

Tartu Ülikool
Usuteaduskond

Indrek Tenno

Neošamanistlike liikumiste tekkimisest ja vormidest ning nende
paigutumisest Põhja-Euraasia traditsioonilise šamanismi konteksti
Lõuna-Siberi rahvaste näitel

Magistritöö

Juhendaja
dr Lea Altnurme

Tartu 2018

SISUKORD

SISSEJUHATUS	3
I PÕHJA-EURAASIA ŠAMANISMI PÕHIJONED	11
1. Termin, tekkeag ja definitsioon	11
1.1. Termin.....	11
1.2. Tekkeag	11
1.3. Definitsioon.....	12
2. Usunditeoreetilised põhialused	14
2.1. Šamaaniks saamine	14
2.2. Šamaanihaigus ja initsiatsioon.....	15
2.3. Roll ühiskonnas.....	16
II NEOŠAMANISMI TEKKIMISEST LÕUNA-SIBERIS.....	22
1. Terminitest ja definitsioonist	22
2. Neošamanistlike liikumiste tekkimise ajaloost ja põhjustest maailmas ja Lõuna-Siberis	30
III NEOŠAMANISTLIKUD SIIRDEVORMID LÕUNA-SIBERI RAHVASTE JUURES POSTSOVETLIKUL AJASTUL I.....	42
IV NEOŠAMANISTLIKUD SIIRDEVORMID LÕUNA-SIBERI RAHVASTE JUURES POSTSOVETLIKUL AJASTUL II	57
1. Šamaaniks saamine.....	57
2. Šamaani rollid ja praktika	65
V KOKKUVÕTE	77
Kirjandusnimistu	82

SISSEJUHATUS

Teema valiku põhjendamine

Käesoleva magistritöö teemani „Neošamanistlike liikumiste tekkimisest ja vormidest ning nende paigutumisest Põhja-Euraasia traditsioonilise šamanismi konteksti Lõuna-Siberi rahvaste näitel“ jõudmisel on mitu põhjust. Tegemist on mulle juba kaudselt tuttava valdkonnaga, kuna minu bakalaureusetöö „Põhja-Euraasia šamanismi teoreetilised käsitlused“ annab loogilise platvormi, et uurida šamanistlikke uusliikumisi ja vorme justnimelt Siberi aladel. Lisatõuke teema valikuks andis 2011. aastal Tõvasse ja Hakassiasse korraldatud eraekspeditsioon, mille käigus õnnestus kohtuda sealsete šamaanidega ja osaleda nende läbiviidavates rituaalides. Oma osa on ka Mikk Sarve (surnud 06.04.2018) Eestis korraldatud Michael Harneri väljatöötatud tuumšamanismi õpetusel põhinevatel praktilistel kursustel, kus olen osalenud nii baaskursusel, kui ka šamaani surma teemalisel erikursusel. Seal tehtud märkmeid olen kasutanud ka magistriõpingute vältel tehtavates ülesannetes. Lisaks paigutub käesolev teemavaldkond religiooniuringute õppekava konteksti ja on minu hinnangul Eestis väheuuritud teemana sobiv uurimisvaldkond magistritöö jaoks.

Teema piiritlemine teadusvaldkonnas

Käesoleva magistritöö teema paigutub kõige laiemalt võttes kultuuriantropoloogia valdkonda. Traditsioonilise šamanismiga seotud erifenomene uuritakse peamiselt sellistes valdkondades nagu sotsiaalanthropoloogia, religioonianthropoloogia ja religiooniuringud, kuid ka psühhoneuroloogias, etnograafias jm. Kitsamalt küll religiooniteaduste alla paigutuv šamanism on ennekõike tänu uut tüüpi šamanismiga seotud liikumistele ja gruppidele kaasajal üha uute uurimissuundade vaatluse all. Hanko ja Pentikäinen märgivad, et kultuuriantropoloogial on vaja sageli põimuda erinevate abiteadustega, nagu lingvistika, psühholoogia, sotsioloogia, usunditeadus, ajalugu, geograafia, loodusteadused jne (Hanko ja Pentikäinen 1997: 124). Nii on neošamanistlike

gruppide uurimisest kaasajal lisaks traditsiooniliste uurimisvaldkondade esindajatele huvitatud ka psühholoogid, keeleteadlased, ajaloolased, bioloogid, arstiteadlased, rahvastikuteadlased, semiootikud ja paljude teiste uurimisvaldkondade esindajad. Võib öelda, et tänapäevaste šamanismiliikumiste vastu huvi tundvate uurimisharude ring aina suureneb.

Töö eesmärgi ja uurimisülesande püstitamine

Käesoleva töö eesmärgiks on Lõuna-Siberi põlisrahvastel postsovetlikul ajal taastärganud neošamanismi vaatlemine võrdluses traditsioonilise Siberi šamanismiga. Nõukogude Liidus oli šamanismiga tegelemine sügavalt põlu all ja taga kiusatud, mille tulemusena hävis see paljude sealsete põlisrahvaste traditsioonilise elulaadi sõlmaspekt ja etnoste identiteeti kooshoidev ususüsteem peaaegu täielikult. Šamanismi ja šamaanide kui rahva vaimsete juhtide sihikindlat hävitamist Siberis on õnnestunud uurida ja dokumentrida inglise ajakirjanikul Anna Reidil, kellel ühena vähestest oli võimalus kasutada ka KGB aruandeid, enne kui need uurijatele taas suleti (Reid 2002). Seetõttu ei saa pärast loomuliku arengu katkestust taastekkinud uusi (rahvuslikke) šamaaniliikumisi pidada iseenesest mõistetavalt neil rahvastel varem olemas olnud traditsiooniliste šamanistlike süsteemidega identseteks või isegi mitte nende järeltulijateks. Kaasaja avatud maailmas on tekkinud uusi neošamanistlikke usugruppe üle maailma, millest ükski pole täielikus isolatsioonis, pigem mõjutatakse üksteise arusaamu ja praktikaid. Töö uurimisülesanneteks on teha kindlaks Lõuna-Siberi šamanistlike uusliikumiste suhestumine kõnealuste rahvaste juures juba varem olemas olnud traditsioonilisse šamanistlikku konteksti, vaadelda neid läbi šamanismi struktuursete elementide ja leida nende nähtuste erinevusi ja ühisosa. Samaaegselt peaks välja joonistuma ka Lääne neošamanismi mõjuulatus ja mõjusisu Lõuna-Siberi rahvaste neošamanismile.

Uurimisala geograafiline määratlemine

Käesoleva töö laiem geograafiline sisuruum on Põhja-Euraasia, kus on ajalooliselt elanud palju üksteisele sarnanevaid šamanistlikke põlisrahvaste kogukondi. Seda ala piiritleb lõunast üldjoontes endise NSV Liidu (edaspidi NL)

lõunajoon (käesoleva töö kontekstis ka lisaks Mongoolia), idast ja põhjast mandri merepiir. Sellesse kunagisse ühtsesse šamanistlikku kultuuriruumi kuuluvad veel praegugi mandri Euroopa poolelt saamid ja komid, aga vähemal määral ka teised soome-ugri rahvad. Usundiurija Aado Lintrop on leidnud, et udmurdi tark *tuno* sarnaneb siiani Põhja-Euraasia šamaaniga, kuna täidab paljusid sarnaseid kogukondlikke ülesandeid, põeb šamaanahaigust, on mingi perioodi vältel vaimude õpilane jne (Lintrop 2003: 153jj). Usuteadlane Tarmo Kulmar on oma doktoriväitekirjas oletanud, et kuigi Eesti puhul võib paigutada šamanismi olemasolu soome-ugri ajastusse ehk 4. aastatuhandesse eKr, võib šamanismi jälgi leida Eesti vanemas regilaulus ning saarte ja Lääne-Eesti regivärsis (Kulmar 1994: 179jj). Ersade ja mokšade mütoloogias on säilinud arusaam kolmeosalisest maailmast, mida ühendab omavahel kask *kelu* (Devjatkina 2008: 31), mis ühtib idapoolsete sugulasrahvaste arusaamadega šaanimütoloogiast. Üks kaasaja tuntumaid šamanismiuurijaid Mihály Hoppál paneb teiste omakeelsete šaanimimedega ühte ritta ka soome *tietäjä* ja ungari *taltose* (Hoppál 2000: 8). Oletan, et veel hiljuti Setomaal elujõus olnud pekokultuse pappi saab samuti pidada kunagisest šamanismiajast meieni jõudnud nähtuseks (sarnasus Udmurdi ohvripapiga). Sellel laial põhjala territooriumil elanud põlisrahvaste šamanismi iseloomustavad omavahel suuremad sarnasused võrreldes näiteks Lõuna-Ameerika, India või Okeania šamanismi vastavate fenomenidega. Töös tuuakse ka näiteid väljastpoolt Lõuna-Siberit (peamiselt traditsioonilist šamanismi tutvustavas peatükis), mis jäävad siiski vaid tervikut toetama ajalooliselt sarnasest kultuuriruumist pärit osadena.

Töö kitsam ja peamine geola on Lõuna-Siber kui osa laiemast ühtsest kultuuriruumist, täpsemalt see osa Lõuna-Siberist, kus enne NSV Liidu aegset hävitustööd olid järjepidevalt säilinud šamanistlikud kultuurid ja kogukonnad, ning mis moodustas ühtse kompaktselt paikneva geograafilise terviku. Just sellel alal asuvate rahvaste juures on olnud postsovetliku ajal eriti aktiivne šamanismi taassünd, mis ongi käesoleva töö uurimise keskmes. Osaliselt katavad siiski uuritavate rahvaste elualad ka põhjapoolsemaid piirkondi (nt Jakuutia, mis siiski on töösse valitud teadlikult seal postsovetlikul perioodil toimunud protsesside sarnasuse tõttu teiste uuritavate rahvastega ja mis ala suuruse tõttu paigutub

osaliselt ka Lõuna-Siberisse), kuid neošamanistlike liikumiste kese endise NL-i territooriumil paigutub vaieldamatult Lõuna-Siberi piirkonda. Töös käsitletakse peamiselt Tõva, Jakuutia, Burjaatia, Mongoolia, Altai ja Hakassia rahvaste neošamanismi, mida uuritakse nende rahvaste kunagise ajaloolise šamanismi taustal. Eiramata šamanismi esinemist kogu maailmas, on Hoppál öelnud, et šamanism ongi Siberi ja Sise-Aasia elanike ususüsteem (Hoppál 2000: 7), ta on nimetanud Siberi taigat lausa šamanismi *locus classicuseks*, kust pärinevad selle kultuurinähtuse vanimad uurimused (Hoppál 2003: 8). Ka sõna šamaan pärineb sellelt alalt (Eliade 1972: 4).

Uurimismetoodika tutvustamine

Käesolev töö on teoreetilist laadi, aga hõlmab endasse ka kirjutajapoolsetel vahetutel vaatlustel põhinevaid kokkuvõtvaid järeldusi. Põhjuseks on uurimisala ja uuritavate suur kaugus ja asumine teises riigis. Selline ekspeditsioon oleks võimalik vaid spetsiaalse rahastamise korral, vajaks palju vaba aega, aga vajaks ka kohapealsete võimuorganitega kooskõlastamist, mille saamine ei ole praegu tõenäoline. Samuti vajaksid kohapealsed välitööd pikaajalisi suheteloomisi ja koostööd kohalike teadusasutustega ja omavalitsusorganitega. Sellisel juhul võiks tulemuseks olla vaid (ka) ühe rahvusgrupi uurimine, käesoleva töö eesmärgiks on teha võrdlevaid üldistusi erinevate Lõuna-Siberi etnoste neošamanismi kohta. Käesoleva magistr töö teema puhul puuduks vaid ühe etnose uurimiseks teoreetilise töö jaoks ka piisav andmemaht, terve geograafilise piirkonna käsitlemiseks on vajalike teadustööde maht olemas.

Eelnevast lähtudes on töö allikmaterjalideks teadusartiklid ja –teosed, nende valik on tehtud uurimisteemat silmas pidades. Võimalike kasutatavate materjalide väljasõelamisel on samal ajal silmas peetud ka uurimisaluste probleemide sobilikkust sellekohase teaduskirjanduse foonil, otsustades protsessi käigus kas algselt plaanitud uurimisküsimused sobituvad laiemalt selleteemalistesse varem teostatud uuringutesse. Püütud on rakendada ka proportsionaalsuse põhimõtet – iga tööd puudutava olulisema uurimistahu kohta on valitud enam-vähem võrdne kogus allikmaterjale, võttes seejuures ka arvesse uuritavate aspektide olulisust. Mõned kasutatavatest artiklitest on kirjutatud empiiriliste uuringute tulemusena saadud

andmetest lähtuvalt, ning on sellistena käesoleva töö jaoks kaudsed empiirilised allikad. Töös sünteesitakse ja võrreldakse metaanalüütiliselt allikmaterjalidest saadud andmeid, millede põhjal tehakse kokkuvõtvaid ja üldistavaid järeldusi töös esitatud uurimisküsimuste kohta. Andmeid kogutakse eesmärgipäraselt, sõeludes välja ennekõike materjali, mis võib anda vastuseid töös esitatud uurimisküsimustele. Erinevate uurijate seisukohtade kõrvutamisel joonistuvad välja erinevused ja sarnasused sama uurimisküsimuse kohta, mis võimaldab saada tulemusena üldistavat teavet, mida saab esitada kokkuvõtivate järelduste vormis. Selliselt tehtud järeldused kuuluvad ennekõike teiseste järelduste ringi, võimaldades vaid juba varem saadud andmete ja tehtud järelduste põhjal teha uusi laiemapõhjalisi üldistusi, millest mõni võib olla ka täiesti uus seisukoht. Selline uurimismetoodika sisaldab siiski eeldusi uudsete lähenemisvõimaluste avastamiseks või uute uurimisküsimuste tekkimiseks esitatud uurimisteema raames. Töös toetutakse ka Mikk Sarve neošamanismi kursustel tehtud märkmetele ja järeldustele, aga ka Siberi šamaaniseansside vaatlustele.

Lühiülevaade teema varasemast uurimisest ja töös kasutatud allikatest

Endise NL-i aladel toimunud šamanismi taassünd on väga üldistatult osa laiemast šamanismi uue laine protsessist, mis algas Carlos Castaneda raamatute ilmumisega, jätkus Michael Harneri poolt tuumšamanismi väljaarendamisega ja levis seejärel üle maailma. Lintrop kirjutab, et 1980. aastal New Yorgis ilmunud Harneri raamat Šamaani tee sai neošamanismi peamiseks käsiraamatuks. Koos raamatuga tekkis laiaulatuslik šamanismiga tegelejate asjahuviliste ring, mis võttis teema šamaanidelt ja teadlastelt justkui käest ära. Tulemusena juhtus ka näiteks, et üks ja sama isik võis nüüd praktiseerida nii šamanismi uurivat teadlast kui ka praktiseerivat (uus)šamanisti (Lintrop 1995: 15). Pärast NL-i kadumist, isegi selle lõpufaasis, nn *glasnosti* tingimustes, algas hoogne rahvuslike liikumiste laine, mille üheks osaks sai šamanismi juurde tagasipöördumine nende rahvaste puhul, kellele see oli varem olnud kogukondade toimimise iseenesest mõistetav osa. On loogiline, et NL-i aladel sündinud neošamanismi uurimise kese on olnud praeguse Vene Föderatsiooni territooriumil. Uurijate seas on erinevate erialade spetsialiste, kellest kaalukaim on etnoloog ja antropoloog Valentina Haritonova, kelle koguteos

„Феникс из пепла“ on kõige põhjalikum Venemaa neošamanismialane uurimustöö, lisaks on autor kajastanud paljudes teadusartiklites Venemaa neošamanismi erinevaid aspekte. Teiste Venemaa uurijate seast tõstaksin nende kaalukusele tuginedes esile Tõva šamanismiuurija ajalooteaduste doktor Marina Monguši, Burjaadi ajaloolase ja idausundite uurija Enhe Tsõdenovi, linnašamanismi uurija ajalooteaduste kandidaat Anatoli Družinini ja antropoloog Ajuna Darhanova, aga neošamanismi uurimisega tegelevaid tippteadlasi on Venemaal kümneid, kellest osa leiavad viitamist ka käesolevas töös. Mõned Venemaa uurivad teadlased on ise pärit uuritavate rahvusgruppide seast ja omavad seetõttu lihtsamat ligipääsu uuritavatele gruppidele (šamanismi uurimine on olnud alati keeruline selle nähtusega seotud salastatuse ja elitaarsuse tõttu) ja tajuvad lähedalseisvate inimestena paremini toimuvaid protsesse; mõni uurija on ka samal ajal tegutsev šamanist. Paljud töös kasutatud allikad on avaldatud uuritavate rahvaste elupiirkondades ilmuvates teadusajakirjades. Postsovetlikku neošamanismi on uurinud ka Lääne teadlased, sellekohaseid artikleid on avaldatud ka teadusajakirjades.

Käesolev töö sisaldab ka traditsioonilist šamanismi kirjeldavat osa, mis keskendub Siberi etnostele. Šamanismiuurimise suurkuju Mircea Eliade on öelnud, et esmalt dokumenteeriti ja kirjeldati šamanismi Siberis ja Sise-Aasias, alles hiljem vaadeldi sarnaseid maagilis-religioosseid nähtusi mujal maailmas (Eliade 1987: 202). Hoppál ütleb, et varajaste rännumeeste tekste, mis pärinevad peamiselt 16. sajandist, on säilinud tosinate kaupa (Hoppál 2003: 52). Kaasajal on Siberi šamanismi uurinud nii Venemaa kui Lääne teadlased. Eesti uurijatest on olulisim Aado Lintrop, aga ka Art Leete, Venemaa uurijatest taas Haritonova, aga ka näiteks hantide usundi uurija Vladislav Kulemzin või ka nõukogudeaegne altai šamanismi uurija L. P. Potapov, soome autoritest on minu hinnangul olulisim Anna-Leena Siikala, Euroopa teadlastest tõstaksin esile inglise antropoloogi Piers Vitebsky ja ungari etnoloogi ja semiootiku Mihály Hoppáli.

Käesolevas töös on kasutatud Eesti, Venemaa ja Lääne uurijate allikteoseid. Lõuna-Siberi rahvaste neošamanismi uurimiseks on kasutatud peamiselt Vene autorite artikleid ja Valentina Haritonova suurteost „Феникс из пепла“, samuti üksikuid Lääne autorite artikleid. Traditsioonilist šamanismi avavas peatükis on

kasutatud peamiselt Lääne šamanismiuurijate käsitlusi, aga ka Vene uurijate teadusartikleid. Eesti uurijatest on peamiselt viidatud Aado Lintropile. Olulisemad töös viidatavad autorid on juba välja toodud teema varasemat uurimist käsitlevas sissejuhatuse osas.

Töö struktuurist

Käesolev magistritöö koosneb sissejuhatusest ja viiest peatükist. Esimeses peatükis antakse ülevaade traditsioonilisest ehk ajaloolisest Põhja-Euraasia šamanismist, tutvustatakse šamanismi usunditeoreetilisi aluseid, selle päritolu ja erinevaid defineerimisvõimalusi. See sissejuhatav peatükk on vajalik töös käsitlemisele tuleva Siberi neošamanismi jaoks taustainfo loomiseks. Antakse alusteadmised, et Lõuna-Siberi taastärganud šamanismi kõrvutada, võrrelda ja igakülgsest uurida laiemas, ajaloolise šamanismi konteksti paigutatud raamistikus. Teine peatükk annab ülevaate neošamanistlike voolude tekkimisest Lõuna-Siberis ja mujal maailmas, defineerib neid nähtusi ja kirjeldab tekkimise ajalugu ning põhjuseid. Vaatluse peaarõhk on asetatud postsovetlikule piirkonnale. Kolmas ja neljas peatükk on töös kesksed, kus analüüsitakse ja sünteesitakse Lõuna-Siberi rahvaste neošamanistlike tendentse ja siirdevorme postsovetlikul perioodil võrdluses neil aladel varem olnud šamanismisüsteemidega. Arutelu toetava materjalina jälgitakse samaaegselt Läänes toimunud neošamanismiprotsesse ja nende mõjutusi Lõuna-Siberi neošamanismile, aga uuritakse ka nendevahelisi sarnasusi ja erinevusi. Kõigi peatükkide ja alapeatükkide lõpus tehakse kokkuvõtvaid järeldusi. Viiendas peatükis esitatakse töö jooksul tehtud järeldused uuesti loogilises ja sidusas vormis. Mahu piiratuse tõttu ei võrrelda käesolevas töös šamaani surmaga seotud küsimusi, välja jäävad ka šamanistlikku esemestikku ja riidetust puudutavad teemad kui võimalikud tervikut toetavad ja lisaandmeid anda võivad teise ringi küsimused.

Töös esitatavad uurimisküsimused

Käesolevas töös esitatakse järgmised uurimisküsimused:

1. Kas neošamanistlikud voolud on käsitletavad šamanismina klassikalises mõttes?

2. Kas ja millises osas on Lõuna-Siberi rahvaste neošamanistlikud vormid neil varem olemas olnud šamanismisüsteemide järglased?
3. Millist rolli on mänginud neošamanistlike liikumiste tekkimine Lõuna-Siberi rahvaste rahvuslike taassündide protsessis postsovetlikul ajal?

I PÕHJA-EURAASIA ŠAMANISMI PÕHIJONED

1. Termin, tekkeaeg ja definitsioon

1.1. Termin

Kõigil rahvastel on šamanismi või sellega sarnanevate nähtuste tähistamiseks olemas omanimed, kuid kaasajal on levinum üldnimetus šamanism. Eliade kirjutab, et see sõna on jõudnud laiemasse kasutusse läbi vene keele ja tema algupära on tunguusi (evengi) sõna *šamaan*. Näidetena toob ta välja mitmeid Kesk- ja Põhja-Aasia rahvaste omasõnu (Eliade 1972: 4). Käesoleva töö traditsioonilise šamanismi põhijooni käsitlevas osas on kasutatud ainult sõna *šamaan*. Ka Hoppáli andmetel on sõna *šamaan* mantšu-tunguusi päritolu, mille algtähendus on *teadja*. Nii Eliade, Siikala kui Hoppál leiavad, et tunguusi sõnal *šamaan* on sanskritikeelne päritolu. Hoppál leiab, et sõna on võinud tulla tunguusi keelde hiina budismi vahendusel sanskriti sõnast *sramana* või pali sõnast *samana*, mis mõlemad tähistavad budistlikku munka või askeeti. Algse sõna vahendajaks pakuvad uurijad hiina samatähenduslikku sõna *sha-men* (Eliade 1971: 4; Siikala 1987: 208; Hoppál 2000: 8), seejuures leiab Siikala, et budismi ja lamaismi mõjutused evenkide, mongolite ja burjaatide šamanismile on fakt (Siikala 1987: 208).

1.2. Tekkeaeg

Venemaa uurija Mazai leiab, et šamanism on üks inimkonna vanimaid religioone. Ta toetub seda väites asjaolule, et šamanismil on olemas kolm igale religioonile vajalikku aspekti: uskumuste süsteem, väljatöötatud rituaalistik ja usugrupile vajaliku juhiinstitutsiooni olemasolu (Mazai 2014: 139). Abajeva ütleb, et mongoli rahvaste traditsiooniline religioosne maailmavaade enne budistliku teooria ja praktika omaksvõtmist oli šamanism (Abajeva 2012: 127). Šamanistlike kogukondade tekkimise dateerimisel on uurijad siiski raskustes, sest puuduvad üheselt tõlgendatavad kindlad tõendid. Eliade on jõudnud tõdemusini, et eelajaloolise ja varajase šamanismi ajalugu on võimatu rekonstrueerida (Eliade

1987: 206). Kaljujoonistel kujutatud figuurides on siiski nähtud tõendeid šamanismi eksisteerimisest juba kiviajal. Vitebsky leiab ikkagi, et hoolimata kaljujoonistest, pole võimalik tõestada šamaanide leidumist varase kiviaja kütikogukondades (Vitebsky 2002: 11, 29). Hoppál leiab seoses kaljujoonistega, et need viitavad šamanismi tekkimisele neoliitikumis, kuid religioonifenomenoloogilised kaalutlused viitavad pronksiajale. Hoppál leiab, et joonistega kaetud kaljud võisid olla varajased kultusepaigad ja sel juhul võib šamanismi päritolu paigutada ka hilisesse kiviaega (Hoppál 2003: 42jj).

1.3. Definiitsioon

Põhja-Euraasia traditsioonilises šamanismikeskses kultuuriruumis on šamaan selle kultuuriruumi keskne isik, kelle ülesandeks on inimeste ja vaimumaailma vahendamine. Šamaan täidab kogukonnas erinevaid ülesandeid, kasutades üldjuhul nende sooritamiseks vaimude abi. Kulemzin ütleb hantidele tuginedes lihtsalt, et šamaan on eriline isik, kes tõuseb hõimukaaslaste seas esile (Kulemzin 2004: 99). Hoppál defineerib šamaani kui süsteemi keskset kuju, kes sümboliseerib vahendab kujutletavat vaimude ja hingede, ning inimeste maailma. Ta ütleb, et Euraasia šamaanide olulisim joon on võime saavutada teadlikult transiseisund või ka võimet rännata teistes maailmades (Hoppál 2000: 7).

Eliade rõhutab, et šamanism eksisteerib paljudes hõimudes paralleelselt teiste maagia ja religiooni vormidega (nt karukultus obiugrilastel – töö autori märkus), kuid šamaani eristab teistest võime saavutada ekstaasiseisund. Eliade võtab šamanismi definiitsiooni kokku väga lühidalt: šamanism – see on ekstaasitehnika (Eliade 1972: 4jj; 1987: 202). Ka Siikala peab šamanismi defineerimise puhul olulisimaks šamaani ekstaasisaavutamise võimet (Siikala 1987: 208). Uurijad on erinevatel seisukohtadel küsimuses, kas šamanismi tuleks pidada religiooniks. Pentikäinen ja Honko on öelnud, et usundi mõistele on antud sadu definiitsioone, kuid uurijad on viimasel ajal defineerimise asemel rahuldunud pigem usundite tundemärkide loetlemisega. Nad pakuvad välja ka enda nägemuse usundi põhiolemusest, öeldes, et usund koosneb uskumuste, mõtlemise ja väliste toimingute süsteemidest, mis esinevad eri arenguastmega kultuuride juures, ning kohati on raske öelda kus lõpeb usuline ja algab muu, olles nähtusena

mitmepalgeline, läbi põimunud paljude kultuurifaktoritega ja muutuv. Usundi tundemärkidena toovad Pentikäinen ja Honko välja näiteks supranormaalsuse esinemise, öeldes, et usulises traditsioonis on supranormaalsed elamused kesksel kohal, aga samuti näiteks sotsiaalse dimensiooni, kus mingi rühm hoiab kinni kindlatest vaadetest ja tegutseb nende alusel (Honko ja Pentikäinen 1997: 67jj). Neid kategooriaid võib pidada ka klassikalisteks šamanistlike kogukondade iseloomujoonteks. Pentikäinen ja Honko toovad välja šamanismi laiema ja kitsama tähenduse, milleks on vastavalt arhailine ekstaasitehnika ja Põhja-Euraasia põlisrahvaste usund (Honko ja Pentikäinen 1997: 68).

Lintrop ütleb, et šamanismi võib pidada religiooniks sel juhul, kui religiooni olulisimaks tunnuseks peetakse preestri või meediumi olemasolu, kuid lisab, et šamanismi all mõistab ta šamaani ümbritsevat usundilist konteksti ja kultuurilist institutsiooni (Lintrop 1995: 18). Kulemzin leiab, et šamanism on võimeline eksisteerima kõrvuti igasuguste religioonidega just nimelt sel põhjusel, et ta ise ei ole religioon (Kulemzin 2004: 202). Vitebsky ja Potapov juhivad tähelepanu lisaks asjaoludele, et šamanismis puuduvad kirjalikud kaanonid, ühtne organisatsioon, doktriinid ja dogmad (Vitebsky 2002: 10; Potapov 1991: 6, 87). Hoppáli definitsiooni järgi on šamanism Siberi ja Sise-Aasia põliselanike muistne ususüsteem (Hoppál 2000: 7), teisal ütleb ta, et tegemist on uskumuste süsteemiga, mitte tavamõistes usundiga, kuid lisab, et šamanismis eksisteerib siiski usk erinevatesse (abi)vaimudesse, kõige ümbritseva hingestatusesse jne (Hoppál 2003: 10). Siikala leiab, et šamanism ei ole iseenesest mitte religioon, vaid pigem šamaani tegevusi ümbritsev riituste ja uskumuste süsteem (Siikala 1987: 208).

Kokkuvõtvalt võib öelda, et uurijad on üksmeelel, et sõna šamaan pärineb tunguusi keelest ja on vene keele vahendusel võetud laiemalt kasutusele. Joonistub välja seisukoht, et uurijatel puuduvad kindlad tõendid šamanismi tekkimisaja määratlemiseks, väljapakutud ajaperioodide määratlemisel tuginetakse kaljujoonistele. Šamaani defineeritakse kui kogukonna sõlmisikut, kes täidab erinevaid ülesandeid, kaasates selleks (abi)vaimu, šamanismi ei peeta ühemõtteliselt religiooniks, kuid tõdetakse, et sellel nähtusel on hulk usundilisi elemente.

2. Usunditeoreetilised põhialused

2.1. Šamaaniks saamine

Põhja-Euraasia traditsioonilistes šamanistlikes ühiskondades eeldab šamaaniks saamine üldjuhul inimeselt väljapaistvaid isiksuslikke või isegi füüsilisi omadusi. Selleks võib vaja minna tavalisest tugevamat isiksust (Hoppál 2000: 15) ja igauhest ei saagi šamaani (Hoppál 2000: 15), ning arvatavasti läheb selles ametis vaja erilist isiksust, kuna amet on raske ja nõuab suurt emotsionaalset ja kehalist jõudu (Vitebsky 2002: 54). Lintrop leiab siiski, et teatud tingimustel võib igast normaalsest inimesest saada šamaan (Lintrop 1995: 27).

Üheks levinud šamaaniks määratlemise tunnuseks või pigem lisatunnuseks on olnud teatava kaasasündinud puude esinemine. Selleks on üldjuhul lisaõrm või -varvas, sama võib oodata hambaga sündinud lapse puhul (Hoppál 2003: 13; 2000: 18). Ka kivi- või pronksiaegse aegse tööriista või relva leidmine on vihjanud, et isik võib olla šamaaniametiks sobilik. Ametit on võimalik saada ka lihtsalt veresuguluse teel hõimuseselt, nagu see on näiteks Ketil šamaanidel, kuid kes siiski ametisse pühitsemiseks pidid läbima kolm korda seitse aastat kestva õppe- ja pühendumistsükli (Hoppál 2003: 66). Tšuktšidel esineb näiteks perešamanismi, kus kõigil pereliikmetel on kohustus või ka õigus osaleda aeg-ajalt šamaanirituaalides. Sellist perešamanismi on peetud šamanismi varaseks ja arhailiseks vormiks. Nii võis olla näiteks lausa igal perel oma trumm, mida võisid kasutada kõik pereliikmed (korjakid) või lausa igal inimesel oma trumm vabaks kasutamiseks (jukagiirid) (Hoppál 2003: 67–70).

Eliade leiab, et peamiseks Põhja-Aasias levinud viisideks on šamaaniameti pärimine ja spontaanne kutse hakata šamaaniks, kuid šamaani nime teenimiseks peab kandidaat olema saanud kahte liiki õpetust: ekstaasi- (transsimineku ja unenägude nägemise õpetus) ja traditsiooniõpetus (tehnikad, vaimude nimed ja funktsioonid, mütoloogia, hõimu genealoogia, salakeel jne). Amet võidakse omistada ka näiteks hõimu soovil (tungusid) või lausa enda vabal tahtel (Altai turgi rahvad) (Eliade 1987: 202). Veel on võimalik valida amet soovist olla edukas (tšuktšid), kuid võidakse ka valida sobiliku loomuga laps, et teda siis šamaaniks treenida (tungusid) (Siikala 1987: 210).

2.2. Šamaanihaigus ja initsiatsioon

Šamaani ameti saamine ja šamaanina tööle hakkamine on olnud valdavalt mittesoovitud, kuna tegemist on äärmiselt kaaluka ühiskondliku positsiooniga, millega kaasneb eluea pikkune kohustuste koorem ja vastutus terve kogukonna hea käekäigu eest. Kuid šamaani rollil on lisaks rohkearvulistele ülesannetele ja eluaegsele teenistuskohustusele ka ihaldusväärseid külgi, mis võivad alateadlikult šamaanikandidaadi viia soovini esile kutsuda seestumusseisund. Lintropi teatel on kaks šamaanikssaamise viisi: vabatahtlik soov koos reaalsete tegudega selle soovi täitmiseks ja Põhja-Euraasia rahvaste puhul levinum passiivne variant, kus inimene teatud hetkeni isegi ei aima oma tulevast kutsumust (Lintrop 1995: 19). Peaaegu alati seob šamaanikssaamist initsiatsioonietapp, mis läbitakse raskete katsumustega – seda katsumusteperioodi nimetatakse *šamaanihaiguseks* (edaspidi ŠH). Tegemist on kompleksi sümptomitega, mis iseloomustavad kandidaati tema aktiivses šamaanikssaamise etapis, selline valdavalt soovimatu seisund põhjustab kandidaadile vaimseid ja füüsilisi kannatusi, nagu näiteks vaimse tasakaalu kadumine, nägemis- ja kuulmishallutsinatsioonid, minestushood, krambihood, nahale ilmuv verehigi (Lintrop 1995: 21).

ŠH algust seostatakse vaimudelt kutse saamisega ja seda tõlgendatakse vaimude (või esivanem-vaimude) poolt väljavalituks osutumisega. Seda võib pidada vaimude kutseks hakata šamaaniks (Siikala 1987: 210). Vaimud ilmuvad tavaliselt ootamatult ja allutavad väljavalitu jõuga uue ameti teenistusse (Lintrop 1995: 19), vaimude ilmumise vanus varieerub suuresti, olles vahemikus 6 kuni 50 eluaastat (Kulemzin 2004: 204; Lintrop 1995: 32). Levinud stsenaariumi kohaselt väljavalitu alguses eirab vaimude kutset ja püüab jätkata argielu, sellise kutse eiramine võib traditsioonilises šamanistlikus kultuuriruumis lõppeda raske vaimse hälbega, füüsilise traumaga või isegi surmaga (Lintrop 1995: 23). Seestumusseisundi võivad kandidaadil esile kutsuda kas alateadlik soov saada tegelikult šamaaniks või kogukondlik surve võtta amet vastu, kuid oluline on seejuures, et seestumusseisund võetakse kokkuvõttes omaks kultuurilisse konteksti sobitumise raames (Lintrop 1995: 24–32). Seestumusseisundist väljumiseks peab kandidaat initsiatsiooni käigus tegema läbi rea katsumusi, mille käigus omandatakse abivaimud, saadakse abivaimude abiga ja juhendamisel vajalikke

oskusi ja teadmisi, ning lõpuks, läbinud sümboolse sünni ja surma, ollakse valmis uueks ametiks. Hoppál ütleb, et asjaolu, et kandidaat on tõvest jagu saanud, annab talle õiguse edaspidi ravida ka teisi haigeid (Hoppál 2003: 13). Levinumate šamaanikssaamise katsumusmotiivide seast toob Lintrop esile näiteks keha tükeldamise (puudub saamid), keha söömise vaklade poolt, luude ja lihaste ülelugemise, luude ja hinge karastamise ehk sepistamise, uute silmade andmise, hinge kasvatamise puu otsas, õppimise, vaimudelt kingituste saamise, šamaanimaaailmaga tutvumise (Lintrop 1995: 40–50). Esineb ka abielu ja seksuaalvahekordi vaimudega (Vitebsky 2002: 57; Hoppál 2000: 10). Kõik need protseduurid on vajalikud, et šamaan saaks kannatustest väljuda tugevnenult ja sündida uuesti kogu kollektiivi esindajana (Hoppál 2003: 13). Initsiatsiooni käigus hävitatakse tulevase šamaani senine isiksus ja seejärel pannakse ta uuesti tegevana kokku, seejuures täiendab surma teemat taassünni teema (Vitebsky 2003: 59–61).

Abivaimude saamine initsiatsiooniprotsessi käigus on šamaani edasist tegevust silmas pidades määrava tähtsusega, sest enamus edasises praktikas ettetulevatest ülesannetest sooritatakse abivaimude abiga. Potapov ütleb lausa, et kogu šamaanide tegevus sõltub vaimudest (Potapov 1991: 23). Tatjana Bulgakova teatel on nanaide juures uue vaimu saamisel oluline koht unenägu ja et uus vaim on sisuliselt šamaani enda elu personifitseeritud väljendus (Bulgakova 1995: 25jj). (Abi)vaimudeks võivad olla esivanem-šamaani vaim, aga samuti erinevad loomvaimud või looduslike objektide (näiteks nägi) vaimud. Ülesande sooritamiseks samastub šamaan vajadusel abivaimudega. Abivaimude ülesanded on jagatud ja neid kutsutakse välja kindlatel vajalikel puhkudel ja nende arvust sõltus šamaani vägevus (Lintrop 1995: 98jj). Oluline on seejuures, et suhe abivaimudega on vastastikune – mõnel juhul on šamaan abivaimu teenistuses, mõnel juhul vastupidi (Siikala 1987: 212).

2.3. Roll ühiskonnas

Traditsioonilises Põhja-Euraasia šamanistlikus kultuuriruumis on šamaan keskne isik, kelle peale loodab terve kogukond. Honko ja Pentikäinen ütlevad, et tegemist on rolliootuste süsteemiga, kus šamaan valitakse välja kogukonna poolt, et oleks täidetud ühiskonnale eluliselt tähtis staatus, ilma milleta ähvardab kogu

tervikut korralagedus (Honko ja Pentikäinen 1997: 44). Seega tuleb šamaaniametis vastu võtnud isikul asuda paratamatult tegutsema kogukonna huvides ja heaks. Erinevate kogukonna jaoks vajalike toimingute ja ülesannete sooritamiseks kasutab šamaan *transsi* (ka love või ekstaas), mida ta on suuteline esile kutsuma tahtlikult ja vastavalt vajadusele. Üldlevinud on Siberi rahvaste juures olnud ka punase kärbseseene tarvitamine transiseisundi saavutamise hõlbustamiseks (Hoppál 2003: 34; 2000: 27). Oluline on mõista, et šamaani transiseisund erineb väliselt sarnastest meditsiinilistest psühhopatoloogilistest seisunditest. Eliade märgib, et šamaani ja epileptiku vahe seisneb selles, et viimane ei suuda vabatahtlikult siseneda transsi (Eliade 1972: 24). Lintrop toob välja, et transi tähistamiseks on Siikala võtnud kasutusele termini *teadvuse muutunud seisund* (edaspidi TMS), mille ta omakorda on laenanud Arnold Ludwigilt (Lintrop 1995: 27jj). Nüüdseks on TMS üldlevinud termin šamanismist huvitatute seas üle maailma. Potapov kinnitab, et šamaani ekstaasi ei saa kuidagi võrrelda hüsteeriahooga, kuna šamaan suudab sel ajal täpselt etendada kõiksuseränduri rolli, kirjeldada oma teekonda, kohtumist vaimudega jne (Potapov 1991: 104). Lintrop ütleb teisel, et TMS-i näol on tegemist kõrvalekaldega, kus võivad ilmnedä reaalsustaju muutused, aistingutele tavalisest suurema tähelepanu pööramine ja mõtlemise karakteristikate muutumine ja et selliseks seisundiks võib pidada kõiki vaimseid seisundeid, mis erinevad normaalsest virgest teadvusest, mis teeb TMS-i määratlemise äärmiselt laialivalguvaks. Veelgi enam, ta väidab, et TMS-i saavutamine on võimalik ja mõnikord ka vajalik seansi pealtvaatajate puhul (Lintrop 1995: 28, 32). Veel väidavad uurijad, et šamanistlikes ühiskondades toimuvat hingerändu käsitletakse kontrollile allutatud unenägemusena (Vitebsky 2002: 14) ja et Siberi rahvaste šamaanid saavutavad seestumuse teadlikult, sisenedes ja väljudes sellest seisundist tahtega (Hoppál 2003: 34). Kolodeznikova toob eraldi välja, et šamanism on üks esimesi religioonivorme, kus on kasutatud psühhotehnikat (Kolodeznikova 2011: 4).

Nõutavate riituste läbiviimiseks vajab šamaan üldjuhul ettevalmistusperioodi ja sobilikke tingimusi. Šamaani *seanss* on riitus ja seda ümbritsevate tingimuste kogum. Laiemas mõttes võib sellist seanssi pidada hästi ettevalmistatud etenduseks, mis viiakse läbi TMS-i. Haritonova nimetab šamanismi maagilis-müstiliseks

praktikaks (Haritonova 2006: 103). Pentikäinen ja Honko kirjutavad, et maagiaga tegeleja arvab, et kui tema käes on äraproovitud skeem ja ta seda õigesti kasutab, on võimalik saavutada soovitud eesmärki. Selline on ka klassikaline šamaaniseansi ülesehitus, mis püüab allutada oma tahte üleloomulikke jõude. Selliselt on šamanismiriituse puhul tegemist maagilise riitusega. Nad defineerivad, et kollektiivseid, regulaarseid, traditsioonilist skeemi järgivaid religioosseid talitusi nimetatakse riitusteks (Honko ja Pentikäinen 1997: 73). Lintrop rõhutab, et šamaaniseansi jaoks on vajalik elav traditsioon ja kuigi selle puududes on võimalik saavutada transiseisundit, ei ole võimalik ilma järjepideva traditsioonilise kultuurikeskkonnata saavutada aju võimet luua ootamatuid seoseid kogu elu jooksul talletatud informatsiooni kasutades. Vaid tänu sissejuurdunud ja iseenesest võetavatele uskumuste süsteemidele saab šamaan sisendada juuresviibijatele, et osutatud abi on toimiv ja sellega kaasneb olukorra paranemine, mis läbi traditsiooni uskujad saaksid enesekindlust tervenemisse ja kogukonna seisukorra paranemisse ja usku õige käitumise korral olukorra kordumise vältimisse. Ta rõhutab, et šamaanirituaal on ennekõike psühhoteraapiline protsess, millega šamaan sisendab inimestesse uut lootust. Seejuures rakendati ka ratsionaalseid ravivõtteid ja kasutati oskuslikult TMS-i selleks, et muuta kättesaadavaks elu jooksul kogutud teadmisi. Selliselt on šamaaniseanss kui kunstietendus, kus kasutatakse intuiitivseid võimeid sarnaselt poetide või teadlaste inspiratsioonisuutlikkusele (Lintrop 1997: 125, 154). Seansi edukaks läbiviimiseks vajab šamaan ettevalmistusaega, mil ta eraldub kogukonnast, paastub, mediteerib ja mängib läbi tulevase rituaali detailid. Seansi ettevalmistus sõltub suuresti šamaani staatusest ja ülesande tähtsusest. Seansi kulminatsioonis kohtub šamaan oma abivaimudega, reisib nendega teispoolsuses jne. Seansi lõpus saadab šamaan ära abivaimud, vastab juuresviibijate küsimustele ja annab juhendid ohvrite toomiseks (Siikala 1987: 214). Šamaani on kirjeldatud tema etenduse ajal lausa kui kunstnikku, pidades silmas laulu, tantsu ja improvisatsiooni tähtsust, kogu seansi on tituleeritud ka ühemehe šouks (Hoppál 2003: 32). Vitebsky toob välja, et šamaan kasutab transitehnikat, et rännata vaimude valda. Kulminatsioonis kohtub šamaan vaimuga, kes on tema patsiendi probleemi (nt haiguse) põhjustanud, ning nende omavahelise võitluse tulemusena

peab võitjaks jääma kindlasti šamaan, sest ainult nii leiab patsiendi probleem lahenduse (Vitebsky 2002: 126).

Šamaani suutlikkusest sooritada talle pandud ülesandeid on sõltunud hõimu liikmete turvatunne ja heaolu. Honko ja Pentikäinen nimetavad šamaani kriisiolukorra vaimseks juhiks. Nad ütlevad, et ta on isik, kellele ühiskond loodab ja veelgi enam: šamaan on elukorra tugipunkt (Honko ja Pentikäinen 1997: 88). Veresidemete kaudu hõimuga ühenduses olev šamaan on hõimu üks liidritest ja käitub hõimu keskse juhina (Siikala 1987: 209). Hoppál märgib rolliteooria kontekstis, et šamaan käitub vastavalt kogukonna ootustele (Hoppál 2003: 17). Šamaan sobitub elukorraldusega, mis on erinev teiste inimeste igapäevaelust (Vitebsky 2002: 58).

Kolodeznikova ütleb jakuudi šamaanide näitel kokkuvõtvalt, et nad olid valitud elukutse spetsialistid, kes teenisid usugrupi huve. Nad suhtlesid vaimudega, teadsid taevajumalustele pühendatud palveid ja loitse, kombetalituste kanoonilist struktuuri, religioosse terminoloogia poeetikat ja leksikat. Olid ravitsejad, ennustajad, rituaalsete toimingute sooritajad – lühidalt professionaalsed usugrupi teenijad (Kolodeznikova 2011: 2). Põhja-Euraasia šamaanide tähtsaim ülesanne on olnud *haiguste ravimine ja ennetamine*, millele viitavad ka Honko ja Pentikäinen (Honko ja Pentikäinen 1997: 87). Hoppál on jõudnud oma välitööde käigus Siberis järeldusele, et šamaani ülesandeks on ennekõike haiguste vältimine, mitte ravimine (Hoppál 2000: 65). Haiguste põhjustajana toob ta välja irdhinge kaotsimineku, mille siis šamaan peab seansi käigus tagasi tooma, ja haiguse vaimu kehasse asumise (Hoppál 2003: 18). Šamaan peab vaimudeilmas kadunud hinge eest võitlema ja võitma (Vitebsky 2002: 98jj). Šamaani raviseansi on peetud ka teadusliku meditsiini eelseks meetodiks, kus haigus ületatakse inimese sisemiste või vaimsete ressurssidega (Kulemzin 2004: 202). Loitsimist on peetud haige juures kõige olulisemaks rituaaliks, mille vältel võis šamaan oma abivaimud laiali saata. Eriti raske haige puhul võidi rituaali jaoks ehitada eraldi keeruline kompleks, mis sümboliseeris ilmajõge. Haiguse puhul korraldatud rituaalid olid sarnased kogu Põhja-Euraasias (Lintrop 1995: 133–154).

Ohvritalituste juhtimine šamaani ülesandena on olnud enim levinud Baikali järve ümbruse rahvaste juures. Lõuna-Siberis ja Mongoolias tegutsesid šamaanid

ka ohvripreestritena, et aidata ohvrilooma hing teispoolsusse (Vitebsky 2002: 36jj). Riituste käigus ohverdasid Altai šamaanid jumalustele ja vaimudele koduloomi (Potapov 1991: 144). Ohvrit on põhjendatud jumala käest palutu eest tasumisega (Hoppál 2003: 22–24). Rituaale viidi läbi väga erinevates juhtudeks, näiteks jahiõnne tagamiseks, ohutuks rännakuks, amulettide elustamiseks, elamute puhastamiseks (Lintrop 1995: 126).

Hoppál ütleb, et kogukonnaliikmete tuleviku *ennustamine* oli üks šamaani võimekuse proovikividest (Hoppál 2000: 12). Ennustamine oli pigem argitoiming, mida võidi vajada praktiliste probleemide lahendamiseks, näiteks kadunud loomade otsimiseks (Hoppál 2003: 26). Ennustada võidi ka mujal toimuva teadasaamiseks ja endeid võidi välja lugeda muuhulgas ka unenägudest (Vitebsky 2002: 104jj). Hoppál ütleb, et *inimeste ja vaimude vahendamine* on Euraasia šamaanalusele iseloomulik joon. Šamaanid aitasid ka lahkunute hingi teise ilma (Hoppál 2003: 36, 39). Muude möödapääsmatute ülesannete ja kohustuste seas toob Lintrop veel esile kadunud esemete ja inimeste otsimise, kurjade vaimude väljaajamise, pidustuste tähistamise juhtimise, sünni ja surmaga seotud toimetuste läbiviimise, muinasjuttude ja laulude tundmise (Lintrop 1995: 126jj). Veel on rollidena mainitud oskust teha kindlaks saakloomade asukoht (Vitebsky: 2002: 108jj), suulise pärimuse kandmist ja kunstnikuks olemist (Hoppál 2000: 10), kuid see loetelu pole kindlasti lõplik. Võib öelda, et selliselt on šamaan kogukonnas sedavõrd tähtis figuur, kelle surma korral võib hõimus hakata ilmnema isegi massipsühhoose ning hädaohtu satub kogu ühiskonna majanduslik ja vaimne elu (Honko ja Pentikäinen 1997: 88).

Kokkuvõtvalt on võimalik välja tuua šamaaniks saamise peamised võimalused Põhja-Euraasia traditsioonilistes šamanistlikes kultuurides. Kandidaat pidi olema tugev isiksus või silmapaistev inimene, kandidaadiks võis saada läbi veresuguluse või hõimusidemete, inimesel võis tekkida selleks ametiks spontaanne kutse või ka lihtsalt soov olla selles ametis näiteks edukuse eesmärgil, kuid võidi ka valida sobilike omadustega laps, kellest kasvatada šamaan.

Šamaanina tegutsema hakkamise eelduseks on olnud valdavalt mittesoovitud ŠH kui initsiatsioonietapp. Selle käigus läbib tulevane šamaan seestumusseisundis rea katsumusi, mille tulemusena ta saab tegutsemiseks vajalikud abivaimud, kes

kokkuvõttes teda tulevase ameti jaoks endale allutavad. Seestumusseisundist väljumine kui uuestisünd tugevamana on vajalik kogukonna silmis usalduse saavutamiseks, seejuures on kogu sündmustiku puhul elementaarse tähtsusega kultuuriline kontekst, mis annab tervikule sisulise mõõtme ja tähenduse.

Šamaan pidi oma ülesannete täitmiseks olema kogukonna poolt väljavalitud autoriteet ja keskne isik, kes tegutses terviku toimimise huvides. Šamaan kutsus seansi või riituse läbiviimiseks tahtlikult esile TMS-i (hõlmab endas rea sümptomeid, nagu näiteks reaalsustaju muutumine), mille esilekutsumiseks ta vajab eritingimusi ja ettevalmistusperioodi. Tulemuse saavutamiseks kasutati äraproovitud skeemi elava traditsiooni ja uskumuste raames, mis tagas soovitud tulemuse seansist osavõtjate kui konkreetse kultuuri kandjate seas. Selline riitus oli kokkuvõtvalt psühhoteraapiline protsess, mis tugines kogukonna usul toimuva tõepärasusse. Erinevate rollide täitmiseks pidi šamaan olema kogukonna traditsiooni kandja, tundma loitse ja omama võimet suhelda vaimudega. Olulisemate ülesannete hulgas olid ravitsemine ja haiguste profülaktika, ohvritalituste juhtimine koos loomohvrite toomisega, ennustamine ja asjade otsimine, hingede ärasaatmine ja palju teisi kohustusi, mida viidi täide inimeste ja vaimumaailma vahendajana. Selliselt oli šamaan kogu ühiskonna ja vaimse elu tugipunkt, kelle puudumine võis osutada terviksüsteemi lagundavaks faktoriks.

II NEOŠAMANISMI TEKKIMISEST LÕUNA-SIBERIS

1. Terminitest ja definitsioonist

Lõuna-Siberi piirkonnas postsovetlikul ajastul (taas)tekkinud uute šamanistlike liikumiste tähistamiseks kasutatakse erinevaid termineid. Terminite paljusus ja nende kasutamisega seotud varieeruvus ja kohatine segadus on seotud asjaoluga, et šamanistlike ühiskondade loomulik areng oli nõukogude perioodil vägivaldselt katkestatud ja uued tähtsavad liikumised asetuisid juba uutesse ajaloolistesse ja ühiskondlikesse kontekstidesse koos uute sisu- ja tegevusväljadega. Nende uute tähenduserinevuste määratlemiseks on võetud kasutusele ka erinevaid nimetusi. Olukorda ei lihtsusta samas asjaolu, et uurijad ei ole siiani omavahel lõpuni sünkroniseerinud kasutusele võetud terminite kasutamist, kuid selles suunas on pidevalt liigutud, mida näitab erinevates teadusartiklites selles kontekstis üksteisele viitamine. Samal ajal tuleb silmas pidada, et mitmes piirkonnas ei olnud lõplikult välja suretatud ka traditsioonilistes raamides tegutsevad šamaanid, kes poolsalaja või ka täiesti salaja, praktiseerides ka öösiti (Haritonova 2004: 112), tegutsesid peamiselt väheasustatud piirkondades läbi terve nõukogude perioodi, mil perestroikaga kaasnenud vabadusliikumislaine raames õnnestus neil paljude jaoks ootamatult nõ kapist välja tulla. Haritonova on põhjalikult lahanud müüti „viimasest šamaanist“ Lõuna-Siberi kontekstis, näidates, et šamaanide, posijate, nõidade, teadjameeste, sõnujate, laulikute ja teiste selliste „reliktide“ kadumine algas juba sügaval nõukogude ajal, kuid tegelikkuses ei jõudnud mitte kunagi lõpule (Haritonova 2006: 6jj). Ta ütleb, et šamanismi säilimisest Siberis ja Põhjas tuleb rääkida piisava ettevaatlikkusega, kuid ükski nende piirkondade sakraalsete praktikate asjatundja ei saa väita traditsioonilise šamanismi täielikku kadumist nendes piirkondades, kuigi ometi on samal ajal olemas traditsiooni katkemise probleem (Haritonova 2006: 234). Selline lisafaktor paneb uurijaid omakorda uutesse raskustesse uute ja traditsiooniliste ilmingute analüüsimisel ja nende harrastajate katalogiseerimisel. Järjest rohkemate end järjepidevalt tegutsenud šamaanidega seostavate isikute väljailmumisega oldi olukorras, kus uus ja vana

segunesid sedavõrd, et teaduslikes artiklites muutus järjest keerulisemaks kogu nähtuse defineerimine teljel uus ja vana, ning praktiseerijate kohta kasutatavate terminite hulk kasvas ja muutus järjest ebamäärasemaks. Lisaraskusi tekitab asjaolu, et erinevate rahvaste juures on taastärganud šamanismiliikumised esindatud mõnevõrra erineval kujul. Näiteks kui Tõva ja Burjaatia puhul on tegemist pigem traditsiooni evolutsiooniga, siis Hakassia või Altai piirkonna puhul pigem uute šamanismivormidega. Sellised erinevused toovad paratamatult kaasa ka vajaduse eritähenduslike terminite kasutamiseks.

Käesolevat teemat puudutavate teadusartiklite sissejuhatustes käsitletakse sageli ka just terminoloogia temaatikat, et seada paika raamistikku edasiseks tekstiks. Gulmira Sultangalijeva on Monguši ettepanekule viidates kirjutanud, et kuna traditsioonilise ja kaasaegse šamanismi vahele ei saa panna võrdusmärki, siis tuleks kaasaegset varianti nimetada *neošamanismiks*. (Sultangalijeva 2014: 187). Sellega nõustuvad mitmed uurijad. Näiteks Oktjabrskaja ja Samuškina on öelnud Hakassia ja Altai piirkondade näitel, et just neošamanism on nüüdseks siberilik universaalsus (Oktjabrskaja ja Samuškina 2016: 77). Kolodeznikova mainib, et Jakuutias on käimas šamanismi taassünd erinevates vormides, mida ta nimetab kokkuvõtvalt ja tinglikult terminiga neošamanism, millele on tema sõnul täna raske anda täpset teaduslikku määratlust (Kolodeznikova 2011: 4). Neošamanismi kui termini päritolust rääkides viitavad uurijad sageli Michael Harnerile kui uusaegse šamanismiarusaama isale, kelle loodud lähenemised uusaegsele šamanismipraktiseerimisele on paratamatult mõjutanud ka Lõuna-Siberis toimuvaid protsesse. Anatoli Družinin kirjutab lakooniliselt, et neošamanism kui termin pärineb Ameerika antropoloogilt Michael Harnerilt, kes on USA tuntuim šamaan (Družinin 2013: 114). Marina Monguš väidab, et termin neošamanism tuleneb Harneri kasutusele võetud terminist *baasšamanism*, seda täpsemalt selgitamata (Monguš 2014). Janina Jelinskaja kirjutab, et Harner koos oma järgijatega erinevates maades on levitanud baasšamanismi kui universaalset hingeravimise psühhotehnikat, sünteesides erinevaid etnilisi traditsioone ja psühhoterapeutilisi teooriaid, ning selliselt on termin neošamanism ennekõike seotud baasšamanismi järgijatega. Ta toob välja Harneri õpetuse kohta käiva paralleeltermini *eksperimentaalšamanism*, mis kujutab endast moderniseeritud

šamanismivormi, mille puhul võib iga inimene sõltumata tema sotsiaal-kultuurilisest päritolust omandada šamaanirännaku kogemusi vaimsete praktikate raames. Ta ütleb, et sellised praktikad on Venemaal levinud Siberi ja Kaug-Ida piirkondades (Jelinskaja 2016: 62). Ka Haritonova nendib laiemalt Harneri mõjutusi 20. sajandil Lõuna-Siberis alanud protsessidele. Ta märgib, et ka Venemaal on juurdunud välismaiseid šamanismikombeid, näiteks Harneri eksperimentaalšamanism. Seejuures toob ta selgelt välja, et temale ei tähenda neošamanism harnerlikku eksperimentaalšamanismi ega uute maagiakoolide modernistlikke otsinguid, vaid Siberi kontekstis on see traditsioonilise šamanismi taassünni üks aspekt. Ta liigitab neošamaanideks vaid need tänapäeval praktiseerivad šamaanid, kes on traditsioonilise šamanismi juurde tulnud isikliku arengu, kõikvõimalike kursuste ja seminaride kaudu, kus nad on oma oskusi arendanud (Haritonova 2004: 105, 112). Alati eilepi uurijad siiski terminiga neošamanism, vaid soovivad seda täpsustada. Burjaatide spetsiifikale osundades leiab Smoljakova, et kuna neošamanismi all mõistetakse erinevaid šamanistlike praktikate rekonstruktsioone, mis ei põhine elaval ja autentsel traditsioonil, siis lähtuvalt kaasaegsest burjaatia šamanismist, mis lähtub muuhulgas ka rahvuslikust vaimsest kultuurist, tuleks kasutada pigem määratlust *uus šamanism*, mis väljendab ühtaegu arhailise ja kaasaegse šamanismivormi sarnasusi kui ka nendevahelisi olemuslikke erinevusi (Smoljakova 2016: 66).

Uurijad on lisaks väljendile neošamanism kasutanud Lõuna-Siberi uute liikumiste tähistamiseks ka muid termineid. Erinevate uusilmingute iseloomustamiseks on kasutatud terminit (etniline) *neotraditsionalism*, mille puhul naasevad ühes või teises vormis kaasaegsesse ühiskonda etnilised traditsioonid. Fursova ja Aksenova leiavad, et kui traditsionalismil ei ole autorit või loojat, siis neotraditsionalism on autoriseeritud, sest protsessis osalevad konkreetset inimesed, kes vastutavad sotsiaalkultuurilise ja folkloorilis-etnograafilise tegevuse eest. Neil inimestel on summaarne arusaam traditsioonilisest kultuurist (Fursova ja Aksenova 2013: 294). Mazai ütleb, et etniline neotraditsionalism on suunatud traditsiooniliste väärtuste, elutegevuse vormide ja rahvuse sotsiaalsete suhete revitalisatsioonile, mis peab viima rahvuse terviktunnetuseni ajas ja ruumis. Ta leiab, et näiteks hakasside maailmavaate muutumatu element on alati olnud justnimelt šamanism,

mis moodustab nende puhul *etnokonfessionaalse neotraditsionalistliku* keskme (Mazai 2014: 139).

Uusi šamanistlikke liikumisi on iseloomustatud ka terminiga *vaimne renessanss*. Just nii on nimetanud Ljubov Smoljakova Siberi põlisrahvaid tabanud lainet, mis näiteks burjaatide puhul sai tõeliseks kultuuri, rahvusliku identiteedi ja religiooni tärkamise ajastuks (Smoljakova 2016: 62). Kategooria *etniline renessanss* on olnud kasutusel juba alates 1960ndatest aastatest rahvaste kohta, kes võitlevad oma riikluse, territoriaalse suveräänsuse ja iseseisvuse eest. Sarnased protsessid toimusid 1990ndatel paljudes Siberi piirkondades, kaasaarvatud ka Hakassias ja Altai Vabariigis (Oktjabrskaja ja Samuškina 2016: 73). Ljubov Abajeva kirjutab, et 20. ja 21. sajandi vahetusel leidis aset šamanistlike traditsioonide renessanss mongolite metaetnilistel aladel, mis juba mõnda aega varem olid omaks võtnud budistlikud õpetused (Abajeva 2012: 129). Näiteks Burjaadi Vabariigi kontekstis on kasutatud ka terminit *transformeerunud šamanism*, mis peaks kirjeldama šamanismivormi, mis on üle võtnud uusi ennetundmatuid elemente, näiteks organisatsiooniline tegutsemisvorm (Smoljakova 2016: 63). Eraldi terminina on Lõuna-Siberi kontekstis laialdast kasutamist leidnud väljend *linnašamanism*. Linnašamaanidena mõistetakse tavaliselt neošamaanide sekka kuuluvaid praktiseerijaid, kes ei kuulu ühessegi konkreetse traditsiooni või voolu, ning konstrueerivad individuaalseid, nende jaoks sobivaid ja mugavaid šamanismipraktika variante, kasutades neid erinevatel eesmärkidel, alates isiklikust psühhoteraapiast kuni kommertsteenusteni (nt šamaaniturism) (Jelinskaja 2016: 62). Monguš väidabki, et neošamanismist väljakasvanud linnašamanism on paradoksaalne nähtus, mis tegutseb eemal loodusest ja väekohtadest, peamiselt linnades. Seda iseloomustavad individualism, mõjutatus teaduse poolt, kirjalik info edasiandmise viis, teistele kultuuridele ja traditsioonidele avatus jne (Monguš 2014). Laiemasse konteksti viiduna on kasutatud neošamanismi kohta ka terminit *uuspaganlus* (Jašin 2017).

Uurijad teevad vahet terminitel *šamanism* ja *šamaanlus* (шаманство) (šamanismiga tegelemine, šamaanitamine, šaanimine). Monguš nendib, et paljud teadlased-religiooniloolased ei tee nendel terminitel vahet ja kasutavad neid kui sünonüüme, kuid mõned uurijad on püüdnud teadvustada nendel arusaamadel

vahetegemise hädavajalikkust. Ta ütleb, et šamaanluse all mõistetakse arenenud šamanistlike traditsioonidega rahvaste üldist maailmavaatelist arusaamade, uskumuste ja rituaalsete praktikate süsteemi, seevastu šamanism kätkeb endas professionaalide-pühitsetute tegevusi ja teadmisi. Ta toob välja, et uurijad on sellise vahetegemisega seoses võtnud kasutusele kolmanda määratluse – *olmešamaanlus*, mis laieneb tavaliste traditsiooni kandjate („mittepühitsetute“) šamanistlikele arusaamadele ja rituaal-olmelistele praktikatele (Monguš 2014). Jakuudi šamanismi taassündi uuriv Kolodeznikov leiab, šamanismiga seotud terminoloogia puhul on tohutult probleeme, mis segavad uurijatel üksteisemõistmist, ta lisab, et sageli uurijad ise suurendavad segadust, mitte ei vähenda seda. Ta viitab teisele Jakuudi uurijale Sergei Kolodeznikovile, kelle arvates šamaanlus viitab pigem kultuslikule ja riituslikule praktikale üldisemalt, hõlmates ka šamaane endid, termin šamanism aga seostub pigem religiooniga, šamaanide ja kogukonna maailmavaatega (Kolodeznikova 2011: 1jj). Haritonova leiab, et šamanismi teooria on sedavõrd mahukas, et terminite šamanism ja šamaanlus taha on ajalooliselt ja teoreetiliselt kinnistunud terved kogumid erinevaid arusaamu (Haritonova 2006: 14). Nende terminite täpse kokkuleppelise sõnastamiseni ei ole uurijad siiani jõudnud, kohati on küsitav isegi selliste vahet tegemiste (eristamiste) vajalikkus.

Tänapäevaste (neo)šamanismi praktiseerijate kategoriseerimisega Lõuna-Siberi aladel ei ole siiani jõutud lõplike ja ühtsete seisukohtadeni, kuna harrastajate pilt mitte ei ühtlustu, vaid muutub pidevalt nüansirikkamaks ja areneb ajas edasi, nõudes selliselt järjest uusi määratlusi. Mõned üldistused saab siiski teha. Nanaide kaasaegsest šamanismist rääkides on kasutatud näiteks väljendeid *uued šamaanid* ja *kaasaegsed šamaanipraktikate kandjad* (Bulgakova 2014: 2, 29). Ka Haritonova kasutab aeg-ajalt terminit *uued šamaanid*, mille vastaspooleks tema juures on *tõelised šamaanid*, ehk need, kes ei ole neošamaanid (Haritonova 2004: 110, 112). Burjaatide ja mongolite neošamanismist kirjutav Ajuna Darhanova kasutab väljendit *isehakanud šamaanid* nende kohta, keda pole šamaaniametisse pühitsetud. Ta toob selles kontekstis välja ühe paljudest neošamanismi uudsustest, milleks on Mongoolias saanud šamaaniorganisatsioonide läbiviidavad šamaanide ametlikud sertifitseerimised. Teisal nimetab ta selliste organisatsioonide ülesandeks muuhulgas *pseudošamaanide* tõrjumist (Darhanova 2010: 187, 190).

Terminoloogiaprobleeme on põhjalikult käsitlenud Valentina Haritonova. Ta kirjutab, et uurimise objektiivsed meetodid võimaldavad kinnitada kaasaegses arenenud šamanismis ja šamaanluses mitme grupi olemasolu šamanistlikes sootsiumites, seejuures joonistub etnoloogiliselt välja vähemalt kolm erinevat gruppi: šamaanid, šamaanitsevad (šamaanlusega tegelevad) isikud (шаманствующие) ja šamanistid (шаманисты). Need grupid on „virtuaalsel teel“ kättesaadavate sakraalsete praktikate ja eriteadmistega seotud Haritonova sõnul erineval määral. Šamaanid, aga eriti just pühitsetud šamaanid, on läbinud vaimse initsiatsiooni, omandanud šamaanitehnikad ja reeglina pühendunud ühiskonna teenimisele. Šamaanitsevad isikud on eelmistele sarnased, nad täidavad erinevaid funktsioone või ka šamaanide teisejärgulisi ülesandeid, on šamaanide abilised, ravitsejad, ennustajad, unenägude nägijad jne. Šamanistid on kogukonna tavalised liikmed, kes ei tegele vahetult maagilis-müstilise ja religioonilis-maagilise tegevusega, aga omavad sellekohaseid toetavaid arusaamu. Haritonova näeb sellises jaotuses šamanistliku ühiskonna sakraalset püramiidi, mille aluskihi moodustavad pühendamatud, veidi kõrgemal paiknevad šamanistid, neile järgnevad šamaanitsevad isikud ja tipus asuvad üksikud šamaanid või ka ainus šamaan (Haritonova 2006: 14, 41, 44, 50).

Ülalkirjeldatud jaotuste kontekstis tuleb silmas pidada, et šamaanidega ja neošamaanidega samal ajal tegutsevad jätkuvalt mitmed erinimetustega rahvalikud ja kogukondlik-kultuurilised traditsioonilistele ühiskondadele (või traditsioonilisi kogukonnavorme taastavatele ühiskondadele) omased ametitegelased, kelle kategoriseerimine oleks veelgi keerulisem. Olukorra muudab komplitseerituks tõsiasi, et osad neist maagiavaldkonda kuuluvaid tegevusi viljelevatest inimestest tegutsevad samal ajal ka nõ kohakaasluse alusel (neo)šamaanidena, osade puhul on samaaegne šamaaniülesannete täitmine olnud aktsepteeritud juba traditsioonilise šamanismi perioodil. Darhanova mainib, et läänepoolsete burjaatide kogukondades elavad inimesed, keda tuleks nimetada šamaanitsevateks isikuteks. Nende hulka kuuluvad teadjad vanurid, ennustajad, arbujad, ravitsejad jne. Mõned neist täidavad vajadusel ka šamaanide ülesandeid, kuid nende ülesanded piirduvad vaid mõnede traditsiooniliste riituste läbiviimisega, nad on head pärimuse- ja riitustetundjad ja kogukond võib neid tunnistada täieõiguslike šamaanidena. Ta nendib siiski, et

kategooriate šamaan ja šamaanitsev isik vahel vahetegemine on sageli raske (Darhanova 2010: 120). Haritonova kinnitab, et koos šamanismi taastulemisega on toimunud laiem traditsiooniliste religioossete kommete taassünd (nt nõidus, posimine jt). Nende põhjal on tekkinud ka vastavad uusilmingud, näiteks uusnõidus. (Haritonova 2006: 105). Kolodeznikova ütleb, et alates 20. sajandi lõpust on tervel Venemaal, sealhulgas Jakuutias, toimunud traditsiooniliste religioossete uskumuste ja maagilis-müstiliste praktikate taastärkamine. Selliste taasleititud unustatud vanade nähtuste hulka kuuluvad peale šamanismi ka paljud teised uudsused (nt posijad), mis kõik klassifitseeruvad nn uusnähtuste alla, saades endale eesliite uus(neo), näiteks uus(neo)šamanism, uus(neo)nõidumine jne (Kolodeznikova 2011: 4). Haritonova kasutab aeg-ajalt ka kirjpilti (*neo*)šamaan, kuna järjest raksem on teha hinnangulist vahet traditsiooniliste praktiseerijate ja uute neošamaanide vahel, seda enam, et aja jooksul muutuvad ka mõnda aega tagasi neošamaanidena alustanud praktiseerijad tegutsemise käigus tavalisteks šamaanideks, lihtsalt nüüd juba varasemaga võrreldes täiesti uutes oludes ja arusaamade kategooriates (Haritonova 2006: 236). Oluline on tema märkus šamanistlike ja nõiduspraktikate erinevuse kohta: teadjate-nõidujate traditsioon ei pretendeeri religioossete funktsioonide täitmisele, šamanismi peetakse reeglina siiski religiooniks (Haritonova 2006: 67).

Neošamanismi kui terviknähtust on defineerinud paljud uurijad. Leedu neošamanismiuurija laiapõhjalise määratluse kohaselt kuuluvad neošamanismi alla religioossed praktikad, mis on tärganud 20. sajandi teisel poolel Lääne ühiskonnas ja baseeruvad Lõuna ja Põhja-Ameerika, Siberi, Austraalia ja teiste piirkondade rahvaste religioossetel traditsioonidel (šamanismil) (Aleknaitė 2015: 94). Jelinskaja defineerib, et termin neošamanism (uus šamanism) hõlmab endasse laia spektri erineva päritoluga kultuurinähtusi, mida ühendab erinevate šamanistlike elementide olemasolu tänapäeva ühiskonnaelus koos traditsiooni jaoks mitteiselooslike kaasaegsete tingimustega ja täiesti uute kvaliteetide formeerumisega, mis õigustaksid eesliidet „neo“. Neošamanismi uurija lahendab kahesuguseid probleeme: ühest küljest peab ta määratlema šamanismi kui autonoomset kultuurivormi, mis erineb teistest vormidest ja jääb muutumatuks kõikides kultuuri-ajaloolistes variantides ja vormides, teisest küljest on hädavajalik määratleda

eesliidet „neo“, siduda šamanism kui selline kaasaegse tsivilisatsiooni kontekstidega ja selliselt esitleda seda juba kui mitteisesisvat fenomeni, mis paikneb väljaspool tema sisemist struktuuri. Ta väidab, et neošamanism haarab endasse kaasaegse šamanismi erinevaid vorme, mis toetuvad erinevatele legitiimsuse süsteemidele (linnašamanism jne) (Jelinskaja 2016: 61, 65). Haritonova ütleb, et need, kelle kohta kasutatakse nimetust neošamaan, ei soovi seda tegelikult, sest selline nimetus viitab sisemisele vihjele, et nad justkui ei olegi päris šamaanid, kuna nimetus ise on *new age*'iliku tagapõhjaga. Ometi leiab ta, et terminil on tegelikult palju olulisem tähendus: traditsiooni katkemise või arvestatava deformatsiooni olukorras, kus samal ajal oli tekkinud hulgaliselt võimalusi õppida erinevaid ravimeetodeid, hüpnoosi, maagiat ja teisi tehnikaid, said paljud sellised inimesed, kes varem oleksid olnud traditsioonilised šamaanikandidaadid, läbida algse väljaõppe erinevatel kursustel ja koolides. See kõik võimaldas neil omandada traditsiooni jaoks varem tundmatuid tehnikaid ja luua seeläbi uusi arusaamu šamanismist ja selle tehnikatest. Ta lisab, et ühest vastust küsimusele kes on šamaan ja kes neošamaan ei olegi võimalik anda, pigem peaksid selle üle otsustama kõrvalised vaatlejad ja sõltumatu psühholoogiline ja neurofüsioloogiline ekspertiis. Selliselt võib neošamaan olla ka *mittešamaan*, kuid ta jääb ikkagi neošamaaniks. Haritonova leiab kokkuvõtvalt, et suurim erinevus neošamaani ja traditsioonilise šamaani vahel on esimese märgatavalt suurem vabadus omandada kõrvalisi teadmisi erinevate tehnikate ja töömeetodite kohta, erinevate šamanismivariantide kohta. Ta nendib, et selliseid võimalusi on praegu väga palju (Haritonova 2006: 232, 235jj).

Käesolevas alapeatükis käsitleti Lõuna-Siberi kaasaegsete uute šamanistlike vooludega seotud terminoloogiat. Uurijad ei ole jõudnud terminoloogia loomisel ja kasutamisel ühtsete arusaamadeni, samaaegselt on käibel hulk erinevaid määratlusi, mille ühtlustamist takistavad erinevad arusaamad uuritavast ainesest, samuti uurimisaluste nähtuste pidev muutumine ajas. Enimkasutatav termin uute postsovetlikul ajal tekkinud šamanismiliikumiste kohta on neošamanism, nähtuse laiemaks kirjeldamiseks kasutatakse ka väljendeid etniline renessanss ja vaimne renessanss, mis viitavad otseselt neošamanismi tekkimise seostele põlisrahvaste vaimse, kultuurilise ja usundilise taassünniga postsovetlikul ajal. Peamiselt üksinda

tegutsevate uuspraktiseerijate kohta on levinud termin linnašamanism. Uurijad teevad vahet šamanismil, šamaanlusel ja olmešamaanlusel, kuid selline vahetegemine ei ole üleüldine. Praktiseerijad lahterdatakse šamaanideks, šamaanitsevateks isikuteks ja šamanistideks, lisaks on kasutusel hulk muid termineid, mida kasutatakse vastavalt kontekstile ja vajadustele. Neošamanismi defineerimisel jäädakse pigem üldsõnaliseks, võttes arvesse tõsiasja, et nn uute ja vanade praktiseerijate eristamine on sageli keeruline, kui mitte juba võimatu. Uute šamanismiliikumiste määratlemisel ei keskenduta küsimusele teljel religioon – maagiavorm – ekstaasitehnika – usundiline nähtus vms, vaid pigem tegeletakse probleemiga mis on üleüldse neošamanismi traditsioonilisest šamanismist eristavad tunnusjooned ja tegurid.

2. Neošamanistlike liikumiste tekkimise ajaloost ja põhjustest maailmas ja Lõuna-Siberis

Nagu juba mainitud, algas maailmas laiem uute šamanismiliikumiste laine Carlos Castaneda ja mõnevõrra hiljem Michael Harneri raamatute ja õpetuste baasilt. Harneri raamat Šamaani tee (The Way of the Shaman) sai ülemaailmseks hitiks, mis on tõlgitud ka eesti keelde pealkirjaga Šamaani töö. Kanada religioonisotsioloog Lorne L. Dawson on tegelenud laiapõhjaliselt probleemiga kes üldse huvituvad uutest religioossetest liikumistest ja kes selliste uute vooludega ühinevad. Ta ütleb, et ühest vastust sellele küsimusele pole, kuid võimalik on välja tuua mõned üldistused. Tema järelduste põhjal on enamik uute usuvoolude liikmed noored inimesed, keskealised ja vanemad inimesed on väheesindatud. Uued liikmed on keskmiselt rohkem haritud, sest enamike uute usuvoolude õpetuste mõistmine nõuab kirjasõnalist intelligentsi, õppimisvalmidust ning julgust uute mõistete ja keelte õppimisel. Uued liikmed on pärit keskklassist või kõrgemast keskklassist. Mõned väidavad, et ususektidega liituvad pigem naised, ent uuringute tulemused on väga muutlikud. Uute liikmete religioosne taust on mõneti ebaselge. Inimesed, kes pole varem religiooniga kokku puutunud, on avatumad sektidega liitumisele. Ta ütleb, et inimeste kalduvust ususektidega ühineda määravad rida üldistusi. Uutesse usuvoogudesse värbamine toimub peamiselt juba olemasolevate sotsiaalvõrgustike ja inimestevaheliste suhete kaudu, ehk enamik värvatutest teavad

isiklikult üht või mitut usuvoolu liiget. Liikmete ja värvatavate vahelised varasemad suhted viivad suurema kaasamiseni. Üks põhjus, miks noorte esindatus on sektides suurem, on noorte väike koormatus sotsiaalsete ja majanduslike kohustustega. Ususekti liikmelisus on tugevalt seotud nõrgemate ideoloogiliste veendumustega. Uued usuvoolud pakuvad oma liikmetele ka palju otseseid hüvesid, näiteks kõrgemat enesehinnangut, esoteerilisi ja eksoteerilisi teadmisi, aga ka lihtsalt materiaalist ja sotsiaalset toetust ning turvatunnet. Kõigi nimetatud tegurite kaasamistase varieerub, seega tuleb nimetatud sotsiaalseid tegureid vaadelda pigem tingimuslike ja situatsiooniliste tegurite taustal. (Dawson 1996: 143jj). See üldistav uute usuvooludega liitumise sotsiaalsete faktorite loetelu, (mis baseerub peamiselt Põhja-Ameerikas 20. sajandi teisel poolel toimunud protsessidel), annab baaspõhja üldiste protsesside laiemaks tunnetamiseks ja mõistmiseks maailmas tervikuna, ning sobitub mitmeti ka perestroikaegse ja -järgse Venemaa konteksti. Näiteks suurema haritusega, uute arusaamade jaoks julgete inimeste ja kesk- ning kõrgema keskklassi esindajate domineerimine liitujate seas, sotsiaaltõrjumise kasutamine, olemasoleva religioosse pinnase nõrkus või puudumine (tulemine ateistlikust ühiskonnast) või ka otseste hüvede eeldamine (nt võimalus teenida šamaaniseanssidega lisaraha või saavutada kogukonnas prestiižne seisund) on ka juba glasnostiajal ja veidi hiljem postsovetlikul perioodil uute usugruppidega liitunud inimeste iseloomustamiseks sobilikud tegurid.

USA religioonipsühholoog Tanya Luhrmann on uurinud ameeriklaste usuliste uusliikumistega ühinemise põhjuseid. Tema nägemuses on olulisemad tegurid seotud ajastukohaste ühiskondlike muutustega. Näiteks kaks kolmandikku nn beebibuumi lastest ei hakanud täiskasvanutena enam käima tavapäraselt kirikutes ega templites, kuid hiljem religioossete praktikate juurde tagasi pöördudes on nad leidnud uusi väljundeid, rõhuga isiklikel vaimsetel kogemustel, mille keskmes on usk millessegi jumalikku. See põlvkond on andnud maailmale nn *new age*'i. Alates 1960ndatest on miljonid ameeriklased proovinud meditatsiooni, ostnud taro kaarte, õppinud kasutama kristalle jne. 1996. aastal uskus peaaegu 40% ameeriklastest taassündi ja paljud kogesid vahetut, otsest ja isiklikku sidet Loojaga. Uusi liikumisi muudavad ahvatlevateks võimalus kogeda jumalikku nüüd lisaks ka läbi teisenenud teadvusseisundite, need liikumised on eksperimenteerivas vormis, võimaldavad

mängulisi tegevusi jne. Ta leiab, et transsi sisenemist õppinud inimesed hakkavad kogema iseenda meeltega spirituaalsust ja seeläbi muutub jumalik varasemast rohkem reaalseks ja suureneb arusaam, et jumal räägib ainukujuliselt igapäeva eraldi. Tekib arusaam, et jumal on igapäeva jaoks erinev ja religioosne kontakt on võimalik läbi isiklike mõtete ja tunnete, mistõttu jääb suhe jumalaga alatiseks inimese privaatsfääri (Luhrmann 2012: 146jj). Ka Lõuna-Siberi usuliste uusliikumiste tekkimise juures on olnud kohal isikliku vaimse arengu faktor, näiteks omaette tegutsevad linnašamaanid, nn reisivad šamaanid (esoteerikakonverentsidel esinejad, loengute pidajad) või erinevate kõrgharidustega inimesed, kes on hüljanud endise tegevuse ja asunud praktiseerima uue väljakutsena neošamaanidena. Kogu Harneri šamanismimeetod on ju samuti individuaalsele arengule rõhuvate uut tüüpi õpetuste üks osa. Vladimir Jašin on uurinud Siberi põlisrahvaste šamanismielementide ülekandumist kaasaegsesse vene uuspaganlusse. Ta ütleb, et *new age*'ilikus lähenemises kasutatakse ühtse sakraalse tõe väljendamiseks erinevaid meetodeid, mis võimaldab kõige erinevamate traditsioonide seast vabalt valitud fragmentidest lihtsalt konstrueerida hübriidseid uskultusi, seda enam, et 20.sajandi lõpu venelastest uuspaganlased on olnud valdavalt varem mitteusklikud. Slaavlased on nüüdisajal üle võtnud elemente ka nendest vanadest kultuuridest, millel pole varasemalt midagi pistmist olnud slaavlaste endiga, seejuures püütakse enda külge siduda ka Siberi šamanistlike liikumiste osiseid, olles vahel saanud ka õnnistusi Siberi šamaanidelt, käiakse lihtsalt sõpradega ühiselt okultsetel väetuuridel šamanistlikke väekohti mööda jne. Oluline on lisada, et vene uuspaganlikes ringkondades on levinud arusaam šamanismist kui just mitte arhailise ja rituaal-mütoloogilise kompleksi fundamentaalsest fenomenist, siis vähemalt ühest selle kompleksi kesksest koostisosast (Jašin 2017). Leedu neošamanismiuuriija Egle Aleknaite on toonud välja, et Leedu olukord sarnaneb Lääne uutele šamanismiliikumistele selle poolest, et Leedu pole ajalooline šamanismimaa ja kuna noored ei oska enam vene keelt, siis on loomulik, et võetakse ennekõike üle läänepoolseid mõjutusi, kuid on ka nn Siberi koolkonna järgijaid, kes on viinud šamanistlikud toimingud konteksti Leedu eelkristlike pühapaikadega. Leedus otsitakse ka ajaloolisi seoseid võimaliku balti šamanismiga, kuid seda leidmata viiakse erinevate TMS-sse tekitavate ainete

tarbimine meelevaldselt konteksti Leedu taimetarkade ja nõidadega, toimingute ajal lauldakse Leedu rahvalaule, kogu kontekst viiakse kokku arusaamaga šamanismi ja rahvuslikkuse seostatusest; on grupe, kes püüavad taasluua ühtset balti religiooni, kasutades selleks šamanistlikku liikumist ja sobitades kokku erinevaid traditsioone. Ta toob üle olulise aspektina välja, et kui Põhja-Ameerika põliskasukad on uuspraktiseerijaid süüdistanud nende traditsioonide kaaperdamises, siis Siberi põisrahvaste jaoks on selline mujalkasutus asjade loomulik käik – Siberi šamaanid on leidnud, et Leedus on palju pühasid kohti, ning šamanismi võib viljeleda kus tahes, kohandades seda vastavalt vajadusele ja sobivusele (Aleksaite 2015: 95, 97–99). Selliselt on olemas selge paralleel Lääne (eelkõige Põhja-Ameerika) ja Venemaa mittepõlisrahvastest šamanismiharrastajate vahel – mõlemal juhul võetakse üle kohalikele traditsioonilistele šamanismirahvastele praktikaid, millel puudub seos uute harrastajate varasema kultuuritaustaga. See on olemuslik erinevus võrreldes Lõuna-Siberi uute šamanismiliikumistega, mis on postsovetliku ajaga kaasnenud vabaduse lainel sündinud sealsete traditsiooniliste šamaanikultuuride jätkuliikumised. Samuti ei vaja Lõuna-Siberi põlisrahvad kaasaegsete šamanismivormide jaoks otseselt võõrlaene väljastpoolt enda etnoste asu alasid, kuna omavad juba ajalooliselt endile omaseid terviklikke šamanismikultuure, mida nüüd edukalt taaskendada. Leedu näide kinnitab ühelt poolt vajadust kasutada neošamanismi rahvuslikkuse tugevdamiseks, teiselt poolt Läänelikku huvi erinevate uue aja enesetäiendamistehnikate vastu. Neronov leiab, et esoteeriliste õpetuste ligitõmbavus kaasaegsete inimeste jaoks seisneb selles, et inimesed hakkavad konstrueerima iseenda maailmapilti, millel on isiklik mõtestatus. Kuna uue aja kultuuripilt on relativiseerunud, siis võib rääkida isikliku kultuurilise identiteedi kadumisest, millest väljapääsu otsimisel pöörduvad kaasaegsed inimesed (aga eriti mõtlevad ja haritud inimesed) erinevate kultuurikogemuste (ka välismaiste) poole (Neronov 2012: 111, 114). Družinini sarnase seisukoha järgi on sagedane negatiivne suhtumine erinevatesse teaduslikesse maailmaseletustesse tänapäeval ellu kutsunud alternatiivseid maailmavaateid, millest üks on pöördumine läänelike šamaanipraktikate poole. Ta väidab Harneri arusaamadele toetudes, et kaasaegne inimene on haige: jõuetu, stressis, depressioonides, tema vaimne immuunsussüsteem on rikutud. Ta leiab, et inimene vajab vaimset

puhastumist, mida saab saavutada ainult TMS-i või šamaani abiga (Družinin 2013: 5). Teisal ütleb ta oma mõtet edasi arendades, et postmodernne maailmapilt on mosaiigiline ja süsteemitu, ning suudab selliselt endasse hõlmata ka šamanismi. Üldise tervikliku maailmapildi puudumise olukorras hakkab kaduma ka isiksuse terviklikkus, mille tulemusena isiksuse identiteet pudeneb fragmentaalselt laiali ja esitleb end erinevates vormides. Üheks selliseks eneseesitlemise vormiks on tänapäeva kultuuris muistsete šamanistlike psühhotehnikate poole pöördumine (Družinin 2013: 113jj). Neronov lisab, et erinevate ebatavaliste kogemuste ja läbielamiste praktiline ellurakendamine loob pühendunule seisundi, kus pole kohta tsiviliseeritud inimeste „absurdile“, kes kannatavad „kultuurilis-antropoloogilise ideaalse maailmapildi“ käes. Kaasaegsele esoteerikale on iseloomulik ka sünkretismi olemasolu. Maailmapildi loomiseks kasutatakse kõige erinevamaid õpetusi nende vaba tõlgendamisega. Kaasaegsed esoteerikud korjavad neist enda jaoks tervikliku maailmapildi, kuhu nad organiseeritud kujul paigutavad kõik neile vajalikud mõtted ja väärtused (Neronov 2012: 116, 117, 119). Jelinskaja sõnastuses võimaldab transsi minek kaasaja inimesel kompenseerida instrumentaalse ratsionaalsuse repressiivse domineerimisega kaasnevat frustratsiooni. Ta ütleb, et neošamanismi vaatlemisel tuleks silmas pidada ümbritsevat kultuuriprotsesside tervikpilti. Nüüdne šamanism on oma traditsioonilistel aladel taas seotud sotsiaalsete, poliitiliste ja majanduslike protsessidega ühiskonnas (Jelinskaja 2016: 65). See Lõuna-Siberi kontekstis täiesti asjakohane järeldus ei pea minu hinnangul paika näiteks Euroopas, Põhja-Ameerikas või ka endise NSV Liidu lääneosas praktiseerivate neošamaanide kohta, kelle Harneri-põhine šamanismimeetod ei seo nende tegevust laiemalt ühiskondlike huvidega. Ka Haritonova tunnistab šamanismide taastekkimise juures olevat muutunud maailmapildi mõju, kus inimesi peibutab võimalus puutuda isiklikult kokku sakraalse maailmaga. Šamanismikontekstis lahendavad adeptid tänapäeval kultuuridevahelistest vastuoludest tulenevad probleemid nii, nagu tundub endale mugavam, järgides skeemi: on vaid üks jumal, ning igal inimesel on olemas esivanemad (vaimud), kes õige suhtlemise korral aitavad lahendada selle maailma probleeme (Haritonova 2016: 248).

Venemaa uurijad rõhutavad seega Venemaal asetleidnud uusi šamanismiliikumisi käsitlevates teadusartiklites nende liikumiste tekkimise põhjuseid analüüsides ja laiemat tausta kirjeldades ühelt poolt reeglina kogu maailmas alates 1960ndatest aastatest toimunud ühiskondlikke ja kultuurilisi teisenemisi (nt individualiseerimist), mille raames rõhutatakse sageli eraldi just Läänest pärit harnerlike šamanismiarusaamade mõjujoooni Venemaa taastärganud neošamanistlikele liikumistele, kuid samal ajal tuuakse esile ka kohalikke, ainult Venemaale omaseid eritegureid, mis minu hinnangul on Venemaa kontekstis eriti iseloomulikud just Lõuna-Siberi piirkonnale. Üheks silmatorkavaks omajooneks on Lõuna-Siberis olnud šamanismi uue tulemise seotus sealsete põlisrahvaste perestroikajärgse rahvusliku ärkamislainega, mis erineb olemuslikult Läänes sündinud eksperimentaalšamanismist, mille praktiseerijatel üldjuhul puudub nn emašamanismiga etniline seos (erandina on korraldatud ka nn tagurpidi kursusi, kus juba uued praktiseerijad tutvustavad Ameerika põlisrahvastele nende poolt unustatud šamanismipraktikaid). Seevastu Lõuna-Siberi neošamanismide sünnitajad on olnud väga valdavalt sealsed põlisrahvad ise, kusjuures sündinud on nii kogukondlikke neošamanismivorme kui ka isiklikule arengule panustavaid vorme.

Monguš kirjutab (Tõva kontekstis, aga ka laiemalt), et šamanismile on omane sügavate ühiskondlike muutuste, aga ka sotsiaalsete kriisiajajärgkudega seotud taastärkamine. Ta leiab, et protsessid, mis leidsid aset Tõva konfessionaalses elus postsovetlikul perioodil, on selle seisukoha kinnituseks. Ta kirjutab, et osa Tõva intelligentsist suhtub šamanismi kui tõlvade algsesse maailmavaatesse, mis aitab neil elada ja jääda ellu ekstreemsetes tingimustes. Selliselt on ühest küljest tegemist rahvuse isemoodi ellujäämistagatisega, teisest küljest rahva vaimse taassünni ja etnilise integratsiooni faktoriga. Leidub ka sellise seisukoha vastaseid, kes leiavad, et šamanismi taassünd Tõvas vastandab end budismi ja teiste konfessioonide huvidele, taassünd toimub rahvaste seas stiihiliselt ja teistele rahvastele vastanduvalt (Monguš 2014). Haritonova kirjeldab Lõuna-Siberis toimunud šamanismi taassünni kahekihilise nähtusena. Ta ütleb, et asja üks pool oli kõige võimaliku taassündimine, teine aspekt aga soov seista vastu kõigele väljastpoolt tulevale. See soov väljendus religiooni osas kahel moel: kõigepealt tekkisid

kohalikud uurijad-propagandistid, kes tegelesid tõelise (esi)religiooni teaduslike otsingutega. Samal ajal need, kes sellesse ei uskunud, tegid panuse šamanismile, mida nad esitlesid kui mitte religioonina, siis vähemalt millegi universaalse, religioonilis-kultuurilise nähtusena. Ta tõdeb, et eriti eredalt toimusid sellised protsessid just Lõuna-Siberis, mis polevat imeks pandav, kuna just neil aladel toimis 19. sajandil selline šamanismivariant, kus šamaanid omasid kõrgelt arenenud ekstrasensorseid ja supersensitiivseid võimeid, millega kaasnesid preesterlikud praktikad (Haritonova 2006: 156). Jelinskaja leiab Lõuna-Siberi baasil, et traditsiooniline šamanism, mis on seotud kaasaegsete institutsionaalsete vormidega, saab etniliste piirkondade puhul üheks erinevate ressursside (poliitiliste, rahaliste, turismialaste) ligimeelitamise teguriks. Šamanistlikud etendused, kus osalevad professionaalsed näitlejad ja tantsijad, muutuvad aga rahvuslike pühade ja kontsertidena ligitõmbavateks sündmusteks (Jelinskaja 2016: 64). Haritonova lisab, et 20. sajandi viimasel veerandil piiri tagant Venemaale jõudnud misjoneerivad liikumised tõid samaaegselt kaasa kultuurilis-rahvuslikke taassünde Venemaal. Üheks peamiseks taassündide elemendiks nendes piirkondades, kus varem eksisteeris šamanism, said (neo)šamanistlikud praktikad, mis formuleerusid senini säilinud šamaanluse baasil (Haritonova 2016: 240). Teisal leiab ta etnokonteksti rõhutavalt, et äärmuseni moderniseeritud šamaanipraktika on liitunud Hakassias intelligentsi loominguliste otsingutega. Nende eesmärgiks on katse naasta oma traditsioonilisse kultuuri ja tuletada meelde kõik selle kohta teadaolev, mis ongi iseloomulik (Lõuna-Siberi) neošamanismi praktikale. Taassünni-rekonstruktsioonis võib olla oluline roll rahvusliku intelligentsi katsetel luua rahvuslikku religiooni, sealhulgas ka šamanismi baasil, ja paljudes piirkondades just nii toimubki. Näiteks võidakse moodustada uusi „traditsioonilisi usundeid“ karismaatilise usundi *altai-kiži* baasil. Sellisteks kohalikeks uuteks etnousunditeks on näiteks hakasside *ah-tšajani* või tõvade *burgan-tšajani* (Haritonova 2004: 111, 114). Mitmed uurijad võtavad etnilise tärkamise aspekti neošamanismi tekkimise kontekstis täiesti tõsiselt ja näevad nendevahelisi loogilisi vastastikuseid seoseid. Mazai leiab Hakassia etnilise neotraditsionalismi kontekstis, et kultuur areneb, kui omavahel põrkuvad rahva jaoks kindlad baasarusaamad ja maailmakultuuri innovaatilised ilmingud. Ta tõdeb, et vaatamata etnilisele ja

konfessionaalsele mitmekesisusele algas 1990ndatel Hakassias traditsioonide taassünd, millest ühe osa moodustas šamanismi taassünd. Ta rõhutab, et nüüdseks on šamanism Hakassiale hädavajalik mitte ainult kui religioon, vaid ka kui korraloomise, harmoonia, jõudude tasakaalu, eneseteostuse realiseerimise jne teadus. Veelgi enam, ta leiab, et šamanismi säilimine aitab säilitada rahvaloomingulist elutunnetust, tasakaalu, teadlikkust kogu inimkonna ökoloogiast, olla inimeste integreerimisfaktor ja teadvustada universaalseid väärtusi (Mazai: 2014: 139, 141). Enhe Tsõdenov kinnitab burjaatidest rääkides, et kaasaegsete põhjaburjaatide nn 13ne Kultus on praegugi burjaatide konsolideerimisfaktorina oluline tegur (Tsõdenov (2011: 31). Teisal kinnitab ta, et šamanismi kui vaimse elu taassünniroll on näiteks Burjaatia pealinna Ulan-Ude elanikke viinud tagasi paljude šamanismipraktikate juurde, mis olid peaaegu täielikult kadunud nõukogude perioodil (Tsõdenov 2012: 244). Smoljakova mainib burjaate silmas pidades, et mitmetel ametlikult registreeritud šamaaniorganisatsioonidel oli oluline osa kaasaegse burjaadi šamanismi arengus ja nad said osaks ethnose taassünnist, andes märkimisväärse panuse Burjaatia rahvuslike ja religioossete traditsioonide tähtsuse protsessile. Organisatsioonilise tegevusega kaasnevate sümposiumite (nt 1996. aastal toimunud esimene šamanismialane sümposium „Kesk-Aasia šamanism: filosoofilised, ajaloolised, religioossed aspektid“) tegevuse läbi saadi rõpildile ja püüti tähelepanu ka laiemas mastaabis, näiteks kogu Siberi teadusringkondadega koostöö saavutamise mahus. Selliselt areneva teadustegevuse kaudu aga jõuti veelgi laiema tähelepanuni (nt Nadežda Stepanova, kes oli ühtaegu nii Burjaatia ülemšamaan, Kesk-Aasia šamanismi ühingu president kui ka UNESCO religioonidevahelise komitee liige või Ohloni saare ülemšamaan Valentin Hagdajev, kes on pidanud loenguid Moskvast, Kiievis ja Peterburis, ning keda internetis tituleeritakse „ülemaailmselt tuntud šamaanina“). Tänu ametlikele kohalikele organisatsioonidele, mille filiaalid paiknevad juba ka teistes Venemaa regioonides ja isegi välismaal (nt šamaaniühing Haan Tengeri osakond Berliinis), ollakse muutunud külgetõmbe- ja tuumpiirkonnaks ka väljastpoolt tulevatele šamanismihuvilistele, keda ka mõõdukalt organisatsioonide liikmeteks vastu võetakse. Sedalaadi ühingutel on ka varjatud rahvuslikud eesmärgid, mis sageli kajastuvad selgelt sõnastatud kujul. Näiteks Tengeri ametlikul kodulehel (2014

seisuga) määratleti, et organisatsiooni peamine ülesanne on Baikaliäärsete rahvaste šamaanitraditsioonide ja -kommete taastamine, elanikkonnale vaimse abi osutamine jne. Tengeri missiooniks on olnud ka kõiki burjaate ühendavate talituste läbiviimine, mis on samm edasi võrreldes tavapärase kohalike ja sugukondlike riitustega. See kõik konsolideerib burjaate üldetniliste tunnuste alusel, mitte enam lokaalselt, ja annab tunnistust burjaatide kui kõlbelise, rikkaliku kultuuripärandiga ja traditsioonidega etnose ärkamise kohta; käimasolevat protsessi võib nimetada ka kõikide burjaatide ühendamise poliitiliseks integratsiooniks. Ta leiab kokkuvõtvalt, et kaasaegne burjaadi šamanism pöördus arhailisest kultuslikust vormist uude religioonivormi, mille materiaalne ja doktrinaalne baas lubab tal formeeruda iseseisvaks religiooniks, mis suudab saada burjaatide rahvusliku identiteedi faktoriks venestamise, ülemaailmastumise ja muude kaasaegsete realiteetide tingimustes (Smoljakova 2016: 64–69). Kolodeznikova sõnul loodi 1990ndate aastate alguses Jakuutias ühing „Kut-sjur“, mis tegeles šamanismi ja rahvameditsiiniga. Ühing proovis jakuutide traditsioonilise religioosse maailmavaate baasil luua „rahvuslikku“ religiooni, ning selleks loodud väljaannete kaudu dogmatiseerida traditsioonilisi religioosseid vaateid ja kanoniseerida kultuurilis-kombetalituslikke tegevusi (Kolodeznikova 2011: 4). Oktjabrskaja ja Samuškina kirjutavad, et 1990ndate aastate „etnilistel taastärkamistel“ (jutumärkide kasutamise põhjendatus jääb siin arusaamatuks – töö autori kommentaar) oli juures poliitiline tegur – sellel perioodil sai teoks põlisrahvaid puudutavate autonoomiate taastumine, toimus mastaapne väikerahvaste liikumine. Need protsessid olid laiaulatuslikud paljudes Siberi piirkondades, muuhulgas ka Hakassias ja Altai Vabariigis. Ta mainib, et kokkuvõttes oli selle protsessi tulemusena tegemist muuhulgas etniliste ja laiemalt ka regionaalsete (polüetniliste) piirkondade moderniseerimisega ja nende integreerimisega nii Vene kui ka maailma sotsiaalkultuurilistesse avarustesse (Oktjabrskaja ja Samuškina 2016: 73, 77). Darhanova leiab, et ka praegune neošamanism on pidevate muutuste teel. Šamanism, mis läbis äärmise ebakindluse staadiumeid (repressioonid, nõukogudeaegne jälitamine, aga ka rahvuslik-kultuuriline tärkamislaine 20. sajandi lõpus), moodustab nüüd uusi vastupidavaid struktuure (Darhanova 2010: 191). Abajeva kirjutab üldistavalt mongoli rahvastest, et kuna šamaan esineb neil

arhetüüpse kogemuse kaitsjana etniliste traditsioonide tasandil, siis on ka täna šamanism see, mis loob kogukonna jaoks rahvusliku mälu, stabiliseerib ja kaitseb rahvuslikku mentaliteeti ja vaimukultuuri. Ta märgib, et juba 20. sajandi 80ndatel aastatel oli jälgitav märgatav šamanistlike traditsioonide ja rituaalide taassünd, mis toimus isegi nendes piirkondades, mida juba mitmete sajandite jooksul loeti budistlikeks (Abajeva 2012: 128jj). Selliseid näiteid on väga palju ja tegevus Lõuna-Siberi põlisetnoste tutvustamisel terves maailmas läbi šamanismi taassünni on olnud viimaste aastakümnete vältel erakordselt vilgas.

Eelnevast lähtudes võib oletada, et just läbi šamanismi kui kõige vanema usundikihistuse taassünni hakkasid Lõuna-Siberi põlisrahvad määratlema end uue jõuga iseseisvate rahvastena pärast pikka nõukogudeperioodil asetleidnud rahvuslike identiteetide allasurumist. Šamanismist sai selle piirkonna rahvaste jaoks taas ajaloolise kindla omaidentiteedi põhisisu ja sidusaine, mis nüüd uutest vabamates oludes jõuliselt käiku lasti. Kuigi näiteks Tõvas ja Burjaatias taastus samaaegselt ka vahepeal samuti põlu all olnud budism ja lamaism, sai neošamanismist kui nõ põlisusundist rahvaid uuesti ühendav faktor.

Lõuna-Siberi rahvaste neošamanismi (taas)esilekutsujatena on uurijad välja toonud ka muid tegureid. Haritonova on välja toonud tõsiasja, et nüüdseks juba nn uutest šamaaniühiskondades on tekkinud ka lihtsalt vajadus vastavate ametitaitjate järgi. Ta ütleb, et uute šamaanide sõnul on vajadus vaimsete liidrite järele praegu eriti võimas, kuna rahvas on (olnud) kaldunud kõrvale tõeliselt teelt. Tema sõnul on sedasorti selgitused tormilise šamanismi taassünni kohta eriti sagedased Lõuna-Siberis. Ta arutleb, et massilised šamanismiilmingud postsovetlikus ruumis võivad seletuda praeguse erilise ajaga – nõukogude perioodil šamaane represseeriti ja keelati inimestel selle valdkonnaga tegelemine, seetõttu jäi neid ka väheks, mistõttu on nüüd tarvis käestlastu taastada (Haritonova 2016: 245). Šamanismi juurde tullakse aga ka täiesti argistel asjaoludel. Doronin kirjutab Altai piirkonda iseloomustades, et majanduskriis, vaeste arvu suurenemine, ühiskondlik madalseis, ravimite ja õigusabi hinnatõus on faktorid, mis nähtavasti suurendavad erinevate ravitsejate, šamaanide ja ennustajate autoriteeti. Selliste, paremat äraelamist lootvate uute „asjameeste“ seas on tema sõnul endisi õpetajaid, raamatukoguhoidjaid, alama astme ametnikke, kultuuritöötajaid, militsionääre,

riigiteenistujaid jne. Ta kirjutab, et perestroikaajast alates leidub erinevaid müstika- ja esoteerikahuvilisi, kes näevad šamaanipraktikates „vana unustatud“ vaimse arenemise teed, mis paljude jaoks on muuseas ka rahaliste tulude allikas. Ta nendib siiski, et kaasaegses Altai kultuuris on olemas sisemine vajadus või „tellimus“ sedasorti spetsialistide ettevalmistamiseks, seejuures vajadus nende järele suureneb. Selles pole ka midagi üllatavat, kuna peaaegu iga altailase esivanemate seas on olnud šamaane, selgeltnägijaid ja ravitsejaid. Praeguse peaaegu täieliku maapiirkondade töötuse juures võib sellises kogukonnas šamaaniamet tähendada sisuliselt töökoha omamist (Doronin: 2013: 215jj). Haritonova lisab ka veidi ironiat, leides, et kui esivanemate seas šamaane ei leidunud, siis polnud raske neid nüüd „leida“. Vajadus selliste otsimiste järele tekib praegusele sarnases olukorras: šamanismi taassünni ajastul puudus vaid laiskadel huvi šamanistlike praktikate ja enese šamaanivõimete arendamise vastu. Ja see on ka loomulik, sest šamaan olla pole enam häbiväärne, vaid vastupidi – väga kasulik. Sellised asjaolud tõid aga ka paljude inimeste jaoks kaasa elukutselise ja tegevusalalise suunamuutuse või isegi uue rahvusliku enesemääratlemise. Kokkuvõtvalt leiab Haritonova, et Lõuna-Siberis toimunud protsessid, kus šamanism on saanud täieõiguslikuks konfessiooniks, on olnud tegelikult seaduspärased ja loomulikud. Šamanism on lõpuks institutsionaliseerunud, mis on mõistlik asjade käik nende jaoks, kes peavad just šamanismi muistseks religiooniks. Ta näeb siiski vastuolu olukorras, kus isegi nendes vabariikides, kus šamanism on nüüdseks seadustatud ametliku religioonina võrdselt paljude teistega, ei vasta asjad tegelikkuses nõ paberil kirjutatule, tuues kaasa katsed tõestada enda paremust stiilis „meie religioon on kõige õigem“ ja muidugimõista „kõige meiem“ (Haritonova 2006: 224, 158).

Käesolevas alapeatükis vaadeldi noešamanistlike liikumiste tekkimise põhjuseid Lõuna-Siberi piirkonnas, aga ka läänemaailmas, vaadeldi laiemalt tegureid ja isikuomadusi, mis kallutavad inimesi liituma uute usugruppidega. Selgus, et mittepõlisrahvastest uuspraktiseerijate neošamanismi juurde jõudmise põhimuster on olnud sarnane nii Põhja-Ameerikas, Venemaal kui Leedus, seejuures erinevad selliste uuspraktiseerijate ja uusliikumiste eesmärgid (vähemalt osaliselt) traditsioonilistes šamanismi piirkondades taastärganud liikumiste eesmärkidest. Lõuna-Siberis perestroikaliikumisega alanud rahvuslikke šamanismi taassünde

tuleb näha osana maailmas aset leidnud laiematest ühiskondlikest protsessidest, mis said alguse 20. sajandi teise poole alguses Lääne ühiskondades. Neid protsesse iseloomustasid inimeste individualiseerimispüüded ja uus suhtumine religiooni tervikuna, mille keskmes nähti nüüd iseennast ja enda vahetut suhet jumala ja kõiksusega. Ekstaasitehnikate omaksvõtmine ka läänelikes ühiskondades (millel puudub(s) varasem ajalooline side ja kontekst traditsioonilise šamanismiga) tõi kaasa täiesti uued religioosete praktikate harrastamise võimalused, mille keskmesse asetus šamaanitehnikate praktiseerimine. Michael Harneri tuumšamanismi õpetusest sai maailmas enimlevinud uut-tüüpi šamanismikoolkond, mis mõjutas (kaudselt) ka Venemaal ja kitsamalt Lõuna-Siberi piirkonnas postsovetlikul ajal toimunud neošamanistlike uusliikumiste tekkimist. Lõuna-Siberi protsessidel oli hulk eripärasid, mis olid omased vaid nendele rahvastele ja piirkondadele, kus šamanism oli juba varem olnud nn põlisusundiks. Sellised erinevad šamanistlikud taassünnid on tugevalt seotud traditsioonilistes šamanistlikes piirkondades ja kogukondades elavate väikerahvaste rahvusliku taasärkamisega, mida võiks nimetada ka Lõuna-Siberi põlisrahvaste ärkamisajaks. See on olemuslikult oluline erinevus võrreldes Läänes toimuva šamaanitsemisega, millel puudub etnoseid taassiduv aspekt. Šamanismi taastekkimist kasutati edukalt ära nende väikerahvaste enesemääratlemise ja eneseteadvuse uueks tõusuks, selle kaudu tutvustati enda olemasolu ja sisu ka Venemaa kaugemates piirkondades, kohati ka terves maailmas. Vastloodud šamaaniorganisatsioonid teenisid varjamatult etnoste enesemääramishuve, šamanism seadustati mitmes Vabariigis ametliku rahvusliku (kaas)religioonina. Šamaaniamet ise on leidnud üleüldist taastunnustamist, on prestiižne ja ka majanduslikult kasulik ettevõtmine. Haritonova on võtnud rahvusliku aspekti kokku tõdemusega, et traditsioonilise kultuuri naasmine ongi iseloomulik neošamanismi praktikale (Lõuna-Siberis).

IIINEOŠAMANISTLIKUD SIIRDEVORMID LÕUNA-SIBERI RAHVASTE JUURES POSTSOVETLIKUL AJASTUL I

Neošamanismi tunnusoontest ja vormidest Lõuna-Siberis

Kaasaegne Lõuna-Siberi neošamanism kätkeb endas erinevaid olemasolu- ja praktikavorme, mida on käesolevas töös neošamanismi tekkimist ja defineerimist kirjeldavates alapeatükkides osaliselt ka juba mainitud. Lõuna-Siberis postsovetlikul perioodil taastärganud šamanismivormid on erinevad võrreldes Läänemaailmas alates 20. sajandi keskpaigast tekkinud uute šamanismliikumistega, kuna uute šamanismivormide puhul on esimesel juhul valdavalt sisuliselt tegemist juba varem nendel rahvastel eksisteerinud omakultuuride taastamise ühe osaga. Traditsiooni katkemise, aga ka uute ajastuliste faktorite tõttu on taastärganud šamanismivormid varasematest mõnevõrra erinevad, esineb ka täiesti uut-tüüpi praktikaid ja uuele ajale vajalikke uut-tüüpi sisuväljadega erivorme. Sellised neošamanismid on varasematega võrreldes transformeerunud, omavad *new age*'ilikku lisafaktorit, hoolimata samal ajal esiplaanil olevast rahvuslikust autentsete traditsioonide taastamise püüdlusest. Ka järjepidevusele rõhuvad vormid on omandanud uusi lisatunnuseid kooskõlas uue aja vajadustega, ühendades selliselt endasse nii traditsioonilisi elemente kui ka täiesti uusi nähtusi, püüdes leida vorme, mis evolutsioneeruksid kooskõlas etnoste vaimse kultuuri arenemise vajadustega.

Erinevalt traditsioonilise šamanismi uurijatest ei keskendu Lõuna-Siberi neošamanismi käsitlused ühena sissejuhatavatest teemadest üldjuhul fenomeni religioossuse või mittereligiooniks olemise määratlemise aspektile kui nähtavasti enam esmajärjekorras mitteolulisele, kuigi seoses võõrapäraste harnerlike mõjutustega on ka see teema päevakorras, kuna ei ole üheselt selge, millega on seda tüüpi nähtuse puhul üleüldse tegemist. Näiteks Mikk Sarve korraldatavatel Harneri-põhistel tuumšamanismi kursustel ei puudutatud kordagi kursuse kui nähtuse liigitamise probleemi, samuti ei toetanud kursuse ülesehitus selle religioonipõhisust, pigem oli tegemist klassikalise eneseabikoolitusega, kus pärast

iga ülesande sooritamist jagati grupiga enda kogemusi ja tekkinud mõtteseoseid, seejuures olid ülesanded suunatud isiklike probleemide lahendamist soodustavalt (nt harjutus kellegi, keda pole suudetud unustada, teispoolsusesse saatmiseks, või harjutuspaarilisele matusekõne pidamine). Esikohale ei seata enam šamanismi kui fenomeni usunditeoreetilist määratlemist, pigem on oluline nähtuse mõistmine praeguste praktiseerijate endi vaatenurgast (eelkõige Lääne praktiseerijate seas), kus kogukondlik tegur on marginaalne ja isiklik enesearendamine tõusnud esmatahtsaks. Lõuna-Siberi kontekstis on siiski oluline ka laiem tähendusplaan, kuna neošamanism on seal seotud ethnose kui terviku taasärkamisprotsessidega. Ka Lõuna-Siberi neošamanism sisaldab endas üksikisikute vajadustele suunatud arenguid osana uuest tervikust. Selliselt näibki, et rõhutakse ennekõike sellistele neošamanismi defineerimiskatsetele (käsitleti eelmises peatükis), mille puhul on rõhuasetus „vana“ ja „uue“ vahel vahetegemisel, et üleüldse luua mingitki selgust selles erakordselt mitmekihilises ja –tahulises nähtuste kogumis. Seejuures ei ole neošamanism kui traditsioonilise šamanismi õigusjärglane (mis on kaheldav) juba eeltingimusena liigitatud religiooni valdkonda iseenesest, kuigi näiteks šamanismi baasil rahvuslike religioonide loomispüüdlused ei varja enda keskset rõhuasetust justnimelt rahvusreligioonil.

Neošamanismi *religiooniks olemise küsimust* on uurijad siiski põgusalt vaadelnud, kuid valdav osa käsitlustest sellel aspektil ei peatu. Jelinskaja kirjutab, et kui varem määratleti šamanismi kui religioonüsteemi, siis neošamanistlike praktikate puhul eitatakse isikuüleseid usudogmasid ja rõhutatakse isikliku ja praktilise teadmise ja kogemuse väärtust. Ta ütleb, et neošamanism pole usk ega religioon, selles puuduvad dogmad ja hierarhia. Ometi leiab ta teisel, et institutsionaalsetesse vormidesse organiseerunud šamanism saab üheks etnilise piirkonna identifitseerimise vormiks (Jelinskaja 2016: 63, 65). Need kaks väidet samas artiklis viitavad ühelt poolt neošamanismi individuaalsele olemusele ja teiselt poolt selle rahvuslikkust rõhutavale ja taasloovale tendentsile Lõuna-Siberi kontekstis. Tsõdenov leiab, et burjaatide juures levinud linnašamanism koos pidevalt arenevate kombetalitustega muutub tasapisi religiooniks, mis ühendab ilma erandita kõiki burjaate, tõrjudes välja isegi budismi. Ta leiab, et see on võimalik tänu linnašamanismi etnolokaalsete omaduste kadumisele (Tsõdenov 2012: 249).

Kui linnašamanismi mõista laiemalt, koos uute rahvuslike organisatsioonide ja ühiskondlike tegevustega (mitte vaid üksikpraktiseerijatena), on selline seisukoht täiesti aktsepteeritav. Etnolokaalsete omaduste kadumist võib sel juhul tõlgendada asjaoluga, et uued etnilist ühtsust taotlevad organisatsioonid esindavad automaatselt kõiki burjaatide rahvusgruppe kõrgel esindustasandil. Smoljakova kirjutab, et loomulikult ei vaja traditsiooniline šamanism pühakoja-aspekti, ometi on sellised suundumused olemas burjaatide kaasaegsetes šamanismiga seotud rahvuspüüdlustes, mille suurim püüdlus on luua ametlikku religiooni. Sellest hoolimata leiab ta, et kaasaegne šamanism rahuldub kaasaegse maailma vajaduste ja rütmiga. Nüüdne burjaadi šamaan omab vajalikke pühitsusi ja mis kõige tähtsam – on šamaaniorganisatsiooni liige, kus toimub alati muuhulgas ka religioosse iseloomuga kultuuriline ja valgustuslik tegevus (Smoljakova 2016: 66, 67, 69). Selliselt on burjaadi neošamanism loomulik osa kogukonna uutest vajadustest, luues traditsiooni evolutsiooniprotsessis selliseid vorme, mis on vajalikud praktiseerijate kogukonnale just nüüd. Lisaks leiab Družinin peamiselt linnašamanismi kontekstis, et neošamanism, erinevalt traditsioonilisest šamanismist, ei ole selliselt religioon ega ka sekt, vaid inimestele vaimse abi andmise meetod (Družinin 2013: 4). Haritonova arvates kujutab šamanism siiski jätkuvalt uskumuste ja praktika segu (Haritonova 2004: 119). Sellised üldistused näitavad veelkord, et neošamanismi määratlemisel ei ole religiooniaspekt esikohal ja igaüks võib sellesse aspekti suhtuda postsovetlikul perioodil üsna vabalt.

Neošamanismi olemuse määratlemisel on oluline küsida kas sarnaselt traditsioonilisele šamanismile on ka nüüd oluline *kogukonna kultuuriline kontekst*, mille raames ja tänu millele on olnud võimalikud varasemad šamanismikultuurid nii, nagu kirjeldati käesoleva töö esimeses peatükis. Venemaa uurija Nam kirjutab šamanismi psühhotehnoloogia üle arutledes, et kombestiku sümboolsed tegevused väljendavad šamaani enda teadvuse seisundit, mida ei saa eraldada kultuurilisest kontekstist. Ta ütleb, et šamaani eriseisundid ei ole miski muu kui kollektiivi poolt juba varem väljakujundatud arusaamade loominguine töötlemine. Nami artikkel ei erista traditsioonilist ja kaasaegset šamanismi, vaid käsitleb šamanismi kui kultuurikonteksti fenomeni laiapõhjaliselt ja üldistatud universaalse printsiibina, mis ühtib selliselt Lintropi poolt juba varem kirjutatuga, ometi ei kehti selline

lähenemine enam neošamanismi puhul (Nam: 2013: 97). Neošamanismi kultuurikonteksti vaatlemisel on uurijad seisukohal, et üldprintsipiina pole seda tüüpi kogukondlik ühisarusaam ümbritsevast kultuuriruumist šamaanipraktikate elluviimisel ja indiviidi šamaaniks hakkamise puhul enam hädavajalik, kuna esikohal on nüüd isiklik areng ja isiklikud eesmärgid. Lõuna-Siberi neošamanismide puhul tuleb rääkida seejuures taas ka kogukondlikest rahvuseesmärkidest, mille puhul ühise kultuurikonteksti täielik kõrvaleheitmine ei teeniks rahvusšamanismi loomise eesmäärke. Jelinskaja näeb, et kui arhailise ühiskonna arsenal oli piiratud šaanimütoloogia käepäraste vahenditega, mis piirnesid hõimukollektiivi sümboolse süsteemi piiridega, siis kaasaegses maailmas on šamanismil kasutada maailmakultuuri lai arsenal, mis võimaldab luua sujuva pildi, kus iga soovija võib omandada šamaanipraktikaid. Neošamanistlikud praktikad ei vaja enam sotsiaalse grupi legitiimsuse olemasolu, vähemalt nii on see baasšamanismi ja linnašamanismi puhul, mille esindajad rõhuvad esmajärjekorras isiklikule kogemusele. Ümbritsevad võivad end šamaaniks pidajasse ja enda šamaanirännakutest pajatajasse suhtuda kuidas iganes, sest oluline on isiklik veendumus, mis tugineb omaenda kogemustel. Ta läheb veelgi kaugemale, pidades võimalikuks, et kuigi arst ja patsient kumbki ei pruugi uskuda šamaanikõiksuse reaalsust, teevad nad läbi praktika kindlaks šamaanipraktika toimimise efektiivsuse. Selliselt saab tõe peamiseks kriteeriumiks sisemine isiklik kogemus. Kaasaegse šaamani staatus ei toetu mitte rituaalis osalejate tunnustusele, vaid massikommunikatsiooni esindusvõimalustele, mis loovad kollektiivse usu efekti. Šamaanikogemust, -väärtust ja -efektiivsust kinnitava šamaaniga piiratud alal koos elava hõimukollektiivi kui auditooriumi asemel on „pealtvaatajateks“ laialivalgunud alal olevad „pühendunud“, kelle seas on nii traditsioonilisi šamaane, pühendunud uustulnukaid, kaasaegse kultuuri kandjaid, kes samuti praktiseerivad šamanismi, vastavasisulistest raamatutest huvitujaid, šaamansaitide külastajaid jpt (Jelinskaja 2016: 63, 65). Neronov toetab seda lähenemist, öeldes, et kui traditsioonilises ühiskonnas identifitseeris inimene end grupiliikmeks olemise kaudu, siis uue aja esoteerikas on esikohal salajane teadmine ja geniaalsed isiksused, kes selliseid teadmisi omavad, lisaks pakub esoteeriline tee ka vaimse täiustumise võimalusi, mis annab isiksuse saatuse arengule isikliku mõõtme

(Neronov 2012: 115). Eelnevast lähtuvalt võib tõdeda, et kultuurikonteksti olemasolu vajalikkus on neošamanismi puhul teisenenud. Neošamaanid vajavad kohati ka täna auditooriumi, kuid kaasaegsed võimalused ja tingimused loovad auditooriumile uue tähendusvälja, mis pole tingimata seotud etnosekesksuse või šamanismi üldisemalt mõistvate isikutega. Nii ütlebki Družinin, et neošamanism on oma olemuselt isiksuse katse siduda enda empiirilist elu teatava sakraalse reaalsusega ja vajadus religioosse ja vaimse kogemuse järele. Ta leiab, et neošamanism ei ole lihtsalt traditsioonilise religioosse maailmavaate üks aspekt, vaid ka mood, meelelahutus, mis on ligipääsetav kõigile, lisades, et igaüks, kes kasutab šamaanipraktikaid, ei saa seejuures šamaaniks – nii on see olnud Jakuutias varem ja ka praegu. Ometi lisab ta teisel, et šamaani funktsioonid võib postmodernismis enda peale võtta igaüks, vahe seisneb vaid selles, et neošamanismis puudub šamaanil materiaalse ja vaimumaailma vahendamise roll (Družinin 2013: 114, 116). Selline arvamus ei lange kokku Haritonova seisukohaga, kelle hinnangul on just inimeste ja vaimumaailma vahendamine ka täna neošamaanide peamine tunnus, ning neošamanismi iseloomustab muuhulgas just „jaht vaimudele“ (Haritonova 2016: 236jj). Kolodeznikova toob Jakuutia näitel lisaks esile, et traditsioonilises Jakuudi šamanismis ei ole olnud rangelt määratletud kultuurilist või sümbolset konteksti, kus elab konkreetne šamaan, nii võidi käia šamanismi õppimas ka naaberrahvaste juures, ning šamaanide tegevus ei piirdunud suguseltsi või hõimuga, samuti mitte konkreetse püha kohaga, nii nagu teistel šamaanirahvastel (Kolodeznikova 2011: 8, 10). Sellised traditsioonilise (Põhja-Euraasia) šamanismi raamistikku üldjuhul mittemahtuvad aspektid sarnanevad hoopis kaasaegse neošamanismiga laiemas, mitterahvuslikus mõttes (harnerlikus arusaamises), neil on ka koht Lõuna-Siberi tänase neošamanismi raamistikus, kus konverentsišamanismi ja šamaaniturismi harrastatakse üsna vabas võtmes, ning uusi kogemusi käiakse Siberist hankimas ka näiteks Lõuna-Ameerikas, organisatsioonide liikmeteks võetakse teiste rahvuste esindajaid ja uute praktikatega kaasnevaid kogemusi jagatakse kogu maailmaga. Alati põhjalik ja mitmetahuline Haritonova toob siiski välja, et paljud uued adeptid seovad enda tegevuse teatud kindla varasema traditsiooniga. Enam ei nähta probleemi selles kui keegi sõidab mujalt maailmast näiteks Perusse, et otsida endale sobivat isiklikku

šamanismivarianti (Haritonova 2016: 244, 248). Seejuures võivad uued traditsiooniliste sakraalsete praktikate hoidmise ja kasutamise pretendendid erinevatest allikatest saadut interpreteerida vähem või rohkem õigesti, kuid nende interpretatsioon sõltub nende isiklikust psühhomentaalsusest. Haritonova juhib tähelepanu, et näiteks burjaatia neošamanismi puhul võivad samad isikud olla kordamööda nii laamad kui ka šamaanid või pöörduda hoopis õigeusku, et ikkagi edaspidi tegeleda šamanistlike praktikatega; samades pühades kohtades võivad aga pidada enda talitusi erinevate konfessioonide esindajad (Haritonova 2006: 129, 282). Ka teised uurijad on juhtinud tähelepanu faktile, et neošamanism eksisteerib sarnaselt traditsioonilise šamanismiga Lõuna-Siberis ka postsovetlikul ajal teiste usunditega samal ajal ja paralleelselt, jagades vajadusel samaaegselt ka samu järgijaid ja kultuskohti. On viitamist mittevajav tõsiasi, et näiteks Vene ortodoksia kirikusse kuuluvad inimesed võivad Lõuna-Siberis üheaegset huvitada ka šamanismist ja ei näe selles vähimatki vastuolu. Selliselt on neošamanism Lõuna-Siberis säilitanud endale olemusliku tunnusjoone, milleks on *teiste ususüsteemidega kooseksisteerimise olemasoluvõime*. Ka Mikk Sarve kursustele registreerumise faasis ei huvitunud osalejate religioossetest vaadetest ega varasemast suhtumisest šamanismi kui õpetusse või praktikasse. Määrav oli igapäevane vaba soov saada meelerännuga seotud kogemusi ja nende kaudu leida lahendusi ja vastuseid enda elus seni lahendamata teemadele ja üksikprobleemidele. Seejuures ei mõõdetud mitte kuidagi nn meelerändude tõelisust, ei kasutatud meelerännuks vajalikke taustakriteeriume (nt algsed teadmised šamanismimütoloogiast), et hinnata nägemuste sobitumist klassikaliste arusaamadega šamanismi kohta, meelerändudel nähtut ei kritiseeritud ega hinnatud, ainus oluline aspekt oli igapäevane isiklik võime suuta lahendada iseenda jaoks püstitatud probleeme etteantud meelerännuülesande raames.

Uurijad on välja toonud hulga neošamanismile omaseid üksiktunnuseid ja erijooni. Tanya Luhrmann on välja toonud neošamanismi erijoonena selle mängulisuse ehk *let's just try* või *let's pretend* olemuse, st neošamanismi praktiseerides on võimalik seejuures teeselda tõsidust, seevastu kui traditsioonilise šamanismi puhul on tegemist kultuurikeskkonna osaga, kus šamaan on realselt vastutav terve kogukonna ees; tema hinnangul on neošamanism ebaloomulik, kuna

ei ole Lääne sotsiaalse konteksti osa ja selle mõistmist ja harrastamist tuleb eraldi omandada; neošamanism romantiseerib ja dekontekstualiseerib šamanismi; puudub kogukond, kelle heaks seansse läbi viia; praktiseerijal puudub toimingutesse vajalik tõsidus ja austus, kuna ta võib igal hetkel eemalduda – kogu tegevus on ju tegelikult lihtsalt *fun* (Luhrmann 2012: 139jj). Sellised pigem Lääne konteksti sobituvad eriaspektid ei ole suures osas asjakohased Lõuna-Siberist rääkides, kuna siin mõistavad neošamanismi praktiseerijad suures osas juba eos loomuliku ajaloolise ja traditsioonilise šamanistliku kultuuriruumi osalistena kõnealuseid praktikaid, katkestusperiood ei ole olnud üldjuhul liiga pikk. Mõnel juhul võivad ülalmainitud tunnused siiski ka Lõuna-Siberis olla aktuaalsed, kui tegemist on väljastpoolt tulnud adeptidega, aga samuti juhul kui uuspraktiseerijad harrastavad neošamanismi kõrvalise vähetähtsa tegevusena hobi korras. Mikk Sarve tuumšamanismi kursustel kogetu põhjal võin kinnitada, et näiteks mängulisuse või lihtsalt *fun* aspekti olemasolu olid ka seal täiesti asjakohased loomujooned, teemaga enese sidumine oli pigem vormiline ja vabatahtlik.

Sultangalijeva toob välja rea põhitunnuseid, mille ta leiab olevat erinevad traditsioonilise ja neošamanismi juures, toetudes Tõva neošamanismi puhul toimuvale. Ta leiab, et kui traditsioonilises kultuuris oli šamanism kättesaadav ainult nendele, kelle ilmselgelt valisid välja vaimud või kellele oli see anne pärandatud, siis kaasaja tingimustes on šamanism kättesaadav praktiliselt kõigile, kes võtavad omaks šamanismi baasolemuse; kui varem arvestati, et inimene ise ei vali šamaaniteed, vaid teda ennast valiti vaimude poolt, siis nüüd võib inimene ise endale selle rolli valida, seejuures pole enam ohtu tervisele, mida varem põhjustas ŠH; vajalik on vaid ära tunda „kutsung“ või kogeda spontaanset kontakti vaimude ilmaga; oluline on seejuures, et šamaani ameti valik ei ole harrastajale enam kohustuslik ja tegutsemise katkestamise tõttu ei taba teda ŠH; kui varem kaasnes initsiatsiooniga radikaalne ja järsk isiksuse muutumine, mis kaasnes raske haigusega, ning lõppes alles enda vaimudele loovutamise (esines ka kliinilist surma), siis nüüd toimub isiksuse ja elu muutumine tasapisi ja ei ole reeglina seotud elu ja tervist ähvardavate sündmustega; kui traditsioonilises ühiskonnas oli šamaanlus inimeste jaoks keskne element, ning kõik muu jäi teisejärguliseks, siis kaasaegsetes oludes otsustab inimene ise mil määral on šamanism tema jaoks

oluline ja reeglina ühitatakse šamaanitsemine muretult elu teise aspektidega; kui traditsioonilise šamanismi puhul eksisteeris suur hulk reegleid ja tabusid, mille rikkumine võis tõsiselt kahjustada nii šamaani ennast kui kogukonda tervikuna, siis kaasaegse šamaani jaoks üldjuhul tabud ei kehti, kuigi nad võivad siiski ilmned a vaimudega läbirääkimiste tulemusena, seejuures on tabude rikkumise puhul traumaatilised järelmid äärmiselt harvad; kui varem sai šamaan töötada vaid enda hõimu piires ja tema jõud sõltus otseselt konkreetsest geoalast, siis täna võib ta praktiseerida üksiküritajana ja teda ei seo enam etnogrupp ega geoala; kui traditsioonilises šamanismis eksisteeris rangelt määratletud kultuuriline ja sümboliline kontekst, siis kaasaegne šamanism ei ole seotud ühe konkreetse kultuurilis-sümbolilise kontekstiga, kuna neošamanismi vaatenurgast lähtuvalt eksisteerivad ranged piirid inimese ja ülejäänud maailma vahel eranditult vaid inimese enda teadvuses (Sultangalijeva 2014: 187jj). Need esiletõstetud erinevused ei kehti tervikkomplektina siiski selliste Lõuna-Siberi kaasaegsete neošamanismide ja praktiseerijate kohta, kes püüavad tegutseda(vad) traditsioonilise järjepidevuse alusel ja raamistikus, saades teavet ja oskusi nõ otseallikatest, kelleks sageli on vanavanemad või teised sugulased, aga laiemalt ka ajalooline pärimuslik kultuuriruum. Samuti tuleb Lõuna-Siberi puhul jätkuvalt silmas pidada, et näiteks kultuskohad (või ka kasutatav atribuutika) ei ole üle võetud võõrastelt kultuuridelt, vaid on päranduseks saadud omaenda rahva varasemast kultuurist ja asuvad jätkuvalt nende rahvaste endi territooriumil ka praegu. Olulise aspektina tuleks siinkohal minu hinnangul rõhutada nende rahvaste alateadlikku ja teadlikku meelsust ja mentaalsust, mis nii geenide kui pärimuskeskkonna kaudu on iseenesest juba seotud varasema kultuuriruumiga, milleks on ajalooliselt ennekõike (üldjuhul) olnud šamaanikultuur. Traditsiooni katkestusest tingitud tegurid on põhjustanud ka Lõuna-Siberi uuspraktiseerijate seas paratamatult Lääne neošamanistidele sarnaseid erijooni, kuid Lõuna-Siberi eripäraks jääb endiselt paratamatu varasema autentse omakultuuriruumiga seotus vähemal või rohkemal määral.

Sultangalijevaga peaaegu identseid erijooni toob Tõva kontekstis välja ka Monguš. Ta lisab, et üheks neošamanismi erijooneks on saanud uskumatu *avatus välismaailmale*, mida varem pole täheldatud. Avatus väljendub näiteks rituaalide teatraliseeritud demonstreerimises, või ka grupivälistele inimestele šamaaninduse

tutvustamises, mis omakorda soodustab Tõva šamaanide sekka teise rahvaste esindajatest neošamaanide imbumist. Selliste rahvaste esindajad on reeglina šamaaniminevikuta ja ajaloolises mõttes nähtusest piisavalt kauged. Nii on isegi Tõva šamaanikeskustes hakanud töötama teiste rahvaste esindajad, kes nüüd nimetavad end šamaanideks. Veel üheks huvitavaks nähtuseks peab ta suunda, et šamanism on Tõvas hakanud suhestuma kõrilaulmisega – täna pole haruldus, et üks ja sama inimene peab end nii kõrilauljaks kui ka šamaaniks. Kõrilaulukursuste käigus õpetatakse ja tutvustatakse samaaegselt ka šamanistlikku maailmavaadet ja mõningaid šamaanipraktikaid, sellised segatud praktikad soodustavad väidetavalt isiksuse harmoonilist arenemist, parendavad energiatega liikumist tšakrates ja aitavad kaasa enda tervendamisprotsessile. Uueks nähtuseks on ka Tõva šamaanide välisvisiidid, kus tegeletakse isegi välisriikide haiglates inimeste ravimisega (Monguš 2014). Minu hinnangul on selline *new age*'ilik mitme praktika samaaegne kasutamine osa kaasaegse neošamanismi olemusest, seejuures Lõuna-Siberi kontekstis võib sellistes suundumustes näha katset siduda ühtsesse terviksüsteemi eneseidentiteedi tugevdamise eesmärgil mitu erinevat rahvuslikku eritunnust, mis koos moodustavad sellevõrra tugevama rahvus(religioosse) vundamendi.

Haritonova arvates tähendab loomulik protsess traditsiooni evolutsiooni ja selle kohandumist uute elunähtustega. Ta arvab, et muutuseid on olnud ennegi ja šamanismi igasugust loomulikku taastekkimist tuleb pidada heaks. Tema hinnangul väljendub moderniseerimisprotsess ka eri traditsioonide esindajate konsolideerumispüüdes. Ühe šamaanitraditsiooni taassünni kõrvalaspektina näeb ta *šamaaniturismi*. Nii sõidavad näiteks Tõvasse šamanismist huvitatud rühmad, mis on tavaliselt moodustatud Moskvast. Kohapeal ootavad neid šamaanid ja treenerid, kellega koos siirduvad jõukohtadesse. Seejuures on oluline uus aspekt, et traditsiooni jäme rikkumine ei häiri peaaegu kedagi, mis on peamiselt tingitud sotsiaal-majanduslikest põhjustest, aga ka uusimate teaduslike andmete imbumisest neošamanistlikku ja isegi šamanistlikku keskkonda. Sellega seoses kaotab traditsioon oluliselt oma sakraalsust ja ajuti rüütatakse see sakraalsusega kunstlikult. Ta võtab kokku, et näiteks Tõva traditsioon on siiski püsiv koos oma tänapäevaste iseärasustega, praktikad laienevad, muuhulgas ka näiteks venelaste seas. Huvitav on selles kontekstis tema näide, et pärast õigeusu traditsiooni

kohaseid peiesid paluvad paljud venelased šamaanidel viia läbi spetsiaalseid 7. ja 49. päeva peierituaale, sedalaadi ilminguid on veelgi. Hakassias, kus ei olnud säilinud šamanismi järjepidevust, tähendab tema sõnul traditsiooni taassünd katsed seda jõuga rekonstrueerida (Haritonova 2004: 108, 109, 110, 115). Selliseid keeluhaarde lõdvenemise laineharjal ilmnevaid iseeneslikke taastekkelisi kultuuriloomeprotsesse tuleks pidada etnose loomulikuks enesesäilitamistungi osaks, aga mitte ainult – jõuga mahasurutud ja veel mitte täielikult välja suretatud kultuurimälule võib soodsates tingimustes olla omane ennastelustav iseloom. Hoppál on end etnosemiotiku rolli seadnuna kirjutanud, et iseenesest pole vajadust lõhkuda traditsioone, küll aga on vajadus kultuurilise järjepidevuse edasiehitamise, vanade väärtuste, uskude ja moraalide austamise järele, sest näib, et nendeta pole võimalik ka midagi uut üles ehitada. Lokaalsed kultuurid on ajaloo vältel kuhjanud kokku pärimuse rikkaliku teadmuse, see teadmine on alati aidanud kaasa kogukonna kestmajäämisele antud ühiskondlikus ja looduslikus keskkonnas. Seejuures seltsib traditsioonidega alati tugev identiteeditunne (Hoppál 2008: 167jj).

Omavahel ongi tugevalt seotud Lõuna-Siberi *linnašamanism* kitsamas (üksikisiku privaatšamaanitsemine) ja laiemas tähenduses (autonoomse piirkonna ühiskondlik-administratiivne püüe siduda ühte etnose eri gruppe) ja neošamanismi *organisatsiooniline olemus*, viimane on omakorda sidusalt ühendatud neošamanismi *etnokultuurilise aspektiga*, kuna uute šamaaniorganisatsioonide üks varjamatu eesmärk on põliste šamaanietnoste jaluletõstmine koos rahvusliku tulevikuperspektiivi loomisega.

Linnašamanismi on kirjeldanud mitmed uurijad ja käesolevas töös on seda 2. peatükis põgusalt ka juba defineeritud. Briti antropoloog ja akadeemik Caroline Humphrey on Burjaatia linnašamanismi uurides leidnud huvitavaid nõukogudeaegsest traditsiooni katkestusperioodist ja ühiskonna linnastumisest tingitud uusnähtusi ja tunnuseid. Näiteks näevad linnašamaanid ennast ja enda tegevust nüüd samaaegselt ka kristlikus ja budistlikus kontekstis, ehk siis vahepeal tekkinud mitme kultuuriruumi segunemine mõjutab paratamatult nüüd nende maailmapilti. Alates nõukogude ajast on märkimisväärne osa inimestest kolinud linnadesse, mis on nüüd paratamatult nende elutunnetuse osa, mille füüsilises ja vaimses raamistikus peavad nüüd tegutsema ka neošamaanid-linnašamaanid – tahes

tahtmatult on linnakontekst totaalset erinev traditsioonilisest hõimupõhisest looduskeskkonnast. Ta toob näiteks, et linnašamanismis on prestiižne omada abivaimuna mõnda tuntud kristlikku pühakut või budistlikku mütoloogilist suurkuju – nii on omavahel segunenud isiklikud hõimupõhised abivaimud ja rahvusvaheliselt tuntud suurnimed. Ta ütleb, et burjaadid aktsepteerivad mõnuga selliseid abivaime nagu ingel Miikael, sest see näitab nende haaret. Tema sõnul on samal ajal linnašamanismi kontekstis oluline osa ka šamaanitseva isiku *isiklikul müüdil*, mis annab talle šamaanina tegutsemise õigustuse. Isiklik müüt haarab endasse näiteks isiku kogetud erakordseid eluepisooode, temaga juhtunud maagilisi sündmusi kõigile tuntud (väe)kohtades, lugusid initsiatsioonihaiiguse läbipõdemisest jne. Oma tegevuses püütakse hoolimata linnakeskkonnast siiski lähtuda klientidele ja publikule mõistetavatest ja arusaadavatest konstruktsioonidest, mis võivad uues füüsilises keskkonnas võtta huvitavaid vorme: näiteks avatakse korteri õhuaken, et abivaim saaks õuest tuppa liikuda, gaasipliiti kasutatakse liha ja rasva põletamiseks ohvritulena, vesiklosetist lastakse alla musta energiat, aga kliendi ebaõnne põhjustajana nähakse endiselt vaime, mis vastab kliendi oodatavale maailmapildile jne. Toimingute sisuline külg ja kulg jääb seejuures traditsiooni raamidesse, ning selliselt on linnast saanud uus okultne keskkond, kus tegutsevad nüüd linnavälised vaimud (Humphrey: 1999: 3jj). Ka Družinin on teinud põhjalikke järeldusi linnašamanismi tunnusvormide kohta. Ta leiab, et linnašamanism proovib kasutada traditsioonilise šamanismi terminoloogiat, aga teeb seda teisekujuliselt ja küllaltki abstraktselt, kasutades erinevaid maagilisi ja religioosseid praktikaid. Družinin teeb linnašamanismi kohta rea kokkuvõtvaid üldistusi: linnašamanism pole tema arvates šamanismi õppimise teooria, vaid konkreetsete tehnikate kogum, mis võlub ligipääsetavusega, universaalsusega, lihtsa kasutamiseviisiga, ning võimaldab inimesele teatavat maailmavaatelist vabadust, mõttevabadust, mida ei piira sektide raamistik, religioon või teadus, ehk siis vaimsete otsingute vabadust (Družinin 2013: 5jj). Linnašamanismi ühe aspektina tuleb näha ka *ravi- ja tervendusasutusi*, kus töötavad tavaliselt ühes suures hoones erinevates kabinetides koos raviteenust (aga ka nt ennustamisteenust, vaimu puhastusteenust jne) pakkuvad neošamaanid. Näiteks Ulan-Udes oli Humphrey sõnul 1990ndatel haigla kabinetidega, kus töötasid

šamaanid, kuid sellist tegutsemisvormi ei hakanud siiski kasutama väga paljud praktiseerijad (Humphrey 1999: 7). Samasugused haiglatüüpi šamaaniastutused on olnud populaarsed ka Tõvas, kuid nüüdseks on sellise neošamanismivormi populaarsus kadunud. Haritonova toob huvitava nähtusena välja nn *šamaanimajade* olemasolu, mis kujutavad endast sümbioosi kantselei ja „igaks-elujuhtumiks-abilise“ vahel. Seal oodatakse ja võetakse vastu kliente, puhatakse ja süüakse ühisest katlast, mõned lausa elavad seal, kuna on saabunud maapiirkondadest (Haritonova 2006: 175). Näen Lõuna-Siberi linnašamanismi puhul olemuslikke sarnasusi Läänes levinud eksperimentaalšamanismiga, kuna Lõuna-Siberi linnašamaanid on rohkem väljunud enda pärimuslikust kontekstist kui nende rahvaste juures tavaliselt neošamanismi puhul on tavaks. Samuti hakkab silma selle šamanismiliigi suurem erinevate praktikate viljelemise vabadus ja šamanismi interpreteerimise suuremad võimalused, mis tulenevad nende kui üksiküritajate suuremast sõltumatuses võrreldes näiteks jätkuvalt külaühiskonnas praktiseerijatega, kus traditsiooni tundvate isikute olemasolu on linnaga võrreldes suurem. Võimalik, et näiteks Burjaatias ja Tõvas ongi praegu linnašamaanide kogukond suurem võrreldes traditsioonilisi praktikaid rakendavate praktiseerijatega. Jakuutias, Altais, tunguuside juures või Mongoolias võib olla asi ka vastupidi. See kõik paigutab linnašamaane lähemale harnerlikule õpetusele ja temale omastele vabamatele meetoditele, kuid paratamatult jäävad Lõuna-Siberi kontekstis alles sealsete rahvaste endi muistsete šamaaniarusaamade tugevad mõjutused nüüd ja tulevikus.

Üheskoos tuleb vaadelda Lõuna-Siberi rahvaste neošamanismi organisatsioonilist ja uut-tüüpi ühiskondlikku ülesehitust ja sellega kaasnevat etnoseid taastavat aspekti. Uurijad on teinud põhjalikke kokkuvõtteid Lõuna-Siberi põliste šamaanirahvaste organisatsioonide, erinevate šamaaniühenduste, šamaanivõrgustike, sellekohase seadusandluse, kahe-suunalise šamaaniturismi (võetakse vastu uudistajaid väljastpoolt, samas käiakse ise end väljaspool tutvustamas) ja muu ühiskondliku tegevuse kohta postsovetlikul vabanemisajastul. Haritonova sõnul on šamaanikeskkonna teisenemine ja taassünd omapärsed: näiteks kohalik etnograaf ja folklorist Monguš Kenin-Lopsan on loonud Tõvas tavatu šamaaniühenduste võrgustiku, mille moodustavad viis *šamaanikodu*, mille

juhid moodustavad *šamaaninõukogu*, mida juhivad kõige tugevamad šamaanid. Šamaanid püüavad osaleda kõigil riiklikel üritustel (näiteks pühitseda presidendi peojurtat vabariigi aastapäeval), sõidavad konverentsidele ja festivalidele, korraldavad seminare, osalevad Tõvat kajastavates filmides, esinevad etendustega Moskvas ja Lääneriikides, ning korraldavad turistidele näidisrituaale, uue nähtusena töötatakse vajadusel mitmekesi koos. Hakassia Kirjanike Liidu esimees Galina Kazatšikova kirjutab näiteks stsenaariume ja taastab traditsioonilisi pühasid. Näiteks pühitseti õigeusu kabel šamanistlikult sisse vahetult enne selle kiriklikku õnnistamist (Haritonova 2004: 109jj). Selliseid ühiskondlike varemkuulmatute šamanismitegevuste kohta võib tuua palju näiteid kõikidest Lõuna-Siberi uutest Vabariikidest (pidagem silmas, et nii Jakuutia (Sahha), Altai, Tõva, Burjaatia kui ka Hakassia kuulutasid end 1990ndate aastate alguses Vabariikideks, olles olnud varem Tuva ANSV, Burjaadi ANSV, Hakassia NSV, Mägi-Altai ANSV ja Jakuudi-Sahha NSV, seejuures oli Tõva ka aastatel 1921–1944 sõltumatu rahvavabariik). On loomulik, et enda võimaluste piires, olles Vabariigid suurema riikliku üksuse sees, püütakse ka enda olemasolu igakülgset näidata, arendada kultuuritegevust ja ühiskondlikku elu, ning seejuures kasutatakse selleks tõhusalt kõike šamanismiga seotut kui nendele rahvastele igiomast. Šamanismist on nüüdseks suudetud luua endi jaoks parim loomulik bränd mida võib üldse ette kujutada. Monguš lisab, et alates 1991. aastast võeti taas kasutusele palju šamanistlikke kultuskohti, kus nõukogude ajal käidi vaid saladuskatte all (Monguš 2014).

Darhanova sedastab, et šamaaniorganisatsioon kujutab endast šamaanide vabatahtlikku ühendust, millel on aktiivne positsioon, progressiivne vaatenurk ja mis on loodud ühiste huvide teostamiseks ja kaitsmiseks. Selle tegevus on suunatud šamanismi säilitamisele, taastärkamisele ja edasisele arengule. Neil on põhikiri, nad ei kuulu valitsusstruktuuridesse, teevad koostööd ühiskondlike organisatsioonidega teaduse, kultuuri jm vallas (Darhanova 2010: 187) Eelmises peatükis mainiti ka selliste organisatsioonide rahvuslikke eesmärke. On tõsiasi, et šamaanid ei ela enam jurtades või metsades, vaid istuvad kabinetides, kuid šamaaniorganisatsioonide esindajad pole lihtsalt neošamaanid või linnašamaanid, vaid Siberi rahvaste autoriteetsed esindajad, kes näevad enda tegevuses vaimude tahet, on läbinud ŠH

ja soovivad teenida oma rahvast (Smoljakova 2016: 63). Erinevate šamanismi reguleerivate ja kaitsvate seaduste, šamaaniorganisatsioonide, nende tegevuseesmärkide ja –sisude, aga ka muude ühiskondlike tegevuste kohta ei ole siin teema mahukuse tõttu võimalik terviklikku ülevaadet anda, oluline on tõdeda, et sellised tendentsid on aset leidnud kõikides Venemaa Lõuna-Siberi Vabariikides ja Mongoolias. Olgu siinkohal toodud vaid mõned iseloomulikud näited. 1997. aastal võeti Burjaatias vastu seadus Religioosest tegevusest Burjaatia Vabariigi territooriumil, mis tunnistas šamanismi kui ühte neljast traditsioonilisest religioonist koos budismi, õigeusu ja vanausulistega; 2008. aastal loodi Baikali piirkonna šamaaniühenduste Nõukogu; Burjaatia organisatsiooni Tengeri eesmärkideks on olnud muuhulgas jurtalinnaku, šamanistliku keskse pühakoja, ajaloomuuseumi jne projekteerimine; Mongoolias õpetatakse nüüd šamanismi ajalugu ja aluseid paljudes Ulan-Batori koolides (erinevalt Burjaatiast) (Darhanova 2010: 187, jj). Välja on lastud geograafiline kaart Burjaatia pühakohtadega ja šamanistlike pühade kalender, aastaringselt tähistatakse šamaanirituaalide ja pidustuste tsükli, viiakse läbi suuremahulisi šamanistlikke palvusi (Smoljakova 2016: 64, 68). Paralleelselt etniliste organisatsioonidega on arenenud ka hõimuliikumine. Näiteks Altais on päevakorda tõusnud ka traditsioonilised sotsiaalsed institutsioonid, mis tagavad altai rahva säilimise ja arengu; Hakassias on teiste seas ühendus Hakassia rahva vanimate suguseltside nõukogu, mis tegeleb hakassi rahva ühendamise, muuseum Ulug Hurtujah Tas on saanud taassünni sümboliks (Oktjabrskaja ja Samuškina 2016: 74, 75, 77). Praktiseeritakse iga-aastaseid šamaanikongresse, palju elevust on tekitanud mõte Venemaa Ülemšamaani valimisest (Darhanova 2010: 118). Smoljakova on seejuures sunnitud tõdema, et selline neošamanism või pigem uus šamanism erineb suuresti varasemast. Uus šamanism on endasse sidunud traditsioonilise individuaalse šamanismi, Siberi rahvaste poliitilised kujutelmad, maailmareligioonide tunnusjooni, mis annavad usklikele võimaluse mitte ainult saada abi tegutsevalt šamaanilt, vaid ka ise osaleda palvuses, tulla ja palvetada sakraalses ruumis, tuua iseseisvalt jumalatele, vaimudele ja esivanematele ohvreid (Smoljakova 2016: 66). Seega võib öelda, et šamaanist kui isikust on nüüdseks ühes selle laiemas tähenduses saanud šamaaniorganisatsioon, mis tegelikult ikkagi täidab samu

ülesandeid, mis varem üksikšamaan: on rahvuse (enne kogukonna) eestseisja, kaitsja, sellele mõtestatuse otsija, ühtsuse säilitaja, kultuurikonteksti looja jne. Läbi linnašamanismi ja Lõuna-Siberi neošamanismi organisatsioonilise olemuse saab nähtavaks selle suurem sarnasus Lääne eksperimentaalšamanismiga kui arvata võiks. Neid kahte suurt maailma neošamanismivoolu jääb olemuslikult siiski eristama Lõuna-Siberi neošamanismi eripäraks olev seotus rahvuslike eesmärkidega – selline aspekt Lääne neošamanismis puudub.

Käesolevas peatükis vaadeldi Lõuna-Siberi neošamanismi tunnusjooni ja uusvorme. Seoses traditsiooni katkemisega, aga ka nüüdisaja vajadustega on postsovetlikul perioodil taassündinud neošamanism Lõuna-Siberis omandanud uusi tunnusjooni ja vorme, mis on olnud šamanismile varem tundmatud. Samaaegselt on toimunud kaks justkui vastassuunalist protsessi – šamaanimaailma individualiseerimine vastavalt üksikisiku privaatsetele arusaamadele ja isiklikele (arengu)vajadustele (kultuurikontekstist eemaldumine) ja šamanismi institutsionaliseerumine, mis teenib uutes vormides komplekselt (linnašamanism ja šamaaniorganisatsioonid) nüüd rahvusgruppide huve. Need kaks suunda täiendavad üksteist Lõuna-Siberi neošamanismide puhul ja on loomulikuks osaks sealse šamanismievolutsiooni juures.

IV NEOŠAMANISTLIKUD SIIRDEVORMID LÕUNA-SIBERI RAHVASTE JUURES POSTSOVETLIKUL AJASTUL II

Käesolevas peatükis vaadeldakse Lõuna-Siberi traditsiooniliste šamanistlike väikerahvaste postsovetlikul ajal taassündinud šamanismivormide üksikaspekte sarnaselt käesoleva töö esimese peatüki teises alapeatükis käsitletud traditsioonilise Põhja-Euraasia šamanismi vastavate üksikaspektidega. Töö teises peatükis käsitleti neošamanismi terminoloogia ja defineerimise küsimusi, kolmandas peatükis juba mõnda esimeses peatükis väljatoodud iseloomulikku traditsioonilise Põhja-Euraasia šamanismi põhifenomeni võrdluses Lõuna-Siberi neošamanismiga. Nendeks olid šamanismi religiooniksolemise küsimus, kogukondliku kultuurikonteksti vajalikkuse küsimus ja teiste ususüsteemidega kooseksisteerimise võimekuse küsimus. Lisaks vaadeldi Lõuna-Siberi neošamanismile iseloomulikke uut-tüüpi põhijooni (toetavas võrdluses laiema arusaamaga neošamanismist ka mujal maailmas), mille käigus puudutati riivamisi ka käesolevas peatükis jutukstulevaid nähtusi, kuna mõnda neošamanismi aspekti on oluline esile tuua erinevates kontekstides. Näiteks šamaaniks saamise uueaegseid eripärasid on oluline mainida põgusalt nii neošamanismi põhitunnuseid ja –vorme käsitlevas peatükis olevas üldtunnuste loetelus kui ka kõnealust aspekti pikemalt käsitlevas eraldi alapeatükis. Käesolevas peatükis lähemalt võrreldavad šamanismiaspektid on šamaaniks saamise küsimus, ŠH ja initsiatsiooni küsimus, TMS-i rakendamise olulisuse küsimus ja šamaani rollide küsimus.

1. Šamaaniks saamine

Esimeses peatükis selgus, et traditsioonilise Põhja-Euraasia šamanismi puhul on šaaniametite saamiseks vajalik täita teatud tingimusi. Üldjuhul pidi vastav isik olema eriliselt silmapaistev isiksus; saama kutse pereliini pidi päranduseks, samuti võis šamaanikutse olla ka spontaanne; esines perešamanismi; kandidaat võis olla hõimu soosik. Vastavalt kultuurikontekstuaalsetele arusaamadele oli hädavajalik läbida ŠH kui initsiatsiooniline ettevalmistusperiood tulevaseks ametiks;

vaimudega suhtlemise ja seestumusseisundi kaudu abivaimude saamise juures oli oluline tähendus terve kogukonna ühtsel kultuurilisel maailmamõistmisel; ŠH oli valdavalt mittesoovitud (ja isegi ohtlik), kuna seostus eluläbise tulevase kogukonna teenimise ametiga; läbitavad initsiatsiooniperioodi kannatused olid vajalikud kogukonna usalduse saavutamiseks.

Kaasaegne Lääne neošamanism erineb olemuslikult nendest kriteeriumitest, kuna ei ole enam otseselt seotud kogukonna teenimisega (kuigi kõrvalnähtusena võidakse rakendada ka seda aspekti kas kursuste või teenusepakkumise vormis) ja ei paigutu ühesegi konkreetse terviklikku kultuuriruumipõhisesse mõttekeskkonda. Lääneliku neošamanismi väljakujundaja Michael Harner ütleb otse, et konkreetse isiku tavaline kultuuritaust ja ettekujutused reaalsusest on tegelikult tähtsusetud, kuna tema õpilased nii Euroopas kui ka Põhja-Ameerikas on korduvalt tõestanud, et enamik lääne inimesi suudab šamaanipraksise põhialused ilma raskusteta omaks võtta, kuid lõppkokkuvõttes on sellekohased teadmised omandatavad siiski üksnes isiklike kogemuste kaudu. Tema arusaamise järgi pole šamanistlike töömeetodite rakendamiseks vaja nüüd „usku“ ega tavalise meeles seisundi tõekspidamiste muutmist. Harner pakub välja terve hulga etnograafilisest kirjandusest pärit andmetest kogutud ja Lõuna- ja Põhja-Ameerika indiaanlaste käest õpitud kogemuste põhjal kohandatud erinevaid meetodeid ja harjutusi, mida ta pakub praktiliseks kasutamiseks kõigile lääne lugejatele sõltumata nende usulistest või filosoofilistest kalduvustest. Sellise lähenemise põhjal on ühemõtteliselt selge, et tema nägemuses võivad šamaanipraktikate juurde pöörduda ja kokkuvõttes siis ka šamaaniks saada nüüd tõepoolest kõik soovijad. Ta mõõnab siiski teisel, et šamaanistaatuse saavad inimesele anda siiski need, keda väe ja tervendamiseks aidata püütakse (Harner 1997: 12jj). Sellises seisukohavõtus lähevad justkui vastuollu arusaamine ise šamaaniks hakkamisest kui kohustustevabast šamanismivormist ja mingisuguse (uut tüüpi) šamaanistaatuse omandamisest, kuid neošamanismi vaatenurgast on selline mõtteviis aktsepteeritav. Mõistan seda nii, et need, kes soovivad praktiseerida šamanismi vaid enda heaks (varem tundmatu šamanismivorm) kas täiesti üksinda või õppegrupi raames, võivad pidada end nüüd Harneri meetodite põhjal rahumeeli šamaanideks, kuid need neošamanistid, kes soovivad omandada kogukonna silmis näiteks šamanismi

õpetajarolli või ka „pärisšamaani“ tiitlit (keda näiteks kutsutakse pidama loenguid šamaanipraktikatest või šamaanitsema mõne talituse juures), peavad enda tegevuse läbi siiski taotlema teatavat laiapõhjalisemat tunnustamist, mis nüüd ei haara endasse enam laiema kogukonna (ühiskonna) heakskiitu, vaid piirdub teiste šamanismihuviliste „väljavalitusega“, mida võib võrrelda ka šamanismiteemalise usugrupi (huvigrupi) juhi (kaasstaatusega). Sellegipoolest on selliste üksikipraktiseerijate ja gruppide šamanismiharrastamise puhul tegemist printsiipselt erineva ja uue suhtumisega šamanismitervikusse, võrreldes traditsioonilise ajaloolise lähenemisega: kadunud on kandidaadi ühtsel kultuuriruumil põhinevad valikukriteeriumid, šamaaniks saamisel ei läbita ŠH-d ja ei saada vaimude poolt välja valitud (neid valitakse ise), ei toimu jõuga vaimudele allutamist, puudub initsiatsiooni vajadus, tervisega ei riskita, vastutus pole eluläbine, seejuures jääb olulisima erinevusena kehtima nüüdne uudislik igäühevõimalus. Nn grupijuhtide ehk juhtšamaanide väljakujunemine toimub loomulikul teel ja siin võib märgata sarnasusi traditsiooniliste võimalustega: näiteks erakordse või tugevama isiksuse kategooria (nt läbinud rohkem kursusi), aga ka teiste asjahuviliste üldtunnustus, mida saab tõlgendada väljavalitusega. Ka mõne olulise kursuse läbimist saab kaudselt pidada pühitsuse saamiseks või lausa initsiatsiooniks. Näiteks Eestis tegutsenud kursuste läbiviija Mikk Sarv oli tuumšamanismi õppinud Harneri vahetu õpilase Jonathan Horwitzi juures, mida saab vajadusel pidada nn õpetusliku õigusjärgluse edasiandmiseks õpetajalt õpilasele mööda autentset tunnustusliini. Sellist meetodit võib näha ka autoriteetse pühitsuse või initsiatsioonina. Minu poolt läbitud Mikk Sarve kursustel ei tegeletud pühitsuse küsimusega ega huvitunud ŠH võimalikust olemasolust osalejatel, abivaime valisid osalejad mängulisel teel kursuseülesannete käigus, terviseprobleeme ei esinenud. Aleknaite on Leedu põhjal jõudnud järeldusele, et enamus reaaliikmetest ei huvitu tegelikult šamanismist endast, nad hoolivad erinevatele praktilistele ja elulistele probleemidele lahenduste leidmisest, eneseteadvustamisest, psühholoogilistest küsimustest ja õnne saavutamisest. Ta lisab teisel, et kõiki nn tolteekide gruppe (tegelikult leedulased) ühendab arusaam, et šamaaniõpetust ja –praktikaid kasutatakse esmajärjekorras isikliku täiustumise ja jõu omandamise tarvis (Aleknaite 2015: 97).

Nagu juba mainitud, on ka Lõuna-Siberi neošamanism mõjutatud Läänes levinud praktikatest, mida paljud Vene uurijad teadusartiklite sissejuhatavates osades peavad vajalikuks ka mainida, tuues välja sama asjaolu erinevaid külgi. See on loomulik, kuna Läänes alates 1960ndatest levinud *new age* liikumised (mille osa on ka neošamanism) jõudsid endise NL-i aladele olulise hilinemisega ja said mõjuteguritena osaks postsovetlikest neoliikumistest. Vene uurijad on olnud sunnitud tõdema, et ka Lõuna-Siberi aladel on šamaaniks saamise võimalused ja põhjused võrreldes varasemaga teisenenud. Käesolevas töös on juba mainitud näiteks majanduslikke argumente, prestiiži asjaolu, liikmeks saamist läbi isikliku pealehakkamissoovi või šamaaniorganisatsiooni, aga ka traditsioonide jätkamise vajadust kui osa sealsete etnoste taassünnist – ka kõik need šamaaniameti saamise põhjused on siiski erinevad varasemast olukorrast, kus šamaaniks hakati kogukonna nõudmisel ja hüvanguks. Ka nüüdsed šamaanid ja šamanistid võivad Lõuna-Siberis olla vajadusel ühiskonna (nt etnose huvide teenijatena) või asjahuviliste (nt ravitsejatena) teenistuses, kuid laiemalt võttes on ka Lõuna-Siberis tegemist kaasaegsete avatud ühiskondadega, kus šamanism on vaid üks osa inimestele vabalt kättesaadavatest enesearendamise või usuvajaduste rahuldamise võimalustest ja selle harrastamine ei saa olla enam samaväärselt siduv kohustus nagu see oli enne traditsiooni katkemist loomulikus kultuurikeskkonnas. Tegemist on siiski raskesti hinnatava nüansiga, mis peaks sisaldama eraldi uurimust küsimuses kui tõsiselt inimesed nüüd Lõuna-Siberis ise endale võetud šamanistliku usujuhi kohustusi võtavad. Vastus võib suuresti varieeruda. Varem koos lamaismi ja budismiga samas ruumis tegutsenud šamanismi puhul pole olnud põhjust oletada *lihtsalt fun* nüansi olemasolu, nüüdsel igapäevase ajastul on. Jašin on Grigorjevale viidates retooriliselt küsinud kas meie uuspaganluse puhul pole üleüldse tegemist ühe suure simuleerimisega (Jašin 2017). Arvan, et Lõuna-Siberi kontekstis on vastus vähemalt osaliselt ei. Lisaks paratamatule uusajastulisele mängulisele lõdvenduselemendile nõ „tasuta kaasaandena“ on Lõuna-Siberi puhul olnud tegemist millegi täiesti orgaaniliselt „oma“ taassünniga, mis eristab sealset neošamanisme otsustavalt Lääne omadest. Püüdes paigutada pigem traditsiooni jätkamise kategooriasse, ei ole võimalik mööda vaadata uusaegsetest neonähtustest ka Lõuna-Siberis, seejuures on minu hinnangul sealsete

neoliikumiste keskseks ideeks olnud rahvuslike liikumiste loomine millegi täiesti ainuomase baasil – tegelema hakati „meie oma“ asjaga, millele tunnetati tugevat meieõigust. Seda kinnitavaid näiteid on käesolevas töös ka juba toodud. Üleüldine vabanemisaeg ja Lõuna-Siberi väikerahvaste šamanismivaimustus on kaasa toonud nähtuse, mida ma nimetaksin *Lõuna-Siberi traditsiooniliste šamanismirahvaste šamanistlikuks ärkamisajaks*, mille keskne jõuõlg jäi minu hinnangul aastatesse 1988 kuni 2010 – just siis loodi enim šamaaniorganisatsioonid, toodi praktikas päevavalgele suurim hulk kadunud traditsioonidest ja rahvaid valdas üleüldine šamanismieufooria. Traditsioonide taasloomisega koos võeti omaks ka erinevaid uut laadi mõtteviise, mis tõid kaasa ka šamaaniks saamise uued võimalused ja perspektiivid, ning mängulisust tuleks Lõuna-Siberis nüüd võtta mitte simuleerimisena vaid uute võimaluste ärakasutamiseks uut tüüpi olukorras uut tüüpi (rahvuslike) eesmärkide saavutamiseks (raha teenimine, etnose edendamine jne). Seejuures on Lõuna-Siberis samaaegselt päevakorras ka teisipidine arusaam neošamanismist, kus jätkuvalt peetakse oluliseks näidata traditsioonide ülevõtmise aspekti ja tegevuskompleksi ehadust, mille juures ka võimalusel välja tuua, et üks või teine traditsiooniline šamaanikssaamise aspekt – pärimusliini olemasolu, ŠH läbipõdemine vms – on kellegi juures olnud esindatud (näide isiklikust müüdist linnašamanismi puhul).

Nii ongi Družinin kirjutanud, et näiteks linnašamaaniks võib saada igaüks, kes ostab šamanismialaseid raamatuid ja õpib šamaanipraktikaid. Ta võib neid kasutada enda tegevuses, näiteks füüsiliste ja närvihaiguste ravimiseks (Družinin 2013: 5), aga Darhanova juhib seejuures tähelepanu, et näiteks Mongoolia šamanismile ei ole varem olnud omane, et iga soovija saab tegeleda šamaanipraktikatega ja seetõttu on isehakanute vältimiseks sisse viidud sertifikaatide süsteem. Neid jagatakse pärast rea testide läbimist, mis peaksid kindlaks tegema kas isik on tõepoolest šamaan (Darhanova 2010: 190). Selliseid sertifikaatide väljastamisi saab võrrelda pühitsemisega. Läänes väljastatavatest võimalikest kursusetõenditest eristab neid kindlasse omagruppi kuulumise olemus ja tõestus „päris“ šamaaniks olemisest kindlas „meie“ ajaloolis-geograafilises kontekstis, seejuures näiteks Leedu tolteegigrupi võimalik tõend saab vaid tõendada, et on „võõrastena“ õpitud ühte kindlat šamanismiarusaama. Seega peetakse Lõuna-Siberis igaühe vaba valiku

kõrval oluliseks ka nähtuse jätkuvat tõsiseltvõetavust ja püütakse seda kaasaegsete meetoditega garanteerida. Sedalaadi dokumente võidakse väljastada kellegi poolt ka omaalgatuslikult, mis vähendab sellise lähenemise tõsiseltvõetavust (Haritonova 2004: 111). Ka organisatsioonidesse pääsemiseks on erinevad printsiibid: mõne liikmeks saab vaid hõimupõhiselt, teise võivad kuuluda näiteks kõik Burjaatia šamaanid, aga ka kõik teiste rahvuste esindajad (Darhanova 2010: 189). Smoljakova on Haritonovale toetudes oletanud, et kuna näiteks organisatsioonis Tengeri huvitatakse just šamanistlik-ekstrasensoorse fenomeni olemusest, siis seetõttu võidakse nende puhul liikmeteks võtta lisaks hõimupõhisele printsiibile ka lihtsalt šamaaniandega inimesi (Smoljakova 2016: 65). Minu hinnangul tuleb siinjuures silmas pidada asjaolu, et kaasaegses maailmas, ka Lõuna-Siberis, lihtsalt on järjest raskemini põhjendatav inimeste organisatsioonidesse vastuvõtmisest keeldumine pelgalt rahvuslikust kuuluvusest lähtuvalt, samuti võiks see anda nn anti-etnilise tulemi, kus teatud nähtust hakatakse seetõttu hoopis tõrjuma. Vastastikune kohandumine uutest oludest sõltuvalt saab ka siin edasise arengu võtmeküsimuseks ja teiste rahvaste (või teiste hõimude liikmete) lisandumine ainult laiendab ja tugevdab etnilist tõsiseltvõetavust. Töös käsitletavatest Lõuna-Siberi Vabariikidest on nüüdseks põlisrahvas enamuses vaid Tõvas (ja Mongoolias), Burjaatias, Altais ja Hakassias ollakse vähemuses, Jakuutias moodustavad põlismaalased umbes poole rahvastikust. Haritonova ongi juhtinud tähelepanu asjaolule, et šamaanitraditsiooni taassünd on stimuleerinud erinevaid adepte, kelle seas (ka organisatsioonides) on ka nüüd kohalikest elanikest venelastest šamaanid, aga ka õpilased-neošamaanid, kelle esivanemate seas on olnud nõidu ja teadmamehi (Haritonova 2004: 114). Näen selliseid suundumusi osana loomulikust arengust.

Haritonova tõdeb, et enam pole ka aktuaalne küsimus, kas vaimudega kontakti saamiseks peaks üldse olema ühe või teise etnilise kultuuri vahetu esindaja, kuigi see kahtlemata tõuseb erilistes olukordades esile. Pigem lähtutakse nüüd arusaamast, et igäühel on omad vaimud, kellega suheldaks nüüd omaenda šamaanitehnikate kaudu. Selline interpretatsioon avab igäühele võimaluse šamaaniks pühitsemiseks, samuti võimaldab viia šamaaniteadmisi massidesse ja anda neid edasi paljudele õpilastele, erinevalt traditsioonilisest šamanismist. Ta leiab isegi, et võimalused vaimudega suhtlemiseks täienevad pidevalt, ning nende

poole pöördumine saab võimalikuks mitte enam ainult šamaani kaudu, vaid igaüks võib saada ise selleks šamaaniks. Võimalike omandatavate vaimude defineerimiseks toob ta välja kolm peamist nüüdset tüüpvarianti: energialained, peenmateriaalsed objektid, mis asuvad inimesest eraldiasuvates eksisteerimisolekutes või vaimud traditsioonilises arusaamises. Seejuures juhib ta tähelepanu, et transformeerunud energiatega variant sobib eelkõige tehnilise haridusega intelligentsile. Tema näitel on vaimudest arusaamine ka pidevas muutumises: kui varem kasutati näiteks väljendeid „mulle on antud jõud“ või „mul on selline veri“, siis nüüd tegeletakse ka bioenergia teraapia ja reikiga (Haritonova 2016: 237, 239, 243jj). Bulgakova viitab siiski kellelegi neošamaanile E, kelle sõnul vaimud ehk nähtamatud energiasubstantsid valivad ikkagi inimese ise, andes nii inimesele üleüldse võimaluse šamaanitsemiseks, ja tegemist ei ole pelgalt enesetäiustamisega (Bulgakova 2014: 25). Uurijad peatuvad neošamaanide puhul harva ŠH probleematakal (välja arvatud nn elulookirjelduste ja isikliku müüdiga seoses), kuid Haritonova siiski mainib, et traditsioonilises praktikas võib mõnedel kaasaegsetel neošamaanidel šamaanivaimu ilmumisega kaasneda tugevaid psühhofüsioloogilisi vapustusi, millele analoogilisi on täheldatud ka rahvaravitsejatel ja teadajatel (Haritonova 2006: 224jj).

Družinin märgib ära, et näiteks Jakuutias on šamaaniamet eriti ahvatlev just kõrgema haridusega inimeste seas – meedikud, õpetajad, kõrgkoolide õppejõud jne –, aga ka keskeriharidusega inimeste seas. Lisaks võib täheldada tendentsi, kus šamanistlikke meetodikaid omandavad soliidseid ametikohti omavad inimesed, kaasaarvatud teadusmaailma esindajad, seejuures ei ole varasemaga võrreldavaid jätku šamaaniks pühitsemise eeskirju (Družinin 2013: 114). Kolodeznikova toob ka konkreetse näite Jakuutiast: keegi kaasaegne šamaan Jakutin omab kõrgemat haridust, on kursis budismi, kristluse, islami ja kaasaegse teadusega, kuid lisab teisel, et kaasaegsed jakuudi ravitsejad peavad enamasti ennast tuntud šamaanide ja ennustajate järeltulijateks. Tema sõnul satuvad kaasaegsed Jakuutia šamaanid ja neošamaanid praktikate juurde kellegi vihje põhjal, et neil esineb šamaanivõimeid või rahvaravi kursuste kaudu (Kolodeznikova 2011: 8, 12, 14). Ka Haritonova kinnitab, et nii Burjaatias, Tõvas kui ka Hakassias omandavad šamaanimetoodika üsna soliidse sotsiaalse positsiooniga inimesed, sealhulgas ka teadlased, kes

kuuluvad mitmesugustesse religioonilis-kultuurilistesse ühingutesse. Lõuna-Siberi šamanismijärjepidevuse erinevustest lähtuvalt käivad sealsed rahvad ka nüüd üksteise juures šamaanisaladusi hankimas, seejuures ravimiskursuste kaudu välja õppinud neošamaanid käivad pühitsusi hankimas traditsiooniderohkematel piirkondades – selline tendents on olnud näiteks suunal Hakassia-Tõva (Haritonova 2004: 110jj). Darhanova väidab välitööde materjalide põhjal siiski, et näiteks burjaatide puhul antakse šamaanielge ka nüüd edasi nii isa- kui ka emaliini pidi. Ometi tehakse seejuures vahet pühitsetud ja mittepühitsetud šamaanidel, jätkuvalt antakse grupisiseselt erineva astmega pühitsusi, kuid šamaanide liigitamine pühitusastmete alusel on ka siin aktuaalsust kaotamas ja selliste pühitsuste järgimine hajumas (Darhanova 2010: 119). Eelnevad näited ilmestavad Lõuna-Siberis toimuvaid šamanismiarenguid, kus vanad ehk traditsioonilised arusaamad ja ei ole veel kadunud, aga uued kaasaegsed, Lääne mõjutustega, aga ka traditsiooni kohapealse evolutsioneerumisega kaasnevad praktikad ja suhtumised pole veel muutunud täielikult iseenesest mõistetavateks. Seejuures on minu hinnangul haritumate ja kõrgema sotsiaalse staatusega inimeste tulek neošamanismi juurde selle organisatsioonilises vormis etnokultuurilises ja etnorenessanslikus võtmes loogiline („valgustatud“ ilmikutest saavad „pärisvalgustatud“), kuid samal ajal jääb nüüd ka igapähele võimalus tegutseda näiteks linnašamaanina või isehakanud ravitseja-šamaanina.

Šamaaniks saamine Lõuna-Siberi kaasaegses kultuuriruumis on mitmenäoline ja võimaldab kõrvuti välja tuua erinevaid viise. Ühes servas paiknevad tugevate läänelike mõjutustega suhteliselt vabalt tegutsevad üksik-linnašamaanid, teises leidub uurijatepoolseid õpikunäitelisi kirjeldusi inimest tabanud protsessidest, mida on raske eristada klassikalisest teaduslikust arusaamast. Viimaste sekka kuuluvad kindlasti need šamaanid, keda Hoppál on 1990ndatel intervjuerinud Burjaatias (Hoppál 2000: 72jj). Ka Haritonova on kirjeldanud mitmete postsovetlikul ajal šamaanideks saanud inimeste saamislugusid, mis sisaldavad nii vaimude kutset, raske haiguse läbipõdemist, tegutsemisundi ja teisi klassikalisi külgi, seejuures võivad sellised inimesed olla varem olnud traditsioonilisest šamanismist eemal. Teisal kinnitab ta aga, et tänapäeva šamaanid ja neošamaanid alustavad praktiseerimist pärast seda, kui keegi on osutanud, et neil ilmnevad šamaanivõimed

või pärast spetsiaalsete arstimiskursuste või maagia- ja hüpnoosikoolide vms läbimist. Ka selliseid konkreetseid inimesi kirjeldavaid näiteid leiab tema kirjapanekutest (Haritonova 2004: 106jj, 113).

Käesolevas alapeatükis vaadeldi šamaaniks saamise problemaatikat Lõuna-Siberi neošamanistlike väikerahvaste juures ja võrreldi sealseid suundumusi ja praktikaid Põhja-Euraasias traditsioonilise šamanismiviljelemise perioodil tavaks olnud analoogiliste fenomenidega. Alapeatüki sissejuhatavas osas anti ülevaade kõnealustest suundumustest laiemalt (seoses Lääne neošamanismiga) ja näidati selle seoseid ja mõjutusi Lõuna-Siberis toimunud protsessidele. Lõuna-Siberi kontekstis on šamaaniks saamine säilitanud traditsioonilisi elemente, kus jätkuvalt on päevakorras näiteks ŠH ja initsiatsioon. Samaaegselt on võetud üle hulk läänelikke arusaamu, mis loomuliku arenemise käigus on teinud šamaaniks saamise nüüd igaühele avatuks, kuid samaaegselt püütakse tõsiseltvõetavuse ja traditsiooni säilitamise eesmärgil rakendada ka šamanismi ajaloolisi kohalikke elemente. Šamaaniks pürgijate ring on laienenud loomuliku evolutsiooni tõttu ja reaaloole sunnil ka teiste rahvaste esindajate sekka, mis minu hinnangul pikemas perspektiivis teenib nii šamanismi ellujäämishuve kõnealuses piirkonnas laiemalt kui ka Lõuna-Siberi šamanismirahvaste endi etnilise elujõu säilitamise eesmärke läbi rahvuslike šamanismiidentiteetide tugevnemise.

2. Šamaani rollid ja praktika

Käesolevas alapeatükis jätkatakse Lõuna-Siberi neošamanismi eripärade vaatlemist võrdluses traditsioonilise Põhja-Euraasia ajaloolise šamanismiga. Alapeatüki keskne vaatlusvaldkond on šamaani rolli teema. Esimeses peatükis jõuti järeldusele, et klassikalisel šamanismiajastul pidi šamaan paratamatult olema kogukonna keskne isik, kes oli kogukonna toimimise vajadusi silmas pidades välja valitud ja tegutses kogukonna üldistes huvides. Šamaan kasutas seansi kui elavat traditsiooni järgiva äraproovitud skeemi (psühhoteraapilise protsessi) läbiviimisel transiseisundit ehk TMS-i, mida ta suutis tahtlikult esile kutsuda; TMS-iga kaasnesid erisümptomid, näiteks reaalsustaju muutumine; seansi läbiviimiseks vajab šamaan ettevalmistusperioodi, mille pikkus ja sisutegevused sõltusid ülesande kaalukusest. Kogukonna tugisamba staatuses olev šamaan pidi teadma loitse,

oskama suhelda vaimudega; peamiseks tegevusalaks oli üldjuhul haiguste ravimine, aga ka ohvritalituste juhtimine, ennustamine, inimeste ja vaimude vahendamine, hingede ärasaatmine jne.

Käesolevas töös on juba kirjutatud, et kaasaegsele Lääne neošamanismile on omane pigem praktiseerija enesekeskne vaatenurk šamanismipraktikatele, ning kogukonna või asjahuviliste teenimise aspekt on tugevalt tagaplaanil, mistõttu saab Lääne neošamanismi peamiseks olemuseks pidada iseenda vajadusi ja probleeme lahendada püüdvat eneseabi laadset psühhoteraapiliste praktikate kogumit, mida seostatakse kunagise šamanismiga ja peetakse selle õigusjärgseks – ühte varianti paljudest nüüdisaegsetest eneseravi võimalustest 21. sajandi üleüldisel vaimse depressiooni ajastul. Siit lähtuvalt saab Lääne nüüdisšamaani peamiseks rolliks pidada iseenda vaimsete (harva kehaliste) probleemide lahendamisele kaasaaitamist, tunduvalt harvemal juhul ka selliste vaimse järeleaitamise huvigruppide juhendamist või traditsiooniliste ühiskondade praktiseerijatelt kas kirjanduse kaudu või nendega kontaktisaamise teel omandatud mahaviksitud teadmiste rakendamist mõne peamiselt grupihuvidega piirduva riituse läbiviimiseks. Selliselt on Lääne neošamanismi tuumarusaam šamaani mõtekusest üleüldse totaalselt teisenenud – peaaegu on kadunud kogukonna teenimise aspekt kui peamine alusprintsip, ka kogukonnaliikme ravimine kui peamine argiülesanne ei ole nüüd kuigi aktuaalne, teised klassikalised šamaani rollid on samuti kas kadunud või teisenenud vähetähtsateks „mängurollideks“, mida võib valikuliselt püüda rakendada endale sobivatel aegadel ja puhkudel. Näiteks loitsude või muinasjuttude ja laulude iseseisev oskamine ei olnud päevakorras ka Mikk Sarve neošamanismikursustel, inimeste ja vaimumaailma vahendamine toimub peamiselt iseendale abi otsimise korras, ennustamisega võib nüüd igäüks vabal hetkel süüdimatult tegeleda, sünnitamise juures ei ole näiteks Lääne šamaanide osalemine samuti päevakorras jne. Ei saa välistada, et ka Lääne praktiseerijate seas esineb Lõuna-Siberi linnašamaanide tüüpi üksiktegutsejaid, kuid kontekstuaalse tegevusi laiemalt mõistva ja aktsepteeriva kultuuriruumita jäävad kõik sellised üksikharrastajad paratamatult marginaalseteks üritajateks, võrdseteks kõigi teiste võõrpraktikate viljelejatega, kuigi tegelikult ei saa väita, et nende TMS või riitus ei oleks olnud toimiv – selle vastu lihtsalt puudub ühiskonnas terviklik huvi, mis ongi

peamine erinevus traditsioonilise šamanismivastutuse ja nüüdse üksikharrastaja vastutusemäära vahel. Kliendipoolse rahuloluhinnangu pälvimise korral saab selline üksiktegutseja olla ka mingi hulga järgijate seas populaarne ja nõutud, ning tema ravitulemusi või muid šamaanitsemisega saavutatud tulemusi peaks olema võimalik ka teaduslikult mõõta. Šamanismikursuste kavadesse võib kuulda ka näiteks hingeosade tagasitoomise harjutusi või surnud hinge ärasaatmise harjutusi, kuid minu hinnangul on taas tegemist kontrollimatute mänguliste teraapiaülesannetega peamiselt iseenda aitamiseks, kuigi ülesandepüstitus võib sisaldada vormiliselt kellegi teise „hingega“ seotud harjutust. Ka abivaimude ja vaimse õpetaja leidmine „ülemises ja alumises ilmas“ ringi konnates on pelgalt iseenda sisemaailmas ringivaatamine, et saada „abilisi“ edaspidisteks lahendusteotsimisteks. Mikk Sarve kursustel harjutati erinevaid üksikult lahendamist vajavaid ülesandeid, aga ka grupikoostööd nõudvaid ülesandeid, kuid nende kõigi tulemus selgitati välja nn grupiteraapia vormis enda mõttetulemusi teistega jagades. Selliste harjutamiste juures puudub kriitilise tagasiside aspekt, sest keegi (nt kultuuriline tervikkogukond) ei anna hinnangut kas tulemus oli praktikas ka toimiv (näiteks kas patsient sai terveks, kas kadunud ese leiti üles või kas vihma hakkas sadama). Kui keegi peaks sellistest tulemustest ka huvituma, ei sõltu sooritaja edukuse määrast kogukonna heaolu või usk (hirm), et kuna šamaan kui elukorra tugipunkt on kapitaalselt eksinud, siis ees ootab kaos ja loot pole enam kellelegi. Ainsaks mõõdupuuks näib olevat igaühe (iga neošamaani) sisemine vaikiv hinnang iseendale. Kui traditsioonilises tervikarusaamas sõltuti riituse läbi saavutatavast järjepidevast toimivast heaolust, siis nüüd antakse pärast kursust koju minnes rahuloluhinnang iseendale (ja vähesel määral grupijuhile), lähtudes iseenda probleemidele lahenduste leidmise määrast. Paljud sellistes gruppides osalejad on suured kursusterändurid, kes järjekorras proovivad erinevaid uuspraktikaid, kuna see on võimalik ja *fun*.

TMS-i kasutamise küsimus on (neo)šamaani rollidest rääkimise juures üks keskseid, kuna valdav hulk seansse tehti teoks abivaimude abiga TMS-ssi kasutades. Traditsioonilises šamaaniühiskonnas võttis kogukond (abi)vaimude olemasolu iseenesest mõistetavana, selline arusaam vastas ajaloolisele omaksvõetud terviklikule kultuuripildile, mille raames toimusid traditsioonilist

skeemi järgivad religioossed riitused, milles osalejad said tänu iseenesest võetavatele uskumuste süsteemile sellest ka psühhoterapeutilist abi. Kaasaja Lääne neošamanism ei evi selliseid ühtseid arusaamu, ta võib toetuda kas Ameerika või Siberi (või mõnele muule etnilisele) traditsioonide edasiarendusele, või harnerlikule meetodile või hoopis mõnele teisele uusarendusele ja selle harrastajad on sageli nn originaalikauged kaugõppijad, mistõttu on ka TMS-i kasutamise võimalikkus ja tõsiseltvõetavus selliste neošamaanide puhul ebaselge. Olukorras, kus seansi tulemus ei oma enam eksistentsiaalset tähtsust ja TMS-i kasutamist mitte kuidagi ei mõõdeta, on raske hinnata selle tegeliku kasutamise ulatust ülesande sooritamisel. Näiteks Mikk Sarve kursustel ei arutletud üleüldse TMS-i üle, ülesannete sooritamiseks anti vaid juhiseid siseneda kinnisilmi trummi saatel eri maailmadesse – kas ja kui palju keegi seejuures saavutas TMS-i, jäi igapähe enda teada, seejuures toimus ülesandesse sisenemine ilma ettevalmistusajata, TMS-iga kaasneda võivaid sümptomeid osalejatel ei täheldatud. Ka abivaimude mõistmine on teisenenud, nagu toodi välja käesoleva peatüki eelmises alapeatükis – ja seda ka Lõuna-Siberi neošamanismi puhul. Seega võib väita, et Lääne neošamanism on teinud läbi olulisi muutusi nii šamaani rollide mõistmises kui ka TMS-ssi suhtumises (selle kasutamise vajalikkust kinnitatakse siiski jätkuvalt). On õigustatud küsimus kas ja kui suurel määral suudab keskmine (juhulik) kursusel osaleja või harrastajast üksikpraktiseeriija rakendada ekstaasitehnikat, mida traditsioonilises kontekstis suutsid käiku lasta hõimu poolt selleks väljavalitud eriusaldusega isikud, kes vastavate oskuste tarvis ka aastaid praktiseerisid (šamaanikssaamise ettevalmistusaeg võis vältida lausa aastakümneid). Kui juhulik asjahuviline võib enda lõbuks tegeleda neošamanismiga, siis ei saa veel ikkagi eeldada, et ta on ka andekas lovesse langeja. Harner on kirjutanud, et seda, millega teatud määral püüavad hakkama saada lääne šamaanid, võiks nimetada tunnetuslikuks relativismiks. Ta leiab, et kui millalgi jõutakse šamaani teadvuse seisundi (Harneri termin) empiirilisele tunnetamisele, tekib ilmselt ka lugupidamine selle seisundi tõekspidamiste suhtes ja alles siis on aeg küps ŠTS-i läbielatu eelarvamuste vabaks teaduslikuks analüüsiks tavalise teadvuse seisundi (Harneri termin) meetoditega. Samal ajal on tema arusaam, et TTS-i seisukohast väljendudes ei saa ta aru, miks šamanism toimib, oluline on, et ta lihtsalt toimib. Ta

ütleb ka, et šamanismiga tegelemisel ei ole vaja püüda aru saada vaimude mõistest ega mõelda, mida need „vaimud“ tegelikult tähendavad, see ainult segab (Harner 1997: 15, 19). Sellised väljaütlemised on minu hinnangul iseloomulikud neošamanismi apologetikale, kus kõikidele, hoolimata nende andekuse tasemest, antakse võrdne tegutsemisvõimalus (uut tüüpi tegutsemisruumis) – selline šamanism saabki toimida vaid uutes oludes, kus tema laiem algne funktsioon on teisenenud uusvajadustele vastavaks vormiks. Šamanismi evolutsiooni tähenduses ei ole tegemist ei hea ega halva arenguga, vaid lihtsalt uut tüüpi nähtusega. Družinin kirjutab (käsitledes laiemalt neošamanismi üldolemust), et ka kaasaegses kultuuris viib inimene läbi šamanistlikke riitusi, kuid ei omista neile sakraalset tähendust. Transsi võidakse saavutada psühhotroopsete ainete abiga mitte kellegi ravimiseks, vaid võimalikult paljude uute elamuste kogemiseks. Klubiline transs näeb ette vaid ekstaatilise iseloomuga lühiajalist mõtlemise väljalülitamist. Ta nendib, et seisund ise on sarnane traditsioonilisele šamaanitransile, kuid eesmärgid on erinevad. Tema arusaamise kohaselt täidab neošamanistlik ekstaas psühhoteraapilist funktsiooni: teadvuse argiprobleemidest ja stressiallikatest väljalülitamise funktsiooni. Lisaks väidab ta, et kaasaegsete teadlaste sõnul meenutab pikaajalisest arvutiga suhtlemisest tingitud psüühika tugevalt šamaani poolt riituse ajal kogetavat transiseisundit. Kaasaegse inimese eri maailmades viibimise näitena toob ta esile ka näiteks filmimaailma, kui näite maailmade mitmekesisusest. Sellised näited sarnanevad tema sõnul šamanistliku minaidee paljususega – kui varem võttis šamaan riituse ajal omaks patsiendi minaolemuse, siis nüüd võidakse näiteks samastuda kellegagi filmimaailmast (Družinin 2013: 114–116). Lääne neošamanismi puhul võivad suundaandvateks mõjutajateks kujuneda ka üldised läänelikud maailmamõistmise peajooned ja oluliseks transisaavutamise vahendiks on nüüdseks kujunenud psühhotroopsete ainete kasutamine. Antropoloog Jane Atkinson ütlebki otse, et šamaaniteraapiate ja Lääne psühhoteraapiate vahele paralleelide tõmbamine on jätkuvalt päevakorras. Tema hinnangul on šamanismi ja TMS-ide samastamine sedavõrd tugev, et mõnikord kasutatakse neid kahte terminit segiläbi. Ometi leiab ta, et šamanismi analüüsimine vaid transifenomenist lähtudes oleks sama kui näha abielu vaid bioloogilise paljunemise vaatenurgast (Atkinson1992: 310jj). Seega ei saa Lääne neošamanismi „maha kanda“ pelgalt

seetõttu, et ekstaasitehnikate kasutamise eesmärgid ja saavutamise vahendid võivad olla oluliselt teisenenud ja tehnikad sageli puudulikud, sest ka neošamanism kätkeb endas palju erinevaid uusmeetodeid ja praktiseerimise võimalusi. Ka traditsiooniliste šamaanühiskondade aktsepteeritud osaks on olnud erinevate transisaavutamise abiainet kasutamine (eriti Lõuna-Ameerikas). Ometi soovitab Harner jõuda mittetavalisse tegelikkusesse siiski täielikult ilma hallutsionogeensete ainete abita, millele on tähelepanu juhtinud ka Haritonova (Harner 1997: 17; Haritonova 2016: 239).

Kuigi Lõuna-Siberi neošamanistlikud uusvormid on mõjutatud Lääne neošamanismist, on siin just rohkearvuliste traditsiooniliste šamaanirollide säilimise osas tegemist märkimisväärse eriarenguga Lääne neošamanismiga võrreldes. Seejuures on tekkinud lisaks hulk uusaegseid vajadusi rahuldavaid rolle. Olulisim erinevus on taas paratamatu traditsioonilises šamanistlikus ajalooruumis viibimine ja sellest tulenevad eriomased rollivariandid, aga ka järjepidevate šamanistlike praktikate mõningane säilimine. Lisaks mängib olulist osa kinnihoidmine rahvuslikest traditsioonidest ja rahvuslike religioonipüüdluste väljamängimine kõige erinevates variantides läbi šamanistliku omatunnetuse.

Ka Vene uurijad on pidanud Lõuna-Siberi neošamanismi kontekstis vajalikuks käsitleda seansi ja TMS-i rakendamise küsimust. Siberis on leitud, et neošamanism võimaldab kõige erinevamaid tõlgendusi, alates teadusest kuni esoteerikani. Ühest küljest võivad olla kasutusel psühholoogia terminid, teisest küljest kasutatakse aktiivselt erinevate šamaanitraditsioonide ja kultuuride sümboolikat koosluses teiste religioonide elementidega, okultismiga, *new age*'iga jne (Jelinskaja 2016: 64). Lõuna-Siberi rahvad on varem samaaegselt praktiseerinud šamanismi, lamaismi ja budismi (mille praktikaid on ka omavahel segatud), millele nüüd on lisandunud hulk täiesti uusi religioosseid võimalusi, seetõttu ei ole erinevatest religioossetest arusaamadest ülevõetud ja tasapisi uueks praktikaks kokkuseotud kombinatsioonide puhul Lõuna-Siberis midagi uut. Näiteks leiab Družinin, et linnašamaanid tegutsevad omaette, ei oma autoriteete ja võivad isegi eirata traditsioonilisi šamanistlikke rituaale – näiteks traditsioonilises šamanismis kohustuslikku šamaaniseanssi. Linna ennast mõistetakse kui „vaimu“, kuid see pole enam sakraalne keskkond, vaid koht, kus võib rõõmsalt praktiseerida šamanismi.

Samas on ta ka arvamisel, et sakraalsest eemalseisev kaasaegne inimene on järjest rohkem huvitatud traditsioonilises šamanismis aktiivselt kasutatavatest šamaanirännakutest (Družinin 2013: 5jj). Darhanova seevastu kirjeldab praegugi burjaatidele olulisi erinevaid kasutatavaid traditsioonilisi šamaanitehnikaid, kus šamaani sisenevad mitte ainult hõimusesed vaimud, aga ka šamaanipanteoni kõrgemate jumaluste vaimud (Darhanova 2010: 189). Jelinskaja on kokkuvõtvalt arvamisel, et just ekstaatiliste seisundite kogemine ja nende juhtimise võime säilib ka kõigis moderniseeritud šamanismivormides. Ta ütleb, et iga teooria või praktika, mis seob end šamanismiga, tugineb isiksuse transiseisundile allumise kogemusele (Jelinskaja 2016: 63jj). Haritonova on kindel, et igäühel on võimalus sattuda sellisesse TMS-i staadiumisse, kus eredad virtuaalsed kogemused vahetavad oma reaalsusastmelt koha pärisreaalsusega. Ta peab seejuures määravaks asjaolu, et näiteks ateismi keskkonnas üleskasvanud (ja nüüd šamanismi juurde pöördunud) inimese interpretatsioon sellest virtuaalsusest erineb otsustavalt traditsioonilisest arusaamisest, kuna sellistel inimestel puuduvad (igas nüüdses kultuuriruumis) teadmised traditsioonilisest šamanismist ja nende tõlgendused saavad baseeruma ja sõltuma nende endi poolt varem hangitud maagilis-müstilistel teadmistel ja nende haridusel. Samal ajal kirjeldab Haritonova ka traditsioonilisi vaimudega suhtlemise viise, mis jätkuvalt on Lõuna-Siberi šamanismis aktuaalsed. Ta juhib ka tähelepanu erinevate psühhotroopsete ainete sagedasele kasutamisele neošamaanide poolt (mis lihtsustavad TMS-i saavutamist), kuid kinnitab, et need, kes ei kasuta sedasorti abivahendeid, vaid töötavad näiteks trummiga ja arvestavad vaid enda psühhofüsioloogiliste võimetega, saavutavad võimaluse juhtida täpselt TMS-ssi minekut ja sellest väljumist neile endile vajalikul ajal (erinevalt mõjuainete tulemusel saavutatud transiseisundist) (Haritonova 2016: 238–247). Kokkuvõttes on minu hinnangul eriti huvitav Bulgakova väide, et näiteks nanaidel ei olegi omasõna, mis tähistaks transsi (transist räägivad nad vaid vene keeles), ning selline arusaam on pelgalt analüütikutepoolne kontseptsioon. Ta on nanaide šamaanipraktikatele toetudes näidanud, et kui šamaani hingeränd toimuks vaid tema peas, siis poleks võimalik, et šamaan on vaimuilmas kursis teatud füüsikaliste objektide või kohtadega juba enne nende nägemist pärismaailmas, selliseid vaimus külastatavad tulevikukohti võib šamaan näha ka unes seansi ettevalmistusperioodi

vältel. Ta rõhutab, et šamaanid mõistavad vaimuilma kui objektiivset reaalsust. Bulgakova rõhutab korduvalt suletud ringi fenomeni: antropoloogide interpretatsioonid jõuavad informantideni, ning järgmised uurijad kuulevad neilt juba seda juttu, mida informandid olid kunagi kuulnud eelmistelt antropoloogidelt. Tal on välitööde põhjal ette näidata hulk sarnaseid juhtumeid (Bulgakova 2014: 9,11,25,28jj). Hakassias ühe minu poolt jälgitud seansi järgses vestluses selgus, et neošamaan oli tegutsemiseks saanud kutse lähedalasuva mäe vaimudelt. Tema šamanistlikus maailmapildis olid esindatud nii arusaam kolmeosalisest maailmast kui ka uskumus neid läbivast ilmapuust.

Seega samaaegselt on ka Lõuna-Siberis käibel nii uut tüüpi, Lääne neošamanismiarusaamadele sarnased (pinnapealsemad ja traditsioonidevabamad) suhtumised seanssi ja transsi, aga ka traditsioonilised seansi ajal vaimudega täitumise arusaamad. Selline kahetine arenguprotsessiga edasilikumine ilmestab minu hinnangul taas Lõuna-Siberi neošamanismi eriolemust, kus üheaegselt hoitakse silma peal vanade traditsioonide säilimisel ja samaaegselt võetakse omaks täiesti uusi asjassuhtumisi, mida siis omavahel vastavalt vajadusele kombineeritakse. Uurijad ei too esile psühhotroopsete ainete massilist kasutamist Lõuna-Siberi neošamaanide poolt, kuid selliste praktikate kaasamisele siiski vihjatakse. Seansi kasutamine pole enam alati kohustuslik, kuid samal ajal on ekstaas alati seotud ka igasuguse neošamanismiga. Uurijate hinnangutest ei nähtu, et transiseisundis šamaaniseansi läbi viimine koos (abi)vaimudega suhtlemisega oleks Lõuna-siberi neošamanismi puhul täna möödapääsmatu element iga neošamaani iga toimingu juures, kuigi traditsioone jätkavate šamaanide ja teiste praktiseerijate hulgas, kelle sekka kuuluvad organisatsioonides tegutsejad, administratiivsete vajaduste heaks riituste läbiviijad, kohalikel traditsioonidel põhinevate koolituste läbiviijad jpt, on see oletatavasti iseenesest mõistetav. Minu poolt Tõvas ja Hakassias nähtud šamanistlikel raviseanssidel kasutati ohvrilõket, kus põletati abisaajate poolt kaasatoodud toiduaineid, šamaan kasutas TMS-i saavutamiseks trummi ja väetantsu ning joigu. Pärast seanssi viidi iga juuresviibija peal läbi ka puhastusrituaal – seega olid kõik vajalikud traditsioonilised osised esindatud (vähemalt väliselt).

Käesolevas töös on korduvalt kirjutatud Lõuna-Siberi neošamanismi rahvuslikust eripärast, mis baseerub erinevalt muu maailma neošamanismist iseenda esivanemate traditsioonide edasiviimisel, aga ka sellega seotud rahvuslikest šamanismi uusvormidest – minu hinnangul on just see Lõuna-Siberi neošamanismi eripära essents. Haritonova ütlebki, et Siberi puhul on eriti oluline rahvuslik ja kultuuriline taassünd, kus põlisrahvuse kultuuri- ja poliitikaeliit teeb panuse šamaanipraktika taastamisele ja šamanismi viimisele traditsioonilise usu seisundisse koos ametliku staatuse andmisega, seejuures on olemas ka tugev konkurents kiriku poolt (Haritonova 2004: 118). Uurijad on esile toonud erinevad kaasaegsed Lõuna-Siberi (neo)šamaanide ülesandeid, rolle ja praktikaid, mida on ka juba osaliselt töö kolmandas peatükis mainitud Lõuna-Siberi neošamanismi tunnuste ja vormide kontekstis. Haritonova ütleb, et tõeliste šamaanide säilimisest ja pörandaalusest tegutsemisest saab rääkida Jakuutias, Burjaatias ja Tõvas, aga ka need on üksiknäited. Tõvas on ka elus üksikud „metsikud“ erakšamaanid, kes ei taha uute tuultega kaasa minna, kuid ka nende uus järelpõlv praktiseerib juba aktiivselt. Tema väitel on traditsioonilise šamanismiga piirkondades tervendamine praegu väga lähedane šamanismile (tõenäoliselt peab autor silmas suurt sarnasust traditsioonilise šamanistliku ravitsemisega). Uued šamaanid tegelevad aga kõikvõimalike kaasaegsete tegevustega, näiteks ollakse veendunud, et osaletakse müstilisel teel isegi poliitilistes protsessides. Samaaegselt püütakse tegeleda ka teise ringi teemadega, nagu pühade allikate puhastamine ja pühitsemine või sakraalsete paikade korrastamine (Haritonova 2004: 108jj). Darhanova ütleb, et šamaanorganisatsioonid Burjaatias ja nendesse kuuluvad šamaanid täidavad varasemast erinevaid ülesandeid, kuna nende tegevus väljub rahvuse või hõimu piiridest ja ülesanded on laiemad kui lihtsalt haiguste ravimine või jahiõnne tagamine. Nüüd tegutsetakse terve riigi või isegi maailma mastaapides, tehakse koostööd USA ja teiste riikide šamaanidega, mõtestatakse maailmas toimuvaid protsesse ja enda rolli nendes, aga kasutatakse ka teistest õpetustest ja traditsioonidest pärit ideesid ja arusaamu. Organisatsioonid korraldavad rahvusvahelisi konverentse, ühendavad šamaane ja jätkavad šamaanitraditsioone; viiakse läbi kursusi, kus õpetatakse trummi käsitsemist ja abivaimudega kõiksuses rändamist jne. Kuigi eksisteerib ka organisatsioone, kus praktiseeritakse vaid

kohalikke kombetalitusi, siis näiteks Tengeri šamaanid täidavad praktiliselt kõiki tuntud šamanistlikke riitusi kõigis raskuskategooriates ja selle käigus kaovad olulised kohalikud elemendid. Sellise korraldusega (riitusi viiakse läbi üldise mudeli alusel) ei ole rahul paljud individuaalselt praktiseerivad šamaanid, kes leiavad, et paljusid riitusi tohiks sooritada vaid kohalikud šamaanid oma hõimuterritooriumil, igal burjaadi suguvõsal peaks olema oma šamaan, kes on kursis läbiviidavate riituste nüanssidega, nii nagu on ka igal territooriumil oma peremees-vaimud, kes võõraid ei kannata. Nii ütlebki Darhanova, et selline kultuurilise kombestiku ühtlustamine võib viia šamanismi lokaalsete eripärade kadumiseni (Darhanova 2010: 189jj). Organisatsioonide tegevuskompleksi tervikut ei ole siinkohal võimalik nende mahukuse tõttu tervikuna tutvustada. Olulise ja iseloomulikuna paistab silma Smoljakova viide, et näiteks burjaatide Boo Murgel on tegutsenud ka sotsiaal- ja heategevussfääris: on abistatud Ulan-Ude lastekodu lapsi ja välja pandud stipendiume kohalikele üliõpilastele (Smoljakova: 2016: 64). Abajeva on mongoli rahvaste kohta üldistanud, et šamaanide peamisteks funktsioonideks on lähikondlaste ravimine, ennustamine, kadunud hinge leidmine (otsimine), hinge saatmine teise ilma (Abajeva 2012: 128). Need funktsioonid on samased traditsiooniliste Lõuna-Siberi šamaaniülesannetega. Tsõdenov on põhjalikult uurinud burjaadi šamaanide jätkuvalt aktuaalseid seoseid sepaametiga, ning leidnud, et sealses šamaanitraditsioonis usutakse siiani, et sepad suudavad eemale peletada kurje vaimu ja ravida haiguseid (Tsõdenov 2012: 245). Monguš on Tõva eripärana kirjutanud, et ühevõrra pöörduakse abi saamiseks nii šamaanide kui ka laamade poole, kuna mõlemad korraldavad raviseansse, ennustamisi, perekondlikke riitusi ja juhtub ka seda, et samale üritusele on järjekorras kutsutud nii šamaan kui ka laama. Ka inimesed ise võivad külastada suuremate pidustuste ajal järgemööda nii šamaanilõkkeid kui ka budistlikke pühamuid. Ta kinnitab siiski, et just šamanism on tõvalaste jaoks see sakraalsete teadmiste allikas, mille abil on võimalik lahendada praktilisi ülesandeid. Huvitav on Monguši võrdlev näide, et kui laamad keelduvad üldjuhul poliitikutevahelistes arveteõiendamistes osalemisest, rõhudes budistlikele väärtustele, siis šamaanid pakuvad koheselt enda abi, ning ei vaeva end liigselt asja kõlbelise küljega (Monguš 2014). Kolodeznikova kinnitab, et Jakuutias tegutseb praegu hulk raviteenuseid pakkuvaid šamaane ja neošamaane.

Lisaks ei alga praegu Jakuutia Vabariigis ükski rahvuslik püha riiklikul tasemel, linnatasemel, ega ka külatasemel ilma traditsioonilise valgete šamaanide õnnistusega, kus kõik võivad kasutada ka rahvaravitsejate teenuseid võrdselt ametliku meditsiini poolt pakutavatega. Samuti viiakse šamanistlikke õnnistusi ja palveid läbi näiteks pulmades, lapse sünni või maja ehitamise puhul. Muuhulgas on Jakutskisse ehitatud rahvuslike kultuste läbiviimiseks mõeldud rituaalse puhastumise maja. Ta kinnitab kokkuvõtvalt, et täna on Jakuutia šamaan ennekõike muistsete traditsioonide ja oma rahva suulise eepilise loomingu säilitaja, kombetalituste ja šamanistlike palvete tundja, seejuures on Jakuutia neošamanismi eripäraks saanud avalik šamanistlike teatraliseeritud riituste esitamine ilma TMS-ssi sisenemiseta või abivaimude poole pöördumiseta, aga samuti tasuliste riituste läbiviimine (näiteks maja, organisatsiooni või ettevõtte puhastamine jne). Neošamaanid aitavad ka juhtudel, kui ametlik meditsiin on osutunud võimetuks (Kolodeznikova 2011: 6,9,11,13jj). Ljudmilla Hahovskaja nimetab evenide ülesannetena haiguste profülaktikat ja sündmuste ettenägemisvõimet, mis on täiesti klassikalised Siberi šamaanide kohustused (Hahovskaja 2016: 28). Mazai on Hakassia, aga ka seda ümbritsevate alade kohta esile tõstnud, et šamaanide poole pöördutakse tervise tugevdamise palvetega, soo jätkamise küsimustes, sisemise potentsiaali avamise teemadel, peresuhete korrastamise tõttu. Seejuures näitavad inimesed üles erilist huvi väekohtade, ohutute kohtade, naiseliku väe kohtade, aga ka kultusobjektide vastu (Mazai 2014: 140). Altai piirkonna kohta on uurija Doronin välja toonud, et vaesemad inimesed pöörduvad nüüd alguses pigem kiriku või ravitsejate ja šamaanide poole, kes ravivad palvete, ravimtaimede või vaimude abiga. Ta esitab näitliku rea erinevatest põhjustest, mille puhul võidakse pöörduda maagiliste spetsialistide poole: ülikooli saamise tagamine, rahaasjade korda ajamine, haiguste ravimine, alkoholivastane kodeerimine, perest jalga lasknud mehe tagasitoomine, viljatusravi, varaste paljastamine, kadunud väärtusliku eseme ülesleidmine jne. Selliste suundumuste esinemist tõdeb ta tervel postsovetlikul Venemaal. Doronin on põhjalikult käsitlenud ka raha vastuvõtmise küsimust kaasaegse neošamanismi ühe eriteemana, kuna Altaiis pörkuvad selles küsimuses vastamisi traditsioonilised ja nüüdsed arusaamad. Üldistav järeldus oleks, et toitu ja asju on teenustasuna vastu võetud ka varem, aga vaestele peaks seejuures abi

osutama tasuta, kuigi on ka laiem arusaam, et šamaan, kes võtab vastu raha, ei ole šamaan (Doronin 2013: 214, 217jj). Näen erinevust varasemaga peamiselt asjaolus, et nüüdisajal on lisaks toidule ja asjadele inimestele eluspüsimiseks vajalik ka reaalne raha, ning selle vastuvõtmisega leppimine uudsemat sorti teenustasuna on pigem vaid aja küsimus. Ülal loetletud šamaanidelt eeldatavad tegevused kattuvad suuresti ajalooliste funktsioonidega või on oma iseloomult nendega sarnased.

Käesolevas alapeatükis vaadeldi Lõuna-Siberi neošamaanide postsovetlikul ajal välja kujunenud praktikaid ja rolle, ning asetati neid Põhja-Euraasia traditsiooniliste šamaanirollide konteksti. Eraldi alateemana käsitleti seansi ja TMS-i kasutamise ja rakendamise võimekuse ja vajaduse küsimust šamaaniseansi ajal. Toetava taustainfona uuriti milliseid rolle ja tegevusi kätkeb endas Lääne kaasaegne neošamanism (kui paratamatu Lõuna-Siberi neošamanismi mõjutegur) ja millisel määral ja millises vormis suhtutakse seal TMS-i tegelikku rakendamisse šamaaniseansi raames. Lõuna-Siberi šamaanirollid on vaid osaliselt mõjutatud Lääne neošamanistlikest arusaamadest, suuresti on säilinud klassikaliste šamaanifunktsioonide kompleks, mida ka argielus kohalik elanikkond vajadusel tarbib, uued ülesanded lisanduvad šamaanidele ühiskonna vajaduste loomuliku muutumise käigus, seejuures on kogukonnaterviku esindamise ja abistamise aspekt Lõuna-Siberis selgelt olemas, kuigi see ei ole (neo)šamaanidele enam üldjuhul fataalselt siduv. Seansi rakendamist ja abivaimude poole pöördumist peetakse üldjuhul iseenesest mõistetavaks, kuigi esineb traditsioonilistest toimimisviisidest erinevaid praktikaid. Lisandunud on rahvuslikku mõõdet sisaldav laiem rollitähendus, mis toob endaga kaasa rea uusi praktikaid, mida nüüd nähakse juba endi kui (neo)šamaanirahvaste loomuliku vajadusena.

V KOKKUVÕTE

Käesolevas magistritöös vaadeldi Lõuna-Siberi traditsioonilistel šamaanirahvastel postsovetlikul vabanemisajal tekkinud neošamanistlike tunnusjooni, praktikaid ja vorme, ning võrreldi neid Põhja-Euraasia kui laiema baaskultuuriruumi traditsiooniliste šamanistlike fenomenidega. Eesmärgiks oli uurida šamanismi muutumist ja arenemist ühes kindlas piirkonnas, tehes seda läbi šamanismi struktuursete elementide kõrvutamise, et joonistuksid välja traditsiooniliste Lõuna-Siberi šamanismisüsteemide ja sama piirkonna samade rahvaste neošamanismivormide erinevused ja ühisosad. Seejuures käsitleti paralleelselt ka Lääne neošamanismi arenguid kui Lõuna-Siberi neošamanismi paratamatuid mõjutegureid ja uuriti nende mõjuulatust Lõuna-Siberi protsessidele.

Käesolevas magistritöös esitati kolm uurimisküsimust, millest kaks esimest on omavahel loogilises sidusussuhtes. Esimene uurimisküsimus käsitleb üldisemalt neošamanismi olemuslikku suhestumist laiemas mõttes traditsioonilise šamanismi, teine küsimus puudutab vaid Lõuna-Siberi šamanistlike kultuuride teisenemist. Vastused mõlemale küsimusele joonistusid töös välja Lõuna-Siberi neošamanismi uurimise käigus, seejuures esimese küsimuse koondjäreldotsi võib pidada töö peamise uurimisteema kõrvalsaaduseks, kuna Lõuna-Siberi šamanismimuutuste vaatlemiseks oli uurimisplatvormiks vaja paratamatult võtta laiemat tagapõhja kirjeldav positsioon, mille baasilt kitsam uurimisteema ka selle võrra täpsemini välja paistaks ja eristuks.

1. Kas neošamanistlikud voolud on käsitletavad šamanismina klassikalises mõttes?

a) Käesolevas töös kasutatud uurimismaterjalide põhjal selgus, et Lääne neošamanism (ja vähemal määral Lõuna-Siberi neošamanism) on võrreldes traditsiooniliste arusaamadega teinud läbi märkimisväärseid sisulisi ja vormilisi muutusi: Lääneliku (harnerliku) neošamanismi olemust ilmestavad selle sisuterminid baasšamanism ja eksperimentaalšamanism, ta on olemuselt sageli hübriidne uuskultus, mis on keskseks ideeks võtnud šamanismi ja ei baseeru ühe konkreetse traditsioonilise šamanismikultuuri arusaamadel.

b) Muutunud on šamanismi üks peamisi alusprintsippe: kogukonna teenimise üldpõhimõte on asendunud isikliku enesetäiustamise või esoteeriliste kogemuste hankimise eesmärgiga, mistõttu neošamanismi keskne roll on nüüd eneseteraapiline; laiem kasutegur piirdub võimaliku huvigrupi sisese asjahuviliste juhendamisega või grupisiseste riituste läbiviimisega.

c) (Neo)šamaaniks saamine on nüüd võimalik igauhele, kuna puuduvad kogukonnapoolsed saamiskriteeriumid; see ei ole siduv (eluaegne) kohustus; ŠH-e läbipõdemine ja selle käigus abivaimude saamine ei ole enam möödapääsmatud ametiomandamise osised ega kujuta tervisele ohtu; vajadusel valib praktiseerija abivaimud ise; praktiseerimisega ei kaasne üldjuhul iseloomu muutumist; praktiseerija kultuuritaust ja ettekujutused reaalsusest on tähtsusetud; šamaani seansi rakendatakse peamiselt iseenda psühhoteraapilistes huvides; TMS-i kasutamisse ja saavutamisse suhtutakse traditsioonilise šamanismiga võrreldes lõdvemalt, selle rakendamise määr ei ole kontrollitav; transsi võidakse saavutada psühhoteraapsete ainete abiga.

d) Neošamanism ei baseeru otseselt ühelgi konkreetset ajaloolisel šamanismitraditsioonil (Harnerliku arusaama kohaselt), seetõttu ei ole šamanistlike süvateadmiste (loitsud, riituste läbiviimise kord, mida mõistaks laiem kogukond) olemasolu enam harrastamise juures hädavajalik; ka Lääne neošamanistid võivad enda tegevust seostada mingi kindla piirkonna praktikatega, kuid nad ise ei pärine nende praktikatega seotud kogukondadest.

e) Neošamanism ei viljele suurt osa traditsioonilistest rollidest (näiteks jahiõnne tagamine, ohvritalituste juhtimine, hingede ärasaatmine jne), kuid võib neid siiski üle võtta (näiteks inimeste ja hingemaailma vahendamine); seejuures on selliste rollitäitmiste olemus mänguline ja sisuliselt raskesti kontrollitav; rollitäitmise edukuse osas puudub laiem kogukondlik huvi.

2. Kas ja millises osas on Lõuna-Siberi rahvaste neošamanistlikud vormid neil varem olemas olnud šamanismisüsteemide järglased?

Esimese uurimisküsimuse järelused kehtivad osaliselt ka Lõuna-Siberi neošamanismi kohta (peamiselt üksikpraktiseerijate-linnašamaanide kohta), kuid Lõuna-Siberi rahvaste neošamanism on võrreldes Lääne neošamanismiga säilitanud rea endale traditsiooniliselt omaseid jooni, aga lisandunud on ka uusi

forme ja arusaamu (omakorda erinevaid Lääne neošamanismist), mida on püütud siduda rahvuslike religioonide loomise ideega.

a) Lõuna-Siberi neošamanism on väga valdavalt taastekkinud sealsetel rahvastel juba varem eksisteerinud šamanismikultuuride aluspõhjale ja on selliselt (ka koos Harnerlike mõjutustega) traditsioonilise šamanismi taassünd uues vormis. Lõuna-Siberi neošamanism ei ole sealse traditsioonilise (Põhja-Euraasia) šamanismiga identne, aga seda saab pidada (suure hulga ühistunnuste ja šamanistlike omakultuuriliste taotluste tõttu) traditsioonilise kohaliku ajaloolise šamanismi edasiarenguks ja järeltulijaks; Lõuna-Siberi šamanism on säilitanud teiste religioonidega kooseksisteerimise võime.

b) Lõuna-Siberi traditsiooniline šamanism ei olnud täielikult katkenud, mis on võimaldanud üle võtta traditsioonilisi praktikaid ja šamanismiarusaamu; Lõuna-Siberis tegutsevad siiani üheaegselt neošamaanidega ka järjepidevalt tegutsenud šamaanid; Lõuna-Siberi šamanismi taassünni juures on esindatud ka argitegureid (näiteks majanduslikud põhjused või prestiiž).

c) Omavahel on tugevalt seotud Lõuna-Siberi neošamanismi organisatsiooniline olemus ja etnokultuuriline aspekt, Lääne neošamanismile sarnaseid jooni leiab Lõuna-Siberi linnašamanismis. Isikliku müüdi raames peetakse vajalikuks omada traditsioonilisele šamaanile omaseid tunnuseid, nagu ŠH, vaimude poolt väljavalitus, kuid amet ei ole üldjuhul eluaegne möödapääsmatu kohustus; samal ajal on tõsiseltvõetavuse huvides sisse viidud šamaanide sertifitseerimine; arusaam vaimudest on teisenenud (kaasajastunud), kuid samal ajal on säilinud ka traditsioonilise maailmapildi olemasolu.

d) Lõuna-Siberi neošamanism rakendab jätkuvalt traditsioonilisi praktikaid, kuna jätkuvalt on alles ka see elanikkonna osa, kes mõistab šamaani kogukonna teenija ja sõlmisikuna, ning soovib tarbida traditsioonilisele šamaanikultuurile iseloomulikke teenuseid (näiteks haiguste diagnoosimine, asjade otsimine), aga lisandunud on ka uusi praktikaid (näiteks poliitiliste protsesside mõjutamine või šamaanikoolitused, alkoholivastane kodeerimine jne); Lõuna-Siberi neošamanismi iseloomustavad šamanistlikud ravi- ja tervendusasutused.

e) Lõuna-Siberi neošamanismi tunnustermiinitena (lisaks väljendile neošamanism) kasutatakse erinevaid selle aspekte ilmestavaid sõnu: uus šamanism,

neotraditsionalism, etnokonfessionaalne neotraditsionalism, vaimne renessanss, etniline renessanss, transformeerunud šamanism, linnašamanism, uuspaganlus; mõned neist terminitest viitavad üheselt sealse šamanismi rahvuslike püüdluste tendentsidele. Tehakse vahet šamanismil, šamaanlusel ja olmešamaanlusel, kuid nende terminite sisu kooskõlastamine pole jõudnud lõpule. (Neo)šamaane klassifitseeritakse šamaanideks, šamaanitsevateks isikuteks ja šamanistideks, aga ka pseudošamaanideks, isehakanud šamaanideks, uuteks šamaanideks ja tõelisteks šamaanideks, mis näitab praktiseerijate erinevaid arusaamu nüüdse šamanismi olemusest. Neošamanismi defineerimisel jäädakse pigem üldsõnaliseks, võttes arvesse tõsiasja, et nn uute ja vanade praktiseerijate eristamine on sageli keeruline, kui mitte juba võimatu.

3. Millist rolli on mänginud neošamanistlike liikumiste tekkimine Lõuna-Siberi rahvaste rahvuslike taassündide protsessis postsovetlikul ajal?

Käesoleva uurimustöö aluseks võetud autorite metaanalüüsile tuginedes saab väita, et Lõuna-Siberi postsovetliku neošamanismi olulisim eritunnusjoon (võrreldes Lääne neošamanismiga) on selle teadlik ärakasutamine rahvuslikel eesmärkidel. Lõuna-Siberi (neo)šamanismi taassündi võib nimetada sealsete traditsiooniliste šamanistlike väikerahvaste šamanistlikuks ärkamisprotsessiks või ärkamisajaks.

a) Lõuna-Siberi (neo)šamanism on oma traditsioonilistel aladel seotud sotsiaalsete, poliitiliste ja majanduslike protsessidega ühiskonnas (kogukonnas); Lõuna-Siberi (neo)šamanismi sünnitajad on olnud sealsete põlisrahvaste esindajad ise.

b) Lõuna-Siberi uue šamanismi eestvedajad on sageli kõrgema haridusega ja (rahvus)intelligentsi esindajad, kes suhtuvad šamanismi kui sealsete rahvaste algsesse maailmavaatesse ja ellujäämistagatisesse. Läbi neošamanismi määratletakse end taas uuel kujul iseseisvate rahvastena. Samal ajal võib neošamanism end vastandada teistele liikumistele (nt budism), kuid see ei ole valdav tendents, pigem tehakse koostööd ja kaetakse vajadusel koos erinevaid kogukonna vajadusi.

c) Erinevaid šamanistlikke uusvorme (nt organisatsioonid ja ühingud) kasutatakse rahvuslike eesmärkide edendamiseks ja sealseid rahvusšamanisme

seadustatakse ka ametlike rahvusreligioonidena. Arhailisest ja kultuslikust vormist on liigutud uude institutsionaliseeritud religioonivormi.

d) Šamanismi kui vaimse elu taassünniroll on Lõuna-Siberi elanikke viinud tagasi paljude šamanismipraktikate juurde, mis olid peaaegu täielikult kadunud nõukogude perioodil.

e) Lõuna-Siberi neošamanism on samaaegselt ka avatud, võttes enda liikmeks teiste rahvaste esindajaid ja praktiseerides kahesuunalist šamaaniturismi, mis samaaegselt teenib ikkagi sealsete rahvuste huve.

KIRJANDUSNIMISTU

Abajeva, Ljubov. = **Абаева, Л.** Человек в контексте шаманских и неошаманских этнокультурных традиций монгольских народов. – *Власть*, том 1, Москва: 2012, стр. 127–130. <https://cyberleninka.ru/article/v/chelovek-v-kontekste-shamanskih-i-neoshamanskih-etnokulturnyh-traditsiy-mongolskih-narodov> (18.04.2018)

Aleknaite, Egle. Формы неошаманизма в Литве, их контекст и связи. – *Colloquium Heptaploteres, Научный Альманах*, № III, Нижний Новгород: 2015, стр. 94–101. <http://tengrifund.ru/wp-content/library-tengrifund/Almanakh-2015.pdf> (18.04.2018)

Atkinson, Monnig Jane. Shamanism Today. – *Annual Review of Anthropology*, vol. 21, 1992, pp. 307–330. <http://www.annualreviews.org/doi/pdf/10.1146/annurev.an.21.100192.001515> (20.02.2018)

Bulgakova, Tatjana. = **Булгакова, Т.** Uute abivaimude saamisluгу Nanai šamanismis. – *Rahvausund tänapäeval*, toimetanud Mall Hiiemäe ja Mare Kõiva, tõlkinud Mare Kõiva. Tartu: Eesti Keele Instituut, 2015.

Bulgakova, Tatjana. = **Булгакова, Т.** Пространство, по которому путешествуют шаманы: На примере нанайцев. – *Sibirica*, Vol. 13, No. 1, Spring, 2014, p 1–39. <https://www.berghahnjournals.com/view/journals/sibirica/13/1/sibirica.13.issue-1.xml> (25.04.2018)

Darhanova, Ajuna. = **Дарханова, А.** Классификационная характеристика современных шаманов западных бурят. – *Вестник Бурятского государственного университета*, том 7, Улан-Удэ: 2010, стр. 118–121. <http://old.bsu.ru/content/pages2/1072/2010/DarhanovaAI.pdf> (25.04.2018)

Darhanova, Ajuna. = **Дарханова, А.** Современные тенденции в центральноазиатском шаманизме (на примере бурятского и монгольского шаманизма). – *Вестник Бурятского Государственного университета*, том 8,

Улан-Удэ: 2010, стр. 187–191. <https://elibrary.ru/item.asp?id=15165400> (25.04.2018)

Dawson, Lorne L. Who joins new religious movements and why: Twenty years of research and what have we learned? – *Studies in Religions/Sciences Religieuses*, vol. 25/2, Waterloo: 1996, pp. 141–161. <http://sir.sagepub.com/content/25/2/141> (25.04.2018)

Devjatkina, Tatjana. = **Девяткина**, Т. *Mordva mütolooogia*. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum, 2008.

Doronin, Dmitri. = Доронины, Д. Шаманы, деньги и духи: торговля или обмен? – *Антропологический форум*, №18, [электронный информационный журнал], Санкт-Петербург: 2013, стр. 214–229. <http://anthropologie.kunstkamera.ru/07/18online/> (25.04.2018)

Družinin, Anatoli. = **Дружинин**, А. Феномен городского шаманизма и его роль в культуре. – *Известия Волгоградского Государственного Педагогического Университета*, № 8 (83), Волгоград: 2013, стр. 4–7. <http://izvestia.vspu.ru/files/publics/83/4-7.pdf> (25.04.2018)

Družinin, Anatoli. = **Дружинин**, А. Шаманизм и неошаманизм в культуре постмодерна. – *Известия Волгоградского Государственного Технического Университета. Серия: проблемы социально-гуманитарного знания*, Волгоград, № 9 (112), Волгоград: 2013, стр. 113–116. <https://elibrary.ru/item.asp?id=19318539> (25.04.2018)

Eliade, Mircea. *Shamanism. Archaic Techniques of Ecstasy*. Princeton: Princeton University Press, 1972

Eliade, Mircea. *Shamanism. The Encyclopedia of Religion*. Edited by Mircea Eliade. New York: Macmillan Publishing Company, 1987.

Fursova, Jelena. **Aksenova** Irina. = **Фурсова**, Е., **Аксенова**, И. Традиции и новации в современной праздничной культуре: к постановке проблемы на примере Сибири. – *Вестник Новосибирского Университета, История, Филология*, том 12, № 3: Археология и этнография, Новосибирск: 2013, стр. 292–298. <https://elibrary.ru/item.asp?id=20159114> (25.04.2018)

Haritonova, Valentina. = **Харитоновна**, В. Religioonilis-maagiliste tavade uurimise probleeme Venemaal 20. sajandi lõpus ja 21. sajandi alguses. –

Mäetagused, nr 26. 2004. <http://www.folklore.ee/tagused/nr26/haritonova.pdf>
(25.04.2018)

Haritonova, Valentina. = **Харитонов**, В. *Феникс из пепла*. Российская Академия Наук, Институт Этнологии и Антропологии, Москва: Наука, 2006.

Haritonova, Valentina. = **Харитонов**, В. Шаманские духи: основа сакрального и средство сакрализации. – *Сибирские исторические исследования*, № 4, Томск: 2016, стр. 236–260.
http://journals.tsu.ru/siberia/&journal_page=archive&id=1517 (25.04.2018)

Harner, Michael. *Šamaani töö*, tõlkinud Indrek Park, Tallinn: 1999.

Hoppál, Mihály. *Shaman Traditions in Transition*. Budapest: International Society for Shamanistic Research, 2000.

Hoppál, Mihály. *Šamaanid Aasias ja Euroopas*. Tallinn: Varrak, 2003.
<http://www.jstor.org/stable/2678275>

Hoppál, Mihály. *Etnosemiootika*. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum, 2008.

Humphrey, Caroline. Shamans in the City. – *Anthropology Today*, vol. 15, No. 3 (Jun.), 1999, pp. 3–10. <http://www.jstor.org/stable/2678275> (25.04.2018)

Hahovskaja, Ljudmilla. = Хаховская, Л. Атрибуты и практика шаманства рассохинских эвенов. – *Гуманитарные исследования в восточной сибире и на дальнем востоке*, № 3(37), [электронная версия], Владивосток: 2016, стр. 21–29.

https://www.dvfu.ru/schools/school_of_humanities/publication/magazine/%D0%93%D1%83%D0%BC%D0%B0%D0%BD%D0%B8%D1%82%D0%B0%D1%80%D0%BD%D1%8B%D0%B5%20%D0%B8%D1%81%D1%81%D0%BB%D0%B5%D0%B4%D0%BE%D0%B2%D0%B0%D0%BD%D0%B8%D1%8F%20%E2%84%963%202016.pdf (25.04.2018)

Jašin, Vladimir = **Яшин**, В. Рецепция элементов шаманского комплекса коренных народов Сибири в современном русском неоязычестве. – *Общество: философия, история, культура*, [электронная версия], № 2, Краснодар: 2017.

http://dom-hors.ru/rus/files/arhiv_zhurnala/fik/2017/2/culture/yashin.pdf
(25.04.2018)

Jelinskaja, Janina. = **Елинская, Я.** Проблемное поле в исследованиях культуры неошаманизма. – *Ученые записки Комсомольского-на-Амуре государственного технического университета*, том 2, 3(27), Комсомольского-на-Амуре: 2016, стр. 61–66. <https://elibrary.ru/contents.asp?issueid=1608829> (25.04.2018)

Kolodeznikova, Ljubov. = **Колодезникова, Л.** Возрождение шаманизма на стыке веков. – *Научный журнал КубГАУ*, [электронный информационный журнал], № 73(09), Краснодар: 2011, стр. 1–15. <http://ej.kubagro.ru/2011/09/pdf/18.pdf> (25.04.2018)

Kulemzin, Vladislav = Кулемзин, В. *О хантыйских шаманах*. Тарту: Отделение Фольклористики Эстонского Литературного Музея, 2004.

Kulmar, Tarmo. *Eesti muinasusundi vanima kihistuse väe-, jumala- ja hingeajutluste teoloogia*. Doktoriväitekiri. Tartu Ülikooli usuteaduskond, 1994.

Lintrop, Aado. *Udmurdi usund*. Tartu: AS Võru Täht, 2003.

Lintrop, Aado. *Šamaaniraamat*. Tartu: Ilmamaa, 1995.

Luhrmann, T. M. Touching the Divine: Recent Research on Neo-Paganism and Neo-Shamanism. – *Reviews in Anthropology*, vol. 41, issue 2, 2012, pp. 136–150. <https://doi.org/10.1080/00938157.2012.680425> (25.04.2018)

Mazai, Larissa. = **Мазай, Л.** Проявление шаманского неотрадиционализма в республике Хакасия. – *Вестник Бурятского Госуниверситета*, № 6 (1), Улан-Удэ: 2014, стр. 138–141. <https://elibrary.ru/contents.asp?issueid=1261615> (25.04.2018)

Monguš, Marina = **Монгуш, М.** Эволюция шаманской традиции в республике Тува. – *Культурологический журнал*, №1(15), [электронный информационный журнал], 2014. http://cr-journal.ru/rus/journals/247.html&j_id=18 (25.04.2018)

Nam, Jelena. = **Нам, Е.** Шаманизм: религия или комплекс психотехнического опыта (некоторые аспекты рассмотрения проблемы). – *Вестник Томского государственного университета*, № 368, Томск: 2013, стр. 92–98. http://journals.tsu.ru/vestnik/&journal_page=archive&id=881&article_id=1136 (25.04.2018)

Neronov, Aleksandr. = **Неронов, А.** Проблема кризиса персональной культурной идентичности и современный эзотеризм. – *Вестник ЛГУ им. А.С. Пушкина*, том 2, № 4, Санкт-Петербург: 2012, стр. 111–121. <http://lengu.ru/izdaniya-lgu-im-aspushkina/vestnik-lgu-imeni-a-s-pushkina/arhivnye-vypuski> (25.04.2018)

Oktjabrskaja, Irina., Samuškina, Jekaterina. = *Октябрьская И., Самушкина Е.* Этнокультурный ренессанс в современной Сибири: общая характеристика и региональный опыт (на примере республики Алтай и республики Хакасия). – *Вестник Томского государственного университета. История*, № 4 (42), Томск: 2016, стр. 73–79. http://journals.tsu.ru/history/&journal_page=archive&id=1440 (25.04.2018)

Pentikäinen, Juha ja Honko, Lauri. *Kultuuriantropoloogia*. Tallinn: Tuum, 1997.

Potapov, Leonid. = *Потапов, Л.* *Алтайский шаманизм*. Ленинград: Наука 1991.

Reid, Anna. *Šamaani rüü*. Tallinn: Tänapäev, 2008.

Siikala, Anna-Leena. The Encyclopedia of Religion. – *Siberian and Inner Asian Shamanism*. Edited by Mircea Eliade. New York: Macmillan Publishing Company, 1987.

Smoljakova, Ljubov. = **Смолякова, Л.** Современные реалии бурятского шаманизма. – *Colloquium heptaplomeres, Научный Альманах № III*, 2016, стр. 62–69. <https://cyberleninka.ru/article/n/sovremennye-realii-buryatskogo-shamanizma> (25.04.2018)

Sultangalijeva, Gulmira. = **Султангалиева, Г.** В чем разница между шаманом и неошаманом? – *Новые исследования Тувы*, [электронный информационный журнал], № 4, 2014, стр. 186–190. <https://nit.tuva.asia/nit/issue/view/6/showToc> (25.04.2018)

Tsōdenov, Enhe. = **Цыденов, Э.** К некоторым обрядам в современном бурятском шаманизме. – *Вестник Бурятского госуниверситета*, № 8, Улан-Уде: 2012, стр. 244–249. http://journals.bsu.ru/content/files/pages/52/%D0%92%D0%9E%D0%A1%D0%A2_2012_8.pdf (25.04.2018)

Tsödenov, Enhe. = **Цыденов**, Э. Культ тринадцати северных нойонов в Бурятском шаманизме. – *Новый исторический вестникъ*, № 3(29), Москва: 2011, стр. 25–32. http://www.nivestnik.ru/2011_3/29.pdf (13.01.2018)

Vitebsky, Piers. *Šamaan. Hingerännud, transs, ekstaas ja tervistamine Siberist Amazonaseni*. Tallinn: Olion, 2002.

О возникновении и формах неошаманских движений, а также о их месте в контексте традиционного шаманизма Северной Евразии на примере народов Южной Сибири

Целью настоящей магистерской работы было рассмотрение неошаманских отличительных черт, возникших в постсоветское время освобождения у традиционных шаманских народностей Южной Сибири, практик и форм, а также их сравнение с Северной Евразией (одной из территорий которой является Южная Сибирь), как более широкую территорию базового культурного пространства с традиционными шаманскими феноменами. Параллельно было рассмотрено и развитие Западного (по Харнеру) неошаманизма, как неизбежные воздействующие факты и исследовано их влияние на неошаманские процессы Южной Сибири.

В настоящей магистерской работе было поставлено три исследовательских вопроса:

1. Можно ли рассматривать неошаманские течения, как шаманизм в классическом понимании?

При рассмотрении взятого за основу исследования метаанализа, выяснилось, что Западный (по Харнеру) неошаманизм (экспериментальный шаманизм) не основывается на одной конкретной народности или культуре шаманов, или традиционной картине мира, изменился один из главных принципов шаманизма: общий принцип служения обществу был заменен на личное самосовершенствование или целям получения эзотерического опыта, вследствие чего центральной ролью неошаманизма в настоящее время является самотерапия

В настоящее время (нео)шаманом может стать каждый интересующийся, поскольку отсутствуют традиционные критерии для того, чтобы стать шаманом. Профессия шамана не является больше относительной (пожизненной) обязанностью, перенести шаманскую болезнь и получить помощь духов в этом процессе больше не является частью неизбежного получения профессии (поскольку отсутствует необходимость в контекстуальном доказательстве культуры профессии), и не представляет

опасности для здоровья. При необходимости практик может самостоятельно выбрать духов-помощников и типично в ходе практики не происходит изменения в характере. Культурный фон и мировоззрение практика не имеют значения, сеанс шамана в основном применяют в собственных психотерапевтических интересах. К достижению и использованию измененного сознания относятся свободнее, по сравнению с традиционным шаманизмом, а в состояние транса можно войти с помощью психотерапевтических препаратов.

2. Имеются ли у народов Южной Сибири формы неошаманизма как потомки существовавшей ранее шаманской системы?

В ходе работы прорисовались следующие отличительные черты, характеризующие неошаманизм Южной Сибири и существовавшие ранее традиционные (Северная Евразия) шаманские системы: у проживающих народов Южной Сибири, неошаманизм в значительной степени возродился на основе ранее существовавших шаманских культур и в таком виде (вместе с влияниями Харнера) является возрождением традиционного шаманизма в новой форме. Неошаманизм Южной Сибири направлен на религию народности, что делает их уникальными по сравнению с другими неошаманизмами, кроме того, неошаманизм Южной Сибири вышел за пределы деятельности собственных традиций, на данный момент его направления распространены по всей России и даже по всему миру.

Традиционный шаманизм Южной Сибири никогда не прерывался, что позволило перенять собственные практики и понятия шаманизма, а в Южной Сибири до сих пор наряду с неошаманами практикуют и постоянно действующие шаманы. В Южной Сибири неошаманизм не идентичен распространенному там (Северная Евразия) традиционному шаманизму, но это направление можно считать (из-за большого количества общих признаков и шаманских направлений) потомком и дальнейшим развитием традиционного местного шаманизма.

В контексте городского шаманизма, главным образом в рамках встречающегося личного мифа, считается важным показать присущие

традиционному шаману признаки, такие как перенесение «шаманской болезни», избрание со стороны духов, но при этом профессия в целом не считается неизбежной пожизненной обязанностью. Понятие о духах и вселенной изменились (осовременились), но в то же время сохранилось и наличие традиционного понятия вселенной.

Неошаманизм Южной Сибири использует и традиционные практики, поскольку часть населения по-прежнему воспринимает шамана как слугу и связующее лицо и желает видеть практики, характерные для традиционного шаманизма, но вместе с тем появились и новые практики. Различение новых неошаманов и практиков, придерживающихся традиционных принципов, зачастую слишком сложно, если уже вообще возможно.

3. Какую роль сыграло возникновение неошаманских движений в процессе национального возрождения народов Южной Сибири в постсоветский период?

Важной отличительной чертой постсоветского неошаманизма Южной Сибири (по сравнению с западным неошаманизмом), является его осознанное использование в национальных целях. Возрождение неошаманизма Южной Сибири можно назвать процессом и временем пробуждения шаманских традиций проживающих там малых народностей.

(Нео)шаманизм Южной Сибири на своих традиционных территориях, связан с социальными, политическими и экономическими процессами общества (общины), а создателями подобных практик были сами представители проживающего там коренного населения, что существенно отличает их от неошаманизмов Запада. Предводители новых шаманских движений Южной Сибири высокообразованы и интеллигентны (вожаки народа), которые относятся к шаманизму, как к созданию местной религии, посредством которой смогут самореализоваться целые народности. Различные новые формы шаманизма (например, организации и общества) используются для развития национальных целей и имеющиеся национальные шаманизмы по возможности узакониваются, как официальные религии народности.

Неошаманизм Южной Сибири в то же время открыт, принимая в свои ряды представителей других национальностей и практикуя двусторонний шаманский туризм, который одновременно служит интересам выживания и самоутверждения проживающих там народностей.

Lihtlitsents lõputöö reprodutseerimiseks ja lõputöö üldsusele kättesaadavaks tegemiseks

Mina, Indrek Tenno,

1. annan Tartu Ülikoolile tasuta loa (lihtlitsentsi) enda loodud teose **Neošamanistlike liikumiste tekkimisest ja vormidest ning nende paigutumisest Põhja-Euraasia traditsioonilise šamanismi konteksti Lõuna-Siberi rahvaste näitel,**

mille juhendaja on dr Lea Altnurme,

- 1.1. reprodutseerimiseks säilitamise ja üldsusele kättesaadavaks tegemise eesmärgil, sealhulgas digitaalarhiivi DSpace'is lisamise eesmärgil kuni autoriõiguse kehtivuse tähtaja lõppemiseni;
- 1.2. üldsusele kättesaadavaks tegemiseks Tartu Ülikooli veebikeskkonna kaudu, sealhulgas digitaalarhiivi DSpace'i kaudu kuni autoriõiguse kehtivuse tähtaja lõppemiseni;
2. olen teadlik, et punktis 1 nimetatud õigused jäävad alles ka autorile;
3. kinnitan, et lihtlitsentsi andmisega ei rikuta teiste isikute intellektuaalomandi ega isikuandmete kaitse seadusest tulenevaid õigusi.

Tartus, 03.05.2018