

Советский шаман: между властью карающей и властью-клиентом¹

Дмитрий Доронин

Старое с бубном и заклинаниями безвозвратно уходит
[Эдоков 1931: 54].

От колхозного камлания к классовому врагу

Отношение советской власти к шаманам на Алтае не было однозначным. Так, например, 1920-е гг. исследователи считают временем *интенсивного возрождения* шаманизма, связывая это с прекращением деятельности Алтайской духовной миссии. Антирелигиозная кампания того времени была направлена главным образом на закрытие христианских церквей и практически не затрагивала шаманов [Потапов 1991: 163, 220; Тадыев 1955: 11]. Так, к 1931 г., накануне массовой коллективизации, по данным «Антирелигиозника» на Алтае насчитывалось 170 шаманов и 62 *жарлыкчы*² [Эйгорн 1969: 24]. Схожая картина наблюдалась в соседних регионах: если в 1914 г. С.Д. Майнагашев писал о вырождении шаманов и исчезновении шаманской атрибутики у хакасов, то в 1924 г. в Хакасском уезде было выявлено 54 шамана и 17 шаманок, из которых 39 камлали с бубнами [Майнагашев 1914: 123; Потапов 1991: 163].

Шаманизм понимался как важная часть национальной культуры, шаманы как «заслуженные деятели» обладали авторитетом и покровительством со стороны сельсоветов [Тадыев 1955: 45], сами участвовали в коллективизации [Эйгорн 1969: 26], а один из них (*кам*³ из Куюма) камлал на экспозиции областной и всероссийской сельскохозяйственных выставок в 1923 г. [Эдоков 1931: 58]. Известно, что на выставке в

¹ Исследование было проведено при поддержке РГНФ в рамках проекта «(Нео)религиозная составляющая культурной идентичности малочисленных народов Российского Севера и Сибири» (проект № 13-01-00276).

² *Жарлыкчы* — ‘вестник’ (*алт.*), священнослужитель и проповедник в алтайском бурханизме.

³ *Кам* — ‘шаман’ (*алт.*).

Улале¹ в жертву Ульгеню² была определена трехлетняя лошадь из аймачного земельного управления, вход на мероприятие осуществлялся по билетам [Тадыев 1955: 11]. По сведениям Л.М. Эдокова, основного автора «борьбы с религиозным дурманом» на Алтае, сам шаман извлек из этого громадную пользу:

Он стал тем камом, «который камлал в Урале, в Москве», он стал великим в шаманистской среде. Доходы его повысились [Эдоков 1931: 58].

Таким же вопиющим примером, с точки зрения критиков покровительственного отношения к шаманизму, была выставка детских рисунков, организованная в 1928 г. в улалинском интернате:

Висят во всю стену, руками, видимо, учеников тщательно, даже художественно разрисованные иконы <...>, изображающие путешествие кама во время камлания по «надзвездным» и «подземным мирам» [Тадыев 1955: 11].

Так, с конца 1920-х гг. утверждается другая позиция советской власти по отношению к шаманам: сторонники изучения шаманизма (А.В. Анохин³, Г.И. Чорос-Гуркин⁴) разоблачаются как «буржуазные националисты» и «апологеты самобытности» [Тадыев 1955: 10; Эдоков 1931: 54–55], в газетах публикуются письма, в которых *камы* и *jarлыкчы* отрекаются от своего ремесла [Тадыев 1955: 28], что не спасает их от репрессий в 1930-е гг. Эти письма, чрезвычайно схожие друг с другом, особенно часто печатались в 1928–1930 гг. газетами «Кызыл Ойрот» и «Ойротский край». В номерах «Кызыл Ойрота» за 1929 г. мне удалось обнаружить 11 таких писем. Привожу здесь перевод с алтайского языка трех из них:

¹ Улала — старое название г. Горно-Алтайск.

² Ульгень — одно из верховных небесных божеств в алтайском шаманизме, демиург.

³ А.В. Анохин (1869–1931) — этнограф, исследователь шаманизма и музыкальной культуры алтайцев, педагог и общественный деятель.

⁴ Г.И. Гуркин (1870–1937) — алтайский художник, политик и общественный деятель.

Обманную веру мою бросаю

Я, Аксый Найтынов из Чодры Язулинского сельсовета Улаганского аймака, являюсь шаманом. С 1919 года я был шаманом, жил-кормился, народ обманывая. Теперь, когда я читаю газету «Кызыл Ойрот» и еще книги, мои обманные поступки плохие, оказывается.

Бубен свой я в сельский совет сдаю, обманное житье, мою обманную веру бросаю. Чтобы все алтайские шаманы эту обманную веру бросили, говоря от моих чистых помыслов, призываю [Найтынов 1929: 2].

Чтобы не было обманщика-шамана

Я, Кокпоев Петр (Кош-Агачский аймак), до этого камом был, обманом людей кормился постоянно. Теперь такой поступок плохой, я узнал, что в делах шаманов ничего кроме обмана нет.

Я не шаман, шаманам я сам не верю — я объявляю [Кокпоев 1929: 2].

Пророчество мое бросаю

Вот слова, сказанные народу четвертого марта в сельсовете жарлыкчы Бороем из сёёка¹ Кергил, живущим в Каспинском сельсовете Шеба-линского аймака:

– Теперь, с этого времени вранье, которым народ обманываю, я прекращаю, свою веру, называемую жарлыком, я бросаю. Больной человек, чтобы не обращаясь к жарлыкчы, к доктору шел, я говорю.

Кергил Борой жарлыкство свое бросил, другие жарлыкчы пример от него берите [Калтачаков 1929: 2].

Общими для всех этих писем являются мотивы: обмана (*меке*), обманной веры (*меке-жанг*), бросания веры (*жангы таштап јат*).

Похожие процессы происходили и в других шаманистских регионах: шаманы тунгусоязычных народов под давлением христианизации царского времени и репрессий советского периода тоже отрекались от своих занятий, сдавая бубны и ритуальные костюмы в музеи [Сем 2011: 315].

Такую насильственную политику власти по отношению к шаманам можно выразить посредством понятия *расшаманивание*.

¹ Сёёк — ‘кость’ (*алт.*) — род у тюркских немусульманских народов Алтая.

С 1930-х гг. развивается комплекс форм *расшаманивания*: лишение шаманов избирательных прав, тюремные заключения, высылки и расстрелы их как «вредителей», «пособников классовых врагов» и «врагов народа» [Тадыев 1955: 40], кампании по инициированию самоотречений шаманов, лечение потенциальных шаманов в психлечебницах.

Однако формы *расшаманивания* не возникают на пустом месте: народная память хранит легенды о сжигании шаманов в Джунгарское время, к отказу от своей веры и к сжиганию бубнов насильственно принуждали камов в 1904 г. сторонники бурханизма [Из отчета 1994: 266–267; Потапов 1991: 220; Соколов 1994: 297].

До революции 1917 г. Алтайская духовная миссия также обращалась к различным формам *расшаманивания*. Известный случай избияния *кама*, вызванный конфликтом с православным священником, описан в путевых очерках В.Я. Шишкова «По Чуйскому тракту» [Шишков 1986]. В изданиях Алтайской духовной миссии также публиковались заметки о крещении шаманов и шаманистов.

Интересно, что в нарративе о шаманах советского времени повторяются мотивы из текстов о преследовании камов джунгарами и христианами: шаман летает, превращается в медведя, чудесным образом освобождается из заточения, внушает видения пленившим его людям, после чего его отпускают. В качестве примера приведу две истории. В первой истории представители власти не могут забрать бубен тубаларского шамана, поскольку бубен сам по себе трясется и может съесть пришедшего за ним коммуниста:

В Кебезене был шаман Кызаев Костюнгэ, сёёк Тогус. Он сильный шаман был, большой шаман. В тридцатом году у всех шаманов бубны забрали, а у его не могли бубен забрать. После, во время войны, (он) с голоду умер.

(Д.Д.) — А почему не могли забрать бубен?

(М.П.) — А к нему посылают, а он (бубен) в юрте стоит, шевелится вот так вот, ходи́о́м ходит. Кто подойдет-то?! Бубен шевелится вот он. В аиле.

Это у нас один мужик — коммунист, партизан — дедушка мой был, очень... Его специально послали: «Ты», — говорят, — «проверь его

(кама). Или заведи бубен». Он пошел туда, от Кебезенья недалеко, Сюря (деревня) там есть, два километра. Там заимка. Вот пошел он туда. Ну, он говорит: «Где твой бубен?»

«Вот там — иди, возьми», — говорит, хозяин-то бубна, шаман.

Он пошел, открыл аил, — он (бубен) там все шевелится, вот так вот ходином ходит. Куда он пойдет-то? Он (бубен) там его, коммуниста сразу съест! Съест. Он далеко не уйдет, сразу там... (помрет). У него (бубна) же чертей полно! [Инф. 1]

Во второй истории два кама чудесным образом освобождаются из тюрьмы и преодолевают испытания:

Моей матери родной брат был шаман. Кокшын звали его, имя это его, из сёока Саал. В годы гражданской войны шаманов садили, и его посадили в тюрьму. И там еще одного шамана посадили. Посадят в тюрьму, закроют на замок, и к закату эти два шамана свободно на улице ходят и курят. Стражники зайдут, посмотрят, а в тюрьме камера закрыта на замок! Потом они их никак не могли закрыть, и действительно они поняли, что это люди, которые обладают особой силой.

Как-то собрали народ на площади, привели этих двух шаманов и сказали: «Если вы действительно обладаете гипнозом, народу докажите!» Тогда онгудайский шаман вышел к народу и у него на плече кедр вырос, а на другом плече береза выросла.

Потом сказали моему дяде: «Но, докажи». Он железо на костре докрасна раскалил и начал это железо лизать, и у него язык там не это... А второй (кам), там три (доказательства) нужно было сделать, он живого медведя из стены вызвал: начал шаманить, и живой медведь туда вошел, в аудиторию, где сидел народ. Люди все испугались, побежали. И тогда они отпустили обоих, они действительно народу доказали, и дали им бумажку, что они действительно обладают такой силой, что их трогать нельзя! [Инф. 2]

Шаманы и традиция: отшаманивание

Во времена преследований шаманы лишались своего занятия не только через формы *расшаманивания*, инициируемые властью. В таких условиях становились значимыми традиционные практики отведения шаманского дара (*способы отшаманивания*). В советское время человек, переживавший шаманскую болезнь, стремился избавиться

от «шаманского предназначения» как от опасного (в 1930–1950 гг.) или нежелательного (в 1950–1980 гг.).

Сына своего я от камов отделила. Или направить надо, чтобы камлал, или отделить надо, от этих. Как лучше? В наше время (1960-е гг.) я предпочла, чтобы отделить, чтобы он не камлал, и Ромашку я вам не отдам своего! Счас камов не преследуют, но и что, все равно молодому поколению ничего не нужно. Я предпочла, чтобы он спокойно ходил. Конечно, ведь тяжело быть камом! [Инф. 3]

Но почему традиционные способы *отделения* существовали, и в чем они заключались? Как известно, в XIX — начале XX в. *шаманская профессия*, по выражению А.В. Анохина, была *далеко не выгодна для хозяйственных целей алтайца*, шаманы *принадлежали в большинстве случаев к разряду бедных людей* [Анохин 1924: 34]. Это справедливо и для шаманов первой половины XX в.: так, Л.П. Потапов *не встречал камов богатых или зажиточных* [Потапов 1991: 220]. *Молодые шаманы и шаманки, благодаря скудости заработка, вызывают у своих домашних постоянное недовольство* [Анохин 1924: 35]. Поэтому во многих случаях в семье пытались избавиться от шаманского дара [Алексеев 1984: 107; Дыренкова 1930: 269; Соболев 1896: 83].

Самый простой способ *отшаманивания* заключался в подавлении своих способностей и в избегании мест камлания [Дыренкова 1930: 276]. Однако заболевший шаманской болезнью не мог в одиночку с нею справиться, и обычно это заканчивалось психической болезнью или смертью «избранника духов» [Алексеев 1984: 105–106; Анохин 1924: 35; Вербицкий 1870: 63; Дыренкова 1930: 269, 276].

Подобные трагические последствия «шаманской болезни», не смотря на мнение некоторых исследователей о ее исчезновении¹, были описаны в 1978 г. [Вайштейн 1980: 97]. В экспедиции 1983 г. к теленгитам в п. Язула Улаганского р-на Е.В. Ревуненкова наблюдала несостоявшегося шамана — пятидесятилетнего психически больного мужчину, принадлежащего сильному шаманскому роду [Ревуненкова 1995: 96].

¹ Л.В. Чанчибаева по поводу шаманской болезни в советское время заключает, что *медициной она для Алтая не подтверждалась, а с исчезновением шаманства теперь исчезла и сама болезнь, насылавшаяся духами-предками* [Чанчибаева 1978: 151].

Для того чтобы отвести от заболевшего шаманских *тöсөй*¹, приглашали *кама* из другого рода [Дыренкова 1930: 269, 276]. Эффективные способы *отшаманивания* связаны с апотропейными свойствами предметов женской сексуальной сферы. Н.П. Дыренкова приводит следующий перечень таких способов: накрыть больного женскими штанами, положить на женскую кровать, использовать менструальную кровь, спустить его в подполье [Дыренкова 1949: 110]. Такие способы использовались в советское время, но и здесь было желательно участие сильного шамана:

У меня старшего сына припадками било. Маленького начало бить его, он даже в школе не учился еще. Совершенно здоровый мальчик — вот, припадок! И как мертвый лежит, и все. Ну, я куда только не обращалась: по врачам ходила, ко врачам приду — совершенно здоровый мальчик! Я тогда не знала, что предки у него камы были. А потом мне порекомендовали: в Кара-Кокше, шесть или семь километров — Никольское, деревня есть. Там одноглазый старик был, тоже туба². К этому обращайся, говорят, к этому старику! Мы к этому старику приехали: старик боится, но он все-таки послушался, вечером костер большой сделал около дома! И вокруг костра ходит-камляет старик. И никольские жители говорят: «Старик совсем с ума сошел! Че-то вокруг костра бегаёт!» Ну, вот этот старик сказал: «Это вот предки хотят, чтобы он тоже шаманом был! До тех пор они терзать его, мучить будут. Если хотите, чтобы он не камлал, вы сделайте так: к каму придите: „От моего сына отделить это, чтобы он не шаман, а простой человек был“» [Инф. 3].

Спустя некоторое время мать получает совет от знающего человека:

В Курмаче со мной поваром работала одна женщина, тоже много знала. Я обращаюсь (к ней): «Так и так — у меня врачи ничего не признают, так бывает!» Она мне сказала: «Знаешь что сделай? Где он упал припадком, ты это же место заметь, сними с него там одежду. Даже если одежда новая, не жалея! Сними это, в подполье спускайся и осиновый кол заостри! Осина вот как растёт дерево (ветвями

¹ *Тöси / тöсь* — ‘основание/опора/начало’ (алт.) — духи шамана и родовые покровители.

² *Туба* — самоназвание тубаларов, тюркоязычного народа, проживающего в Республике Алтай.

вверх), а ты наоборот, прямо в эту рубашку в землю с осиновым колом воткни! Чтоб рубаху не видать было». Я так и сделала — все! — после этого припадком бить перестало! А она (рубаха) там уж сгнила, наверное [Инф. 3].

С женской сферой также связаны способы насильственного расшаманивания: злого шамана связывали, бросали на землю и заставляли женщину перешагнуть через его голову [Дыренкова 1930: 277].

От шаманских духов к партийной клиентуре

Актуализация практик *отшаманивания* и *расшаманивания* не приводит к исчезновению шаманов на Алтае. В 1960–1980-е гг. шаманы подвергаются более мягким формам преследования: приводы в милицию, штрафы, непродолжительные сроки общественных работ, осуждение в газетах, кого-то, как например известного сказителя и целителя А.Г. Калкина, заставляют выступать с саморазоблачениями по радио. Деятельность шаманов послевоенного времени, как и во времена Алтайской духовной миссии, становится скрытной: исчезают такие важные (и заметные как улика) атрибуты, как бубен и шаманский костюм, а также общинные практики их изготовления. О скрытой форме шаманских практик у телеутов пишет Е.П. Батьянова, у тунгусоязычных народов — Т.Ю. Сем [Батьянова 1990: 132–135, 144; Сем 2011: 315].

Необходимость сохранения тайны приводит к трансформации шаманских практик: в сложных случаях шаман уходил камлать в тайгу, к дереву, на котором был спрятан его бубен. Согласно устному сообщению Е.П. Батьяновой, в советское время телеуты совершали жертвоприношения баранов внутри своих домов.

Изменяется структура камлания: от *обряда большой общественной значимости, своеобразного праздника* — к некому сеансу колдовства [Батьянова 1990: 144].

При этом позиция власти к шаманам изменяется вновь: от жестких репрессивных мер к негласному разрешению деятельности. Шаманы более не являются «классовыми врагами» и «пособниками кулацко-байской верхушки», которой попросту не осталось. Шаманы

послевоенного времени достаточно успешно интегрируются в жизнь советского общества: как всякие советские люди, они трудоустроены (работают в колхозах, администрациях, в лесничествах), а свои способности и ритуалы держат втайне от посторонних, информация распространяется только по цепи клиентов.

У шаманов этого времени, как, например, у челканского *кама* Т.П. Крачнакова, по рассказам его детей, была клиентура среди милиции и местных партийных руководителей, но это было не принято афишировать:

А потом ну все-таки, во-первых, он, наверное, сильно этим делом в деревне и не занимался. Потому что мы все работали на таких работах, что это вызовет... Теперь коммунисты — это ни за что, а тогда и в комсомоле, и в коммунисты. Мы все в таких органах работали и врачами работали. Это было, знаете, он боялся, что это может на нас сказаться [Инф. 4].

Своеобразной разновидностью мотива испытания шамана с последующим разрешением камлать является мотив шамана и милиции. Такие тексты известны, например, о телеутской шаманке Татьяне Манышевой: *милицейские начальники* неоднократно арестовывали ее и, убедившись в конце концов,

что она действительно вылечивает людей, больше ее не тревожили. А самый главный из них сказал ей: «Спасибо тебе, Татьяна Васильевна! Иди и лечи, кого хочешь!» С тех пор она стала смело лечить [Батянова 2012: 169].

Несколько раз мне рассказывали историю о шамане, подсказавшем милиционеру, где отыскать потерянный пистолет. Только в 2012 г. я выяснил, что *кам* из этой истории — известный мне Т.П. Крачнаков. Однако в 2003 г., при жизни ее участников, имя шамана не могло называться.

Развитие в советское время ритуальных форм «скрытого шаманизма», актуализация способов *отшаманивания* и *рашаманивания* определяет, на наш взгляд, существование особого исторического типа алтайского шамана. В отличие от дореволюционных «традиционных шаманов» и «неошаманов», появившихся с начала 1990-х гг., шаманов 1920–1980-х гг. можно назвать «советскими шаманами».

Благодарю за помощь в работе над статьей А.С. Архипову, Е.П. Батьянову, В.С. Дедееву.

Информанты

Инф. 1 — П.М.И., 1915 г.р., тубалар, сёок Јивер, п. Артыбаш, Турочакского р-на Республики Алтай, зап. Д. и Т. Доронины в 2003 г.

Инф. 2 — Т.П.У., 1930 г.р., теленгит, сёок Алмат, п. Улаган Улаганского р-на Республики Алтай, зап. Д. и Т. Доронины в 2003 г.

Инф. 3 — А.У.А., 1928 г.р., челканец, сёок Кызыл Кёös, п. Турочак Турочакского р-на Республики Алтай, зап. Д. и Т. Доронины в 2003 г.

Инф. 4 — С.Т.К., 1956 г.р., челканец, сёок Јеткер, г. Горно-Алтайск Республики Алтай, зап. Д. Доронины в 2012 г.

Литература

Алексеев Н.А. Шаманизм тюркоязычных народов Сибири (опыт ареального сравнительного исследования). Новосибирск, 1984.

Анохин А.В. Материалы по шаманству у алтайцев, собранные во время путешествий по Алтаю в 1910–1912 гг. по поручению Русского Комитета для изучения Средней и Восточной Азии // Сборник музея антропологии и этнографии. Л., 1924. Т. IV, вып. 2.

Батьянова Е.П. Современная модификация традиционных религиозных представлений и обрядов телеутов // Традиционная обрядность и мировоззрение малых народов Севера. М., 1990. С. 132–149.

Батьянова Е.П. Телеутская шаманка Татьяна Васильевна Манышева (к портретам религиозных лидеров Советского времени) // Основные тенденции развития алтаистики в изменяющихся мировоззренческих условиях. Горно-Алтайск, 2012. С. 166–169.

Вайнштейн С.И. Этнографические исследования в Горном Алтае и Туве // Полевые исследования Института этнографии. 1978. М., 1980. С. 90–100.

Вербицкий В.И. Алтайцы. Томск, 1870.

Дыренкова Н.П. Получение шаманского дара по воззрениям турецких племен // Сборник музея антропологии и этнографии. Л., 1930. Т. IX. С. 267–291.

Дыренкова Н.П. Материалы по шаманству у телеутов // Сборник музея

- антропологии и этнографии / отв. ред. С.П. Толстов. М.; Л., 1949. Т. X. С. 107–190.
- Из отчета об алтайской миссии за 1908 год // Бурханизм: документы и материалы. Горно-Алтайск, 1994. С. 260–269.
- Калтачаков В. Ярлыгым таштап ядым // Кызыл Ойрот. 1929. № 19. С. 2.
- Кокпоев П. Мэкэчи-кам эмди болбосым // Кызыл Ойрот. 1929. № 26. С. 4.
- Майнагашев С.Д. Отчет о поездке к турецким племенам Минусинского и Ачинского уездов летом 1914 г. // Известия Русского комитета для изучения Средней и Восточной Азии. Сер. II. Пг., 1914. № 3.
- Найтынов А. Мекке-жангымды таштадым // Кызыл Ойрот. 1929. № 4. С. 2.
- Потапов Л.П. Алтайский шаманизм. М., 1991.
- Ревуненкова Е.В. Заметки о современной терминологии, связанной с шаманизмом, у теленгитов // Шаманизм и ранние религиозные представления. М., 1995. С. 88–98.
- Сем Т.Ю. Из истории формирования шаманства у тунгусов // Шаманизм народов Сибири. Этнографические материалы XVIII–XX вв.: хрестоматия: в 2 т. СПб., 2011. Т. 2.
- Соболев Н.Н. Русский Алтай // Землеведение. 1896. № 3–4.
- Соколов М. (Соболев М.) К истории бурханизма у алтайских калмыков // Бурханизм: документы и материалы. Горно-Алтайск, 1994. С. 291–306.
- Тадыев П.Е. Реакционная сущность шаманизма и бурханизма. Горно-Алтайск, 1955.
- Чанчибаева Л.В. Религиозные пережитки у алтайцев и вопросы атеистической работы (по современным этнографическим данным): дисс. ... канд. ист. наук. Л., 1978.
- Эдоков Л.М. Ойротская автономная область. М., 1931.
- Эйнгорн Н.Д. К вопросу о реакционной роли духовенства и церковных организаций Горно-Алтайской области в годы массовой коллективизации // Ученые записки. Барнаул, 1969. Вып. 8. С. 23–29.
- Шишков В.Я. Страшный кам // По Чуйскому тракту. Путевые очерки. Барнаул, 1986. URL: http://www.ded-altai.ru/history/putevyeyecherki-vja-shishkova-po-chujjskomu-traktu/iv_strashnyjj_kam/ (дата обращения: 10.08.2013).