

тов еще не завершена, так как до сих пор сохраняется деление удмуртов на северных и южных. Продолжают действовать ассимиляционные процессы, преимущественно на основе этнически смешанных браков и смены удмуртского языка на русский. Процессы интеграции преобладают среди городских жителей. Наблюдается взаимопроникновение русской и удмуртской культур.

При изучении любого этноса большое внимание уделяется функционированию его родного языка. Этой проблеме посвящена глава об этноязыковых процессах (гл. XVI), в ней прослеживается становление удмуртского литературного языка, развитие издательской деятельности на удмуртском языке. Главное внимание уделено функционированию удмуртского языка в настоящее время на производстве, в общественной жизни, семейном быту в городских и сельских условиях. Подчеркнуто широкое бытование и продолжение роста среди удмуртов удмурто-русского двуязычия, которое вызывает тревогу удмуртской общности, так как «...может привести к дальнейшему падению роли удмуртского языка, с которым связано развитие культуры удмуртского народа» (с. 351).

В монографии затронут очень важный и еще слабо разработанный вопрос о межнациональных отношениях в Удмуртии (гл. XVII). Касаясь дореволюционного периода, автор этой главы отмечает, что до конца XVIII в. межэтнические отношения между удмуртами и русскими были дружественными, а с XIX в. начали ухудшаться и особенно заметным это ухудшение стало во второй половине XIX в. Одну из причин такого явления автор видит «...в несоответствии в этот период психического склада удмуртского и русского крестьянства» (с. 355), так как психология русских крестьян в капиталистический период стала индивидуалистической. «Сознание удмуртов, их общественная психология оставались на уровне, соответствующем предыдущим этапам исторического развития. Данное несоответствие порождало у русских чувство превосходства, стремление присвоить себе статус культуртрегера, навязать собственный стереотип поведения, изменить характер общинных отношений удмуртов» (с. 355). Этот вывод, возможно, звучал бы убедительно, если бы были приведены веские доказательства в его пользу. На самом деле трудно поверить, чтобы жившие по соседству с удмуртами русские крестьяне могли «изменить характер общинных отношений у удмуртов», ибо сами находились в одинаковых с последними условиях, в том числе и социально-экономических, и также во всем зависели от своей общины, только, как отмечают исследователи, они несколько в большей степени, чем удмурты, испытывали влияние капиталистических отношений.

Анализ материалов статистико-этнографического обследования рисует картину современного состояния межэтнических взаимоотношений в Удмуртии. Из всех аспектов этих взаимоотношений основное внимание уделено двум сферам — производственной и семейно-брачной. Позитивное или негативное отношение удмуртов к контактам с русскими прослежено среди разных социально-профессиональных групп, среди городского удмуртского населения и среди сельского в различного типа населенных пунктах, учтены также половозрастные показатели.

Статистические материалы проведенного обследования свидетельствуют, что в некоторых социально-профессиональных группах одни и те же люди, негативно относящиеся к работе в этнически неоднородном коллективе, положительно воспринимают и сами вступают в межнациональные браки. Такой вывод вызывает сомнение. По-видимому, сведения, полученные путем анкетного опроса, необходимо соотносить с реальным поведением респондентов.

В последней (XVIII) главе, о некоторых чертах этнической психологии удмуртов, автор набросал лишь общую картину эволюции этнопсихологии удмуртов и, опираясь на данные статистико-этнографических обследований, сделал попытку выявить основные черты этнической психологии удмуртов в настоящее время. Он отметил «...сокращающуюся в целом „этничность“ удмуртов, быструю смену этнических установок, что в качестве основного фактора отождествления себя с этносом как среди сельских, так и среди городских удмуртов сохраняется выдающаяся роль национального языка» (с. 379). Он также констатирует, что особенностью современной национальной психологии удмуртов, «связанные с контактами с природой, ...закрепляются и продолжают до известной степени определять образ жизни и склонность к сельским видам труда» (с. 381).

Большим достоинством данной книги являются сопровождающие текст многочисленные иллюстрации, однако вызывает удивление, почему не приложена карта расселения удмуртов. Выход в свет рецензируемой монографии заполнит многие пробелы в этнографическом изучении удмуртов и представит несомненный вклад в этнографию финно-угров России.

К. И. Козлова

© 1994 г., ЭО, № 3

А. В. Смоляк. Шаман: личность, функции, мировоззрение (Народы Нижнего Амура). М., 1991. 280 с.

Первая встреча с книгой — это часто знакомство с иллюстрациями. В книге А. В. Смоляк они рождают особое чувство: в фотографиях (многие из которых цветные) выступает с очевидностью отношение исследовательницы к людям, с которыми она провела долгие экспедиционные годы. Такие лица не встретишь в свете города, они не мелькают на экране телевизора. Они полны покоя. На фотографиях — шаманы, их помощники или участники шаманских камланий. Чувствуется, что эти люди в своем спокойствии едины с окружающей природой. И еще ясно: эта связь людей, вещей и мира — не бытовой уклад, а более глубокое единство, проникнутое духовным началом.

Сразу возникает вопрос: не нарушает ли это спокойствие и единство появление откуда-то извне специалиста-этнографа? Не принимает ли этот согласованный мир защитных мер? А если и открывается наблюдателю, то почему и зачем? Книга А. В. Смоляк является ответом на этот вопрос. И на эту сторону дела — взаимоотношение мира шаманов с наблюдателем — мы хотели бы обратить внимание в первую очередь.

Шаманские верования эзотеричны. Этого требуют как внутренние закономерности явления, так и чисто внешние обстоятельства: в те годы, когда А. В. Смоляк проводила свои исследования, шаманы подвергались преследованиям. Естественно, что сам интерес этнографа-иноплеменика не может не вызывать психологически защитных мер. Но недостаточно просто сказать, что шаманские представления закрыты для посторонних. Шаманская практика окружена не одной, а несколькими разработанными оболочками эзотеризма. В этом убеждает обстоятельство, которое особенно подчеркивает А. В. Смоляк: представления о мире духов у шамана отличаются от подобных представлений у обычных людей, членов его общины.

Красноречивый пример тех сложностей, которые приходится преодолевать исследователю, изучающему шаманизм, приводит в своей книге А. В. Смоляк, описывая свою работу с ульчской шаманкой Алтаки Ольчи. Вот этот эпизод. 90-летняя шаманка только лишь перед самой смертью, в 1979 г., открылась после многих просьб в том, что у нее шаманским духом был главный небесный дух-покровитель Саньси. Само его имя шаманка, как явствует из текста А. В. Смоляк, произносила с опасением. Исследовательнице удалось уговорить эту шаманку немного пошаманить (с. 90—91). Если бы не этот случай, наука не узнала бы, что ульчский шаманизм распространяется и на иерархию божеств — черта, впрочем, представленная и у других народов. Это один из фактов, необходимых для постановки проблемы соотношения мира шаманских духов с целостной анимистической системой конкретного этноса. Напомним, что А. В. Смоляк склонна отрицать системность в мире духов и критикует точку зрения венгерского ученого В. Диосеги, доказывавшего наличие такой системы в шаманизме народов Сибири (с. 73).

В некоторых случаях шаман, даже сознавая, что он нарушает эзотерический запрет, оказывает большое доверие исследователю. Показательна история с Моло Онинка, который в начале работы заявил А. В. Смоляк: «Я боюсь тебе рассказывать и показывать, мои боги будут сердиться» (с. 62). Но в конце концов шаман решил работать с этнографом: «Встав на колени, он начал молиться, просил прощения у своих духов: не обижайтесь, что я о вас рассказываю. Это хорошее дело, на память в Москву пойдет, в книжку пойдет» (с. 63). Он разрешил его фотографировать во время шаманского сеанса. Большой интерес представляет мотивировка согласия шамана: в том уважении к делу, к его желанию помочь написать книгу чувствуется не столько позиция эзотерического специалиста — шамана, сколько желание старого нанайца, чтобы мир узнал о его народе. Такое желание — профессиональный успех этнографа, обретшего доверие к своей деятельности, тем более, что модус этого доверия прямо противоположен шаманской замкнутости.

Здесь нам следует высказать убеждение, что изучение шаманской темы предполагает не просто длительное знакомство с народом, но такое знание, которое получает положительную санкцию этого народа. Для А. В. Смоляк была большой удачей ее встреча в 1948 г. с ульчем П. В. Салданга (его фотопортрет на с. 78), которого она в беседе с одним из нас назвала своим учителем в области этнографии народов Нижнего Амура. А. В. Смоляк выразилась даже так: «Я стала этнографом, благодаря работе с ним». Отметим и отношение самой А. В. Смоляк к людям, дававшим ответы на довольно щепетильные вопросы. Отношение не только бережное и уважительное, но в какой-то мере это сопричастие. Для подтверждения этого мнения нам достаточно сослаться на лица многих людей, которые мы видим на фотографиях в книге. В выражении этих лиц нет ни натянутости, ни позирования. Есть то, что характеризует людей в состоянии спокойного духовного общения.

Очень важно, на наш взгляд, обстоятельство вытекает из описаний А. В. Смоляк шаманских камланий: расхождение структуры и смысла ритуала с комментарием его исполнителей. В отличие от многих других исследователей, А. В. Смоляк приводит расшифрованные тексты камланий — факт, достойный одобрения и примера. Рассмотрим к примеру, вопрос, связанный с представлением о глотании шаманами своих духов-помощников. (Данные о «глотании» в разной ситуации и об извержении духов-помощников и атрибутов шамана многочисленны в книге. См. с. 53, 91, 136, 142, 149, 164, 168, 189, 199, 204, 206, 207, 220, 239, 245.) «На вопрос, глотает ли шаман своих духов-помощников перед началом камланий, все шаманы отвечали отрицательно, однако при переводе текстов некоторых камланий выяснилось, что, тем не менее, это бывало, хотя и не всегда. Так, шаманка Г. Г., вызывая духов-помощников, говорила: «Входите в мое горло, в мой желудок, садитесь на печень» (с. 87). Ясно, что шаманка повторяет непренемую ритуальную формулу, соответствующую сути шаманского мировоззрения. В отрицательных же интерпретациях шаманы учитывают, можно сказать даже, моделируют уровень исследователя, «современного человека», с точки зрения которого подобные «глотания» должны показаться странными, если не смешными. Конечно, в этом своем научно-теоретическом амблуга этнограф должен снять те информационные «шумы», которые вызваны его собственным образом у своих собеседников. Сама А. В. Смоляк показывает, насколько шаманы в своей деятельности чувствительны к оценкам и одобрению присутствующих на их сеансе (с. 169). Опасение критицизма со стороны ученого и вызывает у шамана прежде всего рационалистические комментарии своих собственных слов и действий.

Очевидно, механизм подобных толкований нужно учитывать при изучении такой деликатной темы, как сексуальное избранничество шамана (шаманки). При рассмотрении материалов ученой обнаруживается отношение шаманов к части духов-помощников как к «отцам», «матерям», «детям». Может быть, это чисто этикетное обращение? Но другие факты, полученные исследовательницей, говорят, что это не этикетный уровень, а чисто мифологический. Это можно заключить из высказывания шаманки Г. Г. о своем муже-ду-

хе: «Раньше с ним лежали, одним дыханием дышали». Для исследователя шаманка переводит эту ситуацию в фразеологически-этикетную: «Так раньше говорили» (с. 195). Несомненно, что такое невинное опровержение шаманкой гипотезы Л. Я. Штернберга о сексуальном избранничестве есть способ сокрытия эзотерической сущности явления, попытка выдать его за несообразность старины. Поэтому при реконструкции шаманской системы мы должны с большим доверием отнестись к суждениям вроде того, когда шаманка называет духа-помощника мужем, данным от божества Сагди Ама (с. 204), а шаман-мужчина называет своего духа-помощника женой (с. 209). С сексуальным избранничеством связана и история шамана Мола Оника, которому Пассар Ама, дух рода его матери, подарил девушку Ула (его духа-помощника). Здесь роль женского духа-партнера перекрывает весомостью материнской родовой линии. Сексуальный аспект проявляется и в некоторых мифологических деталях. Так, дух-помощник шаманки Г. Г., ее «муж», который «с ней спал», по облику «антропоморфное существо с саблей, стоящей на голове» (с. 199). Эта сабля не что иное, как фаллический знак.

Нужно сказать, что самой исследовательнице гипотеза сексуального избранничества, выдвинутая Л. Я. Штернбергом¹, кажется все же неверной, и эту свою точку зрения она отстаивает, начиная с 1974 г.² Приводится она и в рецензируемой книге. Важнейшим контраргументом гипотезе сексуального избранничества для автора служат мнения респондентов: «Все шаманы очень далеки от того, чтобы считать, будто духи-дети — результат интимных отношений шамана-мужчины со своим духом-„женой“, как следует из известной гипотезы Л. Я. Штернберга о сексуальном избранничестве в шаманизме, которая возникла из его разговора с нанайским шаманом» (с. 85). Очевидно, что область половой жизни, которая не только бывает скрыта от посторонних глаз, но и окружена самыми разнообразными запретами, предубеждениями и фантазиями, относится к наиболее эзотерической теме в полевом собрании материала. Суждений респондентов тут явно недостаточно. Для характеристики сексуальной культуры народов Нижнего Амура гораздо показательнее образ «ревнующего духа» (по-нанайски *хоралико сэвэн*). Этот дух ревновал женщину к ее мужу и в результате она заболела (женские болезни, а также заболевания головы и конечностей). В таком случае изготавливалось деревянное изображение духа, которое женщина «кормила» и окуривала багульником. «В прошлом изображение такого духа имела каждая женщина» (с. 74).

Мы не беремся выносить здесь какое-либо решение по проблеме сексуального избранничества, ибо, как показывают все факты книги А. В. Смоляк, это очень сложный вопрос, для подробного рассмотрения которого нужно было бы проанализировать темы индустриального происхождения шаманского духа (с. 95), шаманский травестиизм — использование мужчиной женской юбки (с. 223) и т. д.

Возможно, из жизни уходят те факты, которые были известны во времена П. П. Шимкевича, И. А. Лопатина и Л. Я. Штернберга. Таково, например, положение о шаманском представлении «полета в небо». Как констатирует автор рецензируемой книги, понятие «шаман-птица» почти исчезло из представлений подавляющего большинства народов Нижнего Амура (с. 176). Но в реалии остается такой момент, как удерживание во время камлания шамана за ремень, чтобы он «не улетел» (с. 226).

Несомненно также, что шаманизм у народов Нижнего Амура непрерывно трансформировался, и в 1930-е годы, как отмечает А. В. Смоляк, появилось такое новое явление, как «хранение» душ в сосудах-корчагах. Автор книги не проходит мимо подобных инноваций. Тем более высока его заслуга там, где было зафиксировано явление, явно существовавшее прежде, но не замеченное предшественниками или слабо раскрытое. К числу таких удач следует отнести выявленное различие между душой обыкновенного человека (*панян*) и душой шамана (*неукта*), которую он получает в обряде посвящения путем изменения панян. Шаманская душа дает ему особую мудрость и силу (с. 143—146). Проблема шаманского знания — одно из актуальных в религиозоведении³. Шаманское знание обычно рассматривается как тайное знание. Эта черта присутствует в шаманизме народов Нижнего Амура. Например, молодой шаман-неофит уже заранее знает свою шаманскую дорогу, где его дух знает, как одет его старший шаман-руководитель (с. 142—143). Но исследовательница вскрыла еще один аспект знания. Он связан с функцией «знающего» человека (по-нанайски *тудин*) (с. 46). К ним близка роль ульчских *исачила* (с. 50—51). Эти люди наделены не шаманским и не мирским знанием, а ясновидением. Во время камлания *тудин* выступает в роли контролера шамана, становясь иногда его помощником. Но между ними возможна и конкуренция (с. 49). Кажется, в роли контролера шамана *тудин* представляет знание аналитическое, тогда как шаман, несомненно, концентрирует синтетически-образное знание, не логически расчленяющее жизнь, а ее порождающее. Недаром шаман является хранителем детских душ. (Эта сторона его деятельности прекрасно освещена в рецензируемой книге.)

В связи со всем этим нам хотелось бы привлечь внимание исследователей к важному вопросу об этимологии слова шаман. Как известно, в науке популярно связывать этот термин с санскритским *шрамана*. Как полагает автор книги, праввернее разные фонетические варианты слова шаман (даурское *самаи*, монгольское *самади* и т. д.) производить от корня со значением «знать», звучащим как *са* в тунгусо-маньчжурских языках (с. 56—57).

Видное место в исследованиях занимают типологические сопоставления реалий амурского шаманизма и этногенетические проблемы. Огромное количество приведенных терминов в самой работе и в комментариях к ней (с. 267—277) позволяет более глубоко подойти к диахроническим аспектам шаманского пантеона и обрядов. Некоторые термины имеют широкие и загадочные параллели. Так, *хэрэ* — лягушка у нанайцев и *хырыу* — икра лягушки у балкарцев и карачаевцев. *Тэуру* — дом у ульчей и *тёр, тьююр* — почетное место, дом, обруч у карачаевцев. *Бакта* — верхний мир у ульчей и *Бай, Бак, Бек* — бог, богатый, властелин у ирано-тюрских народов. *Чэричэ* — шерсть для бедренных суставов у ульчей и *чюрчэ* — танец с показом бедер у карачаевцев. *Дару* — столб, *дарунь* — пристань у ульчей и маньчжур и *тар/дор* — каменный стул, камень (ср. мыртар — нижняя часть фундамента) у карачаевцев. *Упсиэз* — лента на одежде шамана у нанайцев и *унусу* — косички, бахрама на платье у карачаевцев и т. д.

Особое внимание уделено аналогиям с верованиями тюрко-язычных народов Саяно-Алтайского региона. Такова, например, проанализированная автором связь женского духа-хранителя детских душ у нанайцев Майдя Мама с тюркской Умай (с. 126—129). Перспективность разработки этих направлений историко-генетических связей амурского шаманизма усиливается в свете миграционной концепции Д. С. Дугарова, развитой им в книге, вышедшей практически одновременно с рецензируемой книгой⁴. Для Дугарова толчком к формированию верований многих народов Центральной Азии послужили переселения индо-европейских по языку скотоводов.

Несомненно, что в отечественной литературе нарастает как размах, так и глубина исследований проблемы шаманизма. Об этом свидетельствуют также недавние издания книг Л. П. Потапова⁵ и В. Н. Басилова⁶, более ранние исследования Н. А. Алексеева⁷ и других ученых.

Особый интерес в исследовании А. В. Смоляк вызывает глава, связанная с представлениями народов Нижнего Амура о душе человека. Сложная система анимистических верований народов Нижнего Амура отражена в названии душ, таких как: *панян* (означающий у нанайцев — тень, душа; фигурка, вмещающая душу умершего), *эрген*, *эргени*, *ера*, *уксуки*, *омиа* (птичка) — *гасуа* или *гаса* (душа ребенка), *суси* (душа детей), *укса*/или *панян* у ульчей, как и у нанайцев, обозначен единым термином, однако у ульчей он проявляется в нескольких «личинах» типа *бойэ панян* — душа тела, *дул/дума панян* — душа человека, которая много ходит, и *пуанегу панян* — нижняя, светлая, слабая, прозрачная душа. Человек обладает душой панян и тремя тенями (с. 112).

В приведенном материале обратим внимание на термины *гасуа/гаса*, *суси*, близкие, например, карачаевским и другим тюркам — *гауаса*, *гуса* и *сус*, означающие соответственно мифическая корова, а также чучело телянка, изготовленное из шкуры умершего телянка, и душа. Термин *гуаце* обозначает куклу у адыгских народов.

Ульчские представления о душе ребенка, как и о данном возрастном ранге человека, стали предметом пристального внимания исследователя. Уточняя, а иногда поправляя Л. Я. Штернберга, ученый приводит поверья народа о хранилищах души — пещере и о процессе обретения полноценной человеческой души ребенком семи лет отроду (с. 113—117). По новым данным А. В. Смоляк, обряд «возвращения» человеку души проводят в 20—25 лет, или же после первой стрижки волос, которые хранятся в укромном месте до совершения шаманом обряда. По представлениям народов Кавказа (балкарцев, карачаевцев, черкесов и осетин), волосы подразделяются как бы на две возрастные части — до первой стрижки (*итлик чач* у карачаевцев — букв. собачьи волосы) и после стрижки (*аджили чач* — полноценной души волосы — карачаевцы), что отражало представления людей о нечеловечности («грязевоности», «темности», «волчеватости») волос новорожденного. Иначе говоря, волосы, которые выросли у ребенка в материнском чреве, очевидно, при соединении теней и души — *панян* (у карачаевцев это соединение трех душ и духа), понимались как порождение непонятного, мифического. Тем самым, первые волосы в какой-то степени выступали в роли хранителей души, которая, по представлениям народов мира, выходила после смерти через темя (ср. тюрское *тулу*, *чулу*, *чалу* — душа, темя). Поэтому для того, чтобы душа была полноценной и «новой» (вдувалась шаманом), необходимо было проделать обряд закапывания «собачьих волос» (у карачаевцев и балкарцев после укрепления теменной кости, т. е. к 20—25 годам). Поэтому сведения, полученные автором книги от информаторов, представляются более верными, чем те, что привел в свое время Л. Я. Штернберг.

Работа А. В. Смоляк заняла почетное место среди новых исследований проблемы шаманизма. Эта проблема благодаря доскональности подхода А. В. Смоляк, присущего также вышеуказанным публикациям, без сомнения, вступает в качественно новый этап ее научного рассмотрения. Особенность же подхода А. В. Смоляк почти уникальна: в тайны шаманского мира ее вводили сами исполнители обряда, иногда останавливающие камлание на время, нужное для смены каскеты в магнитофоне, раскрывавшие в своих комментариях такие темы, о наличии которых, как сказала исследовательница в беседе с нами, она и не догадывалась. В этом взаимном доверии и состоит высший профессионализм этнографа, участвующего в том, что называется вкладом народа в общечеловеческую культуру.

М. Каракетов, Я. С. Чеснов

Примечания

¹ Штернберг Л. Я. Избранничество в религии // Этнография. 1927. № 1.

² Смоляк А. В. Новые данные об анимизме и шаманизме у нанайцев // Советская этнография. 1974.

№ 2.
³ Хоппал М. Некоторые результаты изучения шаманизма в современной этнологии. // Мировоззрение финно-угорских народов. Новосибирск, 1990.

⁴ Дугаров Д. С. Исторические корни белого шаманства (на материале обрядового фольклора бурят). М., 1991.

⁵ Потапов Л. П. Алтайский шаманизм. Л., 1991.

⁶ Басилов В. Н. Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана. М., 1992.

⁷ Алексеев Н. А. Шаманизм тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1984.