

Národnostní politika na teritoriu bývalého SSSR



FRANTIŠEK BAHENSKÝ A KOLEKTIV

ETNOLOGICKÝ ÚSTAV AKADEMIE VĚD ČESKÉ REPUBLIKY, V. V. I.
PRAHA 2010

Kolektivní monografie vznikla v rámci grantového projektu GA ČR, reg. číslo 404/08/1723 (Národnostní politika v SSSR v letech 1922–1953) a výzkumného záměru Etnologického ústavu AV ČR, v. v. i., AVOZ 90580513 (Kulturní identita a kulturní regionalismus v procesu formování etnického obrazu Evropy).

Recenzovali: PhDr. Zdeněk Uherek, CSc.
PhDr. Jiří Woitsch, Ph.D.

Autorský kolektiv:

Vladimir Adajev

František Bahenský (vedoucí autorského kolektivu)

Darima Batorová

Tomáš Boukal

Dmitrij Funk

Valentina Charitonova

Natalija Novikova

Tomáš Retka

Vědecká redakce EÚ AV ČR, v. v. i.: Jarmila Gabrielová, Barbora Gergelová, Judita Hrdá, Lydia Petráňová, Tereza Pojarová, Jana Pospíšilová, Lubomír Tyllner, Zdeněk Uherek

Key words: USSR, Russia, national policy, autonomy, indigenous peoples, anthropology of law, shamanism, languages, land use, ethnic composition

© Etnologický ústav Akademie věd České republiky, v. v. i., Praha 2010

ISBN 978-80-87112-39-7

Obsah

Úvod	5
1. Kapitola (František Bahenský): Etnografie v politických službách aneb Problematika vzniku národně-territoriální autonomie v sovětském Rusku	7
2. Kapitola (Vladimir Adajev): Советская власть в тайге и тундре: Взаимоотношения государства и коренных народов Севера Западной Сибири (1920-1970-е гг.)	27
3. Kapitola (Natalija Novikova): Статус коренных малочисленных народов Севера России в советское и постсоветское время: юридико-антропологический анализ	49
4. Kapitola (Valentina Charitonova): Политика, корректирующая традиции: (нео)шаманы и (нео)шаманизм в СССР и РФ (1922–2010 гг.)	85
5. Kapitola (Dmitrij Funk): О современном положении языков малочисленных тюркских народов Южной Сибири (в контексте применимости Европейской хартии региональных языков или языков меньшинств)	121
6. Kapitola (Tomáš Boukal): Příroda, lidé a politika. Původní obyvatelstvo severu Sverdlovské oblasti a přilehlých regionů: faktory vývoje osídlení	139
7. Kapitola (Darima Batorová): Влияние процесса укрупнения регионов в РФ на политическую активность национального меньшинства	173
8. Kapitola (Tomáš Retka): Etnické složení současného Kyrgyzstánu v kontextu zásahů národnostní politiky SSSR	191
Závěr	219
Seznam autorů	221

Политика, корректирующая традиции: (нео) шаманы и (нео)шаманизм в СССР и РФ (1922–2010 гг.)

VALENTINA CHARITONOVА

С началом перестройки в России стал активно обсуждаться вопрос о репрессиях советского времени. В новой политico-идеологической ситуации – что было вполне естественно – негативные моменты в оценке советского прошлого могли несколько преувеличиваться, особенно в сферах, которые ещё не были достаточно подробно изучены, но были слабо документированы и в значительной степени фольклоризованы. Это имеет непосредственное отношение к сакральным практикам, в том числе – шаманизму. Под давлением политico-идеологической ситуации формировалось всё происходящее с шаманизмом в последнее тридцатилетие. Политico-идеологический прессинг диктовал и оценки текущих трансформаций феномена; очевидно, что они оказывались весьма условными, поскольку степень документированности происходящего в сакральных практиках и даже знания об этом всегда были и по-прежнему остаются незначительными, в то время как „градус фольклоризации“ при нынешнем особом интересе к таким практикам только повышается.

Цель данного исследования – показать, каким образом политico-идеологические установки в советской жизни и постсоветской реальности корректировали ситуацию с сакральными практиками на национальных окраинах, в первую очередь, на примере шаманизма, хотя те же установки имели отношение и к иным сакральным сферам на всей территории огромной страны, где отмечались схожие процессы.

Что такое (нео)шаманизм и кто такие (нео)шаманы?

Чтобы верно и объективно характеризовать происходившее, уточним основной термин – „шаманизм“ (префикс нео используется для обозначения явления и его адептов периода „возрождения шаманизма“, качественно изменившего и сам феномен, и лиц, имеющих к нему отношение) (Харитонова 2009). Это слово, производное из тунгусо-манчжурских языков, после повсеместного распространения в виде термина в русском и английском вариантах, стало именовать множество довольно разноплановых явлений (см. подробно: Харитонова 2006). Уточним объём данного понятия.

Известно, что в истории науки есть две прямо противоположных точки зрения на шаманизм: первая отождествляет его с религией (традиционна, в том числе, для советской науки), вторая отрицает такое тождество (более свойственна западной этнологии/антропологии; её придерживаются и многие современные российские исследователи). Например, этнолог из Германии У. Йохансен указывает: „*Шаманизм – это не религия, по поводу чего едины между собой современные этнология и религиоведение, но феномен, воплощающийся в деятельности шамана, который может существовать в различных религиях.*“ (Йохансен 1999) С несколько иных позиций пишут о том же самом известнейшие шамановеды М. Элиаде и И. Кулиано: „*Шаманизм не является собственно религией; это совокупность экстатических и терапевтических методик, цель которых – вступить в контакт с параллельным, но невидимым миром духов и заручиться поддержкой для управления делами людей.*“ (Элиаде – Кулиано 1997) Адекватно характеризует в этом отношении шаманизм Е. В. Ревуненкова, которая чётко указывает, что „*...религиозный компонент – лишь одна из составляющих этой многослойной системы.*“ (Ревуненкова 1992)

С „многослойной системой“ шаманизма и шаманства (подробно о терминах см.: Функ – Харитонова 1999; Харитонова 2004) была связана деятельность различных специалистов традиционных сакральных практик. Поскольку всех их, имеющих чёткие обозначения в своих языках и определенные функции в своих

культурах, исследователи, а потом и местная профанная среда объединили под названием „шаманы“ (в русскоязычной огласовке), то отсюда возникли многие неточности и непонимание. Это повлекло за собой, в том числе, негативные для „шаманов“ политico-идеологические последствия.

Сложный вопрос о том, являлись ли собственно „шаманы“ отправителями жреческих/религиозных функций, до сих остаётся дискуссионным. Очевидно, приоритет в точности определений остается за теми, кто хорошо знал живую традицию. Например, известный якутский шамановед Г. В. Ксенофонтов, работавший в начале XX века, признавал существование некого шаманского культа, соотносимого с „белыми шаманами“ (ср.: Алексеев 1969), которых он отождествлял со священнослужителями/жрецами. В 1920-е гг. он указывал, что „... шаманство – это не религия“, оно „целиком покоится не на религиозных догматах, а на пережитках древнейшей оленеводческой демонологии и потребности в медицинской помощи.“ (Ксенофонтов 1992) Не отрицал наличия до введения христианства у якутов жреческого культа, терминологически объединяя его с шаманизмом, ещё один знаток традиций – П. А. Ойунский, который указывал, что к XX веку „... с ростом грамотности, с ростом сети лечебных учреждений – шаманизм, уже потеряв своё значение культа, превращается в простое знахарство... борьба с шаманизмом по существу есть борьба с трахомой, борьба с туберкулёзом, борьба с сифилисом, борьба за здоровое поколение, за новый быт.“ (Ойунский 1928)

Учитывая, что выполняемые сакральным специалистом функции диктуют особенности его деятельности и даже специфику психофизиологических проявлений в ней, выделим вслед за названными специалистами в словном понятии „шаманизм“, как минимум, две важные сферы – собственно шаманизм и жречество (в некоторых традициях соотносимое с деятельностью „белых шаманов“). Если основные функции шаманов были лекарство/целительство, предсказания/гадания, то жрецов (в т. ч. „белых шаманов“) – отправление ритуалов культовой практики. Но из-за произошедшего смешения понятий в Стране Советов все „шаманы“ оказались в поле зрения борцов с религиями.

Кстати, обратим внимание на то, что советский период отмечен резким смещением акцентов в борьбе с шаманизмом. В царской России шаманизм был проблемой, прежде всего, церкви, точнее, узаконенных конфессий. После революции он – вместе с православием и иными конфессиями – стал проблемой господствующей партийной идеологии. Шаманы из „слуг дьявола“ тут же превратились во „множащих религиозные суеверия лгунов и шарлатанов“. Ими, наряду с официальными конфессиями и различными религиозными организациями, занимались – порой без особого усердия – государственно-административные и политico-идеологические органы.

Национальная политика и борьба с религией: 1920-е годы

Очевидно, что жреческие практики, отображавшие суеверно-религиозную сторону шаманства, самым непосредственным образом подпадали под борьбу с религиями и суевериями, которая в послереволюционной России началась с приходом большевиков к власти. Это было отражено в целом ряде документов. Однако сразу после революции в официальных постановлениях подчеркивалась лояльность государства к верующим. Например, 23 января 1918 г. был принят Декрет Совета народных комиссаров Об отделении церкви от государства, школы от церкви, в котором, в частности, значилось: „... 3. Каждый гражданин может исповедовать любую религию или не исповедовать никакой. Всякие привилегии, связанные с исповеданием какой бы то ни было веры или неисповеданием никакой веры, отменяются.“

Уже в первые годы существования советской власти началась активная антирелигиозная пропаганда, хотя изначально с указаниями сверху о корректной форме её проведения. В 1921 г. в Постановлении ЦК РКП(б) О постановке антирелигиозной пропаганды и нарушении пункта 13 из Программы подчеркивалось: „7. По вопросу об антирелигиозной агитации дать директивы всем партийным организациям и всем органам печати не вытячивать этого вопроса на первое место, согласовать политику в данном вопросе со всей нашей экономической политикой, сущность

которой заключается в восстановлении действительного соглашения между пролетариатом и мелкобуржуазными массами крестьянства, до сих пор проникнутыми религиозными предрассудками.“

Наиболее важным мероприятием в борьбе с религиями было первое Всесоюзное совещание по антирелигиозной пропаганде при АПО ЦК ВКП(б) – апрель 1926 г. Далее, в апреле 1929 г., было принято постановление ВЦИК и СНК РСФСР О религиозных объединениях. Помимо этого в 1929 г. на XIV Всероссийском съезде Советов в 4-ой статье Конституции РСФСР положение о свободе религиозной пропаганды было заменено на антирелигиозную: „Свобода религиозных исповеданий и антирелигиозной пропаганды признается за всеми гражданами.“ В июне того же года состоялось Всесоюзное антирелигиозное совещание ЦК ВКП(б), давшее указание всем организациям, занимавшимся вопросами религий (в том числе Центральному Совету Союза Безбожников, созданному в 1928 г.), организовать решительное наступление на религию. Названные и другие мероприятия нацеливали местные инстанции на активные действия против приверженцев различных религиозных систем (на местах же, естественно, к ним причислили и шаманов).

Анализ ситуации в трансформирующемся государстве заставил его идеологов уже в начале 1920-х гг. обратить внимание на религиозный вопрос среди неславянских народов, что было документально отражено, например, в Резолюции XII съезда РКП(б) (17–25 апреля 1923 г.), где, в частности, указывалось: „... Все это на почве недостаточной или совсем слабой классовой дифференциации народовнерусского языка и крайней незначительности среди них крупноиндустриального пролетариата сказалось с наступлением нэпа усилением мелкобуржуазного и националистически-клерикального влияния среди этих народов: у восточных народов рост панисламизма, пантюркизма, у евреев наряду с распадом прежних соглашательских партий сильный рост сионистских клерикально-kadетских группировок, у поляков стремление захватить школу со стороны католического духовенства, у латышей и эстонцев рост баптизма и его влияния на молодежь.

В силу ряда исторических и бытовых условий влияние неправославных церквей и духовенства среди нацмен было и остается еще поныне, особенно среди мусульман и католиков, сильнее, чем влияние православной церкви и духовенства в соответствующей среде. Антирелигиозная пропаганда среди нацмен должна учитывать эту особенность и приспособлять свои методы к особенностям соответствующей среды.“

Этот документ, совершенно очевидно, активизировал антирелигиозную борьбу на местах, особенно в отдаленных районах. Наиболее значительную роль в деятельности антирелигиозников повсеместно играл в те годы Союз Воинствующих Безбожников.

Однако, отметим, что первая, пожалуй, наиболее активная, волна уничтожения шаманов и запретов шаманизма (конец 1920-х–начало 1930-х гг.) была связана не только и не столько с разгромом церкви, борьбой с религией и суевериями, сколько с волной раскулачиваний. Причем в таких „разборках“ с шаманами основные законодательные документы принимались, а действия осуществлялись, как правило, не централизованными организациями, а местными – республиканскими, краевыми и областными.

В отношении шаманизма необходимо отметить одну немаловажную деталь: в первые десятилетия советской власти наиболее основательно пострадала его культурно-материальная сторона. Довоенные годы, особенно конец 1920-х годов – время активного уничтожения религиозно-культурных памятников. Тогда под топор коммунистов и комсомольцев попали не только церковные архитектурные сооружения, но и шаманская атрибутика (в первую очередь, бубны и костюмы). Сами шаманы вынужденно отказывались от своей деятельности, сдавали бубны и костюмы представителям райисполкомов. Кое-кто (например, Кузьма Лырмин со станка Малая Хетта на Таймыре) заверял новую власть в том, что „шаманством с этого дня он заниматься не будет и шаманом просить его не считать.“ (Чурилова 1998: 192) Сданные или конфискованные атрибуты в основном уничтожались. Л. П. Потапов, известный советский этнограф и шамановед, вспоминал

летом 1995 года о том, что на Алтае в начале 1920-х гг. в сельских советах массово собирались бубны и другие предметы шаманского культа, которые, как рассказывал ему свидетель происходившего этнограф А. В. Анохин, практически не удавалось спасти. Властями запрещалось проведение жреческих камланий и даже малых ритуалов (Функ – Харитонова 1999). Однако связанные со жреческой и шаманской деятельностью лица более всего пострадали из-за своего имущественного положения: они подпали под процесс раскулачивания. Как пишет якутская историк Н. Д. Васильева, в отношении к шаманам в те годы применялись „меры административно-судебного характера: запрещение шаманской практики, привлечение к судебной ответственности, лишение избирательных прав и земельных наделов, выселение из наслегов, конфискация имущества и др. Особенно жестокому гонению шаманы подвергались в конце 1920–начале 1930 гг., в период проведения земельной реформы и коллективизации.“ (Васильева 2000: 61)

Но ситуация с шаманами на местах оказалась значимо напряженной не только из-за их имущественного положения, ведь во многих регионах они были далеко не самыми богатыми людьми (это предопределялось особенностями взаимоотношения ссородичами и соплеменниками, которые были заложены в местных законах сакральной деятельности таких специалистов, и принятой системой оплаты услуг). Важнейшее качество, отличавшее представителей магико-мистической и магико-медицинской сфер деятельности – наличие у них выраженных способностей сенситивного и/или экстрасенсорного характера, что позволяло им принимать на себя роль шамана или иного специалиста подобного рода. Эти качества, подчеркнутые особенностями традиционных магико-мистических и магико-медицинских практик, выделяли шаманов из круга соплеменников, заставляя последних бояться „колдунов“: они обладали неизвестными простому человеку способностями, а их суперсенситивно-экстрасенсорные возможности в профанной среде воспринимались как действия, осуществляемые с помощью духов. Второй важный момент (так

сказать, количественный, в отличие от первого, качественного) – наличие у шамана широкого круга вполне реалистических знаний традиции, часто ещё и знание произведений песенного эпоса, да и других жанров фольклора (см. например: Добжанская 2008). В то время шаман в своём обществе выделялся так же, как интеллигент в среде победившего рабочего класса и крестьянства, малограмотной бедноты. Знания, а тем более особые способности шамана, вызывали страх, зависть, даже ненависть. Нельзя забывать и о внутренней конкуренции в среде самих специалистов магико-мистического круга, в том числе среди ближайших родственников. Поэтому борьба с шаманами на местах часто стимулировалась конкретными причинами, вызванными не самыми лучшими человеческими проявлениями. Об этом свидетельствует и уровень рассмотрения судебных дел, в которых фигурировали шаманы.

Н. Д. Васильева в цитированном выше исследовании специально подчеркивает данный чрезвычайно важный в оценке и понимании ситуации момент: „...шаманы практически не привлекались к судебной ответственности и не преследовались органами ОГПУ-НКВД... С точки зрения ОГПУ-НКВД шаманы, в основном занимающиеся лечебной практикой не могли представлять серьёзной угрозы как идеологические противники.“

(Васильева 2000: 61) В Якутии, на материалах которой провела исследование автор, с шаманами активно боролись мерами административно-судебного характера, антирелигиозной пропаганды и параллельным усилением медпомощи населению. Здесь принимались специальные постановления, например: О мерах борьбы с шаманизмом в ЯАССР (ноябрь 1924), а также инструкции о порядке привлечения к судебной ответственности шаманов за совершение преступных деяний. Шаманам запрещалась пропаганда против советского строя, предсказания падений советской власти, приближение гражданских войн и всенародных бедствий, призывы к сопротивлению властям, а также лишение жизни детей-уродов, изнасилование под видом лечения, обманов путем демонстраций различных фокусов, вымогательство, мошенничество; в отношении же главных функций шаманов

запрещалось лечение недозволенными в медицине способами и средствами, противодействие медицинскому лечению и оказанию медпомощи, распространению заболеваний во время лечения. Аналогичной была ситуация в других регионах Сибири.

Наиболее распространенным наказанием для шаманов было лишение их избирательных прав. В Якутии среди таких лишенцев было не менее 400 шаманов (1921–1936 гг.). Чтобы восстановиться в правах, писали покаянные письма с отречением от шаманской деятельности. Эти письма – акты унижения человеческого достоинства. Их тексты были, например, такими: „Я во время царизма, когда был умалишенным, находясь в религиозном предрассудке, имел специальность шаманить. Я действительно отказываюсь и говорю всю правду, что во время моего шаманства не было замечено, что существует черт или какая-нибудь темная таинственная сила... В настоящее время при славной советской власти все люди, занимающиеся наглым обманом, должны отказаться от такового. Благодаря существующего обмана и лжи, существует и угнетение, а потому призываю и всех других шаманов следовать моему примеру.“ (Васильева 2000: 53–54)

Представители ОГПУ-НКВД не часто интересовались шаманами, „ведь они, как правило, занимались лечебной практикой и в принципе не представляли никакой опасности в идеологическом плане,“ пишет Н. Д. Васильевна. – „Так, к примеру, арестованный органами ОГПУ-НКВД в период коллективизации шаман К. И. Чирков из Абыйского района в феврале 1932 г. за ,антисоветскую агитацию“, решением Особого совещания при коллегии ОГПУ был освобожден в июне того же года и в ,наказание‘ ему ,зачли предварительное заключение‘, то есть 4 месяца.“ (Васильева 2000: 61)

Антирелигиозную работу на местах проводили свои новоиспеченные коммунисты и комсомольцы. Разумеется, часто это вело к значительным искажениям исходных указаний – как от неграмотности и непонимания ситуаций, так и из-за наличия внутренних распрея, стремления свести счеты с „богатыми“ шаманами со стороны „голытьбы“, устремившейся в новую

власть. Иногда дело доходило до курьезов, поскольку на местах плохо понимали ситуацию и то, каких жертв требует от общества Революция. Сошлюсь на один факт из журнала Советский Север (Советский Север 1930: 49), где сообщалось о том, как люди сами требуют от шаманов сдавать бубны и священную одежду в сельсоветы. При этом, например, самоеды Хатангской тундры заставили случайного грамотея написать в совет ближайшего селения заявление, чтобы им вместо шамана выслали священника, и получили ответ: „*Попа выслать не можем, по причине плохого транспорта в тундре и потому что проводим советизацию.*“

Похожее положение было во всех регионах, где в эти годы жрецы и шаманы ещё практиковали. Историк А. Н. Гладышевский, изучивший шаманизм в контексте советской действительности в Хакасии (кандидатская диссертация защищена в 1954 г.), приводит такие цифры (Гладышевский 2003). По данным статкомитета на 1 января 1898 г. в Минусинском округе было 52 шамана и 66 шаманок; по данным уездного статистического бюро в 4-х районах Хакасии в 1924 г. был 71 шаман (17 женщин). На 1927 г. в документе О религиозном сектантском движении указывалось, что в Хакасии практикуют 72 (39 – с бубнами) шамана, в основном это сагайцы и качинцы. Очевидно, учитывались в основном те, кто отправлял жреческие функции (т. е. служители культа, соотносившиеся с деятелями православной церкви), поскольку есть статистика по количеству общественных камланий-жертвоприношений (1924–1927 гг. – 3665). Кстати, такие шаманы должны были, наряду со священниками, платить налоги.

Серьезный удар по шаманам в Хакасии, как и в других регионах, нанесла компания по лишению избирательных прав 1924 г., а наиболее широкая волна шаманских репрессий была связана с периодом коллективизации, когда шаманов обвинили в том, что они массово уничтожают скот во время жертвоприношений (колossalный забой скота производили, естественно, частники, не желающие сдавать его в формирующиеся колхозы). Кстати, в последнем акте любопытна роль журнала Советская этнография,

в котором в статье Экономическое и культурное развитие Хакасской автономной области сообщалось: „Шаманы и кулаки под видом религиозных праздников организовали массовый забой овец и лошадей.“ (Советская этнография 1930, № 1) В такой ситуации шаманов вместе с кулаками отдавали под суд, отправляли в ссылки, а в 1937 г. были приговорены к расстрелу Иридеков Албанча (аал Верх-Аскиз), Троков А. В. (аал Бутрахты), Топоев А. И. (аал Таштып), Чертыков (аал База).

В этот период повсеместно принудили к отказам от открытой практики многих шаманов, особенно тех, кого считали великими, большими, поскольку их деятельность была широко известна и многие из них, действительно, не были бедняками. Однако, реальная ситуация не всегда соответствует картинам, которые рисуют нынешние исследователи, часто получающие данные от ненадежных информаторов, со слов заинтересованных лиц и интерпретирующие их сообразно определенным идеологическим установкам.

Только так, к сожалению, можно оценить сообщение Д. Пламли и Э. Фридман о том, что в Туве за советский период было репрессировано и уничтожено более 700 шаманов. „Even through the Stalinist repression of organized religion during the Soviet era (which repressed and murdered over 700 shamans as related to the author, Daniel Plumley, in 2002 by Tuval ethnologist and author Mingush Kenin-Lopsan; see also Fridman 2004)...“ (Plumley – Fridman 2004, II: 637–638) Гиперболизация такого рода в устах шамана, например, вполне понятна, ср.: „Больше семисот человек погибло в тридцатые годы в застенках у чекистов, ловили нас, насильственно уничтожали – хотели, чтобы перестали мы врачевать и шаманить...“ (из интервью тувинского шамана Монгуша Лазо Дову-оглы корр. газеты Московский комсомолец). Обратим внимание на статистику, приводимую религиоведом О. В. Хомушку. По переписи 1931 г. в Туве было 725 шаманов (цифра достаточно условная, поскольку критерии отбора „шаманов“ нет; для сравнения: лам на тот момент насчитали всего 787, тогда как после Всесувинского

съезда в 1928 г., согласно официальным данным, их было около 3500); в 1981 г. – 24 шамана (данные, явно, неполные, так как в это время многие шаманы скрывали свою практику) и 12 лам, в 1984 г. – 38 шаманов и 11 лам, в 1989 г. не побоялись о себе заявить уже 43 шамана (Хомушку 1998: 103–106). Трудно себе представить, как при естественной смертности шаманов (а это, как правило, были люди не молодые), при том, что множество их отказались от своей деятельности в процессе секуляризации общества под воздействием просветительской работы, а притока новых adeptов в сложившейся политической ситуации почти не было, – нашлось „больше семисот шаманов“, которых уничтожили „в застенках у чекистов“ (надо полагать, что „чекистами“ здесь именуются представители карательных органов Тувинской Народной Республики, до 1944 г. не входившей в СССР).

В истории Тувы можно слегка сместить акценты и человек, плохо знающий ее, будет считать, что советские „чекисты“ уничтожали там шаманов в тридцатые годы. Так, например, в цитированном очерке о тувинском шаманизме значится: „Тува была присоединена к Российскому государству только в 1914 году и оставалась автономной республикой до 1944, когда ее статус был понижен до автономной области в составе Советского Союза.“ (Plumley – Fridman 2004, II: 637) Фраза несколько двусмысленна в силу понимания „автономии“ („and enjoyed autonomy as a republic until 1944“). Напомню, что Тува обрела самостоятельность после победы Народной революции в 1921 г., тогда же была образована Тувинская народная республика (ТНР), которая в 1944 г. добровольно присоединилась к СССР. Впрочем, надо признать, что многие политические процессы в ТНР и СССР были почти параллельны.

В ТНР в 1929 г. был взят курс „на решительное наступление на социально-классовые корни религии“ (Хомушку 1998: 81), до этого же Председателем правительства Республики с 1923 г. по 1929 г. был бывший ведущий лама Чааданского хурээ Куулар Дондук (1888–1932). Далее ситуация резко изменилась, особенно

в отношении лам, число которых с 1929 г. по 1931 г. уменьшилось почти в пять раз (с 3500 до 787). Тридцатые годы были трагичны в истории, прежде всего, тувинского ламаизма, но и шаманизм, воспринимавшийся там как традиционная религия, также значительно пострадал.

„Свобода отправления религиозных культов и свобода антирелигиозной пропаганды“: 1930–1940-е гг.

В СССР с конца 1930-х гг. „...отмечается некоторое ослабление борьбы с религией, в том числе и с шаманством, в основе этого лежали две причины: во-первых, шаманство практически прекратило свою деятельность, оставшиеся шаманы практиковали нелегально. Во-вторых, они уже перестали привлекать внимание, т.к. в эти годы, как известно, образ „врага народа“ приобретает черты „шпиона“, а не эксплуататора, в который шаманы с их „помут сторонними связями“ никак не могли вписаться“ (Васильева 2000: 51).

Обратим внимание на то, что именно в эти годы в Советском Союзе была принята новая Конституция (декабрь 1936 г.), которая на бумаге не ограничивала верующих, предоставив гражданские права, в том числе, служителям культа. Однако теперь уже конституционно „свобода отправления религиозных культов“ была соединена со „свободой антирелигиозной пропаганды“ (статья 124): „В целях обеспечения за гражданами свободы совести церковь в СССР отделена от государства и школа от церкви. Свобода отправления религиозных культов и свобода антирелигиозной пропаганды признаются за всеми гражданами.“

В отношении шаманов в этой статье не было ничего устрашающего. Мало того, по некоторым статьям Конституции создавалось впечатление, что в прошлое ушли все ограничения даже имущественного характера, например (статья 136): „Депутатом Верховного Совета СССР может быть избран каждый гражданин СССР, достигший 23 лет, независимо от расовой и национальной принадлежности, пола, вероисповедания,

образовательного ценза, оседлости, социального происхождения, имущественного положения и прошлой деятельности. “ Впрочем, статья 135, регулирующая свободу выборов, содержала положение, по которому(косвенно)права шаманов всё же могли быть ущемлены: „Выборы депутатов являются всеобщими: все граждане СССР, достигшие 18 лет, независимо от расовой и национальной принадлежности, пола, вероисповедания, образовательного ценза, оседлости, социального происхождения, имущественного положения и прошлой деятельности, имеют право участвовать в выборах депутатов, за исключением лиц, признанных в установленном законом порядке умалишенными (подчеркнуто мной, – В. Х.).“ Ни для кого не секрет, что именно умалишенными объявлялись в СССР лица, у которых были суперсенситивные или экстрасенсорные способности, реализуемые, в том числе, в шаманской практике через представления об общении с духами (см. например: Ревуненкова 2000).

Следующее десятилетие, 1940-е гг., было ознаменовано очередным этапом активизации религиозных и жреческих практик: в годы войны был ослаблен контроль за деятельностью православной церкви и иных конфессий, а параллельно стали выходить из подполья все те, кого сама церковь считала исчадьям ада. Хакасский историк А. Н. Гладышевский указывает: „*В годы войны в стране имело место некоторое оживление религии, в том числе и шаманизма. Из ссылки в 50-х годах вернулись домой шаманы...*“ (Гладышевский 2003). Практическая необходимость заставила людей снова прибегать к услугам тех, кого вольно или невольно всегда отождествляли с шаманами и колдунами – к гадателям, предсказателям, ясновидящим; понадобилась и лекарская помощь, обычно оказываемая шаманами, знахарями, колдунами. Надо заметить, что периоды, когда государственно-административные органы обращали особое внимание на церковь, отделенную от государства, и боролись в первую очередь с ней, были в чем-то не самыми плохими для шаманов: они не испытывали прессинга со стороны клерикалов. И если ранее они как „слуги дьявола“ были оклеветаны церковью, соперничающей

с ними в плане влияния на паству, то при отделении церкви от государства и повсеместном закрытии и уничтожении церковных строений, отсутствии на местах священников и, тем более, миссионеров, шаманы чувствовали себя во многом более свободно. Можно сказать, хотя и со значительной долей осторожности, что первая „возрожденческая“ волна приходится именно на военные и послевоенные годы; впрочем, позже снова имели место репрессивные действия в отношении шаманов, в том числе за собственно шаманско-целительскую практику.

Так, тувинский фольклорист и этнограф М. Б. Кенин-Лопсан рассказывает о судьбе своей бабушки: „*Вот моя бабушка Хандыжсан. Она родилась в 1885 году, 12 ноября. Она скончалась 12 июня 1963 года. Она три раза сидела за решёткой. ... В третий раз она пострадала – стала жертвой коммунистической идеологии. 27 сентября 48-го года её арестовали. Арестовали за то, что она – обслуживает больных детей: ,проводит работу против советской научной медицины*“. Она – хранительница шаманства, значит, приносит государству большой-большой вред! Я читал документы. Она не признала себя виновной. Бабушке было 65 лет. Ей дали – вот советский закон – 15 лет. ... Она сидела...(у неё) конфисковали имущество. А детям шаманки запрещено былоходить в школу...“ (Шаманский дар... 2000: 56–57).

В эти годы побывали за тюремной решёткой и другие шаманы. Но причины арестов были различны. Показательна, например, история братьев Демниме и Тубяку Костеркиных, сильных нганасанских шаманов, которые находились в местах заключения в 1940-е и 1950-е гг. по взаимным обвинениям и доносам друг на друга (второй раз братья отбывали срок в лагере вместе).

„...Идеологическая борьба научного, материалистического мировоззрения против антинаучного, религиозного...“: 1950–1960-е гг.

Относительное затишье в антирелигиозной борьбе в военные и послевоенные годы сменилось её развитием в новом варианте и на новом этапе, с приходом к власти Н. С. Хрущева. В 1954 г.

(10 ноября) было принято Постановление ЦК КПСС Об ошибках в проведении научно-атеистической пропаганды среди населения, в котором, в частности говорилось: „...В настоящее время в результате победы социализма и ликвидации эксплуататорских классов, в СССР подорваны социальные корни религии, уничтожена база, на которую опиралась церковь. Служители церкви в своем большинстве, как свидетельствуют факты, также занимают теперь лояльные позиции по отношению к Советской власти. Поэтому борьба против религиозных предрассудков в настоящее время должна рассматриваться как идеологическая борьба научного, материалистического мировоззрения против антинаучного, религиозного мировоззрения.

Исправление ошибок, допущенных в антирелигиозной пропаганде, не должно привести к ослаблению научно-атеистической пропаганды, являющейся составной частью коммунистического воспитания трудящихся и имеющей своей целью распространение научных материалистических знаний в массах и освобождение верующих людей из-под влияния религиозных предрассудков.

Если по отношению к государству религия является частным делом и поэтому церковь отделена от государства, то Коммунистическая партия, опирающаяся на единственно верное научное мировоззрение – марксизм-ленинизм и его теоретическую основу – диалектический материализм, – не может безуспешно, нейтрально относиться к религии, как к идеологии, ничего общего не имеющей с наукой.“

Таким образом, борьба против религий, опираясь не только на идеологию, но и, в не меньшей степени, на науку, обрела новый настрой. Началась активная пропаганда научного атеизма, борьба с суевериями путём просвещения и, что имело большое значение именно для шаманизма (а не жречества), в эти годы активизировались санитарно-гигиенические службы и медицинское обслуживание населения в отдаленных регионах.

В хрущевско-брежневские времена еще остававшихся в живых традиционных шаманов (если они проживали в зоне досягаемости)

жёстко контролировали сельские советы, принуждая отказываться от шаманской деятельности. В эти годы стало популярным не только брать с них подписки о прекращении лекарской практики, но и получать письма-раскаяния. Одним из таких документов является письмо Как я стал шаманом, написанное в 1955 г. хакасским (сагай, род Таг Харга) шаманом Егором Михайловичем Кызласовым (1887 г. р.) с помощью писателя С. Д. Доможакова (Гладышевский 1992). Покаянное письмо одного из последних посвященных и широко известных в Хакасии шаманов – своеобразный документ эпохи. Его автор пытается характеризовать шаманизм как суеверия, а себя – как невольного обманщика. Е. М. Кызласов не единожды страдал от притеснений советской власти: в двадцатые годы лишался права голоса, дважды его лишили свободы: „Шибко я обижался на власть. Почему, думаю, меня ссылают, ведь я из батраков. Обидно было. Потом подумал как следует, подробно и понял, что плохое дело делал. Суеверия сеял среди тёмного народа....“ Впрочем, несмотря на все притеснения, Е. М. Кызласов не прекращал полностью свою шамансскую практику. И в 1942 году, вернувшись из ссылки, он не отказывал людям, и после войны, во время которой произошло основательное оживление шаманизма. В 1953 г. он в очередной раз получил внушение от властей после одной из своих поездок в Нижнюю Тёю, где проводил камлания. В итоге было написано это письмо, которое так и не было опубликовано. Кстати, в 1957 г. именно с ним встречался крупнейший венгерский шамановед В. Диосеги (Dioszegi 1968).

В этот период методы антирелигиозной работы были сведены в основном к просвещению и убеждению. Впрочем, и это имело место далеко не везде, не всегда и, конечно же, не в достаточной степени – в силу отсутствия кадров и профессионального знания, о чем свидетельствуют многочисленные данные этнологических экспертиз, проводимых ИЭА РАН (в те годы – Институт этнографии АН СССР). Приведу пример из отчета известной исследовательницы шаманизма народов Дальнего Востока А. В. Смоляк (1957 г.): „Совершенно не ведется антирелигиозная работа“, пишет она. – „Случайные лекции на эти темы читают

приезжие лекторы, однако они дают в ульчских или нанайских селах такой же материал, как на какой-нибудь фабрике г. Ленинграда или г. Горького. Между тем, и в нанайских, и в ульчских селах мы наблюдали очень много старых религиозных традиций, которые восприняты лицами в возрасте 40 лет и даже моложе, т.е. людьми, которые учились в школе в советское время. Дело в том, что в семьях дети получают соответствующую, идеологическую подготовку', воспринимают различные религиозные воззрения от родителей и дедов. Никто не ведет борьбу против этих воззрений, т.к. русские учителя и кульработники в селах и районных центрах обычно об этом ничего не знают; учителя из коренных народностей не получают установок о необходимости проведения антирелигиозной работы со своими учениками. Повсюду в ульчских и нанайских селах работают шаманы, а охотники в возрасте 35–40 лет, отправляясь на охоту (или в других случаях), выполняют различные религиозные обряды. “ (Смоляк 2004: 311)

Замечу, что реальность и описание ситуаций советскими учеными в те годы несколько не совпадали, в том числе из-за сложности изучения сакральных практик, хорошо скрываемых людьми. Выводы и приводимые данные разнятся ученых; кое-кто из них, очевидно, выдавал требуемое властями за действительное. С. И. Вайнштейн, в отличие от А. В. Смоляк, констатировал в конце 1950-х годов: „*В Советской Туве вместе с подъемом культуры населения, успехами народного образования, здравоохранения, культурно-просветительной работы протекает процесс отмирания религиозных верований.*“ (Вайнштейн 1961: 194) Аналогичное утверждение он повторил в 1964 году в Москве на Международном конгрессе антропологов и этнографов: „*В настоящее время в результате огромного роста культурного уровня населения Советской Тувы шаманство не имеет какого-либо существенного значения в духовной жизни тувинцев. Подавляющее большинство шаманов прекратило свою деятельность и в настоящее время занимается общественнополезным трудом в колхозах и совхозах.*“ (Вайнштейн 1964: 1) Однако он сам в разные годы встречался, как минимум, с двумя практиковавшими шаманами – Саяном

Шончуром и Дежит Тожу (Вайнштейн 1991: 240), что отражено в видеофильме Л. Круглова *Сшитые стрелы*; кроме того, этих и других шаманов хорошо знали музейные работники и ученые в Кызыле (Функ 2003).

„...Процесс отмирания религиозных верований“: 1970–1980-е гг.

Справедливости ради надо заметить, что последние шаманы в окраинных районах Тувы благополучно дожили до наших дней: по информационным отчетам о деятельности религиозных организаций в Туве в 1981 г. было 24 шамана, в 1984 г. – 38, в 1987 г. – около 30 шаманов, в 1989 – 43 (Хомушку 1998: 103–106); в 2000-м году по данным М. Б. Кенин-Лопсана их (стариков – традиционных шаманов) насчитывалось не менее 11 (Шаманский дар… 2000). Кстати, в Информационных отчетах о деятельности религиозных организаций за 1960–1980 гг. отмечалось, что в Туве „*лам с каждым годом становятся все меньше и меньше, но на их месте появляются шаманы-самозванцы*“.

Из различных источников видно, что в эти годы на окраинах СССР жречество и шаманизм были в значительной степени нивелированы, но шаманы, преследуемые местными властями, ещё практиковали (см. например: Шагланова 2007). В этот период многие из них понимали: сама жизнь настолько изменилась, что шаманизм в традиционной форме в неё уже встраивается с трудом. Иганасанский шаман Тубяку Костёркин, будучи личностью неординарной, гениально почувствовал, что начинается некий новый этап развития и возможного существования шаманской бытийности: он торжественно сдал свой шаманский костюм в краеведческий музей в г. Дудинка, и этот Костюм живет теперь своей особой жизнью – к нему приезжают наследники ушедшего в иной мир шамана, они (особенно сын Леонид) общаются с Костюмом. Сотрудники музея относятся к этой реликвии с большим трепетом. Костюм, как и сам, ушедший из жизни в декабре 1989 г. в результате несчастного случая 68-летний шаман, порождает фольклор…

Кстати, исследователи народов Таймыра подчеркивают, что если „в сегодняшней жизни нганасанского населения в таймырских поселках Усть-Авам, Волочанка, Новая уже никоим образом нельзя усмотреть центральной роли шамана в социуме, то причиной тому – не утрата этой роли, а полная (и, как это ни печально, скорее всего, необратимая) деформация самого национального социума“ (Таймырский... 1994: 18).

Не только Т. Д. Костеркин понимал в 1970–1980 гг., что жизнь значительно изменилась и требует в свою очередь перемен устоявшихся традиционных стереотипов. Один из шаманов, например, сказал этнографу Ю. Б. Симченко в те времена: „Я уже совсем старый стал. Сила кончилась. Уже давно-давно не шаманю. Как колхоз стал – не шаманю. Тогда к нам настоящий врач пришел. Самолет летать стал. Все новости быстро приходить стали... Лозы как-то сами ушли. Не нужен шаман... Теперь даже внук мой говорит: „Надо все твои шаманские вещи в город отдать – пусть там в музее хранятся“. Я этот музей видел, когда в Салехард к сыну ездил... Совсем старый стану – тогда отдам. Пусть там лежат....“ (Симченко 1995: 75)

Автор этого высказывания удивительно точно и четко передает понимание взаимозаменяемости шамана и врача, ясновидца-предсказателя и современной техники, позволяющей мгновенно узнавать происходящее, быстро переноситься из одного места в другое. Новый быт постепенно естественным путем потеснил старые реалии.

Рассказы о шаманах отразились в фольклорном материале. Процесс борьбы с шаманами легко вписался в традиции несказочной прозы, в первую очередь в жанры быличек и легенд, повествующих о непобедимых героях-шаманах, которые обладали необычными способностями. Более всего в таком материале представлено текстов на сюжет о том, как незадачливые администраторы и милиционеры удерживают у себя, чтобы отправить в вышестоящие инстанции или в тюрьму, некого сильного шамана. Испытывая его, они просят показать какие-нибудь фокусы или угадать нечто, что невозможно с их точки зрения узнать заранее. Естественно,

шаман(ка) правильно узнает требуемое или демонстрирует собственное исчезновение, превращение в страшного зверя, после чего поверившие в силу шамана люди отпускают его. Не менее часты рассказы о том, что шаман(ка) по просьбе кого-то, например, из тюремных администраторов излечивают их близких от смертельной болезни или угадывает, предсказывает нечто жизненно необходимое.

Шаманизм не мог исчезнуть бесследно. Он должен был трансформироваться во что-то, либо личности, наделенные необычными свойствами, должны были найти некие ниши для применения способностей, которые считались ранее прерогативой шаманов. Именно в 1970–1980 гг. это стало происходить наиболее активно. Те, кто в традиционном обществе составили бы основной костяк шаманов и шаманствующих (близких помощников шаманов, обладавших определенными способностями суперсенситивно-экстрасенсорного характера), рассредоточились – в зависимости от ситуации и собственных личностных наклонностей – по профессиям, наиболее близким им по психофизиологическим запросам. Непосредственное участие в таких метаморфозах принимали их предки-шаманы, дававшие им конкретные рекомендации. Так, уже упоминавшийся выше якутский шаман К. И. Чирков настоял на том, чтобы его дочь Александра стала врачом (Чиркова 2006). Хакасский эпический певец М. С. Боргояков嘗試ed устроить в национальный театр свою сестру Т. С. Бурнакову, у которой открылся шаманский дар (Kharitonova 2005). Рассредоточенность по творческим профессиям, уход в медицину, иногда в иные науки или карьера руководителя стали обычными для потенциальных кандидатов в шаманы (van Deusen 2000). Таким образом, многие представители шаманских родов составили к концу XX столетия интеллигенцию своих народов. Надо полагать, именно это предопределило во многом процесс культурно-национального возрождения, в рамках которого стал „воскресать“ шаманизм в период „перестройки“.

„Возрождение“ и „трансформации традиций“: 1990–2010-е гг.

К началу „перестройки“ в „стране победившего атеизма“ сложилась довольно странная религиозная ситуация. Значительная часть тех, кто должен был быть атеистом (коммунисты и комсомольцы), весь советский период оставались если не религиозно настроенными людьми, то, как минимум, суеверными и хранящими верность древним традициям дедов. В бывших шаманских регионах это выражалось в том, что при необходимости даже партработники обращались за помощью к тайно практиковавшим шаманам или иным специалистам магико-мистического и магико-медицинского профиля, которые были достаточно известны. К ним шли за практической помощью (в случаях тяжелых заболеваний, домашних проблем и неурядиц на работе, карьерных сложностей и т. п.), помимо этого, многие не забывали традиционное шаманство – проводили бытовые ритуалы (Функ 1997), а параллельно могли посещать церкви, мечети и дацаны (Жуковская 1995), держали дома иконы – часто вместе с шаманскими идолами…

Полевые исследования последней четверти XX века убедительно свидетельствуют о том, что в советское время было довольно много кандидатов в шаманы (см. например: телеуты – Батьянова 1990, 1994, 1995, 1999; телеуты и чуванцы – Батьянова 2005; челканцы – Сыченко 2000, 2004; шорцы – Сыченко 2002; якуты – Балзер 1999; хакасы – Харитонова 2003 и др.). Впрочем, брать на себя „тяжкое бремя шаманского дара.“ (Л. Я. Штернберг) не каждый хотел. Если под давлением общества кто-то из представителей шаманских родов начинал оказывать людям помощь, то часто это осуществлялось в модифицированном варианте – формировалась шаманская практика без бубнов: их заменяли веники, ветки шиповника или боярышника, платки, ножи, даже сковороды (Шибаева 1978; Балзер 1995; Харитонова 2003, 2005; Батьянова 2005). Считать или не считать таких людей шаманами – сложный вопрос; общество часто соглашалось с модифицированными формами их практик. Самы они по-разному относились к своей деятельности, многие – но не все – говорили о себе, что они –

шаманы, хотя и не такие сильные, как были в этих краях когда-то (мысль вполне традиционна для магико-мистических практик всех времен и народов).

В эти годы стало очевидным, что, во многих регионах при почти полном уничтожении профессиональных шаманов и настоящего шаманизма, хорошо сохраняется шаманство – та часть ритуальных действ и духовной культуры, фольклора, которая связана с представлениями и знаниями шаманистов (ср.: Батьянова – Вайнштейн 2001).

Как же случилось, что после объявления „перестройки“ в регионах с практически утраченным традиционным шаманизмом вдруг появился (нео)шаманизм? Очевидно, этому способствовало хорошо сохранившееся местное шаманство, а также бурное распространение по России сформировавшегося в 1990-е годы народного целительства, оккультизма, магико-мистических практик (см. например: Харитонова 1995; Lindquist 2003) и появившегося у нас западного экспериенциального шаманизма (Харитонова 2006). Но основной сигнал о возможности восстановления традиций был дан началом национального, культурного, языкового возрождения. (Нео)шаманизм был явлен в большинстве своём вариантами опосредованного возвращения к шаманским практикам представителей старинных шаманских родов. Однако он сформировался преимущественно в городской среде (см.: Шагланова 2007; Хампфри 2010).

Колossalную роль в этом снова сыграла идеология: приравнивание (в официальных документах республиканского уровня) шаманизма к основным конфессиям в трёх республиках Южной Сибири (Якутии/Саха, Тыве, Бурятии) не просто подтолкнуло это „возрождение“, но спровоцировало значительные культурные трансформации. Уже сформировавшиеся шаманско-целительские группы, как и возникавшие вновь, стали регистрироваться в варианте МРОШ (местные религиозные организации шаманов); позже была предложена к реализации идея создания централизованных организаций, имеющих многочисленные (не менее трёх) филиалы в регионах.

Формирование „шаманской конфессии“ изначально было предельно обюрокрачено: для юридической регистрации требовалось написать Устав организации, изложить основы вероисповедования, провести организационное собрание, создав формально основную группу и выбрав руководство. Дело хлопотное и не всем, да и не всегда, и не надолго удававшееся. Однако юридическая регистрация обеспечивала материализовавшейся „конфессии“ значительные льготы: группа практикующих шаманов получала статус общественной организации, избегая налогообложения, в отличие от коммерческих организаций целителей.

Сформировавшиеся организации не могли существовать долго по понятным причинам; они трансформировались, переподчинялись, исчезали де facto или де jure (забыв перерегистрироваться). Впрочем, некоторые функционируют сначала 1990-х годов донаших дней, судя по всему, пока живы их лидеры и способны держать в подчинении свои команды. Кстати, наиболее жизнеспособной оказываются те МРОШ, которые созданы учителем с группой учеников. Замечу, что ни в одной из трёх республик, где с начала 1990-х годов (после появления Закона РФ О свободе совести и о религиозных объединениях, который вступил в силу октября 1990 г.) „шаманизм“ определялся в законодательных документах как равноправная с мировыми религиями конфессия или где он воспринимается в административных органах таковым де facto в результате лицензирования какой-либо общественной организации, поименовавшей себя „религиозной“ и „шаманской“, положение дел не соответствует писаному на бумаге.

Рассмотрим для примера ситуацию в Бурятии, где осенью 1997 года (вслед за федеральным законом О свободе совести и о религиозных объединениях от 26 сентября 1997 г. № 125-ФЗ) Народным Хуралом был принят закон О религиозной деятельности на территории Республики Бурятия. Согласно Закону шаманизм официально объявлен одной из четырех традиционных религий, наряду с буддизмом, православием и старообрядчеством. Отмечу, что именно в Бурятии этот Закон был дополнен специальными статьями о священных местах и праве служителей культа на занятие народной медициной.

Уже после первых законодательных актов о свободе совести в Улан-Удэ в 1993 году была зарегистрирована, наряду с другими многочисленными религиозными объединениями, Ассоциация шаманов Хэсэ хэнгэрэг (Грохочущий бубен). Позже, в 1997 году, её переименовали в Бөө мургэл (Шаманская вера), что свидетельствует о желании подчеркнуть именно религиозные начала шаманизма и соответствующий статус организации. В то время в Бурятии насчитывалось 83 шамана (Современное положение...: 2004); среди них были шаманы, унаследовавшие традицию, и неошаманы. Вице-президент ассоциации Бөө мургэлю Б. Базаров в своем списке членов ассоциации приводит имена 25 шаманов-мужчин, далее (отдельно!) имена 12 шаманок-женщин и называет 8 шаманов, готовящихся к посвящениям (Базаров 1999: 49–54). Автор указывает: „Шаманская конфессия ,Бөө мургэл’ Республики Бурятия (ранее называвшаяся объединением шаманов ,Хэсэ хэнгэрэг’) зарегистрирована в Министерстве юстиции в 1997 году и объединяет в своих рядах более 50 членов. В состав правления конфессии и совета шаманов вошли шаманы с высокими степенями посвящения, практикующие свою деятельность не один десяток лет.“ (Базаров 1999: 42)

Надо сказать, что в Бурятии шаманское движение хорошо институализировано (по крайней мере, на уровне официальных бумаг и публикаций его очень образованных лидеров). Став основой официальной конфессии, Ассоциация активизировала свою разностороннюю деятельность. Была составлена карта священных мест, принадлежащих шаманистам, их официально зарегистрировали, чтобы там проводились всенародные моления (тайлганы) духам предков, духам природы, каких-либо мест. Ассоциация претендует на право „экзаменовать“ кандидатов в шаманы, проводить посвящения и т. п. Руководство организации регламентирует проведение ритуалов, внутреннее ранжирование шаманов, их убранство и т. д. Примерами этого изобилует одна из основополагающих книг-руководств: Б. Базаров Тайна посвящения в шаманы. Интересно, что все регламентации даются со ссылкой на устную традицию, на передачу от непосредственных предков (отец

Б. Базарова имел два шаманских посвящения, т. е. по бурятским правилам был шаманом начинающим); книга же написана в еще не забытом стиле советских и партийных документов.

В настоящее время в Бурятии функционируют несколько обществ, наиболее активное среди них – Тэнгэри. Именно это общество воплотило многое из задуманного Б. Базаровым, в частности, проведение общественных ритуалов: на о. Ольхон (Байкал), в Тункинской долине у священного места Буха Нойон и т. д. Они организуются по уже устоявшейся схеме. Первая часть – подготовительная: шаманы и их помощники готовят заранее (до сбора основных участников и гостей) березы (привозят из леса и украшают их, вкапывают в землю, подготавливают место для костра, котлы для приготовления барана и воды для очистительных действ). Часам к 11-ти собираются люди: (нео)шаманы с помощниками ставят ритуальные столики (тахилы) с угощением для духов, необходимыми атрибутами; то же делают приехавшие, желающие участвовать в ритуале угощения своих духов-предков.

Позже начинается торжественная часть мероприятия, где произносится много приветственных слов и официальных речей, высказывается благодарность всем спонсорам мероприятия и т. д.; распорядитель церемонии Б. П. Ширеторов, зам. председателя МРОШ Тэнгэри, поименно представляет (нео)шаманов.

Основное действие состоит из нескольких частей: призываания божеств и духов, приношения им в жертву барана, вырывания ритуальных деревьев из земли и проход с ними по кругу, чтобы собравшиеся могли осуществить магическое прикосновения к березам, сжигание деревьев. Далее следует собственно шаманское камлание: шаманы вселяют духов – и шаманов-предков, и божеств, включая Буха Нойона. В этом действе активно участвуют присутствующие: им предоставляется возможность подойти со своими вопросами и проблемами к онгонам – шаманам, вселившим онгонов (воплощение духов и божеств).

После этого проводится ритуал очищения водой и паром, в котором также могут участвовать все желающие. Завершаются

тайлганы вечером различными светскими мероприятиями: спортивными состязаниями (борьба), выступлением местной художественной самодеятельности или артистов, совместной трапезой в школьной столовой (по приглашению местной администрации) с самодеятельными развлечениями (см.: Харитонова 2009).

Обратим внимание: тайлганы в регионах проводятся приезжими из Улан-Удэ (нео)шаманами. Они рассчитаны на различную публику, в том числе на туристов (особенно на Ольхоне); проживающих в районе людей бывает немного, часто в соседних населенных пунктах не знают о происходящем. Замечу, что местные шаманы и жрецы не приветствуют вторжение чужаков, однако вопрос о ритуале решается через администрации районов и различных руководителей.

Помимо проведения тайлганов, общество Тэнгэри занимается в настоящее время созданием своеобразного храмового комплекса на окраине г. Улан-Удэ. Аналогичное наблюдается в Туве (г. Кызыле), где существовавший около 10 лет комплекс Тос Дээр был своеобразной попыткой воплощения храма под открытым небом, а в последние годы ту же задачу взяла на себя МРОШ Адыг Эрен. Однако „конфессии“ из шаманизма пока нигде так и не получилось, а основой храмовых комплексов являются типичные целительские центры, хотя на их территории проводятся не только приём целителей и целительные ритуалы, но и обряды посвящения. Задаваемый властными структурами ориентир на конфессионализацию шаманизма придаёт ему всё новые качества. Например, в октябре 2010 г. руководитель Тэнгэри Б. Ж. Цырендоржиев вошёл в состав Совета по взаимодействию с религиозными объединениями при Президенте Республики Бурятия. Аналогична ситуация в других республиках.

Ситуация значимо изменилась. Теперь шаманы, отстаивая свои права, позволяют себе одергивать даже высокопоставленных государственных деятелей. Так, „Верховный шаман Тувы“ М. Б. Кенин-Лопсан в случае с неловко произнесённой министром обороны С. Ивановым фразой („Иногда складывается парадоксальная

ситуация, когда в газетах хорошая статья публикуется рядом с рекламой борделей, шаманов и прочих прохиндеев.“⁴) потребовал от Министра публичных извинений, оценив его высказывание как „унижение шаманов“, которого не было ни в истории Российской империи, ни в истории бывшего СССР (<http://www.svobodanews.ru>).

Таким образом, противостояние власти и религии завершилось в постперестроечной России их конструктивным примирением. Это привело (конечно же, во многом формально) к примирению шаманизма/жречества и с властями, и отчасти с представителями различных конфессий, некогда пытавшимися избавиться от древних традиций и верований магико-мистического толка. Но на протяжении всего периода, о котором говорится в статье, не только властные структуры и религиозные организации противодействовали шаманизму/жречеству и боролись с шаманами/жрецами. В том, как менялось отношение к „шаманизму“ в обществе (и, соответственно, сам „шаманизм“), была значительна роль советских агитаторов и пропагандистов (как правило, ими становились школьные учителя и другие представители образования и науки, практической медицины), занимавшихся борьбой с суевериями, антирелигиозным воспитанием и санитарно-гигиеническим просвещением. Колossalное влияние на эти процессы оказывали СМИ (нельзя недооценивать восприятие советскими людьми газетной информации как абсолютной истины), а в последние 3–4 десятилетия – телевидение.

Однако создается такое впечатление, что, с одной стороны, в силу многогранности шаманизма/жречества, а, с другой, в результате влияния, оказываемого на его приверженцев различными политическими, культурными и социально-экономическими моментами, нынешние (нео)шаманы пытаются проявить себя в самых разных сферах. Одна из них (помимо целительства и „религиозного жречества“) – это сфера науки. Некоторые из „религиозных деятелей“ пошли по пути модного ныне обретения „ученых“ степеней и званий в негосударственных организациях.

Говоря о современном (нео)шаманизме, нельзя отбросить совершенно те многочисленные „шаманизмы“, которые возникли в специфической в религиозно-оккультистском отношении современной ситуации в городах, прежде всего, в столице. Городские шаманы в контактах с наукой и заигрывании с политикой идут дальше (нео)шаманов. Большинство из них – психологи по образованию (первому или второму) и даже имеют официальные ученые степени и звания. Сейчас не только ученые превращаются в шаманов (ср.: Серкин 2010), но и шаманы пытаются стать учеными, а то и политиками.

Пример лидеров мировых конфессий, максимально приблизившихся к высшей государственной власти, стал маяком для дальнейшего развития идеи шаманизма в стране. В 2009 году один из активных московских городских шаманов О. А. Паршин, именующий себя Эльвиль Олард Диксон, вместе со своей супругой В. М. Шалгыновой – Хончолай Ховенмей – попытались провести интернет-компанию по выборам Верховного Шамана России. „Выборы“ организовывались по системе объявления их участниками (претендентами на должность) всех известных „избиркуму“ имён, в том числе уже ушедших из жизни шаманов без бубнов. Идея была провалена шутниками-, „конкурентами“. Интересным в этой компании было то, что её не поддержали в абсолютном большинстве (нео)шаманы, потребовавшие убрать их имена из списка потенциальных кандидатов. Однако сам факт появления такой идеи уже говорит о принципиально иной ситуации с шаманизмом в России, хотя он же свидетельствует и о том, что политика в стране по-прежнему корректирует традиции.

Не исключено, что политические деятели в настоящее время периодически манипулируют определенными группами, которые используют „шаманов“ как некий символ – теперь уже борцов за справедливость. Показателен один из последних сюжетов на шамансскую тему (февраль 2011 г.). В результате избирательной компании партии Справедливая Россия в Ханты-Мансийском автономном округе, где использовались некорректные предвыборные технологии (введение в заблуждение избирателей

за счёт имен-двойников), в Ханты-Мансийске появилось некое Общественное движение ЧУМ, ставящее своей целью „борьбу против грязных предвыборных технологий“⁴. Организаторы движения начали активную работу через интернет, рассылая, в том числе, листовки, подписанные явно псевдонимом – Борис Колоколов (литературная аллюзия – газета Колокол А. И. Герцена), где содержался своеобразный призыв:

„АНОНС. Шаманы северных народов проклянут Сергея Миронова. Ханты и манси установят чум протеста на Пушкинской площади в Москве. 25 февраля в 12.00 на Пушкинской площади в Москве около 100 представителей малых народов Севера проведут акцию протеста против действий Сергея Миронова и партии ‚Справедливая Россия‘. Шаманы народов ханты и манси проклянут спикера Совета Федерации, манипулирующего северянами и использующего их для достижения своих политических целей.“

Используя оригинальные приёмы, организация провела ряд акций протеста (Сургут – Ханты-Мансийск, Екатеринбург – Пермь – Н. Новгород). С. Миронов сравнивался протестующими с выхухолью и ему грозили шаманским проклятьем. Группа энтузиастов под лозунгом „Миронов, ЧУМ идёт за тобой!“ к 25 февраля добралась до Москвы с эпически изложенными призывами и угрозами в интернете:

„Хэй-хэй! ЧУМ уже на пороге, выхухоли никуда не деться! Завтра, 25 февраля, в 12.00 на Пушкинской площади – начнется самое интересное. У самой Цитадели Зла наш шаман ударит в свой бубен – и проклятье его настигнет Сергея Миронова.“ (<http://chum-org.livejournal.com/10787.html>) „Проклятье состоялось, о чём в том же интернете сообщалось в этическом стиле ... Стоит ЧУМ у Пушкин-памятника, вокруг стражса в сером вьется. Не приведи Торум устроить нечто несанкционированное, вмиг на охотников набросятся, как россомахи свирепые. Приуныл и шаман, сильная магия лежит на земле московитской, не слыхать здесь голосов земли и неба, нет шелеста ветра в листве, нет журчания воды в реке. Нет добрых духов, что помогали в дороге.

Но внезапно пришла подмога. Откуда и не ждали пришла. С самого края земли, из далекой Чукотки. Чукчи, хоть и не родня нам, а все равно братья. Комитет Малочисленных Народов Севера, этот орден для многих еще не пустой звук. И пришли чукчи поддержать братьев своих. Среди них шаман сильный, под стать нашему. Вместе они быстро вызвали дух выхухоли. Ох, и кричал темный дух, Куля порождение, ох и бился в руках охотников. Но поразила его рука шамана и пала растерзанная выхухоль на белый снег. “ (<http://chum-org.livejournal.com/11410.html>)

Замечу, что „чистота политтехнологий“ здесь более чем сомнительна. Этот прецедент с установкой „чума протеста“ и „шаманскими проклятиями“ в исполнении фольклорного ансамбля вызывает много вопросов и предположений о том, зачем, чего ради, да ещё и в столь странном виде в этой компании появился „шаман“? Очевидно, что здесь проэксплуатирован некий литературно-мифический образ. Кем и для чего? А главное – как сейчас в очередной раз политика будет корректировать ситуацию с (нео)шаманизмом в России? Не исключено, что акция, метившая в Миронова, попадёт в (нео)шаманизм.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

CHARITONOVА, V.: *Die Wiederbelebung des Schamanismus in Russland*, in: Kasten, E. (Hg.), Schamanen Sibiriens. Magier – Mittler – Heiler, Berlin 2009, s. 188–199.

van Deusen, K.: *The Shamanic gift and the performing arts in Siberia*, in: Шаманский дар. К 80-летию доктора исторических наук Анны Васильевны Смоляк. Сб. статей, ред. Харитонова В. И., Москва 2000, с. 223–242 (Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам – далее: ЭИ, Т. 6).

DIOSZEGI, V.: *Tracing Shamans in Siberia. The Story of an Ethnographical Research Expedition*, New York 1968.

KHARITONOVА, V.: *Old Woman tady's virtual drum. Traditional Sagai shamanism relics at the boundary of millennia*, Acta Ethnographica Hungarica 50, 2005, pp. 227–239.

- LINDQUIST, G.: *Selling and Buying Power. The Economy of a Magic Center in Moscow*, in: Arnstberg, K.-O. – Boren, T. (ed.), *Everyday Economy in Russia, Poland and Latvia*, Stockholm 2003, pp. 53–70.
- PLUMLEY, D. – Fridman, E., *Tuvan Shamanism*, in: Walter, M. N. – Neumann Fridman, E. J. (ed.), *Shamanism: an encyclopedia of world beliefs, practices, and culture*, Santa Barbara – Denver – Oxford 2004, Vol. 2, Pp. 637–642.
- АЛЕКСЕЕВ, Н. А.: *Культ айыры – племенных божеств, покровителей якутов (К вопросу о так называемом белом шаманстве)*, ин: Этнографический сборник, Улан-Удэ 1969, с. 145–169.
- БАЗАРОВ, Б. Д.: *Тайна посвящения в шаманы*, Улан-Удэ 1999.
- БАЛЗЕР МАНДЕЛЬШТАМ, М.: *От бубнов к сковородам: повороты судьбы шаманизма в истории Саха (якутов)*, ин: *Шаманизм и ранние религиозные представления: К 90-летию доктора исторических наук, профессора Л. П. Потапова*. Сб. статей, ред. Функ, Д. А., Москва 1995, с. 25–36 (ЭИ, Т. 1).
- БАЛЗЕР МАНДЕЛЬШТАМ, М.: *Современный саха-шаман*, ин: „*Избравшие духов*“: традиционное шаманство и неошаманизм. Памяти В. Н. Басилова (1937–1998). Сб. статей, ред. Харитонова, В. И., Москва 1999, с. 183–193 (ЭИ, Т. 4).
- БАТЬЯНОВА, Е. А.: *Современная модификация традиционных религиозных представлений и обрядов телеутов*, ин: Традиционная обрядность и мировоззрение малых народов севера, Москва 1990, с. 132–149.
- БАТЬЯНОВА, Е. А.: *Телеуты рассказывают о шаманах*, ин: Шаманизм..., 1995, с. 48–62.
- БАТЬЯНОВА, Е. А.: *Представления телеутов о природе шаманского дара*, ин: Материалы международного конгресса „*Шаманизм и иные традиционные верования и практики*“. Ч. 1, Москва 1999, с. 309–323 (ЭИ, Т. 5).
- БАТЬЯНОВА, Е. А.: *К портретам сибирских шаманов*, ин: Полевые исследования ИЭА РАН, Москва 2003, с. 150–164.
- БАТЬЯНОВА, Е. А. – ВАЙНШТЕЙН, С. И.: *Шаманисты без шаманов (Историко-этнографический аспект проблемы на сибирских материалах)*, ин: Материалы международного интердисциплинарного научно-практического симпозиума „*Экология и традиционные религиозно-магические знания*“,

Москва – Абака – Кызыл. 9 – 21 июля 2001 г. Ч. 2, Москва 2001, с. 300–304 (ЭИ, Т. 7).

БАТЬЯНОВА, Е. А.: *Женщины-шаманки у народов Сибири*, ин: Женщины и свобода: пути выбора в мире традиций и перемен, Москва 1994, с. 416–422.

ВАЙНШТЕЙН, С. И.: *Тувинцы-тоджинцы*, Москва 1961.

ВАЙНШТЕЙН, С. И.: *Тувинское шаманство*, Москва, 1964.

ВАЙНШТЕЙН, С. И.: *Мир кочевников Центра Азии*, Москва, 1991.

ВАСИЛЬЕВА, Н. Д.: *Якутское шаманство: 1920–1930-е гг.*, Якутск 2000.

ГЛАДЫШЕВСКИЙ, А. Н.: *Последний шаман*, Советская Хакасия, 2 июля 1992.

ГЛАДЫШЕВСКИЙ, А. Н.: *Шаманы в Хакасии*, Хакасия 20 августа 2003

ДОБЖАНСКАЯ, О. Э.: *Шаманская музыка самодийских народов Красноярского края*, Норильск 2008.

ЖУКОВСКАЯ, Н. Л.: *На перекрестке двух религий (из истории духовной жизни бурятского села Торы)*, ин: Шаманизм..., 1995, с. 76–88.

ЙОХАНСЕН, У.: *К истории шаманизма*, ин: „Избранные духи“..., с. 25–40.

КСЕНОФОНТОВ, Г. В.: *Шаманизм. Избранные труды (Публикации 1928–1929 гг.)*, Якутск 1992.

ОЙУНСКИЙ, П. А.: *Автономная Якутия*, 1928.

РЕВУНЕНКОВА, Е. В.: *Миф – обряд – религия. Некоторые аспекты проблемы на материале народов Индонезии*, Москва 1992.

РЕВУНЕНКОВА, Е. В.: *Судьба несостоявшегося шамана*, ин: Шаманский дар..., 2000, с. 187–190.

СЕРКИН, В.: *Хохот шамана*, Москва 2010.

СИМЧЕНКО, Ю. Б.: *Тайга селькупская*, Москва 1995.

СМОЛЯК, А. В.: *О положении коренного населения Комсомольского и нанайского районов Хабаровского края*, ин: Соколова, З. П. и Пивнева, Е. А. (ред.), Этнологическая экспертиза: Народы Севера а России. 1956–1958 годы, Москва 2004.

Современное положение и перспективы развития малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока. Независимый экспертный доклад, ред. Тишкова, В. А., Москва 2004.

СЫЧЕНКО, Г. Б.: Ульгень, Тъажин, Кыргыс и другие ... (заметки о чалканском шаманстве), ин: Чалканцы в исследованиях и материалах XX века, Москва 2000, с. 114–127.

СЫЧЕНКО, Г. Б.: Корреляция вербальной и музыкальной структур шорского шаманского текста, Гуманитарные науки в Сибири, 2002, № 4, с. 69–65.

СЫЧЕНКО, Г. Б.: Поэтика и структура чалканского шаманского текста, ин: Языки коренных народов Сибири. Вып. 15, Чалканский сборник, Новосибирск 2004, с. 73–101.

Таймырский этнолингвистический сборник. Вып. 1. Материалы по нганасанскому шаманству и языку, ред. Хелимский, Е. А., Москва 1994.

ФУНК, Д. А.: Телеутское шаманство: традиционные этнографические интерпретации и новые исследовательские возможности, Москва 1997 (ЭИ, Т. 2).

ФУНК, Д. А.: Тувинский шаман Шончур Тожу и его бубен (по материалам П. И. Карапькина), Acta Ethnographica Hungarica 50, 2003, pp. 227–239.

ФУНК, Д. А. – ХАРИТОНОВА, В. И.: Шаманство или шаманизм?, ин: „Избранные духов“..., 1999, с. 41–71.

ХАМФРИ, К.: Постсоветские трансформации в азиатской части России, Москва 2010.

ХАРИТОНОВА, В. И.: Без веры и надежды... (к проблеме возрождения традиционных религиозно-магических практик), Этнографическое обозрение 2003, № 3, с. 60–83.

ХАРИТОНОВА, В. И.: Шаманы без бубнов, Восточная коллекция 14, 2003, № 3, с. 130–140.

ХАРИТОНОВА, В. И.: Шаманы и шаманисты: некоторые теоретические аспекты изучения шаманизма иных традиционных верований и практик, Этнографическое обозрение, 2004, № 2, с. 99–118.

ХАРИТОНОВА, В. И.: Виртуальный бубен бабушки Тади (реликты традиционного шаманизма сагайцев на рубеже тысячелетий),

ин: В поисках себя. Народы Севера и Сибири в постсоветских трансформациях, 2005, с. 176–196.

ХАРИТОНОВА, В. И.: *Феникс из пепла? Сибирский шаманизм на рубеже тысячелетий*, Москва 2006.

ХАРИТОНОВА, В. И.: „Шаманизм“ в современной России: к проблеме возрождения, Этнографическое обозрение, 2009, № 6, с. 148–164.

ХОМУШКУ, О. М.: *Религия в истории культуры тувинцев*, Москва 1998.

ЧИРКОВА, А. К.: *Мой отец – шаман*, Якутск 2006.

ЧУРИЛОВА, Л. А.: *Из истории формирования культового комплекса нганасан*, ин: Межмузейный научный сборник, Красноярск 1998, с. 191–196.

ШАГЛАНОВА, О. А.: *Традиционные верования тункинских бурят (вторая половина XIX–XX в.)*, Улан-Удэ 2007.

„Шаманский дар“ в представлениях тувинцев (Из тувинских материалов летней экспедиции РАН 2000 г. С М. Б. Кенин-Лопсаном беседует В. И. Харитонова), ин: Шаманский дар..., с. 55–78.

ШИБАЕВА, Ю. А.: *Встреча с шаманкой*, Советская этнография, 1978, № 1, с. 138–146.

ЭЛИАДЕ, М. – КУЛИАНО, И.: *Словарь религий обрядов и верований*, Москва – Санкт Петербург 1997.

Summary

The politics that corrects traditions: (neo)shamans and (neo) shamanism in the USSR and the RF (1922-2010)

The author investigates a dependence of transformations of the shamanism from (anti)religious and national politics in the USSR and the Russian Federation. She parcels our some historical stages, when the interrelations of authorities with shamans and shamanizers have been built differently: in the 1920ies, 1930–40ies, 1950–60ies, 1970–80ies, and 1990–2000. The author underlines the theoretical importance of differentiation between shamans (healers, foretellers/clairvoyants, fortune-tellers) and priests (those who conduct magic-mystical rituals on the clan level). The activity of persecutions towards shamans and their repressions are connected by the author: 1) with

the broad understanding of the term „shaman“ (combining at least the shamans and the priests in it), 2) with economic circumstances of many shamans and priests (they were considered to be the „kulaks“ in the time of fighting against a prosperous part of the population), 3) with breaking of restrictions to conduct treatment by those, who did not have medical education. At the same time it is pointed out at additional reasons of such persecutions like 4) people were afraid of shamans because of their extra-sensorial abilities and knowledge; they were like some sort of the intelligentsia among their ethnic groups, and exactly because of it they were hated by their own tribesmen and often betrayed, and 5) there were dissensions in the shamanic clans/families because of an attempt to get a position of the leading shaman, and this has also led to conflicts, dilations, and betrayal. „The revival of shamanism“ (forming of neo-shamanism) in the post-1991 Russia has been also evoked by political processes. The appearance of „shamanic religious organizations“ was stimulated by enactments ratified in the Republics of Sakha/Yakutia, Buriatia, and Tyva, where shamanism has been called a “traditional religion” and equated to world religions. The author discusses processes taking place with the neo-shamanism on the territories where shamanism has been in use until very recently, and analyses the situation of urban shamanism in the capital of Russia and in some other big cities. The chapter contains many excerpts from political documents, own field materials, as well as from other sources.