

- Лукина 2002 – Лукина Н.В. Наука как форма общественного развития северных этносов. Томск: Изд-во Томского ун-та, 2002.
- Материалы... 2004 – Матер. междунар. интердисциплинарного науч.-практ. конгр. «Сакральное глазами “профанов” и “посвященных”». Москва. 21–30 июня 2004 г. М.: ИЭА РАН, 2004. (ЭИ... Т. 10. Ч. 1, 2).
- Сакральное... 2004 – Сакральное в традиционной культуре: методология исследования, методы фиксации и обработки полевых, лабораторных, экспериментальных материалов: Матер. междунар. интердисциплинарного науч.-практ. семинара-конф. Москва – Республика Алтай: 6–15 июля 2003 г. М.: ИЭА РАН, 2004. (ЭИ... Т. 9. Ч. 1).
- Соколова 2004 – Соколова З.П. “Нашу культуру мы изучим сами”: Проблемы контактов и научной работы с иноэтническими коллегами // “Сакральное...” М., 2004. С. 50–61.
- Фондейл 2002 – Фондейл Г. Регламенты обследования общин аборигенов как важный инструмент обычного права // Обычай и закон: Исслед. по юридической антропологии (Санкт-Петербург – Пушкин, 20–26 августа 2001 года) / Отв. ред. Н.И. Новикова, В.А. Тишков. М.: Изд. дом “Стратегия”, 2002. С. 291–306.
- Хамфри 2010 – Хамфри К. Постсоветские трансформации в азиатской части России (антропологические очерки). М.: ИВ РАН, 2010.

ЭО, 2010 г., № 3

© В.И. Харитонова

РАБОТА С САКРАЛЬНЫМИ ЗНАНИЯМИ И ПРАКТИКАМИ: МЕТОДИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ

Ключевые слова: сакральное; эзотерическое и экзотерическое в культуре; шаманизм; наблюдение: стороннее, включенное, приобщенное; приобщение и посвящение, исследователи “свои”/ “чужие”/ “чужие”

Сакральная составляющая культуры всегда была наиболее сложной сферой для любого, в том числе фольклорно-этнографического исследования. Трудности вызывает не только само исследование, но и определение сакрального¹; эта категория “относится к числу наиболее дискуссионных в социальных и гуманитарных науках” (Соколовский 2004: 30–31). В одном из академических словарных изданий дана такая трактовка: “САКРАЛЬНОЕ (от лат. *sacrum* – священный, относящийся к религиозному культу и ритуалу...). Понятие, противоположное по смыслу профанному, светскому, мирскому” (Байбурин 1993, 183). Далее автор излагает общую ситуацию в социологии религии, связанную с концепцией сакрального. Ссылаясь на труды М. Мосса, А. Юбера, Э. Дюркгейма, он пишет о жестком и безоговорочном разделении в концепциях этих антропологов (в первую очередь Э. Дюркгейма) сакрального и профанного: одно связано “с коллективными, ритуальными, высшими ценностями”, а другое – “с индивидуальными устремлениями, сферой низкого быта, трудом” (Там же: 183). Подчеркнув, что на австралийском материале “тезис об универсальности деления бытия на сакральное и профанное” (Там же: 183) был опровергнут У. Станнером, А.К. Байбуриным называется продолжателями исследований в духе Э. Дюркгейма Б. Малиновского и М. Элиаде (с чем нельзя полностью согласиться – ср.: Соколовский 2004).

Валентина Ивановна Харитонова – доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Института этнологии и антропологии РАН, руководитель группы медицинской антропологии; e-mail: Valkharit@iea.ras.ru

Взгляды последнего из названных авторов нам особенно важны, поскольку предлагаемое ниже обсуждение ориентировано на изучение той части культуры, которая непосредственно связана с деятельностью (нео)шаманов и представлениями шаманистов. Шаманизм в истории науки по-разному оценивался в плане его соответствия религии. У Йохансен, одна из ведущих европейских этнологов, изучающая шаманизм, в том числе сибирский, указывает следующее: “Шаманизм – это не религия, по поводу чего едины между собой современные этнология и религиоведение, но феномен, воплощающийся в деятельности шамана, который может существовать в различных религиях” (Йохансен 1999: 25). Принимая тезис о том, что *шаманизм* не является собственно религией (это, разумеется, не отрицает наличия в *шаманизме*² мировоззренческого комплекса религиозного характера, основанного на анимизме, аниматизме, тотемизме и др.), мы будем понимать сакральное не в теологическом варианте – как принадлежность и причастность идее бога, а более широко – как причастность идее ирреального и контактов с ним. В таком случае наша позиция будет вполне соответствовать также трактовке феномена шаманизма М. Элиаде и И. Кулиано, резюмировавших: “**Шаманизм** не является собственно религией; это совокупность экстатических и терапевтических методик, цель которых – вступить в контакт с параллельным, но невидимым миром духов и заручиться их поддержкой для управления делами людей” (Элиаде, Кулиано 1997: 318).

Не вступая в спор о том, является ли шаманизм религией³ (тезис, актуальный в основном для советской науки⁴ и её современных продолжателей⁵), подчеркну магику-мистическую⁶ природу этого феномена и его оккультный характер (см. подробно: Харитоновна 2006: 27–98). Именно данные особенности важны для понимания специфики сакрального при распространении этой категории на шаманство/шаманизм, в отличие от сакрального в сфере собственно религии. И именно это позволяет ученым относить черных шаманов к сакральной периферии (Скрынникова 1998: 146).

Учитывая специфические особенности *шаманизма*, не позволяющие причислить его к религиям, М. Элиаде и И. Кулиано указывали также, что “для изучения шаманизма более перспективным окажется историко-культурный подход, нежели собственно исторический. Когда же, наконец, будет учреждена дисциплина, именуемая исторической психологией, она даст нам ключевые понятия, которых до сих пор не хватает при изучении шаманизма” (Элиаде, Кулиано 1997: 319). Очевидно, что психологическая антропология вместе с антропологией сознания может многое дать для правильного понимания и толкования феномена *шаманизма*, поскольку он (в отличие от *шаманства*) зиждется на личности (условно именуемой “шаманом”) с особой одаренностью психофизиологического и психоментального характера, соотносимой с суперсенситивностью и экстрасенсорностью. Именно вокруг таких личностей (включаемых в круг *посвященных*) формируется *сакральное поле*⁷ шаманизма, в котором есть смысл особо выделять эзотерические и экзотерические составляющие. Это вызвано спецификой личности шамана и своеобразием его деятельности, позволяющей ему считать себя – что обусловлено его психофизиологией – лицом, контактирующим в равной степени с реальностью и ирреальностью. Его психофизиологический и психоментальный опыт является – по разным причинам (в том числе часто по причине невозможности адекватно выразить свои “ирреальные” ощущения) – тайным знанием и формирует эзотерическую составляющую *сакрального поля*. Знания (нео)шамана – это, по сути дела, его интеллектуально-психоментальная собственность, хотя основная их часть вполне традиционна. Он волен распоряжаться ими по своему усмотрению, делая их эзотерическими и формируя/усложняя *сакральное поле* на их основе, либо, наоборот, стремясь через их экзотеризацию десакрализовать существующее *сакральное поле* шаманизма.

Определенная часть этого знания должна в любом случае транслироваться, как минимум, ближайшему окружению – лицам, не прошедшим посвящение, однако обла-

дающим “шаманскими” способностями, но не развитыми в той степени, как у самого шамана (кругу *приобщенных*). Далее знание (индивидуальный опыт на основе традиции) из варианта, в котором его реализует *посвященный*, трансформируется *приобщенными* в несколько иной вариант, обретая при этом экзотерический характер, и попадает к *профанам*; так формируется и функционирует *сакральное поле*. Знание в его пределах не перестает быть сакральным и скрываемым, как минимум, от “чужих”.

Таким образом, в обществе с традиционной основой, сохраняющем значительную степень сакрализации культуры, есть обязательная внутренняя градация по степени приобщения к сакральному и собственно эзотерическому знанию. Социум делится на *профанов* (*шаманстов* – непосвященных потребителей результатов использования знания), *приобщенных* (*шаманствующих* – основных хранителей сакрального знания, формирующих *сакральное поле*) и *посвященных* (*шаманов* – обладателей собственно эзотерического знания, продуцирующих сакральное в культуре). Во взаимоотношениях этой триады степень открытости/закрытости сакрального знания вполне понятна. *Шаманы* – ядро эзотерической культуры – это знание продуцируют, транслируя часть его *шаманствующим*, которые, в свою очередь, значительно фильтруя полученное, передают его в доступной форме *шаманистам*. Условно говоря, это путь от *шаманизма* к *шаманству*: от практики шамана к реализации знаний, полученных через неё, в систему представлений и верований. Если эзотерическое знание принадлежит *посвященным*, то его экзотерический вариант – в основном *приобщенным* и *профанам*, создающим на основе “истинного знания” фольклор.

Данное разграничение важно для понимания возможности проникновения в суть сакральных представлений не только членов коллектива, но и исследователей, которые могут быть, особенно часто в настоящее время, выходцами из традиционного социума, даже из того, изучением которого они занимаются – “своими”; это, в том числе, авторы публикуемых ниже статей. Включенность в социум, несомненно, дает возможность в чем-то более легкого проникновения в сакральное и позволяет глубже исследовать систему представлений (Лукина 2002: 147). Однако ситуация с вторжением в эту сферу, как и вообще работа с ней (см. Вахтин 2002), не так проста и для “своих”, и для “чужих”.

“Свои” и “чужие” в сакральном поле

Общение исследователей с информаторами на сакральные темы вызывает ряд вопросов. Важнейший из них – вопрос о степени *допущенности* ученого в сферу сакрального. Это во многом определяется исходной связью конкретного лица с основами какой-либо традиционной культуры вообще и сакральной культуры социума, в котором ведется работа, в частности. При наличии такой связи возникают дополнительные проблемы определения роли и места конкретного исследователя в сакральной сфере данного общества: по степени *допущенности* ученый рассматривается как “свой”, однако с некоторыми особенностями – так как он не является уже полноправным членом данного социума.

Говоря об исходной связи с основами традиционной культуры, я не имею в виду знания, обретенные путем обучения: эти знания (языка/диалекта, фольклора, этикета) необычайно важны для любого исследователя, однако они не могут заменить то, что приобретается с воспитанием в обществе традиционной культуры. К сожалению, это воспитание даёт исследователю не только плюсы, но и минусы: в своей деятельности он невольно порой оказывается не столько исследователем, сколько хранителем сакрального знания со многими вытекающими отсюда последствиями.

В связи с этим возникает целый ряд проблем у самого исследователя, которые не всегда преодолимы. Во-первых, исследователь, особенно если это женщина, скован массой ритуальных запретов; во-вторых, он(а) всякий раз вынужден(а) решать для себя

вопрос о том, можно ли раскрыть какие-то сакральные сведения для чужих людей, а также продумать, чем это грозит – а) ему (ей), б) его (её) соплеменникам. Кроме того, в процессе работы всегда возникает масса новых личных связей и отношений, которые очень осложняют жизнь в дальнейшем (см. *Пушкарёва* 2004: 85). Главная же проблема, которая становится во многих ситуациях неразрешимой – *сакральный страх*. Любому человеку крайне сложно освободиться от магики-мистической зависимости. Но у того, кто родился в культуре, далекой от традиционных устоев, и был воспитан в реалистическом духе, это проявляется гораздо слабее – обычно возникает в крайних ситуациях, когда речь идет о жизни и смерти: например, у исследователя сакрального появляется желание объяснить случившееся именно своими знаниями и нарушением каких-то табу. Человек традиционного воспитания вынужден постоянно преодолевать заложенные в него с раннего детства психические установки (а это именно *установки* по силе внедрения их в подсознание).

Исследователь, воспитанный в традиционной культуре, зная её “изнутри”, в своем восприятии, в отличие от сторонних лиц, принужденных изучать чужую культуру “снаружи”, легко разграничивает социальные роли лиц, связанных с сакральной практикой. “Свой” исследователь не путает *посвященных* с *приобщенными*, четко разграничивает представителей многочисленных магики-мистических практик, которых сторонние специалисты часто всех разом причисляют к “шаманам”. Такой ученый легко разделяет адептов собственно *шаманизма* (они, как правило, общаясь с духами, используют техники глубинного погружения в ИСС – измененные состояния сознания) и *жреческого культа*⁸, основанного на анимистических воззрениях⁹. Ему известно, что роль жреца порой могут выполнять шаманы, но он понимает, что для этой роли требуются несколько иные, не собственно шаманские, способности (см. *Харитоновна* 2006: 69–87). “Своему” исследователю понятно, что знание шамана и знание жреца имеют разную степень сакрализации. Жрецом/старейшиной становится человек высоких морально-этических норм, как правило, в солидном возрасте. Сакральному знанию жреца можно обучиться, имея определенные качества (хорошую память, исполнительские навыки, умение организовать ритуал, удерживая внимание “паствы”), а эзотерическое познание шамана приходит через серьезные психофизиологические трансформации, значимые изменения в работе мозга и психосоматические деформации. Естественно, “передать шаманское” с точки зрения его обладателя будет всегда возможно только преемнику с аналогичными задатками и способностями, и даже в этом случае не совсем безопасно. Отсюда – установка на эзотеризм в представлениях, с чем сталкивается и “свой” исследователь, который тоже не может быть допущен к этому знанию¹⁰. Приобщить же к жречеству можно многих достойных, как и рассказать об этом знании вполне допустимо тем, кто способен уважительно и с пониманием его воспринять и, конечно же, правильно транслировать в дальнейшем.

“Свой” исследователь понимает более четко и адекватно основы сакрального (эзотерического и экзотерического) знания в обществе традиционного склада. Однако не только “свой” имеет возможность предположить, сообразуясь с личностными качествами, познаниями в сфере сакральной культуры и оценкой собственного статуса, насколько он может быть приобщен к сакральному (а, возможно, и эзотерическому) в той или иной культуре, конкретном социуме. Укажу на важнейшую градацию исследователей, специфическую для российского сакрального поля: “свой” – “не-совсем-чужой” – “чужой” (однако, внутри этого деления не исключены дополнительные разграничения). Что имеется в виду, почему вместо ожидаемой дихотомии свой/чужой возникают ещё какие-то включения? Это во многом связано с историческими особенностями нашей страны. Исследователями сакральных традиций у сибирских и северных народов, о которых здесь преимущественно идет речь, были изначально пришлые русские и нерусские специалисты, все они были заведомо “чужие”. Однако длительное совместное проживание в пределах единого государства, особенно в со-

ветский период, привели к тому, что российские исследователи из категории “чужих” перешли в категорию “не-совсем-чужих”. Совместно пережитое обогатило нас общим историческим багажом и значительно сблизило в процессе унификации культурной ситуации, в то время как иностранные исследователи остались в категории “чужих”, хотя порой взаимоотношения с ними выстраиваются весьма специфически в силу заинтересованности современных (нео)шаманов в работе за границей (ср.: Вахтин 2002: 319¹¹).

Как уже указывалось, полевая работа для “своих” с сакральным не столь проста (ср.: Латина 2009). Кстати, они не везде будут “собственно своими” (см.: Шагланова в данном номере), а “не-совсем-чужие” и “чужие” могут оказаться *допущенными* и способными приобщиться даже к эзотерическому знанию в чужой культуре.

Обратимся к методам и возможностям погружения специалиста в сакральную культуру общества с традиционными основами. Для этнографов/антропологов в полевой работе считается привычным использовать методiku *включенного наблюдения*, которая, на самом деле, у каждого конкретного исследователя характеризуется значимо различным по качеству “включением”. Попытаемся дифференцировать особенности работы исследователя именно в отношении приближения к изучаемому предмету и объекту.

Очевидно, что многие из нас используют как изначальную основу работы, обычно при знакомстве с культурой нового социума, *стороннее наблюдение*, характеризующееся отстраненностью от исследуемого сообщества, что ощущается и этим сообществом, и самим исследователем. Такое наблюдение поверхностно, полученные в процессе его сведения понимаются неоднозначно и трактуются обычно далеко не адекватно происходящему. Качество *включенного наблюдения* – дозволенного фиксирования происходящего исследователем, воспринимаемым сообществом как лицо стороннее, но допущенное к участию в действе, контролируемое и опекаемое членами социума, которые помогают ему разобраться в происходящем (разумеется, на уровне знаний для *непосвященного*) – позволяет понять многое и оценить увиденное довольно точно. Разумеется, эта ситуация даёт возможность приоткрыть завесу сакрального, но она ещё не открывает путь к его непосредственному познанию и уж тем более не позволяет понять и оценить собственно эзотерическое.

Однако для исследователя (конечно же, это распространяется не на всех наблюдателей) не закрыто дальнейшее приобщение к сакральному, а для отдельных лиц и к собственно эзотерическому. Для понимания развития ситуации в отличие от *включенного наблюдения* необходимо выделять *наблюдение приобщенное*. Его вполне реально проводить при очень длительных полевых контактах и достижении доверия, дружеского расположения, признания “своим”, либо, как минимум, “не-совсем-чужим”. Обычно это распространяется на хорошо знающих особенности жизни коллектива, а также сами сакральные практики: то есть надо стать лицом, *допущенным* в сакральную сферу, что порой позволяет даже перейти в категорию *приобщенных*. В таких ситуациях часто оказываются “свои” специалисты, проявляющие значительный интерес к сакральному/эзотерическому: социум начинает воспринимать их как потенциальных/реальных *приобщенных* или как стремящихся к *посвящению*. Это возможно и для “не-совсем-чужих” и даже “чужих”, например, уже овладевших значительным сакральным “багажом” других традиций (см.: Jokić 2006), вплоть до *посвящения* в какую-либо практику (разумеется, при наличии определенных способностей), что даст им возможность оценить, как минимум, уровень знания *приобщенных*.

Максимальная степень включения в круг изучаемой сакральной культуры – *посвящение*. Однако итогом посвящения, как известно, часто становится прерывание исследовательской практики (Harner 1990). Это распространяется и на “своих”, и на “не-совсем-чужих”, а порой и на “чужих”. Изменение вызывается сменой мировоззренческой позиции в результате развития определенных способностей и обретения

навыков работы с глубоким погружением в ИСС. Именно этого чаще всего боятся исследователи, которые работают с собственной традиционной культурой среди “своих”. Чрезмерный интерес к эзотерическому знанию и сакральной сфере в целом вызывает соответствующую реакцию в круге *посвященных* и *приобщенных*: если человек с упорством и настойчивостью пытается проникнуть в святая святых – для хранителей традиции это означает, что он заинтересован в таком знании и, вероятно, у него есть на то основания. Поскольку “свой” исследователь, а порой и “не-совсем-чужой” обычно обладает солидным багажом сакральных сведений из разных источников, он часто оказывается поневоле *допущенным* к сакральным практикам, а потом и *приобщенным* к ним. Решение о *посвящении* принимает он сам, но, будучи *приобщенным*, ученому, особенно из “своих”, крайне сложно избегать *посвящения*.

Глубина проникновения в сакральные практики и эзотерическое знание исследователем, как и исходное взаимоотношение его с изучаемым социумом¹² (“свои” – “не-совсем-чужие” – “чужие”) основательно сказывается на адекватности восприятия материалов, во-первых, и объективности трансляции их, во-вторых. Проникновение в глубины эзотерического знания (а это собственно шаманское знание, не жреческое) связано с приобщением к практикам работы в ИСС. Не анализируя подробно возможные последствия такого погружения для различных личностей, укажу только на то, что в результате исследователь может быть полностью потерян для научной работы (отказ от научно-исследовательской деятельности), либо он может перейти в статус такого “своего”, который утратит способность объективно оценивать обретенные знания. Таким образом, в ситуации *приобщения* и *посвящения* любого ученого не исключается вариант эволюции от *непонимания* к *необъективности* передачи. В большей степени это свойственно “чужим”. Однако и “свои”, если они относятся изначально к *профанам*, хотя и в меньшей степени, но также могут страдать *непониманием* сакрального, не говоря уже о собственно эзотерическом. *Необъективность* же передачи им может быть обеспечена, скорее всего, не по тем причинам, от которых страдают обычно “чужие”, так как работа в ИСС для “своих” (“генетически своих”) – дело привычное. У “своих”, как известно, возникает целый ряд этических сложностей в получении и трансляции такого знания. Несомненно, им проще адекватно воспринимать происходящее в их культуре, но эта адекватность порой весьма субъективна. Работа с сакральным для большинства из них – постоянное преодоление самих себя¹³.

Сакральное поле современного (нео)шаманизма

Рассматривая *сакральное поле* (нео)шаманизма, надо отметить серьезные трансформации, произошедшие в шаманизме в последние два десятилетия (см.: Харитонова 2006). Они внесли значимые изменения в возможности исследовательской работы. Несомненно, так называемое “возрождение шаманизма”, которое трансформировало традиционную практику (нео)шаманов по многим внешним параметрам в соответствии с современными требованиями¹⁴, привело не просто к осознанной десакрализации шаманского знания. Последнее проявилось у наших современников, практикующих жреческие культы и шаманизм, в установках на рассекречивание древнего знания. В таком процессе значимым оказалось обучение иноэтничных “шаманов”, особенно в варианте экспорта сибирского неошаманизма в европейские регионы России и зарубежные страны (“посвящение” в ходе так называемых семинаров); многочисленные открытые для любой публики демонстрации ритуалов, в том числе в виде актов художественной самодеятельности или “выступлений” на научно-практических мероприятиях; интервью журналистам, как правило, в целях саморекламы; написание книг о шаманизме (отчасти на основе прочитанной литературы, но во многих случаях и на основе полученных из аутентичных источников материалов, равно как путем анализа собственного “виртуального” знания) и т.д.

Укажу на несколько важных моментов внешних трансформаций в жреческой и шаманской сферах деятельности.

Во-первых, обратим внимание на возникшую традицию проведения членами зарегистрированных шаманских организаций массовых жреческих ритуалов по локально-региональному принципу (вместо родового и семейного) (см.: *Шаглонова 2007*). Во-вторых, обряды проводят обычно большое число (нео)шаманов; среди участников/*непосвященных* бывают представители различных народов и культур. Естественно, в таком действе определенную роль играют иноэтничные *посвященные* и *приобщенные*. В-третьих, во многих случаях подобные ритуалы оказываются двух- или трехчастными, первой составляющей которых становится преамбула, наподобие партийно-профсоюзного мероприятия с выступлением руководителей разного уровня и ранга, гостей из различных мест, представлением руководства шаманских организаций и их рядовых членов. Здесь же могут проводиться дополнительные действия, которые мыслятся как необходимые в новых ритуалах. Приведу два описания подобных мероприятий.

В 2001 году во время выезда в Туву участников международного симпозиума “Экология и традиционные религиозно-магические знания” по просьбе Президента Республики Тыва был проведен специальный обряд по вызыванию дождя на одном из священных мест (родоновые источники Шевелиг) в Ак-Довураке, где была сильнейшая засуха и пожары. Перед началом обряда местные власти организовали “торжественную часть” с приветственными речами и чествованием гостей, подношением им хадаков (специальные отрезки ткани типа шарфа для одаривания особо почитаемых людей). Далее участниками местной художественной самодеятельности под аккомпанемент баяна было спето несколько песен, после чего С.И. Канчыыр-оол (шаман, приехавший из Кызыла) вместе со своими учениками из Москвы и Тувы начал подготовительный этап церемонии. С помощью бубна и дымящегося можжевельника все гости прошли специальное очищение, а потом двое, родившиеся в год Огня (я и моя коллега из Канады Мэрилин Уолкер), должны были принять участие в его кормлении.

Камлала, вызывая дождь, С.И. Канчыыр-оол и два его московских ученика – Р.Ю. Нестеров и В.А. Губанов. В финале церемонии я (как председатель Оргкомитета симпозиума) снова была вызвана на ритуальную площадку – на сей раз для участия в гадании с ритуальной ложкой-девятиглазкой. Потом все местные участники обряда (многочисленные паломники) подошли к шаману для очищения. Гостей и хозяев (из администрации) пригласили на ритуальную трапезу вполне светского характера с речами и тостами (баран был заколот и приготовлен в ходе обряда).

Замечу, что ритуал вызывания дождя проводился разноэтничными шаманами, присутствовали на нем люди, приехавшие для лечения на родоновых источниках из различных уголков Тувы и других регионов страны, а также местная районная администрация.

Второй ритуал – тайлган, был проведен (нео)шаманами “Тэнгэри” в августе 2009 г. на о. Ольхон (Байкал). Аналогичный тайлган состоялся в Тункинской долине. Они организуются с 2005 г. по уже устоявшейся схеме. Первая часть – подготовительная: шаманы и их помощники готовят заранее (до сбора основных участников и гостей) березы (привозят из леса и украшают их, вкапывают в землю; подготавливают место для костра, котлы для варки барана и кипячения воды для очистительных действий). Часам к 11-ти собираются другие участники. (Нео)шаманы с помощниками ставят столики с жертвенной пищей для духов, необходимыми атрибутами; то же делают те из приехавших, кто хочет участвовать в ритуале угощения своих духов-предков.

Позже начинается торжественная часть мероприятия, где произносится много приветственных слов и официальных речей (моё присутствие при этом никогда не бывает пассивным: я также должна выступить), высказывается благодарность всем спонсорам мероприятия и т.д.; распорядитель церемонии Б.П. Ширеторов представляет (нео)шаманов.

Основное действо состоит из нескольких частей: призывания божеств и духов, приношения им в жертву барана, вырывания ритуальных деревьев из земли и проход с ними по кругу, чтобы собравшиеся могли осуществить магическое прикосновение к березам, сжигание деревьев.

Далее следует собственно шаманское камлание. Шаманы вселяют духов – и предков, и божеств, включая Буха Нойона. В этом действе активно участвуют присутствующие: им предоставляется возможность подойти со своими вопросами и проблемами к шаманам, вселившим духов и божеств.

После этого проводится ритуал очищения водой и паром, в котором также могут участвовать все желающие.

Завершались тайлганы вечером: спортивными состязаниями (борьба) – на Ольхоне, а в Тунке – совместной трапезой шаманов и гостей в школьной столовой (по приглашению местной администрации) с самодеятельными развлечениями.

Таким образом, тайлганы были проведены приезжими (нео)шаманами; эти локальные ритуалы рассчитаны на местных жителей и приезжих, в том числе на туристов (особенно на Ольхоне).

В подобных коллективных сакральных ритуалах (по сути жреческих, но дополненных шаманами своей основной практикой “вселения духов”) сакрализованное экзотерическое действо является ядром, вокруг которого комбинируются светско-профанные и собственно эзотерические шаманские элементы¹⁵. В эзотерической части – в соответствии со свойственными данной шаманской традиции нормами – *непосвященные* участвуют в своей обычной роли клиентов, в экзотерической, жреческой – в роли соучастников, в светско-профанной – зрителей, наблюдателей. При этом весь ритуал воспринимается как сакральное действо, но в эзотерической его части – собственно камланиях с вселением духов, те из *посвященных* и *приобщенных*, кто оказывается временно не занятым в ритуале, принимают на себя, пользуясь случаем, роль клиентов, отводимую обычно *непосвященным*. Однако в любой момент они готовы приступить к своим прямым обязанностям в собственных ролях. Исследователь же может оказаться в разные моменты в различных ролях (в зависимости от своего статуса в отношениях с данной шаманской группой) – от *допущенного* наблюдателя и *непосвященного* клиента до *приобщенного* участника действия.

Можно констатировать, что шаманские и жреческие ритуалы не просто осовременились за счет введения в них светско-профанных действий-преамбул, подсказанных советским периодом жизни, но в них несколько изменился в сторону сближения уровень контактов хранителей/создателей традиции и исследователей. Этому во многом способствует использование в структуре ритуалов составляющих, в которых невозможно обойтись без официально-доверенных лиц, в число которых входят отдельные исследователи. Особенно важно, что большинство нынешних хранителей/создателей этих традиций имеют высокий образовательный статус, достаточно хорошо осведомлены в основных направлениях изучения шаманов и шаманизма, а многие принимают прямое и непосредственное участие в нем. При наличии взаимной заинтересованности в сотрудничестве исследовательские и личные контакты стимулируют большую открытость сакральной сферы для ученых. Достаточно открытое общение переводит некоторых исследователей в статус не только *допущенных*, но и *приобщенных*. При этом *приобщенные* исследователи самими *посвященными* иногда воспринимаются как *посвященные в других традициях*, поэтому порой им делаются предложения перейти в статус наиболее близких помощников и даже пройти посвящение.

Однако при всех положительных моментах общения в наши дни, как и в предшествующие периоды с начала этнографических исследований, встречается и негативное отношение, не способствующее формированию честных и открытых контактов между изучаемыми и изучающими сакральную сферу.

Сакральное: диалог хранителя и исследователя в исторической ретроспективе

В работе с сакральной частью культуры (как в этнографической полевой работе в целом – см.: *Вахтин* 2002), особенно с эзотерическим знанием, есть важные этические моменты, которые необходимо учитывать. Говорить об этом приходится потому, что не только в начале истории этнографической деятельности или в советский период искоренения суеверий, но и сейчас некоторые – в первую очередь “чужие” исследователи – позволяют себе нарушать предлагаемые им нормы этикета, тайно проникая в запретные зоны, а кое-кто не гнушается воровством необходимых им артефактов. В советское время, например, было принято воровать иконы и иные культовые предметы или принуждать к сдаче их в музеи либо продаже за копейки. Воровство, покупка-продажа культовых предметов, подсматривание и досмотры не редкость и сейчас (см. факты, приводимые в статье Г.П. Харючи).

Несколько лет назад, например, “Центр по изучению шаманизма...” занимался вопросом возвращения нганасанам их особо почитаемого идола, который в советское время оказался у известного отечественного исследователя, а позже был отправлен за рубеж (*Branton* 2004: 43), перекуплен в конце концов проф. М. Харнером и безвозмездно передан им с помощью “ЦИШ...” представителю рода Турдагиных, шаманы которого некогда заботились о нём.

К сожалению, иногда неэтичные действия этнографов воспринимаются ими как своеобразные исследовательские подвиги (см.: *Сакральное...* 2004: 77–78). Всем понятно наше исследовательское любопытство, однако в таких ситуациях возникает вполне естественный вопрос: почему мы осознаем, что нельзя войти без разрешения в квартиру соседа, но идем туда, куда нас не приглашали (точнее, нам запретили идти) люди исследуемой нами культуры?

Современная практика общения с информаторами схожа с тем, что было нормой и в прошлые столетия в силу разных причин: материалистических воззрений исследователей и пренебрежения к традиционным верованиям; восприятия собственной религии как истины в последней инстанции, а иных представлений – как дьявольских деяний; необходимости выполнения научных задач; неуважения к мировоззрению и культуре коренных народов (“инородцев” по терминологии XVIII–XIX вв. или “примитивных народов” по советским источникам – см.: *Религиозные воззрения* 1993: 113) и т.п. Разумеется, ответные действия аборигенов были не менее “честными”. Приведу некоторые примеры из далекого прошлого:

“Проф. Миллер попытался получить от них бубен. Кам представился очень опечаленным, а вся деревня стала нас упрашивать, иначе они вместе с камом погибнут, но мы всё-таки настояли и нам отдали бубен, однако шельма кам, незаметно от своих сородичей, ввел нас в заблуждение: и с заячьей колотушки, и с бубна снял несколько железных бубенцов” (*Гмелин*¹⁶ 1994: 15).

«Узнав местонахождение этого деревянного человека (идола) я решил отправиться туда, чтобы увезти его. Но я полагал, что было бы неблагоразумно раскрывать свои намерения проводникам-юкагирам. На следующее утро мы переехали через Колыму и добрались до скалы, где висел идол. Я сказал юкагирам, что собираюсь увезти деревянную фигуру с собой. Они не протестовали, хотя сама эта идея им очень не понравилась. “Это ты сам его берешь. Не мы его тебе отдаем, сказал глава, как бы отказываясь от ответственности за мои действия. – Наш предок, конечно, будет сердиться на нас, но мы ничего не можем сделать”.»

“Когда коллегия прибыла с Колымы в Якутск, идола там не оказалось...” (*Йохельсон*¹⁷ 2005: 240–241).

Всё это вполне согласуется с преобладавшим в прошлом восприятием чужой сакральной культуры как низкой и извращенной, а адептов шаманизма как сумасшедших¹⁸:

“Их религия не имеет какой-либо определенной формы и, кажется, они сами не знают, во что верят. Их священники у них называются камами. Такой священник, как и все, не умеет ни читать, ни писать, а богослужение, для чего он и предназначен, состоит в движениях тела, подобных движениям сумасшедших. Во время этих богослужений, как рассказывал он, Бог (видно, постыдился сказать черт) дал ему силу, чтобы быть жрецом, и все этому верят.

Иногда он говорил на своем языке, иногда ревел, как медведь, иногда носился зад-вперед, то он садился, то он страшно гримасничал, то делал страшные телодвижения, глаза то таращил, то закрывал, словно сумасшедший. Когда он закончил через 15 минут эту комедию, один отобрал у него бубен и колдовство кончилось” (Гмелин 1994: 10–11).

Подобное видение этнографической реальности и отношение к людям и их культуре провоцировали ложь и обманы со стороны аборигенов. При этом велось в основном *стороннее наблюдение*, что позволяло исследователям описывать через собственное, весьма далекое от представлений аборигенов, восприятие того, что удавалась увидеть.

В XVIII–XIX вв. такие взаимоотношения были естественны, что не означало полного отсутствия возможности проводить *включенное наблюдение*. Иное дело – как воспринималось демонстрируемое заведомо “чужим” исследователям. В большинстве случаев *включенное наблюдение* по сути оставалось *сторонним*, хотя при существовавшем изобилии материалов этнограф получал множество интересных сведений. Ученые того времени обогатили этнографическую науку ценнейшей информацией, но это были материалы, полученные “чужими” исследователями в “чужом” этнографическом поле. Непривычная для них сакральная культура шаманистов удивляла и изумляла их своими внешними проявлениями, вызывая недоверие:

“Заставил я ворожить одну славную в тунгусах шаманку...”

(Она) начала страшным голосом распевать... волшебные свои песни. После отдала бить в бубен своему мужу, а сама, взяв ключи в одну руку, начала прыгать, ломаться, всячески кривляться, притом икая, ворча, кукая, как кокушка, и другими разными голосами, сделалась напоследок будто вне себя и велела у себя спросить что-нибудь, сама петь ничуть не переставая, на что и ответствовала между тем очень не худо. После спросила водки, и как её просили продолжать ещё отвечать, то она извинялась, говоря, что она не имеет больше только три духа в своем повелении, и каждый вечером не более служит, как для одного вопроса. Однако на все три вопроса, кои мы не без осторожности задавали, она так хорошо отвечала и так потрафила, что я удивился и неотменно подозревать был должен, что, конечно, не толмач ли ей, переведа вопросы, пересказал, что мы думали” (Паллас¹⁹1788).

К сожалению, из-за такого отношения к шаманизму была упущена возможность изучения психофизиологических причин формирования эзотерического и сакрального знания в шаманистических обществах, чему во времена активного бытования традиционного шаманизма могли бы в значительной степени поспособствовать медики и психиатры²⁰. Однако их редкие попытки обратиться к столь необычному материалу свелись, в основном, к констатации нервно-психических заболеваний у шаманов и интерпретации камлания как акта внушения. Приведу в качестве примера одно из немногих медицинских заключений врача А.Н. Аравийского, работавшего в 1920-е годы в составе отряда Красного Креста по ликвидации эпидемии сифилиса в Горной Шории:

“Интересуясь нервно-психическим складом камов, я подверг четырех наиболее известных из них обследованию. Все они – носители истерических припадков.

Таким образом, народная медицина в главной, наиболее оригинальной своей части зиждется на доминирующей черте камлания – внушении, захватывающем наивного зрителя величием развертывающихся картин фантастического общения с духом, борьбы с ним, чудесных путешествий” (Аравийский 1927).

Медицинское заключение, казалось бы, должно приниматься на веру. Но это типичный взгляд представителя “чужой” культуры. Кстати, с позиции современной психологии и психотерапии указанные особенности шаманов интерпретируются по-иному.

Впрочем, в 1919 году этнограф С.М. Широкогоров, изучая тунгусский шаманизм, опроверг заключения о болезненной психике шамана. Выводы этого ученого легли в основу зарубежных исследований шаманизма, активизировавшиеся с середины XX в. в новом направлении, где психологи, психиатры, нейрофизиологи, медики, биофизики и иные специалисты сделали важнейшие наблюдения в изучении шаманов и подобных им людей. Интерес к глубинному изучению особенностей личности, способной порождать эзотерическое/сакральное, стимулировал практику шаманского *приобщения* и *посвящения* среди исследователей, а также появление в исследовательской среде аборигенных специалистов.

Таким образом, работа с сакральным знанием, начатая почти три столетия назад, была во многом сторонним наблюдением жизни чужого общества. Разумеется, когда эти наблюдения велись как *включенные* изо дня в день на протяжении нескольких лет (например, исследования В.Г. Богораза и др.), то они давали колоссальные материалы. Однако специфика сакральной жизни общества, где сохраняются многие традиционные установки, и сейчас остается в некоторых моментах недостаточно четко понимаемой академическими исследователями, особенно в сфере эзотерического знания. Именно поэтому возникает необходимость снова и снова обращаться к вопросам методологии и методологии работы с сакральным и его частными проявлениями в обществах с сохраняющимися шаманистическими и иными магико-мистическими представлениями и практиками, а также с центральной фигурой, формирующей *сакральное поле* в таких культурах – самим шаманом.

В заключение подчеркну, что важнейшим моментом в изучении культур, сохраняющих традиционные основы, должно быть содружество, совместная работа “своих” и “чужих” исследователей, точнее, “своих” (ученых из своего народа), “не-совсем-чужих” (представителей российской/русскоязычной науки), “чужих” (западных исследователей). Наблюдение и совместный анализ явления с позиций инсайдеров (внутренних наблюдателей, знатоков культуры) и аутсайдеров (внешних наблюдателей) открывает путь к его многостороннему восприятию и многопрофильному, более объективному анализу (ср.: Материалы... 2004: 70–71). Обращу внимание на то, что положение “не-совсем-чужих” исследователей в российской ситуации особенно выигрышно. Такие ученые – в некотором роде как шаманы – оказались сейчас “в двух мирах”: многие из них обладают опытом жизни в советской реальности и исконным знанием своей традиционной культуры, а также специальным образованием и опытом академической научной работы, включая солидный багаж полевых исследований.

Вместе с тем, сакральная составляющая культуры являет разную степень допуска к экзотерической и эзотерической частям. Если в первой “свои”, а часто и “не-совсем-чужие” легко получают нужные сведения, оказываясь *допущенными* к сакральным практикам, то вторая сложна для проникновения любого исследователя. Однако в современной ситуации значительной десакрализации культуры, эзотерическое легко открывается для “своих” не по генетическому родству и культурной общности, а по наличию потенциальных способностей к сакральным практикам особого рода (например, шаманским). Появление исследователей, которые становятся не только *приобщенными* в изучаемой культуре, но и по-настоящему *посвященными*, дает интересные результаты, однако порождает и новые неожиданные проблемы. В подобных ситуациях мы снова оказываемся перед вопросом адекватности оценок сакрального/эзотерического, но если при недостаточном проникновении в сакральное неадекватным было восприятие, то при отождествлении знатока/хранителя и исследователя в одном лице возникает проблема адекватности/возможности научных интерпретаций.

Очевидно, в работе с сакральным, как и во всем, оптимальна золотая середина. Для изучения же сакрального желательны интегрирующиеся в своей работе исследователи из разных групп ученых (“свой”, “не-совсем-чужие”, “чужие”), имеющие развитую интуицию – вспомним Л.Н. Толстого, делившего людей на “понимающих” (intuicio) и “непонимающих” (rascio). “Непонимающий”, к какому бы кругу исследователей он не относился, будет делать – часто более чем успешно – свою науку, далекую от реальности.

Примечания

¹ См. раздел “Сакральное в обыденном и обыденное в сакральном” (Традиционное сознание... 2004: 140–145), где “сакральное” определяется через “священное”, а далее следует текст, из которого совершенно не понятно, каким образом автор (В.М. Кулемзин) разделяет сакральное и обыденное (т.е. профанное).

² Термины используются в авторской трактовке. *Шаманизм* – профессиональная практика шаманов и система их знаний; *шаманство* – система традиционных представлений, верований, ритуальной практики (жреческой и бытовой) у шаманствующих этносов. Подробно эти и др. термины см.: Харитоновна 2006, с. 41–102.

³ “Как только приводится конкретное определение религии, которого придерживается тот или иной религиовед, так возникает явная или неявная полемика, влекущая критику и всей остальной системы исследовательских положений и выводов. Не случайно в современном светском религиоведческом дискурсе последнее время обнаруживается тенденция обходиться без строгих дефиниций религии, ограничиваясь наборами описательных суждений” (Смирнов 2009). Укажу на то, что в религиоведении есть множество определений понятия “религия” (более 250-ти) – я придерживаюсь позиции того круга специалистов, которые видят значимую разницу между собственно религиозными концептами с разработанными догматами и установлением человеком магического взаимоотношений с природой, формируемых через суперсенситивно-экстрасенсорный путь восприятия проявлений человеческой психофизиологии и психофизики природного окружения (подробнее см.: Харитоновна 2006).

⁴ Концепция “шаманизм – это религия...” вместе с повсеместным расширительным использованием в СССР термина “шаман” сыграли печальную роль в советском прошлом в период борьбы с религией: во многом поэтому любой человек, причисленный к “шаманам”, мог попасть под репрессии.

⁵ Ещё в 1976 г. венгерский ученый В. Фойт в своей историографической работе по теоретическому шамановедению выделил три направления его изучения: историко-религиозное (интерес к шаманизму в связи с проблемой происхождения религии), историко-культурное (интерес в связи с изучением материальной культуры, этнической истории, искусства), феноменологическое (исследование собственно шаманизма). Два первых направления были подвергнуты серьезной критике (Voight, 1976).

⁶ Принято считать, что религия вытесняет магию в процессе развития человеческого общества. Однако периодически возникающие психо-мистические кризисы в различных социумах, продуцируя новые волны увлечения магико-мистическими проявлениями, наглядно демонстрируют, насколько не изживаем интерес человека к психическим глубинам своей сущности. И пока основы психофизиологии и психофизики не будут до конца поняты и объяснены вполне материалистически, человек не сможет не возвращаться к “магическим” основам бытия, так как имеет массу возможностей убеждаться в наличии “необъяснимого” и “сверхъестественного”.

⁷ Термин *сакральное поле* есть смысл ввести в связи с необходимостью более четкого выделения той сферы сакральной культуры, которая формируется вокруг деятельности шамана, на “шаманской периферии”, в отличие от жреческих и религиозных сакральных центров.

⁸ Здесь имеются в виду культурные практики на родовом или семейном уровне, которые, как правило, выполняются уважаемыми стариками (старейшинами) или специальными жрецами (см.: Шагланова 2007; ср.: Humphrey, Urgunge 2003).

⁹ В отношении такого разделения приведу два значимых высказывания известного исследователя шаманизма Г.В. Ксенофонтова о жрецах (которых в тюркской традиции иногда именуют белыми шаманами) и шаманах: «К явлениям первого порядка имеют отношение так называемые “айыгы ойуна” – белые шаманы, жрецы светлых духов, которые должны были уступить своё место христианским попам»; «К явлениям второго порядка имеют отношение “абаасы ойуна” –

шаманы бесов, которые сохранились и до настоящего времени, так как их заменители – врачи – до сих пор далеки и недоступны массам» (*Ксенофонт* 1992).

¹⁰ Укажу одну из ситуаций, когда делается попытка сообщить об эзотерическом опыте. Это происходит, если настроенный по каким-то причинам на обмен информацией адепт, уверен в том, что исследователю также обладает определенным духовным опытом. Если речь идет о старом человеке, не имеющем хорошего образования, то обычно он бывает не в состоянии передать адекватно происходящее с ним в ИСС, и разговор заканчивается резюме, что он очень хотел поделиться знанием, но ему “духи не дают” сказать об этом. Адепт, имеющий больше возможностей в реализации своего духовного опыта, не всегда легко, но преодолевает этот сложный барьер вербализации картин, извлекаемых из подсознания, и описывает словами чрезвычайно сложные ощущения и состояния, похожие на гипногические. Впрочем, лучше всего охарактеризовать качество такого сообщения можно известным стихом “мысль изреченная есть ложь”.

¹¹ Отношение к русским (русскоязычным) исследователям может быть различное, в том числе и исходно негативное. “Тут есть две причины: на российских переносились все беды, обрушившиеся на народы Севера. На иностранцев это не распространялось; от них ожидали помощи, поддержки, они были свободны от негативных коннотаций. Вторая причина – чисто экономическая: иностранные антропологи быстро ввели правило, что за общение с коренным населением они платят” (*Вахтин* 2002: 319).

¹² В связи с этими рассуждениями хочу обратить внимание на интереснейшее исследование проблемы сакрального/профанного в работе С.В. Соколовского (2004), который, анализируя разные типы концепций (Э. Дюркгейм и др., М. Элиаде и др., А. ван Геннеп, В. Тернер и др.), подчеркивает: “В конкретных научных исследованиях *священного* эта грань становится ещё тоньше: стоит нам отнестись к изучаемым феноменам и людям, разделяющим эти взгляды, не просто с глубоким уважением, но как к *действительно* священным, так тут же мы оказываемся по другую сторону невидимой границы, разделяющей научные и религиозные воззрения, и сами оказываемся носителями религиозных верований” (*Соколовский* 2004: 37–38).

¹³ Ситуации с приходом в науку представителей различных народов не идентичны: у одних есть давние научные традиции, а у других собственные исследователи только появляются и есть возможность наблюдать происходящие при этом изменения общественного сознания, влияющие на изучение сакрального в том числе. Например, Н.В. Лукина, создавшая в 1980–2000-е гг. свою научную школу в ханты-мансийско-ненецком регионе, подчеркивает, что она взялась за научную подготовку людей, имевших лишь обыденные знания о своей традиционной культуре, которым “предстояло овладеть навыками научного подхода к привычным с детства вещам, нужно было преодолеть в себе барьер и подняться с уровня **носителя** культуры на уровень её **исследователя**” (*Лукина* 2002: 147). В её учениках, как видит автор, “взаимодействуют различные социальные статусы: предписанные и достигаемые”, но со временем появляется “тенденция к преодолению предписанных статусов в пользу достигаемых”. Н.В. Лукина подчеркивает, что это дает “расширение возможности изучения закрытых (сакральных) сфер традиционной жизни. Традиционное общество со своей стороны, начинает воспринимать научную работу своих сородичей в качестве важного условия для сохранения этнической культуры в настоящем и будущем. Таким образом, традиционное общество становится более открытым для своих сородичей-ученых, а через них и для широких масс населения” (Там же: 147–148).

¹⁴ В статье ни в коей мере не отражен вопрос об официальном переходе шаманизма/шаманства в статус “традиционной конфессии”, что привело к образованию и юридической регистрации многочисленных “религиозных организаций шаманов”.

¹⁵ Сошлюсь ещё раз на работу С.В. Соколовского (*Соколовский* 2004: 37): если говорить о противоречии, возникшем в научных исследованиях сакрального: «религия определяет специфику социального, как в случае мировых религий, или общество и культура окрашивают религиозные воззрения, а последние оказываются лишь проекцией социального, как в случае религий “примитивных”», – то в данном случае мы видим, насколько четко обновление жреческого ритуала соответствует второй идее.

¹⁶ Гмелин И.Г. (1709–1755) – немецкий и российский ученый-энциклопедист, участник второй (Камчатской) Академической экспедиции Российской Академии Наук (1733–1746).

¹⁷ Иохельсон В.И. (1855–1937) – российский этнограф, участник Якутской (Сибиряковской) экспедиции Восточно-Сибирского отделения Императорского Русского Географического Общества (1894–1896), а позже (1901/2) – Джузеповской Северо-Тихоокеанской экспедиции (Американского музея естественной истории в Нью-Йорке, спонсированной Моррисом К. Джузепом).

¹⁸ Известная шамановед Е.В. Ревуненкова пишет по этому поводу: “Начиная с XVIII в. и до 30-х гг. XX в. существовало только одно направление в изучении шаманства, которое можно было определить как психопатологическое” (Ревуненкова 2004: 94).

¹⁹ Паллас П.С. (1741–1811) – известный немецкий и российский ученый-энциклопедист, совершивший ряд экспедиций по разным регионам России; в 1770-е гг. побывал, в том числе в Сибири.

²⁰ Г.В. Ксенофонтов, например, вынужден был просматривать “общие руководства по психиатрии и душевным заболеваниям”, чтобы выявить особенности шаманской болезни. Он как этнограф считает “своей обязанностью лишь констатировать чисто медицинский характер” проявлений шаманского призыва и подчеркивает, что ему приходится “делать кустарные, квазинаучные выводы”, что “вызывается довольно странным отсутствием научно-го интереса к шаманской болезни со стороны сибирских психиатров” (Ксенофонтов 1992: 262–263).

Литература

- Аравийский* 1927 – *Аравийский А.Н.* Труды Томского краеведческого музея. Т. 1. Томск, 1927.
- Байбурин* 1993 – *Байбурин А.К.* Сакральное // Религиозные верования: Свод этнографических понятий и терминов. Вып. 5. М.: Наука, 1993. С. 183.
- Вахтин* 2002 – *Вахтин Н.Б.* Несколько замечаний об этике полевых исследований на Крайнем Севере России // Обычай и закон. Исследования по юридической антропологии. (СПб.: Пушкин, 20–26 авг. 2001 г.) / Отв. ред. Н.И. Новикова, В.А. Тишков. М.: Изд. дом “Стратегия”, 2002. С. 316–328.
- Гмелин* 1751 – *Гмелин И.Г.* Путешествие по Сибири // Шорский сборник. Вып. 1. Кемерово, 1994.
- Йохансен* 1999 – *Йохансен У.* К истории шаманизма // “Избранники духов” – “избравшие духов”: Традиционное шаманство и неошаманизм. Памяти В.Н. Басилова (1937–1998): Сб. статей / Отв. ред. В.И. Харитонов. М. 1999. С. 25–40 (ЭИ... Т. 4).
- Йохельсон* 2005 – *Йохельсон В.И.* Юагиры и юагиризированные тунгусы. Н-ск, 2005.
- Ксенофонтов* 1992 – *Ксенофонтов Г.В.* Шаманизм: Избр. труды (Публ. 1928–1929 гг.) Якутск, 1992.
- Латина* 2009 – *Латина М.А.* Об особенностях исполнения и изучения хантыйского сакрального фольклора // Этнографическое обозрение. № 5. 2009.
- Лукина* 2002 – *Лукина Н.В.* Наука как форма общественного сознания северных этносов. Томск: Изд-во Томск. ун-та, 2002.
- Паллас* 1788 – *Паллас П.С.* Путешествие по разным провинциям Российского государства. Ч. III. СПб., 1788.
- Пушкарева* 2004 – *Пушкарева Е.Т.* “Свой среди своих”: Проблемы работы этнографов и фольклористов в своей традиционной среде // Сакральное в традиционной культуре: методология исследования, методы фиксации и обработки полевых, лабораторных, экспериментальных материалов. Материалы международного интердисциплинарного научно-практического семинара-конференции. М.; Респ. Алтай: 6–15 июля 2003 г. М: ИЭА РАН, 2004. С. 79–85 (ЭИ... Т. 9. Ч. 1).
- Ревуненкова* 2004 – *Ревуненкова Е.В.* Трансформация шаманизма и его творческая природа // Традиционное сознание... С. 93–103.
- Религиозные верования... 1993 – Религиозные верования: Свод этнографических понятий и терминов. Вып. 5. М.: Наука, 1993.
- Сакральное... 2004 – Сакральное в традиционной культуре...
- Скрынникова* 1995 – *Скрынникова Т.Д.* Божества и исполнители обрядов у монголоязычных народов // Сибирь: этносы и культуры (Традиционная культура бурят). Вып. 3. М.; Улан-Удэ: Изд.-полиграф. комплекс ВСГАКИ, 1998. С. 106–161.
- Смирнов* 2009 – *Смирнов М.Ю.* Современное российское религиоведение: повседневность и “сакральное” // III Международная интернет-конференция по религиоведению “Религия и повседневность: прошлое, настоящее, будущее” 1 окт. 2009 – 1 дек. 2009. <http://www.e-religions.net/2009/index.php> (дата посещения сайта – 19.11.2009).

- Соколовский* 2004 – *Соколовский С.А.* Антропологические модели священного и мирского у Э. Дюркгейма и М. Элиаде // *Материалы Международного междисциплинарного научно-практического конгресса «Сакральное глазами “профанов” и “посвященных”»*. Москва. 21–30 июня 2004 г. М.: ИЭА РАН, 2004. С. 29–39 (ЭИ... Т. 10. Ч. 1).
- Традиционное сознание... 2004 – *Традиционное сознание: проблемы реконструкции* / Отв. ред. О.М. Рындина. Томск: Изд-во науч.-тех. лит-ры, 2004.
- Харитонова* 2006 – *Харитонова В.И.* Феникс их пепла? Сибирский шаманизм на рубеже тысячелетий. М.: Наука, 2006.
- Шагланова* 2007 – *Шагланова О.А.* Традиционные верования тункинских бурят (вторая половина XIX–XX в.). Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2007.
- Элиаде, Кулиано* 1997 – *Элиаде М., Кулиано И.* Словарь религий, обрядов и верований. М.; СПб., 1997.
- Branton* 2004 – *Branton, Bill.* Pakoika: Protector Effigy of the Nganasan // *Shamanism: A semi-annual journal of the Shamanic Studies*. Vol. 17. № 2. P. 43–45.
- Jokić* 2006 – *Jokić Ž.* Cosmo-genesis or Transformation of the Human Body into a Cosmic Body in Yanomami Shamanistic Initiation // *Shaman*. Vol. 14. N 1–2. 2006. P. 19–39.
- Harner* 1990 – *Harner M.* The Way of the Shaman. San Francisco. (1980) 1990.
- Humphrey, Urgunge* 2003 – *Humphrey C., Urgunge O.* Shamans and Elders: Experience/ Knowledge/ and Power among the Daur Mongols. Oxford, (1996) 2003.
- Voight* 1976 – *Voight V.* Der Schamanismus als ethnologisches Forschungsproblem mit besonderer Rücksicht auf den sibirischen Schamanismus // *Glaube und Inhalt*. Budapest, 1976. S. 75–120.

ЭО, 2010 г., № 3

© О.А. Шагланова

ДИАЛОГ “СВОИХ” И “ЧУЖИХ” В ЭТНОГРАФИЧЕСКОМ ПОЛЕ

Ключевые слова: этнографическое поле, сакральное, “свой” и “чужие” исследователи, включенное наблюдение, десакрализация, посвященные, непосвященные, приобщенные, шаманизм

Интерпретация культуры и стремление познать внутренние смыслы ее категорий, особенно в области сакрального, требуют от ученых не только специальных научно-методических разработок, но и способности вести диалог в этнографическом поле с теми, чью культуру они изучают (*Харитонова* 2006: 322). В современной гуманитарной науке принято считать, что исследователи, изучающие сакральные знания в “своей” среде, имеют ряд преимуществ перед остальными специалистами-коллегами. Мои исследования шаманизма бурят начались с изучения его локального варианта в Тункинском р-не Республики Бурятия. Эта территория для меня являлась “своим” полем; затем работа была продолжена в других местах проживания бурят и постепенно вышла за их этнические рамки. Научные исследования велись в целях получения знаний о шаманизме “шаманистов” и “шаманов”, анализа их личностных и психоментальных качеств. Коллективные воззрения шаманистов и непосредственно служителей культуры – шаманов – представляют собой специфичную область духовной культуры этноса, сохранившего до наших дней или “возродившего” шаманизм как “национальную религию”¹.

Особенности “своего” и “чужого” поля играют важную, но не всегда однозначную роль для исследователя, выразившего стремление понять и объяснить в кругу ака-

Ольга Андреевна Шагланова – кандидат исторических наук, стажер-исследователь Национального этнографического музея г. Осаки, Япония; e-mail: shoa@ Rambler.ru