

© Т.Д. Булгакова

АУДИТОРИЯ НАНАЙСКОГО ШАМАНСКОГО КАМЛЕНИЯ

Ключевые слова: культура нанайцев, шаманизм, аудитория камлания, шаманские фокусы

Основываясь на собранных среди нанайцев полевых материалах¹, автор ставит вопрос о причинах потребности нанайского шамана в наблюдающей за его камланием аудитории. Аудитория, следившая за действиями шамана, тестировала его и подтверждала его статус, что могло оказаться решающим условием его инициации и модификации его социального положения. Столь существенная роль аудитории обусловлена особенностями ценностной картины мира шаманистов, согласно которой авторитет власти принадлежит не только и не столько шаману, сколько стоящим за ним духам, якобы противящимся отмене заказанных камланий и заинтересованным в многочисленности вовлекаемых в них лиц.

Информацию о роли аудитории в шаманском камлании я записывала от нанайских шаманов, их пациентов и завсегдатаев их камланий преимущественно в позднесоветское время, начиная с 1980 г., когда многие из них, едва говоривших по-русски, жили еще захватывавшими их событиями шаманской практики, мало интересуясь тем, что происходило в “большом мире”. Сознвая своеобразие мировоззрения своих информантов и помня о том, что интерес к теологическим реалиям и выяснение “истинности или ложности верований находятся вне законных пределов предмета исследования антрополога” (*Эванс-Притчард* 2004: 24), я не пыталась исследовать реальность того духовного мира, о котором мои информанты толковали². Я стремилась лишь убедиться в искренности и репрезентативности их рассказов и по возможности подробнее расспрашивать. Большинство высказываний, на основе которых строится настоящее исследование, – это “первичная” информация, касающаяся либо собственного внутреннего духовного опыта информантов, либо тех событий, которые, по их утверждению, они со стороны наблюдали лично. Отчасти к исследованию были также привлечены “вторичные” сообщения, в абсолютной достоверности которых информанты были искренне убеждены и в которых пересказывалось чье-то сообщение о случившемся с кем-то из их знакомых (имена этих знакомых, а также человека, от которого поступала информация, обычно назывались). Поскольку настоящая статья касается темы, редко привлекавшей раньше внимание исследователей, я намеренно ограничила себя рамками описательности, оставляя на будущее задачи сопоставления представляемых здесь материалов с данными по шаманским культурам разных народов Сибири, а также их генерализации и концептуализации.

Зачем шаману нужна аудитория?

Традиционное шаманское камлание, даже если оно совершалось ради одного человека, всегда оказывалось у нанайцев событием общественным и собирало множество посетителей³. Специальных помощников у нанайских шаманов не было, и все присутствующие на камлании, за исключением самого шамана и пациента

Татьяна Диомидовна Булгакова – доктор культурологии, проф. кафедры этнокультурологии Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена (г. Санкт-Петербург); e-mail: tbulgakova@gmail.com

(обычно выполнявшего также функцию заказчика камлания), представляли собой слушателей, то есть собственно аудиторию. Без аудитории успешно работать шаман был не в состоянии⁴, и, как отмечала А.В. Смоляк, камлание всегда было делом коллективным, “предполагающим участие не только пациента, но и зрителей” (Смоляк 1991: 58)⁵. Многолюдными были не только камлания-жертвоприношения⁶, но и лечебные камлания⁷, и если присутствие аудитории во время жертвоприношения можно объяснить необходимостью предписанных обрядом коллективных действий, то труднее понять, отчего совершающий лечебное камлание шаман так же нуждался в аудитории, которая подолгу и обычно молча слушала его в темноте, внешне никак в происходящее не вмешиваясь. Именно о лечебных камланиях И.А. Лопатин писал, что, “шаманствуя над больным, шаман требует присутствия возможно бóльшего числа людей. <...> Чем больше участвует в камлании людей, тем легче шаману и тем, следовательно, успешнее он ведет борьбу со злым духом” (Лопатин 1922: 182). Мои информанты-нанайцы отзывались о лечебных камланиях аналогичным образом: “Чем народу больше, лучше и эффективнее для больного! <...> Когда много сочувствующих, лучше. Один на один не поможешь” (ПМА: Н.П. Бельды). Если, кроме пациента, на камлание больше никто не придет, то сеанс не будет успешным, так как у шамана будет “мало силы и мало толку”. Если же вместе с больным придут на камлание здоровые люди, если “человека три, четыре, пять, десять с больным вместе приходят, это лучше! <...> Это и для шамана лучше, и для больного лучше, потому что есть поддержка” (ПМА: он же). На вопрос, можно ли камлать без зрителей, шаманка Л.И. Бельды отвечает: “Одна как буду делать? Хоть умирать будешь, бубен и шаманский пояс одна не возьмешь. Другие должны прийти и уговаривать” (ПМА)⁸.

Аудитория, собиравшаяся на камлания одного какого-либо шамана, была объединена общими интересами и общим мирозерцанием, и несмотря на то, что состав ее от случая к случаю менялся, определенная часть ее была стабильна: вокруг каждого шамана спланивалась группа его личных приверженцев, бóльшее число которых состояло из его постоянных пациентов, регулярно посещавших лечебные камлания друг друга. В результате устанавливались те постоянные связи камлающего шамана со многими из “зрителей”, всегда подбадривающих шамана и одобряющих его действия, на которые указывала Смоляк (Смоляк 1991: 64).

Каждый из пациентов стремился привести на посвященное ему камлание как можно больше своих родственников и знакомых. Даже если кто-то из родственников пациента «больной, сильно больной, его даже иной раз на носилках приносят к шаману. Смотришь, народу собирается! Даже соседей зовут: “Сегодня такого-то шаманят!” И люди идут» (ПМА: М.Ч. Гейкер). Согласно материалам Лопатина, собиравшимся среди нанайцев в начале XX в., в камланиях участвовало “всегда почти все стойбище” (Лопатин 1922: 182). В позднесоветский период эти требования соблюдались уже не столь строго, и послушать камлание приходило, по моим наблюдениям, от одного до двадцати человек. Если в одном селении было два шамана (такую ситуацию я наблюдала в селе Даерга в начале 1980-х гг.), то каждый из них имел собственную аудиторию, и поочередное посещение камланий обоих шаманов было не принято.

Говоря о шаманской аудитории, проще разобраться не в вопросе о потребности шамана в зрителях, но в вопросе о потребности зрителей в посещении камланий. Так, А.В. Смоляк пишет о том, что на камлания “стекалось много зрителей, односельчан и родственников”, так как камлания “обладали большой привлекательностью” и потому, что “здесь всегда было весело и интересно” (Смоляк 1991: 88). Поскольку “в прошлом в жизни народов Севера было очень мало развлечений, на камлание многие, в том числе молодые, ходили, чтобы провести вечер, встретиться со знакомыми, узнать новости: больше собираться было негде” (Там же: 58). Немаловажно было и то, что помимо развлечений и общения, обряды, связанные с жертвоприношением, предполагали обильное угощение: значительная часть мяса принесенной в жертву свиньи или

петуха доставалась зрителям. Для того чтобы иметь большую аудиторию, “каждый шаман старался проводить камлание по возможности в обстановке приподнятого настроения аудитории, шутками, весельем привлекать больше людей” (Там же).

Обращаясь к вопросу о потребности шамана в аудитории, исследователи связывают ее обычно с борьбой шамана за престиж и высокий социальный статус. Чем больше людей присутствовало на камлании, чем большее число участников плясало с шаманским бубном, тем это было “почетнее для шамана” (Лопатин 1922: 277). Между шаманами постоянно «шла скрытая борьба за авторитет, за аудиторию “зрителей”», и один шаман стремился переманить аудиторию у другого (Смоляк 1991: 58). С.М. Широкогоров, объясняя необходимость аудитории для совершения камлания, отмечает, что зрители воодушевляют шамана как исполнителя, и, в свою очередь, в присутствии большого количества людей особенно интенсивным становится обратное влияние шамана на присутствующих. То есть шаман оказывается возбудителем толпы, которая “подчиняется общим законам психологии толпы со всеми ее последствиями” (Широкогоров 1919: 61). Шаманы, с которыми работала я, утверждали, что в многочисленности аудитории заинтересованы их духи-помощники. Об этом говорили также информанты А.В. Смоляк: “Считалось, что чем больше на камлании бывает народу, тем приятнее духам, тем активнее они работают. Многие старики отмечали, что духи чувствуют большее расположение к авторитетным шаманам, у которых всегда собирается много народу на камлания. Таким шаманам они активнее помогают при лечении и самолечении” (Смоляк 1991: 58).

Если же шаман решался проводить камлание, несмотря на то, что люди его не поддерживали и к нему не пришли, он, как утверждали мои информанты, рисковал навлечь на себя наказание со стороны своих духов-помощников. О.Е. Киле вспоминает, как она камлала для не сумевшей завоевать популярность шаманки К.: «Шаманю, смотрю, оттуда идет какая-то “старуха” (фантом). Даже шаги слышно! И по направлению к К. все такие движения делает, словно бодает ее. Я ей (К.) говорю: “У тебя *сэвэн* (дух-помощник) старуха что ли?”. Она отвечает: “Я не знаю”. А сама она и не видит эту “старуху”! Я тогда сильно крикнула. “Старуха” испугалась и туда побежала». Причина всех неприятностей К. (она заболела, “согнутая такая стала, даже выпрямиться не может, так она и ходит, и под себя делает”), заключалась, по мнению О.Е. Киле, в том, что, когда К. совершает жертвоприношение своим духам, “никого с ней нет. Она одна пляшет по-шамански. Разве это хорошо? Кто-нибудь должен сидеть!” (ПМА: О.Е. Киле). Шаманисты убеждены в том, что, если, собираясь камлать, шаман не в состоянии обеспечить явку посетителей, он рискует собственным благополучием.

Казалось бы, исцеляя пациентов, развлекаая аудиторию и уверяя ее в своих сверхъестественных способностях, шаман как воздействующий на аудиторию субъект борется за свой авторитет, тогда как сама аудитория (наряду с пациентами) оказывается пассивным реципиентом такого воздействия. Но если учесть точку зрения информантов, участников коммуникации больше: сам шаман, пациент (заказчик), аудитория и духи, и взаимоотношения у них сложнее, чем это может показаться на первый взгляд. В одних ситуациях шаман воздействует на зрителей и пациента, в других – не только аудитория и пациент, но и сам шаман оказываются объектами воздействия со стороны духовного мира, в третьих аудитория становится субъектом, либо действующим заодно с шаманом, либо даже шаману противостоящим.

Шаман как объект воздействия со стороны аудитории

Одна из ситуаций, во время которой не шаман воздействует на посетителей, но, наоборот, посетители на шамана, – это заказ камлания пациентом в том случае, если у самого шамана нет желания его совершать. Именно в этой ситуации роль аудитории оказывается решающей⁹. Шаманка Л.И. Бельды говорит: “Легко? Разве это легко? Шаманишь не потому, что любишь это делать. Шаманишь не так легко, как по деревне шагать <...>.”

Шаманишь не потому, что играть хочется. Не замечаешь, как от глаз до подбородка пот течет, когда поешь. Никто не знает о том, каково это – ночью в темноте шаманить. <...> Разве легко сесть шаманить, лицо горит, и никто это не видит, не знает, (каково) сесть среди народа – полный дом народу – сесть и говорить о чем-то”. Но именно присутствие собравшегося и ожидающего “народа” принуждало шаманку подчиниться и приступить к камланию. Несколько же мгновений спустя, когда контакт с духами уже установлен, “горит или не горит у тебя лицо, все равно становится”, “слова сами приходят”, и “что говоришь, не знаешь” (ПМА: Л.И. Бельды). Иначе говоря, в определенных ситуациях роль аудитории сводилась к некоему пусковому механизму, необходимому для того, чтобы привести общение шамана с духами в действие. После одного камлания, связанного с поисками *сэвэна* (духа-собаки) пациентки и освобождением ее души, попавшей в могилу ее умершей сестры, Л.И. Бельды жалуется на пациентку: «Она заставляет меня свою собаку (своего духа) искать. “Открой пасть и хватай что-нибудь!” И хорошее, и плохое можно схватить. Разве легко среди чертей пасть¹⁰ свою открывать? Открыв рот, тут же умереть можно! Мертвого, гнилого кусать – что хорошего? Делаешь такое тяжелое (дело), потом отпускаешь (духов), а после этого так, мучаясь, и умрешь. Не понимают они. Только и понимают, что заставлять!» (ПМА). В случае, если шаман все же отказывался камлать, на сторону заказчика камлания становилась потенциальная аудитория камлания, и противостоять настойчивости аудитории шаману было особенно трудно¹¹.

Стремление аудитории вмешиваться в действия шамана, а иногда даже доминировать над ним, приводило порой к трагическим ситуациям. Так, О.Е. Киле вспоминает, что сразу после того, как приглашенный из Верхнего Нергена шаман завершил камлание (изгнание духов болезни) в деревне Ачан по случаю эпидемии гриппа (“вся деревня болела”), жители ее потребовали от него совершить обряд *каса* (проводить в загробный мир души умерших во время эпидемии людей). По правилам, между такими обрядами должно проходить не менее полутора месяцев. «Есть срок полутора месяца, только потом можно *каса* делать. А они – сегодня болезнь убирала, а на другой день говорят, давай, *каса* делай! Дед (шаман) говорил им, что еще срока нет. “Что там! – говорят. – Что в *бунни* (в загробный мир души отвозить), что (болезнь) убирать!”. Они все были пьяные и старика (шамана) били» (ПМА).

Шаман был поставлен в сложную ситуацию. С одной стороны, для него опасно было нарушать правила и проводить обряд раньше срока, а с другой стороны, если шаман отказывался совершать обряд по требованию людей, он также рисковал навлечь на себя гнев своих духов¹². В результате шаман все-таки стал отправлять души умерших в *бунни*, но во время обряда он сказал своим не в меру усердным просителям: «“Я вам что-нибудь сделаю, чтобы вас убить!”» Потом старик встал, и когда закончил обряд <...>, заплакал: “Раньше мы так не делали!” (ПМА). Его угроза вскоре исполнилась. «Люди на рыбалку поехали, там озеро, сильный вихрь начался, и утопил их. Перевернуло лодку, и семь человек сразу утонуло на середине озера. Этот дедушка, когда шаманил, сказал: “Я вам *амбашку* сделаю (злого духа на вас напущу). Берегитесь!”».

Даже обычный индивидуальный заказ камлания ставил шамана в зависимость от заказчика и от заинтересованных в камлании духов. В случае же, если заказчиком становилась потенциальная аудитория будущего камлания, эта зависимость усиливалась, и (как полагал шаман) многократно возрастал риск исходящего от духов наказания за противление желанию заказчиков.

Аудитория как участник камлания

Как уже было сказано, присутствовавшая на лечебном камлании аудитория была обычно пассивна. *Таочи*, камлания-“путешествия” по поиску *паняна* (души-тени) пациента проходили в темноте при молчании аудитории, и только с пациентом время от времени шаман вступал в диалог. Тем не менее случались иногда обстоятельства, побуж-

давшие присутствующих подавать реплики. Как пишет А.В. Смоляк, “присутствующие люди, не шаманы (*солгин най*)”, заинтересованно следившие за действиями шамана, в определенных ситуациях «подбадривали шамана криками “Хорошо!”, “Старайся!”, “Молодец!”, подтверждали, когда шаман спрашивал: видел ли больной тот или иной сон? – для подтверждения правильности пути шамана в потустороннем мире» (Смоляк 1991: 169). В камланиях, предполагающих изгнание духов, участие аудитории было более активным; кричать или подпевать шаману обязаны были все присутствующие без исключения¹³. “После каждого куплета его (шамана. – Т.Б.) песни, когда он находит злого духа и бросается с ним в бой”, зрители «многоголосно должны кричать “Га!”¹⁴» (Лопатин 1922: 182)¹⁵.

Что касается нанайских камланий другого типа, камланий-жертвоприношений, то присутствующие участвовали в них еще более активно. Каждое такое камлание начиналось с того, что присутствующие по очереди привязывали к себе шаманский пояс с металлическими подвесками, брали бубен шамана и плясали, ударяя в бубен. Важным при этом считалось количество пляшущих, их должно было быть девять (по данным А.В. Смоляк, семь–девять) человек¹⁶. Некоторые из пляшущих “старались рассмешить публику жестами, ужимками, мимикой. Каждый танец тут же, на ходу, обсуждался присутствующими” (Смоляк 1991: 58). Пляшущие соревновались между собой, стараясь плясать лучше, красивее или смешнее других. «Детей много приходит смотреть, все рассаживаются. Старый человек пляшет и еще колотушкой по головам детей и в бубен успевает. И по бубну! (Пляшущий) женщину посылает: “Сходи, воды принеси!” Пока она идет, он то ее по заднице (колотушкой), то в бубен (колотушкой) ударит. И все дети, как только начинается это, убегают подальше, чтобы он их не достал. Смех там! Весело, знаешь, было! <...> Сперва подойдет к молодежи, по головам (колотушкой) как пройдет! Они скорее-скорее нас отпихивают, подальше убегают. Особенно девки молодые убегали от него. Там большой стол был, такой же, как у нас в летней кухне. Исара Онинка из (деревни) Дада с бубном под этим столом проходил. И бубен не умолкает, и подвески на поясе не умолкают! Вот так делали. Между собой даже соревновались, кто как может, кто лучше, кто изящнее, кто как» (ПМА: Н.П. Бельды¹⁷).

У нанайцев также все присутствующие на жертвоприношении (и особенно те, кто каким-либо образом был зависим от приносящего жертву шамана) обязаны были вносить собственный вклад в совершение ритуала и присоединять к общей жертве свою дополнительную личную жертву, а в определенные моменты обряда вставать на колени и кланяться. Обязательным для всех присутствующих на камлании было вкушение жертвенной пищи и жертвенной водки. Даже грудным младенцам, которые не могли глотнуть водку, брызгали ее на головку. Таким образом, жертвенной водкой оказывались оделены все присутствующие.

Успех сопровождавших иногда жертвоприношение “шаманских фокусов” во многом зависел, как считалось, от особого поведения аудитории, регламентированного соответствующими правилами. Например, в определенный момент камлания шаман мог ложиться на горящие угли, и для того, чтобы он не повредил себе этим, все люди “должны были громко хлопнуть в ладоши; тихо хлопать нельзя, так, говорят, только шамана этого ударишь” (ПМА: Н.Б. Гейкер).

Помимо жертвоприношений аудитория активно участвовала также в обрядах-посвящениях нового шамана. Если посвящаемый был тяжело болен и не мог встать с постели, вместо него одевался в шаманскую одежду кто-либо из аудитории. Взяв бубен, этот человек из аудитории имитировал больного неопита. Два других человека из аудитории брали украшенные стружками¹⁸ шаманские посохи; один становился перед человеком, имитирующим шамана, а другой – позади него. Имитирующий шамана человек начинал бить в бубен, и все трое, выстроившись гуськом, плясали и шли друг за другом. При этом считалось, что фактически камлание совершалось лежащим в постели неопитом посредством замещающих его людей из аудитории.

Общественный контроль над способностью шамана совершать фокусы

Одним из любимых развлечений аудитории была проверка шамана на наличие его связи с духами и умение совершать с их помощью фокусы-чудеса¹⁹. В случае, если шаман претендовал на переход в высшую категорию, в разряд *касатай* шаманов, способных провожать души умерших в загробный мир, аудитория могла потребовать от него более сложных фокусов, чем те, которые он совершал раньше. Требовали, например, извержения изо рта каких-либо шаманских атрибутов, например, шаманских рогов *чурукту*, или бронзовых дисков-зеркал *толи*. И.Т. Бельды рассказывает о том, как это происходило с его дедом и чему, как он утверждает, он был свидетелем: «Уже дошел до *буни* (до мира умерших), уже все мог делать. Одно только наказание ему осталось. Говорят ему: “Если ты хочешь быть *касатай* шаманом, пусть у тебя диск *толи* и шаманские рога *чурукту* (изо рта появятся). Вот это покажи! Если не сможешь показать это, мы тебя бить будем! Ты обманываешь и никаким ты *касатай* шаманом не будешь!” Вот как раньше было дело! С моим дедом так было». Деда И.Т. накрыли парусом. «Он начал говорить (петь) там под парусом. Сколько-то наговорил, а потом слышно звук, звякает что-то металлическое <...>. Открывают, а тут уже диск *толи* лежит. “Да, говорят, ты будешь *касатай* шаманом!” Но мой дед так и не стал *касатай* шаманом. Умер. Как только его открыли (как шамана, то есть совершили обряд посвящения), он сразу умер” (ПМА)²⁰.

Некоторые из шаманов, опасаясь недостаточно почтительного отношения аудитории, сами вызывались демонстрировать фокусы. Так, М.И. Тумали вспоминает, как скептически относившиеся к ее соседу-шаману Н.Т. люди тайком от него унесли каменную фигуру, изображавшую его духа-медведя, и утопили ее в речке. «Они не верили, что он и в самом деле становится шаманом. Он говорит людям: “Пойдите на берег, посмотрите!” Мы пошли на речку, смотрим, а фигура эта стоит на берегу, недалеко от воды, и след от него на песке как плугом пропаханный. Словно мотоцикл проехал. Взяли его (*сэвэна*) и принесли домой. “Не верите, что ли? – говорит нам шаман. – Идите, посмотрите, если не верите! Вы же ничему не верите!”» (ПМА).

Демонстрация фокусов была обязательной частью больших поминок *каса*, во время которых, как считалось, шаман отправлял души умерших в иной мир. В заключительной части обряда зрители должны были тайком от шамана прятать изображения его духов в разных местах дома умершего, для которого совершаются поминки, с тем, чтобы проверить, сможет ли он их найти. “Люди прячут *киргуйан бучуэн* (изображения духов), чтобы шаман не знал. Когда он уйдет, они прячут. А потом шаман все это находит. Шаман С. долго не мог найти только одного *киргуйан бучуэна*, которого затолкали в золу. Они (духи) все имеют голоса (которые слышит шаман)” (ПМА: О.Е. Киле). Шаманка Т.П. Бельды утверждает, что ее тоже испытывали, пряча ее *сэвэнов* (изображения духов). “Моего *сэвэна* возьмут и спрячут, а он сам мне голос подает, мой *сэвэн*” (ПМА).

Испытания, которые устраивала шаману аудитория, не всегда заканчивались для него успешно. В случае неудачи шаман подвергался осмеянию. Как говорит Е.А. Киле, над теми, “кто сами себя возомнили шаманами, но не сумели это всем доказать, люди смеялись <...>. Не выгоняли, конечно, из поселка, просто презирали их” (ПМА).

С другой стороны, если шаману дана была духами способность совершать нечто необычное, он под давлением духов не мог не продемонстрировать ее перед аудиторией. Так, шаманка М.П. Бельды, с которой я работала, полагала, что она унаследовала духа, способного превращать воду в водку, которой нужно было угощать присутствовавших на ее камланиях людей. Но М.П. не решалась это делать, объясняя это страхом перед “опасным, заполненным змеями озером”, где этот дух якобы обитал. “Она в это место не хотела: это опасное, самое опасное! Саму хозяйку убьет, если она что-то неправильно сделает” (ПМА: О.Е. Киле). В наказание, как утверждали многие мои информанты, видевшие, по их словам, это своими глазами, у нее во время камлания, мучая ее, выходили изо рта “змеи”, которых она бросала в огонь с тем, чтобы сжечь их и тем самым от них

избавиться. «Ей хотелось, чтоб они (“змеи”) у нее больше не появлялись, вот и бросала их в огонь. Но это бесполезно! Никогда это не кончится, пока ты живой!» (ПМА: Л.И. Бельды). Причиной ее неприятностей, как считали другие шаманы, было именно то, что “она не захотела (превращать воду в водку). Поэтому у нее змеи шли изо рта! <...> Пугают, изо рта выходят! <...> Потому что шаман не может выполнить свое задание” (ПМА: О.Е. Киле). “Задание шамана” состоит, по мнению шаманки О.Е., в обязанности поражать и привлекать аудиторию чудесами, приобщать ее к духовному миру шаманства. С другой стороны, слишком увлекаться развлечением зрителей фокусами также считалось для шамана небезопасным. На шаманов, которым нравилось демонстрировать зрителям свои необычные способности, «старые люди покрикивали: “Ты так не делай, не перегружай *сэвэнов*, а то заболеешь!”» (ПМА: Л.И. Бельды). Менее искушенная аудитория пыталась, напротив, подстрекать шамана, требуя от него развлечений и фокусов.

Аудитория, исследующая шаманских духов

Некоторые демонстрируемые шаманом фокусы настолько увлекали аудиторию, что у нее появлялось желание самостоятельно исследовать природу возникавших в процессе камлания коллективных видений. Духи, становившиеся видимыми благодаря шаману, казались зрителям не страшными, а только, как выразилась А.К. Бельды, “удивительными – вот бы поближе рассмотреть их и так бы их попереворачивать!” (ПМА). О нанайском шамане по имени Кутунгэсэ мои информанты рассказывали, что один из фокусов, который он время от времени демонстрировал, заключался в том, что, сидя со своими слушателями в темноте, он заставлял своего духа-помощника принести ему воды. «Не один раз, а несколько раз (повторял) и таким (повелительным тоном): “Принеси!”», словно если (тот) не принесет, то он (шаман) рассердится. Таким приказным порядком!». Информанты уверяли, что они слышали, как ковш звякает о ведро, как пьет шаман, сидящий далеко от этого ведра, а Н.П. Бельды утверждал, что, несмотря на темноту, при отблеске от очага и он, и некоторые из присутствовавших могли даже разглядеть, “как ковш с водой (по воздуху) летит” (ПМА). Присутствующие стремились приобщиться к этому чуду и просили шамана, чтобы тот приказал своему духу-помощнику им тоже подать воду. Когда ковш с водой оказывался возле них, они пытались исследовать то невидимое существо, которое эту воду подавало.

Кто правильно взял (появившийся у его лица ковш), кто хорошо (взял) ковш и выпил, тому ничего не было. А если он мимо ковша (руку тянет), да хочет, кто же принес это, нащупать, то (ему) сразу попадает. Вся воду (на него) выльет <...>. Некоторые не верили, не так, как положено, норовили взять (ковш), а с другой стороны – для того, чтобы схватить самого *сэвэна*. Тогда вода из ковша выплескивалась прямо в лицо этому человеку (ПМА: Н.П. Бельды).

Коллективными видениями сопровождалась иногда, как вспоминают пожилые шаманисты, жертвоприношения шамана Ч. Оненко, который, вопреки традиции, совершал их в темноте. А.К. Оненко уверял меня, что сам неоднократно это видел:

Когда свинью убивали (для жертвы), поставят вечером <...> всякое (угощение) в углу, погасят свет, и он (шаман) садится на пол: “Давай, заходи! Заходи, кто хочет!” Дверь (сама) открывается и закрывается. А вокруг люди сидят, старики, шаманы. “Только не трогайте!” – говорит (шаман). Вот такой *сэвэн* (существо ростом не более метра), как только он крикнет, открывает дверь и закрывает, заходит. Хоть и темно, но видно. Кто руку к нему (к духу) протянет, (дух того) по руке бьет чем-то. Кто хочет его взять, того по руке бьет. А шаман говорит: “Ребята, зачем вы их трогаете? Не возьмете! Не возьмете! Зачем трогать? Не делайте так!” (ПМА: А.К. Оненко).

Тем не менее предостережения шамана не остужали аудиторию, охваченную бесстрашным интересом к шаманским духам и жаждущую общения с ними.

Зрители как временные вместилища шаманских духов

Согласно традиции, некоторые из обрядовых действий шаманы не могли совершать сами, но должны были привлекать к их исполнению других лиц. Так, шаманы, даже хорошие мастера, не могли сами делать для своих духов фигуры-вместилища. Как объясняли это информанты Анны Васильевны Смоляк, если шаманы будут делать их сами, то в такие фигуры духи “никогда не пойдут” (Смоляк 1991: 69)²¹. Во время *унди*, жертвоприношения духам определенного шамана, все приходящие на камлание люди обязаны были что-то приносить шаману (а точнее, его духам) в подарок, например, конфеты, печенье или ткань, которую по обычаю наскоро пришивали к плечам и рукавам шаманского костюма, и которая, по поверью, оборачивалась в духовном мире перьями его птичьего облика. Такой подарок назывался *обо* – индивидуальной долей каждого в общей совместной жертве. Кроме того, само участие зрителей в шаманском шествии по улицам села во время *унди*, делало всех их, как определял это И.А. Лопатин, временными вместилищами духов-помощников шамана.

Сопровождающие шамана, по верованию гольдов²², изображают благорасположенных к шаману низших *сеонов* (духов. – Т.Б.), которые служат шаману помощниками. Поэтому, чем больше народу следует за шаманом при камлании-шествии по улицам села, тем выше шаман стоит в глазах верующих, тем, значит, больше у него помощников. Вот почему наравне с шаманом хозяева (тех домов, в которые заходит процессия во время обряда. – Т.Б.) угощают и всех сопровождающих. Так как я неотлучно ходил за шаманом, то гольды и меня причисляли к сопровождающим *сеонам* – помощникам шамана. “Вот какой знаменитый у нас шаман” – говорили гольды: с ним даже *Лоча* (русский. – Т.Б.) ходит (Лопатин 1922: 277).

Танцы зрителей (не шаманов) устраивались во время жертвоприношения также не только для развлечения, но и для того, чтобы духи могли на время воспользоваться телами пляшущих участников камлания как своими временными вместилищами (как верят шаманисты, пока человек пляшет, он является *сэвэном*-духом). С.М. Широкогорову пришлось наблюдать среди эвенков обряд, во время которого девять участников, будучи в экстатическом состоянии, психологически полностью сливаясь с шаманом, воображали себя вместилищами девяти его духов-помощников и должны были следовать за шаманом в ритмичной “пляске”. В действительности же в такой пляске участвовали только семь человек, смеявшиеся, шутившие и далекие от экстатического состояния (Shirokogoroff 1935: 339). В 1982 г. мне пришлось видеть в селе Даерга камлание нанайской шаманки Г.К. Гейкер, во время которого она дала восьмерым мужчинам из присутствовавшей на камлании многочисленной аудитории по три флажка черного, красного и желтого цвета²³. Сама шаманка плясала-шествовала с бубном, а за ней следовали выстроившиеся гуськом пляшущие мужчины с флажками. В отличие от того, что наблюдал Широкогоров, атмосфера камлания была серьезной, и по окончании обряда я видела, как переживала шаманка, что ей не удалось набрать для данного шествия девятерых, как полагалось, мужчин (остальная аудитория была женская). Шаманка опасалась, что будет наказана за это тем духом, которому не хватило во время шествия человека как некоего сосуда, в который он желал на время вселиться.

Считается, что духи оказывают во время обряда воздействие не только на шамана, и не только на тех присутствующих, которые берут на себя исполнение каких-либо обрядовых действий, но и на всех зрителей, включая пассивных наблюдателей. Н.А. Алексеев утверждает, что действия шаманов могут иметь настолько сильное влияние на присутствующих, что порой вызывают “групповой нервно-психический припадок”, и ссылается на данное Виташевским описание камлания шамана по поводу болезни ребенка, на котором последнему довелось присутствовать и во время которого общение присутствующих с вызванными шаманом духами выражалось в припадках. “Вначале припадок начался у одной старухи, за ней – у нескольких женщин. Последней к ним присоединилась мать

ребенка” (Алексеев 1984). Мои информанты также отмечали возможность беспричинной, казалось бы, болезненной реакции присутствующих на камлании лиц: иногда “мужчины, женщины ведут себя неадекватно во время шаманства, начинают крик, голову кусают друг другу” (ПМА: В.П. Бельды). И несмотря на то, что воздействие шамана на аудиторию далеко не всегда проявляется столь очевидно, согласно мнению шаманистов, оно присутствует, даже если со стороны это не заметно. Нанайцы-шаманисты объясняют это тем, что во время камлания зрители подвергаются воздействию активизирующихся шаманских духов: индивидуальные духи (*сэвэны*), которые есть практически у каждого из составляющих аудиторию простых людей, втягивают в камлание души-тени (*паняны*) присутствующих и сами вовлекаются в совершающееся действие. Вместе с духами шамана все эти *сэвэны* и *паняны* отправляются в совместное путешествие по духовному миру. В результате во время камлания некоторые зрители, как говорит Н.П. Бельды, “всё чувствуют, где страх, где что, и (их пробирает) дрожь, если шаман правильно идет”. “Шаман идет, и их (зрителей) *паняны* (души) вместе с ним могут идти и помогать там <...> Когда шаманка идет, за ней могут все (присутствующие на камлании) идти, все их *паняны* могут вместе с шаманом идти и помогать” (ПМА). Иногда духовное вовлечение аудитории в камлание внешне выражалось в одолевавшей зрителей дремоте. Отмечая предрасположенность посетителей камлания ко сну, А.В. Смоляк объясняла это как их безразличие по отношению к происходящему. “Мы не раз наблюдали, – писала она, – что аудитория была далеко не столь внимательна во время камлания, как это можно было бы ожидать. Некоторые переговаривались шепотом, если же камлание затягивалось, иные уходили, другие, прикорнув где-нибудь в укромном уголке, спали” (Смоляк 1991: 58). Об одном камлании она сообщает, что вначале “в комнате находилось около 15 человек. Коткин шаманил <...> часа полтора. <...> К концу камлания оказалось, что человек 5 из зрителей спали по углам, несколько человек незаметно ушли” (Смоляк 1991: 173). Сами же шаманисты полагают, что сон присутствующих на камлании людей, напротив, означает их хоть и пассивное, но глубокое погружение в совершающееся действие. Более того, они утверждают, что в некоторых ситуациях такое неконтролируемое погружение может оказываться для зрителей даже небезопасным²⁴. О возможности аналогичного погружения в духовный мир посетителей камлания сообщает Н.А. Алексеев: «В ходе поединка шаман мог призвать на помощь себе духов-покровителей людей, находящихся рядом с ним. Это происходило в том случае, если соперник шамана “нападал” на последнего в процессе его камлания» (Алексеев 1984). И.М. Суслов упоминает о таком случае у эвенков: когда на камлающего шамана стал духовно нападать другой враждебный и более сильный шаман, он откупился от нападавшего душой одного из присутствовавших на камлании, и Суслов был свидетелем скорой смерти этого человека (Суслов 1932: 20).

Участники камлания чувствовали себя затронутыми духами, вызванными шаманом, и иногда стремились освободиться от возникавших у них духовных зависимостей. Мне не приходилось лично наблюдать у нанайцев завершение камлания “очищением” присутствовавших зрителей, но Широкогоров упоминает о существовании такого обряда у другого тунгусо-маньчжурского народа: у эвенков завершающее камлание “очищение” зрителей заключалось в прохождении их через специальный аппарат, оснащенный крючками или зубцами, за которые должны были зацепиться духи (Shirokogoroff 1935: 339).

Заключение

Потребность шамана в обширной наблюдающей и сочувствующей ему аудитории, в формировании многочисленной группы поддержки, обеспечивающей ему престиж и авторитет среди шаманов-соперников, несомненно, обусловлена социально; но самими шаманистами она объясняется как одно из проявлений его зависимости от собственных духов, якобы жаждущих расширения с его помощью сферы своего влия-

ния. По словам шаманистов, вовлекая в свои камлания как можно больше посетителей, шаман “привязывает” их к своим духам, выполняя “данное ему духами задание” (ПМА: О.Е. Киле). В свою очередь аудитория также заинтересована в доставляемых ей шаманом развлечениях. Если пациенты стремятся к исцелению или к решению других своих насущных проблем, то для аудитории важно приобщение, как выражаются современные нанайцы, к “таинственному и непознаваемому”. Зрители не просто присутствуют на камлании, но вовлекаются в происходящее, прикасаясь с помощью шамана к духовному миру и даже (не всегда подозревая об этом) предоставляя свои тела в качестве временных вместилищ для шаманских духов. Аудитория имеет свои пути для связи с шаманскими духами, и шаман поперек этих путей становиться не может. Служение шамана является принципиально общественным, и шаманство может существовать только в обществе, постоянно выказывающем потребность в шаманской практике.

Примечания

¹ Интервью записывались на магнитофон в ходе практически ежегодных экспедиций (с 1980 по 2014 г.) в села Хабаровского края и Амурской обл., но в настоящей статье использованы материалы времени активного бытования шаманской традиции (1980–1995 гг.), к которым добавлено лишь одно высказывание Е.А. Киле о том же периоде, зафиксированное в 2012 г.

² Поскольку не все информанты-шаманисты говорили по-русски, значительная часть материалов записывалась на нанайском языке, а затем с помощью носителей нанайского языка или самостоятельно переводилась на русский язык. В настоящей статье переведенными с нанайского языка на русский являются высказывания М.И. Тумали и Ч.Д. Пассар, а также шаманок Л.И. Бельды, О.Е. Киле, Т.П. Бельды, М.Ч. Гейкер и Г.К. Гейкер. Высказывания других информантов записывались по-русски.

³ Общение шамана наедине с пациентом стало характерным явлением лишь в течение последнего десятилетия в нанайском так называемом неошаманизме. В настоящей же статье речь идет исключительно о том варианте шаманизма, который В.И. Харитонова называет традиционным; который, по ее утверждению, в некоторой степени сохранялся в отдельных районах до середины 1980-х гг. (Харитонова 2009: 148) и который мне пришлось наблюдать среди нанайцев несколько дольше – с 1980 по 1994 г. (1994 г. – год смерти активно действовавшей шаманки Л. Бельды, почти не говорившей по-русски). Существенное совпадение того, что я наблюдала в эти годы, с соответствующими подробными описаниями предшественников, позволяет мне также использовать при определении данного типа шаманизма (несмотря на всю его условность) термин “традиционный шаманизм” с тем, чтобы ярче подчеркнуть его отличие от появившегося на нанайском материале после перерыва около десяти лет (от середины 1990-х до середины 2000-х гг.) неошаманизма, то есть обусловленного прерванностью шаманской традиции использования эклектичных шаманских техник, освобожденных от культурно-социального контекста (Харитонова 2004: 26).

⁴ Единственное исключение – это самолечение шамана в контексте конфликтной ситуации (см. примечание 8).

⁵ О том, что для успеха камлания необходимо присутствие аудитории, писали авторы, исследовавшие шаманство разных народов Севера. Так, по словам А. Лаврилье, у эвенков шаман не мог «играть» один, ему нужна активность присутствующих в течение всего камлания» (Лаврилье 2008: 297). Г.Н. Грачева пишет, что для нганасан “нет такого повода, по которому шаман мог вступать в общение с невидимым миром без помощников и заказчиков – рядовых” шаманистов (Грачева 1981: 84).

⁶ Посещение камлания-жертвоприношения с принесением соответствующей жертвы было обязанностью всех, кто когда-либо пользовался услугами совершающего это камлание шамана. “Те, кому шаман шаманил, все должны приходить. Закон требует!” (ПМА: М.Ч. Гейкер).

⁷ Малочисленная аудитория допускалась лишь при очень кратких камланиях-гаданиях *пан-го* или кратких молитвах *этили*, которые могли касаться различных нужд клиента.

⁸ Подчеркивая всю важность присутствия аудитории для совершения камлания, А.В. Смоляк, тем не менее, указывает, что в отдельных случаях “во время своей болезни шаман мог камлать сам для себя, созывая духов слабыми ударами в бубен, разговаривая с ними” (Смоляк

1991: 173). Мои информанты поясняли, что шаман берется за бубен в одиночестве, без свидетелей, только в том случае, если его болезнь вызвана нападением чужого шамана, и он пытается справиться с нею, тайно от всех атакуя своего врага: “Так шаман шамана убивает. Если он один (без аудитории) шаманит, значит, он кого-то это! Враждует, воюет! Он один если дома шаманит. Никого нет, он один с женой живет, и если дети спят, а он шаманит, вот! Это значит, он враждует. Кого-то хочет убить” (ПМА: В.Ч. Гейкер).

⁹ Ср.: Грачева 1981: 84.

¹⁰ Шаманка отождествляет себя со своим духом-животным, потому употребляет по отношению к себе то слово “рот”, то слово “пасть”.

¹¹ Уговоры были в этом случае, по-видимому, еще не самым сильным способом вовлечь шамана в камлание. Можно предположить, что у нанайцев были приемы по принуждению шамана к камланию, аналогичные тем, которые были зафиксированы у других народов: “для того, чтобы заставить шамана камлать”, могли в его присутствии запеть песню его духа; если он все же отказывался поддерживать ее и молчал, “весь народ собирался к нему в чум и пением поднимал шаманство” (Грачева 1983: 140–141).

¹² За исключением редких случаев шаман не мог отказаться камлать. “Если будешь отказывать людям, не будешь стучать для них в бубен, заболеешь очень сильно. Если же будешь шаманить, тебе будет легче” (ПМА: Л.И. Бельды). “Когда за шаманом придут (звать его на шаманство), он отказываться не может. Нельзя! Потому что иначе он умрет. Если откажется, он умрет. Обязательно ехать нужно!” (ПМА: А.К. Оненко).

¹³ На это указывает также Н.Б. Киле (Киле 1976: 201).

¹⁴ В 1992 г. мне пришлось присутствовать на аналогичном камлании, которое проводила М.Ч. Гейкер. Но такого рода “борьба” встречается у нанайцев не в каждом камлании.

¹⁵ Судя по данным по шаманству других народов Севера, участие аудитории в лечебных камланиях было все же более активным, чем у нанайцев. Так, у эвенков, как сообщает С.М. Широкогоров, “аудитория повторяет рефрены с постепенно усиливающимся эмоциональным возбуждением, выражающимся в ускорении темпа, нарастании энергии и экспрессии” (Shirokogoroff 1935: 339). У нганасанов все присутствующие на камлании люди повторяли за шаманом песни его духов, и чем больше людей пело, тем легче было шаману “идти” (Грачева 1983: 140), “поскольку люди как бы выносят своими голосами-песнями самого шамана вместе со всеми его духами” в духовное пространство и сами тоже следуют за ним. “Все сидящие в чуме и поющие люди сливаются (сливают свои жизни) в этом космическом путешествии в совместном хоре, звучащем (идушем), пронизывающем окружающее пространство земли и неба. Чем громче и непрерывнее звучит бубен, чем больше голосов составляет хор, чем мощнее он звучит, тем больше силы у шамана, тем дальше он может двинуться в пространство” (Грачева 1983: 140).

¹⁶ В действительности нужное число зрителей иногда не находится, и шаману приходится мириться с меньшим числом участников пляски.

¹⁷ Подобное “приобщение” присутствующих не только к бубну и погремушкам, но даже и к одежде шамана было отмечено также у других народов Сибири. Так, в отличие от нанайцев, у эвенков передача шаманского бубна от одного зрителя к другому происходила не в начале, а в конце обряда. Когда шаман “лежит, курит и поет, закрыв глаза, остывая” и «возвращаясь медленно в мир людей <...> каждый присутствующий – мужчина или женщина, старый или молодой – должен надеть шаманскую куртку, нагрудник и головной убор и бить в бубен – “как шаман”, гремя одновременно погремушками, прицепленными на спине костюма» (Лаврилье 2008: 291). Заметным общественным событием становились жертвоприношения не только у нанайцев, но и у других народов Севера. Каждый из гостей и зрителей, присутствующих на жертвоприношении, обязан был подчеркнуть свою причастность к приносимой жертве. Так, у манси, “когда жертва бывает общественная, на шею жертвенного животного накидывают петлю и за веревку все затачивают ее, чтобы показать, что они принимают участие в жертвоприношении” (Павловский 1907: 214). По сообщению М. Няча, когда ненцы, затаив веревками шею жертвенного оленя, душат его, то под этими двумя веревками и под третьей веревкой, привязанной к задней ноге оленя, должен пройти по кругу каждый из присутствующих. По Чернецову, выражением коллективности у обских угров “являлись всеобщие троекратные выкрики при начале и конце убоя жертвенных животных, кидание вверх палок” (Чернецов 1947: 176).

¹⁸ Считается, что стружки представляют собой нечто вроде “антенн”, к которым притягиваются духи.

¹⁹ Большой частью такие испытания устраивались для неофита или шамана, претендующего на переход к более высокой степени шаманского посвящения.

²⁰ Шаманка Л.И. Бельды говорит, что присутствовала при аналогичном испытании другого шамана: «“Умираю! Умираю!” – кричит (шаман), и *толи* (бронзовый диск), свернутый в трубочку изо рта у него появляется. “Умираю!” – плача, кричит. Воду налили, багульник (в воду) положили (как жертву для духа *толи*), и туда этот *толи* со звоном падает! Кто теперь поверит, что это было на самом деле? <...> Как тяжело ему было, когда это появлялось у него изо рта! Вот-вот то ли умрет, то ли что с ним будет! Черный-черный становился. И скорее возле него воду с багульником ставили. Старые люди сразу понимали, что с ним происходит <...>. Сейчас где такое найдешь?» (ПМА).

²¹ Для сравнения можно указать, что каждый из аудитории (или потенциальной аудитории) нганасанского и долганского шамана старался либо принять участие в пошиве его костюма, либо оставить на нем какую-нибудь подвеску от себя – не просто из желания помочь шаману, а потому что каждый “мастер вкладывал в изделие часть своей жизненности, которая, находясь некоторое время в костюме, как бы поддерживалась *дыада* (духами. – Т.Б.) шамана” (Грачева 1981: 78).

²² Гольды – прежнее название нанайцев.

²³ Как шаманка объяснила мне потом, цвета флагов означали цвета болезней: если человек во время болезни покрывается красной сыпью, это красная болезнь, если желтеет – это желтая болезнь и т.п.

²⁴ Шаманисты считают, что шаман связывает всех посетителей со своими духами, а живущая в Москве информант В.Н. Харитоновой Е.В. Батова трактует то же явление в контексте современной парадигмы: “Человек, который называется шаманом, должен обязательно войти в состояние, когда все присутствующие оказываются с ним связанными как бы нитками (можно себе представить кружочки или черточки, связанные нитками). <...> У него есть возможность манипулировать подсознательным уровнем тех людей, которые избрали его шаманом, то есть их племенем” (Харитонова 2012: 324).

Источники и материалы

Виташевский 1917 – *Виташевский Н.А.* Из наблюдений над якутскими шаманскими действиями. Отдельный оттиск из V тома сборника МАЭ при РАН. Петроград: типография РАН, 1917.

Лопатин 1922 – *Лопатин И.А.* Гольды амурские, уссурийские и сунгарийские. Владивосток, 1922.

Павловский 1907 – *Павловский В.* Вогулы. Казань, 1907.

ПМА – Полевые материалы. Экспедиция автора в Хабаровский край, 1980–2014 (информанты А.К. Бельды, 1936 г.р.; В.П. Бельды 1936 г.р.; И.Т. Бельды 1916 г.р.; Л.И. Бельды 1912 г.р.; М.П. Бельды 1924 г.р.; Н.П. Бельды 1927 г.р.; Т.П. Бельды 1911 г.р.; Г.К. Гейкер 1914 г.р.; М.Ч. Гейкер 1917 г.р.; В.С. Киле 1928 г.р.; Е.А. Киле 1949 г.р.; О.Е. Киле 1920 г.р.; А.К. Оненко 1912 г.р.; Ч.Д. Пассар 1916 г.р.; М.И. Тумали 1903 г.р.; А.С. Ходжер 1914 г.р.).

Суслов 1932 – *Суслов И.М.* Шаманство как тормоз социалистического строительства // Антирелигиозник. 1932. № 13–14.

Научная литература

Алексеев 1984 – *Алексеев Н.А.* Шаманизм народов Сибири (опыт ареального сравнительного исследования). Новосибирск: Наука, 1984.

Басилов 1989 – *Басилов В.Н.* Шаманство как ранняя форма мистицизма // Вопросы научного атеизма. Вып. 38. М.: Мысль, 1989. С. 94–108.

Булгакова 2001 – *Булгакова Т.Д.* Шаманство в традиционной нанайской культуре: системный анализ. Автореф. дис. ... доктора культурологии. СПб.: РГПУ им. А.И. Герцена, 2001.

Грачева 1983 – *Грачева Г.Н.* Традиционное мировоззрение охотников Таймыра. Л.: Наука, 1983.

Киле 1976 – *Киле Н.Б.* Лексика, связанная с религиозными представлениями нанайцев // Природа и человек в религиозных представлениях народов Севера. Л., 1976.

- Лаврилье 2008 – Лаврилье А. Песня, танец и слово – основы ритуального действия эвенков // Традиционная культура востока Азии. Вып. 5. Благовещенск, 2008. С. 289–299.
- Смоляк 1991 – Смоляк А.В. Шаман: личность, функции, мировоззрение. М.: Наука, 1991.
- Харитонова 2004 – Харитонова В.И. Устами шамана глаголет... дух? (К вопросу о шаманской психофизиологии и возможностях экспериментального изучения личности шамана) // Полевые исследования Института этнологии и антропологии – 2002. М.: ИЭА РАН, 2004. С. 24–43.
- Харитонова 2009 – Харитонова В.И. Возрождение шаманизма в России: процессы и проблемы // Этнографическое обозрение. 2009. № 6. С. 148–163.
- Харитонова 2012 – Харитонова В.И. Вариации на тему... Странствия по мирам психической вселенной в традиционном и экспериенциальном шаманизме // “Избранники духов” – “Избравшие духов”: Традиционное шаманство и неошаманизм. Памяти В.Н. Басилова (1937–1998) / Отв. ред. В.И. Харитонова. М.: ИЭА РАН, 2012. С. 302–330.
- Чернецов 1947 – Чернецов В.Н. К истории родового строя у обских угров // Советская этнография. 1947. № 6–7.
- Широкогоров 1919 – Широкогоров С.М. Опыт исследования основ шаманства у тунгусов. Владивосток, 1919.
- Эванс-Притчард 2004 – Эванс-Притчард Э. Теории примитивной религии. М.: ОГИ, 2004.
- Shirokogoroff 1935 – Shirokogoroff S.M. Psychomental Complex of the Tungus. L.: Kegan Paul, Trench, Trubner and Co., 1935.

Article Summary

Etnograficheskoe obozrenie, 2016, no. 2

T.D. Bulgakova. Auditoriia nanaiskogo shamanskogo kamlaniiia [The Audience of the Nanai Shamanic Kamlanye Ritual]

Keywords: Nanai culture, shamanism, kamlanye, audience, shamanic tricks

Abstract: Drawing on her own field research data, the author enquires into the question why a Nanai shaman needs an audience that observes the kamlanye ritual. Even though it was not always required that an audience should perform any particular actions during the ritual, the very presence of the audience *was* required for the ritual to be held. While watching the shaman's performance, the audience was testing the shaman and thus his status, which could be essential in matters related to his initiation or any change of his social position. Furthermore, in certain cases, the shaman's apparent dominance over the audience could be inverted or subverted, for the audience might in fact be able to prevent the shaman's attempt to dodge his ritual duties, for instance. The author argues that the importance and power of the audience had to do with the worldview of shamanic cultures, with its complex balance of spiritual authorities.

Author: **Tatiana Bulgakova**, Herzen State Pedagogical University (St. Petersburg, Russia); e-mail: tbulgakova@gmail.com

References

- Alekseev N.A. *Shamanizm narodov Sibiri (opyt areal'nogo sravnitel'nogo issledovaniia)*. Novosibirsk: Nauka, 1984.
- Basilov V.N. Shamanstvo kak ranniaia forma mistitsizma. *Voprosy nauchnogo ateizma*, vol. 38. Moscow: Mysl, 1989, pp. 94–108.
- Bulgakova T.D. *Shamanstvo v traditsionnoi nanaiskoi kul'ture: sistemnyi analiz*. Dissertation Synopsis. St. Petersburg: RGPU imeni A.I. Gertsena, 2001.
- Chernetsov V.N. K istorii rodovogo stroia u obskikh ugrov. *Sovetskaia etnografiia*, 1947, no. 6–7.
- Evans-Pritchard E. *Teorii primitivnoi religii*. Moscow: OGI, 2004.
- Gracheva G.N. *Traditsionnoe mirovozzrenie okhotnikov Taimyra*. Leningrad: Nauka, 1983.

- Kharitonova V.I. Ustami shamana glagolet... dukh? *Polevye issledovaniia Instituta etnologii i antropologii – 2002*. Moscow: IEA RAN, 2004, pp. 24–43.
- Kharitonova V.I. Vozrozhdenie shamanizma v Rossii: protsessy i problem. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2009, no. 6, pp. 148–163.
- Kharitonova V.I. Variatsii na temu... Stranstviia po miram psikhicheskoi vselennoi v traditsionnom i eksperiensial'nom shamanizme. "Izbranniki dukhov" – "Izbravshie dukhov": *Traditsionnoe shamanstvo i neoshamanizm*, ed. V.I. Kharitonova. Moscow: IEA RAN, 2012, pp. 302–330.
- Kile N.B. Leksika, sviazannaia s religioznymi predstavleniami nanaitsev. *Priroda i chelovek v religioznykh predstavleniakh narodov Severa*. Leningrad, 1976.
- Lavrillier A. Pesnia, tanets i slovo – osnovy ritual'nogo deistviia evenkov. *Traditsionnaia kul'tura vostoka Azii*, vol. 5. Blagoveshchensk, 2008, pp. 289–299.
- Shirokogorov S.M. *Opyt issledovaniia osnov shamanstva u tungusov*. Vladivostok, 1919.
- Shirokogoroff S.M. *Psychomental Complex of the Tungus*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner and Co., 1935.
- Smoliak A.V. *Shaman: lichnost', funktsii, mirovozzrenie*. Moscow: Nauka, 1991.