



# NEOŠAMANISTLIKEST VABAVORMIDEST LÕUNA-SIBERI PÕLISRAHVASTE NÄITEL

---

Indrek Tenno

Eesti Tõlkekeskus; vabakutseline ajakirjanik

## Abstract

### On the Free Forms of Neoshamanism Based on the Indigenous Peoples of Southern Siberia

Starting from the second half of the 1980s, the indigenous areas of Southern Siberia in the Soviet Union saw the beginning of the liberation movement known as *perestroika*, which brought on in the region an active, versatile and purposeful restoration of shamanism – the historic religion of the peoples of Southern Siberia. This article explores the new shamanistic forms and practices characteristic only to Southern Siberia formed during these processes, which have common features with similar trends that occurred in other parts of the world. The research methods used in this article include the synthesis and meta-analytic comparison of the data obtained from source materials, which has been the basis for drawing general conclusions giving an overview of the modern specificities and characteristics of neoshamanism in Southern Siberia.

## Keywords

shamanism · neoshamanism · South-Siberian ethnical rebirth · traditional belief

Käesolevas artiklis käsitletivate Lõuna-Siberi põlisrahvaste puhul on tegemist kompaktsel territooriumil elavate etnokultuuridega. Töös vaadeldakse Tõva, Jakuutia (Sahha Vabariik), Burjaatia, Mongoolia (ei kuulunud Nõukogude Liidu koosseisu), Altai ja Hakassia rahvaste kaas-aegseid šamanismivorme ja -arusaamu. Kõik need väikerahvad olid kuni

stalinistike rahvusrepressioonideni säilitanud toimivad ajaloolised šamanistlikud kogukonnad, mis lõhuti kuni täieliku hävimise piiriseisundini. Alates 1980ndate teise poole nn perestroikaperioodist on need rahvad läbi teinud sarnaseid šamanismi taastamise ja teisendamise protsesse. Nüüdseks saame kõnealuses piirkonnas rääkida peamiselt neošamanismist.

## ŠAMANISMI TAASTEKKIMISEST LÕUNA-SIBERIS

Et Lõuna-Siberi ajalooliste šamaanirahvaste šamanismipraktikad olid piirkonniti täielikult või peaaegu täielikult katkenud, ei saa me Lõuna-Siberis rääkida üleüldisest põlise šamanismi jätkamisest uute huviliste poolt, kuna sageli on olnud puudu nii oskusteabest kui ka vajalikust kindlustundest uuesti alustatava tegevuse suhtes. Seega tuli paiguti kohe alustada šamanismi (taas)elustamisega uuel kombel ja muutunud vajadustega kohandudes. Näiteks uuriti sellekohast kirjandust, küsitleti vanemaid inimesi, tutvuti teiste rahvaste šamanismiga, samuti võisid uued liitujad olla šamanismiga varem mitteseotud peredest või kogukondadest. Saadud teavet ja tasapisi kogunevat praktilist kogemust sobitati värskelt seatud uut tüüpi eesmärkidega (nt rahvusliku eneseteadvuse äratamine või kiire äriline tegevus). Nii sai alguse ja arenes välja uut tüüpi kohalike erisustega Lõuna-Siberi neošamanism, mis sai piirkonnas valdavaks arengusuunaks. Selle kõrval püsima jäänud ajalooliste traditsioonide muutumatule rakendamisele pretendeeriv šamanismivorm jäi aga vähemusse. Seetõttu on ka Lõuna-Siberi neošamanism juba algusaegadest peale olnud suuresti osa ülemaailmsest neošamanismide kirjust paletist; olgugi kõigist teistest uutest šamanismidest erinev, kuid ikkagi neošamanism. Sealne taassündinud šamanism taotles küll võimalikult suurt autentsust ja järjepidevust varasemate praktikatega, kuid võttis siiski kohe kasutusele ka uusi arusaamu ja praktikaid. 1980. aastate teise poole mugandustele lisandusid hiljem muu maailmaga sarnased uusnähud, mis algasid Carlos Castaneda raamatute vaimustusest, said hoogu juurde Michael Harneri tuumšamanismi väljaarendamise ja populariseerimisega ning on tänaseks leidnud kõige erinevamaid vorme kogu maailmas. Üldjuhul toetuvad sellised uusvormid nn harnerlikule tüvprintsibile, mille peamine idee on neošamanismi tarvitamine üksikisiku vaimsete ambitsioonide rahuldamiseks

ning mis on laiemalt üks osa nn *new age*'i rikkalikust mosaiigist. Šamanismi rakendamine sellisel kujul on võrreldes traditsioonilise šamanismi baasprintsipiga, milleks on kogukonna teenimine ja selle liikmete heaolu tagamine šamaani isiku ja šamanistlike terviküsteemide vahendusel, täiesti uut tüüpi lähenemine ning võimaldab kasutusele võtta igapäevasele sobilikke, aga ka laiemalt tervetele kogukondadele kohandatud, varasema kultuurikontekstita vabavorme.

Neošamanismi vohamine maailmas on otseselt seotud inimeste avardunud eneseteostusvõimalustega, mis neošamanismi puhul väljenduvad igapäevase õiguses pidada ennast šamaaniks, aga ka arusaamaga, et isiklik religioosne kogemus ning iseenda suhe Jumala ja kõiksusega on olulisem kui kogukonna ühtne maailmamõistmine. Ka Lõuna-Siberi etnosed on haaratud individuaalsetest eneseotsingutest, mille ühe võimalusena katsetatakse sealgi sageli šamanismi. Venemaa (neo)šamanismi uurija Valentina Haritonova, kes on keskendunud peamiselt Lõuna-Siberi põlisrahvaste uute šamanismide taassünni teemadele, tõdeb nii laiemas ülemaailmses kui ka kitsamas (Lõuna-)Siberi rahvaste kontekstis, et šamanismide taastekkimise juures on näha muutunud maailmapildi mõju, kus inimesi peibutab võimalus puutuda isiklikult kokku sakraalse maailmaga. Seejuures lahendatakse kultuuridevahelistest vastuoludest tulenevad probleemid nii, nagu tundub parasjagu endale mugavam (Haritonova 2016). USA religioonipsühholoog Tanya Luhrmann on tõdenud, et uusi liikumisi muudab ennekõike nooremate, end traditsioonidega lõdvemalt sidunud inimeste jaoks ahvatlevaks uus võimalus kogeda jumalikku nüüd lisaks ka teisenenud teadvusseisundite kaudu (Luhrmann 2012). Vene šamanismiuurijad on neošamanismi, aga ka paljude teiste uusliikumiste laialdasele menu põhjustena näinud sarnaseid tegureid: relativeerunud kultuuripildi tingimustes otsivad inimesed (aga eriti mõtlevad ja haritud inimesed) erinevaid, ka välismaiseid, kultuurikogemusi (Neronov 2012), sagedane negatiivne suhtumine eri teaduslikesse maailmaseletustesse on tänapäeval ellu kutsunud alternatiivseid maailmavaateid, millest üks on pöördumine šaamanipraktikate poole (Družinin 2013) jne. Need näited kirjeldavad uusi individuaalseid perspektiive avatud, üha enam omavahel läbipõimuvate ja tihedate kultuurikontaktidega maailmas, kus igapäevane on võimalus valida üheks enda enesearengu meetodiks šamanism ning praktiseerida seda soovi korral kasvõi iseenda isikliku uusvormina.

Samal ajal tõdetakse siiski vähemalt Lõuna-Siberi kontekstis, et nüüdne šamanism on oma traditsioonilistel aladel taas seotud ühiskonna sotsiaalsete, poliitiliste ja majanduslike protsessidega ning saab etniliste piirkondade puhul üheks eri ressurside – poliitiliste, rahaliste, turismi-alaste – ligimeelitamise teguriks (Jelinskaja 2016), millega tuleb Lõuna-Siberi neošamanismi spetsiifilist olemust arvestades nõustuda. Lõuna-Siberi šamanismi uueks loomise protsessil on oluline eripära, mis saab olla omane vaid nendele rahvastele ja piirkondadele, kus šamanism on olnud juba varasemas ajaloos nn põlisusund: tugev seotus rahvusliku taasärkamisega. Ka poliitika, turismi jt valdkondade sidumine šamanismiga teenib nüüd Lõuna-Siberis iseenda olemasolu tutvustamise eesmärke. Sarnaselt tõdeb ka Ajuna Darhanova, et nüüdisaegne Lõuna-Siberi neošamanism on elav organism, mis on pidevate muutuste teel, moodustades uusi ja vastupidavaid struktuure (Darhanova 2010). See muudab oma olemust ja kohaneb kaasaja nõuetega (Mikhalev 2018). Näiteks on Lõuna-Siberi neošamanismile nüüd omane institutsionaliseerumine, mis taotleb erinevaid eesmärke ning on võtnud erinevaid vorme. Eesmärgiks võib lisaks šamanismi alalhoidmisele, populariseerimisele ja arendamisele olla ka püüd korrastada tegevusala terviklikkust ja läbipaistvust ning tugevdada selle tõsiseltvõetavust kursustega ja litsentside väljastamisega, kuni Venemaa peašamaani valimisteni välja. Ljubov Smoljakova sõnuiti võidakse taotleda lausa rahvusülest ühendavate šamaanitalituste läbiviimist. Näiteks burjaadi šaamaniorganisatsioonid on oma sümposionite kaudu aidanud kaasa muu hulgas ka laiema terviktähelepanu saavutamisele, nii et šamaanid on pääsenud dialoogini Siberi teadusringkondadega. See on uutele šamaanidele kaasa toonud võimalusi pidada loenguid Venemaa suurlinnades ja välismaal ning Burjaatial saada külgetõmbe- ja tuumpiirkonnaks välismaa šamanismihuvilistele (Smoljakova 2016).

Et Lõuna-Siberi uut šamanismi on kasutatud lausa sealsete põlisrahvaste eneseteadvuse vedurina, siis peamegi Lõuna-Siberi kontekstis lisaks rääkima ka šamanismi ethnoseid ühendavast ja taastavast printsibist, millel on suur sisemine sarnasus traditsioonilise šamanismi kogukonda siduva ja kooshoidva olemusega. Kui varem tunnetati šamanismi kaitsvat meie-olemust küla, külade grupi, kindla ala või hõimkonna piires, siis nüüd on uueks rolliks luua rahvuslikku terviktunnetust. Lisaks on sealne šamanismi uus tulemine otseselt seotud põlisrahvaste perestroikajärgse

rahvusliku ärkamise lainega. Ka Marina Monguš leiab, et näiteks Tõva intelligents suhtub šamanismi kui tõvade algsesse maailmavaatesse, mis aitab neil elada ja jääda ellu ekstreemsetes tingimustes ning on selliselt seotud rahva isemoodi ellujäämisstrateegiaga. Ta mainib ka, et teise arvamuse kohaselt toimub šamanismi taassünd Tõvas stiihiliselt, teiste rahvaste ning budismi ja muude konfessioonide huvidele vastanduvalt (Monguš 2014). Sarnaselt näeb Larissa Mazai näiteks Hakassia puhul, et nüüdseks ei ole šamanism Hakassiale vajalik mitte ainult kui religioon, vaid ka kui korraloomise, harmoonia, jõudude tasakaalu ja eneseteostuse realiseerimise vahend. See aitab rahval säilitada loomingulist elutunnetust, tasakaalu, teadvustada universaalseid väärtusi jne (Mazai 2014). Enhe Tsõdenov kinnitab omakorda, et šamanismi kui vaimse elu taassünni roll on Burjaatia pealinna Ulan-Ude elanikke viinud tagasi paljude šamanismipraktikate juurde, mis olid Nõukogude perioodil pea-aegu kadunud (Tsõdenov 2012). Sarnaseid etnostekeskseid tendentse ja eesmärke ning meelsust on lihtne näha ka teiste käesoleva kirjutise raamesse jäävate Lõuna-Siberi rahvaste juures. Haritonova on märkinud, et piirkonnas tegeletakse laiemalt lausa rahvuslike religioonide loomisega, sealhulgas ka šamanismi baasil (Haritonova 2004). Ljubov Abajeva kirjutab üldistavalt mongoli rahvastest, et kuna šamaan esineb neil arhetüüpse kogemuse kaitsjana etniliste traditsioonide tasandil, siis on ka praegu šamanism see, mis loob kogukonna jaoks rahvusliku mälu, stabiliseerib ning kaitseb rahvuslikku mentaliteeti ja vaimukultuuri (Abajeva 2012). Tõva ja Burjaatia puhul tuleb lisaks mainida, et kuigi nendes rahvusvabariikides taastusid koos šamanismiga ka vahepeal põlu all olnud budism ja lamaism, sai justnimelt uutest šamanismivormidest rahvaid uuesti ühendav mõjur.

Seevastu näiteks Euroopa või Põhja-Ameerika, aga ka endise NSV Liidu läänepoolsete piirkondade neošamanistide harnerlik meetod ei seo nende tegevust üldjuhul laiemalt ühiskondlike huvidega. Lääne ja Venemaa mittepõlisrahvastest šamanismiharrastajad võtavad kohalikelt ning sageli neist kaugel asuvatelt traditsioonilistelt šamaanirahvastelt üle praktikaid, millel puudub seos uute harrastajate varasema kultuuritaustaga. Tegemist on olemusliku erinevusega, kuna Lõuna-Siberi šamanismi taassünni puhul tuleb ennekõike rääkida traditsiooniliste šamaanikultuuride jätkuliikumistest. Samuti on oluline, et Lõuna-Siberi neošamanismide

taassünnitajad on olnud väga valdavalt sealseid põlisrahvad ise. Aržan Tobjev märgib šamanismi kontekstis, et loomulikuks religiooniks tuleks pidada sellist, mis lähtub etnose pikaajalisest vaimsest evolutsioonist ning on seotud tema geograafiliste ja muude elutingimustega (Tobjev 2017). Nüüdisajal (läänes, aga ka Lõuna-Siberis) ei saa me üksikisiku tähenduses Tobjevi väitega enam nõustuda, kuna nüüd on nn loomulik religioon selline, mida iga indiviid enda jaoks hetkel kõige sobilikumaks peab. Tervetest etnostest rääkides peame siiski ka tänapäeval nõustuma, et Lõuna-Siberi puhul on selliseks religiooniks aga ikkagi justnimelt šamanism.

Lõuna-Siberi neošamanismi menukusel on ka argiseid põhjusi. Näiteks taastoodavad uued šamanismiühiskonnad nüüd iseenesest vajadust järjest rohkemate ametikandjate järele (Haritonova 2016). Dmitri Doronin kirjutab Altai piirkonda iseloomustades, et šamaaniamet võib tähendada ka lihtsalt hea töökoha olemasolu, eriti suure töötusega maapiirkondades. Tema sõnul on sellisest võimalusest kinni haaranud nii õpetajad, kultuuritöötajad kui ka riigiteenistujad (Doronin 2013). Uued asjaolud on kaasa toonud ka ratsionaalseid otsuseid elukutset ja tegevusala muuta või isegi uue rahvusliku enesemääratluse (Haritonova 2006: 224). Tervikuna saab tõdeda, et Lõuna-Siberi neošamanismide puhul tuleb rääkida nii harnerlikest (võõramaistest) kui ka kohalikest mõjutustest.

## LÕUNA-SIBERI NEOŠAMANISMI UUSTERMINOLOOGIAST JA DEFINEERIMISEST

Haritonova on Lõuna-Siberi kontekstis käsitletud „viimase šamaani“ müüti ning kinnitanud, et šamaanide, posijate, nõidade, teadjameeste, sõnujate, laulikute ja teiste sarnaste „reliktide“ kadumine algas juba sügaval Nõukogude ajal, kuid ei jõudnud siiski perestroikaga alanud muutusteajaks lõplikult teostuda (Haritonova 2006: 5). Seega on juba paar aastakümnet oldud olukorras, kus pealetulevad šamanismiilmingud ja vana traditsioon on segunenud sedavõrd, et uurijatel on olnud järjest raskem orienteeruda šamanismi evolutsiooniga kaasnevates muutustes. Arengusündmused on vajanud ka üha asjakohasemaid termineid, mille ühtlustamiseks teadlased alles tegelevad. Erinevate šamanismivormide ja järjest laiamõistelisema šamaanitsemise täpsemaks määratlemiseks on võetud kasutusele hulk uusi termineid.

Lõuna-Siberi kaasaegsest šamanismist kirjutades kompavad uurijad terminoloogia küsimust (ka vastastikku), et seada paika raamistikku edasisteks uurimusteks. Gulmira Sultangalijeva on jõudnud seisukohale, et kuna traditsioonilise ja kaasaegse šamanismi vahele ei saa tõmmata võrdumärki, siis tuleks kaasaegset varianti nimetada „neošamanismiks“ (Sultangalijeva: 2014). Sellega nõustuvad mitmed uurijad, kes on võtnud väljendi n-ö keskseks parimaks teemat määratlevaks baasterminiks. Näiteks on Irina Oktjabrskaja ja Jekaterina Samuškina öelnud, et Hakassias ja Altais on neošamanism nüüdseks siberlik universaalsus (Oktjabrskaja, Samuškina: 2016).

Termini päritolust rääkides viidatakse sageli Michael Harnerile kui uusaegse šamanismiarusaama väljatöötajale. Janina Jelinskaja sedastab kokkuvõtvalt, et Harner koos oma järgijatega on levitanud „baasshamanismi“ kui universaalset hingeravimise psühhotehnikat, sünteesides erinevaid etnilisi traditsioone ja psühhoterapeutilisi teooriaid, ning selliselt on termin „neošamanism“ ennekõike seotud baasshamanismi järgijatega (Jelinskaja: 2016). Lõuna-Siberi puhul oleks selline väide sealsete omakultuuriliste taotluste ja osaliselt järjepidevuse alusel praktiseerijate olemasolu tõttu siiski ebatäpne. Haritonovagi peab vajalikuks välja tuua, et tema jaoks ei tähenda siiski neošamanism harnerlikku eksperimentaalšamanismi, vaid Siberi kontekstis on see traditsioonilise šamanismi taassünni üks aspekt. Tema hinnangul on neošamaanid vaid need, kes on tulnud traditsioonilise šamanismi juurde isikliku arengu kaudu (Haritonova 2004). Baasshamanism (ka „juuršamanism“, „tuumšamanism“ või „corešamanism“) viitab Harneri õpetuse juhtmõttele, et igaüks võib tänapäeval tegeleda šamanismiga, võttes aluseks selle põhiprintsiibid ning kasutades neid iseenda huvides. Tuleb oletada, et praeguseks on võimatu öelda, kes kasutas terminit „neošamaan“ esimesena. Jelinskaja lisab, et Harneri õpetuse puhul kasutatav „eksperimentaalšamanism“ viitab samuti moderniseeritud šamanismivormile, mille puhul võib iga inimene sõltumata oma sotsiaal-kultuurilisest päritolust viljeleda šamaanirännaku kogemusi vaimsete praktikate raames (Jelinskaja 2016).

Termin „uus šamanism“ osutab burjaatide spetsiifikast rääkides Ljubov Smoljakova arvates arusaamale, et kuna osaliselt lähtub kaasaegne šamanism siiski ka rahvuslikust vaimsest kultuurist, tuleks kasutada pigem määratlust, mis väljendab ühtaegu nii arhailise ja kaasaegse

šamanismivormi sarnasusi kui ka nende olemuslikke erinevusi (Smoljakova 2016).

Terminiga (etniline) „neotraditsionalism“ mõeldakse protsessi, mille puhul kaasaegsesse ühiskonda naasevad ühes või teises vormis etnilised traditsioonid, mille üks osa võib olla ka (neo)šamanism. Mazai leiab, et näiteks hakasside maailmavaate muutumatu element on olnud alati just šamanism, mis moodustab nende puhul etnokonfessionaalse neotraditsionalistliku keskme (Mazai 2014). Sõnadega „vaimne renessanss“ on Smoljakova sõnul iseloomustatud Siberi põlisrahvaid tabanud lainet, mis näiteks burjaatide puhul sai tõeliseks kultuuri, rahvusliku identiteedi ja religiooni tärkamise ajastuks (Smoljakova 2016). Burjaatide puhul on kasutatud ka sõnastust „transformeerunud šamanism“ (Smoljakova 2016). Laiemasse konteksti viiduna on kasutatud neošamanismi kohta ka terminit „uuspaganlus“ (Jašin 2017).

Oluliseks tuleb pidada terminit „linnašamanism“, kuna selle taht on koondunud üha rohkem neošamanismi praktiseerijaid Lõuna-Siberis. Jelinskaja sõnastuses mõistetakse linnašamaanidena selliseid praktiseerijaid, kes ei kuulu ühessegi konkreetseesse traditsiooni või voolu ning kes konstrueerivad individuaalseid, nende jaoks sobivaid ja mugavaid šamanismipraktika variante, kasutades neid eri eesmärkidel, alates isiklikust psühhoteeraapiast kuni kommertsteenusteni (Jelinskaja 2016). Monguš lisab, et linnašamanismi juurde võivad kuuluda näiteks mõjutatus teaduse poolt, kirjalik info edasiandmise viis, avatus teistele kultuuridele ja traditsioonidele jne (Monguš 2014).

Rikkalikust neošamanismi uusterminite ansamblist võiks välja tuua veel sõnastused „fantomšamanism“, mille puhul praktiseerivad seda psühhotehnikat nüüd ajalooliselt täiesti šamanismikauged rahvad, nagu juudid või sakslased (Mikhalev 2019), „kultusteenistujad“ (Badmatsõrenov, Dansarunova 2019) või ka „erinevad šamanismid“ (Haritonova 2018).

Neošamanismi käsitlevates kirjatöodes tehakse vahet terminitel „šamanism“ ja „šamaanlus“ (ka šamaanitamine, šaanimine). Monguši nägemuses tuleks šamaanluse all mõista arenenud šamanistlike traditsioonidega rahvaste üldist maailmavaatelist arusaamade, uskumuste ja rituaalsete praktikate süsteemi, seevastu šamanism kätkeb endas professionaalide ja pühitsetute tegevusi ja teadmisi (Monguš 2014). Nüüdne



šamanismi teooria on sedavõrd mahukas, et terminite „šamanism“ ja „šamaanlus“ taha on ajalooliselt ja teoreetiliselt kinnistunud terved kogumid erinevaid arusaamu (Haritonova 2006: 14).

(Neo)šamanismi praktiseerijate endi lahterdamine valmistab samuti teadlastele ebamugavusi, kuna piirid vana ja uue või omamaise ja võõramaise vahel ei ole enam ühemõttelised. Seejuures muutub harrastajate pilt järjest nüansirikkamaks ning areneb pidevalt. Haritonova on kasutanud väljendit „uued šamaanid“, mille vastasmõisteks tema puhul on „tõelised šamaanid“ ehk need, kes ei ole neošamaanid (Haritonova 2004). Darhanova arvates on Burjaatia ja Mongoolia kontekstis sobilik sõnastus „isehakanud šamaanid“ nende kohta, kes pole šaamaniametisse pühitsetud. Ta peab Mongoolia šaamaniorganisatsioonide läbiviidavate šaamanide sertifitseerimiste üheks eesmärgiks pseudošaamanide tõrjumist (Dahanova 2010).

Põhjalikus koguteoses „Feniks iz pepla“ („Fööniks tuhast“) käsitleb Haritonova muu hulgas ka terminoloogiaprobleeme. Ta leiab, et jaotus šamaanid, šamaanitsevad (šamanismiga tegelevad) isikud ja šamanistid väljendab nüüdisšamanistliku ühiskonna sakraalset püramiidi, mille aluskihi moodustavad pühendamatud, veidi kõrgemal paiknevad šamanistid (vaid šamanismiarusaamu omavad isikud), neile järgnevad šamaanitsevad isikud (täidavad šaamanide teisejärgulisi ülesandeid, võivad olla ennustajad, ravitsejad jne) ning tipus asuvad üksikud šamaanid või ka ainus šamaan (Haritonova 2006: 41). Päriselus võib kategooriate šamaan ja šamaanitsev isik vahel vahetegemine osutada siiski keeruliseks (Darhanova 2010). Peamiselt Jakuutide neošamanismile pühendunud Ljubov Kolodeznikova nendib, et maagilis-müstiliste praktikate taastärkamise protsess on olnud laiem kui vaid šamanismi uuestisünd. Seega nüüd kuuluvad taasleitnud unustatud vanade nähtuste hulka Jakuutias ka paljud teised uudsused, saades grupiviisiliselt eesliiteks uus-(neo-), näiteks uus(neo)nõidumine (Kolodeznikova 2011). Ka Haritonova kasutab kirja-pilti (neo)šamaan, sest aja jooksul muutuvad neošamaanidena alustanud praktiseerijad oma tegevuse käigus tavalisteks šaamanideks, lihtsalt nüüd juba varasemaga võrreldes täiesti uutes oludes ja teisenenud arusaamade kategooriates (Haritonova 2006: 236). Ta nendib teisel, et nüüdseks tähistatakse sõnaga „šamaan“ erinevaid spetsialiste, keda nende oma keeltes nimetatakse hoopis teisiti (Haritonova: 2018).

Kaasaegse Lõuna-Siberi šamanismi defineerimisel on uurijad pigem raskustes ja üldsõnalised, kuna praktiseerijate sisuväljade spekter on lai ja uueneb pidevalt. Nagu ikka põhjalik Haritonova juhib tähelepanu, et neošamaan võib olla isegi ka mittešamaan, kui ta ei vasta kõrvalseisjate kriteeriumitele, kuid ta jääb ikkagi neošamaaniks. Samuti ei soovi neošamaanid enda puhul üldjuhul selle termini kasutamist, kuna nimetus on ise *new age*'iliku tagapõhjaga. Ta võtab teema kokku järelausega, et suurim erinevus neošamaani ja traditsioonilise šamaani vahel on esimese märgatavalt suurem vabadus omandada kõrvalisi teadmisi eri tehnikate, töömeetodite ja šamanismivariantide kohta (Haritonova 2006: 232, 235, 236).

## NÜÜDISŠAMANISMI PÕHIJOONTEST LÕUNA-SIBERIS

Lõuna-Siberi ajalooliste šamanismirahvaste tänapäevased šamaanipraktikad on segu püüdest säilitada sidet traditsiooniliste õpetuste ja tehnikatega, vajadusest neid tehnikaid kaasajastada ja kohendada ning soovist olla osa nüüdismaailma uuest, avatud ja peaaegu piirideta šamanismiviljellemise kogukonnast. Selline püüdlus ei ole olemuselt skisofreeniline, vaid vastab eesmärkidele, mis sealsed rahvad on oma šamanismidele vähem või rohkem teadlikult püstitanud. Lõuna-Siberi kaasaegne šamanism on küll isearenev loomulik protsess, mida osaliselt siiski ohjavad seda juhtivad liidrid, näiteks kasvõi šamaaniorganisatsioonide kaudu.

Lõuna-Siberi neošamanismi puhul saame selle religioonile omasest olemusest rääkida kolmel tasandil. Esiteks üksikpraktiseerija religioosete püüdluste kontekstis, mida aga sageli tunnetatakse lihtsalt eneseotsingute rikkaliku spektri ühe osana, mille käigus katsetatakse ka šamanismi (selline variant on sarnane lääne praktiseerijate enamiku omaga). Teiseks sealsete põlisrahvaste omareligiooni otsingute tasandil, mille lõpptulemuse või ideaalina nähakse šamanismi kui rahvusreligiooni. Kolmandana on olemas ka traditsioonilise šamanismi sarnane praktika, mis on kohati küll võtnud uusi, vajadustele vastavaid vorme, näiteks enese lahtihaakimine traditsioonilistest etnilistest piirangutest, kohapärimuslikust kontekstist või geograafilisest määratlusest. Selle grupi

praktiseerijad püüavad säilitada võimalikult palju elemente varasemast, nende jaoks autentsest praktikast, näiteks kogukonna teenimine kui esmane tegutsemise ajend, vaimudega suhtlemise psühhotehnika rakendamine või šamaanihaiguse läbipõdemise olulisus. Kõik need kolm olemust on omavahel põimunud, teevad koostööd, korrigeerivad ja täiendavad üksteist ning moodustavad tulemusena tänapäevase Lõuna-Siberi (neo)šamanismi kirju tegelikkuse.

Paradoksaasel kombel esineb Lõuna-Siberi neošamanismis ka etnolookaalsete omaduste teisenemist või tagaplaanile jäämist, kuigi laiemalt rõhutakse šamanismile kui millelegi üdini rahvuslikule. Tegemist on nn linnašamanismile paratamatult kaasuva suundumusega, kus suhteliselt anonüümses keskkonnas võivad praktiseerijateks olla ka teiste rahvaste esindajad, kelle puhul (rahvuslik) šamaaniks pühitsemise olemasolu on teisejärguline; šaanimise sisu ja vorm on raskesti kontrollitavad ning võivad olla segatud või täiendatud rohkete võõrlaenudega; ekstaasi kasutamist võidakse rakendada ebatraditsiooniliste võtete (nt LSD) abil või üleüldse eirata jne. Ometi võidakse ka siis rõhutada piirkondlikku kuuluvust ning laiemalt saab ka linnašamaanina praktiseerimist selgitada šamanismi loomuliku arenguga. Anatoli Družinini sõnastuses ongi linnašamanism üks neošamanismi osa, peamiselt inimeste vaimse abistamise meetod (Družinin 2013).

Neošamanismile on Lõuna-Siberis üha rohkem omane ka kogukonna (oma)kultuurilise konteksti teisenemine selle kriteeriume lödvendades, mida saab vaadelda ellujäämiseks vajaliku strateegiana. See väljendub näiteks kahesuunalises šaananiturismis, kus kohalikud šaananid käivad esinemas või ravitsemas kaugetes piirkondades, aga teistest riikidest saabuvad šamanismihuvilised *meie*-piirkonda šamanistlikele kursustele või väetuuridele mööda šamanistlikke pühakohti. Mõni selline kursus või kohaliku pärisšamaani õpilaseks olemine võib ka šaananituristile tipneda šaamaniorganisatsiooni vastuvõtmisega ja iseseisvaks tegutsemiseks loa andva pühitsuse saamisega. Selliselt laieneb ka kultuuriline kontekst, mille raames *enda* šamanismi arendatakse ja rakendatakse. Jelinskaja sedastab, et kui arhailise ühiskonna arsenal oli piiratud šamanismimütoloogia käepäraste vahenditega, mis olid piiritletud hõimukollektiivi sümbolse süsteemi mõistetega, siis nüüdismaailmas on šamanismil kasutada maailmakultuuri lai arsenal. Ta nendib, et neošamanistlikud

praktikad – vähemalt baasšamanismi ja linnašamanismi puhul – ei vaja enam sotsiaalse grupi olemasolu. Jelinskaja rõhutab nüüdisaegse massikommunikatsiooni võimalusi, mis saavad luua kollektiivse usu efekti. Nii on šamaanikogemust, -väärtust ja -efektiivsust kinnitava, šamaaniga piiritletud alal koos elava hõimukollektiivi kui auditooriumi asemel „pealtvaatajateks“ nüüd laialivalgunud alal olevad „pühendunud“, kelle seas on nii traditsioonilisi šamaane, pühendunud uustulnukaid, nüüdiskultuuri kandjaid, kes samuti praktiseerivad šamanismi, šamaanisaitide külastajaid jne. Ta läheb veelgi kaugemale, pidades võimalikuks, et kuigi arst ja patsient kumbki ei pruugi uskuda šamaanikõiksuse reaalsust, teevad nad praktika abil kindlaks šamaanipraktika toimimise efektiivsuse, nii et tööpeamiseks kriteeriumiks saab sisemine isiklik kogemus (Jelinskaja 2016). Selline arusaam on kaugel klassikalise šamanismi rolliootuse süsteemist, kus šamaani valib välja kogukond, et oleks täidetud ühiskonnale eluliselt tähtis staatus (Honko ja Pentikäinen 1997: 44).

Družinini tõdemus, et neošamanism ei peagi olema seotud šamanismi üldisemalt mõistvate isikutega ning et see võib olla ka lihtsalt mood ja meelelahutus, mis on ligipääsetav kõigile (Družinin 2013), on omakorda karjuvas vastuolus arusaamaga traditsioonilisest šamanismikogukonnast, kus šamanismiseansi 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. Aado Lintropi sõnul saab šamaan vaid tänu sissejuurdunud ja isenesest võetavatele uskumuste süsteemidele sisendada juuresviibijatele, et osutatud abi on toimiv ja sellega kaasneb olukorra paranemine (Lintrop 1997: 125). Nii ongi Lõuna-Siberi kontekstis tänu traditsioonide järjepidevuse osalisele säilimisele praegu käibel nn keskteeline šamanism, kus uued ja vanad praktikad otsivad lakkamatus koostöös lahendusi traditsiooni vägivaldsest katkemisest tingitud probleemidele – näiteks praktikate toimimise usutavuse küsimus või uute teaduslike andmete šamanismisüsteemidesse sobimise teema.

Lisaks juhib Haritonova tähelepanu, et näiteks burjaatia neošamanismi puhul võivad samad isikud olla kordamööda nii laamad kui ka šamaanid, aga ka pöörduda hoopis õigeusku ning ikkagi jätkata šamanistlike praktikatega (Haritonova 2006: 130).

Uurijad ongi jõudnud järeldusele, et üks neošamanismile omaseid ise-loomulikke erijooni on selle mänguline ehk *let's just try-* või isegi *let's pretend-* olemus. Neošamanismi praktiseerides on Tanya Marie Luhrmanni sõnul võimalik teeselda tõsidust, seevastu kui traditsioonilise šamanismi puhul on tegemist kultuurikeskkonna osaga, kus šamaan on vastutav terve kogukonna ees (Luhrmann 2012). Ka Lõuna-Siberi neošamanismi vormide juures on *fun*-tegur kindlasti esindatud, kuid ei ole sedavõrd iseenesest mõistetav kui lääne neošamanismi puhul, kus puudub isegi toimuvat eos mõistev kogukond, kelle heaks seansse läbi viia, ning kus praktiseerijatel võivad puududa toimingutes vajalik tõsidus ja austus, kuna igal hetkel võib ju eemalduda (Luhrmann 2012).

Tõva neošamanismi uurinud Sultangalijeva on välja sõelunud hulga põhitunnuseid, mis eristavad Tõvas arusaamu traditsioonilisest šamanismist ja neošamanistlikest praktikatest. Ta leiab, et kui traditsioonilises kultuuris oli šamanism kättesaadav ainult nendele, kelle ilmselgelt valisid välja vaimud või kellele oli see anne pärandatud, siis nüüdisaja tingimustes on šamanism kättesaadav peaaegu kõigile, kes võtavad omaks šamanismi baasolemuse; kui varem arvestati, et inimene ise ei vali šamaani- teed, vaid tema enda valisid välja vaimud, siis nüüd võib inimene ise endale selle rolli valida, seejuures pole enam ohtu tervisele, mida varem põhjustas šamaanihaigus; 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 katkestam- ise tõttu ei taba teda šamaanihaigus; kui varem kaasnes initsiatsiooniga radikaalne ja järsk isiksuse muutumine, mis kaasnes raske haigusega ning lõppes alles enda vaimudele loovutamise- ga (esines ka kliinilist surma), siis nüüd toimub isiksuse ja elu muutumine tasapisi ega ole üldjuhul seotud elu ja tervist ähvardavate sündmustega; kui traditsioonilises ühiskon- nas oli šamaanlus inimeste jaoks keskne element ning kõik muu jäi teise- järguliseks, siis tänapäevastes oludes otsustab inimene ise, mil määral on šamanism tema jaoks oluline, ning tavaliselt ühitatakse šamaanitsemine muretult elu teiste aspektidega; kui traditsioonilise šamanismi puhul eksisteeris suur hulk reegleid ja tabusid, mille rikkumine võis tõsiselt kah- justada nii šamaani ennast kui ka kogukonda tervikuna, siis kaasaegse šamaani jaoks üldjuhul tabud ei kehti, kuigi nad võivad siiski ilmned- a vaimudega läbirääkimiste tagajärjel, seejuures on tabude rikkumise puhul

traumaatilised järeلمid äärmiselt harvad; kui varem sai šamaan töötada vaid enda hõimu piires ja tema jõud sõltus otseselt konkreetsest alast, siis nüüd võib ta praktiseerida üksikuritajana ja teda ei seo enam etnogrupp ega maa-ala; 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). Loetletud tunnused ei käibi üldjuhul tervikkomplektina, seda enam, et Lõuna-Siberis on sageli tegemist traditsioonilise järjepidevuse alusel ja raamistikus tegutseda püüdvate (neo)šamaanidega, kes saavad teavet ja oskusi näiteks šamaanesivanemalt või ka pärimuslikust kultuuriruumist, kasutavad ajaloolisi kultuspaiku ning järjepidevat atribuutikat jne. Ometi saab sõltuvalt konkreetsetest praktiseerijatest kõiki mainitud elemente vähemal või rohkemal määral pidada Lõuna-Siberi neošamanismi osadeks.

Monguš lisab eelnevale loetelule, samuti Tõva kontekstis, veel uskumatu avatuse välismaailmale, mida pole varem täheldatud. Avatus väljendub näiteks rituaalide teatraliseeritud demonstreerimises, Tõva šamaanide välisvisiitides, kus tegeletakse isegi välisriikide haiglates inimeste ravimisega, või ka teiste rahvaste esindajate Tõva šamaanide sekka imbumises (Monguš 2014). Minu hinnangul saab siin taas näha eneseidentiteedi tugevdamisele suunatud piire avardavaid praktikaid. Haritonova leiab, et loomulik protsess tähendabki traditsiooni evolutsiooni ja selle kohandumist uute elunähtustega. Ta toob esile, et näiteks šamaaniturismi raames toimuv traditsiooni jäme rikkumine ei häiri peaaegu kedagi ning sellel on otsesed seosed sotsiaal-majanduslike põhjustega, aga ka uusimate teaduslike andmete imbumisega neošamanistlikku ja isegi šamanistlikku keskkonda. Haritonova hinnangul väljendub moderniseerimisprotsess ka eri traditsioonide esindajate konsolideerumispüüdes, mille raames soovitakse isegi ühendada kõiki Siberi või lausa kogu Venemaa šamaane, valida Moskva tasemel esindatud „vaimset liidrit“ (algallika jutumärgid) jne. Esineb lausa püüdeid kõikide religioonide omavaheliseks lähenemiseks või ühinemiseks (Haritonova 2004; 2018).

Üheks keskseks Lõuna-Siberi neošamanismi väljendusvormiks on juba mainitud linnašamanism, millel on kitsam ja laiem tähendusväli.

Kitsamas mõttes on tegemist üksikpraktiseerijate suhteliselt vabavormilise šamaanimisega, laiemas tähenduses võib seda seostada neošamanismi institutsionaalse olemusega. Esimesel juhul on uute väljundite ja vormide otsijaks peamiselt enesehuve järgiv neošamaan, teisel juhul aga etnose või omakultuuri huve edendav šamaaniorganisatsioon. Linnašamanism on otseselt seotud linnastumisprotsessidega (šamaanid ei ela enam ainult maapiirkondades ja šamaanide teenuseid vajavad inimesed paiknevad nüüd sageli linnades ka Lõuna-Siberis) ning selle uudisvormidele on hoogu andnud traditsiooni katkemine, mille kaasosaline on omakorda samuti linnastumine.

Caroline Humphrey nendibki Burjaatiast kõneledes, et linnašamaanid näevad ennast ja enda tegevust nüüd samal ajal ka kristlikus ja budistlikus kontekstis, kuna vahepeal tekkinud mitme kultuuriruumi segunemine mõjutab paratamatult nende maailmapilti. Ta toob näiteks, et linnašamanismis on prestiižne omada abivaimuna mõnda tuntud kristlikku pühakut või budistlikku mütoloogilist suurkuju – nii on hõimupõhiste abivaimudele lisandunud ka rahvusvaheliselt tuntud suurnimed, näiteks pühak Nikolai. Humphrey märgib, et šamaaniks saamise klassikaline stsenaarium on asendatud mõnevõrra teisenenud isikliku müüdiga. Linnas tegutseva neošamaani toimingute sisuline külg jääb seejuures traditsiooni raamidesse ning selliselt on linnast saanud uus okultne keskkond, kus tegutsevad nüüd ka linnavälised vaimud (Humphrey 1999).

Linnašamanismi ühe aspektina saab näha ka šamanistlikke ravi- ja tervendusasutusi, millel on ühisjooni ka Lõuna-Siberi neošamanismi organisatsiooniliste taotlustega. Tegemist on erinevaid teenuseid pakuvate kabinettidega, kus lisaks ravimisele tegeletakse ka näiteks vaimu puhastamise või ennustamisega. Humphrey mainib selles seoses Ulan-Udes tegutsenud kabinettidega haiglat, kus töötasid šamaanid (Humphrey 1999). Haritonova sõnul on Tõvas kasutusel šamaanimajad, kus neil asutustel on lisaks raviteenuste pakkumisele ka organisatsioonidele omaiseid funktsioone. Ta kirjutab, et sellised kohad kujutavad endast sümbioosi kantseleist ja „abilisest-igaks-elujuhtumiks“ (Haritonova 2006: 175). Samasse rühma saab näiteks paigutada ka Jakutskis asuva rahvuslike kultuste läbiviimiseks mõeldud rituaalse puhastumise maja (Kolodeznikova 2011). Selliselt on Lõuna-Siberi linnašamanismi ja harnerliku lääne eksperimentaalšamanismi vahel märkimisväärseid ühisjooni, kuna

siin ollakse väljunud enda pärimuslikust kontekstist rohkem, kui Lõuna-Siberi põlisrahvaste juures tavaliselt neošamanismi puhul tavaks on.

Samuti juba eespool mainitud Lõuna-Siberi neošamanismi organisatsiooniline tahk on paratamatult seotud sealse neošamanismi uut tüüpi sisemise ülesehitusega, kus varasemad traditsioonilised šamaaniks saamise ja šamaanina tegutsemise võimalused ja viisid on tugevalt uuenenud. Ühe keskse hõimušamaani asemel on nüüd grupp šamaane, kes kõik on soovitatavalt saanud pühitsuse kas šamaaniühenduse kaudu või isiklikult mõne tunnustatud šamaani õpilasena. Šamaanide tegutsemisväli ja praktikate sisu ei ole rangelt kontrollitud, kuid säilib püüd praktiseerijate tegevussisu ühiselt korraldada. Kohati on jõutud luua terveid šamaaniühenduste võrgustikke, mis tegelevad neile oluliste seaduste loomisega isegi rahvusvabariikide seadusandlikul tasandil. Haritonova sõnul on kohalik etnograaf ja folklorist Monguš Kenin-Lopsan näiteks Tõvas loonud võrgustiku, mille moodustavad viis šamaanikodu, mille juhid moodustavad šamaaninõukogu. Šamaanid püüavad olla osalised ka riiklikel üritustel (nt pühitseda presidendi peojurtat vabariigi aastapäeval). Uue nähtusena töötatakse ka mitmekesi koos, korraldatakse turistidele näidiserituaale, osaletakse Tõvat kajastavates filmides, taastatakse vanu pühi jne (Haritonova 2004).

Niisiis kujutab šamaanorganisatsioon endast šamaanide vabatahtlikku ühendust, millel on aktiivne positsioon ja progressiivne vaatenurk ning 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 kultuuri, teaduse jm vallas (Darhanova 2010). Šamaanorganisatsioonide esindajad pole lihtsalt neošamaanid või linnašamaanid, vaid Siberi rahvaste autoriteetsed esindajad, kes näevad enda tegevuses vaimude tahet, on läbinud šamaanihaiguse ja soovivad teenida oma rahvast. Näiteks burjaatide kaasaegse šamanismi rahvuspüüdlustes on jõutud lausa pühakoja aspektini (Smoljakova 2016). Šamaanorganisatsioonide esindajad on need, kes konstrueerivad religioosset ja sümboolset sidet hõimušamanismi traditsioonidega (Badmatšorenav, Dansarunova 2019).

Nii võib tõdeda, et šamaanist kui isikust on Lõuna-Siberis nüüdseks saanud ühes selle laiemas tähenduses šamaaniinstitutsioon organisat-



sioonilisel kujul, mis tegelikult ikkagi täidab samu ülesandeid, mida varem kandis üksikšamaan. Ta on rahvuse (enne kogukonna) eestseisja ja kaitsja, sellele mõtestatuse otsija, ühtsuse säilitaja, kultuurikonteksti looja jne.

## NEOŠAMANISMI LÄBIPAISTMATUST JA RASKESTI MÄÄRATLETAVAST OLEMUSEST

Neošamanismi (ka Lõuna-Siberi) puhul on oluline küsida, kas tegemist ei või olla vähemalt osaliselt ka lihtsalt suure simuleerimisega (Jašin 2017), mis on kannustatud erinevatest põhjustest, nagu näiteks raha teenimine, ühiskondlik autoriteet või lõdvenenud suhtumine šamanismi tervikuna. Paraku on sellele küsimusele keeruline rahuldavalt vastata, sest neošamanism ei haaku enam kogukonnale kohustuslikult, ühiselt ja üheselt mõistetava maailmapildiga, mille raames šamaani tegutsemist hinnati. Suuresti traditsiooni ahelatest vabastatud neošamanism vajaks simuleerimise teemasse selguse toomiseks tervet hulka praktiseerijate peal läbi viidavaid teaduslikke mõõtmisi. Haritonova ongi kirjutanud, et nüüd sageli lihtsalt teostatakse end šamanismi idee kaudu (Haritonova 2018).

Iseenesest ei ole šamanismi massidesse jõudmises mitte midagi taunimisväärset, kuid igaühe (neo)šamaaniks hakkamise võimalus teeb neošamanismi tõsiseltvõetavuse uurimise kriteeriumite määratlemise või kehtestamise keeruliseks. On küsitav, kas selliste kriteeriumite seadmine on neošamanismi puhul üleüldse mõttekas, kuna muutused toimuvad spontaanselt ja kiiresti. Lihtsalt vaatlemise teel on peaaegu võimatu mõista ja hinnata, kui palju konkreetne adept rakendab psühhotehnikat (nüüd on psühhotroopsed ained sageli kasutusel ka lihtsalt iseenda jaoks võimalikult paljude uute kogemuste hankimiseks) või kas ta on selleks üleüldse võimeline, suhtleb vaimudega, siseneb ka tegelikult ülemisse ja alumisse šamaanimaailma, kas tal on ka tegelikkuses olemas abivaimud, kas ta on saanud abi endale või suutnud aidata gruppi (näiteks šamaanikursuste läbiviijana), kas neošamaan on ka tegelikkuses läbi põdenud šamaanigaiguse (nagu sageli väidetakse) jne.

Oludes, kus kogukonna usaldusel ei ole sageli enam tähtsust ning vastutuse aspekt (klassikalised šamaanid tegelesid Lõuna-Siberis muu

hulgas ka nt sünnituste vastuvõtmisega, haiguste ennetamisega jne) on peaaegu kadunud, sest kogukond ei ole enam šamanistlik terviküksus ning ka kogukond ise vajab šamaani vaid ühe võimaliku (proovi)variantina enda elu paljude probleemide lahendamisel, ei olegi traditsiooniliste šamanismielementide säilitamine enam šamaaniks olemise ja saamise puhul määravad. Ka Lõuna-Siberi tingimustes, kus etnosele vajaliku traditsiooni evolutsiooni eest hoolitsetakse teadlikult ning samal ajal on kõigil huvilistel vaba võimalus end ka isiklikult neošamaanina proovile panna, on ennekõike tegemist avatud nüüdisühiskonnaga. Inimene saab vajadusel pöörduda kadunud või varastatud asjade leidmiseks politsei poole, tõsise haiguse ravimiseks šamaani asemel perearsti poole või rasedaks jäämiseks viljatusravi asutusse. Samuti on vastupidi võimalik juba ravimatuks osutunud haiguse puhul pöörduda viimases hädas ka šamaanide poole. Ülalkirjeldatud raskesti määratletava, laialivalguva, pidevas muutumises ja arengus oleva ning tuleviku suhtes etteaimamatu olemuse tõttu võimegi kaasaegseid neošamanistlikke praktikaid (ka Lõuna-Siberis) nimetada vabavormilisteks, kuna igapäev on nüüd vaba voli tegeleda šamanismiga nii, nagu talle parasjagu meeldib ja kohane tundub. Määratlus „vabavormiline“ ei võta ära ega kahanda Lõuna-Siberi neošamanismi elujõulisust ega tõsiseltvõetavust, vaid viitab kaasaegse uusšamanismi toimimise raskesti kontrollitavale olemusele traditsioonilise šamanismi alusarusaamade võtmes, samuti kogukondade vabadusele kujundada jooksvalt endale sobivaid šamanisme. Kokkuvõtvalt tuleb nentida, et kui klassikalistel šamanismi iseloomustavatel kriteeriumitel ei ole enam (neo)šamaanina tegutsemise jaoks kesksel tähtsust, ongi neošamanismi uus olemus vabavormiline.

Mitte keegi ei saa öelda inimesele, et ta ei ole šamaan, kui ta ise ennast selleks peab. Määravaks ongi saanud usk iseendasse, iseendale abi saamine ja vähemal määral ka järgijate veenmine, näiteks kui soovitakse neošamanismi rakendada ärilistel eesmärkidel või tunda end šamanismihuviliste grupis autoriteedina või vähemalt ühena võrdsetest. Šamaaniks hakkamisel on nüüd vastupidi varasemale variantidele, kus sellest ametist püüti sageli kõrvale hoida, juba ülal mainitud uusi positiivseid (kasu) tegureid. Neošamanismist huvituvad näiteks Jakuutias eriti just kõrgema haridusega inimesed – meedikud, õpetajad, kõrgkoolide õppejõud, aga ka teadusmaailma esindajad. Sarnased tendentsid on üldlevinud ka

Hakassias, Burjaatias ja Tõvas (Družinin 2013; Haritonova 2004).

Uutes oludes võib šamaanikursuste sertifikaati soovi korral võrrelda kunagise šamaaniks pühitsemise või isegi initsiatsiooniga, ka (kursuste) grupijuhid või juhtšamaanid kujunevad välja loomulikult teel ning siingi saab märgata sarnasusi traditsiooniliste võimalustega: näiteks erakordse või tugevama isiksuse kategooria (läbinud rohkem kursusi), samuti teiste asjahuviliste üldtunnustus, mida saab tõlgendada väljavalitusega. Ka (abi)vaimu mõistetakse ja defineeritakse neošamanismi raames lisaks traditsioonilisele viisile (peamiselt šamaanesivanem-vaimud ja zoomorfsed abivaimud) täiesti uutel viisidel. Haritonova sõnul on levinud vaimude määramine näiteks energialainetena või peenmateriaalsete objektidena, seejuures transformeerunud energiatega sobib eelkõige tehnilise haridusega šamaaniintelligentsile. Enam pole aktuaalne ka küsimus, kas vaimudega kontakti saamiseks peaks üldse olema ühe või teise etnilise kultuuri vahetu esindaja (Haritonova 2016).

Muutunud teadvusseisundi (ka transs, ekstaas, lovi vms) kasutamise küsimus, rääkimata selle kasutamise kontrollimehhanismidest, ei ole neošamanismi rikkaliku spektri puhul enam iseenesest mõistetav. On õigustatud küsimus, kas ja kui suurel määral suudab keskmine juhuslik uuspraktiseerija üldse rakendada ekstaasitehnikat, mida traditsioonilises kontekstis suutsid käiku lasta hõimu poolt selleks väljavalitud erisaldusega isikud. Tuleb siiski silmas pidada, et muutunud teadvusseisund hõlmab nüüdisaegsetes rohkelt erinevaid arusaamu, alates armumisest kuni psühhiaatria valdkonna teemadeni. Seega võivad ka neošamanismis selle saavutamise vahendid ning selle kogemise viisid olla väga erinevad, arenedes käsikäes koos šamanismi uusvormide, psühhotehnikate rakendamise võimaluste ja teaduslike avastustega, mistõttu ei ole otstarbekas tõsisemate mõtmete ja teaduslike uuringuteta teha paikapildavaid järeldusi selle rakendamise mahust neošamanistide puhul. Samuti ei saa ka linnašamaanide puhul väita, et nende transs või riitus ei oleks toimiv või et nad ei suudaks osutada kliendile vajalikku abi, eriti kui abivajaja on pärit neošamaaniga sama maailmapilti mõtestada suutvast kogukonnast. Jelinskaja on siiski tõdenud, et just ekstaatiliste seisundite kogemine ja nende juhtimise võime säilib ka kõigis moderniseeritud šamanismivormides. Ta ütleb lausa, et iga teooria või praktika, mis seob end šamanismiga, tugineb isiksuse transiseisundile allumise kogemusele (Jelinskaja 2016).

Sellise väitega ei saa nõustuda, kuna näiteks šamanismikoolitustel ei pöörata sageli ekstaasi langemisele tähelepanu ning püütakse seda turvalisuse huvides isegi vältida.

Lõuna-Siberi šamaanide ja neošamaanide ülesannete ja uusülesannete ring on äärmiselt lai. Šamaanimine võib Lõuna-Siberis olla hämmastavalt sarnane järjepidevuse alusel säilinuga, ennekõike Jakuutias, Tõvas ja Burjaatias. Uutel šamaanidel seevastu peaaegu puuduvad teenuste valimise kriteeriumid ning nende tegevus on väljunud hõimu ja rahvuse piiridest. Üksiktegutsetjate (organisatsioonide eesmärke ja tegevusi kirjeldati põgusalt juba eespool) poole võidakse pöörduda nüüd lausa SMS-i teel. Näiteks Burjaatias on šamaani juurde minnes soovitatav kaasa võtta „šamaani pakett“, mis kajastab hetkeühiskonna tarbimisväärtusi. Paketi mahukusest ja hinnalisusest saab sõltuma ka võimalike vaimude abi suurus ja vaimude endi võimekus (Mikhalev 2018). Selliselt on neošamanism ka lihtsalt üks osa kommertslikust turumajanduslikust reaalsusest, kus kehtivad omad sisemised ärireeglid ja -hoovad.

Märgiline on ka, et samal üritusel võivad nüüd rituaale läbi viia nii šamaan kui ka laama. Monguš toob esile, et šamaanid erinevalt laamadest ei vaeva end näiteks poliitikutevahelistes arveteõiendamistes liigselt asja kõlbelise küljega (Monguš 2014). Doronin esitab näitliku rea erinevatest põhjustest, miks näiteks Altais võidakse pöörduda šamaanide poole: ülikooli saamise tagamine, alkoholivastane kodeerimine, rahaasjade korda ajamine, perest jalga lasknud mehe tagasitoomine, varaste paljastamine jne. (Doronin 2013). Neošamaanide rohkeid tegevusalasid ei ole võimalik siinkohal ammendavalt kajastada.

Seega paiknevad Lõuna-Siberis nüüd ühes servas tugevate läänelike mõjutustega suhteliselt vabalt tegutsevad üksik-linnašamaanid, teises servas leidub uurijate õpikunäitelisi kirjeldusi inimest tabanud protsessidest, mida on raske eristada klassikalisest teaduslikust arusaamast traditsioonilise Põhja-Euraasia šamanismi kohta. Selliseid uusi klassikalisi šamaane on kirjeldanud ka Haritonova (Haritonova 2004).

Ei tohi ka unustada, et paljudel rahvastel on šamaaniametiga kohta olemas omasõnad ning tunguusi päritolu termin „šamaan“ on pelgalt mugav uuskeelend ekstaasitehnikast ja sellega kaasnevast rääkimiseks. Samuti puudub põlisrahvastel sageli täpne vaste mõiste „transs“ kohta, ning mõni šamaan on võinud sarnaseid termineid kuulda alles inimestelt, kes

on tulnud neid endid uurima. Näiteks eesti keeles on transi asemel minu arvates sobilik ja kauneim termin šamaanirännaku iseloomustamiseks „šamaani hingeränd“. Kogu neošamanismi uurimise keerukust väljendab ilmekalt Tatjana Bulgakova tähelepanek, et sageli jõuavad antropoloogide tõlgendused informantideni ning järgmised uurijad kuulevad neilt juba seda juttu, mida informandid olid kunagi kuulnud eelmistelt antropoloogidelt (Bulgakova 2014).

## KOKKUVÕTE

Käesolevas kirjutises vaadeldi Lõuna-Siberi piirkonnas elavate traditsiooniliste šamanistlike põlisrahvaste uusi, alates Nõukogude Liidu nn glasnostiajast arenguhoo sisse saanud šamanistlike vorme ja praktikaid ning kirjeldati nende tunnusjooni. Esimeses alajaotuses kirjeldati šamanismi taastekkimisega seotud arengumudeleid ja põhjusi, järgnevalt tutvustati uute šamanismidega kaasnevaid terminoloogia- ning definitsiooniprobleeme, millega Lõuna-Siberi uurijad enda lähipiirkonna kaardistamisel kokku on puutunud. Kolmandas alajaotuses esitleti Lõuna-Siberi kaas-aegse šamanismi peamisi avaldumisvorme ja neid põhjustavaid asjaolusid ning viimases alajaotuses arutleti neošamanismi olemusliku sisuvälja teoreetilise määratlemise võimaluste üle.

Lõuna-Siberi perestroikajärgne šamanism on varasematest klassikalisele siberlikule šamanismile omastest kriteeriumitest ja toimimise arusaamadest valdavalt kaugenenud ning seetõttu on otstarbekas sealseid šamanismipraktikaid nüüd kutsuda üldjuhul neošamanistlikeks. Tegemist on valdavalt kunagise traditsiooni muutmisega või evolutsiooniga, mis on omaks võtnud, ka teadlikult juhitud, väga palju uusi, varasemast kardinaalselt erinevaid praktikaid. Eeskuju uute harrastusviiside tarbeks on võetud ka läänest, kus neošamanistidel on nüüd täielikult vaba voli endale sobilikel viisidel tegutseda šamanismi kui keskseks võetud idee raamides.

Läänelikke praktikaid ja uusarusaamu on Lõuna-Siberis enim üle võtnud linnašamaanid, kelle sõltumatus üksiktegutsejatena on suurem kui näiteks šamaaniorganisatsiooni tunnustusest hoolivatel šamaanidel, kes püüavad võimalikult palju ja usutavalt järgida traditsiooni säilitamist.

Lõuna-Siberi tänast šamanismi motiveerib pideva sideme säilitamine sealsete kunagiste rahvusšamanismide traditsiooniliste õpetuste ja tehnikatega. Hoolimata rohketest uutest lisandustest soovitakse oma tegevust näidata loomulikult areneva omašamanismina ning eristuda muus maailmas toimuvast, mistõttu saab sealset šamanismi pidada keskteeliseks. Lõuna-Siberi neošamanism on määratlenud end teenima sealsete väikerahvaste rahvusliku eneseuhkuse ja identiteedi huve, seejuures ei olda suletud ega kaitsvas positsioonis, vaid sulatatakse endi sekka ka teiste, sageli väga kaugete rahvaste esindajaid. Selliselt võib tõdeda, et Lõuna-Siberi neošamanism on elujõuline ja konkurentsivõimeline teda ümbritsevas avatud maailmas. Ta on lausa sealse traditsioonilise šamanismi taassünd uues vormis, kus nn uute ja vanade praktiseerijate eristamine on sageli keeruline. Neošamanismi kaudu määratletakse end taas uuel kujul iseseisvate rahvastena.

Lõuna-Siberi šamanismide uurijad alles tegelevad sealse pidevalt muutuva šamanismi defineerimisega. Määratlusi on käibel erinevaid, enim ollakse jõutud ühisele arusaamisele termini „neošamanism“ sobilikkuse üle uute šamanismivormide kirjeldamisel.

Neošamanismi (ka Lõuna-Siberi oma) läbipaistmatu olemus on tinginud olukorra, kus uurijatel on väga keeruline otsustada, keda üleüldse pidada tõeliseks šamaaniks. Kuna klassikalistel kriteeriumitel – näiteks šamaanihaiguse läbipõdemine, ekstaasitehnika valdamine, abivaimude omamine, hingerännuga seotud teadmiste valdamine jne – ei ole enam endist tähtsust ning nende rakendamist on ülliraske kontrollida, siis polegi selliste teaduslike uuringute tegemine eriti mõttekas. Loeb vaid igapäevase enesemääratlus ning laiema huvi korral ka neošamanistide (vastastikuse) kaaskonna autoriteedi saavutamine. Lõuna-Siberi oludes mängib võimaliku kogukonna autoriteedi pälvimine siiski suuremat kaalu kui lääne praktiseerijate hulgas. Autori nägemuses on neošamanisme mõistlik pidada vabavormilisteks, kuna ühtseid, varem üldtunnustatud kriteeriume ei peeta šamaaniks saamise ja olemise juures enam ühemõtteliselt siduvateks.

## Kasutatud kirjandus

- Haritonova, Valentina. 2004. Religioonilis-maagiliste tavade uurimise probleeme Venemaal 20. sajandi lõpus ja 21. sajandi alguses. *Mäetagused*, 26: 69–105. <http://www.folklore.ee/tagused/nr26/haritonova.pdf> (10.02.2021)
- Humphrey, Caroline. 1995. „Shamans in the City“. *Anthropology Today*, 15 (3): 3–10. <https://www.jstor.org/stable/2678275?seq=1> (10.02.2021)
- Lintrop, Aado. 1995. *Šamaaniraamat*. Tartu: Ilmamaa.
- Luhrmann, Tanya Marie. 2012. „Touching the Divine: Recent Research on Neo-Paganism and Neo-Shamanism“. *Reviews in Anthropology*, 41 (2): 136–150. <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/00938157.2012.680425> (10.02.2021).
- Pentikäinen, Juha, Honko, Lauri. 1997. *Kultuuriantropoloogia*. Tallinn: Tuum.
- Абаева, Любовь. 2012. „Человек в контексте шаманских и неошаманских этнокультурных традиций монгольских народов“. *Власть*, 127–130. <https://cyberleninka.ru/article/n/chelovek-v-kontekste-shamanskih-i-neoshamanskih-etnokulturnyh-traditsiy-mongolskih-narodov/viewer> (10.02.2021)
- Бадмацыренов, Тимур, Дансарунова, Санжида. 2019. „Социальная структура шаманских сообществ современной Бурятии“. *Власть*, 27 (5): 111–117. <https://doi.org/10.31171/vlast.v27i5.6728> (10.02.2021)
- Булгакова, Татьяна. 2014. „Пространство, по которому путешествуют шаманы: на примере нанайцев“. *Sibirica*, 13 (1): 1–39. <https://doi.org/10.3167/sib.2014.130101> (10.02.2021)
- Дарханова, Аюна. 2010. „Современные тенденции в центрально-азиатском шаманизме (на примере бурятского и монгольского шаманизма)“. *Вестник Бурятского Госуниверситета*, 8: 187–191. <http://docplayer.ru/51385299-Sovremennye-tendencii-v-centralnoaziatskom-shamanizme-na-primere-buryatskogo-i-mongolskogo-shamanizma.html> (10.02.2021)
- Доронины, Дмитрий. 2013. „Шаманы, деньги и духи: торговля или обмен?“. *Антропологический форум*, 18: 214–229. <https://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/018online/doronin.pdf> (10.02.2021).

- Дружинин, Анатолий. 2013. „Феномен городского шаманизма и его роль в культуре“. *Известия Волгоградского Государственного Педагогического Университета*, 8 (83): 4–7. <http://izvestia.vspu.ru/files/publics/83/4-7.pdf> (10.02.2021).
- Дружинин, Анатолий. 2013. „Шаманизм и неошаманизм в культуре постмодерна“. *Известия Волгоградского Государственного Технического Университета*, 9: 113–116. <https://elibrary.ru/contents.asp?issueid=1128191> (10.02.2021).
- Харитоновна, Валентина. 2006. *Феникс из пепла*. Российская Академия Наук, Институт Этнологии и Антропологии, Москва: Наука.
- Харитоновна, Валентина. 2016. „Шаманские духи: основа сакрального и средство сакрализации“. *Сибирские исторические исследования*, 4: 236–260. [http://journals.tsu.ru/siberia/&journal\\_page=archive&id=1517](http://journals.tsu.ru/siberia/&journal_page=archive&id=1517) (10.02.2021).
- Харитоновна, Валентина. 2018. „Тувинский (нео)шаманизм как культурная и целительская практика в современном виде“. *Новые исследования Тувы*, 4: 47–75. <https://doi.org/10.25178/nit.2018.4.3> (10.02.2021).
- Елинская, Янина. 2016. „Проблемное поле в исследованиях культуры неошаманизма“. *Ученые записки Комсомольского-на-Амуре государственного технического университета*, 3(27): 61–66. <https://elibrary.ru/contents.asp?issueid=1608829> (10.02.2021).
- Колодезникова, Любовь. 2011. „Возрождение шаманизма на стыке веков“. *Научный журнал КубГАУ*, 73 (9): 1–15. <https://cyberleninka.ru/article/n/vozhrozhdenie-shamanizma-na-styke-vekov-1> (10.02.2021).
- Мазай, Ларисса. 2014. „Проявление шаманского неотрадиционализма в республике Хакасия“. *Вестник Бурятского Госуниверситета*, 6 (1): 138–141. <https://elibrary.ru/contents.asp?issueid=1261615> (29.09.2020) (10.02.2021).
- Михалев, Максим. 2018. „Трансформация картины мира шамана как отражение ценностей современного бурятского общества“. *Oriental Studies* 1 (1): 89–97. <https://kigiran.elpub.ru/jour/article/view/1149> (10.02.2021).
- Монгуш, Марина. 2014. „Эволюция шаманской традиции в республике Тува“. *Культурологический журнал*, 1(15). [http://cr-journal.ru/rus/journals/247.html&j\\_id=18](http://cr-journal.ru/rus/journals/247.html&j_id=18) (10.02.2021).



- Неронов, Александр. 2012. „Проблема кризиса персональной культурной идентичности и современный эзотеризм“. *Вестник ЛГУ им. А.С. Пушкина*, 2 (4): 111–121. <https://cyberleninka.ru/article/n/problema-krizisa-personalnoy-kulturnoy-identichnosti-i-sovremennyy-ezoterizm/viewer> (10.02.2021).
- Октябрьская, Ирина, Самушкина, Екатерина. 2016. „Этнокультурный ренессанс в современной Сибири: общая характеристика и региональный опыт (на примере республики Алтай и республики Хакасия)“. *Вестник Томского государственного университета*. 4 (42): 73–79. [http://journals.tsu.ru/history/&journal\\_page=archive&id=1440](http://journals.tsu.ru/history/&journal_page=archive&id=1440) (10.02.2021).
- Смолякова, Любовь. 2016. „Современные реалии бурятского шаманизма“. *Colloquium heptaploteres: научный альманах*, 3: 62–69. <https://cyberleninka.ru/article/n/sovremennyye-realii-buryatskogo-shamanizma/viewer> (10.02.2021).
- Султангалиева, Гульмира. 2014. „В чем разница между шаманом и неошаманом?“. *Новые исследования Тувы*, 4: 186–190. <https://nit.tuva.asia/nit/issue/view/6> (10.02.2021).
- Тобоев, Аржан. 2017. „Шаманизм как естественная религия“. *Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики*, 12 (2): 182–184. <https://www.gramota.net/materials/3/2017/12-2/45.html> (10.02.2021).
- Цыденов, Энхэ. 2012. „К некоторым обрядам в современном бурятском шаманизме“. *Вестник Бурятского госуниверситета*, 8: 244–249. [http://www.nivestnik.ru/2011\\_3/29.pdf](http://www.nivestnik.ru/2011_3/29.pdf) (10.02.2021).
- Яшин, Владимир. 2017. „Рецепция элементов шаманского комплекса коренных народов Сибири в современном русском неоязычестве“. *Общество: философия, история, культура*, 2. [http://domhors.ru/rus/files/arhiv\\_zhurnala/fik/2017/2/culture/yashin.pdf](http://domhors.ru/rus/files/arhiv_zhurnala/fik/2017/2/culture/yashin.pdf) (10.02.2021).