребуется не только устранение экономического измерения таких статусов, но и отказ от рационализирующих их систем убеждений и внедрение идеологии двойного пола, чтобы полностью разрушить эти роли...

(Roscoe, 1996: 372)

Возникают вопросы, можно ли концептуализировать общество, создавшее сейд, как общество, в котором мульти-гендерное мировоззрение разрушалось в рамках тех ситуаций, которые предпола-

гал Роско, и возможно ли переосмысление сейда и других западных «шаманизмов» сегодня за счет переоценки гендера и сексуальности. Кроме того, есть еще одно измерение в применении этой уже многомерной модели к практикующим шаманистам, которое заключается в духовных связях практикующих сейд сейчас и в прошлом, а также в способах их «гендерной идентификации».

Одной из исследовательниц, пытающихся применить квир-теоретический подход к концепции эрги, является Солли, которая ссылается на отрывок саги об Инглингах о сейде Одина, видя напряженность между Одином как «богом-воином» и *argr seiðmaðr*, «немужским исполнителем сейда» (Solli, 1999a: 342). Ее решение происходит через концепцию третьего пола, исследуя различные обсуждения гендерного определения. Тем не менее, как я указала, Чаплицкая использует рамки (более или менее фиксированных) мужских способов бытия, (более или менее фиксированных) женских способов бытия, причем шаману «разрешено» от первого до второго. Возможно более гибкое использование этих концепций, без приписывания сомнительного монолитного единства «древнескандинавской» культуре на протяжении поколений, даже столетий. Солли подразумевает видение «шаманизма [как] ... а также техники преобразования» (1999a: 345).

Однако трансформация применима как к обществу, так и к шаману. Необходимо понять «гендерный статус» Одина, созданный в меняющейся политической/духовной среде, и нужно посмотреть, что мы «знаем» об Одине. Солли рассматривает его как связующее звено между Асами и Ванами (рассматривая Ванов как богов плодородия/земли, Асов как богов войны/неба, эту точку зрения разделяют некоторые язычники, хотя и не все) с, как уже было сказано выше, противоречиями в литературе между Одином как «богом-воином» и сейд-практиком. Тем не менее, как указывает Гранди (1995), ассоциация Одина с войной или битвой может быть свя-

зана не с его собственной «мужественностью» или способностями на войне, а с его статусом бога смерти. Как несущий смерть, он несет победу стороне с меньшим числом погибших. Связь смерти, предков и сейда/шаманизма проходит по всему материалу, включая отрывок, в котором он висит на дереве Иггдрасиль, тем самым обретая знания о рунах.<sup>5</sup>

Каждая часть материала была написана в контексте — от придворных поэтов, восхваляющих покровителей, проследивших происхождение от Одина, до политического деятеля тринадцатого века Снорри Стурлусона и его систематизации материала. Динамическое рассмотрение литературы помещает ее в определенные отношения, составляющие «мужские» и «женские» практики, которые сами по себе изменяются во времени (и не имеют универсального значения даже в любой данный момент времени). В рамках этого гибкого подхода множество гендеров в девятом или десятом веке могли стать «другими» к тринадцатому на религиозно-политической сцене, которая не оставляла много места для шаманских пониманий (или, в действительности, женских и негегемонистско-мужских пониманий).

Солли (1999a) предлагает доказательства «третьего пола» сейд-практиков в стихе в «Кратком прорицании Вёльвы» в стихотворении «Песнь о Хюндле».

От Видольва [Лесной Волк] род свой  
все вёльвы ведут,  
от Вильмейда [Древо Желаний] род  
ведут все провидцы,  
а все чародеи —  
от Черной Главы,  
а ётунов племя —  
от Имира корня.<sup>6</sup>



Стих рассказывает о происхождении человека, Оттара, с вставкой генеалогической информации о богах и этого своеобразного стиха, который Солли интерпретирует как стих о практикующих сейд: женщинах *völvur*, мужчинах *vitkar* и *seiðberendur*, которые принадлежат к третьему полу — «две души». *Seiðberendur* обычно переводится как «человек сейда», но значение *berendr*, по словам Солли, «очень грубое слово для обозначения женских гениталий на древнескандинавском языке» (1999а: 344). Сейд-женщина и историк Гуннора Халлакарва ранее предупредила меня об этом слове, указывая на юридический запрет (из кодекса законов Гулина) на использование слова *berendi* для мужчин.

«... пункт третий: если мужчина сравнивает другого мужчину с кобылой, или называет его сукой или блудницей, или сравнивает его с любой *berendi*». *Berendi* используется для обозначения женского пола животного, которое рождает детенышей, хотя в узком смысле слова используется для обозначения «половых частей тела животного женского пола, особенно коровы», и в этом смысле есть примеры в шведских и датских диалектах. Оно образовано от глагола *bera*, «рожать».

(Hallakarva, перс. ком., из Ström, 1974: 9 сл. 3)

Как и *ergi*, это слово было бы крайним оскорбительным. Тем не менее, его происхождение от *bera* может также означать, что сейд-практик активно «рожает» сейд; что согласуется с дальнейшим заявлением Гунноры о том, что «для меня термин *seiðberendr* вызывает чувство “выведения сейда изнутри себя”».

Кроме того, вместо того, чтобы подразумевать женщин, мужчин и две души, этот стих может относиться к трем типам магии (и их практикующим). В частности, *vitki* участвует в устных заклинани-

ях или работе с рунами, а в примечаниях к изданию Сигурдссона он интерпретируется как *galdramaður* (Sigursson, 1998: 402, также понимает *seiðberendur* буквально как *þeir sem fremja seið* — те, кто делает сейд). Понимание трех типов магии может дать нам: магию видения вёльвы, не обязательно с вмешательством духов; *galdra*-магию с использованием устных чар или рун; и магию *seiðr*. Тем не менее, это, в свою очередь, можно понимать как более тонкую градацию уважаемых прорицательниц, подозреваемых рунических магов, избегаемых и оскорбляемых сейд-практиков и, в заключение стиха, гигантов, которые все происходят из Имира. Гендерное различие здесь не обязательно должно быть разделением на три типа практикующих сейд. Вёльва подразумевает женщину; витки — мужчину практика рун; тем не менее, слово *seiðberendur* само по себе не должно быть конкретным, возможно, подразумевая дальнейшие возможности — потенциально связывая гендер и магию с действием, агентностью, перформансом, порождением, как предположила Гуннора, изнутри самого себя. (Я не оспариваю толкование Солли слова *seiðberendur* как оскорбительного термина, но предлагаю дополнительные возможности для исследования амбивалентности в настоящем или прошлом.)

Агентность приводит к вопросу о гендере и шаманизме как о перформативности, активном воплощении смысла: гендер не находится в биологическом поле и не ограничен бинарной оппозицией «ролей», которая может быть нарушена только потому, что шаман обладает своего рода культурным разрешением на это. «Гендерная перформативность» (см., например, Butler, 1990) подразумевает гендер как действие, создание, значения, активно осуществляемые шаманом и сообществом, а не нарушение установленных границ.<sup>7</sup> Гендер и сексуальность активно конституируются в рамках определенных наборов социальных отношений, которые, по мнению практикующих сегодня, включают дух, а также человеческие со-

общества: и многие различные отношения могут быть построены таким образом. Переживания опытов и конструкции в состояниях измененного сознания формируют понимание практикующими «я», включая гендер: где гендер является флюидным, податливым и изменчивым, а практикующие сейд обнаруживают, что их жизнь во многом трансформируется в результате переживаемого опыта. Эти переживания включают, как показано в главе 4, встречи и переговоры с различными духами, возможно, на уровне духовности или одержимости божеством. Так для «Джеймса»:

...сейд сосредотачивается как на «мужском», так и на «женском» божествах, Одине и Фрейе, в ритуалах одержимости. В ритуалах также участвуют духовные существа, в том числе две рыси и бердаши. С этими помощниками мой опыт выходит за рамки традиционного понимания гендера. Иногда это можно описать как женское, мужское или и то, и другое. Иногда бывает трудно выразить гендерный аспект опыта. Это то, что я все еще учусь понимать, объяснять и интерпретировать.

Я думаю, что многих людей (особенно мужчин) будет тревожить сейд из-за того, как он заставляет их чувствовать (помимо радикального изменения шаманского сознания), выходя за рамки стереотипов мужчин, женщин, геев и т.д. Для меня сейд с Фрейей позволяет интегрировать понимание того, что значит быть мужчиной, женщиной и другими множественными возможностями. Это расширяет возможности и влияет на то, как я живу со своей реальностью, миром, местными и духовными сообществами. Это меняет меня.

(Из Blain и Wallis, 2000)

Некоторые сомневаются в том, что в старой литературе встречается одержимость. Паксон считает, что ее можно найти, приводя в качестве примера историю Гуннара Пополам в «Истории об Эгмунде Битом», который «олицетворяет» бога Фрейра. Гуннар, поссорившись с норвежским королем Олафом Трюггвасоном, едет в Швецию, где встречает жрицу (*gudja*), путешествующую по сельской местности с повозкой, в которой находится статуя бога Фрейра, ее считают женой Фрейра. Гуннар сражается с Фрейром, занимает его место в повозке, путешествует с *gudja*, и люди рады, что теперь «Фрейр» не только может ходить, есть и веселиться, но и урожай растет лучше, чем когда-либо прежде, а жена Фрейра беременна. Король, узнав об этом, посылает Гуннару сообщение, что он может вернуться домой, что он и делает, привозя свою жрицу-жену. Паксон считает, что эту историю можно прочесть как указание на возможность одержимости человека богом, позволяющим богу говорить через него, когда это необходимо.

В этой истории есть несколько возможностей: прочтение слова «одержимость» подразумевает, что жрица может путешествовать с «шаманом» (битва Гуннара с Фрейром — это битва с предыдущим шаманом), который действует как инструмент одержимости богом. В качестве альтернативы я предлагаю, что «жена Фрейра» могла быть прочитана через призму сибирского духовного брака (см., например, Элиаде, 1964): возможно, шаманка-*gudja* имеет супруга-духа, Фрейра, и супруга-человек, Гуннара. Однако автор писал для христианизированной аудитории, и подразумевает, что, если говорят, что Фрейр говорит, то это либо (демоническая) магия, примененная к статуе, либо олицетворение Гуннара, а не *gudja*, передающая послания Фрейра. Как указывает Уоллис (готовится к печати, а), эти объяснения не должны противоречить друг другу.<sup>8</sup>

Я представила эту историю, чтобы показать некоторые сложности, связанные с духовными отношениями, и различные способы их

интерпретации в зависимости от местоположения и точки зрения рассказчика. Кроме того, в ситуациях «духа-супруга» гендерная принадлежность «супруга» не обязательно должна быть очевидной: привнося дополнительную сложность, но подтверждая, что отношения, построенные как в духовном, так и в человеческом мирах, принимают свои собственные формы.

Читая средневековые материалы, сегодняшние участники признают, что они в основном написаны теми, для кого по тем или иным причинам сейд-практик был «другим». Насколько «другим», я рассматриваю далее, исследуя предположение о том, что «экзотический» или избегаемый характер сейда обусловлен не местонахождением практикующих «третьего пола», а его «иностранным» происхождением.

## Сейд — заимствование у саамов?

Дюбуа (1999) использует сейд в качестве примера практик, которые, по его мнению, вошли в культурный комплекс из других источников, чтобы стать ассимилированными, модифицированными и адаптированными (в моем перефразировании) как часть концептуального/магического аппарата, доступного внутри язычества/Heiðni. Он противопоставляет эту адаптацию сейда приходу христианства, в котором инициаторы, новообращенные или священники, не стремились объединить христианские и нехристианские практики, но пошли на многое, чтобы избежать принятия дохристианских представлений и действий.

Таким образом, сейд демонстрирует динамичный процесс религиозного обмена, действовавший в эпоху викингов, в котором отдельные ритуальные элементы — а иногда

и практикующие — пересекали культурные и экономические границы, вновь вписываясь в мировоззрение принимающего сообщества. Сейд в значительной мере копировал шаманские ритуалы саамов и балто-финнов, но он также стал ассимилироваться в уже существовавший репертуар религиозных практик и мифологии, действовавших среди скандинавских язычников. Эта ассимиляция произвела свои собственные существенные изменения в традиции, сделав ее новой сущностью, продуктом религиозного синкретизма. (Dubois, 1999: 137)

Ранее Дюбуа заявляет, что «практикующих сейд часто изображают как иностранцев, людей связанных с саамами или финнами или (реже) с Британскими островами» (1999: 128). Специфика сейда и *hamfarir* — путешествия в другой форме — связаны с «иностранными» практикующими, особенно саамами или «финнами», а иногда и гебридцами. Возможно, определенные практики и практикующие импортированы. Однако рамки, в которых они описаны, — это те рамки, в которых большинство людей принимает практики, и в которых анимистическое мировоззрение, по-видимому, было довольно распространенным. На самом деле Дюбуа говорит об этом: в скалах, деревьях, водопадах, домах, природных объектах или артефактах можно встретить самых разных духов, в нордических, англосаксонских, финских и саамских верованиях и обычаях. Подношения Дисам и другим клановым духам указывают на то, что они сосредоточены на предках, а концепция *fylgja* (фюльгья) — дух, привязанный при рождении, — обеспечивает еще один из компонентов, связанных с анимистическим мировоззрением. Поэтому, хотя кажется вероятным, что компоненты и практики саамского шаманизма мигрировали в «нордическую» практику, мне кажется, что развитие «сейда»

не может рассматриваться только как заимствование у саамов, как бы оно ни было ассимилировано. Как отмечалось ранее, шаманская практика в других местах является творческой и адаптивной; практикующие сейд развивают и изменяют свою практику в конкретных социально-исторических обстоятельствах, в связи с практикой саамов и в рамках региональных построений гендерных достижений. Практикующие саамы, описанные (например) в *Historica Norwegiae* XII века и недавних этнографических отчетах (Pentikäinen, 1984), были, как говорит Дюбуа, в основном мужчинами, хотя часто у них были помощницы-женщины; сейд-практиками в сагах в основном были женщины. (Может быть, даже существует связь с тем, что норвежские женщины обучаются в качестве «помощников» саамов, но практикуют сами по себе и по-своему (Blain and Wallis 2000).) Свидетельства для практикующих из числа коренных народов получены из захоронений «эпохи викингов», где были найдены посохи, подобные тем, которые описаны у предсказательниц. Прайс (2000 г. и в печати) подробно описывает многочисленные места в Скандинавии, где либо были идентифицированы посохи, либо предметы, ранее классифицированные иным образом, могут быть интерпретированы как «шаманские» посохи<sup>9</sup>, иногда связанные с другими «шаманскими» предметами, такими как мешочек с талисманами во Фиркате, содержащий кости мелких млекопитающих и птиц, а также семена белены. Большинство из них происходит из захоронений, идентифицированных как женские, но одно в Норвегии принадлежит мужчине, а в нескольких других — нет атрибуции, или жезлы не относятся к погребальному контексту. Важно отметить, что многие из этих захоронений, по-видимому, указывают на высокий статус: как бы ни рассматривалось их совершение «сейда», они не были просто маргинализированными практиками «иностранного» искусства.



Скорее, заявленная в сагах «чуждость» многих практикующих может быть истолкована как то, что автор дистанцируется от таких «странных» практик: практикующих называют «другими», описывая их как саамов или гебридцев, как и в сагах, потому что «герой» проявляет недоверие, или, как указывает Куинн (1998), проявляет отвращение, игнорируя совет или предупреждение провидицы (которое, однако, позже подтверждается событиями). О более ранней шаманской практике также свидетельствует захоронение, описанное Хьорунгдалом (1989) из Хордаланда в западной Норвегии, которое включало деревянный посох, предположительно принадлежавший провидице, датируемый примерно 550 г.н.э. (Ingegerd Holland, личн. ком.), за несколько сотен лет до того, как Рёгнвальдр и его соратники были сожжены королем, который не любил сейд.

Отмечая контекст шаманского сознания в Северной и Западной Европе в целом, мы можем вернуться еще дальше. Коулз (1990, 1998) интерпретирует найденные деревянные фигуры, датируемые от неолита до железного века, с точки зрения шаманизма и понимания гендера и двусмысленности: в этом она предлагает возможности «связи со скандинавским наскальным искусством, с северо-западными европейскими болотными телами, и с богом Одином из северной мифологии» (1998: 164). Она предлагает связь между деревом, из которого сделаны фигурки, и полом: явно мужские фигуры — из дуба, явно женские — из ольхи и несколько из тиса или сосны, которые неоднозначны, что дает еще один уклон к будущим гендерным практикам. Она опирается на материал о сибирских шаманизмах (Анисимов, 1963), в котором описаны такие деревянные фигурки. В неоднозначных фигурах из тиса она видит возможную ассоциацию с Игдрасилем и Одином (или предшествующую ассоциацию). Хотя это опять-таки спекулятивно, сочетание дерева и гендерной неоднозначности, по крайней мере, наводит на размышления — особенно если добавить, что несколько фигур тисового дерева (с датами 2351–2139 гг.



до н.э., 1096–906 гг. до н.э., 606–509 гг. до н.э.; Coles, 1998: 164) кажутся одноглазыми.

Эти и другие различные свидетельства могут указывать на своего рода местную шаманскую практику по всей Северной Европе, предполагающую определенные местные паттерны, связанные с гендерной двойственностью, постепенно развивающиеся в более поздних «норвежских» контекстах и со значительным вкладом саамов в различные направления видения, шамфарира и защитной или атакующей магии, все требующие некоторого изменения сознания и общения с духами, которые в конечном итоге стали ассоциироваться с сейдом — не как монолитный «северный шаманизм» или единственная «ритуальная форма», а как наборы связанных, сложных практик, возможно, применяемых разными практиками в сообществах. Вполне возможно, что такие элементы, как использование платформы сейда, были относительно недавними адаптивными «заимствованиями», действительно частью «динамического процесса религиозного обмена» и «децентрализованного циркулирующего потока и обмена религиозными идеями» (Dubois, 1999: 137), причем при разнонаправленном течении. Однако мне кажется вероятным, что «культурные» границы и «мировоззрение» были менее четкими, более проницаемыми, чем предполагалось в более ранних источниках, а значения и «эффективность» практик более подвижными. Неоднозначное толкование сейд-практиков на момент написания саги не должно указывать на сомнения в «иностранной» практике. Корни сейда — и окружающего его недоверия — могут лежать глубоко в северном ландшафте.

Тем не менее, является ли сейд «заимствованием» из практики саамов или «местными» практиками, разработанными и изменяющимися с течением времени в разнонаправленном, многоязычном обмене с саами и другими практикующими, — это может быть не самым показательным из его особенностей для сегодняшнего практикующего. Более важные нюансы окружают практику сейда, будь то прошлое или

настоящее. В этом мы можем рассматривать сейд как часть комплекса действий, включая видение, руническую или речевую магию и утисету. Но ассоциации сейда с духовным контактом, духовным браком, одержимостью и способностью манипулировать мыслью или Вирдом, всегда проблематичны, и, кажется, для мужчин все более и более проблемны.

Закулисная, тайная работа сейда должна была стать еще одной причиной отвращения к нему мужчин, по крайней мере, публично. В обществе, которое ценило откровенную мужскую манеру поведения и готовность к внешнему конфликту, ритуал, позволяющий тайное манипулирование чужой волей, нарушил бы идеалы истинной мужественности ... Такая уловка типична для Одина ... но кажется более проблематичной для его последователя-мужчины.

(Dubois, 1999: 137)

В то время как «готовность принять внешний конфликт» может быть более очевидной, чем реальной — саги могут использовать конфликты как исключение, которое делает хорошую историю, и Байок (1982) обсуждает многочисленные способы избегания конфликтов, очевидные в сагах до того, как произойдет насилие, как я уже указывала, другие также предполагали, что эти «закулисные» способы действий идут вразрез с гегемонистской маскулинностью, хотя они могут быть оценены, когда их используют женщины, которым не предоставлены средства правовой защиты, предоставляемые исландской системой мужчинам. Некоторые современные сейд-практики будут оспаривать, что эти техники всегда считались «закулисными», но, работая с сейдом сегодня, они знают отрывки саги и репутацию, которую приобрел сейд.

И что бы ни происходило в X веке, отвращение к сейду возникает сегодня в некоторых слоях общества: о чем свидетельствуют сообще-

ния, полученные Йордсвином, и обмен мнениями в интернете, который я описала ранее, а также упоминание Раудхильд «сопротивления сейду». Действия «контакта с духами» и приведенные здесь описания противоречат гегемонистским предположениям о том, что люди могут и должны делать. В мире, который ценит рациональность, приобретение вещей или артефактов и продвижение через институционализированные гендерные социальные иерархии, шаманская практика является опасной, потому что она позволяет создавать смысл вне ограниченного «выбора» «законной» социально-экономической деятельности. Многие неошаманизмы появляются на Западе как индивидуальные практики, формы психологической «самопомощи», которые маргинализируют практикующего, одновременно экзотизируя «другого», «исконного традиционного шамана». Сейд инвертирует эту процедуру, будучи общественной практикой и напрямую опираясь на культурные и исторические корни обществ, в которых она практикуется сегодня. Это напоминает нам о том, что предки западного общества не были «рациональными» в нынешних терминах и что они имели дело или были вынуждены иметь дело непосредственно со смертью, трансформацией и знанием способами, которые не являются нормативными в современном обществе. Итак, современные практикующие, мужчины или женщины, создают отношения с предками и «духами», и в жизни они изменяются опытом. В рамках этой «квир» флюидности смысла и формирования личности и сообщества традиционные ярлыки «гей» или «натурал» не должны применяться.

## Квир-теория и *ergi seïðman*

Здесь я исследовала многие возможные значения *ergi*: я бы добавила еще одно, исходя из опыта и наблюдений. Я наблюдала, как несколько сейд-практиков, мужчин и женщин, сидят на «высоком

помосте», проходят через врата реальности Хель и ждут в состоянии глубокого транса, ради своих вопросов. Некоторые из них описаны в этом рассказе: я наблюдала, как провидица опиралась на свой посох, качалась из стороны в сторону, ища сосредоточения и ответов. Размышляя об этом, читая книгу Мёлленграхта Сёренсена (1983) *Unmanly Man*, я была поражена уязвимостью человека, находящегося в глубоком трансе, который охотно отвергает все средства защиты в физическом пространстве. Она или он полностью полагаются на других.

Мне кажется, что обвинение в эрги, примененное к мужчинам, может быть связано с этой крайней уязвимостью. В мире, в котором прямое, физическое выражение имеет первостепенное значение, а телесность является мерой человека, провидец отказывается от мужественности. То, что видящий удерживает внимание всех присутствующих и общается с духами — ведет с ними переговоры, временами пытается вырвать у них решение — для буквалиста не очевидно (хотя это может быть центральным для личности провидца). Мёлленграхт Сёренсен истолковывает это слово и связанное с ним обвинение в *níð* как политическое в контексте написания саг и довольно крайних примеров насильственного сохранения или взятия гегемоннистской «мужественности», приведенных, например, в саге о Стурлунгах.

Его описание *níð* (бесчестие) и *ergi* представляет собой интерпретацию текстов саг как включающих концепции (буквальной или переносной) «фаллической агрессии». В его понимании текстов часто концепции *níð* и попытки главного героя освободиться от этого позора определяют сюжет саг. Он указывает на то, что сейд (в отрывке об Одине), как говорили, превращал практикующих-мужчин в *ergi*, а позже говорит, что «колдовство ... было тесно связано с практикой *ergi*» (1983: 55). (Поскольку он ранее сказал, что одна «ветвь значения» в комплексе «эрги» — это «сведущий

в колдовстве» (стр. 19), это может быть несколько цикличным). Однако, следуя этому рассуждению, по крайней мере, в сагах, позволить себе стать уязвимым было бы «эрги», и, следовательно, сейд-практики — эрги. В контексте растущего недоверия к шаманским результатам и зависимости от индивидуальных или семейных способностей для защиты тот, кто делает себя уязвимым, *ergi*, избегает надлежащих обязанностей и ответственности, связанных с гегемонистской маскулинностью во времена саг. Для женщин баланс был немного другими — статус культурной защиты, предоставляемой женщинам, означал, что отказ от осознания физической угрозы был бы приемлемым в некоторых обстоятельствах.<sup>11</sup>

Таким образом, может быть много причин для того, чтобы сейд или шаманская практика считались проблематичными, эрги, особенно для мужчин. Сейд-практик, у которого я взяла интервью после его первого транса на высоком помосте, сказал: «Вам было бы интересно узнать, что я чувствовал себя чрезвычайно *ergi*». Он имел в виду поток информации, проходящий через него, и его открытость духам и собравшимся людям. Я, с другой позиции в рамках сеанса, могла связать это с предполагаемой уязвимостью. Эти множественные интерпретации не должны конфликтовать. Сегодняшние сейд-люди восстанавливают слова, вписывая свои собственные значения, когда находят практики, которые «работают». Контекст сегодняшней практики, «безопасные места», в которых происходит оракульный сейд, не соответствует контексту тринадцатого века, когда писались рассказы.

Ответ участника сейда, Эйнара, на горячую дискуссию по электронной почте о сейде, эрги и *під*, прояснил это.

Сегодня у нас совершенно другая культура. Некоторое из того, что могло быть неприемлемым в десятом веке, приемлемо сегодня. Я встречал несколько мужчин, которые

говорили, что их жизнь обогащается практикой сейда или гальдра. Почему бы не взять то, что работает (например, сейд), и отказаться от того, что не работает (например, убить врага в случае спора)? Я приветствую тех, кто берет то, что может использовать из знаний, чтобы обогатить свою жизнь. Если работает — отлично! Если не работает или противоречит закону и т.д., от этого мало пользы или ее нет вообще!

Слишком часто выдвигается неверно истолкованное обвинение в «*ergi*». ... Я просто отмечаю, что есть те, кто рассылает частные (а иногда и публичные) письма с ненавистью к мужчинам, практикующим сейд и т.д. Есть надежда, что ... мы сможем преодолеть ненависть и фобию нескольких людей, которые портят это остальным, используя реконструкционистский взгляд без современной критики.

Мужчины и женщины, которые сегодня взаимодействуют с сейдом, формируют собственное понимание *ergi*, активно занимаясь гендерными и сексуальными дискурсами, позиционируя себя как активных агентов изменений, стремясь понять свой собственный мир. Некоторые активно пытаются использовать этот термин для описания себя, своей практики, своей философии. Таким образом, сейд — это политическая практика и «квир» практика, существующая сегодня в рамках гендерных политических измерений.

## Примечания к главе 7

1. А также ответ на статью (Blain and Wallis, 1999) в журнале *Pomegranate*.
2. Nið требует пояснений. Можно перевести это слово как «полную ничтожность», «безнравственность». Niðing был презренным, изгнанным сообществом. Назвать кого-то nið было оскорблением, как и ergi.
3. На исландском (Sigurðsson, 1998: 124–5):

‘...átta vetur  
vartu fyr jörð neðan,  
kýr mjólkandi og kona,  
og hefir þú þar börn of borið,  
og hugða eg það args aðal.’

‘En þig síga kváðu  
Sámseyju í  
og draptu á vétt sem völor;  
vitka líki fórtu verþjóð yfir,  
og hugða ec það args aðal.’

4. Þú vart völva  
í Varinseyja,  
skollvís kona,  
bartu skrök sman,  
kvaðstu sngi mann

eiga vilja,  
segg brynjaðan,  
nema Sintjötla.

(Sigurðsson, 1998: 172)

5. Солли теоретически предполагает, что «повешение Одина» — это начальное путешествие нового шамана — путешествие, которое многим не выдержать. Я не разделяю ее предположений по этому поводу, но согласна с тем, что Один занимает центральное место в норвежской «шаманской» практике, неоднозначной, внушающей страх и в том смысле, который она использует (1999a), опять же следуя Гальперину (1995), «квир». Однако Гранди не считает Одина шаманом и предполагает, что (по крайней мере, в литературе и в интерпретациях ее авторов) повешение на Иггдрасиле не является неполным, и Одина следует рассматривать как бога, умершего физически. Шаманистически эти интерпретации не могут противоречить друг другу.
6. Поэма дана в рукописи XIV века *Flateyjarbók*, и этот стих процитирован — по-другому — в Эдде Снорри.

Eru völvur allar  
frá Víðólfi,  
vitkar allir  
frá Vilmeiði,  
skilberendur [seiðberendur в Эдде Снорри]  
frá Svarthöfða,  
jötnar allir  
frá Ymi komnir

(Hyndluljóð 32, Sigurðsson, 1998: 402)

7. Хотя следует помнить, что, по крайней мере, для некоторых в сегодняшнем многоязычном сообществе, *ergi* и *seiðr* дей-



ствительно означают нарушение, согласно комментариям Йордсвину и другим. *Seidr* — это спорная практика.

8. Эта история действительно имеет много значений. Как ученые, так и язычники цитируют ее как указание на «культ Фрейра», в котором статую бога возят по стране в повозке, и параллели с «культом Нерты» (описанным в «Германии» у Тацита).
9. Некоторые из этих посохов сделаны из металла. Работа Прайс включает их переоценку в контексте сейда как шаманской практики в Скандинавии позднего железного века.
10. Кроме того, Солли упоминает белые фаллические камни (1999b), связанные с захоронениями железного века, предполагая, что они могут иметь ассоциации с сакральностью, переменой пола пола и шаманской практикой за несколько веков до «эпохи викингов».
11. Можно предположить, что открытость, связанная с сейд-трансом в среде сообщества, все еще была проблемой — либо то, что озарение, предоставляемое в нем, было дано всем, независимо от степени их родства с говорящим, либо что сейд-женщина намеренно ставила себя в зависимость от аудитории/участников, которые могут не быть ей родственниками (что может даже рассматриваться как своего рода распущенность, что связано с общим значением этого термина, применяемого к женщинам).

## Глава 8

# Танец предков

### Резюмируя сейд

Эта последняя глава представляет собой попытку собрать воедино и обобщить некоторые из направлений, которые были разработаны ранее. Здесь я возвращаюсь к вопросам представления понимания сейда и шаманизма, напряженности между практиками и учеными, взаимодействия с постмодернистскими дискурсами реальности и критики этнографии. Насколько уместны эти интерпретации, когда этнограф имеет дело с культурно контекстуализированными духами, и пытается представить свое собственное понимание, полученное в сейд-трансе? Можно ли это сделать, или наука слишком «шаманофобная»? Здесь я опираюсь на свой опыт представления материала академической аудитории, и я исследую некоторые проблемы, которые были подняты в связи с занятиями сейдом и неошаманскими практиками, а также разносторонний характер такого рода исследований.

Дебаты в академических кругах параллельны дискуссиям внутри самих сообществ, и я снова исследую некоторые из этих сходств, пересматривая контекст западных подходов к шаманизму и «старым религиям» Севера. Смысловые конструкции переходят от сейда как «аутентичного» к сейду как «трансформирующему», сейду как «восстанавливающему корни» и попыткам избежать присво-

ения. Наконец, возвращаясь к этнографии, я снова использую метафору этнографа как шамана, перемещающегося между мирами и изменяемого опытом.

В рамках сегодняшнего постмодернистского взрыва духовного самовыражения, религии и обычаи Северной Европы воссоздаются или заново изобретаются в Северной Америке и Европе; и сейд с ними, как мы видели, хотя во многом и благодаря описаниям шаманской практики, особенно саамского и сибирского шаманизма. Описания сейда и его достижения сегодня можно найти на веб-сайтах и в журналах языческих и шаманских групп: примерами являются журналы *Idunna* и *Spirit Talk*. Меня попросили составить короткие отчеты о сейде для различных аудиторий, например, как часть «информационного пакета» о шаманизмах Языческой Федерации.

Галина Линдквист (1997) описывает как практики, заимствованные из «базового шаманизма» Майкла Харнера и других, которые обращали внимание на духовность коренных народов Северной Америки, «повторно встраиваются» в контекст, пейзажи, а также космологию и культурные знания Северной Европы (в примерах Линдквист, в частности, в Скандинавии: это происходит также в Британии). Большинство людей, чьи слова и видения я использовала в этой книге, начали с детального исследования языческой космологии, Девяти Миров, Источника Вирда, дерева Иггдрасиль, а также асов и ванов. Во-первых, они работают над созданием религиозной практики и духовного сообщества, и они наткнулись на сейд, изобретая его заново как магическую или шаманскую практику, исходя из следов и описаний в сагах и Эддах, а также из оставшихся народных практик в Исландии, Шотландии и в других местах. Другие уже экспериментировали с сейдом для исцеления, но оракульный сейд в его нынешней форме впервые практиковался в современном язычестве в США, когда Диана Паксон искала «чем заняться женщинам», в то время как мужчины были вовлечены в «игры викингов»

и пили пиво, разыгрывая гендерный, не связанный с эрги стереотип воина-мачо. Результатом стало создание ритуалов и работы с трансом, которые из «второстепенной» части «маргинальной» религии превратились в ожидаемую часть языческих собраний, что выражается в более широком языческом сообществе как специфически «северная» практика, и проводились языческими практикующими на крупных фестивалях. Практикующие делятся мнениями и опытом с теми, кто черпает свою практику из саамских и сибирских корней, а также с теми, кто черпает силы из энергии земли и духов природы (Nøst, готовится к печати), и происходят интересные беседы.

## Дискурсы спорной практики

В предыдущих главах я обсуждала сейд как спорную практику в рамках религиозных движений, которые ее породили, с ее амбивалентным и неопределенным происхождением из старой литературы. Значение термина оспаривается. В академических кругах также были брошены вызовы сейду, сейд-практикам и тем, кто считал это «шаманской практикой». Эти проблемы кажутся мне частью (пост?)модернистских поисков подлинности, уверенности, корней, границ и определения неопределимого. В дополнение к вопросам сексуальности и гендера, рассмотренным в предыдущей главе, они включают: оспариваемые определения сейда как «шаманизма» или практикующих прошлого как «шаманов»; вопросы о том, являются ли современные практикующие «шаманами»; проблемы «недоверности» сегодняшних практик; и вызовы «беспристрастности» тех, кто занимается экспериментальной этнографией, исследуя альтернативное сознание и Девять Миров.

Они касаются вопросов, рассмотренных в предыдущих главах. Сейчас я использую эти комментарии для того, чтобы сосредоточить внимание на обобщении более раннего материала и изучении академических последствий; а также для изучения проблемных взаимоотношений между сейд-практиками, другими неошаманами и учеными, которые заявляют, что находят интересные их практики в изучении религий постмодерна.

### «Сейд — “шаманизм”?»

Этот вопрос, кажется, основан на предположении, что существует нечто дискретное, называемое «шаманизмом», и его можно четко определить. В самом деле, как обсуждалось в главе 4, было несколько попыток дать определение «шаманизму». Большинство, похоже, согласны с тем, что этот термин происходит от тунгусско-эвенкийского слова, обозначающего человека, выполняющего определенные виды работы, включающие измененные состояния сознания и отношения между «духами» и человеческим сообществом. Попав в европейский дискурс благодаря рассказам как русских, так и немецких исследователей (Широкогоров, 1935; Flaherty, 1992), термин «прижился» среди жителей Запада, жаждущих рассказов об экзотических практиках «других», и стал использоваться другими сибирскими народами и распространился дальше, обычно как «-изм», охватывающий все, что пользователь хотел определить как «шаманизм»: основанный на понимании «примитивной религии» как другой, экзотической и определяемой как таковой. Определение Элиаде (1964) «архаических техник экстаза» цитируется академиками и практиками основного шаманизма или других западных «городских шаманизмов», претендующих на исследовательскую основу. Другие определения, по-видимому, связаны с какой-то «сущностью» шаманизма, например, знакомое опре-

деление Широкогорова, «хозяин духов» и, следовательно, шамана как того, кто управляет духами, или с попыткой объяснить это все — еще одно определение шаманизма — как психопатологию, одобренную культурой, что возникло из старых взглядов на шаманизм как на простую и понятную психопатологию. Это также возникает из ощущения что шаман — человек, который изначально имеет дело с какой-то проблемой (описываемой как пробуждение духами или психическое заболевание), которой шаман затем «овладевает». Ряд исследователей прокомментировали расизм, присутствующий подобным стереотипам о шаманах или народах (например, Merkur, 1992: 26).

Часть дебатов по поводу определения заключается в том, насколько различны «шаманизм» и «одержимость духами». Как указывают Льюис (1989) и Меркур (1992), шаманизм и одержимость часто происходят вместе, не только в пределах одного сообщества, но и внутри одного человека, даже во время одного сеанса, когда одержимый дух захватывает тело шамана, пока его сознание находится где-то еще, например, ищет ответы на вопросы.

Важно отметить, что эти определения исходят от посторонних, людей, которые обычно занимаются или не занимаются шаманской практикой. Однако те, кто связан с базовым шаманизмом (или многими другими неошаманизмами), как правило, больше имеют дело с практическими аспектами, воспроизводя определения, близкие к определениям Элиаде, которые действительно стали обязательным пониманием для некоторых слоев неошаманистского сообщества. Из перечисленных техник или методов Элиаде, которые он предлагает для определения шаманизма, первостепенное значение имеет вход в измененное состояние сознания и восхождение к небу или спуск в нижний мир;<sup>1</sup> хотя, как указывает Хайнце (1991), христиански направленный Элиаде имел тенденцию отдавать предпочтение восхождению в небо.

Я склонна видеть, что попытки определения шаманизма говорят больше о западных подходах и дискурсах, чем о «чужих» практиках, и шаманизме не как «вещи», а как концепции, созданной для удовлетворения потребностей западных ученых в определении. Кажется, что экстатический транс можно найти почти везде, но в разнообразии, а не в единообразии. Вместо того чтобы рассматривать универсальный «шаманизм», я предпочитаю говорить о конкретных «шаманизмах», которые не являются изначальными или статичными. «Шаманы» — активные агенты, изменяющие отношения и общества по мере изменения сознания.

«Конечно же, сейд-женщины не были шаманками!»

Меркур (1992) указывает на проблему, заключающуюся в том, что каждое определение не включает некоторых людей, которые, по определению других (включая определение других шаманов), являются «шаманами». Подход, который я использовала в этой книге и в других работах, избегает определения. В статье с Робертом Уоллисом мы сказали:

Мы чувствуем, что долговременность термина «шаманизм» подкрепляет его потенциал для осторожного применения в подходе к шаманизму, а не в соответствии с глобальными определениями. «Элементы шаманизма» Доусона (1999) охватывают разнообразие, чтобы избежать метанарративов, воплощенных в определении. Техники транса встроены в определенные социальные отношения: шаманы входят в транс, чтобы взаимодействовать с миром духов, и это взаимодействие социально-политически поддерживается сообществом. Сосредоточив внимание на социополитике шаманизма, а также на «методах» или действиях

в духовном мире, мы можем распознать межкультурное различие, а также сходство. Способы, которыми шаманы и шаманские практики санкционируются их сообществами, показывают, насколько разные шаманизмы существуют в мире. Подобное изучение шаманизма не является монолитным (поиск одного и того же везде, в пространстве и времени), потому что оно подчеркивает различие. Оно тоже не расплывчато: шаман по-прежнему занимается очень специфической социальной/духовной деятельностью.

Эти специфические шаманизмы не являются ни статичными, ни ограниченными, но меняются со временем и обстоятельствами, так что шаманы являются активными агентами культурных изменений.

(Blain and Wallis, 2000: 398)

Мы получили комментарий, что это «почти не определение». Я бы не согласилась только со словом «почти»: это утверждение не задумывалось как определение, и мы не пытались утверждать, что сейд в прошлом или настоящем является «шаманизмом» (это западная абстракция или идеальный тип). То, что мы говорили, и я утверждаю сейчас, состоит в том, что понимание сейда (и некоторых других неошаманских проявлений) облегчается критическим обращением к огромной и растущей литературе по шаманизму; и, в свою очередь, может способствовать пониманию «шаманских» практик в других местах. Я пытаюсь понять, что делают сегодняшние прорицательницы и как они понимают сейд, общину и себя, сопоставляя прошлое и настоящее, исследуя способы использования литературы сегодняшними сейд-практиками, задавая вопросы об отношениях сейда с другими, возможно, экстатическими практиками сегодня и прошлом. (Например, связь с практикой саамов в обоих случаях довольно сильна.)



Сейд-женщины практиковали конкретно в соответствии с тем, что они узнали в рамках отношений, установленных с другими людьми и процессами, а также с конкретными духами, которых они встречали в своей практике. В литературе они иногда появляются встроеными в сообщество, независимо от того, действуют ли они по индивидуальным причинам или участвуют в «социально конститутивном сейде»: поддержании курса правосудия, создании процветания сообщества, активном взаимодействии с Вирдом, а не просто сообщении об этом. Мы не знаем об их обучении или посвящении. Источники — исландские саги — поздние и постхристианские.

Если мы попытаемся дать точное определение, такое как концепция господства над духами, предложенная Широкогоровым (1935), мне кажется, что нет никакого способа решить, были ли практики сейда саг «шаманами». Их отношения с их духами не описаны, за исключением ситуации с Гренландской Провидицей, которая замечает, что, поскольку песня, призывающая ее духов-помощников, была так хорошо спета, она смогла видеть дальше и знать больше, чем когда-либо прежде (и так как это не она поет песню, вопрос «мастерства» здесь не представляется возможным установить). Но она очень явно вступает в какие-то отношения с духами и делает это от имени людей, которые просили ее «увидеть» их. Эти отношения с духами проблематичны для сегодняшних практикующих, которые по понятным причинам хотят собрать больше информации, чем дает сага. Некоторые, однако, находят свои собственные источники информации, а именно «духов», будь то земли или предков, которые в трансе появляются перед ними в качестве учителей и помощников, что порой вызывает проблемы. (Как указывалось ранее, духи не всегда «добрые» или доброжелательные.)

## «Современные люди называют себя шаманами?»

Я знаю только одну практикующую сейд, которая обычно (и открыто) называет себя «шаманкой». Другие предпочитают термины *seiddwoman* или *seiddman* или их исландские эквиваленты, *seiddkona* и *seiddmaðr*. Для некоторых это заимствовано из «этикета» основного шаманизма: термин «шаман» — это почтение сообщества в отношении того, что вы делаете — вы не называете себя шаманом, другие дают вам статус. Таким образом, современные шаманисты могут отдавать дань уважения местным шаманам и укорененности их практик в общине (Wallis, 1999a). Невозможно быть «шаманом» без сообщества: серьезный «городской шаманизм» сегодня — это не работа, направленная на самосовершенствование или самоудовлетворение (см., например, Хайнце, 1991), хотя посещение отдельными людьми неошаманских мастерских или групп по игре на барабанах вполне может иметь место (см., например, Jakobsen, 1999).<sup>2</sup> Другие не используют термин «шаман», потому что он не кажется уместным, поскольку они предпочитают описывать то, что они делают, в терминах, специфичных для их культуры. А другие, такие как Бил, избегают употребления этого термина из-за желания отмежеваться от участников семинаров «нового века». Бил действительно иногда использует это слово для сравнения, чтобы объяснить, что он делает, с точки зрения конкретных традиционных шаманизмов, включая саамские практики.

Шотландский сейд-практик Малколм говорит, что изначально он называл то, чем занимался, «северным шаманизмом», хотя и не считал себя «шаманом». Духи, с которыми он работает, сказали ему, что он узнает, когда он будет шаманом, потому что община назовет его так. После восемнадцати лет практики в Северной космологии он все еще не называет себя шаманом. Иногда это делают люди, являющиеся членами языческого сообщества. Он говорит, что его

духи этого не делают (и он узнал, что они сами являются «сообществом», о которому они говорили): но «они перестали смеяться», когда люди используют этот термин.

### Не/аутентичный сейд в наши дни

Обвинение в «неправильном выполнении» исходит от практикующих (в отношении других практикующих); от непрактикующих в языческом сообществе (как часть поисков аутентичности) и из академических кругов (от тех, кто, кажется, думает, что суть в том, чтобы реконструировать сейд-«перформанс», чтобы имитировать те, что были 1000 лет назад, а не заниматься сейдом как исследованием общественного сознания и космологии в современных рамках). Критики справедливо отмечают, что «мы не знаем», что делали провидицы. Литературные источники поздние и постхристианские. Тем не менее, источники указывают на то, что концепция *seiðkona* в значительной степени присутствовала в сознании исландцев тринадцатого и четырнадцатого веков, со всеми указаниями на то, что феномен *seiðr* был известен и реализован в Норвегии, Шотландии, Швеции, Ирландии, и это было развитие практик, которым, по крайней мере, сотни лет.

Единственное подробное описание практики — рассказ о Гренландской Провидице, действительно вряд ли будет «правильным» как описание конкретного инцидента: но многочисленные рассказы, которые относятся к сейду или дают фрагменты головоломки, указывают на то, что были известны и широко распространены практики: строительство сейд-помоста; посох; использование пения; совет, который нельзя было знать (например, о событиях, происходящих на расстоянии); и связанные с этим практики путешествий в измененной форме, создания иллюзий, защиты.

Сегодняшние сейд-люди берут обломки там, где они их находят: рыскают по сагам в поисках деталей, берут информацию из стихов Эдд. Они также «заимствуют» и адаптируют любой источник, который кажется актуальным. У некоторых были саамские учителя, но они строят то, что они делают, в рамках языческой космологии Источника, Древа и Девяти Миров. Некоторые практики сейда получают широкое распространение в обществе — многие, как женщины, так и мужчины, отправляются в путешествие ради личного знания или развития. Тем не менее, те, кого считают общинными сейд-практиками, — это те, кто сидит на высоком помосте или занимается целительством или «деланием целыми» для других, и которые уже некоторое время практикуют. Небольшое, но все большее число людей занято «сейд-практикой», изучая методы в космологических рамках.

Этому учат не только люди сейд-практики. Учителя — это «духи», особенно предки и духи мест, в том числе божества, которые сами исполняют сейд, — Фрейя и Один. Может быть определенное начало, иногда в течение длительного периода, за которым следует период обучения — потенциально на всю жизнь — тому, как использовать полученные таким образом навыки. Ни один из людей, с которыми я разговаривала, даже Бил или Раудхильд, не называют себя «хозяевами духов». Присутствуют духи, участники, помогающие или препятствующие, нуждающиеся в убеждении и умиротворении или же сами убеждающие: они создают новые наборы социальных отношений, которые окружают «шамана» или сейд-практика. «Это то, с чем я все еще должен примириться, объяснить и истолковать», — сказал «Джеймс» (в главе 7). Подобные

утверждения были сделаны в другом месте опытными шаманами:

Путь шамана бесконечен. Я старый, я старик и все еще *mimitsi* (младенец), стоящий перед тайной мира.

(Шаман уичоли, Don José Matsúwa, в Schultes and Hofmann, 1992: 138, в Gyrgus, н.д.)

Мне кажется, что определение «хозяин духов» остается определением аутсайдера. То, что испытывают шаманы, практики сейда или другие экстатические практикующие, может оценить или получить доступ только инсайдер — человек или дух; ибо эти духи, для этнографа, который пытается нанести на карту территорию сейда, являются участниками переговоров о его формировании. Сейд-практик может воспринимать этих разнообразных «духов» либо как участников построения диалога (в котором дается информация), либо как сущности, участвующие в одержимости. В любом случае с ними можно поговорить: можно сказать, даже взять интервью! Тем не менее, этот подход, который зависит от отношения к сейдическим или шаманским событиям и переживаниям как к происходящим в «реальности», которую можно нанести на карту или описать, серьезно относясь к «духам», приводит к еще одной проблеме.

«Вы отказались от беспристрастности?»

Поскольку я одновременно и исследовательница, и практик, это может указывать на то, что я предпочитаю многозначные описания практики и толкования практикующих сейд вместо ранее упомянутой концепции Элиаде или концепции «хозяина духов». Последнее требует, как мне кажется, некоторой дальнейшей деконструкции.

Важной составляющей западной концепции индивидуального, уникального «я» является контроль, который проявляется во многих контекстах. До того, как я увидела и приняла в этом участие, я интересовалась нарративами о «контроле», появляющимися в дискурсах многих (не всех) мужчин как отцов, в исследовании воспитания детей в Галифаксе, Новая Шотландия, который я связала (Blain, 1992) с построением либерального, рационального, капиталистического, обычно мужского, индивидуума, обсуждаемого и деконструируемого Венном (1984). Кажется странным повторение этой дискуссии относительно неошаманизма. Здесь переплетаются несколько нитей, в том числе не только вышеупомянутая западная концепция «контроля», но и различные интерпретации шаманов (или ученых), рассказы о битвах или «перформансах», свидетелями которых стали западные исследователи и миссионеры. Ибо рассказы о «господстве над духами» или «контроле над духами» для меня не больше, чем народные сказки или легенды о короле Артуре, на которых я выросла (Ланселот может много работать и быть лучшим рыцарем, но всегда есть еще одна проблема и возможное поражение): или даже «рифмованные перебранки», обсуждаемые в главе 7. Враг, побежденный в (реальной или духовной) битве, побежден также словами, будь то насмешки или хвастовство. Или как сказал один британский практикующий шаман:

Теперь у вас есть аналитика и размышления о том, сколько раз я провел несколько часов в состоянии всеобъемлющего страха и почти компетентности, только чтобы в конце выйти и отправить своей жене SMS: «Мы победили». ... Немного исцеления — это немного исцеления, но если что-то выбьет из вас семь сортов дерьма и оставит у вас синяки на ребрах, клянусь богами, это был враг, которым стоит хвастаться!

Кроме того, если мы рассматриваем «шамана» — или сейд-практика — не как одномерную, гламурную, а скорее стереотипную фигуру, а как активного агента построения сообщества, нет никаких оснований предполагать, что все отношения со всеми духами будут одинаковыми. Рассказы Тауссига (Taussig, 1987) о колумбийских шаманах упоминались ранее: эти и другие «традиционные» практикующие существуют в изменяющейся среде, используя любые доступные ресурсы, конструируя или заново изобретая себя и свои социальные отношения практики в контексте исторического колониализма, неоколониализма, религиозного соревнования, участия и борьбе духов, деградации окружающей среды, болезни и смерти. В таких рассказах шаман — «переговорщик и ведет переговоры в рамках глубоко политического процесса, который разрушает любую веру в шаманизм исключительно как в безопасное или доброжелательное явление» (Wallis, 1999b: 45). Частью этого является вражда с другими шаманами в трансе. Чьи духи сильнее? (См., например, Витебский, 1995b.) Сражение саамских ноайди, упомянутое в *Historia Norwegica*, является тому примером.

Человеческий и культурный контекст сейда — и большинства «европейских» неошаманизмов — может быть значительно менее проблематичным, но все же сейд-практики вовлечены в обсуждение смысла и практики, в духовном и в повседневном мире, где это значение и практика чрезвычайно переменчивы, и где результат определяется только задним числом. Ранее согласованные значения гарантируют, что есть союзники или партнеры, на которых, вероятно, можно рассчитывать, если к ним правильно обращаться или (например, в шаманской практике инуитов) соответствующим образом бросить вызов, а практика, как и в других областях социальных отношений, повышает навыки.

Здесь, однако, я должна добавить, что определения, данные в «базовой шаманской» практике для начинающих, также под-

черкивают «контроль», в данном случае контроль через связь с, по существу, доброжелательными духами или проводниками: потребительско-шаманская практика для городских жителей среднего класса.

Базовый шаманизм подчеркивает, что шаманское состояние управляемо. Это важно в том, как Харнер учил жителей Запада основам шаманизма, потому что путь к становлению шаманом можно описать как безопасный и подходящий для обучения в сценарии семинара. Это также может представлять собой попытку дестигматизации шаманизма после десятилетий угнетения коренных общин путем колонизации культур и религий. ... Акцент на контроле в шаманизме Харнера обещает, что техника безопасна для практикующих. Это также раскрывает потребность Запада в «контроле» (над сознанием, эмоциями или деньгами), в отличие от индигенного шаманизма.

(Wallis, 1999b: 46)

Судя по рассказам Била, в главах 4 и 7, или Раудхильд, в главе 2, сейд не выглядит особенно «безопасным».

## Изобретение Вирда заново

Сегодня сейд-практиков может быть немного, но они претерпевают трансформацию себя и других в рамках переговорных отношений с духами и человеческими членами своих сообществ. Они опираются на космологию и практику пошлого вместе с этими согласованными отношениями, чтобы создавать свои практики сегодня. Их клиенты ищут наставлений о повседневной жизни в сложном



городском обществе, опять же, на основе понимания практики 1000-летней давности, что может сочетать привлекательность экзотического шамана с ностальгией по предполагаемому прошлому. Тем не менее, как бы аудитория или клиенты ни смотрели на их работу, сейд-практики не реконструируют прошлое, а переходят на 1000 лет назад, чтобы соткать Вирд из нитей прошлого, создавая шаманские формы для настоящего и для нового тысячелетия. Они говорят о страхе и переменах на встречах, переживании транса, смешении повседневного и «необычного», известного и неизвестного. На веб-странице Била дается попытка ответить на вопрос «Куда идет сейдман?»

У меня есть друзья, которые живут только в Потустороннем мире (их нет в мире людей), и у меня есть враги. Мы ходим в разные места, как и все остальные: мы ходим в магазин, ходим на работу, мы ходим в гости к семье в гору, мы ходим в “Тасо Белл”, мы ходим в Страну Мертвых. Мы видим то же, что и все остальные; просто мы видим намного больше, чем средний человек — вот и все. Каждый человек каждый день взаимодействует с предками, альвами, йотунами и троллями того или иного вида.

Просто средний человек обычно интерпретирует это как удачу или неудачу. Мы же видим ниточки марионеток. Просто так оно и есть.

(Linzie н.д.,

<http://www.angelfire.com/nm/seidhman/seidgo.htm>)

Они также говорят об этике сейд-практики, помня о других проблемах сейда как контроля над разумом. Так, уважаемая провидица Раудхильд излагает свои взгляды на практику сейд-техник в современном сообществе:

Это должно приносить пользу практикующему в долгосрочной перспективе.

Это должно приносить пользу Мидгарду и богам, если они напрямую коснутся практики.

Это нужно делать безопасно, с величайшим уважением к Богиням и Богам, сообществу и практикующему.

Если что-то небезопасное для практикующего должно быть сделано на благо общества и Богов и Богинь, — это решение практикующего и его союзников. Они должны нести ответственность за это решение, и сообщество должно поддержать его, если совесть позволит.

(Электронная переписка, 1999)

## Шаманы и антропологи

Некоторые исследователи описали любопытный «двойной стандарт» — «местные информанты», но не «европейцы» или ученые, могут говорить и строить теории изнутри «иррациональных» дискурсов о магии или духовных помощниках (Blain, 1998a; Wilson, 1994). Другие упоминают «шаманофобию» (Dowson, 1996), к которой Уоллис (1999a) добавляет «неошаманофобию» в академических кругах: нежелание рассматривать «шаманские» конструкции для человеческих событий. «Магия — это виртуальное табу в исследованиях постпросвещения», — говорят Арно и др. (1999: 63). Итак, говорить о человеко-политическом расположении сейда приемлемо; описывать политику, внутреннюю по отношению к сейд-путешествию, как форму «истины», которая может помочь анализу (а не как феномен, который нужно проанализировать), часто не приемлемо. Таким образом, «духи-помощники» становятся определяемыми культурой аспектами собственной личности, а не внешними

агентами: частью индивидуализации и психологизации восприятия, которая пронизывает западные академические дискурсы рационального, унитарного «я». В западном неошаманском движении практикующие обычно говорят о юнгианской теории, архетипах и выделяют «духов хранителей» и «высшие я», сущности, которые привязаны к отдельному человеку и могут быть объяснены как составляющие части психики, сознания или подсознания этого человека. Подобные дискурсы используются для объяснения академического понимания воображаемого. (Это «реально» или все это в моей голове?) Исследователи, пытающиеся объяснить «пусторонность» шаманского экстаза и возникающих образов, исследовали неврологическую активность, вызванную энтеогенами или стимуляцией повторяющихся звуков (барабанный бой, пение) и движением, истощением, голоданием и т.д.: процессы, которые являются внутренними для конкретного человека.

Но те, кто изучает шаманизм в контексте, указывают на то, что изображения не одинаковы во всех культурах: меняется не только значение, но и то, что видят или слышат. Меняется даже опыт антропологов, проводящих экспериментальные исследования, встроенные в различные социокультурные контексты, — ужасающие обусловленные энтеогеном инициаторные опыты космологии Дживаро Майкла Харнера (Harner, 1980) разительно отличаются от опытов, описанных в этой книге. Восприятие и смысл встроены в конкретные культурные и исторические интерпретации сообщества. Эти шаманизмы полагаются на аналогичные возможности (способности людей запоминать сны, интерпретировать образы, изменять сознание в ответ на стимулы и т.д.), но «шаманский комплекс» отличается в том, что делается и как это интерпретируется (Hoppál, 1987). Но это еще не все. В шаманских культурах шаманизм не является той частью или аспектом культуры, который можно исследовать или нет — как решит этнограф. Описывая свой опыт в качестве

этнографа среди дене, Гедон говорит, что «шаманизм пронизывает всю культуру Набесны: мировоззрение, модели существования и жизненные циклы» (Guédon, 1994).

В старых материалах, как обсуждалось ранее, сейд обычно не описывается как центральный для сообщества. Тем не менее, в сагах возможность магического действия, измененного сознания, причастности к сообществу через сейд, присутствует, и когда это действительно происходит, это ничем не примечательно. Хотя обычно это происходит на индивидуальной основе (как и почти все действия в сагах (Hastrup, 1996)), временами это действительно сосредоточено на сообществе, как в случаях с Турид Наполнительницей сетей, Гренландской Провидицей и спаконой Тордис. Измененное сознание, а также приобретение знаний или манипулирование разумом или элементами в этом состоянии вплетены в истории как часть действия. Отношения, построенные между людьми сообщества, включают отношения, в которых участвуют другие существа, духи, силы, божества.

Однако сегодняшние сообщества, предоставившие информацию для этой книги, созданы намеренно, довольно осознанно: группы людей, которые собираются здесь и там, чтобы связать себя с божествами Эдд, асами и ванами Северной Европы и «поклоняться» теми способами, которые они считают «старыми». Некоторые изначально основывали свою практику на ритуальном поклонении, параллельном ритуалу «эпохи викингов». Другие ассоциируют себя в основном с духами земли и моря и только во вторую очередь с божествами Асгарда. Оракульный сейд был преднамеренной конструкцией. Но как бы он ни возник, сейд для некоторых групп теперь является центральным в общественной практике и понимании того, как относиться к божествам и существам. Взаимоотношения, устанавливаемые с помощью сейда, определяют местонахождение сейд-практика по отношению к другим — ее клиентам и духам, с ко-

торыми она контактирует. Сейд-практик становится посредницей между людьми и духами, активной в создании сообщества и знания. Уинифред является примером:

Одно из самых интересных видений, которые у меня были, было для молодого человека, и (божество) Хеймдаль пришел для него, и это было чудесно ... они устроили все это, когда они вместе пошли в сауну и говорили как мужчина с женщиной о том, как быть женщиной и идти по пути мужчины, и интересно было то, что мне разрешалось не слышать, что они говорили друг другу, а просто понимать, что у Хеймдала было это знание для него, а я должна была передать это ему ... ну, знаете, парная и все такое, и это было похоже на то, что это мужские тайны, и они не для меня, только сообщение — и мое право передать. Но было очень приятно видеть, как Хеймдаль взял молодого человека за руку и направил на путь мужчины.

Подходы к сейду и шаманизму могут выходить за рамки концепции техники или индивидуальных отношений, к шаманской практике, встроенной в социальные отношения, которые включают личные отношения дружбы и общинные конструкции гендера, этнической принадлежности, сексуальности и статуса: положения сейд-практика и клиентов, которые являются частично состоящими из других существ, «духов», животных, божеств.

Однако рассказы о «духах» и шамане, вступающих с ними в социально конститутивные отношения, становятся наиболее проблематичными для западной рационалистической аудитории, для которой неверие в «духов» является аксиомой. Я видела, как конференция раз за разом возвращалась к вопросу «существуют ли духи?» Представляя любой материал, относящийся к личному

опыту, я должна иметь дело с проблемой, есть ли у меня «вера» в «духов»: убеждение, которое, казалось бы, дискредитирует мои полномочия заниматься «беспристрастной» или «непредвзятой» этнографией. (Это неверие также представляет собой «предубеждение», которое будет рассматриваться как столь же иррациональное для приверженцев дискурса неверия.)

Я могла бы сказать, что для моих респондентов «вера в духов» реальна, и поэтому она становится частью того, как они формируют свой мир, создают свои реальности, манипулируют своим сознанием: однако этнограф, стоящий снаружи, может видеть как вера функционирует в сообществе. Это был подход, принятый многими исследователями — и он переходит во мнение о том, что такая вера подходит тем, кого изучают, но не исследователю, который придерживается своих собственных имплицитных этноцентрических предположений о превосходстве (Wilson, 1994). Становятся очевидными два связанных набора проблем. Глава 2 включала выдержку из статьи, подготовленной Дианой Паксон, авторкой и первоначальной исследовательницей в сообществе оракульного сейда. В нем она движется вперед и назад между дискурсом «духов» и дискурсом «рациональности»: более того, она говорит, что сделала это, находясь в трансе. Время от времени ей приходилось учиться «откладывать в сторону» свой академический мозг. Она, как Уинифред и Йордсвин, Бил, Торгерд, Джеймс, Малколм, Сьюзен, Раудхильд, как и многие другие, названные и не названные в этой книге, как и я, является частью современного постиндустриального общества, погруженного в его диалоги, продукты его образовательной системы, засыпанного информацией, которая поддерживает рациональное индивидуальное «я» и отрицает «духов». Тем не менее, эти сейд-практики создают себя посредством дискурса, который оспаривается даже внутри их избранного сообщества, осмысливая свой опыт и связывая его также со своими «другими» мирами: рефлекс-

сивность, как указывает Коэн (1994), — это не только прерогатива этнографа.

Принятие мнения, что «они верят в это, поэтому я принимаю это как эмическое описание», позиционирует исследователя как имеющего доступ к «истине» извне, что противоречит правде ее участников. Это, мягко говоря, снисходительно. В конечном итоге он может также активно отрицать доступ участников к «реальностям» (Turner, 1994), включая собственный опыт исследователя. Дистанцирование этнографа от этой «веры» начинает овеществлять «эмическое знание» как фиксированное, статичное и неизменное, как общепринятое, а не как конкретную конструкцию интерпретаций, которую каждый человек, включая этнографа, использует и в которую он вовлечен.

На какое-то время я решила отказаться от признания веры, как я указала во введении. Однако «вера», на мой взгляд, не является хорошим описанием отношений шаманистов и других существ, разделяющих миры своей жизни. Эти существа являются частью взаимоотношений, частичными творцами усилий сообщества. Они просто есть: и в этнографии встреч с духовным миром духовные существа сообщают свою часть. Хотя шаманизм может включать мимесис, «перформанс», диалог тоже является частью процесса, и при интерпретации «необычного опыта» я должна серьезно относиться не только к восприятию участников-людей, но и к самим «духам». Это стало означать публичное признание того, что я могу понять только через переживание, и что в моем обмене знаниями от одной группы к другой становится необходимым сказать, что я знаю этот опыт не только как наблюдатель и хранилище историй и секретов, но через прямую связь, транс и сейд-транс, общение с духами, говорение из кургана, танец с предками. Отсюда глава 5 этой книги.

Я вижу, как Уинифред и другие перемещаются между мирами, конструируя смысл из дискурса, отношений, окружения: на ум

приходят два образа. Гедон говорит о понятиях у дене о месте без границ: охотник перемещается из «домашней» точки, туда и обратно, туда и обратно, создавая знания о месте, которые могут быть использованы и известны другим из их собственных исходных точек. Точно так же «шаман» перемещается из безопасного места в неизвестный *útangarð* и возвращается, чтобы совершить другое путешествие в следующий раз, и путешествия пересекаются, нанося на карту территорию безгранично. Для меня шаманка становится метафорой этнографки в постмодерне, перемещающейся по мирам, переходящей между уровнями анализа, в попытке реконструировать что-то в ее собственном понимании, своей собственной жизни, что приближает к целостности, пониманию полной жизни, а не фрагментированной, возвращающейся в своих путешествиях к полюсу бытия, Мировому Древу.

Я не могу создать этнографию, заимствуя местные знания. (Это был старый образ этнографии, когда антрополог уходил «куда-нибудь» и возвращался с чистым описанием, рассказами информантов и «объективным» наблюдением. Это, конечно, никогда не работало так: собирание этнографом местных знаний было всегда частичным, наблюдения всегда помещены в контекст.) Я предпочитаю войти в мир сейд-практиков как носитель языка: но просто «стать своей», полного погружения в культуру — недостаточно. Мое понимание сейда включает в себя понимание его связей с «внешним» миром и моих собственных мест в нем; и как «духи» видят эти связи. Я стремлюсь понять конструкцию сейда и его сообщества, противоречия и споры в нем, понимая свое «я» как часть / не часть этого сообщества, находящегося в своих отношениях, с моими собственными знаниями, которые не разделяются полностью с другими, хотя некоторые другие принимают в них участие. Критическое осознание и рефлексивность строятся на пересечении миров, в путешествиях; в переживании экстаза



и моих попытках передать его прозой или поэзией здесь и где-либо еще — и в напряжении между этими дискурсами и дискурсами академического мира, в котором я также живу.

Эта книга прошла множество путей. «Шаманизм» воссоздается на многих уровнях, разными способами, по мере того как все большее число людей отказываются от «установленной» религии и стремятся как личности и как взаимосвязанные сообщества к духовности. Многие обращаются к «коренному шаманизму», который все еще ошибочно рассматривается как изначальная, неизменная «первая религия»; но в этом постколониальном мире обвинения в присвоении, краже культуры и духовности имеют вес, и часто люди, не принадлежащие к «коренным» общинам, будут стремиться избежать присвоения. Таким образом, поиск смысла обращается к предкам — и тем духам места, животным и растениям, которые населяют ландшафты, как физические, так и космологические, в которых ищущий чувствует себя наиболее «как дома».

Мы не знаем в Северо-Западной Европе, как самые ранние «предки» концептуализировали свою духовность. Пещерное искусство и наскальное искусство теперь можно рассматривать как «шаманские», но только с относительно недавним написанием саг и Эдды воспоминания о преимущественно анимистическом ландшафте начинают проявляться в словах. И там, в пейзаже, в курганах, холмах — предки. Однако сейд-люди не реконструируют прошлое, хотя их практики основаны на нем. Именно из сегодняшнего понимания прошлого, настоящего, жизни и смерти, сплетенного из множества повествовательных нитей, в том числе из прошлого Норн и Вирда, они входят в транс, чтобы искать ответы, искать себя. То, что они находят, меняет их и ставит под сомнение повседневные представления, которые в противном случае принимаются как должное. Точно так же мое этнографическое путешествие ведет меня вперед, от одного места практики к другому, и мое личное понимание

себя и других, сообщества и дружбы изменяется. Постмодерн может быть, как говорит Бауман (1997), о «выборе», но выбор структурирован, наслоен прошлыми значениями, как слова в Источнике Вирда: сетями значений, отношений, социальных процессов, которые воссоздают люди в их повседневной жизни, или при помощи *orlög*, паутинами обязательств, которыми наделяют Норны.

## Примечания к главе 8

1. «... шаман специализировался в трансе, во время которого его душа, как полагают, покидает его тело и поднимается в небо или спускается в подземный мир» (Eliade, 1964: 4–5). Обратите внимание на «считается»: Хайнце (1991) указывает, что Элиаде не «верил» ни в шаманских духов, ни в свое путешествие.
2. Шаманы, практикующие многие годы, которые говорили весьма категорично, не считают участников семинаров «шаманами». Однако некоторые участники семинара используют этот термин сами. Некоторым нужно время, чтобы научиться не называть себя «шаманами».

## Библиография

Исландские издания саг и других исландских материалов доступны в Интернете, *Netútgáfan*: <http://www.snerpa.is/net/index.html>.

Achterberg, J. (1985) *Imagery in Heeding: Shamanism and Modern Medicine*, Boston and London: Shambala.

Aðalsteinsson, J.H. (1978) *Under the Cloak*, Acta Universitatis Upsaliensis 4, Uppsala: Almqvist & Wiksell.

Anisimov, A.F. (1963) 'The Shaman's tent of the Evenks and the origin of the shamanistic rite', в H.N. Michael (под ред.) *Studies in Siberian Shamanism*, Arctic Institute of North America: Anthropology of the North, 84–123.

Arnould, E.J., Price, L.L. and Otnes, C. (1999) 'Making consumption magic: a study of white-water river rafting', *Journal of Contemporary Ethnography* 28,1: 33–68.

Auden, W.H. and Taylor, P.B. (1981) *Norse Poems*, London: Athlone Press.

Basilov, V.N. (1997) 'Chosen by the spirits', в M.M. Balzer (под ред.) *Shamanic Worlds: Rituals and Lore of Siberia and Central Asia*, Armonk, NY, and London: North Castle Books.

Bates, B. (1983) *The Way of Wyrð*, London: Century.

(1996) *The Wisdom of the Wyrð*, London: Rider.

Bauman, Z. (1997) *Postmodernity and Its Discontents*, New York: New York University Press.

Bauschatz, P. (1982) *The Well and the Tree*, Amherst: University of Massachusetts Press.

Blain, J. (1992) 'To be in control: Men and their families'. CSAA meeting, *Learned Societies*, University of Prince Edward Island, Charlottetown P. E.I., May 1992.

(1997) 'Constructing identity and divinity: Creating community in an Elder religion within a postmodern world', *Interdisciplinary perspectives: using qualitative methods to study social life*, Annual Qualitative Methods conference, Toronto, August 1997.

(1998a) 'Presenting constructions of identity and divinity: Ásatrú and oracular seidhr', в S. Grills (под ред.) *Doing Ethnographic Research: Fieldwork Methods*, Thousand Oaks: Sage, 203–27.

(1998b) 'Seidhr and seidhrworkers: recovering shamanic practice in contemporary heathenism', *The Pomegranate* 6: 6–19.

(1999) 'Seidr as shamanistic practice: reconstituting a tradition of ambiguity', *Shaman* 7, 2: 99–121.

(2000) 'Speaking Shamanistically: seidr, academia, and rationality', DISKUS. Online: Available: <http://www.uni-marburg.de/religionswissenschaft/journal/diskus/blain.html> (1 January 2001).

(in press) "Now many of those things are shown to me which I was denied before": Seidr, shamanism, and journeying, past and present', *Studies in Religion/Sciences Religieuses*, специальный выпуск о шаманизме, под ред. R. Adlam.

(forthcoming, a) 'Magic, healing or death? Issues of seidr, "balance" and morality in past and present', в G. Carr and P. Baker (под ред.) *New Approaches to Medical Archaeology and Anthropology*, Oxford: Oxbow Books.

(forthcoming, b) 'Seidr, magic, and community: reinventing contested Northern shamanic practice', *Anthropology of Consciousness*.

Blain, J. and Wallis, R.J. (1999) 'Men and "women's magic": contested narratives of gender, seidr, and "ergi"', *The Pomegranate* 9: 4–16.

(2000) 'The "ergi" seidman: Contestations of gender, shamanism and sexuality in northern religion past and present', *Journal of Contemporary Religion* 15,3: 395–411.

(Forthcoming) 'Seiðr, gender and transformation: from the sagas to the new millennium', *Proceedings of the Viking Millennium Symposium, Newfoundland, September 2000*.

Bohannon, L. (1964) *Return to laughter*, Garden City, NY: Doubleday.  
Borovsky, Z. (1999) 'Never in public: Women and performance in Old Norse Literature', *Journal of American Folklore* 112: 6–39.

Boyer, R. (1983) 'On the composition of Völuspá', в R. J. Glendinning and H. Bessason (под ред.) *Edda: A Collection of Essays*, Winnipeg: University of Manitoba Press.

Butler, J. (1990) *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, London: Routledge.

(1993) *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of 'Sex'*, London: Routledge.

Byock, J. (1982) *Feud in the Icelandic Saga*, Berkeley: University of California Press.

Cohen, A.P. (1994) *Self Consciousness: An Alternative Anthropology of Identity*, London: Routledge.

Coles, B.J. (1990) 'Anthropomorphic figures from Britain and Ireland', *Proceedings of the Prehistoric Society* 56: 315–33,

(1998) 'Wood species for wooden figures: A glimpse of a pattern', в A. Gibson and D. Simpson (под ред.) *Prehistoric Ritual and Religion: Essays in Honour of Aubrey Burl*, Stroud, Gloucestershire: Sutton Publishing, 163–173.'

Cope, J. (1998) *The Modern Antiquarian*, London: Thorsons.

Cowan, T. (1995) *Fire in the Head*, San Francisco: Harper San Francisco.

Crawford, J.R. (1967) *Witchcraft and Sorcery in Rhodesia*, London: Oxford University Press.

Crossley-Holland, K. (1980) *The Norse Myths*, New York: Pantheon Books. Csordas, T.J. (1996) 'Imaginal performance and memory in ritual healing', в C. Laderman and M. Roseman (под ред.) *The Performance of Healing*, London: Routledge, 91–114.

Czaplicka, M.A. (1914) *Aboriginal Siberia: A Study in Social Anthropology*, Oxford: Clarendon Press.

Davidson, H.R.E. (1964/1990) *Gods and Myths of Northern Europe*, Harmondsworth: Penguin.

Dowson, T.A. (1996) 'Review of Garlake, P, 1995, *The Hunter's Vision: The Prehistoric Rock Art of Zimbabwe*', *Antiquity* 70: 468–69.

(1999) 'Rock Art and Shamanism: A Methodological Impasse', в: A. Rozwadowski, M.M. Kosko and T.A. Dowson (под ред.) *Rock Art, Shamanism and Centred Asia: Discussions of Relations*, Warsaw: Wydawnictwo Akademickie, 39–56.

Driscoll, M.J. (ред. и пер.) (1995) *Ágrip af Nóregskonugasögum: A twelfth-century synoptic history of the Kings of Norway*, London: Viking Society of Northern Research.

Dronfield, J. (1993) 'Ways of seeing, ways of telling: Irish passage tomb art, style and the universality of vision', в M. Lorblanchet and P.G. Bahn (под ред.) *Rock Art Studies: The Past Stylistic Era, or where do we go from here?* Oxford: Oxbow Monograph 35, 179–93.

(1995) 'Migraine, light and hallucinogens: the neurocognitive basis of Irish Megalithic art', *Oxford Journal of Archaeology* 14,3: 261–75.

Dubois, T. (1999) *Nordic Religions in the Viking Age*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Eliade, M. (1964) *Shamanism: Arclmic Techniques of Ecstasy*, New York: Pantheon.

Elliott, R.W.V. (1989) *Runes*, Manchester: Manchester University Press.

Ellis, H.R. (1968) *The Road to Hel*, New York: Greenwood Press.

Eppler, C. (1998) 'Coming to terms with Navajo nádleehí: a critique of berdache, "gay", "alternate gender", and "two-spirit"', *American Ethnologist* 25,2: 267–90.

Evans-Pritchard, E.E. (1937) *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Oxford: Clarendon Press.

Favret-Saada, J. (1980) *Deadly Words: Witchcraft in the Bocage*, Cambridge: Cambridge University Press.

Fischer, C. (1999) 'Face to face with your past', в B. Coles, J. Coles and M.S. Jorgensen (под ред.) *Bog Bodies, Sacred Sites and Wetland Archaeology*, WARP (Wetland Archaeology Research Project) Occasional Paper 12, Exeter: WARP.

Flaherty, G. (1992) *Shamanism and the Eighteenth Century*, Princeton, NJ: Princeton University Press.

Foucault, M. (1980a) *The History of Sexuality*, пер. R. Hurley, New York: Vintage Books.

(1980b) *Herculine Barbin: Being the Recently Discovered Memoirs of a Nineteenth-Century French Hermaphrodite*, пер. R. McDougall, New York: Pantheon.

Fridman, E.J.N. (1999). 'Buryat shamanism: home and hearth — a territorialism of the spirit', *Anthropology of Consciousness* 10,4, 45–56.

Fries, J. (1996) *Seidways*, Oxford: Mandrake.

Glob, P.V. (1969) *The Bog People: Iron Age Man Preserved*, пер. R. Bruce-Mitford, London: Faber and Faber.

Glosecki, S.O. (1986) 'Wolf dancers and whispering beasts: shamanic motifs from Sutton Hoo?', *Mankind Quarterly* 26: 305–19.

Goodman, F.D. (1990) *Where the Spirits Ride the Wind: Trance Journeys and Other Ecstatic Experiences*, Bloomington: Indiana University Press.

(1999) 'Ritual body postures, channeling, and the ecstatic body trance', *Anthropology of Consciousness* 10: 54–9.

Gordon, E.V. (1957) *Introduction to Old Norse*, переработанное издание, A.R. Taylor, Oxford: Clarendon Press.



Goulet, J.G. (1994) 'Dreams and visions in other life-worlds', в D.E. Young and J.G. Goulet (eds) *Being Changed by Cross-Cultural Encounters: the Anthropology of Extraordinary Experience*, Peterborough, Ontario: Broadview Press.

Goulet, J.G. and Young, D. (1994) 'Theoretical and methodological issues', в D.E. Young and J.G. Goulet (под ред.) *Being Changed by Cross-Cultural Encounters: The Anthropology of Extraordinary Experience*, Peterborough, Ontario: Broadview Press.

Green, M.J. (1996) *Celtic Art: Reading the Messages*, London: Weidenfield and Nicholson.

Greene, S. (1998) 'The shaman's needle: development, shamanic agency, and intermediality in Aguarina Lands, Peru', *American Ethnologist* 25,4: 634–58.

Greenwood, S. (2000) *Magic, Witchcraft, and the Otherworld: an Anthropology*, Oxford: Berg.

Grundy, S.S. (1995) 'The Cult of Oðinn, God of Death', Ph.D. Thesis, University of Cambridge.

(1996) 'Freyja and Frigg', в S. Billington and M. Green (под ред.) *The Concept of the Goddess*, London: Routledge.

Guédon, M.F. (1994) 'Dene ways and the ethnographer's culture', в D.E. Young and J.G. Goulet (под ред.) *Being Changed by Cross-Cultural Encounters: the Anthropology of Extraordinary Experience*, Peterborough, Ontario: Broadview Press.

Gundarsson, K. (1994) 'Spae-Craft, seidhr and shamanism, part I — spae', *Idunna: a Journal of Northern Tradition* 25: 33–6.

(1995) 'Spae-Craft, seidhr and shamanism, part II — seidhr', *Idunna: a Journal of Northern Tradition* 26: 7–12.

Gyrus (n.d.) 'Aspects of Shamanism'. Online: Available: <http://home.freeuk.net/rooted/aoshaman.html> (1 января, 2001).

Halperin, D.M. (1995) *Saint Foucault: Towards a Gay Hagiography*, Oxford: Oxford University Press.

Haraway, D. (1988) 'Situated knowledges: the science question in Feminism and the privilege of partial perspective', *Feminist Studies* 14,3: 575–99.

Hamer, M. (1980) *The Way of the Shaman*, New York: Bantam Books.

Harvey, G. (1997) *Listening People, Speaking Earth: Contemporary Paganism*, London: C. Hurst & Co.

Harwood, A. (1970) *Witchcraft, Sorcery and Social Categories among the Safwa*, London: Oxford University Press for the International African Institute.

Hastrup, K. (1985) *Culture and History in Medieval Iceland: an Anthropological Analysis of Structure and Change*, Oxford and Toronto: Oxford University Press.

(1990) 'Iceland: sorcerers and Paganism,' в B. Ankarloo and G. Henningsen (под ред.) *Early Modern European Witchcraft: Centres and Peripheries*, Oxford: Clarendon Press.

(1996) *A Passage to Anthropology: Between Experience and Theory*, London: Routledge.

Heinze, R.I. (1991) *Shamans of the 20th Century*, New York: Irvington.

Herdt, G. (1996) 'Introduction,' в G. Herdt (под ред.) *Third Sex, Third Gender: Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*, New York: Zone Books.

Hjørungdal, T. (1989) 'Noen aspekter på tolkning av gravgods i eldre jernalder: kan gravgods belyse kult?' в L. Larsson, L. and B. Wyszomirska (под ред.) *Arkeologi och religion. Rapport från arkeologidagarna 16–18 januari 1989*, University of Lund, Institute of Archaeology, Report Series No. 34, 99–106.

Hollander, L. (trans.) (1972) *Vtga-Glúms saga*, New York: Twayne Publishers.

(nep.) (1962) *The Poetic Edda*, Austin, Texas: University of Texas Press.

Hoppál, M. (1987) 'Shamanism: an archaic and/or recent belief system', в S. Nicholson (под ред.) *Shamanism: An Expanded View of Reality*, Wheaton, IL.: Quest/The Theosophical Publishing House.

Horwitz, J. (n.d.) 'The Absence of "Performance" in the Shamanic Rite: Shamanic Rites Seen from a Shamanic Perspective II'.

<http://www.snail.dircon.co.uk/SCSS/Articles/Rites2.htm> (1 января, 2001).

Høst, A. (n.d.) 'Exploring seidhr: a practical study of the seidhr ritual', Scandinavian Center for Shamanic Studies: forthcoming in *Religious Practises and Beliefs in the North Atlantic Area*, Center for North Atlantic Studies, Aarhus University.

Hultkrantz, Á. (1992). 'Aspects of Saami (Lapp) shamanism', в M. Hoppál and J. Pentikäinen (под ред.) *Northern Religions and Shamanism*, Budapest: Akadémiai Kiadó, and Helsinki: Finnish Literary Society.

(1994) 'Religion and environment among the Saami: an ecological study', в T. Irimoto and T. Yamada (под ред.) *Circumpolar Religion and Ecology: An Anthropology of the North*, Tokyo: University of Tokyo Press, 347–74.

Jakobsen, M.D. (1999) *Shamanism: Traditional and Contemporary Approaches to the Mastery of Spirits and Healing*, New York and Oxford: Berghahn Books.

Jesch, J. (1991) *Women in the Viking Age*, Woodbridge: Boydell Press.

Jochens, J. (1989) 'Völuspá: Matrix of Norse Womanhood', *Journal of English and Germanic Philology* 88,3: 345–62.

(1995) *Women in Old Norse Society*, Ithaca: Cornell University Press, 1995.

(1996) *Old Norse Images of Women*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Jones, G. (trans.) (1961) *Eirik the Red and Other Icelandic Sagas*, Oxford: Oxford University Press.

(пер.) (1973) *The Vatnsdalers' Saga*, Princeton: Princeton University Press.

(1984) *A History of the Vikings*, переработанное издание, Oxford: Oxford University Press.

Kapferer, B. (1997) *The Feast of the Sorcerer: Practices of Consciousness and Power*, Chicago: Chicago University Press.

Kelly, K. (под ред.) (1999a) *Spirit Talk*, 9. Летний выпуск о сейде, 1999.

(1999b) 'Close to Nature: an interview with Annette Høst', *Spirit Talk*, 9.

King, A.D. (1999) 'Soul suckers: vampiric shamans in Northern Kamchatka, Russia', *Anthropology of Consciousness* 10,4: 59–68.

Kodratoff, Y. (1998) *Nordic Magic Healing*, Paris: Kodratoff.

Kuhn, H. and Neckel, G. (под ред.) (1962) *Edda: Die Lieder des Codex Regius (VI. Text)*, Heidelberg: Carl Winter.

Laing, S. (пер.) (1906) *The Heimskringla: A History of the Norse Kings*, London: Norroena Society.

Lamer, C. (1981) *Enemies of God: The Witch-hunt in Scotland*, Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.

Larrington, C. (пер.) (1996) *The Poetic Edda*, World's Classics, Oxford: Oxford University Press.

Leary, T. (1968) *The Politics of Ecstasy*, New York: Putnam's Sons.

Leary, T, Metzner, R. and Allpert, R. (1964/1983) *The Psychedelic Experience*, Secaucus, NJ: Citadel Press.

Leto, S. (2000) 'Magical potions: entheogenic themes in Scandinavian mythology', *Shaman's Drum* 54: 55–65.

Lewis, I.M. (1989) *Ecstatic Religion: A Study of Shamanism and Spirit Possession*, 2-е изд. London and New York: Routledge.

Lindquist, G. (1997) *Shamanic Performances on the Urban Scene: Neo-Shamanism in Contemporary Sweden*, Stockholm: Stockholm Studies in Social Anthropology.

Linzie, W. (1995) 'Interview with the shaman', *Idunna: a Journal of Northern Tradition* 26: 13–19.

(n.d.) 'The Seiðman Rants'.

<http://www.angelfire.com/nm/seidhman> (1 января, 2001).

Lönnroth, L. (1976) *Njáls saga: A Critical Introduction*, Berkeley: University of California Press.

MacLellan, G. (1999) *Shamanism*, London: Piatkus.

Magnusson, M. (1975) 'Introduction', в M. Magnusson and H. Pálsson, пер. *Njal's Saga*, Harmondsworth: Penguin.

Magnusson, M. and Pálsson, H. пер. (1960) *Njal's Saga*, Harmondsworth: Penguin.

Marcus, G. (1998) *Ethnography through Thick and Thin*, Princeton: Princeton University Press.

(1999) 'Critical anthropology now: an introduction', в G. Marcus (под ред.) *Critical Anthropology Now: Unexpected Contexts, Shifting Constituencies, Changing Agendas*, Santa Fe, NM: School of American Research Press.

Markale, J. (1986) *Women of the Celts*, Rochester, Vermont: Inner Traditions International.

Matthews, C. (1995) *Singing the Soul Back Home*, Shaftesbury: Element.

Matthews, J. (1991) *The Celtic Shaman*, Shaftesbury: Element.

Merkur, D. (1992) *Becoming Half Hidden: Shamanism and Initiation among the hunt*, New York and London: Garland.

Meulengracht Sorenson, P. (1983) *The Unmanly Man: Concepts of Sexual Defamation in Early Northern Society*, пер. J. Turville-Petre, Odense: Odense University Press.

Monsen, E. (пер.) (1932) *Heimskringla, or The Lives of the Norse Kings*, by Snorre Sturlason, Cambridge: W. Heifer & Sons Ltd.

Morris, K. (1991) *Sorceress or Witch? The Image of Gender in Medieval Iceland and Northern Europe*, Lanham, MD: University Press of America, Inc.

Nasström, B.M. (1996a) 'Freyja, a Goddess with many names', в S. Billington and M. Green (под ред.) *The Concept of the Goddess*, London: Routledge.

(1996b) *Freyja: Great Goddess of the North*, Lund Series in Studies of Religion, #5, Philadelphia: Coronet.

Netútgáfan (n.d.) <http://www.snerpa.is/net/index.html> (1 января, 2001).

Noel, D.C. (1997) *The Soul of Shamanism: Western Fantasies, Imagined Realities*, New York: Continuum.

Nordal, S. (1978) *Völuspá*, пер. B.S. Benedikz and J. McKinnell, Durham: Durham and St. Andrews Medieval Texts, number 1.

Oosten, J.G. (1984) 'The Diary of Therkel Mathiassen, 1922–1922', в M. Hoppál (под ред.) *Shamanism in Eurasia*, Gottingen: Edition Herodot, vol. 2: 377–90.

Paxson, D. (n.d.) 'The return of the Völva', <http://www.hrafnar.org/seidh/seidh.html> (13 августа, 2001).

(in prep.) 'Trance journeying in the Norse tradition'. Training materials for Seidworkers.

Pentikäinen, J. (1984) 'The Sámi shaman — mediator between man and universe', в M. Hoppál (под ред.) *Shamanism in Eurasia*, Gottingen: Edition Herodot, vol. 1: 125–48.

(1994) 'Shamanism as the expression of Northern identity', в T. Irimoto and T. Yamada (eds) *Circumpolar Religion and Ecology: An Anthropology of the North*, Tokyo: University of Tokyo Press, 375–401.

(1998) 'The Shamans and Shamanism', в J. Pentikäinen, T. Jaatinen, I. Lehtinen and M.R. Saloniemi (под ред.) *Shamans*, Tampere, Finland: Tampere Museums Publications 95, 29–49.

Price, N. S. (in press) *The Viking Way: Religion and War in the Later Iron Age of Scandinavia*, Uppsala: Uppsala University Press.

(2000 and forthcoming) 'The archaeology of Seiðr: Circumpolar traditions in Viking Pre-Christian religion', *Viking Millennium Symposium*, L'Anse aux Meadows, Newfoundland, September 2000. Forthcoming in *Proceedings of the Viking Millennium Symposium*.

Priest, P.O. (1999) Letter to the editor. *The Pomegranate* 10:3.

Quinn, J. (1998) "Ok verðr henni ljóð á munni" — Eddie Prophecy in the fornalðarsögur', *Alvíssmál* 8: 29–50.

Ripinsky-Naxon, M. (1993) *The Nature of Shamanism. Substance and Function of a Religious Metaphor*, Albany, NY: State University of New York Press.

Rodriguez, L.J. (1993) *Anglo-Saxon Verse Charms, Maxims and Heroic Legends*, Pinner: Anglo-Saxon Books.

Roscoe, W. (1991) *The Zuni Man-Woman*, Albuquerque: University of New Mexico Press.

(1996) 'How to become a berdache', in G. Herdt (под ред.) *Third Sex, Third Gender: Beyond Sexual Dimorphism in Culture & History*, New York: Zone Books, 329–72.

(1998) *Changing Ones: Third and Fourth Genders in Native North America*, New York: St. Martin's Press.

Rydberg, V. (1906) *Teutonic Mythology: Gods and Goddesses of the Northland*, vols 1–3, London and New York: Norroena Society.

Saladin d'Anglure, B. (1992) 'Rethinking Inuit Shamanism through the concept of "third gender"', в M. Hoppál and J. Pentikäinen (под ред.) *Northern Religions and Shamanism*, Budapest: Akadémiai Kiadó, and Helsinki: Finnish Literature Society.

Salmond, A. (2000) 'Maori and modernity: Ruatara's dying', в A.P. Cohen (под ред.) *Signifying Identities*, London: Routledge.



Schach, P. (1983) 'Some thoughts on Völuspá', в R.J. Glendinning and H. Bessason (подред.) *Edda: A Collection of Essays*, Winnipeg: University of Manitoba Press.

Schieffelin, E. (1996) 'On failure in performance: throwing the medium out of the séance', в C. Laderman and M. Roseman (подред.) *The Performance of Healing*, London: Routledge, 59–90.

Schultes, R.E. and Hofmann, A. (1992) *Plants of the Gods: Their Sacred, Healing and Hallucinogenic Powers*, Rochester, Vermont: Healing Arts Press.

Shirokogorov, S.M. (1935) *Psychomental Complex of the Tungus*, London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co.

Sigurðsson, G. (подред.) (1998) *Eddukvæði*, Reykjavik: Mál og menning.

Siikala, A.L. (1992) 'Singing of incantations in Nordic tradition', в A.L. Siikala and M. Hoppál (подред.) *Studies on Shamanism*, Helsinki: Finnish Anthropological Society, and Budapest: Akadémiai Kiadó, 68–78.

Smith, D.E. (1987) *The Everyday World as Problematic*, Toronto: University of Toronto Press.

Solli, B. (1999a) 'Odin the *queer*? On *ergi* and shamanism in Norse mythology', в A. Gustafsson and H. Karlsson (подред.) *Gylfer och arkeologiska rum — en vänbok till Jarl Nordblach*, Gotarc Series A vol. 3, Göteborg: University of Göteborg, 341–49.

(1999b) "'Holy white stones". Remains of fertility cult in Norway', в U. von Freeden, U. Koch and A. Wiczorek (подред.) *Volker an Nord- and Ostsee und die Franken*, Aktens des 48, Sachsensymposiums in Mannheim vom 7. bis 11. September 1997, 99–106.

Storms, G. (1948) *Anglo-Saxon Magic*, The Hague: Martinus Nijhoff (rpt. Folcroft Library Editions, 1975).

Strmiska, M. (2000) 'Ásatrú in Iceland: The Rebirth of Nordic Paganism?' *Nova Religio* 4,1: 106–32.



Ström, E. (1974) *Níð, Ergi and Old Norse Moral Attitudes*, London: Viking Society for Northern Research.

Strömbäck, D. (1935) *Sejd: Textstudier I nordisk religionshistorie*, Stockholm: Hugo Gebers Förlag.

Swatos, W. and Gissurarson, L.R. (1996) *Icelandic Spiritualism: Mediumsliip and Modernity in Iceland*, Piscataway, NJ: Transaction Publishers.

Tambiah, S. J. (1990) *Magic, Science, Religion, and the Scope of Rationality*, Cambridge: Cambridge University Press.

Taussig, M. (1987) *Shamanism, Colonialism and the Wild Man: A Study in Terror and Healing*, Chicago: University of Chicago Press.

Taylor, C. (1971) 'Interpretation and the Sciences of Man.' *Review of Metaphysics* 25. (Переиздано E. Bredo and W. Feinberg (под ред.) (1982) *Knowledge and Values in Social and Educational Research*, Philadelphia, Temple University Press.

Thompson, B. (1998) "'Cliff Richard is a Pagan," an interview with Julian Cope', *The Independent Weekend Review*, 24 October, p. 12.

Turner, E. (1994) 'A visible spirit form in Zambia', в D.E. Young and J.G. Goulet (под ред.) *Being Changed by Cross-Cultural Encounters: The Anthropology of Extraordinary Experience*, Peterborough, Ontario: Broadview Press.

Venn, C. (1984) 'The subject of psychology', в J. Henriques et al. (под ред.) *Changing the Subject*, London: Methuen.

Vitebsky, P. (1995a) 'From Cosmology to environmentalism: shamanism as local knowledge in a global setting', в: R. Fardon (под ред.) *Counterworks: Managing the Diversity of Knowledge*, London: Routledge, 182–203.

(1995b) *The Shaman*, London: Macmillan.

Wallis, R.J. (1999a) 'Altered states, conflicting cultures: shamans, neoshamans and Academics', *Anthropology of Consciousness* 10,2: 41–9.

(1999b) Autoarchaeology and neo-shamanism: the socio-politics of ecstasy', unpublished Ph.D. Thesis, University of Southampton.

(2000) 'Queer shamans: autoarchaeology and neo-shamanism', *World Archaeology* 32,2: 252–63.

(forthcoming, a) *Neo-shamanism: Wannabe Indians, Heathen Ecstasies and Druidic Archaeologies*, London: Routledge.

(forthcoming, b) 'Return to the source: neo-shamanism and shamanism in Central Asia and Siberia', в: T.A. Dowson, M.M. Kosko and A. Rozwadowski (под ред.) *Rock Art, Shamanism and Central Asia: Discussions of Relations*, International Rock Art Monographs 2. Series Editor: T.A. Dowson, Oxford: British Archaeological Reports.

Wasson, R.G. (1971) *Soma, Divine Mushroom of Immortality*, New York: Harcourt Brace Jovanovich.

Wilson, C.R. (1994) 'Seeing they see not', в D.E. Young and J.G. Goulet (под ред.) *Being Changed by Cross-Cultural Encounters: the Anthropology of Extraordinary Experience*, Peterborough, Ontario: Broadview Press.

Winch, P. (1958) *The Idea of a Social Science*, London: Routledge and Kegan Paul. Избранные отрывки переизданы E. Bredo and W. Feinberg (под ред.) (1982) *Knowledge and Values in Social and Educational Research*, Philadelphia: Temple University Press.

Young, D.E. and J.G. Goulet (под ред.) (1994) *Being Changed by Cross-Cultural Encounters: The Anthropology of Extraordinary Experience*, Peterborough, Ontario: Broadview Press.

Zoega, G.T. (1910) *A Concise Dictionary of Old Icelandic*, Oxford: Clarendon Press.