

- 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

демической общественности многогранные стороны и разнообразные функции этого явления в современном обществе.

Характеристика “свой” для бурятского исследователя, занимающегося изучением шаманского сакрального знания в родном локальном коллективе, особенно значима, поскольку он с рождения причисляется к *непосвященной* части этого общества и его общение в кругу “своих” *непосвященных* и *посвященных*, а также *приобщенных* (терминологию см.: Харитонова 2003: 19) имеет доверительный характер. А знание повседневной реальности, которое он “разделяет с другими людьми в привычной самоочевидной обыденности повседневной жизни” (Бергер 1996: 535), создает необходимый психологический климат во время исследовательской работы, не требуя от него специальной (иной) модели поведения. Вместе с тем *включенность* специалиста в исследуемую среду не снимает с него запреты и ограничения, продиктованные общинно-родовыми представлениями шаманистов о табу. И, действительно, в этом случае ему бывает сложно “сохранить психоментальный комплекс своего народа, освоив при этом, по крайней мере, на внешнем уровне психоментальный комплекс его научного окружения”, не считая трудности, которые “влечет за собой увлечение тем или иным направлением в интерпретациях явлений, известных иногда с детства, часто не совпадающих с психоментальным восприятием того или иного явления” (Пушкарева 2003: 80).

Мои земляки – жители Тункинского р-на – проводят ежегодный обряд поклонения хозяину культовой горы Буха-нойону, служащей также общепурятским шаманским культовым объектом. Женщинам запрещается подниматься на гору и принимать участие в обряде – в случае нарушения запрета, согласно местным представлениям, они могут потерять детородную функцию. Несмотря на то что я занимаюсь изучением данного локального варианта шаманизма и у меня, естественно, есть исследовательский интерес ко всему, что связано с шаманскими практиками и представлениями в “моей” среде, я никогда не испытывала желания взобраться на священную гору, о которой знала с детства. Мои информанты также не допускали и мысли о возможном нарушении запрета с моей стороны, хотя всегда рассказывали все подробности проведенного обряда и связанные с ним шаманские представления, отмечая старые формы и изменения, которые происходили с обрядом в советское время. Однако предложения исследовать культовую гору поступали от коллег, для которых данный культ – “чужой”. На мои пояснения о существующем в местной среде сакральном запрете женщинам подниматься на нее, было высказано мнение, что женщина-ученый – это прежде всего ученый, а не женщина.

Это, согласно мнению М. Вебера о подобных ситуациях, действительно, “неудобный факт” (1990: 724). Специалист, работающий в своем поле в области сакрального, довольно часто встречается с такого рода неудобными фактами, учесть которые ему, как включенному в эту сакральную среду исследователю, бывает сложно, но необходимо, поскольку «“беспредпосылочная” в смысле свободы от всяких религиозных стеснений наука в действительности не признает “чуда” и “откровения”» (Там же). Следует отметить, что запреты на доступ женщины к определенным сакральным объектам встречаются и в соседних регионах, где нарушение с моей стороны будет оценено как неуважение “чужими” людьми принятых норм поведения в обществе. Например, во время полевых исследований в Монголии мне было запрещено приблизиться к *обо*², расположенному на вершине горы. Подъем вверх не возбраняется женщинам, поэтому объект кажется общедоступным местом. Однако на горе установлена табличка с предупреждающей надписью; кроме того, мужчины останавливают громкими окриками “чужих” женщин, не знающих о запрете и не могущих прочитать надпись. При этом “чужим” женщинам разрешается допуск к святыне. Как мне объяснил информант, осквернение женщиной сакрального объекта принесет в эти края хозяйственное бедствие, поскольку он не только служит местом паломничества, но хозяин горы обеспечивает благополучную жизнь “своих” кочевников (ПМА 5: *Мунхбат*).

Правила и запреты относительно сакральных объектов, распространяемые на исследователя как в “своем”, так и в “чужом” поле, указывают на их гендерную дифференциацию: на женщину-исследователя возлагается груз моральной ответственности перед членами общества, в котором психологическая дилемма женщина-ученый подавляется общественным авторитетом. Хотя нужно сказать, что немногим смелым женщинам-ученым (они не являются включенными в среду, т.е. “чужие”) удавалось ради науки договориться с обществом и его авторитетными представителями о нарушении запретов, связанных с посещением тех или иных мест, или о присутствии на обрядах. Нельзя отрицать, что в некоторых обществах осознают значимость научных исследований и вступают в диалог с наукой.

Основная часть процесса изучения шаманизма исследователем, включенным в среду, происходит среди рядовых членов общества, т.е. представляет собой его работу со знанием непосвященных, транслирующих собственное понимание сакрального. Несомненно, детальные знания о повседневной жизни, а также возможность вести наблюдение за ритуалами в качестве “своего” и живое общение с людьми дают исследователю, получившему определенный уровень научной подготовки, шанс увидеть местную *сакральную* картину “другими глазами”; он может понять, какие *социальные роли* выполняют *сакральные лица* в коллективе, поскольку в бурятских сельских обществах устойчивы “системы кровного и социального родства, а они продолжают определять принципы старшинства и право на власть на основе родовой предковой преемственности социального и сакрального статуса” (Герасимова 2006: 2). Наблюдение “изнутри” за социумом, сохраняющим шаманство и шаманизм, кроме выявления локальной специфики шаманизма, позволяет определить сакральный статус, социальный авторитет и власть *посвященных* благодаря знаниям *непосвященных* и очертить отдельно круг *приобщенных* лиц социума (выявить: кто есть кто?)

Очевидно, что позиция непосвященного, но включенного в социум лица, во многом дает преимущества исследователю в толковании сакральных категорий “своей” культуры. Вместе с тем, как справедливо было отмечено Е.Т. Пушкаревой, она определяет моральный долг перед членами “своего” общества и накладывает ограничения в использовании материалов (Пушкарева 2003: 84). Есть и другая опасность для тех “своих”, кто вступает на путь познания шаманизма: стать приобщенным и даже посвященным. И тогда полученные знания от посвященных начинают давить над рациональным восприятием реальности. Довольно часто встречаются примеры того, как исследователи становились посвященными или приобщенными, т.е. были вынуждены отказаться от научного познания шаманизма и «принесли в “жертву” интеллект» (Вебер 1990: 734). Некоторые специалисты вообще отказались от изучения шаманских знаний и практик из-за проблем, связанных с “беспокойством со стороны родовых духов, которые вдруг проснулись”. Во время сбора полевого материала я часто слышу вопросы (“Вы хотите стать шаманкой? Поэтому столь подробно интересуетесь шаманизмом?!”) или предупреждения (“Даже если Вы не собираетесь быть шаманкой, независимо от Вас духи могут избрать Вас, и Вы будете вынуждены принять такой дар, ведь просто так подобными вещами нельзя интересоваться, даже в научных целях”). К своему изумлению я обнаружила, что после завершения определенного этапа моей исследовательской работы многие коллеги всерьез ожидали, что я стану шаманкой, и, наверное, еще продолжают ждать... Так или иначе, но в среде местных ученых немало людей, сторонящихся этой области сакрального по указанным причинам.

Важный положительный момент для включенного в среду исследователя – возможность избежать причисления к настоящим шаманам многочисленных псевдошаманов или так называемых шаманствующих – приобщенных лиц (последних исследователи довольно часто путают с шаманами). От этого, кстати, не застрахованы некоторые российские и иностранные специалисты, начинающие свою исследовательскую работу в неизвестном поле с опорой лишь на книжные знания и без определенных пред-

ставлений о сложившейся в социальной среде сакральной иерархии членов общества, что часто является следствием дистанцированного изучения объекта.

М. Вебер, будучи убежденным противником субъективного пристрастия в научных целях, считал, что необходимо вводить дистанцию между исследователем и объектом изучения. “Если гуманитарная наука, – писал он, – претендует на звание науки, то она должна удовлетворять требованию общезначимости, которое всегда выполняется естественными науками, и выполняется именно потому, что в них познающий субъект находится всегда на дистанции по отношению к познаваемому предмету”. Известно также, что М. Вебер считал неверным научный метод “вживания, вчувствования в историческую реальность” (Вебер 1990: 722). Однако мои результаты и практический опыт работы коллег в “чужом” и “своем” поле показывают, что изучение шаманизма – сакральной части духовной культуры – невозможно в отрыве от того общества, в социальную ткань которого он вплетен, где он продолжает динамично функционировать.

Существует большая вероятность того, что результаты полевых работ, осуществленных без глубокого проникновения в среду, а, следовательно, и в суть шаманских представлений (иначе говоря, без полноценного наблюдения за хранителями шаманских знаний и тесного общения с его основными производителями), скорее исказят реальную сакральную картину из-за отсутствия адекватного понимания изучаемой области, чем позволят дополнить ее содержательными сюжетами. Так или иначе, отсутствие взгляда “изнутри” или игнорирование представлений коллектива о шаманизме и шаманах, а нередко и неправильно выбранная цель (“найти последнего или настоящего шамана”, например) приводят к тому, что специалисты открывают “новых” шаманов (посвященных) для науки и общества, которых, однако, родной коллектив вовсе не считает сакральными лицами.

Ошибки в определении круга непосвященных, приобщенных и посвященных, может быть, появляются при дальнейшей верификации собранных материалов, поскольку для этого требуются время и приобретение коммуникативного опыта работы в выбранной среде. В иных случаях верификация бывает невозможна в силу пространственной удаленности хранителей знания, поэтому всё, что было собрано и увидено (воспринято) посредством “чужого” взгляда, используется как “самая настоящая шаманская истина”. В особенности это касается зарубежных ученых, о любви которых открывать “последнего шамана” в Сибири, ставшей антропологическим Эльдorado, уже высказывались российские ученые (Тишков 2003а: 12; Харитонова 2006: 325).

Российские и зарубежные исследователи, понимающие важность и необходимость “включенного” наблюдения в этнографическом поле, желающие “чувствовать” проявления сакрального в целом, стараются на протяжении многих лет не оставлять без внимания народы, чьей культурой они занимаются, проживая на отдаленном расстоянии от них. О наличии такого рода связи у российских ученых с изучаемыми группами и общинами писал акад. В.А. Тишков, рассматривая их специфику на фоне других сформировавшихся в этнографической науке национальных школ. Он рекомендовал исследователям “активно возвращаться к этнографическому полю даже в его самом традиционном варианте”, указывая, что “уже потом (или одновременно) нужны более тонкие размышления по поводу полевой работы и интерпретации этнографических данных” (Тишков 2003: 38).

Говоря о национальных школах в полевой этнографии, мне хотелось бы остановиться на методах работы японских коллег, которые, как правило, имеют большой опыт работы в “чужом” поле. Они убеждены, что сбор полевого материала, имеющего отношение к сакральному – чрезвычайно сложный процесс, требующий высоких коммуникативных качеств для установления диалога с хранителями шаманского знания, а еще сложнее работать с самими шаманами, продуцирующими эти знания в коллективе. Специалисту следует знать культуру в целом, ее социальные механизмы и, конечно же, язык изучаемого народа, чтобы заслужить доверие и стать – насколько это возможно –

“своим”. Если этнограф только записывает материал в блокнот (эта черта характерна для ряда исследователей в поле), умножая тем самым признаки “чужого”, то он рискует остаться без внимания людей, а в итоге и без понимания темы исследования. Для этнографа важно также не исследовать “чужую” культуру с позиции “другого”, а найти в себе внутреннее желание быть “в ней”: прожить какое-то время вместе с людьми, наблюдая их жизнь, вникая в их будни, чтобы хоть как-то понять незнакомую культуру. Это особенно важно, если предстоит изучать шаманизм и его социальные функции (ПМА 1 *Шимамура*).

В работе с сакральным, независимо от того, “свой” ты или “чужой”, считается необходимым объяснить информантам цель исследований, поскольку немаловажным пунктом для них является характер использования полученных сведений.

Будучи студенткой кафедры этнографии, истории и археологии Бурятского государственного университета, я принимала участие в работе комплексной этносоциологической экспедиции Института этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая, где моя функция заключалась в помощи сотрудникам и аспирантам при интервьюировании односельчан в процессе сбора материалов о локальной духовной культуре. Однажды с аспиранткой из этой экспедиции мы побывали в гостях у двух “знающих”, которые, будучи в преклонном возрасте, могли поведать о шаманах и шаманских представлениях досоветской эпохи. Однако после знакомства с моей попутчицей они стали упорно отмалчиваться и уводить разговор в сторону от шаманской темы. В конце концов они предложили нам идти к другой бабушке, сказав, что сами уже ничего не помнят и не знают. Тогда молчание бабушек-информантов показалось мне странным, поскольку в их знании я нисколько не сомневалась. Хотя я замечала подчеркнутое отношение к моей напарнице как к “чужой”.

Здесь причиной отказа мог быть страх (советское наследие) передать сведения ученым из Москвы (“мало ли что потом случится?”) или скромная оценка людьми их собственных знаний. Однако возможна и более глубокая причина, связанная с пониманием сакрального в обществе, которая чаще и определяет на подсознательном уровне поведение непосвященных и посвященных. Сакральное в коллективном восприятии – это область знания, которая табуирована для посторонних, поэтому границы его должны сохраниться в неприкосновенности для сохранения и поддержания социального единства. Все подобные переживания и представления людей – хранителей сакрального знания вместе или отдельно – зачастую определяют их “закрытую” линию поведения.

Во время работы с сакральным у респондентов обычно возникает вопрос к исследователю: “Зачем эту часть культуры, скрытую от посторонних, изучать?”. Большинство информантов выражают опасения и приводят множество примеров того, как страдали, сходили с ума и умирали люди, которые осмелились самостоятельно изучать шаманскую тему и были наказаны божествами и духами.

«Один из известных шаманов из моего района, узнав, что я не просто его “клиентка”, а человек, имеющий исследовательский интерес, предупредил меня, выразившись на бурятском языке довольно эмоционально. Смысл его высказывания можно передать следующими словами: “Не надо слишком близко изучать шаманизм, это может быть опасно”. Затем он провел сеанс шаманского предсказания, в ходе которого его духи предложили мне отменить поездку на конгресс антропологов, предупредив, что есть вероятность несчастного случая: самолет может не долететь до места назначения. Тогда я попросила его провести шаманский обряд для предотвращения этой катастрофы, на что он дал свое согласие. Сложно сказать, с помощью его шаманского воздействия или без него, но поездка на конгресс завершилась благополучно» (ПМА 2: *Распутин*).

Нужно отметить, что работа с посвященными всегда требует от исследователя особого психологического настроя и некоторой моральной выдержки. Причем харак-

теристика “своего” или “чужого” поля, как показывает мой опыт, не имеет особого значения. Практика общения с бурятскими шаманами как с “последними” (“традиционными”), так и с “новыми” позволяет заметить, что существует проблема интерпретации ими значений своего религиозного знания. В отличие от повседневной реальности его нелегко выразить словами, а исследователю трудно понять сложно определяемые явления из другой реальности. Поэтому “одной из важнейших проблем для них оказывается то, как интерпретировать сосуществование этой реальности с другими, вкрапленными в нее реальностями” (*Бергер и др.* 1996: 537). Именно поэтому даже специалисту, работающему в “своем” поле и говорящему на родном языке, сложно понять и передать в научной среде представления и знания шаманов о “своей” реальности.

“Я помню рассказы одного старого шамана из моего родного села о том, как протекает шаманская болезнь, общение с духами во время шаманской практики и его представления о сакральном. В попытке передать мне словами тот мир, ту реальность, с которой он сталкивался всегда. Неожиданно для него ему сложнее всего было объяснить то свое состояние, когда он встречался с духами, и описать реальность, в которую он погружался вместе с ними. Поэтому он закрывался и молчал. В то же время он терпеливо рассказывал мне все, что я могла сама наблюдать, живя в своем обществе: сообщал сведения о локальном пантеоне шаманских божеств, о том, как ведут себя духи и как они поступают по отношению к людям, как люди должны относиться к этому, в чем призвание шамана в этом мире. Тогда это был мой первый опыт общения с посвященным. В своих последующих встречах с шаманами я сталкивалась с подобной же проблемой сложности выражения другого шаманского мира, которую шаманы часто не желали открывать, и закрывались, советуя мне не приближаться к нему” (ПМА 2: *Холбоев*).

В таких случаях появляется рациональное объяснение, что это и есть та граница, до которой возможно исследование психоментальных особенностей шаманов, поскольку их виртуальные переживания глубоко личностны и закрыты от посторонних глаз, и демонстрация глубинных знаний может быть болезненным процессом для них.

Сведения, полученные напрямую от шаманов, – конечно, весьма ценный материал, однако многое зависит от того, какой шаман разговаривает с тобой. Известно, что большинство современных шаманов совершенно точно могут процитировать как зарубежных, так и российских знатоков оккультизма и упрекнуть вас: “Как? Вы не читали Эрнеста Мулдашева?”. Возможно, такой интерес к литературе не всегда продиктован желанием самостоятельно научиться шаманской практике и общению с миром духов, а обусловлен стремлением понять свои ощущения в другой реальности и попытаться найти им объяснение.

Во время работы с посвященными в “своем” или “чужом” поле всегда чувствуются психологическая позиция шамана как руководителя и его попытка управлять людьми в социальном пространстве. Общественный авторитет шаманов и устоявшееся коллективное представление об их праве на сакральные знания и практики позволяют им ограничивать социальное пространство “своих” членов общества и тем более “чужих”. Шаманы могут разрешить посторонним участвовать в ритуалах или запретить им это, позволить себе рассказать “все шаманские тайны” и запретить исследователю писать об увиденном и услышанном. Вероятно, в таком поведении шамана усматривается стремление быть собственником сакрального знания, что в общинно-родовом представлении понимается как запрет на сакральное для непосвященных и “чужих”. В последнее время в обществе наметились явные тенденции к десакрализации этой сферы культуры и превращению ее в товар: шаманы нового поколения демонстрируют право на “шаманскую культуру” и ее различные интерпретации, активно возрождая “истинную традицию”. Поэтому теперь “ритуальные практики являются частью полилокального нарратива современности, где культура становится экономическим ресурсом” (*Давыдов и др.* 2006: 165). Тем не менее несомненно и то, что среди шаманов

были и есть очень достойные представители этой профессии, чьи личные качества позволяют сочетать в себе и сакральную силу, и человеческую мудрость, и социальный авторитет, что вызывает к ним еще большее чувство уважения со стороны членов общества.

В среде этнографов принято считать, что специалист, изучающий культуру своего народа, всегда воспринимается в качестве “своего” члена общества во всех местах его расселения по праву единого этнического происхождения. Однако следует уточнить, как в представлениях бурят-шаманистов маркируется понятие “свой”. Каждый верующий бурят имеет конкретное локальное “лицо”, которое определяется “освоенной” географической территорией – земля предков (= родовая территория). Ее социокультурные (в первую очередь сакральные) признаки отражают локальную (а в прошлом – родовую) основу шаманской идеологии. Представления о родовых или локальных духах шаманских предков, социальный авторитет родовых или локальных шаманов, проведение родовых или локальных шаманских обрядов – все эти сакральные модели поведения и мировоззрения формируют единую социальную общность, а владение ими и следование им – идентифицирующий признак “своего” члена в социуме. Кроме того, среди локальных шаманов существует строгое соблюдение негласных правил на запрет отправления ритуалов за пределами “своей” территории, поскольку его могут наказать духи-хозяева “чужой” местности (*Нанзатов и др.* 2008: 204).

Итак, конструирование верующими понятия “локальность” с помощью единых сакральных ценностей – важная идеологическая основа, посредством которой члены общества имеют возможность идентифицировать самих себя в локальных масштабах, за пределами которых проявляется образ “чужого”.

Исходя из представлений бурят-шаманистов о формировании образов “своего” и “чужого” в отношении сакрального, следует сказать, что включенный в определенную локальную среду ученый не всегда воспринимается в качестве “своего” на остальных территориях расселения бурятского этноса, и в особенности если дело касается изучения сакрального в духовной культуре. Он действительно “свой” в своей деревне, а точнее, свой для круга его сородичей, но за пределами собственного сельского общества понятие “свой” становится менее выраженным; за границами административных районов оно теряет сакральную значимость, а индивид сводит собственную идентичность к общей этнической характеристике.

Принадлежность к этносу для специалиста не означает, что на него самопроизвольно распространяется признак “своего” и дает ему право исследовать то, что является сакральным для локального коллектива верующих. Поэтому “свои” специалисты, исследующие сакральное в неродных для них районах проживания бурят, сталкиваются с тем обстоятельством, что за пределами “своей локальности” психологические границы “своего”/“чужого” варьируют в зависимости от обстоятельств и способности представить себя коллективу.

Важным аспектом для налаживания контакта оказывается самопрезентация исследователя в иной локальной среде (новом сакральном поле), где существует собственная шаманская специфика и собственный круг непосвященных, приобщенных и посвященных. Конечно, в отличие от иноэтничных коллег эти специалисты, будучи представителями данного этноса, вливаются и в другую локальную среду легче и быстрее, в чем им помогают языковые возможности и обыденные или повседневные знания. Благодаря всему этому “я знаю, что моя естественная установка по отношению к этому миру соответствует естественной установке других людей” (*Бергер* 1996: 535). Чем больше символов обыденного знания я могу узнавать в “чужом” поле, тем понятнее и ближе мне жизнь общества, и, следовательно, есть больше возможностей приблизиться и понять его сакральную жизнь.

Что касается роли родного языка исследователя в налаживании диалога с обществом, то важно учитывать существование диалектных различий, которыми богат, в

частности, бурятский язык. Этот нюанс, а с ним сталкиваются не только приезжие ученые, но и “свои” специалисты, – серьезная проблема, ведущая к недопониманию сакральных текстов и терминов при исследовании этнических вариантов шаманизма и даже культуры народа в целом (Соколова 2004: 59; Харитонова 2004: 34). Кроме того, выше уже указывалось, что существуют проблемы интерпретации шаманами посредством родного языка особенностей той реальности, в которую они погружаются.

В остальном модель поведения “своего” специалиста и “чужого”, направленная на установление диалога в обществе, где будет изучаться сакральный мир, имеет мало отличительных черт. Коммуникативные качества “своего” специалиста и всех российских, зарубежных исследователей, их возможность чувствовать “чужую” среду, а особенно область сакрального, способствуют складыванию доверительных отношений с верующими и шаманами. Исследователи, проходя этап самопрезентации, вырабатывают определенную модель поведения, максимально удовлетворяющую условиям новой среды, чтобы вместе с ее членами получить возможность наблюдать за проявлениями сакрального в обыденной жизни или быть допущенными шаманом к ритуальным практикам.

Следует отметить, что важную роль при налаживании контактов на первой стадии знакомства в ином локальном коллективе играют родственные связи или помощь знакомых и коллег, проживающих либо работающих на этой территории, т.е. быть представленными кем-то в “чужой” среде бывает лучше, чем самим представлять себя. Как признался недавно мой коллега, «я никогда не езжу в районы Бурятии без знакомых или родственников, тем более к шаманам, потому что я ничего не смогу сделать сам в “чужом” месте».

Многие российские ученые и исследователи согласятся с его высказыванием: роль посторонней помощи и поддержки в изучении сакрального велика. Вспоминается, как земляки-шаманы намного полнее раскрывали мне свои “тайны” в присутствии уважаемого старейшины или односельчанина, бывших со мной. Определенные психологический комфорт и уверенность возникают, если родственники или знакомые имеют социальный авторитет в исследуемой среде.

Так, один из моих родственников в Баяндаевском р-не является старейшиной с. Бохолдой. Туда мы приехали с коллегой для сбора материалов о локальных шаманских практиках и культах. Старейшине, дяде Пете, общиной было доверено проводить ежегодные общественные обряды и решать хозяйственные проблемы, возникающие в коллективе. На общественный обряд в честь родовых предков, к которому мы с коллегой были допущены с его разрешения, собрались не только жители села, но и выходцы из общины, проживающие в разных местах. Меня представили как “свою”, что немного смягчило отношение собравшихся. Более того, мой коллега получил редкую возможность провести видео- и фотосъемки, что, конечно, не всем было по душе, поскольку у верующих есть убеждение, что при отклонении от старых правил обряд теряет эффективность, становится бессмысленным (ПМА 3: Долгонов).

Мой небольшой опыт работы в иноэтнической среде с сакральной сферой обогатил меня интересным фактом. Занимаясь исследованием шаманизма в Японии, я наблюдала, как коллеги благоговейно относились к “своему” сакральному полю. Важный момент для установления личных отношений в этой стране – не самопрезентация исследователя, а, скорее всего, возможность представления его кем-то. Такая форма знакомства особенно актуализируется, когда дело касается области сакрального, в данном случае налаживания контакта с шаманами и шаманствующими. В одном случае мы в качестве “клиентов” наблюдали за сакральным лицом, проводившим диагностику заболеваний и лечение с помощью молитв и массажа. Более тесное и открытое знакомство с ним было невозможно из-за запрета со стороны верующих (ПМА 4: Такидзава).

В другом случае шаманка после того, как я была представлена одним из коллег, позволила мне – как исследователю – присутствовать во время проведения ритуала предсказания путем вхождения в транс; после его завершения нам удалось побеседовать (ПМА 1: *Шимамура*). Нужно отметить, что этические нормы в Японии значительно отличаются от принятых в монгольском мире и в русской культуре, а границы личного пространства сакральных лиц труднопроницаемы.

Участие в исследованиях в Японии еще раз показало мне, насколько важно знание языка и культуры страны. Без таких познаний специалист не в состоянии адекватно вести полевую работу и взаимодействовать с информантами напрямую. Будучи потребителями сакрального знания, т.е. непосвященными, мои японские коллеги, вместе с тем, занимаются изучением сакральной среды в “чужом” поле. По их глубокому убеждению, исследование сакрального – самый сложный процесс, который нельзя сравнивать с изучениями материальной культуры или иных областей духовной культуры (ПМА 1: *Такидзава*). В сравнении с японской монгольская культура является открытой и кажется легко доступной, а границы пространства – “свой” и “чужой” – в сакральном легко преодолимыми. Такое впечатление складывается, вероятно, еще и потому, что монгольский язык и этикет более понятны для нас, бурят. Судя по все-му, именно это сделало возможными разговоры с непосвященными о посвященных в Хубсугульском аймаке, где мне удалось получить интересные сведения о характере шаманской практики у дархат-монголов, а также провести сравнительные параллели с практикой тункинских шаманов, проживающих по другую сторону государственной границы (ПМА 5: *Хэшиигтэй*).

Кроме знания языка и этикета, норм поведения в той или иной среде для исследователя сакрального важную роль играет признак открытости общества и его членов, а также характер личных взаимоотношений внутри него, который определяет степень моральной ответственности людей друг перед другом. От этих определяющих условий, как мне кажется, зависит эффективность работы исследователя в “чужом” этнографическом поле.

Существует еще одно убеждение “чужих” ученых: будто “свои” исследователи субъективно воспринимают реальность “своего” поля и поэтому могут делать ошибочные научные выводы. В свою очередь “свои” исследователи обвиняют “чужих” в непонимании материала и неверном его толковании. С моей точки зрения, моральный долг и ответственность перед земляками играют важную, может быть, определяющую роль в передаче информации широкому кругу людей. Дальнейшая работа над материалом в рамках созданных гуманитарной наукой схем заставляет специалиста не единожды возвращаться в поле для уточнения фактов, что продиктовано стремлением более адекватного отражения полученных данных в научном кругу.

Различные критические высказывания о субъективности исследователя, являющегося “своим среди своих”, заставляют обратиться к словам Э. Саида, который писал, что “еще никому не удавалось отделить ученого от обстоятельств его жизни, от его причастности (сознательной или бессознательной) к определенному классу и набору убеждений, социальной позиции или же просто от его включенности в общество. Это сказывается на его профессиональных занятиях, даже если его исследования и их плоды естественным образом направлены на достижение относительной свободы от препон и преград грубой повседневной реальности. Ведь существует такая вещь, как знание, которое скорее менее, чем более предвзято, чем производящий его индивид (со всеми его запутанными и замутняющими суть дела обстоятельствами)” (*Саид* 2006: 20).

Любой исследователь – “свой” или “чужой” – имеет субъективный взгляд, через призму которого он воспринимает другую культуру, поэтому задача – быть объективным транслятором сакрального – сложна для всех членов научного сообщества, но к ней следует стремиться всегда.

Очевидно, что если субъективность – вещь, всегда присутствующая в исследованиях, то существует необходимость вести диалог в среде тех, кто занимается изучением сакрального в культуре разных народов. В диалоге и дискуссиях, как мне думается, есть возможность вскрыть все субъективные недостатки работы. Такая открытая форма общения также исключает определенную монополию на “поле” и позволяет избежать давления “одного авторитетного мнения”, что в принципе невозможно в изучении постоянно изменяющегося и многогранного феномена шаманизма.

Говоря же в целом о специфике работы исследователей в этнографическом поле, о личных особенностях, которые им необходимы, сошлюсь на мнение известного сибиреоведа З.П. Соколовой: “Не имеет значения, какой национальности ученый. Главное, чтобы он был хорошо подготовленным, знал все, что до него написали, владел методикой исследования, умел собирать материалы, интерпретировать и обобщать их, любил и уважал тот народ, культуру которого он изучает, был предан и ему, и науке, которой он посвятил жизнь” (Соколова 2003: 59).

Определенный опыт работы в сакральном поле разных культур позволяет убедиться, что личность исследователя и его индивидуальные качества, а также само устройство общества и его ценностные ориентиры способны приближать или отдалять исследователя от изучаемого объекта. Поэтому разделение на “своих” и “чужих” в этнографическом поле – неоднозначный и чаще всего не самый главный фактор на пути к пониманию сакрального знания. Куда более важно быть объективным в оценках и подготовленным к работе в этнографическом поле для адекватного понимания и интерпретации собранного материала. И, конечно же, нам – “своим” и “чужим” – необходимо как можно чаще обсуждать научные достижения в этой области в форме диалога.

Примечания

¹ Национально-культурное возрождение в 1990-е годы в Бурятии стремилось восстановить шаманизм в качестве национальной религии. Согласно принятому в 1997 г. Народным Хуралом Республики Бурятия закону “О религиозной деятельности на территории Республики Бурятия”, он был признан национальной религией бурят и даже занесен в реестр официальных конфессий, существующих в Бурятии (вместе с буддизмом, православием и старообрядчеством). Однако, как признают специалисты, шаманизм “в качестве идейной основы политического движения во имя территориальной и прочей консолидации бурят идеологический резерв этнодифференцирующих шаманских традиций слабават, даже в модернизированном виде” (Герасимова 2006: 122). Локальные же сообщества «свою ритуальную практику... никак не соотносят с достаточно абстрактной идеей нации – даже когда говорят о шаманизме как о “бурятской вере”» (Строгонова 2001: 116).

² *Обо* (*обоо*, *обаа*) – широко известное в тюрко-монгольской культуре культовое сооружение, состоящее из кучи камней. В некоторых случаях в середину устанавливают шест, с привязанными на него лоскутками ткани (монг. *залма*) или отрезков (монг. *хадаг*) сине-голубого цвета. Культовый объект выполняет различные социальные и сакральные функции в культуре тюрко-монгольских народов (см.: Галданова 1992; Герасимова 1969; Жуковская 1977, 1998 и др.).

Источники и литература

- Бергер, Лукман 1996 – Бергер П., Лукман Т. Повседневная жизнь и религиозный опыт // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии / Сост. В.И. Гараджа, Е.Д. Руткевич. М., 1996.
- Вебер 1990 – Вебер М. Наука как призвание и профессия // Вебер М. Избр. произведения. М., 1990.
- Галданова 1992 – Галданова Г.Р. Закаменские буряты. Новосибирск, 1992.

- Герасимова* 1969 – *Герасимова К.М.* Культ обо как дополнительный материал для изучения этнических процессов в Бурятии // Этнографический сб. Вып. 5. Улан-Удэ, 1969.
- Герасимова* 2006 – *Герасимова К.М.* Вопросы методологии исследования культуры Центральной Азии. Улан-Удэ, 2006.
- Давыдов и др.* 2006 – *Давыдов В., Карбаинов Н., Симонова В., Целищева В.* Агинская street, танец с огнем и алюминевые стрелы: присвоение культурных ландшафтов. Хабаровск, 2006.
- Жуковская* 1977 – *Жуковская Н.Л.* Ламаизм и ранние формы религии. М., 1977.
- Жуковская* 1998 – *Жуковская Н.Л.* Категория и символика традиционной культуры монголов. М., 1998.
- Нанзатов и др.* 2008 – *Нанзатов Б.З., Николаева Д.А., Содномпилова М.М., Шагланова О.А.* Пространство в традиционной культуре монгольских народов. М., 2008.
- ПМА 1 – Полевые материалы автора. Экспедиция в префектуру Ивате (Миякоси), область Тохоку, Япония. Июль 2009 г. (информанты – Шимамура И., Судзуки, Такидзава К.).
- ПМА 2 – Полевые материалы автора. Экспедиция в Тункинский р-н Республики Бурятия. 1999–2005 гг. (информанты – Холбоев С.Д., Распутин В.С., Шагланов С.Ш., Хоренов В.).
- ПМА 3 – Полевые материалы автора. Экспедиция в Ольхонский, Баяндаевский, Эхирит-Булагатский и Качугский районы Иркутской обл. 2001–2003 гг. (информанты – Аргоев В.А., Долхонова С.А., Долхонов П.Ф., Хунгеев К.).
- ПМА 4 – Полевые материалы автора. Экспедиция в префектуру Аомори (Осорезан), область Тохоку, Япония. Февраль 2009 г. (информанты – Шимамура И., Такидзава К.).
- ПМА 5 – Полевые материалы автора. Экспедиция в аймаки Хубсугул, Ар-Хангай, Овор-Хангай, Булган, Монголия. Август 2007 г. (информанты – Хэшигтэй, Мунхбат, Цэвэлма Нандит).
- Пушкарева* 2004 – *Пушкарева Е.Т.* “Свой среди своих”: проблемы работы этнографов и фольклористов в своей традиционной среде // Матер. Междунар. междисциплинарного науч.-практ. семинара-конф. “Сакральное в традиционной культуре: методология исследования, методы фиксации и обработки полевых, лабораторных, экспериментальных материалов”. Москва – Республика Алтай. 6–15 июля 2003 г. М., 2004. С. 79–85 (ЭИ... Т. 9. Ч. 1).
- Саид* 2006 – *Саид Э.* Ориентализм. Западные концепции Востока. СПб., 2006.
- Соколова* 2004 – *Соколова З.П.* “Нашу культуру мы изучим сами”: Проблемы контактов и научной работы с иноэтничными коллегами // Матер. Междунар. междисциплинарного науч.-практ. семинара-конф. “Сакральное...”. С. 50–61.
- Строганова* 2001 – *Строганова Е.А.* Бурятское национально-культурное возрождение (Конец 80-х – середина 90-х годов XX века, Республика Бурятия). М.; Иркутск, 2001.
- Тишков* 2003 – *Тишков В.А.* Реквием по этносу: Исследования по социально-культурной антропологии. М., 2003.
- Тишков* 2004 – *Тишков В.А.* Выступление на открытии семинара // Материалы Междунар. междисциплинарного науч.-практ. семинара-конф. “Сакральное...”. С. 11–13.
- Харитонова* 2006 – *Харитонова В.И.* Феникс из пепла? Сибирский шаманизм на рубеже тысячелетий. М., 2006.
- Харитонова* 2004 – *Харитонова В.И.* Исследование сакрального в традиционной культуре: прикосновение к непостижимому или постижение неведомого? // Материалы Междунар. междисциплинарного науч.-практ. семинара-конф. “Сакральное...”. С. 16–40.