

Международная серия научных трудов

**ЭТНОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ
ПО ШАМАНСТВУ И ИНЫМ ТРАДИЦИОННЫМ
ВЕРОВАНИЯМ И ПРАКТИКАМ. Т. 15, ч. 1**

ЭКСПЕРТНЫЙ СОВЕТ

Айгнер Дагмар (Вена, Австрия)

Балзер Мандельштам Марджори (Вашингтон, США)

Гацак Виктор Михайлович (Москва)

Жуковская Наталия Львовна (Москва)

Йохансен Улла (Кельн, Германия)

Криппнер Стэнли (Сан-Франциско, США)

Ревуненкова Елена Владимировна (Санкт-Петербург)

Тишков Валерий Александрович (Москва)

Функ Дмитрий Анатольевич (Москва)

Харитонова Валентина Ивановна (Москва) – *гл. редактор*

Харнер Майкл (Милл Велли, Калифорния, США)

International series of the scientific publication

**ETHNOLOGICAL STUDIES OF
SHAMANISM AND OTHER INDIGENOUS SPIRITUAL
BELIEFS AND PRACTICES, Vol. 15, part 1**

EXPERT COUNCIL

Balzer Marjorie M. (Washington, USA)

Eigner Dagmar (Vienna, Austria)

Funk Dmitri A. (Moscow)

Gatsak Victor M. (Moscow)

Harner Michael (Mill Valley, California, USA)

Johansen Ulla (Cologne, Germany)

Kharitonova Valentina I. (Moscow) - Editor

Krippner Stanley (San-Francisco, USA)

Revounenkova Yelena V. (St. Petersburg)

Tishkov Valery A. (Moscow)

Zhukovskaya Nataliya L. (Moscow)

В серии опубликовано:

Т.1 Шаманизм и иные ранние религиозные представления. К 90-летию доктора исторических наук, профессора Л.П. Потапова. Сб. ст. / отв. ред. *Д.А. Функ*. М.: ИЭА РАН, 1995, 272 с.

Т.2 Функ Д.А. Телеутское шаманство: традиционные этнографические интерпретации и новые исследовательские возможности / отв. ред. *Л.П. Потапов*. М.: ИЭА РАН, 1997, 268 с.

Т.3 (в 2-х ч.) Харитонова В.И. Заговорно-заклинательное искусство восточных славян: проблемы традиционных интерпретаций и возможности современных исследований. М.: ИЭА РАН, 1999, 292 с.; 310 с.

Т.4 «Избранники духов» - «избравшие духов»: Традиционное шаманство и неошаманизм. Памяти В.Н. Басилова (1937–1998). Сб. ст. / отв. ред. *В.И. Харитонова*. М.: ИЭА РАН, 1999, 308 с.

Т.5 (в 3-х ч.) Материалы международного конгресса «Шаманизм и иные традиционные верования и практики», посвященного памяти А.В. Анохина, Н.П. Дыренковой, С.М. Широкогорова. Москва, Россия, 7–12 июля 1999 г. М.: ИЭА РАН, 1999. Ч. 1. 322 с.; Ч. 2, 384 с.; М.: ИЭА РАН, 2001. Ч. 3, 235 с.

Т.6 Шаманский дар. К 80-летию доктора исторических наук Анны Васильевны Смоляк. Сб. ст. / Отв. ред. *В.И. Харитонова*. М.: ИЭА РАН, 2000, 338 с.

Т.7 (в 2-х ч.) Материалы международного междисциплинарного научно-практического симпозиума «Экология и традиционные религиозно-магические знания». Москва – Абакан – Кызыл, 9–21 июля 2001 г. М.: ИЭА РАН, 2001, 303 с.; 307 с.

Т.8 Секс, эротика, травестизм в шаманизме и иных традиционных верованиях и практиках (*выход издания задержан*).

Т.9 Материалы Международного междисциплинарного научно-практического семинара-конференции «Сакральное в традиционной культуре: методология исследования, методы фиксации и обработки полевых, лабораторных, экспериментальных материалов». Москва – Республика Алтай, 6 – 15 июля, 2003 г. Ч. 1. М., 2004, 290 с.

Т.10 (в 2-х ч.) Материалы Международного междисциплинарного научно-практического конгресса «Сакральное глазами “профанов” и “посвященных”». Москва, 21–30 июня 2004 г. М.: ИЭА РАН, 2004, 315 с.; 328 с.

Т.11 Женщина и возрождение шаманизма: постсоветское пространство на рубеже тысячелетий. Сб. ст. / отв. ред. *В.И. Харитонова*. М.: ИЭА РАН, 2005, 365 с.

Т.12 Международный семинар «Шаманизм и шаманское целительство: методологический и научно-практический аспекты»: доклады и стенограмма заседаний / отв. ред. *В.И. Харитонова*. М.: ИЭА РАН, 2007, 256 с.

Т.13 Ермакова Е.Е. Заговорно-заклинательная традиция Тюменской области (тексты заговоров в записях 1980–2000-х годов) / отв. ред. *В.И. Харитонова*. М.: ИЭА РАН, 2008. 394с.

Т.14 (в 2-х ч.) Психофизиология и социальная адаптация (нео)шаманов в прошлом и настоящем. Материалы международного междисциплинарного научного симпозиума. Республика Бурятия, Тункинский национальный парк. 2–9 августа 2010 г. М.: ИЭА РАН, 2010. 274 с.; 258 с.

**РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ЭТНОЛОГИИ И АНТРОПОЛОГИИ
ИМЕНИ Н.Н.МИКЛУХО-МАКЛАЯ**

**ЭПИЧЕСКОЕ НАСЛЕДИЕ
И ДУХОВНЫЕ ПРАКТИКИ
В ПРОШЛОМ И НАСТОЯЩЕМ**



**EPIC HERITAGE
AND SPIRITUAL PRACTICES
IN THE PAST AND AT PRESENT**

МОСКВА

2013

Ответственный редактор
д.и.н., к.ф.н. В.И. Харитонова

Редколлегия
к.и.н. А.С. Курленкова, к.и.н. О.Б. Наумова,
д.и.н. Д.А. Функ

Рецензенты
д.и.н. С.Н. Абашин
д.и.н. Е.В. Ревуненкова

Эпическое наследие и духовные практики в прошлом и настоящем: Сб. статей / *отв. ред. В.И. Харитонова*. М.: ИЭА РАН. 2013. – 340 с. (Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам. Т. 15, ч. 1)

В оформлении тома использованы фотографии из семейного архива В.Н. Басилова (предоставлены И.А. Кремлёвой).

**Сборник статей подготовлен на основе материалов
Международной конференции
памяти д.и.н. Владимира Николаевича Басилова
(1937–1998)**

***Издание подготовлено при финансовой поддержке
Российского Государственного Научного Фонда,
грант № 12-01-14058***

ISBN 978-5-4211-0081-2

© Идея серии – Д.А. Функ, В.И. Харитонова, 1995 г.
© Институт этнологии и антропологии РАН, 2012 г.
© В.И. Харитонова, отв. ред., 2012 г.
© Коллектив авторов, 2012 г.

play an important role in the musical composition of shamanic rituals – the sounds of voices of a reindeer, a swan, a goose, a loom, a bear, a wolf could be heard on the records.

3) The musical form of a shamanic ritual is like “potpourri” (or like beaded melodies of shaman’s helper-spirits). The musical form does not have any fixed structure, it depends on the plot of the ritual’s imitation.

Доронин Д.Ю.

ПОЛИТИК? ЛЕКАРЬ? ШАМАН? СОВРЕМЕННЫЕ ШАМАНЫ АЛТАЯ *

Эта статья основана на материале моих экспедиций в Республику Алтай¹, регион азиатской части России, граничащий с Казахстаном, Монголией и Китаем. Здесь, среди автохтонного населения – у тюркских народов, исповедующих традиционные² верования, христианство и буддизм – сохранились и реактуализовались практики обращения к шаманам. С конца 1980-х гг. в алтайском обществе складывается особая социальная ситуация, благодаря которой быть шаманом становится статусно и материально выгодно, современные шаманы³ начинают брать не только традиционные подношения, но и деньги.

Бедность и страдания «настоящего шамана»

Известно, однако, что в традиционном обществе ситуация была другой: в XIX–XX вв., вплоть до окончания советского периода, шаман не был богатым человеком, не имел постоянного дохода от своей деятельности. Л.П. Потапов, исследовавший алтайских шаманистов до Великой Отечественной Войны, рассказывает, что «в семьях *камов*, с которыми я работал и у которых жил, основу семейного бюджета составляло их традиционное хозяйство, ведущееся силами семьи с участием самого *кама*. Я не встречал *камов* богатых или зажиточных» (Потапов, 1991: 220). В статье об известной телеутской шаманке Т.В. Манышевой, Е.П. Батьянова, посетившая её в 1978 году, отмечает, что «обстановка шаманского жилья была скудной и непривет-

ливой, и в 1979 г. интерьер её домика по-прежнему поражал своей убогостью» (Батьянова, 2012: 166–167).

Получавший свою способность общения с духами наследственно и зачастую через изматывающую болезнь, «избранник духов» не мог отказаться от своего пути без негативных последствий для себя и своих потомков. Шаманская стезя накладывала определённые ограничения и обязанности на жизнь алтайского шамана, неудобные в жизни обычного человека. Обычный человек, в свою очередь, не мог, выучившись, стать шаманом: между жизнью простого человека и человека, наследственно предопределённого к шаманской «профессии», существовала почти непроницаемая грань. Поэтому стремления стать «профессиональным шаманом» в традиционном обществе, скорее, не было.

Стремления зарабатывать себе на жизнь при помощи шаманских практик, вероятно, не были распространены ещё и по причине гонений на *камов*. На Алтае шаманы преследовались сначала во времена Джунгарского ханства (XVII–XVIII вв.), а затем, после вхождения Алтая в состав России (1756 г.), особенно со времени основания Алтайской духовной миссии (1828 г.), проводившей до 1917 г. политику крещения инородцев, имели место ограничения и даже запрещения деятельности *камов* (Потапов, 1991: 220). Притеснения, вплоть до физической расправы с *камами*, были и со стороны бурханистского движения в первом десятилетии XX в. (Потапов, 1991: 220).

В советское время быть шаманом и обращаться к их помощи было просто опасно. Начав свои исследования среди алтайских шаманистов в 2003 г., я ещё застал в живых пожилых *камов*, которые, помня о преследованиях советского времени, боялись поначалу разговаривать со мной. В сентябре 2012 г. пожилой, известный в Республике *кам* Алексей Йотович Казакулов встретил меня словами: «Я ничего не знаю, я простой, пожилой, старый человек, ничего не помню и ничем таким не занимаюсь». А через две недели на плоскогорье Укок, куда я был тоже приглашён, Казакулов был главным действующим ритуальным специалистом в обрядах, приуроченных к возвращению души «Укокской принцессы»⁴.

Простые алтайцы (не-шаманы) и в наши дни не будут рассказывать незнакомому им заезжему не-алтайцу об их *камах*, от них обычно можно услышать: «Нет, шаманов сейчас нет, шаманы ра-аньше были!» Такая осторожность объяснима: в советское время многие шаманы были расстреляны или не вернулись из ссылки. Более мягкие преследования продолжались до времён начала Перестройки. Даже великий сказитель алтайского эпоса, уже при жизни ставший знаменитостью и легендой *Элу-Кайчы*⁵ Алексей Григорьевич Калкин, по рассказу дочери, в 1980-х выступал на местном радио то с исполнением эпоса, то, под давлением партийного руководства, с покаянными самообличениями: «Не надо ко мне ездить, я вас обманываю, я не умею лечить». Калкин был известен на весь Алтай не только как *кайчы*, но и как человек, обладающий способностью общаться с духами, предвидеть, исцелять, совершать традиционные алтайские обряды, благословлять и проклинать.

Шаманы и экстрасенсы Перестройки: престиж, профессия, деньги

Таким образом, с XVII в. и до времён Перестройки «профессия» шамана на Алтае едва ли могла считаться безопасной, прибыльной, высокостатусной и желаемой среди широких масс населения. Однако ситуация кардинально изменилась в Перестройку, когда «на волне» бывшего тогда ажиотажного интереса к экстрасенсорике, эзотерике, религии и мистике, люди с активной жизненной позицией увидели в шаманских практиках новый «старый, забытый» путь духовного развития, способ самовыражения, а кто-то — и возможный источник денежных доходов.

С конца 1980-х гг. *неме билер улус*⁶ «выходят из тени» сначала благодаря деятельности института парапсихологии и биоэнергетики «Катунь-ЭНИОН», затем многие «экстрасенсы»-алтайцы специализируются как традиционные алтайские целители или камы. В конце 1990-х гг. их пытается объединить в одно движение *Ак Жанг*⁷ деятель национально-культурного возрождения Акай Кине (С.К. Кыныев). Однако объединить всех *камов* и «знающих людей» пока не удалось никому, и едва ли это возможно по причине множественности и разнообразия их представлений, путей, их лидерства и амбиций. Как и в XIX в., некоторые современные шама-

ны не переносят друг друга, 'воюют' друг с другом или, наоборот, не воспринимают один другого всерьёз.

'Работают' современные алтайские шаманы и 'знающие люди' по-разному: кто-то пользуется более теософско-эзотерической терминологией, представлениями и приёмами «контактёров», кто-то, будучи алтайским *камом*, обращается и к буддийским техникам, кто-то действует как экстрасенс или «как дипломированный народный целитель», но большинство всё же обращаются к традиционно алтайским представлениям и техникам, различно, впрочем, их интерпретируя.

Для многих из них помощь людям ('открытие дороги', создание 'защиты' через окуливание можжевельником-*арчином*, гадание, предсказание, лечение болезни, массаж, вправление костей и др.) становится, по крайней мере, на период 'новой луны'⁸, каждодневной профессиональной деятельностью. У их домов собираются очереди из посетителей: люди приходят, приезжают из дальних районов, сидят на скамеечках, стоят, общаются, ждут своей очереди. В их сумках — обязательный для приёма у магического специалиста «набор», составляющие которого могут варьироваться: как правило, всегда есть парное число веток можжевельника-*арчына*, завёрнутых в белую ткань, чай, молоко, пряники, печенье, конфеты, также может быть парное количество бутылок водки, топленое масло и домашние лепёшки. Некоторые из таких профессионально работающих магических специалистов устанавливают денежную таксу за свою работу, в этом случае она может становиться основным источником материального дохода шамана. В августе 2012 г. у *камов*, принимающих в городе (Горно-Алтайск) размер таксы был 400–500 рублей за приём. Подобные и другие аспекты деятельности современных (нео)шаманов Сибири описаны в монографии В.И. Харитоновой «Феникс из пепла? Сибирский шаманизм на рубеже тысячелетий» (Харитонова, 2006).

Шаманы-политики и политик ли шаман?

Помимо целительских и мантических практик некоторые 'знающие люди' Алтая посвящают себя общественной деятельности. *Кам* и раньше мог выполнять функцию жреца на родовых / общественных молениях, и наиболее уважаемые *неме би-*

лер улус играли (и играют до сих пор) роль традиционных судей. Однако есть и современный аспект общественной деятельности: ‘знающие люди’ идут в политику. Так, например, Акай Кине (его сторонники признают его *камом*) и называющая себя *Эне-Ыйык камом* Зинаида Тырысова с 2003 г. поочередно представляли в Межконфессиональном совете Республики Алтай алтайскую традиционную веру: Акай – в версии Ак-Тянг, а Тырысова – в версии Алтай-Тянг. В апреле 2008 г. они оба выдвигали свои кандидатуры на выборах на пост *Эл-баишчи* алтайского народа. Они так же, как и ряд *неме билер улус* в районах республики, баллотировались в депутаты, а Зинаида Тырысова до июня 2012 г. занимала общественную должность «заместитель Эл-баишчи по идеологической работе».

Теленгитский шаман Олег Кимович Асканаков в декабре 2002 г. участвовал в выборах депутатов представительного органа местного самоуправления Улаганского района⁹, а в феврале 2011 г. выдвигал свою кандидатуру на пост главы с. Улаган¹⁰.

Сам Асканаков считает политическую деятельность своим шаманским предназначением, специализацией, которую сообщали ему духи. Именно *камы*, по его мнению, должны стать главной силой в возрождении алтайского народа. Алтайские шаманы должны объединиться в одну организацию, во главе которой должен встать настоящий *кам*. Поскольку наиболее сильные *камы*, по словам Асканакова, традиционно были в Улаганском районе, то возрождение народа и создание этой организации должно начаться с Улагана. В настоящее время разрабатывается документация организации и ведутся переговоры между шаманами разных районов Республики.

Некоторые из моих информантов полагали, что политика несовместима с образом жизни настоящего шамана. Подобное мнение можно услышать и от исследователей, которые признают шаманизм и шаманство только в его традиционной, характерной для XIX – начала XX вв., форме. Однако, даже в традиционных представлениях алтайских шаманов, содержатся своего рода «предпосылки» к общественно-политической деятельности. Вот эти «предпосылки политизированности» шаманских знаний:

– представления о многослойности и иерархичности миров, их владык и обитателей;

– метафоры власти, армии, правителя и слуг (используемые шаманами при объяснении своего мира): отсюда форма жёсткого подчинения, субординации, централизованного управления;

– создание / заимствование *камами* визуальных многоуровневых моделей мира;

– активное вовлечение *камов* в политическую / общественную жизнь с начала советской эпохи: *камы* как председатели колхозов, партийные, чиновники, учителя, депутаты, неформальные политические лидеры;

– представления у шаманов о политике людей и «политика духов» на Алтае.

Сами шаманы, занимающиеся политикой, считают это естественной обязанностью, долгом *кама* как общественного / религиозного лидера перед своим народом.

Подходы к типологии ‘знающих людей’

Возможно ли как-то систематизировать многообразие профессиональных специализаций современных ‘знающих людей’? Существующие ответы представлены в различных дискурсах:

– дискурс алтайцев-не-шаманов;

– дискурс алтайских шаманов;

– дискурс алтайцев-исследователей шаманизма;

– дискурс не алтайских исследователей шаманизма.

Многообразие точек зрения внутри этих дискурсов можно отнести к двум большим типам: одни полагают, что различные специализации ‘знающих людей’ можно представить в виде упорядоченной иерархии, по возрастанию силы / способности взаимодействовать с миром духов. Такую точку зрения разделяет, например, О.К. Асканакоев. Другие считают, что такой иерархии не существует, хотя бывают более сильные и более слабые шаманы. Иерархический принцип тут неприменим так же, как к многообразию профессиональных специализаций у врачей или учителей-предметников: все они разные, но работают в одном учреждении и, например, по зарплате практически равны друг другу. Подобного мнения придерживалось большинство опрошенных мною информантов (как ‘знающих’, так и обычных людей).

Первая позиция:

шаманы и шаманствующие – явления одного порядка

Возможны различные варианты представлений об иерархии ‘знающих людей’. Эти варианты можно сгруппировать в две противоположные друг другу крупные позиции по отношению к тому, как связаны между собой *камы* и другие ‘знающие люди’.

Сторонники первой позиции полагают, что *и шаманы, и шаманствующие* (‘*знающие люди*’ других специализаций) – *явления одного порядка*. Всем им доступен мир духов, но они обладают разной по силе способностью как-то влиять на взаимодействие обитателей этого мира с миром людей. Например, ‘видящий’ (*кӧспӧкчи*) видит, что ‘душа’ (*сӱне / јула*) ещё живого человека ушла от него, потому человек может скоро умереть. *Кӧспӧкчи* только видит и ничем не может помочь человеку, а *кам* уже может спасти – вернуть отошедшую душу назад. Поэтому, с такой точки зрения, *кам* сильнее *кӧспӧкчи*, и в иерархии ‘знающих людей’ *кӧспӧкчи* расположен на нижней ступени, а *кам* – на самой высокой.

Кумандинский шаман Макар Васильевич Кастараков сначала рассказывает об иерархии *камов*, различая по силе и применяемым ритуальным атрибутам *великого кама* (*Улук кам*) и *маленьких камов* (*Ырбыкчи кам*) – *среднего кама* (*Орто Кам*) и *начинающего кама* (*Кичи Кам*). Затем Кастараков приводит длинный список лиц, «связанных оккультной практикой и умениями»: от *ырымчи-талгах* (в припадках и мучениях *видящий* и предсказывающий будущее) и гадателей до массажистов и костоправов (см. *Рис. 1*). В своей иерархии магических специалистов М.В. Кастараков особо отделяет от остальных родового, ‘великого кама’ (*Улук Кам*), владеющего бубном.

О.К. Асканаков¹¹, рассказывая мне о своём видении иерархии ‘знающих людей’ (см. *Рис. 2*), разделяет их на две большие группы: *камы* и *јарлыкчы* (‘знаток’ в его переводе). Как шаман Асканаков даёт свою интерпретацию ‘Белой веры’ (*Ак Јанг*), по-другому применяя слово *јарлыкчы*. Если для ‘беловерцев’ *јарлыкчы* – это ‘вестник’ Хозяина Алтая, своего рода пророк и жрец в ежегодных молениях, то для О.К. Асканакова категория *јарлыкчы* охватывает всех ‘знающих людей’, работающих без

бубна и, чаще всего, получающих свои способности и умения не наследственно, а через обучение.

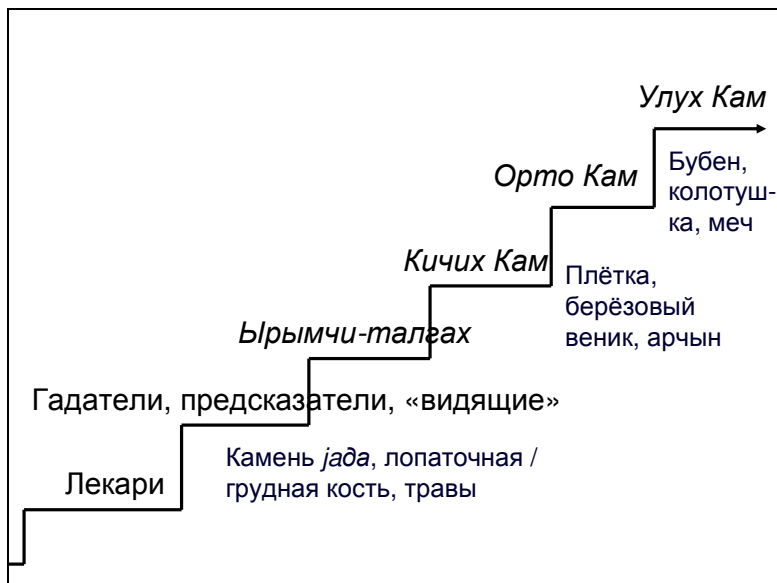


Рис. 1. Иерархия шаманов и шаманствующих у кумандинцев, 1990–2000-е гг. (по: Кастариков, 2010: 11–17).

На самых нижних ступенях своей иерархии он ставит поэтов, исполняющих песни (*кожонгчы*) и рассказывающих сказки (*чёрчөкчи*), в своём умении они также связаны с духами. Затем по силе идёт *көсмчөкчи*, ясно ‘видящий’ духов, души и мёртвых людей, но не способный никак повлиять на то, что видит. Обучивший, *көсмчөкчи* может подняться на более высокие ступени, он может стать, например, гадателем по лопатке (*жарынчы*) или по можжевельнику-*артышу*. Как правило, способностями *көсмчөкчи*, как своего рода профессиональной основой, обладают все *камы*.

Выше *көсмчөкчи* и гадателей стоят различные по специализации традиционные лекари (*эмчилер*), поскольку результаты их деятельности более значительны. Самая высокая ступень *жарлыкчы* – *кам без бубна*, который может подняться на следующие ступени, если ему помогут в этом духи.

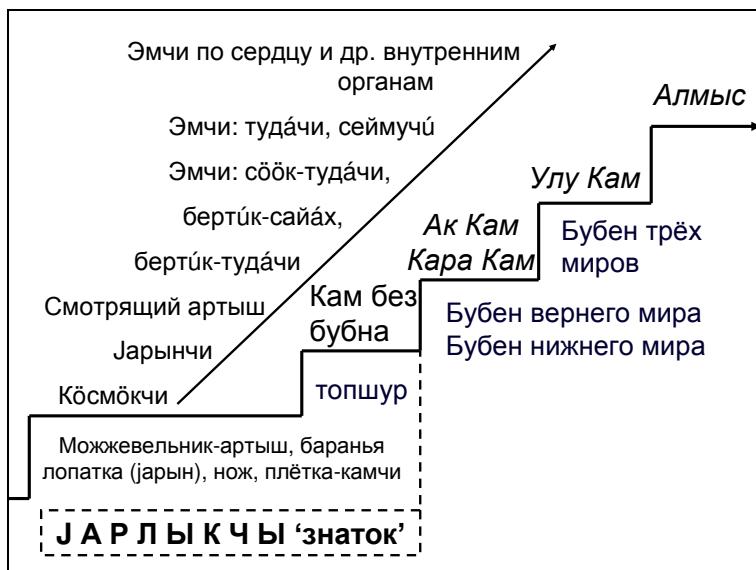


Рис. 2. Иерархия шаманов и шаманствующих у теленгитов, кам О.К. Асканак, 2000-ые гг.

‘Белый шаман’ (*Ак Кам*) обладает бубном Верхнего мира и специализируется на взаимодействии с небесными духами, при этом он не может работать в Нижнем мире. ‘Чёрный шаман’ (*Кара Кам*) с помощью соответствующего бубна ‘ходит’ в Нижний мир, и ему недоступен Верхний мир. ‘Великий (большой) шаман’ (*Улу Кам*) может работать во всех трёх мирах. Однако в Верхнем мире сильнее его может оказаться *Ак Кам*, а в Нижнем мире, где *Кара Кам* достигнет успеха, *Улу Кам* может не справиться и погибнуть. Основная работа *Улу Кама* связана не с лечением или предсказанием, а с сохранением Алтая и преумножением своего народа. Поэтому именно *Улу Кам* может и должен заниматься общественно-политической деятельностью, к этому служению его склоняют духи.

Выше *камов* по своей «экстрасенсорной способности» находятся *алмысы* – антропоморфные хтонические демонологические существа-оборотни, иногда вступающие в брак с человеком (*сөөки* Алмат, Тёёлёс поэтому родственны алмысам). Алмыс иногда может находиться рядом с людьми, и даже шаман его не увидит, разумеется, если он того захочет.

Вторая позиция:

шаманы и шаманствующие – различные явления

Несмотря на разделение на две большие группы, с точки зрения О.К. Асканакова шаманы и шаманствующие находятся всё же в одном иерархическом ряду с несколькими ступенями.

Лестница сокращается до двух ступеней в интерпретации иерархии ‘знающих людей’ у С.П. Тюхтеновой, исследователя шаманской традиции и представителя алтайского народа. Её точка зрения – яркий пример второй позиции по отношению к тому, как связаны между собой *камы* и другие профессиональные специализации ‘знающих людей’. В соответствии с этим взглядом, *шаманы и шаманствующие – различные явления*. Позиция, выраженная у С.П. Тюхтеновой, усиливает намеченное у О.К. Асканакова разделение на *jarлыкчы* и *камов*, доводя его до полного противопоставления двух различных профессиональных групп алтайских ‘знающих людей’ – *неме билер кижы* и *камы*:

«...Все вышеназванные "люди знания" не являются шаманами. Функции этих людей и функции шаманов сильно различаются. /.../ Самое главное отличие состоит в том, согласно представлениям современных алтайцев, что шаман рождается в мире людей не для того, чтобы лечить или предсказывать, искать пропавшие скот и вещи. Шаман призван "создавать и сохранять защитный пояс" "*курчуу*" вокруг своей земли, своего Алтая, своего народа» (Тюхтенева, 1999: 98).

Таким образом, категория *неме билер кижы* в интерпретации С.П. Тюхтеновой не включает в себя категорию *кам*. Однако, возможно и другое истолкование этой категории: например, многие мои информанты использовали её в качестве эвфемизма, не желая лишний раз употреблять слово «*кам*» из-за почтения к шаману и/или страхом перед его духами.

Бубен как «критерий истины»

Вопрос о соотношении *камов* и других профессиональных категорий ‘знающих людей’ в разное время решался по-разному. До советского времени чаще всего он разрешался достаточно просто и однозначно, посредством чётких внешних критериев, важнейшим из которых являлось наличие у *камов* таких «сильных» ритуальных атрибутов как шаманский бубен и

шаманский костюм. Вещь выступала в качестве надёжного визуального критерия различения магических специалистов: кам, кам без бубна (малый кам), жарлыкчы, гадатели, предсказатели пользовались различными ритуальными атрибутами.

В советское время, когда шаманы вынужденно отказываются от использования бубна и костюма, вещественный критерий различения перестаёт действовать. Визуальная яркость, громоздкость, заметность, хорошая слышимость бубнов с большого расстояния – всё это, во времена преследований, придавало этим ритуальным атрибутам «статус вещдока». При этом важно, что это была не просто утрата вещей, но утрата практик (часто общественных) их изготовления.

Вместо настоящих бубнов шаманы стали употреблять их портативные заменители, например, тряпичные бубны – двустороннее изображение бубна на полотнище белой ткани, которое при необходимости складывалось и легко помещалось в карман (изображение таких «бубнов» см., например: *Дьяконова*, 2001: 169–170).

В 2003–2012 гг. у камов на Алтае я видел следующие ритуальные атрибуты: топшур (струнный музыкальный инструмент); комус (варган); колотушка-орбо; бич-камчи; ленты типа жайык; берёзовый веничек; ветка арчына; лучина; угольки; нож; древние бронзовые ножи и каменные орудия; камни, напоминающие своей формой части тела; каменные образования, находящиеся в органах животных; косточки коленной чашечки марала или домашнего скота; баранья лопатка; молоко.

Применительно к многообразию этих предметов можно указать следующие особенности:

1) Встреченные мною ритуальные атрибуты характерны для «средних и низших ступеней» моделируемых иерархий 'знающих людей'.

2) Эти ритуальные атрибуты характерны также для начинающего / становящегося шамана.

3) Данные ритуальные атрибуты, возможно, характерны для более древних типов ритуально-магической практики.

5) В социальном контексте использования этих предметов в настоящее время отсутствует непроницаемая граница между

(нео)бурханистскими (*Ак Жанг*) и (нео)шаманистскими практиками. Одни и те же предметы используются и *јарлыкчы*, и *камом*.

б) Наряду с «каноничными» атрибутами начинающих и «малых» *камов* (колотушка, веничек), отмечено включение в ритуальную практику предметов из других ритуальных контекстов, а также «профанных предметов» (например, алтайский кам Артур Акулов общается со своими духами-помощниками через ковёр советского фабричного производства, висящий на стене¹²).

Метафора социальной неотении

С утратой маркерной функции ритуальных предметов мы приходим к современному состоянию шаманистской традиции на Алтае, которое можно охарактеризовать в следующих положениях:

1) Утрата социальных практик нормирования и производства ритуальных атрибутов «Больших шаманов» (общинное изготовление бубна, костюма).

2) «Выпадение верхних ступеней» в иерархии ‘знающих людей’ – *Улу кам*, *Орто кам*, *Ак кам*, *Кара Кам*.

3) «Снижение социальной нормы соответствия», критериев оценки деятельности новой генерации ‘знающих людей’, претендующих на «верхние ступени» иерархии.

4) «Передвижка» содержания деятельности разнообразных категорий *неме билер кижии* (‘нечто знающих’) на «верхние ступени» иерархии. Современные шаманы по своей деятельности – это «неме билер кижии» прошлого (т.е. не шаманы, а шаманствующие).

5) К такой ситуации применима метафора социальной неотении. Неотения – это биологический термин, означающий способность личиночной формы или детской особи действовать через сценарии взрослой особи (например, размножаться). В постсоветское время *младшие камы* (*камы без бубнов*) в отсутствии «старших» начинают вести себя как *большие камы*, сохраняя при этом атрибуты и содержание своей «малой» деятельности.

Это явление, связанное с исчезновением ритуальных атрибутов и техник *больших камов*, отмечают и другие исследовате-

ли алтайского (нео)шаманизма. Так, например, В.П. Дьяконова полагает: «Отчего шаманы в ряде случаев подменяли бубны другими предметами, пока выяснено недостаточно. Принято считать, что камлания шаманов при помощи различных предметов отражает более ранний этап шаманства, и тем самым в этих предметах следует как бы видеть предшественников бубнов и др. Однако можно констатировать, что роль "предшественников" в культовой практике шаманов со временем не исчезла. Более того, она как бы восстановилась в Туве и на Алтае, когда шаманы в массе отказались от этой деятельности, те же из них, кто продолжал, наряду с общепринятыми действовали "ранними" видами атрибутов» (Дьяконова, 1981: 138).

Вот мнение ещё одной исследовательницы: «...И шаманизм, и жречество в шаманистских обществах в XX столетии, – пишет В.И. Харитонов, – оказались предельно нивелированными, превратившимися в *некий бытовой вариант*, при котором и лечить, и предсказывать, равно как и делать подношения духам, надо было тихо, внутри малой семьи» (Харитонов, 2006: 210).

С.П. Тюхтенева замечает: «...Алтайский шаманизм (в широком смысле в том контексте, как его использовал Л.П. Потапов, и в узком – как традиционная религиозно-мировоззренческая система алтайцев) модернизировался, и результатом его трансформации стала сегодняшняя ситуация – шаманы есть, но шаманизма нет» (Тюхтенева, 2004: 267).

Заключение

Современный этап развития шаманской традиции на Алтае характерен повышенным интересом к деятельности *камов*, их востребованностью и желанием у ряда людей самим стать *камами* или другим магическим специалистом. Возникает ощущение, что в современной алтайской культуре существует внутренняя потребность, «заказ» к производству таких специалистов: каждый год здесь появляются новые *неме билер улус*, и их число в ближайшие годы будет, по всей видимости, только возрастать. В этом нет ничего странного, учитывая, что практически каждый алтаец хорошо знает своих предков и живущую родню, среди которых обязательно находится шаман, ясновидец или лекарь. Почти при полной безработице в сельской местности, овладение практикой

кама или целителя-*эмчи* может восприниматься как собственное профессиональное становление, как обретение, наконец, рабочего места с устойчивым заработком.

Исчезновение в бурханистское и советское время индивидуальных и общинных практик изготовления ритуальных атрибутов «больших камов» (бубен, костюм) приводит к реактуализации предметов, характерных (в представлениях этнографов XIX–XX вв.) для более архаичных практик «камланий без бубна». Реактуализацию этих ритуальных предметов в социальном аспекте практик современных ‘знающих людей’ возможно рассматривать через метафору неотения: практики и атрибуты, характерные для «младших камов», становятся значимыми в деятельности людей, претендующих на роль «больших камов».

В современной ритуальной практике коренных тюркских народов Республики Алтай одни и те же ритуальные атрибуты вовлечены как в (нео)шаманистские, так и в (нео)бурханистские практики (ленты-*жайыки*, *можжевелик-арчын*, молоко, *бичкамчы*, *топшур*), что свидетельствует об отсутствии жёсткой непроницаемой границы между современными вероисповеданиями и практиками бурханистского и шаманистского толка.

За прошедшее столетие произошла трансформация символического статуса ритуальных предметов ‘знающих людей’ на Алтае: если во время, предшествующее коллективизации и репрессиям советского времени эти предметы являлись значимым ярким маркером, критерием профессионального и ритуально-духовного уровня, то ныне такие предметы практически утрачивают свою маркерную функцию в деятельности магического специалиста. В настоящее время по сравнению с внешними «критериями подлинности» деятельности ‘знающих людей’ всё более значимыми становятся «внутренние критерии»: например, личная история, создаваемая самим *камом*.

Литература:

Батьянова, 2012 – Батьянова Е.П. Телеутская шаманка Татьяна Васильевна Маньшева (к портретам религиозных лидеров Советского времени) // Основные тенденции развития алтаистики в изменяющихся мировоззренческих условиях: материалы междунар. научн.-практ. конф., посвящ. 1150-летию российской государственности, 90-летию

Ойротской автономной области, 60-летию Научно-исследовательского института алтаистики им. С.С. Суразакова. Горно-Алтайск: ОАО «Горно-Алтайская типография». С. 166–169.

Дьяконова, 1981 – *Дьяконова В.П.* Предметы лечебной функции шаманов Тувы и Алтая // Материальная культура и мифология: Сборник МАЭ. Т. XXXVII. Л.: Наука. С. 138–152.

Дьяконова, 2001 – *Дьяконова В.П.* Алтайцы: материалы по этнографии теленгитов Горного Алтая. Горно-Алтайск: Горно-Алтайское республиканское книжное издательство «Юс Сумер». 224 с.

Кастараков, 2010 – *Кастараков М.В.* Белые кони духов. Бийск: БПГУ им. В.М. Шукшина. 126 С.

Потапов, 1991 – *Потапов Л.П.* Алтайский шаманизм. Л.: Наука. 320 С.

Тюхтенева, 2004 – *Тюхтенева С.П.* Современные представления о сакральном у алтайцев // Сакральное в традиционной культуре: методология исследования, методы фиксации и обработки полевых, лабораторных, экспериментальных материалов. Материалы Международного междисциплинарного научно-практического семинара-конференции. Москва – Республика Алтай: 6–15 июля 2003 г. М.: ИЭА РАН, 2004. С. 258–267 (ЭИ... Т. 9, ч. 1).

Харитонов, 2006 – *Харитонов В.И.* Феникс из пепла? Сибирский шаманизм на рубеже тысячелетий. М.: Наука. 372 С.

Примечания:

¹ В 2003, 2011 и 2012 гг. были проведены исследования во всех районах Республики Алтай у городского и сельского населения коренных для этого региона тюркских народов: алтайцев (алтай кизи), теленгитов, кумандинцев, тубаларов, челканцев.

² Понятие ‘традиционный’ применительно к социальным практикам и культурным явлениям, я употребляю инструментально, имея в виду то их состояние, которое было описано этнографами в неиндустриальных сельских обществах у народов России XIX – начала XX вв. Исследования сельских обществ постсоветской России позволяют убедиться: в разной степени трансформируясь, многие из традиционных практик и культурных явлений сохраняют свою функциональную актуальность.

³ Современный алтайский шаманизм – это профессиональные практики и знания шаманов (алт. *кам* – ‘шаман’) и «шаманству-ющих» лиц (алт. *неме билер улус* – ‘некто знающие люди’).

⁴ «Укокская принцесса» – данное журналистами и жителями Республики Алтай название мумии женщины, найденной в ходе

археологических раскопок на могильнике Ак-Алаха в 1993 г. Эта женщина, по мнению археолога академика РАН В.И. Молодина, была представителем среднего слоя пазырыкского общества (V–III века до нашей эры).

⁵ *Кайчы* – исполнитель эпоса *каем*, т.е. горловым пением. *Элу-Кайчы* – ‘народный кайчы’ – почётное звание для сказителей эпоса, мастеров горлового пения на Алтае.

⁶ *Неме билер улус* – ‘нечто знающие люди’, в такую категорию алтайцы могут объединять камов, народных лекарей-*эмчи*, костоправов, массажистов, предсказателей, гадалей, ясновидящих, сказителей, певцов горловым пением и другие специалистов, связанных с миром духов.

⁷ *Ак Жанг* – ‘Белая вера’ – неорелигиозное течение в Республике Алтай, возникшее во второй половине 1990-х гг. и восходящее, в разных своих версиях и группировках к традиционным алтайским верованиям, шаманизму, бурханизму, буддизму.

⁸ Это наиболее благоприятный период для начала всех дел, длится около двух недель, когда луна «растёт» до полнолуния.

⁹ *Республика Алтай. Выборы депутатов представительного органа местного самоуправления Улаганского района* // Итоги выборов в субъектах Российской Федерации 8 декабря 2002 г. // Центральная избирательная комиссия России [сайт] (8.12.2002).

http://www.cikrf.ru/banners/vib_arhiv/arhivfci/02/02_4311101_081202p.htm

¹⁰ *Безработные единороссы хотят стать главами поселений Алтая* // ИА KNews [сайт] <http://www.knews.su/news/46947> (2.02.2011)

¹¹ ПМА: Олег (Алексей) Кимович Асканаков, теленгит, сёбк Иркит, 1964 г.р., с. Улаган, Улаганский р-н, Республика Алтай, сентябрь 2003г.

¹² ПМА: Артур (Арик) Акулов, алтай-кижи, сёбк Кёбёк, с. Каспа, Шебалинский р-н, Республика Алтай, сентябрь 2011г.

* *Статья выполнена в рамках программы фундаментальных исследований Президиума РАН «Традиции и инновации в истории и культуре»: проект «Влияние модернизационных процессов на традиции коренных малочисленных народов Севера и Сибири РФ (XX – начале XXI века)»*

Doronin D.Y.

POLITICIAN? HEALER? SHAMAN? MODERN ALTAIC SHAMANS

In 2003, 2011 and 2012, the author of the article conducted research of religious movements and leaders among urban and ru-

ral indigenous Turkic peoples of the Republic of Altai: Altai (Altai Kizhi), Telengits, Kumandin, Tubalar, Chelkans.

The article addresses transformation of the institute of "knowledgeable people" (shamans, fortunetellers, diviners, healers) in the Soviet and post-Soviet times. The following issues are analyzed: professionalization of modern shamans, their political activities, different approaches to organization of diverse professional specialties of modern "knowledgeable people".

Since late 1980's a peculiar social situation takes place in the Altai society, when being a shaman (kam) is associated with the status and financial benefits. Modern shamans begin to receive not only traditional offerings, but also money.

The present stage of shamanic traditions in the Altai is characterized by increased interest and demand in the activities of shamans, desire of a number of people to become a shaman, or other magical person. In the conditions of almost total unemployment in rural areas, the practice of a shaman or a healer may be perceived as professional development, as getting a job with a steady income.

Traditional social roles and strategies of "knowledgeable people" are transformed into new ones: for example, there are shamans-politicians, shamans-businessmen, shamans-writers and artists, and public figures being a part of the group of "knowledgeable people" who claim the spiritual leadership over the Altai people.

On the one hand, these innovations are logically derivable from the classical period of shamanism (described by ethnographers of the 19th – early 20th centuries). Even in traditional concepts of the Altai shamans, there are "prerequisites" to their current political activities, such as notions of hierarchy and subordination of power in the spirit world.

On the other hand, the Altai religious reformism (Burkhanism) of the early XX century, repression and prohibition of shamanism in the Soviet times caused serious transformation of the institute of the "classical shamanism". For example, disappearance of such ritual attributes of "large kames" as shamanic tambourine/drum and robe leads to re-actualization of ritual objects specific to more archaic practices of "rites without tambourine". Re-actualization of these ritual objects in the social aspect of the practice of modern "knowl-

edgeable people" can be interpreted with the metaphor of social neoteny. Neoteny is a biological term used to describe the ability of larval or baby birds to apply scenarios of adults (e.g., to reproduce).

In the post-Soviet times lower kams (kams without drums) in the absence of "senior shamans" begin to behave like large kams, while retaining the attributes and content of the "small" activities.

In modern ritual practice of the indigenous Turkic peoples of the Altai Republic, the same ritual attributes are involved both in neo-shamanic and neo-Burkhanist practices; this means that there are no rigid impermeable boundaries between contemporary religious beliefs and Burkhanist and shamanic practices.

Over the last century the symbolic status of ritual objects of "knowledgeable people" in the Altai has been transformed. During the time before collectivization and repressions of the Soviet era, these objects served as important markers measuring the professional and ritual-spiritual level of shamans. Now those things almost lose their marker function in the activities of a magic specialist. Currently, in contrast to external "criteria of authenticity" of the "knowledgeable people" used in the past, "internal criteria" are becoming increasingly important, for example, personal history created by the shaman him/herself.

Заболоцкая П.Е.

ШАМАНСКИЕ МИСТЕРИИ-КАМЛЕНИЯ ЯКУТОВ, КАЗАХОВ И КЫРГЫЗОВ (К ПРОБЛЕМЕ ИЗУЧЕНИЯ ИГРОВЫХ ЭЛЕМЕНТОВ)

Шаманские мистерии-камлания представляют собой организованное действо, совершаемое в определенном месте и в определенное время суток, со своеобразной композиционной структурой, исполнением различных песен и звукоподражаний, танцевальных движений и пластики, игрой на бубне и музыкальных инструментах, с облачением в специальный костюм и маску. В нашей статье рассматриваются игровые элементы в шаманских мистериях-камланиях тюркских народов – якутов,