

НАРОДЫ ЗАРУБЕЖНОЙ АЗИИ

Е. В. Ревуненкова. Народы Малайзии и Западной Индонезии (некоторые аспекты духовной культуры). М.: Наука, Глав. ред. вост. лит.-ры, 1980. 274 с. с илл.

Отечественная этнографическая литература обогатилась новым интересным исследованием, в котором проблемы шаманизма рассматриваются на материалах народов Малайзии и Западной Индонезии. Автор его, Е. В. Ревуненкова, уже хорошо известна своими статьями на эту тему, где она ставит и с определенных позиций решает вопросы, связанные с личностью шамана, понятием «шаманизм», соотношением фольклора с древними представлениями и обрядами¹; для нее «шаманизм» и «шаманство» — синонимы².

Основной задачей обсуждаемой монографии, как ее формулирует автор, является создание обобщающей картины шаманских представлений у народов Индонезии и Малайзии в свете материалов, появившихся с начала XX в. (Введение). Но эта задача фактически отодвигается на второй план, а главным оказывается раскрытие на частных материалах тех же закономерностей шаманизма, которые прослеживаются далеко за пределами очерченного региона. Обсуждаются и сибиреведческие работы. Именно направления и методы исследований интересуют автора при выработке собственного подхода к теме для ответа на вопросы: кто такой шаман, что такое шаманизм, как соотносятся шаманизм, религия и магия, универсальный ли это феномен или локально ограниченный и, наконец, может ли существовать шаманизм без шамана? Читатель найдет в книге подробные описания атрибутики сакральных лиц, некоторых детских игр как источника изучения шаманского ритуала, представлений малайцев и аборигенов Малакки о тигре, в которых проступает общий пласт архаичного сознания, и другие не менее интересные разработки.

Несомненно, Е. В. Ревуненкова поставила перед своим исследованием чрезвычайно серьезные и важные задачи. Ее позиция — позиция ученого, рассуждающего о путях развития научных взглядов, постоянных исканий и раздумий о предмете исследования, в которые автор активно вовлекает и читателя. Книга написана увлекательно, кстати сказать, великолепным языком. Научный поиск автора в процессе чтения создает эмоциональное напряжение и вызывает неослабевающий интерес.

В главе I — «Личность шамана» приводятся различные взгляды русских (Богораз, Зеленин, Широкогоров и др.) и зарубежных (Ольмаркс, Хьюлтиранц, Харва, Леви-Стросс, Бутейе и др.) ученых на эту проблему главным образом с точки зрения психофизиологической организации шаманов. По сути, вся глава посвящена рассмотрению крайних мнений: с одной стороны, взгляда на шамана как на психически больного, с другой — как на личность, не выходящую за пределы нормы поведения. Первый подход исторически был более ранним, и со временем выявилось, что он вступает в противоречие с вновь вводимым в научный оборот материалом и дает далеко не объективную картину. Как доказательство психического здоровья шамана Е. В. Ревуненкова не только привлекает экспериментальные данные этнопсихологической школы, мнения этнографов о способности шамана моделировать психику других людей, находиться в контакте с аудиторией. Остановившись на последней черте более подробно, она проводит параллели с актерским мастерством, показывая, что у актера и шамана одна и та же психологическая основа творческой деятельности. К этому можно было бы добавить, что и их задачи, очевидно, нередко оказываются сходными, какими бы, на первый взгляд, различными на разных уровнях развития культуры они ни выступали. В основных чертах такой подход не вызывает возражений. Вместе с тем как будто не вызывает сомнений и другой факт. Если для будущего шамана часто даже искусственно создавалась обстановка, значительно возбуждающая его воображение, то для других членов тех же обществ подобная обстановка столь же часто могла возникать естественно, например во время длительного пребывания на охоте в одиночку (в сибирских охотничьих обществах). Однако шаманами они не становились. Потенциально духами мог быть одержим каждый, но не каждый человек «подготовлен» к такой одержимости. Поэтому, как кажется, одним сенсорным голодом это явление трудно объяснить.

В ранних работах по шаманству все внимание сосредотачивалось на одном лице, имеющем непосредственную связь с духами, — шамане. Но по мере накопления этно-

¹ В том числе в журнале «Советская этнография» ею были опубликованы статья «О личности шамана» (1974, № 3) и обширный обзор литературы и взглядов ученых различных направлений «Актуальные проблемы исследования шаманизма» (1981, № 1) в связи с выходом в свет книги «Shamanism in Siberia». Budapest, 1978.

² Некоторые сибиреведы различают эти понятия. Ср., напр.: *Вдовин И. С.* Исследование шаманизма народов Сибири и Севера; *Потапов Л. П.* Некоторые аспекты изучения сибирского шаманства. — IX Международный конгресс антропологических и этнографических наук. Доклады советской делегации. М.: Наука, 1973; *Вдовин И. С.* Введение. — В кн.: *Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера*. Л.: Наука, 1976; *Потапов Л. П.* К вопросу о древнетюркской основе и датировке алтайского шаманства. — В кн.: *Этнография народов Алтая и Западной Сибири*. Новосибирск: Наука, 1978; *Вдовин И. С.* Заключение. — В кн.: *Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири*. Л.: Наука, 1981. *Хомич Л. В.* Шаманы у ненцев. — Там же. При чтении обсуждаемой монографии Е. В. Ревуненковой улавливается некоторая разница в содержании терминов, однако я стараюсь не касаться этого дискуссионного, впрочем, как и многих других, вопроса и в данном случае следую за автором.

графического материала в сфере научного анализа появляются и другие лица, «связанные» с сакральными силами, обнаруживаются их общественные функции и, наконец, встает проблема их соотношения с тем лицом, которое уже прочно заняло позиции шамана. Например, в материалах по хантам: XVIII в. — жрец-шаман; XIX в. — шаман и жрец; более пяти различных категорий лиц, из которых только одна или две приближаются к шаману (1976 г.)³. Мне кажется, что рассмотрение фигуры шамана с точки зрения соотношения с другими лицами является чрезвычайно перспективным не только для решения проблем шаманства, но и для более древних реконструкций. Именно этим путем идет автор рассматриваемой монографии, переводя проблему из оппозиции нормальность — ненормальность в иной план — определение характерных признаков шамана, отличающих его от других сакральных лиц. Отметим, что так же решает вопрос о шамане — не шамане В. М. Кулемзин на материалах хантов. В данном случае на первый план должны выступить типические признаки шамана. Согласованности между различными авторами в выделении таких признаков нет, поэтому каждый в процессе исследования должен их сформулировать для себя заново, что и делает, например, В. М. Кулемзин. Е. В. Ревуненкова, располагая иным, более широким материалом, идет дальше. Она ставит весьма существенный вопрос: всегда ли и везде ли такие отличия имеются?

В главе II — «Детерминанты шаманизма» привлечен огромный литературный материал. Обсуждаются взгляды таких известных исследователей, как Херманнс, Уэбстер Метро, Элиаде и Шрёдер, Арбман и Льюис, Паульсон, А. А. Попов и многих других ученых. Большая заслуга Е. В. Ревуненковой состоит в том, что она на протяжении всей книги знакомит русского читателя с обширнейшим кругом зарубежных ученых, принимающих участие в обсуждении этой увлекательной темы. По существу, таким обстоятельным анализом основной мировой литературы по шаманизму она подводит итог более чем двухвековому спорам и приходит к выводу, что сейчас не существует однозначных решений, и скорее можно говорить о трансформации и развитии старых идей и преемственной связи между отдельными направлениями: историческим, структурным, психологическим, культурологическим, социальным, религиозическим и т. п.

И все-таки, где те критерии, по которым шаман может быть выделен из числа сакральных лиц? Для таких лиц используется широчайший круг названий: шаман, маг, жрец, гадатель, предсказатель, прорицатель, оракул, пророк, знахарь, лекарь, ясновидец, колдун, медиум, левец, создатель новых сказаний и т. п. Рассматривается проблема соотношения экстаза и одержимости как признаков, отличающих шамана. Автор считает, что «подобно тому, как подход к определению самого понятия „шаманизм“ зависит от точки зрения на психофизиологическую организацию шамана, так от точки зрения на соотношение шамана с другими священнослужителями зависит определение границ и объема этого понятия» (с. 35). Однако в связи с тем, что не выработана единая система терминов, споры часто носят схоластический или терминологический характер.

Вполне соглашаясь с автором, необходимо обратить внимание на то, что в научной практике проблемы генетические, исторические, синхронные и диахронные, проблемы внутрисистемных противоречий часто находят внешнее выражение именно в терминологических спорах. Решение терминологических проблем во многом означает и решение об отнесении того или иного явления к определенному типическому кругу, а не только возможность последовательного употребления однажды введенного термина. Споры в области терминологии, связанной с шаманизмом, ярко показывают, что эта проблема находится в стадии интенсивной научной разработки.

В качестве рабочего подхода Е. В. Ревуненкова предлагает называть шаманом того, кто осуществляет связь с тремя космическими зонами, а жрецом — руководителя культовых церемоний, знатока и хранителя ритуалов. Сразу же у читателя возникает справедливый вопрос: а не отражает ли связь с тремя мирами большинство культовых церемоний, проводимых жрецом? Для выхода из терминологических споров автор обращается к сущности шаманизма (с. 62), считая, что она заключается в совокупности трех составляющих (детерминант): мифологической (представление о трехчленности мира и космической оси), медиумной (лица, реализующего связь между мирами) и ритуальной (камлания как средства реализации). Но так как видимых оснований к выделению этих детерминант в тексте нет и громадная работа по выявлению сущности шаманизма именно в такой форме остается за пределами поля зрения читателя, вывод воспринимается скорее как еще один логически вполне правомерный подход к рассмотрению материала.

В последующих двух главах работы (III и IV) в каждом случае на конкретном историко-культурном и социальном фоне рассматриваются вопросы становления и развития шаманизма. Автор не может обойтись без определенных типических признаков. По-видимому, исходя из содержания Е. В. Ревуненкова относит к ним: общие условия становления «специалиста», характер связи с предками, божествами и духами, отношение к мирским функциям и жертвоприношениям, роль рассматриваемых лиц в ритуале связи с сакральными силами, форму ритуала и атрибутику, наличие трансa. Все эти признаки анализируются на фоне представления о трехчленности космоса. По сути речь идет о различных положениях того лица, которое можно называть шаманом, переплетения его функций, специализации и т. п., т. е. в основном о практической деятельности, что, как думается, в контексте работы и составляет понятие «шаманизм»

³ Новицкий Г. Краткое описание о народе остяцком, сочиненное в 1715 г. Спб., 1884; Karjalainen K. F. Die Religion der Jugra-Völker. Porvoo, 1922; Кулемзин В. М. Шаманство васюганско-ваховских хантов. — В кн.: Из истории шаманства. Томск, 1976.

или «шаманский комплекс». Чтобы показать ранние формы состояния таких лиц, автор вводит понятие «единой монолитной социокультурной системы» или «единого социокультурного комплекса», когда, в частности, мирские функции главы объединения еще совмещены с сакральными. Очевидно, что само по себе весьма спорное условное понятие «единого комплекса» вводится для того, чтобы установить отправную точку для организации фактов, характеризующих, в общем, непрерывность развития. Первый раздел главы III о становлении и древних формах шаманизма у населения Малаккского полуострова, народов Суматры и Калимантана называется «Шаманские представления у семангов и сеноев». Вновь возникает вопрос: существуют ли особые шаманские представления, каково соотношение между шаманскими и не шаманскими представлениями? Тем более, что, анализируя материал, автор приходит к выводу, что «у семангов шаманизм еще не выделился из единого социокультурного комплекса, в центре которого стоит синкретическая фигура халака» (с. 65). Далее великолепно демонстрируются разные степени обособления шамана от мирских функций у разных народностей региона и постепенная специализация лиц, связанных с сакральным миром. Обращается внимание на эмоционально-эстетические функции действ поханга, имеющие характер театрализованного представления. Иногда признаки этих лиц до мелочей совпадают с признаками шаманов у некоторых сибирских народностей, что и дает автору основание считать, например, дукуна представителем самого «чистого» типа шамана, а шаманизм джакунов — кульминацией развития этого явления в рассматриваемом регионе. Процесс появления особых лиц, причастных к шаманизму, но выполняющих лишь одну какую-то функцию из свойственных шаману, показывается на примере ибанов Калимантана. Шаманство мелану Саравака еще отражает черты более древнего состояния, когда функции будущего шамана мог выполнять каждый. Полифункционализм малайского паванга (глава IV), по мнению автора, — результат присвоения шаманских черт лицом, протупающим в этимологии его названия: паванг — предок, прадед, мудрый старец. Рассматривая функции бомора, Е. В. Ревуненкова анализирует малайские ритуальные танцы, которым свойственны все признаки театра, и считает, что их следует отнести к сфере шаманизма как в плане генезиса, так и типологии. Доказывается, насколько многозначны термины, относящиеся к малайскому шаманизму, часто совпадающие в значениях, но в разных контекстах обретающие особый смысл. В результате намечаются четыре возможные стадии или формы шаманизма: становление, наиболее полное самостоятельное развитие, шаманизм в сочетании со жречеством, диффузные формы шаманизма. Шаманизм может переходить из одного общественного строя в другой, приспосабливаясь к любой культуре, сосуществовать с любой религией (с. 136). Значение этого вывода трудно переоценить.

Для того чтобы показать разницу между шаманом и жрецом (глава V), автор обращается к тем обществам, где эти различия протупают особенно ярко. На обширном местном материале со всей очевидностью доказывается, что «нет и не может быть общепринятых норм и критериев для последовательного и четкого разграничения различных сакральных лиц в функциональном и психологическом плане, хотя на эмпирическом уровне они отличаются друг от друга» (с. 216). А если это так, то шаманизм не может быть всегда связан только с одним лицом, шаманский комплекс может существовать и без него или быть связанным не только с ним (с. 220). Однако шаманская техника остается в типических чертах почти неизменной, варьируя во второстепенных деталях у разных этнических общностей и разных лиц. Шаман, жрец и другие сакральные лица, как бы они ни были противопоставлены в различных вариантах практики, выполняют одну и ту же функцию связи с миром духов (богов) для удовлетворения потребностей общества. В этих выводах протупает то обстоятельство, что дело здесь не в особых шаманских представлениях, а в определенном уровне знания об окружающем мире, возникающем и изменяющемся в различных познавательных ситуациях, и в данном случае предполагающем наличие духов (богов) и необходимость общения с ними. Элементы такой практики мы можем найти и в высоких религиях, поскольку они включают в себя древнюю мировоззренческую основу.

В заключительной, VI главе рассматривается соотношение шаманизма, религии и магии, дается определение шаманизма, решается вопрос о центральных и маргинальных ареалах его распространения. Пожалуй, содержание этой главы особенно отчетливо демонстрирует противоречивость подходов, неустоявшуюся терминологию, свидетельствующую о нерешенности и, по-видимому, о невозможности пока окончательного решения проблемы. Естественно, что и автор не мог избежать известной противоречивости собственных суждений. Особенно это проявилось при определении идеологической базы шаманизма: «Как бы ни называть эту базу, она существует в шаманизме, и поэтому сам шаманизм нельзя сводить только к культовой практике» (с. 228), «...у него нет своей теоретической основы, своей идеологии» (с. 237), «...он не является самостоятельной религиозно-магической системой» (с. 238). Вместе с тем определение шаманизма формулируется как особая система мировоззрения, включающая в себя элементы рационального, иррационального и художественно-образного познания мира (с. 246). Но если эта система представлена таким образом, то правомерен вопрос: в чем же ее отличие вообще от системы мировоззрения, господствующей на том или ином временном уровне общества, где присутствуют сакральные лица? И не отражает ли шаманство именно это мировоззрение? Ведь практически проделанная работа и выводы, как кажется, подтверждают такую точку зрения. В определение входит и вторая детерминанта — система выражается в представлении о возможности реального общения между тремя космическими зонами. Но ведь даже и в том случае, если теоретически допустить, что все духи (боги) существуют в среднем мире, общение с ними необходимо. Всей работой доказывается, что наличие одного, нескольких лиц или

даже их отсутствие не снимает этой необходимости. Доказывается наличие шаманского комплекса и без шамана, а в определение шаманизма включается осуществление этой связи лишь определенным лицом. От определения шаманизма остается ритуал, который во второстепенных моментах тоже различен, но должен обязательно быть направлен на реализацию коммуникативных отношений духи (боги) — люди. Типологические сходства обнаруживаются у широчайшего круга народностей.

Весь материал, просмотренный под определенным углом зрения, очевидно, не вмещается в рамки данного ему автором определения. Прделанная работа гораздо шире. В действительности, она совершенно по-новому ставит проблему содержания термина «шаманизм». По-видимому, перед нами различные формы проявления миропонимания-деятельности, часто сохраняющие черты более раннего времени. Для доклассовых обществ трудно говорить о том, что в одном случае мы имеем дело с религией, а в другом — со сложившейся картиной мира. Традиционно принято называть это недифференцированное единство религией, племенными религиями, традиционными верованиями и культурами, формами религии и т. п. Такой подход оказывается неудобным при исследовании ранних обществ, так как он имплицитно предполагает наличие в тех же обществах «не религии». И хотя весь ход исторического развития приводит к такому разделению, но по отношению к ранним представлениям о мире он, как кажется, даже неправомерен. Если мы будем выделять особые шаманские представления, то почему бы нам не выделить особые представления охотника, земледельца, сказочника, знахаря или, например для Сибири, кузнеца с проецированием их взглядов в какой-нибудь «знахаризм» или «кузнецизм»? Все эти лица — специалисты каждый в своей области, отражающие в основных чертах в практической деятельности общее представление о мире. Но они могут иметь свои особые специальные знания, особые профессиональные приемы, и, чем больше они ритуализированы, тем дольше сохраняются. В этом отношении может быть имеет смысл называть шаманизмом только то состояние развития, когда шаман уже выделился, выражена его профессионализация? Ведь специализация как следствие предполагает относительно быстрое развитие этой области. Тогда особенности более высокого уровня знания начинают накладывать отпечаток на определенные сферы деятельности общества, обслуживаемого специалистом. Здесь уже предполагается некоторая разница между элементами массового мировоззрения и исключительно шаманскими. Основные положения в каждый данный момент будут общими, представления о трехчленности мира — тоже. Разница между народными и профессиональными представлениями будет различной в каждом конкретном историко-культурном ареале, что и создает пеструю картину, наблюдаемую этнографами. В процессе не только развития этого явления, но и изменения каждого конкретного общества с присущей историческому развитию неравномерностью шаман-профессионал может занять иное общественное положение. В частности, может стать официальным проводником идей при дворах правителей в раннеклассовых обществах. В свою очередь он будет накладывать определенный отпечаток на народное мировоззрение и стремиться его подчинить «государственным целям». В этом случае такое лицо, уже значительно измененное, выходит на уровень проводника официальных идей — государственной религии. Может быть, поэтому так сложно явления шаманства в одних обществах относить к религии, а в других не относить к таковой? Не принимаем ли мы часто общенародные представления за исключительно шаманские?

По-видимому, споры о соотношении религии, магии, шаманизма, мифологического мышления и т. п. не иссякнут, пока не будет выработана теория развития ранних этапов взглядов на мир, их стадийных, эволюционных или иных изменений, в которую как часть войдет теория религии, ее постепенного противопоставления «не религии», расцвета, упадка под натиском «не религии». Монография Е. В. Ревуненковой, значение которой намного превышает то, какое отведено ей автором своими определениями, вносит существенный вклад в решение этой междисциплинарной проблемы со стороны науки этнографии. Методика доказательств и выводы, к которым пришел автор, долго не потеряют своего значения, и каждый, кто займется вопросами шаманства, не сможет пройти мимо этой книги.

Г. Н. Грачева

НАРОДЫ АФРИКИ

Г. С. Киселев. Хауса. Очерки этнической, социальной и политической истории (до XIX столетия). М.: Наука, 1981. 223 с.

Книга Г. С. Киселева содержит исследование ряда важнейших аспектов истории одного из крупнейших народов Африки — хауса. Три основные темы стали предметом пристального внимания автора: этногенез хауса; классово- и политогенез (формирование хаусанских государств); исторические судьбы хауса и их государств вплоть до фульбского джихада в XIX в.

Книга состоит из «Введения», четырех очерков и «Заключения», примечаний и библиографии.

Первый очерк — «Источники и историография» — посвящен обзору и критике источников и литературы. Г. С. Киселев охарактеризовал основные группы источни-