



Религиоведение. 2021. № 3. С. 70–77.  
Religiovedenie [Study of Religion]. 2021. No. 3. P. 70–77.

DOI: 10.22250/2072-8662.2021.3.70-77

**Булгакова Т. Д.**

*Российский государственный педагогический университет им. А.И. Герцена;  
198097, Россия, г. Санкт-Петербург, Пр. Стачек, д. 30  
tbulgakova@gmail.com*



### **Формирование менталитета в шаманствующем обществе у нанайцев**

**Аннотация.** Культурологическая генерализация собранного автором полевого материала позволила выявить две группы взаимосвязанных формирующих менталитет шаманствующих нанайцев факторов, обусловленных принципами целеполагания и выявления ресурсов, требуемых для достижения нужных результатов. С одной стороны, специфическим для менталитета шаманствующих

оказывается иррациональное мировоззрение, представление доступности для человека пространства духовного мира и персонажей, населяющих его (духов). С другой стороны, основу менталитета шаманствующего составляет приоритет принципа полезности, то есть стремление рассматривать духовную незримую реальность как ресурс, доступный для использования при решении задач, возникающих в реальном физическом мире. Формирующийся на пересечении принципов иррациональности и полезности менталитет обладает значительным социогенетическим потенциалом, его действие распространяется на те стороны социокультурной реальности, которые находятся за пределами собственно шаманской практики. Стремление извлекать выгоду из общения с миром духов стимулирует шаманскую деятельность и определяет корреляции между различными событиями шаманской практики. В частности, как показано в статье, в традиционном, относительно изолированном от внешних влияний обществе оно способствует актуализации клановой идентичности. Новизна исследования обусловлена применением культурологического анализа собранных автором полевых материалов, позволившем рассматривать формирование менталитета шаманствующих в результате действия взаимосвязанных и специфических для шаманской деятельности факторов – особенностей целеполагания и представлений о доступных для шаманистов средствах достижения актуальных целей. Выявленный автором принцип формирования менталитета в шаманствующем обществе имеет методологическую ценность, позволяя получать специальное знание о закономерностях и принципах шаманской практики, проявляющихся в шаманствующем обществе в различных сферах социокультурной деятельности за пределами шаманских ритуалов как таковых.

**Ключевые слова:** менталитет нанайцев, формирование менталитета, шаманизм, инструментальные ценности

**Tatiana D. Bulgakova**

*Herzen State Pedagogical University of Russia  
30 Stachek Ave., St. Petersburg, 198097, Russia  
tbulgakova@gmail.com*

### **Formation of Mentality in Shamanistic Societies of the Nanai People**

**Abstract.** The generalization of the field material collected by the author allowed to identify two groups of interrelated factors that form the mentality of those Nanai people who practice shamanism. There were two principles identified, the goal-setting and detecting the resources required to achieve the desired results. On the one hand, an irrational worldview, the idea of the accessibility of the space of the spiritual world and the characters inhabiting it (spirits), is specific to the mentality of shamanists. On the other hand, the basis of the mentality of shamanists is the priority of the principle of pragmatism (utility), that is, the desire to consider the spiritual invisible reality as a resource available for solving those problems that arise in the real physical world. The mentality formed at the intersection of the principles of irrationality and utility has a significant sociogenetic potential, its effect extends to those aspects of the socio-cultural reality that are outside of the actual shamanic practice. The desire to benefit from communication with the spiritual world stimulates shamanic activity and determines correlations between various events of shamanic practice. In particular, as shown in the article, in a traditional society, relatively isolated from external influences, it contributes to the actualization of clan identity. The novelty of the study is due to the use of cultural analysis of the field materials collected by the author, which allowed us to consider the formation of the mentality of shamanists as

a result of the action of interrelated and specific factors for shamanic praxis – the features of goal-setting and ideas about the means available to shamans to achieve the actual goals. The principle of the formation of mentality in the shamanic society revealed by the author has methodological value, allowing to obtain special knowledge about the laws and principles of shamanic practice, which are manifested in the shamanic society in various spheres of socio-cultural activity outside of shamanic rituals as such.

**Key words:** Amur-Sakhalin region, Tunguso-Manchus, Paleoasians, mentality, life-supporting technologies

Несмотря на то, что менталитет нанайцев во многом создавался под влиянием мировоззренческих трансформаций советского и постсоветского времени, те особенности их убеждений, которые веками формировались в ходе анимистических и шаманских практик, всегда существенным образом влияли на их мировосприятие. Практически постоянно (за исключением краткого времени в период смены миллениума) среди нанайцев находились ограниченные в численности группы шаманствующих, влияние которых не могло не распространяться за пределы этих групп. Мировоззрение родителей, общение с активными участниками камланий, воздействие пропагандирующих шаманизм средств массовой информации, – всё это влияло на мировоззрение тех, кто видел себя за пределами круга шаманствующих лиц. В советской время информант И. Т. был председателем колхоза и активным коммунистом, искренне принявшим атеистический взгляд на мир. Но оба его деда, отец и брат были шаманами, а в определённое время у него самого стали появляться особые сновидения, в которых прочитывался шаманский призыв. И. Т. говорит об этом так: «Я уже чувствовать начал, что что-то надо делать, потому что что-то показывают мне во сне. И когда я был в отпуске, в тайге, на охоте всякое у меня было. Вот тогда я начал вызывать (духа) *Ходжер ама*. Тогда я понемногу начал верить». Наконец он сам стал шаманом. Таких примеров много. Одни атеистически настроенные лица, профессиональная деятельность которых была связана с пропагандой коммунистических идей и материалистического мировоззрения, с недоумением воспринимали унаследованный от предыдущих поколений призыв духов и противоречащую их убеждениям шаманскую болезнь. Другие, вынужденные хоть однажды обратиться к шаману за помощью или просто из любопытства посещавшие камлания, также с удивлением осознавали возникавшую у них зависимость от духов, требовавшую более активного приобщения к обрядовой практике [Булгакова, 2017]. Современная популяризация шаманства в средствах массовой информации и другие внешние по отношению к группе шаманствующих лиц факторы способствуют возрождению и ещё большему укреплению особенностей традиционного менталитета.

### **Иррациональное в мифологической ценностной парадигме**

Шаманское мировидение мистично по своей сути, для него характерно разделение на два разных мира – духовный и вещный. Неподвластное разуму, неподдающееся рациональному постижению действие незримого духовного мира осмысливается как несомненно существующее и оказывающее значительное влияние на физический мир. Мир сновидений, коллективные его обсуждения, толкование событий, предсказание будущего, – во всём этом проявляется склонность к иррациональному, неподдающемуся логическому объяснению. В традиционном шаманствующем обществе принято относиться к сновидениям как к источнику надёжной информации. Нанайская шаманка говорила об этом так: «В этом мире (то, что является для людей важным,) никогда не увидишь, а во сне увидишь! Во сне нам всё показывают. (Сновидение) как телевизор смотришь. Всё видно!» [ПМА, Л.Б., 1993]. «Надёжность и достоверность» сновидческой информации подтверждалась в глазах шаманистов её соответствием событиям реальной жизни, предсказанием будущих событий. Нанайская шаманка объясняет это так: «Жить приходится, только из снов обо всём узнавая. Что говорить о жизни *илуду* (в вещном мире)? Это всё не существенно! Узнавать обо всем можно только из сновидений. Во сне идёт (информация). На самом деле, как пойдёшь (туда, где можно решить проблему)? Сама не пойдёшь. Во сне (только туда) пойдёшь. Надо хорошо слушать, о чём тебе *най* (духи во сне) говорят. Если есть обучающие тебя духи, то сны запоминаются. Видишь во сне, что в разных местах бываешь. Разве ногами идёшь куда-то? Ногами кто ходит?» [ПМА, Л.Б., 1993].

Для менталитета шаманистов характерна убежденность в существовании связанного с физическим пространством особого духовного пространства, открывающегося благодаря анимистическим практикам. Именно в таком пространстве шаманы укрощают своих духов так же, как дрессировщики укрощают львов и тигров [Богораз-Тан, 1923, 36]. По объяснению В.Г. Богораз-Тана, шаманский духовный мир, включающий полёты в небесные сферы, видения и сны представляет собой всего лишь иной способ видения окружающего мира, который ничуть не лучше и не хуже западного позитивного знания. Богораз-Тан полагает, что, основываясь на эйнштейновской теории, можно утверждать, что сны, духи и мифы, все явления, которые мы называем духовным миром, – это не что иное как тот же реальный мир, столь же действительный, как и обычная реальность. Но мир этот имеет ещё одно дополнительное измерение, открывающее дополнительное пространство и время, независимые от пространства и времени нашей земли [Богораз-Тан, 1923, 99].

Иррационалистическими по своему содержанию являются верования шаманистов и опыт их «общения с духами». Эти верования и этот опыт неодинаковы для разных членов шаманствующего общества. Но опытное столкновение с духовным миром присуще, как принято считать, даже обычным людям (не шаманам), что закрепляет иррациональность их убеждений. Многочисленны сообщения информантов-не шаманов о видении и слышании духов. Например, Л. Г. при свете блеснувшей молнии ясно увидела во время грозы фигуру большого деревянного *сэвэна*<sup>1</sup>. Когда молния погасла, на этом месте ничего не было» [ПМА, 2010]. Идя поздно вечером в темноте по улице, молодой человек услышал звук стука по дереву, после чего увидел идущего напрямик через огороды и постукивающего при ходьбе деревянного *сэвэна*. Причём этот *сэвэн* шёл по направлению к дому шаманки, где в то время шаманили [ПМА, М. Т. К., 2017]. Прослушивая видеозапись шаманского камлания, шаманисты уверяют, что чувствуют, как являются духи на звуки записи уже ушедших из мира шаманов, они полагают, что просмотр таких видеозаписей небезопасен. М.П.П. говорит по этому поводу, что все *сэвэны*, которых шаманка на видеокассете звала, пришли к нему во время просмотра, а у него для них не было жертвы<sup>2</sup>. «Это было страшно! – говорит он. – Потом у меня в душе как будто кто-то хватает, сжимает всё твоё нутро, волосы дыбом!» [ПМА, 2012].

Шаманисты стремятся минимизировать контакты с духами и обращаются к ним только в случаях, когда надеются либо получить их помощь, либо обезопасить себя от опасного их воздействия. Иррациональное в ценностной парадигме нанайцев не является таким образом самоценным, и обращение к нему определяется преобладанием прагматичного целеполагания, то есть принципом полезности.

### **Инструментальные ценности и принцип полезности**

Для того чтобы разобраться в характере влияния на менталитет внутренних факторов, целесообразно сосредоточиться на тех обстоятельствах его формирования, которые обусловлены собственно шаманскими практиками. Одним из основных стимулов обращения к услугам шаманов является для «нешаманов» стремление к получению иррациональной помощи в житейских делах, помощи, выходящей за грани рациональных, доступных для простых людей средств их достижения, то есть достижения таких ценностей, которые обретаются не обязательно только с помощью шаманских практик. Шаманская культура предлагает для этого множество способов и технологий.

К анализу современных шаманских практик Я.А. Елинская применяет метод разделения ценностей на *инструментальные* (использование духовных практик для достижения таких предельных ценностей, которые значимы сами по себе – вне шаманизма) и ценности *терминальные*, (то есть, такие мировоззренческие ориентиры, согласно которым шаманизм мог бы обладать «собственной предельной ценностью») [Елинская, 2020, 113]. Елинская полагает, что терминальная ценность современного шаманизма проявляется в том, что он оказывается значимым «как особая культурная практика, привлекающая к себе внимание и массовый интерес, и не только потому, что обещает нечто, что полезно и нужно отдельно от самой практики [Елинская, 2020, 116–117], но наделяет шаманские практики «предельной значимостью».

Значимость в шаманской практике терминальных ценностей проявляется, по Елинской, в «реактуализации магического мышления» [Там же, 117], в формировании такой картины мира, согласно которой человек находится в единстве с природой [Там же, 118], в моральном дискурсе о состоянии мира (соотнесение несчастий с отсутствием почитания духов [Там же, 119] и в стремлении к культурному обособлению [Там же, 120]. Перечисляя всё это, исследовательница апеллирует к менталитету современного человека, сформированному вне шаманской практики и привнесённому в шаманский дискурс извне. Для традиционного менталитета перечисленные терминальные ценности не имеют значения. Терминальной ценностью может быть представление о значимости анимистических практик самих по себе, независимо от тех практических результатов, достижению которых они способствуют. Магическое мышление, стремление избегать несчастий, желание актуализировать этнокультурную идентичность, – все эти установки содержат инструментальную составляющую, заботу о достижении с помощью анимистических практик тех или иных благ, терминальную ценность, которую приписывает шаманизму современное мышление. Оно могло бы выражаться в желании быть в контакте с духами как таковыми, в трактовке Елинской, находится в единстве с природой, что в контексте традиционного мировоззрения могло бы интерпретироваться как «единство с духами». Но, поскольку для традиционного мировоззрения характерно скорее настороженное и опасливое отношение к этому единству, терминальная значимость его крайне мала. Можно привести такой пример терминальной (свободной от прагматических соображений) ценности для шаманки её деятельности. Шаманка Т.П. переманивала у брата духа, прикармливая его кровью. На мой вопрос, какую выгоду надеется она получить от этого духа, её брат Н.П. ответил, что ему этот дух помогает, но оказавшись у неё, он будет ей вредить, и она это знает. «Не будет он ей служить, будет стараться, чтоб та поскорее умерла». На вопрос, зачем же тогда его приманивать, Н.П. ответил, что «по старости лет» его сестру покидают «другие *сэвэны*, крепкие *сэвэны*, так пусть хоть такой будет». Она думает так: «“Я лучше сама с ним (с этим духом) *амбаном* (злым духом) стану!”» [ПМА, 1993].

Напротив, значение инструментальных ценностей для традиционного менталитета несомненно доминирует и за редким исключением проявляется в любых проявлениях деятельности шаманов. Записанная Анной Васильевной Смоляк от её информанта фраза о том, что нанайцы шаманят потому, что «ищут счастья любым способом» [Смоляк, 1991, 96], ясно и определенно выражает суть того ментального посыла, который лежит в основании стремления к участию людей в шаманской практике в качестве клиентов. Принцип полезности является основанием наиболее востребованного в среде шаманствующих прагматизма и утилитаризма. Общение с духами становится инструментом решения самых разных проблем, не касающихся собственно шаманской практики (необходимости исцелить кого-то или обеспечить удачу в хозяйственной деятельности). Шаман В. Д. говорит об этом так: «Самое главное – результат (достигаемый шаманом) во время обрядов, лечения людей. Если не будет результата, то... Обязательно не ты, а они (люди, клиенты) должны говорить (о результативности шаманской практики). А сейчас очень многие (шаманы) сами себя (хвалят)... Люди знают, что если толку (от шаманства) нет, то это только слова» [ПМА, 2020]. Характер таких проблем диктует время с его меняющимися проблемами. Так, неошаманизм, как пишет Елинская, формирует вокруг фигуры шамана «своего рода ауру, в которую проецируются неудовлетворенные потребности современного человека: в магической власти и контроле, в единстве с природой и внутренней целостности, в особенной идентичности и моральном авторитете» [Елинская, 2020, 121].

Инструментальной ценностью, столь же сильно привлекающей людей к шаманской практике, как и обеспечивающий материальную выгоду принцип полезности, обладает принцип интереса к необъяснимым явлениям, с которыми шаманская практика связана. Интерес к необъяснимым явлениям я рассматриваю как одно из проявлений принципа полезности. Сами по себе получение иррациональными необъяснимыми средствами помощи от шаманов и поражающая воображение

публичная демонстрация действия духов удовлетворяли потребности в скрашивавших досуг впечатлениях. Начинаящий шаман мог рассчитывать на общественное признание только в том случае, если ему удавалось продемонстрировать развлекающие аудитории «фокусы», доказывающие его связь с духами-помощниками. Распространены были устраиваемые простыми людьми испытания начинающих шаманов. Особенно это касалось тех, у кого в роду не было признанных обществом шаманов. «Смеялись над теми, кто сами себя шаманами возомнили <...> испытания для них устраивали. <...> и, если они проваливали (испытания, не могли продемонстрировать «чудо»), камнями их гоняли, в общество не принимали. Не выгоняли, конечно, из посёлка, а просто презирали их» [ПМА, Е. А.]. Формирование менталитета шаманствующих во многом обуславливается, таким образом, стремлением к обретению таких житейских выгод, которые сами по себе не имеют отношения к собственно шаманству как таковому: обеспечение здоровья, успехов, финансового и семейного благополучия. Современные адепты шаманства добавляют к этому столь же инструментальные интенции, как стремление к самореализации, к духовному равновесию и самосовершенствованию, то есть, к достижению целей, которые в других условиях могли бы быть достигнуты иными, не шаманскими средствами.

Инструментальный, а не терминальный характер анимистических практик проявляется, например, в том обстоятельстве, что людей интересуют не столько духи как таковые сами по себе, но те функции, которую они могут исполнять и та польза, которую можно посредством этих духов извлекать. Практически на всех нанайцев, даже на тех, которые считают себя атеистами, распространяется практика жертвоприношения духам перед охотой и другие охотничьи обряды [Гаер, 1984, 24–64]. Даже скептически настроенные исполнители таких обрядов ориентируются на инструментальный характер обрядовой практики: «духов, разумеется, не существует, но обряд, авось, поможет» [ПМА, Л.Г.Б., 2020].

Инструментальной мотивацией к совершению обрядов было не только стремление обрести удачу, но и опасение по поводу возможных рисков, которыми грозит, по представлениям шаманистов, общение с духами как таковое. Игнорирование обрядов само по себе грозило, как считалось, серьёзными неприятностями. Если шаманист не совершал положенное жертвоприношение, ему начинали сниться сны, в которых духи угрожали и требовали жертвы. Один информант рассказывает об этом так: «Время идёт, а мне не лучше. Мне плохо! Лучше не становится. Как быть? Тут мне приснился сон. “Когда ты мне, – говорит (дух), – (жертву) принесёшь?” Когда проснулась, вспомнила. Ага, значит... *сэвэны* просят... Пришлось искать мне петуха... Лучше не стало. а вдруг меня они задавят... *сэвэны!*» [ПМА, Э.И.К., 2010].

Для менталитета шаманистов характерна осторожность в обращении с изображениями духов, обусловленная представлениями о том, что одни и те же духи в разных обстоятельствах могут то помогать, то угрожать человеку. Поэтому обращаются к духам лишь в случае нужды (или выполняя данный им обет), а изображения духов держат в некотором отдалении, и относятся к ним с опаской. «У каждого *сэвэна* есть хорошая сторона и плохая сторона. И (ещё не факт), какая сторона у него быстрее возобладает. Например, хорошая сторона тебе поможет в охоте, на рыбалке, в чем-то ещё, когда ты у него попросишь и дашь чего-нибудь ему, а плохая сторона – он на тебя набросится, твою душу заберёт и съест. И человек умирает [ПМА, Л.К.Б., 2001].

Своеобразие этой стороны менталитета нанайских шаманистов ярче проявляется при сопоставлении опасливого их отношения с восторженным отношением русских к помогающим в промысле и исцеляющим от болезней нанайским духам. Информанты рассказывали о том, что в Средней Тамбовке русские сделали себе *сэвэна* и заставили шамана шаманить. У одного из них болели ноги. Больной исцелился, но потом те русские, которые обзавелись *сэвэном*, стали постоянно совершать перед ним жертвоприношения и всегда «заботились о нём. Куда бы они ни шли, даже на работу, они его с собой брали. Когда ели, и его с собой усаживали и кормили. Вот обрадовался, наверно, этот *сэвэн*. Так уж берегли его, так заботились о нем! Тот русский, который выздоровел, всем рассказывал: “Меня *сэвэн* вылечил!” Начинает есть и *сэвэна* с собой сажает. Ему никто не говорил так делать. У нанайцев

это не принято. Наверно, очень уж он надеялся на этого *сэвэна*... Потом у этого русского, который *сэвэна* кормил, судороги сделались, сильно судорогами стал он мучиться. Когда кормил своего *сэвэна*, его дёргало. Вначале он не болел, а потом упал. Не мог даже говорить. Заболел. Долго болел, одиннадцать лет, и так и скончался» [ПМА, М.Т.Т., 1993]. Разница между поведением нанайцев и русских определяется в данном случае тем, что инструментальной (а значит, относительно осторожной) мотивации нанайцев соответствует терминальная ориентация русских, которые наделяют помогающих в различных проблемах духов предельной значимостью и предельной ценностью, стремящихся к единению с ними и соприкасающихся с самой их сущностью.

### Ценностно-ментальная консолидация и дифференциация в шаманствующем обществе

Мифологическое мышление и прагматический в своей основе принцип приоритета полезности формируют единую ценностную структуру, на основе которой осуществляется консолидация и дифференция социального пространства. Принцип полезности распространяется в шаманской практике обычно на ограниченную группу лиц (на клиентов одного определенного шамана и на группу его сородичей). Обусловленная шаманской практикой, но не всегда с ней напрямую связанная коллективная родовая болезнь [Bulgakova, 2010] консолидирует группу сородичей, вынужденных искать совместные средства противодействия коллективным, объединяющим группу проблемам и одновременно противопоставляет их представителям иных кланов. Это формирует как групповой фаворитизм (стремление благоприятствовать преимущественно членам своей группы), так и межгрупповую дискриминацию отчуждение от представителей иных групп.

Фактор социорелигиозной консолидации выражается в формировании группоцентризма, в поддержке и идеализации «своих», прежде всего, представителей своего рода. Наличие общих проблем, справляться с которыми удавалось только сообща (в первую очередь такого явления, как коллективная родовая болезнь [Bulgakova, 2010], консолидировало патрилинейную группу. Поэтому несмотря на утрату экономической основы нанайского рода, род остаётся в сознании шаманистов замкнутой группой родственников по мужской линии, связанной «помимо сознания единства происхождения также и сознанием общности родовых духов» [Широкогоров, 1919, 47], общественно-культурным учреждением, для которого были характерны «общие духи, общие культовые атрибуты, обряды, единая основа социальной регуляции» [Сем, 1959, 14].

Дифференциация социума является обратной стороной консолидации в силу того обстоятельства, что доступ к главному ресурсу рода (к ресурсу духовному, определяющему наличие иных благ) является ограниченным и не распространяется на все шаманствующее общество. Родовые духи благоприятствуют членам «своего» рода и одновременно могут быть опасными для инородцев. Один человек может рассчитывать на расположение только определённых, своих духов. Чужих духов (*сэвэнов*) он может при случае переманить с помощью специальных манипуляций (в ущерб их предыдущему владельцу), но пользоваться ими одновременно с другим человеком он не может. Если *сэвэн* перейдёт к другому человеку, его прежний хозяин начинает враждовать с новым его хозяином. И *сэвэн*, благоволивший до этого прежнему хозяину, станет с ним враждовать. «*Сэвэн* будет там то ли драться, то ли ругаться, вот такое! И уже будет чёрт... Для одних житейский помощник, а для других чёрт, и будет пугать людей» [ПМА, М.В.Б., 1994]. Такая система порождает конкуренцию и группоцентричный (эгоцентричный) менталитет, который сам по себе дифференцирует общество (или противопоставляет тех, кто ревнует о контакте с одними и теми же духами). Конкурентность и даже конфликтность обуславливается противоречивостью интересов разных лиц и групп, неизбежно складывающейся в ситуациях, связанных с деятельностью шаманов. Сама техника лечения, поисков *паняна* (души-тени) пациента, перемещения её из одного в другое место незримого духовного мира могла быть сопряжена с нарушением интересов другого шамана, представителя другого рода [Булгакова, 2016]. В контексте менталитета шаманствующих «кровная месть, взаимные обиды, стремление

захватить угоды соседа... случаи межродовой борьбы», о которых, в частности, писал Ю.А. Сем, [Сем, 1959, 17] хоть опосредованно, но и неизбежно обусловлены перипетиями шаманской деятельности. «Как враждуют, так и будут враждовать! – сетует шаманка Л. И. Б. [ПМА, 1993] – Когда конец будет этой вражде? Это небо само так делает». Один из моих информантов из рода Ходжер говорил, например: «Ходжеры не любят, ненавидят (людей из рода) Актанка. Актанкам не нравится, когда люди хорошо живут. Актанка считает себя человеком выше всех, всё понимающим, всё умеющим. Всё хорошо у него! А (другие) люди особо (с этим) не соглашаются. Актанки и Ходжеры были (во вражде). Актанки хотят жить богаче всех, а Ходжеры тоже не могут на это смотреть, поэтому воевали. Актанки – *тудины*<sup>3</sup>. Народ такой страшный!» [ПМА, А. С. Х., 1992]. Представители других родов, наоборот, опасались Ходжеров. «Раньше, когда Ходжеры в низовья (Амура) ехали, они фамилию свою меняли, потому что тамошние шаманы враждовали с шаманами Ходжерами, и низовские люди убивали всех, кто называл себя этой фамилией» [ПМА, О. Е. К., 2002].

### Заключение

Иррациональные и мифологические представления об окружающем мире дают шаманистам ориентиры в их практической деятельности и позволяют им формулировать цели, к которым они стремятся. В совокупности с прагматичными установками на обретение выгод от общения с духовным миром, приоритета инструментальных ценностей и принципа полезности эти представления составляют основу менталитета шаманистов. Совокупность этих принципов является системообразующим фактором шаманской деятельности. Сформировавшийся на основе соединения иррациональных и прагматических ценностей менталитет обуславливает стратегии социокультурного поведения, становится своего рода индикатором шаманской культуры. В свою очередь эти стратегии выявляются в различных иных явлениях шаманской культуры. Ценностно-ментальная консолидация и дифференциация шаманствующего родового общества, понимание человеком своего места в социуме также зависит от того влияния, которое он испытывает, как ему представляется, со стороны духовных сил в отношении к его стремлению к благополучию. Социальная консолидация и дифференциация является лишь одним из результирующих вариантов, утвердившихся в социальной культуре традиционного шаманствующего общества. В других случаях и при других обстоятельствах общество и культура могут иначе приспосабливаться к сходным определяющим принципам, например, в том шаманствующем обществе, где активно действуют не только указанные выше, но и иные (например, внешние по отношению к духовным практикам) социогенетические факторы, родовой строй может не формироваться. Но основной принцип, определяющий собственно шаманский менталитет, сохраняется независимо от обстоятельств. В любом случае определяющим останется инструментальный подход к использованию иррациональной понимаемой действительности.

### Благодарность

Статья написана при финансовой поддержке проекта РФФИ и Национального центра научных исследований Франции (НЦНИ) № 21-59-15002 «Менталитет тунгусо-маньчуров и палеоазиатов Восточной Сибири и юга Дальнего Востока как мировоззренческая основа и показатель особенностей системы жизнедеятельности» (Рук. Т.Ю. Сем).

### Acknowledgment

The article is financially supported by the RFBR and The French National Centre for Scientific Research (CRNS) No. 21-59-15002 “Mentality of Tungus-Manchus and Paleoasians of Eastern Siberia and the Russian Far East as the Ideological Basis and Figure of the Features of the System of Life” (Director T.Yu. Sem).

### Библиографический список

1. Богораз-Тан, В. Г. Эйнштейн и религия. Применение принципа относительности к исследованию религиозных явлений / В. Г. Богораз-Тан. – Москва: Изд-во Л.Д. Френкель, 1923. – 120 с.

2. Булгакова, Т.Д. Камлания нанайских шаманов / Т.Д. Булгакова. – Furstenberg: Kulturstiftung, 2016. – 311 с.
3. Гаер, Е.А. Традиционная бытовая обрядность нанайцев в конце XIX – начале XX в. (К проблеме устойчивости и развития традиций): дисс... канд. ист. наук: 07.00.07 / Е. А. Гаер; АН СССР. – Москва, 1984. – 310 с.
4. Елинская, Я.А. Культурные практики неошаманизма Сибири и Дальнего Востока России: коммуникативный и аксиологический аспекты: дисс... канд. культурологии. 24.00.24 / Я.А. Елинская; КНАГУ. – Комсомольск-на-Амуре, 2020. – 172 с.
5. ПМА – полевые материалы автора, собранные в Хабаровском крае и Амурской области.
6. Сем, Ю.А. Родовая организация нанайцев и ее разложение / Ю.А. Сем. – Владивосток: ДВ филиал СО АН СССР. 1959. – 30 с.
7. Смоляк, А.В. Шаман: личность, функции, мировоззрение (народы Нижнего Амура) / А.В. Смоляк. – Москва: Наука, 1991. – 280 с.
8. Широкогоров, С.М. Опыт исследования основ шаманства у тунгусов / С.М. Широкогоров // Учёные записки историко-филологического факультета в г. Владивостоке. – 1919 – Т. 1. – С. 47–108.
9. Штернберг, Л.Я. Гиляки, орочи, гольды, негидальцы, айны: статьи и материалы / Л. Я. Штернберг; под ред. и с предисл. Я.П. Алькор (Кошкина). – Хабаровск: Дальгиз, 1933. – 740 с.
10. Bulgakova, T. Collective Clan Disease / T. Bulgakova // Journal of Northern Studies. – Umeå, Sweden, 2009. – Iss. 2. – P. 51–81.
11. Znamenski, Andrei A. The Beauty of the Primitive: Shamanism and Western Imagination / Andrei A. Znamenski. – Oxford: Oxford University Press, 2007. – 474 p.

Текст поступил в редакцию 20.01.2021.

Принят к публикации 25.05.2021.

Опубликован 28.09.2021.

---

<sup>1</sup> Сэвэн (нан.) – дух и одновременно фигура, которую делают для того, чтобы вселить в неё данного духа.

<sup>2</sup> Под жертвой в данном случае подразумевается либо настойка болотного багульника, либо алкоголь.

<sup>3</sup> В данном случае информант называет *тудинами* людей с паранормальными способностями.

---

## References

1. Bogoraz-Tan V.G. “Einstein i religiya. Primenenie principa odnositel’nosti k issledovaniyu religiozny’x yavlenij” [Einstein and Religion. Application of the principle of relativity to the study of religious phenomena]. Moscow: L.D. Frenkel’ Publ., 1923 (in Russian).
2. Bulgakova T.D. *Kamlaniya nanajskix shamanov* [The Ceremonies of Nanai Shamans]. Furstenberg: Kulturstiftung, 2016 (in Russian).
3. Gaer E.A. *Tradicionnaya bytovaya obryadnost’ nanajcev v konce XIX - nachale XX v. (K probleme ustojchivosti i razvitiya tradicij)* [Traditional Household Rites of the Nanai People in the Late 19th – Early 20th Centuries (On the Problem of Stability and Development of Traditions)]. Ph.D. Thesis in History]. Moscow: AN SSSR, 1984 (in Russian).
4. Elinskaya Ya.A. *Kul’turny’e praktiki neoshamanizma Sibiri i Dal’nego Vostoka Rossii: kommunikativny’j i aksiologicheskij aspekt* [Cultural Practices of Neo-Shamanism in Siberia and the Russian Far East: Communicative and Axiological Aspects. Ph.D. Thesis in Culturology]. Komsomol’sk-na-Amure, 2020 (in Russian).
5. PMA – the author’s field materials collected in the Khabarovsk Territory and Amur Region (Russia).
6. Sem Yu.A. *Rodovaya organizaciya nanajcev i ee razlozhenie* [The Nanai Clan Organization and its Disintegration]. Vladivostok, DV filial SO AN SSSR, 1959 (in Russian).
7. Smolyak A.V. *Shaman: lichnost’, funkcii, mirovozzrenie (narody’ Nizhneyu Amura)* [Shaman: Personality, Functions, Worldview (Peoples of the Lower Amur)]. Moscow: Nauka, 1991 (in Russian).
8. Shirokogorov S.M. *Ucheny’e zapiski istoriko-filologicheskogo fakul’teta v g. Vladivostoke* [Transactions of History and Philology Department in Vladivostok]. 1919, vol. 1, pp. 47–108 (in Russian).
9. Sternberg L.Ya. *Gilyaki, orochi, gol’dy’, negidal’cy, ajny’: stat’i i materialy* [Gilyaks, Orochi, Golds, Negidals, Ainu: Articles and Materials]. Ed. Ya.P. Al’kor (Koshkina). Khabarovsk: Dal’giz Publ., 1933 (in Russian).
10. Bulgakova T. Collective Clan Disease. *Journal of Northern Studies*. 2009. Iss. 2, Umeå, pp. 51–81 (in English).
11. Znamenski Andrei A. *The Beauty of the Primitive: Shamanism and Western Imagination*. Oxford: Oxford University Press, 2007, 474 p.

Submitted for publication: January 20, 2021.

Accepted for publication: May 25, 2021.

Published: September 28, 2021.