

Европейский университет в Санкт-Петербурге

Программа «Североведение»

---

**Марина Хаккарайнен**

**ШАМАНИЗМ**

**Сергей Штырков**

**РЕЛИГИОЗНАЯ ЖИЗНЬ  
СИБИРИ И ДАЛЬНЕГО ВОСТОКА**

**Материалы к учебнику**

**Санкт-Петербург**

**2015**

УДК 39  
ББК 63.5  
В22

Ответственный редактор *А. М. Пиир*

**В22** Хаккарайнен М. В. Шаманизм. Штырков С. А. Религиозная жизнь Сибири и Дальнего Востока: Материалы к учебнику / Науч. ред. Н. Б. Вахтин. СПб. : Нестор-История, 2015. — 68 с.

ISBN 978-5-4469-0624-6

Данная брошюра продолжает серию подготовительных материалов к учебнику «Введение в изучение Сибири и Севера». Учебник должен послужить основой изучения соответствующего курса в рамках магистерской программы «Североведение» (по направлению 46.04.03 Антропология и этнология), развернутой с осени 2015 года в Европейском университете в Санкт-Петербурге. Отдельные части учебника публикуются по мере готовности в виде подготовительных материалов, которые могут использоваться как учебные пособия.

ISBN 978-5-4469-0624-6



© Европейский университет  
в Санкт-Петербурге, 2015

---

Оригинал-макет *А. А. Крыласов*  
Дизайн обложки *А. А. Крыласов*

Подписано в печать 26.06.2015. Формат 60×90/16  
Бумага офсетная. Печать офсетная  
Усл.-печ. л. 4,25  
Тираж 70 экз. Заказ № 129

Отпечатано в типографии  
издательства «Нестор-История»  
197110 Санкт-Петербург, ул. Петрозаводская, д. 7  
Тел. (812)622-01-23

# Содержание

## Марина Хаккарайнен. Шаманизм

<i>Часть первая.</i> Многоликий шаманизм . . . . .	4
Подходы в исследованиях шаманизма:	
шаманизм — был или не был? . . . . .	7
Генеалогия шаманизма . . . . .	9
<i>Часть вторая.</i> Дискурсивные поля шаманизма . . . . .	14
Колониальная политика дискурса:	
шаманизм в контексте эволюционной парадигмы . . . . .	14
Психологизация шаманизма . . . . .	19
Шаманизм и экология . . . . .	24
<i>Часть третья.</i> Неошаманизм:	
шаманизм в современных контекстах . . . . .	28
Кризис цивилизационных ценностей . . . . .	28
От локального к глобальному . . . . .	31
<i>Литература</i> . . . . .	37

## Сергей Штырков. Религиозная жизнь Сибири и Дальнего Востока

Введение . . . . .	45
Проблема восстановления этнических религий —	
между глобальным и локальным . . . . .	49
Евангельское движение и местные культуры . . . . .	56
<i>Литература</i> . . . . .	64

# Марина Хаккарайнен

## ШАМАНИЗМ

### Часть первая

#### Многоликий шаманизм

До недавнего времени шаманизм ассоциировался с далекими «туземцами», «аборигенами», «коренными» народами, а также с немногочисленными учеными. Первые жили внутри шаманистского религиозно-социокультурного пространства, шаманизм практиковали и были противопоставлены «цивилизованному обществу». Вторые были представителями этого «цивилизованного общества», наблюдали шаманистов со стороны, шаманизм описывали, изучали как явление, рассуждали о нем и теоретизировали. Это противопоставление начало расшатываться уже в XIX веке, когда черты шаманизма европейцы стали находить и у себя. Однако в то время его проявления среди европейцев воспринимались скорее как патология (пережитки древности, невежество, результат соседства с «некультурными народами» или болезнь), нежели как норма. Сегодня практикуемый шаманизм можно встретить повсюду: и среди коренного населения любого континента, и среди современных европейцев — голландцев, немцев, шведов и др. (см.: Lindquist 1997; Vitebsky 2001; Walter, Neumann Fridman 2004; Boekhoven 2011). Даже в европейских столицах, которые мы привыкли считать центрами цивилизации, никому не отказано в возможности практиковать шаманизм, хотя он и не воспринимается как обычное, повседневное явление: само это понятие содержит устоявшуюся за 300 лет знакомства европейцев с шаманскими практиками экзотизацию. Любой человек, почувствовавший призвание быть шаманом, может объявить об этом, а желающий опробовать его способности на себе может прийти к нему за помощью (см., напр.: Lindquist 1997; 2006; Boekhoven 2011).

В последние десятилетия шаманизм вызывает чрезвычайный интерес у разных слоев общества: он стал духовной практикой, источником интеллектуального и художественного вдохновения, а также политическим и экономическим ресурсом для многих людей по всему миру. Он оказывается объектом изучения и освоения в целях практического применения: понимания и использования окружающей среды, лечения людей, познания себя и других. Шаманизм создает новые объекты желания, стремление обладать которыми приводит к появлению новых практик коммодификации: он становится

элементом массовой культуры, брендом в туристическом бизнесе и неотъемлемой частью рынка магико-прогностических услуг. Теперь при обсуждении шаманов и шаманизма речь идет уже не столько о невежестве и суеверии (как это было до недавнего времени), сколько о скрытых возможностях человека.

Что же представляет собой шаманизм? Это мировоззрение целых сообществ, усвоенное с раннего детства, или приобретенные наиболее талантливыми, творческими людьми способности и умения? Комплекс представлений или практики? Что-то очень древнее или возникшее недавно? А может, он существует вне времени и пространства? Шаманизм — это религия со свойственным ей комплексом установлений, доктрин, обрядов и атрибутов или спонтанно обретенное особое состояние духовности? Что это — объективно существующее явление (естественный и непреодолимый зов находящихся вне человеческого контроля сил: природы, бессознательного) или выдумка ученых и шарлатанов? Где родина шаманизма, какова его природа, каковы функции? И наконец, шаманизм один или все-таки их много, как утверждают некоторые исследователи (Atkinson 1992)?

Для понимания системных связей и функций шаманизма (и неошаманизма), которые определяет отношение к нему в обществе, имеет смысл рассматривать его не как замкнутое на себе явление, а как динамический концепт, встроенный в социо-культурно-политические дискурсивные контексты (Dillely 1999: 2; Znamenski 2007: ix). Необходимо учитывать, что концептуализация мира в научном дискурсе, в том числе и шаманизма, следует за изменением ценностных ориентиров в обществе и направлена на удовлетворение потребностей отдельных людей и общества в целом. Очевидно, что исследователи шаманизма в разное время рассматривали его по-разному, различным образом определяли и использовали концепт шаманизма. И если первопроходцы — казаки и торговые люди, которые наблюдали шаманские практики в XVII века, — воспринимали их как полезное или вредное для себя магическое средство, то пришедшие вслед за ними ученые-натуралисты, которые усвоили профессионально-критический взгляд эпохи Просвещения, выстроили дистанцию между европейским разумом и туземными (и народными) суевериями. Последние воспринимались как курьез, невежество и почва для обмана простаков более находчивыми соплеменниками.

Во второй половине XVIII века понятие *шаманства* / *шаманизма* заняло место в словаре ученых исследователей Сибири<sup>1</sup>. С XVIII века

---

<sup>1</sup> В работах русских исследователей речь идет о *шаманстве*. Слово «шаманизм» вошло в русский язык несколько позже. Что касается западных читателей,

шаманизм как явление древнее начал свой теоретический путь: он был встроен в мировой исторический процесс и позже — в процесс эволюции в качестве религиозной доктрины или религиозно-психологического опыта, оформленного в комплекс верований и практик (см. теорию анимизма в работе: Тайлор 1989 и пр.). Так, в исследованиях XVIII–XIX веков шаманизм был соотнесен с двумя основными контекстами: туземной повседневностью (различной степени важности обрядами и ритуалами, касавшимися всех сторон жизни, но особенно — прогностическими и лечебными ритуалами) и ранним этапом развития человеческого общества. Современное отношение к шаманизму наследовало ранее разработанные концептуальные поля, но прошло дальнейшую «диверсификацию». В свою очередь это разнообразие породило разные дискурсивные контексты, в каждом из которых шаманистические практики и представления стали наполняться новыми ценностными смыслами. Знакомство с народами Сибири и шаманами, а также концептуализация шаманизма происходили одновременно с другими важными интеллектуальными изысканиями и достижениями. В понимание шаманства и шаманизма вплетались интеллектуальное наследие рационализма и интуитивизма, интерес к шаманизму Й. Г. Гердера, В. Гете и Д. Дидро, образ «благородного дикаря» Ж.-Ж. Руссо, одухотворение природы Ф. Шопенгауера, психоаналитические идеи К. Юнга (напр.: Flaherty 1989; 1992; Stuckrad 2002). Шаманам отводили особое место в политической борьбе сибирские регионалисты — раскрывая их позитивный потенциал, и советские коммунисты — подчеркивая их враждебную классовую сущность (напр.: Znamenski 2007).

Исследования шаманизма породили многообразие связанной с ним проблематики: экологическую, психологическую, социально-критическую, политическую, культурную и др. (см. список литературы). Нужно отметить, что различные дискурсы о шаманизме и ракурсы не сменяли друг друга, а, отходя на задний план узких исследовательских и более широких общественных интересов, продолжали существовать на периферии интеллектуального мейнстрима. Именно историко-эволюционистская контекстуализация шаманских представлений и практик проявила чрезвычайную устойчивость к общественным изменениям. Несмотря на то что в XX веке эволюция как таковая стала интересовать западных исследователей шаманизма значительно меньше, чем конкретные практики и их функции здесь

---

то, по мнению А. Знаменского, они обязаны своим знакомством с термином *шаманизм* (*shamanism*) немецким ученым, приглашенным изучать Сибирь в XVIII веке (Znamenski 2007: 6). Нужно сказать, что в русскоязычной этнографической литературе эти два термина иногда разводят, но большинство исследователей использует их как синонимы (см.: Функ, Харитонова 2012).

и сейчас, она осталась фоном — стертым, но определяющим общую парадигму восприятия шаманизма. В советской науке традиция рассматривать шаманизм в контексте эволюции доминировала на протяжении всего периода существования СССР, так как поступательное развитие общества от первобытного строя к коммунизму было ключевой идеей официального советского мировоззрения (см. напр.: Косвен 1953; Токарев 1990). Наконец, важной тенденцией последнего времени стало слияние научного и публичного дискурсов о шаманизме.

Всесторонне рассмотреть проблематику, связанную с концептуализацией шаманизма, и все контексты, в которых этот концепт существует, в одной работе невозможно, так как они многообразны и динамичны. Здесь я обращаюсь только к некоторым из них: обстоятельствам возникновения и выстраивания *шаманизма* как концепта и последующим изменениям, связанным с переменами в российском обществе; к некоторым дискурсам, в которых концепт *шаманизма* приобретает этически значимую позицию, и (кратко) к *неошаманизму*. Но прежде чем перейти к генеалогии шаманизма, нужно напомнить основные подходы к его изучению в гуманитарных дисциплинах.

### **Подходы в исследованиях шаманизма: шаманизм — был или не был?**

Среди религиозных систем и старого, и нового времени шаманизм занял место, которое сегодня трудно оспаривать. О нем много написано, и читателя можно было бы просто отослать к имеющейся литературе (см. библиографию). В многочисленных работах можно найти исчерпывающие сведения о действующих лицах шаманских мистерий: шаманах и «шаманствующих»<sup>2</sup>; духах и божествах; непосвященных участниках и просто зрителях, наблюдателях-скептиках; об атрибутах, ритуалах, функциях; о прошлом и настоящем шаманизма. Между тем именно сейчас, когда шаманизм занял прочное место в религиозном ландшафте общества, появился целый ряд научных работ, его существование оспаривающих (Atkinson 1992; Hutton 2001; Хаккарайнен 2007; Znamenski 2007; Boekhoven 2011 и др.). В отличие от ученых, пытающихся выявить сущность шаманизма как религиозного явления или переживания, авторы этих исследований обращаются к генеалогии *шаманизма* как концепта, возникшего в ответ на социальный запрос в определенный исторический период.

---

<sup>2</sup> О шаманствующих см. в работах: (Функ 1997: 15; 2005: 75–77; Хаккарайнен 2005).

В 1954 году Кеннет Пайк (Kenneth Pike) ввел термины *эмный* и *этный* (*emic* и *etic*), которые с тех пор широко употребляются в культурной антропологии, фольклористике, науках о поведении и других социальных науках. Эти термины содержат аллюзию на лингвистические термины *фонологический* (*phonemic*) и *фонетический* (*phonetic*). В современной науке *эмное* — это описание и интерпретация явления с точки зрения носителей культуры, в которой оно существует, и в ее терминах; *этное* — это описание и интерпретация явления с точки зрения исследователя, с внешних позиций по отношению к культуре и в терминах внешних социальных теорий.

Можно думать, что помимо «археологии» М. Фуко (Фуко 1996) и «генеалогий» Т. Асада (Asad 1993) предпосылкой этого стали, во-первых, взятый в рамках социально-конструктивистского подхода<sup>3</sup> курс на «деконструкции» ранее объективированных в непреложную реальность культурных и социальных «конструктов» и, во-вторых, «неуловимость» шаманизма как явления. Получив как будто устойчивые очертания в работах исследователей XIX века (в России это были Д. Банзаров, С. С. Шашков, В. М. Михайловский,

В. Г. Богораз, Л. Я. Штернберг и др.), шаманство тут же стало их терять. Последующие дискуссии о сущности шаманизма (или шаманства) не привели к позитивному результату: она все время ускользала от точного определения (см. обсуждения в: Hultkrantz 1973; Atkinson 1992: 308; Басилов 1997). В результате можно видеть, что академическое сообщество исследователей шаманизма раскололось на две части: твердо верящих в его существование эссенциалистов и скептически настроенных социальных конструктивистов.

Две основных точки зрения на шаманизм в академической среде, эссенциализм и конструктивизм, определили и две разных предпосылки его исследования. Первая точка зрения продолжает традиционное эволюционистское видение шаманизма как древней религии, которая возникла на определенной стадии человеческого развития и отражает состояние сознания, предвещающее сознание рационалистическое («предкогнитивное», “precognitive” — Ripinsky-Naxon 1993: 6). Вторая базируется на конструктивистском подходе, который дал толчок к размышлениям над этой проблемой в концептуальном русле «изобретения традиции»<sup>4</sup>. Эти две точки зрения порождают методологически

<sup>3</sup> См.: (Бергер, Лукман 1995).

<sup>4</sup> Термин «изобретение традиции» был введен в научный оборот в 1984 году Эриком Хобсбаумом, которому принадлежит предисловие к книге с тем же названием, изданной под редакцией Хобсбаума и Рейнджера. Основная идея предисловия состоит в том, что не все, что представляется древней традицией, сложилось «естественным путем». Многие традиции, которые



разные подходы к изучению шаманизма. Эссенциализм, с одной стороны, предполагает непрерывность традиции или человеческих способностей и преемственность шаманизма там, где его сегодня активно практикуют. При этом шаманизм оказывается специфическим явлением, определенным средой обитания и/или людьми с особыми способностями, которые нужно изучать<sup>5</sup>. С другой стороны, он апеллирует к индивидуальному и коллективному бессознательному<sup>6</sup> и предполагает универсальность этого явления при определенных условиях, которые можно создать. В этом случае понятие *шаманизм* является преимущественно *этной*<sup>7</sup>, то есть исследовательской категорией.

Второй подход, в русле «изобретения традиции», культивирует исследовательский скептицизм, в рамках которого утверждение, что шаманизм когда-то существовал, можно считать спорным: логичнее предположить, что явления как такового не было. Но даже если оно существовало, современный шаманизм не имеет с ним генетических связей: он не наследует традицию, а изобретен конкретными авторами, будь то отдельные люди или коллективы. Второй подход рассматривает современный шаманизм как особое явление нового времени внутри движения New Age. В рамках этого подхода деятельность современных последователей шаманизма называют *неошаманизмом*. Термин *шаманизм* считается *эмной* категорией, бытующей внутри изучаемого сообщества и для исследовательского анализа непригодной.

Нужно отметить, что критику вызывают оба подхода. Первый — за чрезмерную доверчивость к экзотизации представлений и практик коренных народов, которые можно встретить в любом обществе, а также за психологизм на грани мистицизма<sup>8</sup>. Второй — за историцизм и излишнее недоверие к практикующим, которые, как правило, искренне верят в то, что делают (см.: Thomas 1992). В антропологии существует еще один подход: представления и практики людей, которые считают себя шаманистами, исследуются безотносительно к шаманизму. Шаманизм в этих работах в качестве феномена не проблематизируется.

---

кажутся уходящими в века, созданы недавно и конкретными людьми, а их связь с историческим прошлым при внимательном рассмотрении оказывается фиктивной (Хобсбаум 2000: 48).

<sup>5</sup> В российской этнологии сторонницей этого подхода является В. И. Харитоновна (см. напр.: Харитонова 2006).

<sup>6</sup> Не последнюю роль здесь сыграл психоанализ, например учение об архетипах Карла Юнга (напр.: Юнг 1991).

<sup>7</sup> Как было отмечено выше, исследовательская и общественная позиции в данном случае стали смыкаться, поэтому термин *шаманизм* используется и теми, и другими.

<sup>8</sup> Можно привести в пример феноменологический подход, в рамках которого шаманизм оказывался особым религиозным опытом (напр.: Элиаде 2000).

## Генеалогия шаманизма

Сегодня мало кто задумывается над тем, что концепт *шаманизма*, в котором представления и практики народов Сибири сведены в единую религиозно-мировоззренческую систему, оставила нам в наследство эпоха Просвещения (Flaherty 1992). До этого времени понятия *шаманизм* не существовало.

Эпоха Просвещения была временем систематизации и проведения границ — между «Западом» и «Востоком», между европейской частью России и Сибирью, между метрополиями и колониями (Bassin 1991a; 1991b; Саид 2006). В эту эпоху также проводились границы между наукой и религией, религией и магией (Flaherty 1992; Tambiah 1993: 11), разумом и суевериями, просвещенностью и невежеством, которые противопоставлялись друг другу (см.: Лавров 2000; Смилянская 2003; Хаккарайнен 2007). *Шаманизм* в качестве концепта вбирал в себя эти противопоставления, актуализировавшие в научных и общественных дискуссиях о происхождении и легитимности человеческого знания, а по сути дела — о месте различных человеческих сообществ в системе социальных иерархий. В отличие от «открытых», как обычно пишут в учебниках, европейцами «новых земель» (все-таки европейцы действительно их для себя открыли), шаманизм даже не был «открыт». Он — продукт разных культурных, социальных и политических процессов, долгого и кропотливого труда многих людей: ученых, путешественников, писателей, администраторов и, конечно, самих практикующих. После того как к концу XIX века шаманизм получил устойчивые очертания в литературе, он занял прочное место в эволюции человеческих обществ как явление универсальное, но «культурными народами» почти полностью «преодоленное». В то время как народам «нецивилизованным», «некультурным», которых еще называли «детьми природы» и «грубыми дикарями»<sup>9</sup>, предстояло или преодолеть его, или вымереть<sup>10</sup>. Между тем именно на рубеже XX и XXI столетий шаманизм, наряду со многими религиозными течениями нового времени, вошел в жизнь глобального общества. Как же происходило становление концепта шаманизма, а вместе с ним и «шаманологии» (см.: Voekhoven 2011: 28) — изучающей (а по факту выстраивающей) его дисциплины?

---

<sup>9</sup> Так, например, пишет В. М. Михайловский в своем очерке о шаманстве (Михайловский 1892: 1).

<sup>10</sup> Дискурс о шаманистах тесно связан с медицинским и квазимедицинским дискурсом о болезненности народов Сибири, их психической неустойчивости и тенденции к вымиранию.

**Шаман.** Генеологию шаманизма и как явления, и как концепта традиционно начинают с истории терминов, относящихся к нему: *шаман, шаманить, шаманство, шаманизм*. Слово *шаман* встречается почти с того же времени, с которого сохранились письменные источники, сообщающие нам о Сибири и ее обитателях. С XVII века термин *шаман* в различных вариантах написания регулярно использовался в раннем делопроизводстве якутской канцелярии. Но что стояло за этим термином кроме различения, сказать трудно: документы не определяют специфики шаманов того времени, которые вписаны в повседневную хозяйственную жизнь занятых территорий. Тогда же появляется формула «шаманить по своей вере», которая относится к иной сфере деятельности, касающейся веры местных жителей. *Шаман и шаманить* существуют в документах отдельно. Так, протопоп Аввакум использует в своем «Житии» (1672–1673) глагол *шаманить* — «сиречь гадать». Но гадальщика называет *волхвом* (Аввакум 1989: 370). Иностранцы путешественники привезли термины *Schamam, Schaman, Schamannen* в Европу уже в конце XVII столетия (Laufer 1917: 361).

В России в XVIII веке, в эпоху целенаправленного этнографического изучения сибирского населения, название *шаман* для разных исполнителей лечебных, гадательных, празднично-ритуальных и других практик использовался довольно часто. Обратимся к И. Е. Фишеру, который писал: «О знаменовании слова Шаман нашел я у ученых три мнения. Томас Гиде думает, что оное слово, не знаю на каком языке, значит подыхающего и стениящего; и прежде бывшему Санктпетербургской Императорской Академии Наук члену сие изъяснение очень много нравилось. Но господин де ла Лубер, разумный и весьма ученый муж, сказывает, что оное слово на Балиском языке, т.е. в священном Сиамском писании, значит пустытника. Сие последнее объяснение кажется мне лучше, ибо оное с объявлением Климента Александрийского о Сарманах очень хорошо согласует. “Они, пишет он, суть пустытники, и не живут в городах, ниже в домах: тело свое покрывают они древесною корою и питаются лесными плодами, пьют токмо воду, почерпая пригоршнями» (Фишер 1774: 36–37).

Наряду с этим в русских публикациях использовались и другие слова: *шайтанщик, волхв, кудесник, волшебник, колдун* и пр. Таким образом, в то время употребление слова *шаман* не было устоявшимся. Кроме того, у разных народов исполнители практик, которые сегодня принято относить к шаманизму, назывались по-разному. Тем не менее уже к концу XVIII века встает вопрос о происхождении слова *шаман*. А в XIX века слово *шаман* становится термином.

Начало понятию, по мнению А. Знаменского<sup>11</sup>, было положено не в России, как это принято считать, а в Европе публикациями западных ученых и путешественников, в частности Николаасом Витсеном в его записках о путешествии в Московию<sup>12</sup> (Znamenski 2007: 5).

<sup>11</sup> А. Знаменский в книге «Красота примитивного» оговаривает свой подход к шаманизму как к метафоре и живой духовной технике одновременно (Znamenski 2007: IX). Метафоричность этого концепта также подчеркивает М. Рипински-Наксон (Ripinsky-Naxon 1993: 2).

<sup>12</sup> Публиковались под названием «Северная и Восточная Тартария» (Витсен 1996).

**Шаманство.** И. Е. Фишер писал: «На Востоке суть три языческие веры, которые должно различать между собою, Шаманская, браминская и Ламайская. Шаманская вера, сколько нам известно, есть древнейшая в Индии. Страбон, Климент Александрийский и Порфирий упоминают о Шаманской вере; первый называет их Германами, другой Сарманами, а третий Саманеями. Исповедующие ее упражнялись в Философии, и прилепившиеся к браминской вере, признаются сами, что за знание всех своих наук благодарить им должны. Они читают также оставшиеся еще Шаманские книги, так, как мы обыкновенно читаем Греческих или Латинских писателей; между тем брамины, гоня их яко идолопоклонников, не успокоились до тех пор, пока их мало-помалу не выгнали, так что с 600 лет уже не видно следов их по сторону Ганга. <...> По мнению остроумнейших испытателей, господствующие по ту сторону Ганга<sup>17</sup> веры, происходят все от Шаманской; также и Ламайская вера есть не что иное, как выбранная из древней Шаманской. <...> Вера древних Монголов также произошла от Шаманской; но как сии варвары в древние времена не знали писать, то вера их распространиться иначе не могла, как чрез предание. Прочих варваров, как то Бурятов, Якут и языческих Татар, вера сходна с верой древних Монголов; но оные веры, будучи все испорчены, не имеют между собой никакой связи, и трудно будет из остатков веры сих народов составить порядочное учение древних Шаманов» (Фишер 1774: 34–35).

Таким образом, шаманство встроено в систему религий. И эта часть изысканий не оспаривается, так как через религию определяется включенность народов в общечеловеческое сообщество. Работы ученых-натуралистов определили шаманизм на следующие шестьдесят лет. За это время концептуально новых работ по верованиям народов Сибири не появилось. В 1786 году сведения о шаманах опубликованы в «Абевеге русских суеверий» М. Д. Чулкова.

В XIX веке акцентцы сместились. В первые две декады XIX века интерес к сибирским народам фокусируется на правовых установлениях. В 1822 году выходит уложение об инородцах. И только в 1840 году снова появляются как бы заново осмысленные описания шаманской веры. Теперь о шаманизме пишут миссионеры. Для миссионеров понимание шаманства как религии оказывается важным, так как именно эту систему (или множество систем, обобщенных в некое религиозное единство) они стремятся заменить государственной религиозной системой.

Если в XVIII веке ученые устанавливают место шаманизма в общей исторической цепочке, то в XIX веке понятие *шаманства* начинает не только наполняться деталями, но и отстраиваться в определенном порядке. Прежде всего, отстраивается система представлений в виде мифологии. Это «оружие» напоминает архитектуру храма, в котором есть потолок, стены, колонны и отдельные помещения для практик. До середины века публикации о шаманах на русском языке носят характер записок путешественников. Однако в 1846 году появляется диссертация Доржи Банзарова «Черная вера, или Шаманство у монголов». В ней видны существенные изменения в подходе к предмету исследования «шаманской веры». Д. Банзаров, ученый бурятского происхождения, представитель зарождавшейся местной интеллигенции, внимательно штудирует то, что было написано до него. Он признает,

что «[п]роисхождение шаманов, жрецов шаманской веры, относится к глубокой древности» (Банзаров 1955: 85–86), однако критикует идею индийского происхождения шаманства и определение его деятельности как аскетизма. Что же он предлагает?

«Если шаманы — не индийские шаманы, то где искать начало и значение этого загадочного слова? Оно не что иное, как маньчжурское саман, которое у некоторых тунгусских племен в Сибири произносится, вероятно, шаман» (Банзаров 1955: 87). Банзаров ограничивает происхождение шаманов и «черную веру, или шаманство» Сибирью. А термин *шаман* выводит из местных, маньчжурских, диалектов, делая вывод: «Значение этих слов вообще выражает беспокойное, возмущенное состояние, следовательно саман означает человека взволнованного, исступленного, восторженного, какими действительно являются шаманы» (Там же: 87).

Банзаров в своем диссертационном исследовании привносит новую, мистико-романтическую, ноту в дискурс о шаманстве. Он пишет: «У всех народов являлись люди, отличные от прочих мечтательностию, особенною склонностию к мистическому и чудесному, пламенным воображением и знанием некоторых сил природы. Они делают мудрецами, волхвами, знахарями, смотря по тому, чем удобнее действовать на умы народа. В этом классе людей получили свое начало шаманы, которые, как выражается о. Иакинф, соединяют в себе качества жреца, врача и волхва» (Банзаров 1955: 88). Таким образом, Д. Банзаров подчеркивает территориально-этническую специфичность термина *шаман* и самобытность шаманской веры, наделяя ее романтическим ореолом.

Становление концепта происходило в XVIII веке через описания разрозненных представлений и практик сибирских народов, которые встроены в общие описания завоеванных земель. Нужно особо отметить, что задачей ученых-натуралистов-рационалистов (среди них были Г. Ф. Миллер, Д. Г. Мессершмидт, И. Г. Гмелин, С. Крашенинников и др.) были, прежде всего, собирание и каталогизация сведений о «новых землях» и их населении. Они фиксировали наблюдения и эмпирические данные, упорядочивали их, сравнивали с уже имеющимися. Приглашенные немецкие натуралисты вполне преуспели в этом: они систематически давали описания народов, выделяя в жизни наблюдаемых бытовые и обрядовые «паттерны» и описывая их по отдельности, не увязывая в единую религиозную систему. «Но все мнения их о богах и о диаволах беспорядочны, глупы и столь смешны, что, не зная Камчатских фантазий, не можно сперва и поверить, что они за истину утверждали такую нескладицу», — писал о камчадалах Степан Крашенинников (Крашенинников 1994, II: 76). И хотя отсылка в предметном указателе «Описания земли Камчатки» Степана Крашениникова к шаманству — «шаманства главное отправление» (Там же: 318) — дает повод думать о существовании уже сложившегося понятия, автор

все-таки писал о шаманстве и шаманах<sup>13</sup> как о конкретных практиках (прежде всего гадательных) и их отправителях (Там же: 81–82)<sup>14</sup>.

Было бы неверно утверждать, что первые авторы трудов о сибирских народах игнорировали их религиозную жизнь. Г. Ф. Миллер, автор первого научного труда по истории Сибири, включил сюжеты о «шайтанах» (изображениях божеств) и «шайтанщиках» (шаманах) в свое произведение, но признавал лишь политические последствия их действий (напр.: Миллер 1937, I: 223, 252, 267), однозначно выражая скепсис по поводу шаманских «волшебных» практик: «Таким фокусам могут удивляться только глупые люди» (Там же: 252). Для первых исследователей Сибири было гораздо важнее создать историческое (то есть, по сути дела, политическое) место Сибири, нежели религиозно-мифологическую конструкцию верований ее жителей<sup>15</sup>. Поэтому все сведения, включая «религиозную составляющую», увязывались в единую историко-политическую канву.

В течение XVIII века Сибирь обретает место на карте и географические координаты, письменную историю и этнографию; до этого времени последняя была мало отделена от описаний природы этой новой части Российского государства<sup>16</sup>. К концу XVIII века Сибирь оказывается территорией, которая является не просто исторически оправданным продолжением российской земли. Изучение Сибири, шедшее многие годы, увенчивается целым рядом публикаций, которые встраивают сибирские земли в общемировой порядок. Сибирь получает определенное — географическое, историческое, политическое и культурно-религиозное — место относительно центра.

---

<sup>13</sup> Замечание С. Крашенинникова о шаманах — «сие звание в России давно носится, а называли шаманами рассказчиков и шутов» (Крашенинников 1994, I: 436) — также характеризует неоднозначность терминологии того времени.

<sup>14</sup> Это же можно обнаружить в довольно подробных описаниях Я. И. Линденау гадательных, лечебных и других ритуальных практик разных групп сибирского населения (Линденау 1983).

<sup>15</sup> Миллер собирался сделать описание сибирских народов, в том числе и их веры, которое хотел издать отдельно (Бахрушин 1937: 30); его этнографические труды были опубликованы в 2009 году (Миллер 2009).

<sup>16</sup> Собрание карт было исполнено Семеном Ремезовым (см.: Гольденберг 1965); над историей и этнографическими описаниями работал целый ряд ученых: Герард Фридрих Миллер (Миллер 1937), Иоганн Эбергард Фишер (Фишер 1774), Иоганн Готтлиб Георги (напр.: Георги 1776–1777), Яков Линденау (Линденау 1983), Степан Крашенинников (Крашенинников 1994), Иван Иванович Лепехин (Лепехин 1822).

<sup>17</sup> В оригинальном тексте опечатка: *Танга*.

## Часть вторая

### Дискурсивные поля шаманизма

#### Колониальная политика дискурса: шаманизм в контексте эволюционной парадигмы

Первым инструментом теоретического осмысления шаманства как социального явления можно считать эволюционизм: этот подход надолго определил взгляд на представления и практики народов Сибири и в социальных науках, и в обществе. Эволюционизм стал доминирующей парадигмой в социальных дисциплинах в середине XIX века и до сих пор продолжает влиять на наши представления об обществе, задавая последовательность его развития от простого к сложному, от первобытности к цивилизации. И сегодня многие современные исследователи разных направлений в изучении шаманизма за точку отсчета имплицитно принимают идею единого поступательного развития религии, хотя исследование самого развития может и не попадать в сферу их конкретного исследовательского интереса.

Говоря об изучении шаманства, нельзя не вспомнить сэра Эдварда Бернетта Тайлора (Тейлора). Э. Тайлор не исследовал шаманизм как таковой, но он создал теорию анимизма — ранней стадии религии, которая включала «основные религиозные понятия примитивных человеческих обществ»: «верования в управляющие божества и подчиненных им духов, в душу и в будущую жизнь, верования, которые переходят на практике в действительное поклонение» (Тайлор 1989: 205, 212). В России теория анимизма оказалась вполне применимой для описания народов Сибири и шаманства: В.М. Михайловский, автор фундаментального обобщающего труда о шаманизме, широко цитировавшегося в русско- и англоязычной литературе по этой теме на протяжении всего XX века, значительное место уделил представлениям о душе, упомянув сэра Тейлора на странице 24. (Михайловский 1892). Именно теория ранней стадии религии — «представления о душе» — оказалась чрезвычайно удобной для выражения социально-политических воззрений историка: с ее помощью он воспроизводит характерный для своего времени колониальный дискурс, полный высокомерия по отношению к «нецивилизованным народам», то есть не-европейцам.

В эволюционистских терминах описывал шаманство не только В.М. Михайловский. Вклад в становление представлений о шаманстве с позиций эволюционизма внесли и другие ученые, и общественность. Публикации по шаманизму были частью общественных дискуссий о социальном развитии и его участниках. В России XIX века



(и не только) такие дискуссии о месте разных категорий депривированных людей в обществе: инородцев, женщин, коренных жителей далеких экзотических стран — были чрезвычайно политизированы и вплетены в общественные движения за их экономические и политические права. Они также не могли избежать эволюционистского взгляда, который, с одной стороны, научно объяснял (и этим утверждал) неравенство, а с другой — отрицал неизбежность устоявшегося порядка и показывал путь к его изменению<sup>18</sup>. Несмотря на «отсталость» в мировоззрении, шаманисты могли ее преодолеть — о чем позже и стала заботиться советская власть (напр.: Сулов 1931). Среди русских этнографов, занимавшихся исследованиями непосредственно шаманизма, в его определении как религии раннего этапа развития человечества еще в 1920-е годы усомнился Широкогоров, признававший актуальность шаманизма для современного общества (напр.: Широкогоров 1919: 49). Однако после смены власти в 1917 году он работал за пределами России. К 1930-м годам в западноевропейском мире интерес ученых-обществоведов к историческому развитию человечества отступает на задний план.

В Советском Союзе эволюционизм продолжил свое существование, так как установившаяся в результате Октябрьской революции новая власть в качестве господствующей идеологии взяла классовую теорию К. Маркса, выросшую на эволюционизме. Почти все советские исследователи шаманизма, работа которых была частью официальной идеологической программы советского общества, не могли избежать этого взгляда и в разной форме принимали эволюционистскую парадигму за основу своих исследований (напр.: Косвен 1946; Толстов 1946; Вдовин 1981; Токарев 1990 и др.). Не всегда обсуждая проблему происхождения шаманизма (хотя именно проблема генезиса занимала советских этнографов более всего), они в обязательном порядке подразумевали, что шаманизм — это ранняя форма религии, которая возникла на раннем доклассовом этапе развития общественных отношений. Так, С. Токарев считал, что шаманство (шаманизм) достигает полного развития, когда племя становится господствующей формой общественной жизни (Токарев 1990: 267). Для автора работ по шаманизму тюркоязычных народов Сибири Н. А. Алексеева была важна реконструкция этапов шаманизма; он видел возможность этой реконструкции на своем материале через

---

<sup>18</sup> Последнее было безусловно позитивным моментом эволюционистского мировоззрения. Тем не менее многочисленные работы о народах Сибири, в том числе и о шаманстве, неизбежно придерживавшиеся эволюционистского мировоззрения, кажутся неоднозначными с точки зрения не только современной политкорректности, но и вообще корректности интерпретаций.



сопоставление разных ступеней развития исследуемых народов с наличием у них разных этапов эволюции шаманизма (Алексеев 1984: 6).

Определение советскими исследователями шаманизма, безусловно, было идеологизировано и встроено в официально признаваемую концепцию общественно-экономических формаций; изучение шаманизма считалось не только теоретической, но и практической задачей: «[Д]анная сфера культуры народов Севера представляет не только теоретический интерес, но имеет практическое значение в связи с задачами атеистической работы», — писала А. В. Смоляк (Смоляк 1991: 3; см. также: Потапов 1991: 11–12). Для советских исследователей немаловажной задачей было выявление разных типов шаманизма, от семейного до профессионального, которые они затем располагали на шкале исторического развития общества. Первоначально, пока существование шаманизма не отрицалось, определение категорий шаманизма и шаманов, как представляется, имело практическое значение. Так, И. М. Суслов в подробнейшей статье о шаманстве и шаманах выделяет различные категории и группы шаманов: старшие выбранные / старшие невыбранные, семейные, профессионалы / непрофессионалы, особые специалисты, «черные» / «белые» и пр. — для «правильного подхода» в борьбе с шаманством (Суслов 1931: 144)<sup>19</sup>. Пожалуй, только Е. С. Новик смогла отойти от эволюционизма в известном исследовании «Обряд и фольклор в сибирском шаманизме», которое посвятила структурному аспекту шаманского ритуала. Однако, чтобы избавиться от стадийного взгляда на шаманизм, ей пришлось ввести понятие «полистадиальности» обряда и фольклора, в которых интегрируются напластования «под воздействием тех структурных закономерностей, которые обеспечивают стабильность обрядовой традиции и возможность ее функционирования в качестве регулирующего культурного фактора» (Новик 1984: 12).

Эволюционизм с его концепцией стадийности развития общества, несмотря на заложенный в нем потенциал к общественным изменениям, можно считать удобным инструментом установления и сохранения колониального порядка, который был актуален и для России с завоеванной Сибирью. Идея, что Сибирь была не просто территорией Российского государства, но по отношению к европейской части — колонией или сырьевым придатком, была высказана еще историками XIX века, поддержана историками раннего

---

<sup>19</sup> Можно предполагать, что для автора «борьба» была прикрытием для проведения исследований именно шаманов и шаманства, так как основная часть статьи является добротным этнографическим описанием. Тем не менее нужно признать, что это не отменяет прикладного значения этой работы.

**Дискурсы о шаманах и шаманстве в XVIII–XIX веках.** Дж. Бёкхофен выделяет разные дискурсы, которые оттачивали представление о шаманах и шаманизме на Западе в XVIII–XIX вв. Сам он рассматривает просветительский, романтический и теологический дискурсы, а также существующий в рамках фольклористики. Просветительский дискурс подвергал сомнению шаманские практики. Ярким примером может быть пьеса Екатерины II «Шаман сибирский», где шаман представлен в роли шарлатана, вымогающего у господ деньги. Хердер был представителем романтической линии, которая предполагала восхищение примитивизмом и природностью шаманизма, его исконностью. В рамки теологии шаманизм был представлен как «неправильная религия» религиоведами Томасом Броутоном, Ханной Адамс и Джозефом Пристли (Boekhoven 2011: 39–41). Надо сказать, что Дж. Бёкхофен сосредоточивается только на действиях самих шаманов. И это неслучайно, потому что шаманство понималось тогда как действия шамана и отчасти его «паствы», но не как некое мировоззрение. Нужно сказать, что критическая генеалогия шаманизма, которую представляет Дж. Бёкхофен, базируется в первую очередь на том, что созданный на Западе шаманизм был умозрительным продуктом интеллектуальной деятельности европейцев (ср.: Taussig 1992), которые никогда не имели дела с настоящими шаманами. Дискуссия о шаманизме была частью «религиозной, политической и теологической борьбы» (Boekhoven 2011: 41). Между тем в России ситуация была иной. Там было не только довольно много очевидцев шаманизма среди людей, перед которыми была поставлена задача описать народы Сибири, но и достаточно тех, кто мог просто его наблюдать. Если следовать генеалогии Бёкхофена, то XIX век дает картину политической борьбы внутри Российской империи на поле фольклористики: финский национальный романтизм, сибирский регионализм, профессор Радлов, не видевший большой разницы между шаманами и служителями других культов, а также сравнительная теология английских и голландских миссионеров. Тем не менее в самой России концепт шаманизма строился так же интенсивно, как и за ее пределами. Возникает вопрос: почему именно шаманизм стал точкой приложения всех этих дискуссий?

советского периода<sup>20</sup> и представляется продуктивной для понимания социальных процессов в Сибири до сих пор<sup>21</sup>. В современных терминах история дискурсивного формирования Сибири в качестве «географического чужого» была подробно рассмотрена М. Бассином (Bassin 1991a; 1991b). Он обратил внимание на то, как Сибирь

<sup>20</sup> Среди историков XIX века можно назвать регионалиста С. С. Шашкова (Шашков 1898). Примером раннесоветского подхода к истории Сибири могут быть сборники документов по истории освоения Сибири (Колониальная политика 1935; 1936). Со временем идея Сибири как колонии перестала быть популярной.

<sup>21</sup> Этот взгляд имеет продолжение в теории постколониализма (напр.: Taussig 1992), при помощи которой можно рассматривать современное положение дел в Сибири в настоящее время, в том числе современный шаманизм (неошаманизм).

конца XVIII — XIX века разными дискурсивными средствами отчуждалась от метрополии в публицистике и художественной литературе. Этнографический дискурс также можно считать одним из каналов, через который проводились колониальные идеи неравенства и подчинения иноверцев и инородцев<sup>22</sup>. Описания шаманских представлений и практик непосредственно создавали для читающей публики комплексный образ отсталых, суеверных, неразумных людей, которые имеют слабую психику и вымирают. Шаманизм как сущностная характеристика народов Сибири через рационалистический и биомедицинский дискурс, оформленный в эволюционистскую парадигму, инкорпорировался в этничность как биологическую категорию и становился неизбежным приговором к социальной и культурной отсталости и политической несамостоятельности / зависимости (Хаккарайнен 2007).

Культурное и политическое влияние эволюционистской идеологии на отношение к народам Сибири, их представлениям и практикам было чрезвычайно велико. Эволюционизм, с одной стороны, определял место народов на шкале исторического развития человечества, а с другой — отменял, как уже было сказано выше, неизменность общественного устройства и призывал к смене общественного порядка во имя прогресса. Поэтому советская власть с самого начала своего существования направила усилия многих людей, в том числе этнографов, на переустройство жизни народов Севера и Сибири на европеизированный лад. При этом Сибирь как регион не переставала видиться власти сырьевым придатком, и местному населению отводилась роль одного из разработчиков природных ресурсов<sup>23</sup>. В свете новой политики шаманизму и шаманам была объявлена война. Однако неуловимость «шаманизма» как формы ранней религии дала ему возможность продолжать существование на протяжении всего советского периода в качестве культурно-специфических представлений и символических систем. Борьба с шаманами как «служителями религиозного культа» и «классовыми врагами» привела к физическому уничтожению многих из них (Forsyth 1992: 287; Glavatskaya 2001: 244; Слезкин 2008: 262–264; DuBois 2009: 240). И представления,

---

<sup>22</sup> Ю. Слезкин в книге «Арктические зеркала» анализирует представление власти о своих окраинных субъектах, в частности, прослеживая смену их именования с течением времени через термины *иноземцы*, *иноверцы* и *инородцы* (Слезкин 2008: 68–79).

<sup>23</sup> В связи с этим интересно заглянуть в журналы раннего советского периода, где наряду со статьями о необходимости разрабатывать природные ресурсы Севера в качестве наглядного примера можно найти рекламу пушнины и пр., напр.: (Северная Азия 1925).

и практики коренного населения Сибири и Севера претерпели сильное идеологическое воздействие советской официальной доктрины. В результате они оказались скрытыми от чужих глаз в приватной сфере (см., напр.: Попова 1981: 172). В свою очередь, этнографы сохранили шаманизм в работах, апеллирующих к недавнему прошлому, концу XIX — началу XX веков. Таким образом, после распада СССР и исчезновения официальной марксистской идеологии сибирский шаманизм выступил на сцену в качестве древней традиции и получил новое значение и для коренных народов Сибири и Севера, и для остальных людей.

### **Психологизация шаманизма**

Вторая половина XIX века характеризуется развитием как этнографии, так и психологии, общей сферой интереса которых стала психология народов; основоположником исследований в этой области был В. Вундт (Стефаненко 2004: 256–257). Язык, мифология, обычаи, нравы, культурное состояние, повседневность разных народов — все, что было предметом этнографического описания, получило возможность интерпретации в терминах психологии для выявления принципов коллективного в индивидуальном и, наоборот, обобщения индивидуального. Шаманы, преимущественно определяемые через душевное состояние «взволнованный, иступленный, восторженный» (Банзаров 1955: 87), и шаманство как явление специфическое для народов Сибири и определяемое, прежде всего, через деятельность шаманов в рамках этого направления не могли не привлечь внимания исследователей душевных состояний человека, современного и первобытного, и его внутренней жизни.

Со второй половины XIX столетия появляется заметное число работ, от небольших заметок до обширных медико-этнографических трактатов, которые были посвящены особым психофизическим состояниям<sup>24</sup>, наблюдавшимся у населения Сибири и Севера и получившим общее название «арктической истерии»: «Странная болезнь» Янковского (Янковский 1885), «Меряченье и болезнь судорожных подергиваний» А. А. Токарского (Токарский 1890), «Санитарная обстановка и болезни полярных стран» Н. В. Кириллова (Кириллов 1908), «Мэнэрик и эмиряченье. Формы истерии в Колымском крае» С. И. Мицкевича (Мицкевич 1929) и многие другие. Как прави-

---

<sup>24</sup> Позже исследователи назвали их «измененными состояниями сознания» (ИСС), см. напр.: (Siikala 1978).

ло, авторами таких работ были врачи. Они использовали врачебную терминологию, предлагали психологические, но чаще психиатрические объяснения состояниям шаманов и их последователей, описывая их как особую нервную болезнь, характерную для жителей Сибири и Севера. Причинами болезни называли природные и социальные условия арктического и субарктического Севера: влияние «космической среды», полярной ночи, холода и туманов, северо-восточного ветра; голода, плохого питания и недостатка витаминов; образа жизни, болезни, некультурности — список можно было бы продолжить (напр.: Богородский 1853: 52–53; Янковский 1885: 201–202; Гамов 1894: 103; Мицкевич 1929: 9; Кытманов 1930: 82; а также со ссылками на других авторов: Элиаде 2000: 34–35 и др.). При этом «странная болезнь» имела ярко выраженную гендерную принадлежность — она была характерна, прежде всего, для женщин. Некоторые авторы считали, что «эта нервная болезнь, сходная с гипнотизмом <...> резко отличается от шаманства» (Слюнин 1882: 35), другие, напротив, связывали ее с «первобытными верованиями» коренного населения (Мицкевич 1929: 12–13): «неврозы имеют большое отношение к шаманству», — писал Д. А. Кытманов (Кытманов 1930: 82). В любом случае шаманские обряды оказались в одном ряду с нервными болезнями.

Работавшие в поле этнографы и другие очевидцы подхватили находившуюся на пике интереса тему психической неустойчивости шаманистов, тем более что эту идею поддерживали почти повсеместно распространенные представления самих шаманистов о становлении шаманом через *шаманскую болезнь*. Тут можно назвать целый ряд работ: «К психологии шаманства у народов Северо-Восточной Азии» В. Г. Богораза (Богораз 1910), «Из области первобытного психонейроза» Н. Виташевского (Виташевский 1911), «Культ сумасшествия в урало-алтайском шаманизме» Г. В. Ксенофонтова (Ксенофонтов 1929), «Идеология сибирского шаманства» Д. К. Зеленина (Зеленин 1935). Можно только удивляться, с каким знанием дела этнографы рассуждали о неустойчивости психических состояний целых народов и их шаманов и выносили психиатрические заключения, опираясь на «здравый смысл» медико-психиатрического дискурса. В свою очередь такие этнографические работы о народах Сибири воспроизводили и подпитывали этот дискурс<sup>25</sup>. С. Широкогоров, предлагавший комплексный подход к изучению «ненормального» поведения, чтобы отстоять его как норму в рамках определенного

---

<sup>25</sup> Например, воспроизведение этого дискурса в работе Богораза подробно описал А. Знаменски (Znamenski 2007: 79–120).

«психокомплекса» (Shirokogoroff 1999: 242), оставался в одиночестве. По его мнению, хотя шаманство у тунгусов «коррелятивно связано с психическими заболеваниями», для выполнения своих функций шаман должен быть «физически, нервно и психически здоровым человеком» (Широкогоров 1919: 107).

Между тем неустойчивость психических состояний у «примитивных народов» была соотнесена со стадийным развитием, чему находились подтверждения в аналитической психологии. Так, З. Фрейд во введении к работе «Тотем и табу», опубликованной в 1913 году, обратился к наблюдениям К. Юнга и его учеников, касающимся фантазий некоторых душевнобольных, которые обнаруживают сходство с мифологическими космогониями древних народов, и подчеркнул значение «параллелизма онтогенетического и филогенетического развития и в душевной жизни». Он писал (нужно отдать должное, с большой осторожностью), что «[д]ушевнобольной и невротик сближаются таким образом с первобытным человеком, с человеком отдаленного доисторического времени, и, если психоанализ исходит из верных предположений, то должна открыться возможность свести то, что имеется у них общего, к типу инфантильной душевной жизни» (Фрейд 1997: 9–10). Эту тему он продолжил в эссе об инцесте: «Доисторический человек <...> в известном смысле является нашим современником. Еще живут люди, о которых мы думаем, что они очень близки первобытным народам, гораздо ближе нас, и в которых мы поэтому видим прямых потомков и представителей древних людей» (Там же: 10). Таким образом, идея о нерациональности первобытного человека была перенесена на современные сообщества и послужила основанием для общих теорий (см., например, теорию до-логического мышления Леви-Блюля: Леви-Брюль 1930), которые высвечивали существенные отличия людей «цивилизованных» и «примитивных» и не могли не влиять на культурный и политический статус народов Сибири в отношении к ним других народов и власти в России. Интересно отметить, что С. Широкогоров, будучи знатоком тунгусского шаманизма в действии, утверждал: «Анимистическое мышление <...> по настоящий день является господствующим среди народов всего мира, включая сюда самые высшие слои цивилизованных народов европейской культуры» (Широкогоров 1919: 106). Именно «анимистическая теория», по его мнению, лежала в основе шаманства. Это положение давало ему основание определить шаманское лечение в психоаналитическом ключе как высвобождение бессознательного: «Во время камлания шаман стремится привести себя в состояние экстаза, чтобы роль своего сознания по возможности свести на нет. В это вре-

мя его мышление, освободившись от привычной последовательности логических моментов, подчиняется особой последовательности, которая открывает ему возможность познания вне рамок, привычных для данной среды. Вместе с этим шаманом приобретает ряд новых возможностей сознательного и бессознательного воздействия на людей» (Там же: 106).

В СССР череда работ о болезнях шаманистов, представлявших их в терминах психологии и психиатрии, оказалась прерванной в 1930-е годы. Различные устремления и теоретические разногласия среди этнографов, касавшиеся северных территорий и их жителей, а также роли этнографии, вошли в противоречия с политическим и идеологическим курсом советского государства (Слезкин 2008: 282, 284–285). Письмо Сталина в редакцию газеты «Пролетарская революция» положило конец дебатам и обозначило победу консервативных ценностей. В результате, как писал Ю. Слезкин, этнография превратилась в теорию первобытного коммунизма с главными темами: «происхождением институтов классового общества, проблемами внутренних противоречий доклассового общества и ролью пережитков в последующей социальной эволюции»; в свою очередь «малые народы Севера стали одним большим пережитком. Поскольку настоящее было социалистическим, несоциалистическое настоящее стало частью прошлого. Неисторические народы стали историей — и по ходу дела приобрели собственное прошлое» (Там же: 290–291). Таким образом, во второй половине 1930-х годов шаманизм проходит перерождение. Из явления психиатрического характера он становится культурным наследием. Риторика этнографических работ о Сибири и Севере послевоенного времени<sup>26</sup>, начиная с конца 1940-х годов, оказывается уже совсем иной: она переходит в почти «безопасное» русло стадийных исследований (напр.: Аврорин, Козьминский 1949; Дыренкова 1949; Попов 1949; Потапов 1949; Прокофьева 1949).

В то время как российская / советская этнография оказывается изолированной в рамках официального советского варианта марксистской теории и отрывается от общеевропейских антропологических изысканий, за пределами СССР взаимное проникновение антропологических и психоаналитических идей в работах исследователей шаманизма продолжалось. Нужно сказать, что первобытная религия стала источником вдохновения и виртуальным полем для апробации новых идей и практических приемов для психологов разных школ. Психологи полагали, что в шаманских ритуалах проявляются

---

<sup>26</sup> Здесь я имею в виду время участия СССР во Второй мировой войне — 1941–1945 гг.



и приходят в движение фундаментальные психологические основы человека. Так, К. Юнг писал о шаманском ритуале как в некотором роде конституировании истинной и полной духовной личности одержимого, а шаманский символизм определял как проекцию процесса индивидуации (Jung 1967: 341). Хрестоматийной работой, в которой действенность шаманского ритуального лечения объясняется при помощи психоаналитической концепции трансформации индивидуального психофизического состояния, в данном случае через нарративизацию трансформации коллективно признанных символов, является статья К. Леви-Строса «Эффективность символов» (Леви-Строс 1985). В ней предложен взгляд на шаманский ритуал как на психотерапевтический сеанс, который соотносится с вербальным космогоническим текстом. Этим К. Леви-Строс, с одной стороны, открыл путь к изучению лечебных ритуалов непосредственно в терминах психоанализа, с другой — обозначил техническую возможность движения от шаманского ритуала к психотерапии. Позже шаманизм стал восприниматься как отточенная тысячелетиями человеческой деятельности часть священного наследия аналитической психологии (Sander, Wong 1997: 3–4). Благодаря этому психология впитала много практических приемов, приписываемых шаманскому лечению. Сам шаманизм как духовная практика стал представляться в качестве способа внутреннего саморазвития (см.: Sabini 1997: 14).

Кульминацией исследований шаманизма с точки зрения проявления измененных состояний сознания стала работа Мирча Элиаде «Шаманизм — архаические техники экстаза» (1951), в которой экстатические состояния (ИСС) представлены для широкой аудитории в качестве эмблемы шаманизма (Элиаде 2000). Пришедшее после Второй мировой войны разочарование европейско-американского общества в цивилизационных ценностях и рациональности послужило основанием успеха этой книги, в которой шаманизм определялся в доступных понятиях и провозглашался, прежде всего, манипуляцией экстатическими состояниями и мобилизацией бессознательного для получения магико-религиозного опыта — наравне с мистическими и духовными практиками буддизма, тантризма и др.

В последнее время психологический подход к шаманизму и шаманам Сибири и Севера перестал быть популярным в этнографии и антропологии. Среди российских исследователей этого подхода к шаманизму придерживается В. И. Харитонова, которая настаивает на том, что «психофизический феномен, используемый в шаманских и иных магико-мистических практиках <...> приводит к необходимости изучать психофизиологические особенности человека,



наделенного необычными способностями» (Харитоновна 2004: 102). Однако можно полагать, что психологическая сторона шаманских практик интересует на сегодняшний день скорее психологов и широкую публику, нежели исследователей-этнографов, которые сосредоточились на других аспектах жизни народов Сибири.

## Шаманизм и экология

Одним из заметных современных направлений в изучении шаманизма является исследование связей между шаманизмом (и в более широком аспекте — мировоззрением и образом жизни народов Сибири и Севера) и природопользованием, которое включает как рационально-экономические, так и этические аспекты. Тема взаимоотношений человека и природы в работах европейских исследователей оказывается ключевой в описаниях мировоззрения шаманов и шаманистов. Кроме полевых наблюдений и ориентации на объективность, концептуальная основа этих работ складывается из многих идеологических и интеллектуальных источников. Так, в дискуссию о генеалогии неошаманизма дополнительное измерение внес К. Штукрад, проследив, каким образом современное отношение к природе наследует идеи европейского мистицизма и философии природы первой половины XIX века. По его мнению, для современных последователей шаманизма он является ритуализированной формой восприятия природы и ее сакрализации, каковой, по-видимому, для самих шаманистов не был (Stuckrad 2002: 778–779). Но даже если оставить в стороне философские дискуссии, на протяжении полутора веков подпитывавшие мировоззрение любителей шаманизма, и ограничиться рассмотрением чисто этнографических работ, можно увидеть, что интерес к этой теме возник с самого начала сибирской этнографии.

В ранних описаниях новых для европейцев земель на первом месте стояла природа — ландшафт с возможностями передвижения по нему и природные ресурсы, и уже затем авторы переходили к внешнему виду, обычаям и нравам населения, а также правовым установлениям, управлению и пр. (напр.: Миллер 2009: 27–28). Именно так были традиционно структурированы письменные свидетельства путешественников, предназначенные для отчетов по экспедициям<sup>27</sup>. В качестве путеводителя они давали практически необходимую

<sup>27</sup> Из ранних описаний можно привести в пример книгу Степана Крашенинникова «Описание земли Камчатки» (Крашенинников 1994), из более поздних — например, работу второй половины XIX века «Краткое описание Верхоянского округа» И. А. Худякова (Худяков 1969). Нужно сказать, что эта

информацию и одновременно сообщали читателю о природной среде, на фоне которой, как часть целого, описывались люди. Таким образом, с начала возникновения этнографического дискурса жизнь народов Сибири была заключена в природное окружение, в которое она была вписана и с которым люди были тесно связаны. И если действия сибирских *иноземцев* в контексте политических событий или исторических процессов можно помыслить безотносительно к их природному окружению (напр.: Фишер 1774; Миллер 1937, I), то быт и верования сибирских *инородцев*<sup>28</sup> трудно себе представить вне тайги или тундры (напр.: Линденау 1983).

В старой литературе о Сибири и ее обитателях, когда речь заходила об обрядах и верованиях, в центре внимания оказывались шаман и его действия. При этом шаману отводилась роль «жреца шаманской веры» (Банзаров 1955: 85), а природное окружение становилось местом его жреческих мистерий, его храмом. К середине XIX века интерес исследователей обращается к туземным верованиям, при этом основными источниками вдохновения шаманистов называются опять же природа и духовный мир человека. Так, Д. Банзаров писал о «черной вере, или шаманстве»: «[В]нешний мир — природа, внутренний мир — дух человека, и явления того и другого — вот что было источником черной веры» (Там же: 52). Вырабатывается некий канон, в котором, по выражению того времени, «обожание природы» упорядочивается. Последовательное описание природных объектов: неба и небесных тел с воздушными явлениями, земли, воды и огня, выстаивая архитекtonику божественного порядка шаманистов, создавало почти осязаемое архитектурное пространство — сооружение со многими этажами, населенными разными божественными обитателями, где шаман помещался между божествами и людьми (напр.: Шашков 1864; Банзаров 1955). С течением времени общая канва описания природного ландшафта, в котором действуют божества и духи и, конечно, шаманы и шаманисты, остается прежней, хотя и отходит на задний план, в то время как фокус интереса в отношении шаманских представлений и практик постоянно меняется.

Особое место в работах, посвященных шаманам, отводилось взаимоотношениям человека с животными, особенно в свете различных теорий происхождения религии и включенного в число древ-

---

традиция сохраняется до сих пор в фильмах о народах Сибири, например А. В. Головнева: «Боги Ямала» (1992), «Путь к Святилищу» (1997). Ее можно обнаружить даже в любительских клипах, где зрителю сначала в качестве декорации демонстрируется ландшафт, и только потом объектив фокусируется на человеке.

<sup>28</sup> См. сноску 21.

них религий тотемизма. Исследования обобщающе-теоретического характера, такие как работы Дж. Мак-Леннана «О почитании животных и растений» (1869–1870) (McLennan 1896), Дж. Фрезера «Тотемизм» (Frazer 1887) и ряд других, задавали рамку интереса к этой теме, по которой происходит накопление обширного материала. Этнографы конца XIX — начала XX века обращаются к культукам животных как отдельным элементам шаманства: «О культуре медведя, преимущественно у северных инородцев» (Ядринцев 1890), «Следы шаманского культа в русско-тунгусских поселениях по реке Чуне в Енисейской губернии» (о культуре коня: Чеканинский 1914), «Орел по воззрениям якутов» (Ионов 1913) «Культ орла у сибирских народов» (Штернберг 1925); теоретическая работа «Пережитки тотемизма у народов Сибири» А. Золотарева (Золотарев 1934) и др. прорисовывают связи людей и животного мира. Мифология и религиозный аспект взаимоотношений человека с избранными животными у народов Севера: с медведем, волком, лебедем (Pentikäinen 1995: 95), лосем, оленем (Анисимов 1958: 132) и пр. привлекали внимание исследователей и позже. Идея личных, доверительно-интимных отношений между человеком и животным — «тотемическим предком», их «содружества» и взаимопроникновения на трудно уловимом бес-телесном уровне снова фокусирует внимание на ритуальных специ-алистах — шаманах, которые управляют «духами-помощниками» в образе гагары, чайки, стерха, медведя, выдры и др. (Пекарский, Васильев 1910: 100; Суслов 1931: 104–105; Анисимов 1958: 130–149; Симченко 1996: 14). Взаимоотношения с промысловыми животными оказываются важной темой, поднимающей вопрос о гармоничной и сбалансированной связи человека и природы. Исследования этой темы вместе с работами, посвященными промысловой обрядности, образовали пласт этнографии, относящийся к природопользованию.

В советской этнографии представления и практики, связанные с окружающей природной средой, также оказались включенными в религиозное мировоззрение, хотя и косвенно. Обращаясь к теме шаманизма, этнографы устанавливали верхней хронологической границей своих исследований начало XX века, тем самым формально отрицая существование религиозного мировоззрения народов Сибири и Севера в советское время (напр.: Вдовин 1976; 1981). Поэтому даже если взаимоотношения человека и природы не трактовались в терминах религии, они были встроены в религиозные представления по умолчанию.

Идеология «покорения природы» эпохи индустриализации во второй половине XX века сменяется обращением к «истокам», тысячелетнему человеческому опыту и знанию людей, казавшихся более

близкими к природе, — коренных народов, в том числе народов Сибири и Севера. Шаманство, которое снова стало эмблемой сибирских коренных сообществ (см.: Pentikäinen 1996; 1998b), начинает восприниматься как своего рода надежный способ хранения этнического экологического знания. Оно также воспринимается как этическое учение и регулятор экологического поведения. Происходит романтизация отношений с природой<sup>29</sup>. И тут шаман снова оказывается в центре внимания: на этот раз он представляется человеком, имеющим более обширные знания о природе, чем окружающее сообщество.

Политические события последних двух с половиной десятилетий включили экологический дискурс о шаманизме в новый контекст природопользования. В 1990-х годах он стал продвигаться на «иконоборческую позицию» в связи с борьбой за контроль над природными ресурсами — писал о якутском шаманизме в республике Саха британский исследователь П. Витебский (Vitebsky 1995: 189). При этом продвижение шаманских идей в среде национальной элиты началось параллельно с борьбой за контроль над экспортом природных ресурсов Якутии. Именно тогда в противовес чисто экономическому подходу к разработке ресурсов в среде местной интеллигенции возникли нативистские настроения. Их сторонники отвергали большие проекты и утверждали, что Север имеет свои особенности развития; они считали необходимым поддерживать уважение и бережное отношение к природе. Эти настроения подкреплялись националистическим дискурсом, который подчеркивал неразрывную связь между этническим происхождением и способностью понимать и использовать дикую и суровую северную природу. Таким образом, роль основной контролирующей инстанции отводилась коренным жителям региона титульной национальности — якутам. Шаманская мудрость коренных жителей стала восприниматься интеллигенцией как традиционное знание о природе и человеке, а шаманизм — как «осво-

<sup>29</sup> И. И. Крупник говорил о преувеличенной романтизации отношений северных жителей и природы. Вспоминая об охоте и массовой разделке добычи, он писал: «Трудно, пожалуй, вспомнить другое зрелище, где бы с такой яркостью отразилась противоречивость роли человека в экосистемах Крайнего Севера. В популярной и даже научной литературе культуру арктических народов любят называть “экологической”, обычно подразумевая под этим особый образ жизни в гармонии с окружающей средой и равновесии с ее ресурсами. В пример при этом приводят бережное отношение жителей Севера к своей добыче, особый тип их охотничьей этики и поведения; почтение, которым были окружены животные, растения, другие объекты природы в традиционном мировоззрении, фольклоре и ритуале. Все эти аргументы безусловно справедливы. Но слыша их, я каждый раз вспоминаю июньский берег в поселке Сиреники, лица мужчин и женщин в азарте удачной охоты» (Крупник 1989: 5).

божденное сознание». По мнению автора, шаманизм как локальное, холистическое, дискуссионное и антицентристское знание как нельзя лучше подходил для того, чтобы быть основой локализации политической власти и движущей силой к освоению этой власти (Vitebsky 1995: 189–190, 185). К этому можно добавить, что в разных уголках Сибири и Севера проблема контроля над такими ресурсами, как земля с ее недрами, водные бассейны, лес, ископаемые, промысловые животные, действительно стояла и стоит остро, а сами эти ресурсы стали объектом конкурентной борьбы разных сил. Со временем шаманизм, включенный в качестве экзотического «объекта желания» в предназначенный для западного потребителя экотуризм, в некоторых сибирских регионах и сам превратился в дополнительный экономический ресурс.

## **Часть третья**

### **Неошаманизм: шаманизм в современных контекстах**

#### **Кризис цивилизационных ценностей**

Вторая мировая война (1939–1945) стала событием, втянувшим в единое пространство разные страны и народы. Можно думать, что люди послевоенного мира одновременно с обострением чувства государственных границ испытали ощущение их зыбкости; в некотором смысле мир пережил единство плавильного котла. Последовавшая в 1990-е годы дезинтеграция СССР разорвала замкнутый круг коммуникационной блокады страны и открыла просторы Сибири для внешних исследователей, бизнесменов, туристов. С развитием интернета в конце XX века информационное пространство потеряло жесткость локальных, региональных и государственных границ. Послевоенное время принесло с собой и идеологический кризис — разочарование в рационалистическом «расколдовывании» мира. Продолжающаяся общая нестабильность: распад колониальных держав, экономические и гуманитарные неудачи капитализма, а затем и социализма — породили неверие в цивилизационные ценности, научное понимание мира, индустриальную культуру, а также посеяли сомнения в нормативных христианских ценностях (напр.: Vitebsky 1995: 150). Поиск приемлемых путей разрешения идеологических и этических

противоречий спровоцировал усиление интереса к альтернативным ценностям с апелляцией к общечеловеческим пластам знания и духовности. Одной из таких ценностей оказался шаманизм. Из локального или регионального специфического комплекса, «психоментального» (Shirokogoroff 1999) или «религиозного» (Hultkrantz 1973: 37), из «картины мира» / «грамматики сознания» (grammar of mind) / «эпического спектакля» отдельной родственной группы (Pentikäinen 1998a) он превратился в универсальное знание. Преобразившись из невежества в мудрость, шаманизм получил статус мирового культурного наследия. Обращение западного, по-европейски образованного человека к «истокам» происходило постепенно. С одной стороны, в процессе своего формирования идеология современного шаманизма (*неошаманизма*) унаследовала представления о шаманских практиках из популярных трудов религиоведов и антропологов — работы исследователя религий М. Элиаде (Элиаде 2000), историй о Доне Хуане К. Кастаньеды, антрополога со славой авантюриста и мистификатора (напр.: Castaneda 1968), книг и популяризаторской деятельности антрополога М. Харнера, а также их единомышленников и последователей. В результате этого процесса шаманизм прошел путь «очищения» от «шаманизма в строгом смысле» как «прежде всего сибирского и центральноазиатского религиозного явления» (Элиаде 2000: 19) до «базового шаманизма» М. Харнера — древнейшей общечеловеческой духовной практики, которой может научиться каждый (Mokelke 2009). С другой стороны, как отмечают исследователи новых религиозных движений, современный шаманизм, пользующийся популярностью у западных почитателей в качестве духовной альтернативы ценностям капиталистического общества, оказался наполненным не столько «древней мудростью», сколько западноевропейскими идеями мистицизма, натурфилософии, немецкого романтизма Ф. Шеллинга, психоаналитического учения об индивидуальном бессознательном З. Фрейда, коллективного бессознательного К. Юнга и пр. (см.: Stuckrad 2002; Voekhoven 2011). Именно так шаманизм смог пополнить список возможных духовных практик и спиритуалистических возможностей и оказаться приспособленным к восприятию западным миром.

Таким образом, западноевропейское воображение наполнило оболочку шаманизма красочно-романтическим содержимым, вытеснив прежде приписывавшееся ему внутреннее содержание аборигенных представлений и практик. Современное движение шаманизма (эту роль признают многие исследователи, напр.: Vitebsky 1995: 150) имеет много общего с другими возникшими на современной почве религиозными течениями: включает нынешнее западное отношение

к религии и природе, характеризуется направленностью на удовлетворение потребностей личностного развития, а также характеризуется сугубо позитивным отношением к создаваемому шаманами миру, чего в прошлом не наблюдалось (Stuckrad 2002: 774–775).

В связи с вышеизложенным можно задать вопросы: какое отношение имеет неошаманизм к традиционному шаманизму народов Сибири? Где проходит граница между «традиционным» шаманизмом и «общечеловеческим»? В чем они похожи и в чем различны? В ответ на эти вопросы в научной литературе возникла тенденция разделять «традиционный», «настоящий» шаманизм прошлого и «современный западный» (Stuckrad 2002: 773), «изобретенный» шаманизм, «шаманизм пост-модерна» (Hoppal 1996), который получил название *неошаманизма*.

Одними из важнейших признаков шаманизма народов Сибири были его локальность, укорененность в родственных и соседских отношениях группы, встроенность в местный ландшафт и привязанность к потребностям определенного, как правило родственного, коллектива. На дискретность и интегрированность шаманизма в отдельную этническую или родственную группу обращал внимание еще С. М. Широкогоров, когда критиковал обобщенное использование термина (Shirokogoroff 1999: 241–242). Шаман, в свою очередь, был хозяином родовых духов (Широкогоров 1919: 101). К сожалению, этнографы прошлого обращали мало внимания на интегрированность шаманских практик в родственные и соседские отношения. Регулирующая конкретные социальные конфликты функция шаманских практик не была подробно рассмотрена, что создавало образ надстроенного над социумом, обобщенно существующего религиозного явления. Современный шаманизм также существует в качестве разрешающей конфликты системы, но в совершенно иных социальных контекстах.

В соответствии со сказанным можно было бы предположить, что разницу между шаманизмом прошлого и неошаманизмом определить легко: один можно считать локально сформированным мировоззрением и практиками решения повседневных проблем небольшой группы коренных жителей, другой — придуманными современными людьми эклектичными духовными практиками эпохи постмодернизма (напр.: DuBois 2009: 274). При этом преемственность старого и нового шаманизмов проводится по разным линиям: в первом случае — от традиционного старого к традиционному новому; во втором — от западноевропейского вообразимого<sup>30</sup>

---

<sup>30</sup> В западной литературе шаманизм, представленный этнографами, часто определяют как “product of western imagination” (Znamenski 2007; см также: Taussig 1992).



к западноевропейскому современному. Однако ситуация оказывается сложнее: в реальной жизни эти линии воображаемого и практикуемого шаманизма пересекаются. Не только европейцы обратились за особым духовным знанием к традиционалистским ценностям, в том числе наследию народов Сибири. Представители коренного населения тоже как бы заново обратились к своей традиции, стали читать этнографические труды<sup>31</sup> и откорректировали свое изначальное знание усвоением научной литературы в качестве профессиональных этнографов, краеведов-любителей и просто заинтересованных читателей. Они также познакомились с изысканиями теософов и других мистиков (напр.: Nakkarainen 2009). Таким образом, западноевропейские ценностные ориентиры оказали влияние не только на мировоззрение западноевропейских шаманистов. Кроме того, многие шаманы и шаманисты теперь имеют дело не только с проблемами локального сообщества, в котором все знают друг друга поименно. Они встроены в воображаемые сообщества (Андерсон 2001), которые соотносятся с городским пространством, постколониальными этническими и региональными отношениями, а также пространством международных отношений и глобального мира в целом. Именно в этом порядке я далее рассмотрю существование шаманизма в современном обществе Сибири: от локального городского социокультурного пространства к региональному и глобальному.

### **От локального к глобальному**

Прежде всего необходимо отметить, что современный шаманизм в Сибири как социальное явление представляется недостаточно исследованным. Существующие работы о современных сибирских шаманах и их последователях не дают достаточной информации для понимания этого весьма неоднородного и сложного явления современной жизни, которое включено в культурную, экономическую и политическую жизнь сибирских сообществ и всего региона в целом. Тем не менее некоторые темы уже были затронуты исследователями, в частности, появление городских шаманов, роль шаманизма в этнической и политической мобилизации, а также место сибирского шаманизма в глобальном неошаманистском движении.

Особым явлением современности исследователи называют городской шаманизм. Как уже было сказано, в прошлом представления и практики шаманистов и шаманов были тесно связаны с со-

---

<sup>31</sup> Например, на Чукотке почти в каждом доме можно найти работы В. Г. Богораза.



циальными отношениями компактно проживавшей группы людей и окружавшим их природным ландшафтом. Чтобы убедиться в этом, можно посмотреть на изображение мира и ландшафта шаманистских сообществ на картах, в том числе шаманских. Конечно, эти карты создавались не без участия этнографов, переводивших знания шамана и его последователей в область вернакулярной географии<sup>32</sup>; при этом шаман выступал в роли бесстрашного путешественника, который не только хорошо знал дорогу, пролежавшую между мирами, но мог ее более или менее точно картографировать<sup>33</sup> (Богораз 1939: 5, 26, 27; Сем 2006: 12, 99; Silvén 2012). Тем не менее эти изображения интересны тем, что даже на картах недавнего прошлого можно было одновременно увидеть и дороги умерших, и Европу с Америкой, и актуальные для сообщества природные и мифологические объекты, но не город (Аврорин, Козьминский 1949) — хотя шаманы в городах бывали (Функ, Харитоновна 2013). Таким образом, можно с большой вероятностью полагать, что социальная вселенная, в которой шаман действовал на благо своей группы, до недавнего времени была ограничена естественно-природным и «сверхъестественным» ландшафтом и не распространялась на города. Персонажи, населявшие и оживлявшие шаманистский ландшафт, были всем известны: родственники и соседи, предки и хозяева мест. Это обеспечивало эффективность шаманских практик для решения проблем всего коллектива<sup>34</sup>.

<sup>32</sup> В пример можно привести статью В.А. Аврорина и И.И. Козьминского, в которой описывается опыт составления шаманкой «карты» маршрутов души умершего и шаманом — «карты» вселенной, где также были изображены пути умершего и пути шамана. Создание карт было инициировано этнографами в 1929 году в двух группах орочей (Аврорин, Козьминский 1949). Можно думать, что более ранние изображения также не обошлись без «межкультурного сотрудничества». Например, Ю. Пентикайнен сообщает, что лапландские бубны с картами шаманистских миров были предметом экспорта для коллекций знати уже в XVII–XVIII веках (Pentikäinen 2010).

<sup>33</sup> Так, у В.Г. Богораз есть замечание, что карта созвездия, нарисованная одним из его информантов, не соответствовала действительности и он не мог это несоответствие объяснить. На этом основании Богораз предполагает ошибку (Богораз 1939: 25).

<sup>34</sup> В работе К. Леви-Строса «Эффективность символов» (Леви-Строс 1985) описывается шаманский ритуал помощи при трудных родах. Шаман-лекарь в своем врачевательном песнопении воссоздает в подробностях всю требующую разрешения ситуацию, порядок врачевания и мифологию. При этом все действующие лица мистерии должны разделить это общее знание. Шаман воссоздает стройную систему мифа, которую он доносит до осознания роженицы (Там же: 175). Данное условие — знание всеми участниками символической системы — представлялось автору важным для эффективности шаманского лечения. С его утверждением трудно не согласиться. Именно

Сегодня город на шаманских бубнах увидеть уже можно<sup>35</sup> (хотя и не так часто, как можно было бы ожидать). Для многих представителей коренного населения, в том числе и шаманов, в качестве пространства обитания он стал не менее важен, чем традиционные места проживания в сельской местности, тундре или тайге. Место и роль шаманов в городе привлекает внимание, прежде всего, в контексте волны массовой «эзотеризации», захлестнувшей жителей постсоветского пространства сразу после распада СССР. Городское мультикультурное пространство стало местом деятельности многих специалистов, которые претендовали на управление непредсказуемой в те годы жизнью при помощи магических средств (напр.: Lindquist 2001). Позже эта волна пошла на спад, но специализирующиеся в области магии из современной жизни российского общества не исчезли. Это специалисты различных направлений, в том числе с «шаманскими корнями» — по происхождению или по выучке. Таким образом, современный город, в отличие от городов прошлых эпох<sup>36</sup>, предоставил свое пространство для практик шаманов, так как круг интересующегося шаманизмом некоренного населения расширился: городские жители стали искать в шаманизме новые возможности. В результате шаманы начали практиковать в городе. Можно думать, что в некоторых регионах Сибири, где традиционно проживало коренное население, городские шаманы заняли прочное место.

Отличаются ли сибирские шаманы в городах от шаманов в сельской местности? В качестве объекта исследования городские шаманы фигурируют в разных работах (Kendall 1996; Lindquist 1997); о шаманах в сибирских городах писали М. Мандельштам Балцер и К. Хамфри (Mandelstam Balzer 1993; Humphrey 2002). Сам город, как показывает Хамфри в статье «Шаманы в городе», связан с сельской местностью иерархическими отношениями, экономической зависимостью деревни от города и зависимостью города от сельской местности, где располагаются духовные центры, связанные с предками и «настоящими шаманами», от которых исходит шаманская

---

в этом видится основа эффективного проведения ритуалов шаманами в небольшом традиционном обществе, где все друг друга знают.

<sup>35</sup> Сибирские бубны с изображением города содера мне не попадались. Однако его можно увидеть на саамском бубне в модернизированной Швеции (Silvén 2012).

<sup>36</sup> Можно еще раз вспомнить о том, что попытки завезти настоящих шаманов в большие города в качестве курьеза совершались еще в XVIII веке (Хаккарайнен 2007: 178). Однако в качестве практиков шаманов из городов изгоняли, а в советское время шаманская деятельность была наказуема и почти полностью переместилась в приватное пространство (Токарев 1939: 102; Попова 1981: 172; Слезкин 2008: 262).

сила (см.: Humphrey 2002). При этом городской социум и пространство устроены иначе, чем сельские, таежные или тундровые, они формируются при помощи иных реалий и символов. Очевидно, пространство шаманского ритуала под воздействием городской среды также актуализировано характерным для города образом. Элементы городского пространства: транспорт, центр и окраины, квартира в многоквартирном доме — создают иную систему референций, на которую опирается шаманское видение. В городском шаманском мифе о становлении специалистом личная биография становится важнейшей составляющей и основанием для шаманской деятельности (Humphrey 2002: 203–204). Акцент на личностной составляющей и индивидуальном творчестве дает возможность создавать ритуалы, не привязанные к какой-то определенной традиции. Легитимация шаманского умения уже не требует преемственности и передачи практического знания непосредственно от шамана к шаману. Все эти черты можно отнести и к другим специалистам магических услуг. Таким образом, город становится для шаманизма локусом, где тот трансформируется в новый оккультизм и спиритуализм, имеющие уже иные характеристики и иной — политический и экономический — потенциал. Город помещает шаманизм в более широкий контекст (Humphrey 2002: 220). Кроме того, городское пространство многоканально и поликультурно: в городе шаманам приходится конкурировать со специалистами иного профиля, причем не только на рынке магических услуг.

В новой географической и социально-политической среде шаманизм приобретает иной смысл. Неоднократно писалось, что после распада СССР шаманизм обрел значение квинтэссенции религии и культуры коренных народов Сибири и Севера. Концепция шаманизма стала работать в качестве главного маркера принадлежности к местным традициям (см.: Pentikäinen 1996; 1998b). Шаманизм по умолчанию был принят за основу для построения региональной и этнической идентичности коренных народов региона и стал символом этического императива — коллективной мудростью народов Сибири, включающей все знание о человеке и природной среде. Причем, несмотря на неоднородность представлений и практик, которые подпадают под определение «шаманизм», несмотря на их различные преломление, функции, бытование, воспроизводство, репрезентации, распределение среди населения, степень формализации и институализации у разных коренных сибирских групп и народов, именно этот концепт смог объединить население Сибири. Шаманизм признается изначально и непреложно существующим и при

этом общим для всех жителей. Он также сыграл объединяющую роль в процессе консолидации коренного населения мира в борьбе за политические позиции. В результате шаманизм стал удобным инструментом, прежде всего, для этнонационалистических движений и политической постколониальной мобилизации. В качестве знания об окружающей среде и природопользовании он стал довольно важным орудием легитимации прав коренного населения в конкуренции за природные ресурсы и землю (см., напр.: Vitebsky 1995). Формализация шаманских институтов была одной из мер по укреплению позиций шаманизма и коренного населения перед лицом центральной власти. Однако у шаманизма как политического инструмента в диалоге между региональной и центральной властью оказались довольно существенные ограничения. Как представляется, двойственное отношение к шаманизму как к первобытной религии и интуитивному знанию, его амбивалентность по отношению к рациональному знанию (на котором основано современное доминирующее политическое и экономическое мышление и государственное управление) не дали шаманизму стать равноправным знанием, необходимым для успешной политической борьбы за право управления ресурсами. Можно думать, что в силу этого шаманизм, хотя и в новом качестве широко признанной духовной практики, для коренного населения может быть скорее средством сопротивления и протеста, нежели управления (см.: Lewis 1993; Хаккарайнен 2005).

Сегодня шаманизм в роли маркера культурной идентичности северных народов, пусть и в менее выраженной форме, чем десятилетие назад, безусловно, является неким связующим звеном между группами коренных народов циркумполярного региона в разных странах в процессе культурного сотрудничества. Но прежде всего, шаманизм, как представляется, остается общей базой для поддержания международного профессионального общения его последователей, что способствует выходу локальных шаманов на международную арену. Между тем есть основания думать, что сегодняшний сибирский шаманизм подвергается вторичной колонизации. Он используется как культурная ценность, которая в эпоху глобализационных процессов имеет коммерческий потенциал в рамках международного туризма. В настоящее время можно видеть, что интересы международного шаманистского во многом уже коммерциализированного движения входят в конфликт с интересами местных жителей, например, в области туризма. На локальном уровне посещение туристами шаманских духовных центров воспринимается как нежелательное вторжение в мир духов-хозяев.

Таким образом, на сегодняшний день в этом поле можно наблюдать конфликт интересов.

Расширение пространства шаманских практик связано и с распространением новых дигитальных способов коммуникации, которые позволяют поддерживать связь на значительных расстояниях. Сегодня столичный житель, имеющий компьютер, может, не выходя из своего дома, познакомиться и наладить контакт с последователями и сибирских, и перуанских шаманов. Он может сам выбирать, обсуждать, критиковать или поддерживать кого-то из них. В силу этого местные шаманы могут иметь последователей и почитателей, живущих за пределами их сообществ. Можно сказать, что современный шаманизм через дигитальные средства коммуникации стал гораздо ближе тем категориям людей, которые раньше не имели к нему доступа. Расширение глобального пространства за счет новых средств коммуникации облегчило надлокальное и надрегиональное существование шаманизма, его продвижение на глобальном рынке эзотерических услуг и коммерциализацию. Таким образом, экономический потенциал шаманизма, как кажется, оказался более существенным. В 1990-е годы сибирский шаманизм, успешно выйдя на эзотерический рынок, стал частью сферы прогностических и магических услуг, творческой индустрии и туристического бизнеса.

Итак, современный шаманизм многообразен. Он объединяется в один кластер с другими мистическими, духовными, религиозными и мировоззренческими течениями. Нужно отметить, что даже за последние двадцать лет шаманизм в качестве социального явления претерпел значительные метаморфозы. В этом отношении он оказывается гибким и динамичным, готовым встроиться в любые структуры, что было отмечено исследователями прошлого по отношению к другим религиям (напр.: Широкогоров 1919: 108).

## Литература

- Аввакум 1989 — Житие Аввакума // Памятники литературы Древней Руси. М.: Худож. лит., 1989. Кн. 2. С. 351–397.
- Аврорин, Козьминский 1949 — Аврорин В. А., Козьминский И. И. Представления орочей о вселенной, о переселении души и путешествиях шаманов, изображенные на «карте» // Сборник Музея антропологии и этнографии. М.; Л.: АН СССР, 1949. Т. 11. С. 324–334.
- Алексеев 1984 — Алексеев Н. А. Шаманизм тюрко-язычных народов Сибири (опыт ареального сравнительного исследования). Новосибирск: Наука, 1984.
- Андерсон 2001 — Андерсон Б. Воображаемые сообщества: Размышления об истоках и распространении национализма / Пер. с англ. В. Г. Николаева. М.: Канон-Пресс-Ц; Кучково поле, 2001 [1983].
- Анисимов 1958 — Анисимов А. Ф. Религия эвенков в историко-генетическом изучении и проблемы происхождения первобытных верований. М.; Л.: АН СССР, 1958.
- Банзаров 1955 — Банзаров Д. Черная вера, или шаманство // Банзаров Д. Собр. соч. М.: АН СССР, 1955. С. 48–100.
- Бахрушин 1937 — Бахрушин С. В. Г. Ф. Миллер как историк Сибири // Миллер Г. Ф. История Сибири. М.; Л.: АН СССР, 1937. Т. 1. С. 3–55.
- Басилов 1997 — Басилов В. Н. Что такое шаманство? // Этнографическое обозрение. 1997. № 5. С. 3–16.
- Бергер, Лукман 1995 — Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности: Трактат по социологии знания / Пер. с англ. Е. Руткевич. М.: Медиум, 1995.
- Богораз 1910 — Богораз В. Г. К психологии шаманства у народов Северо-Восточной Азии // Этнографическое обозрение. 1910. Т. 84–85. Кн. 1–2. С. 1–36.
- Богораз 1939 — Богораз В. Г. Чукчи. Ч. 2: Религия / Авториз. пер. с англ. под ред. Ю. П. Францова. Л.: Изд-во Главсевморпути, 1939.
- Богородский 1853 — Богородский. Медико-топографическое описание Гижигинского округа // Журнал министерства внутренних дел. 1853. Ч. 2. Отд. 3. С. 49–138.
- Вдовин 1976 — Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера (вторая половина XIX — начало XX в.): Сб. ст. / Отв. ред. И. С. Вдовин. Л.: Наука, 1976.
- Вдовин 1981 — Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири (по материалам второй половины XIX — начала XX в.) / Отв. ред. И. С. Вдовин. Л.: Наука, 1981.
- Виташевский 1911 — Виташевский Н. А. Из области первобытного психонейроза // Этнографическое обозрение. 1911. Кн. 88–89. № 1–2. С. 180–228.
- Витсен 1996 — Витсен Н. Путешествие в Московию, 1664–1665: Дневник / Пер. со староголланд. В. Г. Трисман. СПб.: Симпозиум, 1996.
- Гамов 1894 — Гамов И. Очерки далекой Сибири. Гомель: Я. Г. Сыркин, 1894.

- Георги 1776–1777 — Георги И. И. Описание всех в Российском государстве обитающих народов, также их житейских обрядов, вер, обыновений, жилищ, одежд и прочих достопамятностей / Пер. с нем. И. И. Богаевского. СПб.: Печ. при Арт. и инж. шляхет. кадет. корпусе И. К. Шнором, 1776–1777.
- Гольденберг 1965 — Гольденберг Л. А. Семен Ульянович Ремезов: сибирский картограф и географ. 1642 — после 1720 г. М.: Наука, 1965.
- Дыренкова 1949 — Дыренкова Н. П. Материалы по шаманству у телеутов // Сборник Музея антропологии и этнографии. М.; Л.: АН СССР, 1949. Т. 10. С. 107–190.
- Зеленин 1935 — Зеленин Д. К. Идеология сибирского шаманства // Известия АН СССР. VII сер. Отд. общественных наук. М.; Л.: АН СССР, 1935. № 8. С. 709–743.
- Золотарев 1934 — Золотарев А. Пережитки тотемизма у народов Сибири. Л.: Ин-т народов Севера ЦИК СССР, 1934.
- Ионов 1913 — Ионов В. М. Орел по воззрениям якутов (Доложено в заседании Ист.-филол. отд-ния 16 янв. 1913 г.): [Соч.] В. М. Ионова. 1. Почитание орла у якутов; 2. Песня о наступлении года. СПб.: Тип. Имп. Акад. наук, 1913. (Сборник Музея по антропологии и этнографии при Имп. Акад. наук. Т. 1. Вып. 16). <[http://www.kunstkamera.ru/files/lib/mae\\_eas\\_xvi/flip/index.html](http://www.kunstkamera.ru/files/lib/mae_eas_xvi/flip/index.html)>.
- Кириллов 1908 — Кириллов Н. В. Санитарная обстановка и болезни полярных стран (преимущественно северо-востока Азии) // Вестник общественной гигиены, судебной и практической медицины. 1908, нояб. С. 1769–1799.
- Колониальная политика 1936 — Колониальная политика Московского государства в Якутии XVII века.: Сб. док. Л.: Ин-т народов Севера ЦИК СССР, 1936.
- Колониальная политика 1935 — Колониальная политика царизма на Камчатке и Чукотке в XVIII в.: Сб. архивных мат-лов. Л.: Ин-т народов Севера ЦИК СССР, 1935.
- Косвен 1946 — Косвен М. О. Из истории проблемы матриархата // Советская этнография. 1946. № 1. С. 31–58.
- Косвен 1953 — Косвен М. О. Очерки истории первобытной культуры. М.: АН СССР, 1953.
- Крашенинников 1994 — Крашенинников С. Описание земли Камчатки. СПб.; Петропавловск-Камчатский: Наука, 1994 [1755].
- Крупник 1989 — Крупник И. И. Арктическая этноэкология: Модели традиционного природопользования морских охотников и оленеводов Северной Евразии. М.: Наука, 1989.
- Ксенофонтов 1929 — Ксенофонтов Г. В. Культ сумасшествия в урало-алтайском шаманизме. (К вопросу об «умирающем и воскресающем боге»). Иркутск: Власть труда, 1929.
- Кытманов 1930 — Кытманов Д. А. Функциональные неврозы среди тунгусов Туруханского края и их отношение к шаманству // Советский Север. 1930. № 7–8. С. 82–85.
- Лавров 2000 — Лавров А. С. Колдовство и религия в России: 1700–1740 гг. М.: Древлехранилище, 2000.



- Леви-Брюль 1930 — Леви-Брюль Л. Первобытное мышление: Пер. с фр. М.: Атеист, 1930 [1922].
- Леви-Строс 1985 — Леви-Строс К. Эффективность символов [1949] // Леви-Строс К. Структурная антропология: Пер. с фр. М.: Наука, 1985. С. 165–182.
- Лепехин 1822 — Лепехин И. И. О калмыках // Полн. собр. ученых путешествий по России, издаваемое императорскою Академиею наук по предложению ее президента. СПб.: Имп. Акад. наук, 1822. Т. 4: Продолжение Записок путешествия академика Лепехина. С. 333–379.
- Линденау 1983 — Линденау Я. И. Описание народов Сибири (первая половина XVIII века): Историко-этногр. материалы о народах Сибири и Северо-Востока / Пер. с нем. Магадан: Магаданское кн. изд-во, 1983.
- Миллер 1937 — Миллер Г. Ф. История Сибири. М.; Л.: АН СССР, 1937 [1750]. Т. 1.
- Миллер 2009 — Миллер Г. Ф. Описание сибирских народов. М.: Памятники исторической мысли, 2009. (Миллер Г. Ф. Этнографические труды. Ч. 1).
- Михайловский 1892 — Михайловский В. М. Шаманство: Сравнительно-этнографические очерки. М.: Т-во скоропеч. А. А. Левенсон, 1892. Вып. 1. (Известия Имп. Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии. Т. 75; Труды этнографического отдела. Т. 12).
- Мицкевич 1929 — Мицкевич С. И. Мэнэрик и эмиряченье. Формы истерии в Колымском крае. Л.: АН СССР, 1929.
- Новик 1984 — Новик Е. С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме: опыт сопоставления структур. М.: Наука, 1984.
- Пекарский, Васильев 1910 — Пекарский Э., Васильев В. Плащ и бубен якутского шамана // Материалы по этнографии России. СПб.: Изд. ЭО Русского музея имп. Александра III, 1910. Т. 1. С. 93–116.
- Попов 1949 — Попов А. А. Материалы по истории религии якутов б. Вилюйского округа // Сборник Музея антропологии и этнографии. М.; Л.: АН СССР, 1949. Т. 11. С. 255–323.
- Попова 1981 — Попова У. Г. Эвены Магаданской области: Очерки истории, хозяйства и культуры эвенов Охотского побережья 1917–1977 гг. М.: Наука, 1981.
- Потапов 1949 — Потапов Л. П. Бубен телеутской шаманки и его рисунки // Сборник Музея антропологии и этнографии. М.; Л.: АН СССР, 1949. Т. 10. С. 191–200.
- Потапов 1991 — Потапов Л. П. Алтайский шаманизм. Л.: Наука, 1991.
- Прокофьева 1949 — Прокофьева Е. Д. Костюм селькупского (остяко-самоедского) шамана // Сборник Музея антропологии и этнографии. М.; Л.: АН СССР, 1949. Т. 11. С. 335–375.
- Саид 2006 — Саид Э. В. Ориентализм = Orientalism. Западные концепции Востока / Пер. с англ. А. В. Говорунова. СПб.: Русский Миръ, 2006 [1978].
- Северная Азия 1925 — Северная Азия. 1925. № 1–2.



- Сем 2006 — Сем Т. Ю. Предисловие. Мир шамана и ритуальные практики народов Сибири // Шаманизм народов Сибири: Этнографические материалы XVIII–XX вв.: Хрестоматия / Сост., вступ. ст., исслед., прилож., заключ., подбор ил. Т. Ю. Сем. СПб.: Филол. фак-т СПбГУ, 2006. С. 3–23.
- Симченко 1996 — Симченко Ю. Б. Традиционные верования нганасан. М.: ИЭА РАН, 1996. Ч. 1.
- Слезкин 2008 — Слезкин Ю. Арктические зеркала: Россия и малые народы Севера. Москва: НЛО, 2008 [1994].
- Слюнин 1882 — Слюнин Н. В. Материалы для изучения народной медицины в России // Труды общества русских врачей в С.-Петербурге с приложением протоколов заседаний общества за 1881–1882 гг. СПб., 1882. Вып. 3. С. 307–398.
- Смилянская 2003 — Смилянская Е. Б. Волшебники. Богохульники. Еретики: Народная религиозность и «духовные преступления» в России XVIII в. М.: Индрик, 2003.
- Смоляк 1991 — Смоляк А. В. Шаман: личность, функции, мировоззрение. М.: Наука, 1991.
- Стефаненко 2004 — Стефаненко Т. Г. Этническая психология // Марцинковская Т. Д. История психологии: Учеб. пособ. 4-е изд. М.: ИЦ «Академия», 2004. С. 254–262.
- Суслов 1931 — Суслов И. М. Шаманство и борьба с ним. М.: Ком-т Севера при Президиуме ВЦИК, [1931]. (Суслов И. М. По туземному Северу, 1). [Отд. отт. из журн. Советский север. № 3–4. С. 89–152].
- Тайлор 1989 — Тайлор Э. Б. Первобытная культура: Пер. с англ. М.: Политиздат, 1989 [1871].
- Токарев 1939 — Токарев С. А. Шаманство у якутов в XVII в. // Советская этнография. 1939. № 2. С. 88–103.
- Токарев 1990 — Токарев С. А. Ранние формы религии. М.: Политиздат, 1990.
- Токарский 1890 — Токарский А. А. Мерячение и болезнь судорожных подергиваний. М.: Типо-лит. т-ва И. Н. Кушнерев и К°, 1890.
- Толстов 1946 — Толстов С. П. К вопросу о периодизации истории первобытного общества // Советская этнография. 1946. № 1. С. 25–30.
- Фишер 1774 — Фишер И. Е. Сибирская история с самого открытия Сибири до завоевания сей земли российским оружием. СПб.: Имп. Акад. наук, 1774.
- Фрейд 1997 — Фрейд З. Тотем и табу: Психология первобытной культуры и религии. СПб.: Алетейя, 1997.
- Фуко 1996 — Фуко М. Археология знания / Пер. с фр. С. Митина и Д. Стасова. Киев: Ника-Центр, 1996 [1966].
- Функ 1997 — Функ Д. А. Телеутское шаманство: традиционные этнографические интерпретации и новые исследовательские возможности. М.: ИЭА РАН, 1997. (Этнологические исследования по шаманству и иным ранним верованиям и практикам. Т. 2).
- Функ 2005 — Функ Д. А. Миры шаманов и сказителей: комплексное исследование телеутских и шорских материалов. М.: Наука, 2005.

- Функ, Харитонова 2012 — Функ Д. А., Харитонова В. И. Шаманство или шаманизм? // «Избранники духов» — «Избравшие духов»: Традиционное шаманство и неошаманизм: Сб. ст. памяти В. Н. Басилова (1937–1998). 2-е изд., перераб. и доп. М.: ИЭА РАН, 2012. С. 109–137.
- Функ, Харитонова 2013 — Функ Д., Харитонова В. Шаманизм в XXI веке: Выступление на TvUniversitetTSU. 2013, 6 окт. <<https://www.youtube.com/watch?v=JfB-wQmdYt8>>.
- Хаккарайнен 2005 — Хаккарайнен М. «Шаманствующие» женщины северо-востока Сибири // Гендерное устройство: социальные институты и практики: Сб. ст. / Под ред. Ж. В. Черновой. СПб.: Изд-во Европ. ун-та в Санкт-Петербурге, 2005. С. 208–222.
- Хаккарайнен 2007 — Хаккарайнен М. Шаманизм как колониальный проект // Антропологический форум. 2007. № 7. С. 156–190.
- Харитонова 2004 — Харитонова В. И. Шаманы и шаманисты: некоторые теоретические аспекты изучения шаманизма и иных традиционных верований и практик // Этнографическое обозрение. 2004. № 2. С. 99–118.
- Харитонова 2006 — Харитонова В. И. Феникс из пепла? Сибирский шаманизм на рубеже тысячелетий. М.: Наука, 2006.
- Хобсбаум 2000 — Хобсбаум Э. Изобретение традиций // Вестник Евразии. 2000. № 1 (8). С. 47–62.
- Худяков 1969 — Худяков И. А. Краткое описание Верхоянского округа. Л.: Наука, 1969.
- Чеканинский 1914 — Чеканинский Ив. Следы шаманского культа в русско-тунгусских поселениях по реке Чуне в Енисейской губернии // Этнографическое обозрение. 1914. № 3–4. С. 61–80.
- Шашков 1864 — Шашков С. Шаманство в Сибири // Записки Императорского географического общества. 1864. Кн. 2. С. 1–105.
- Шашков 1898 — Шашков С. С. Собр. соч.: В 2 т. СПб.: Изд. О. Н. Поповой, 1898.
- Широкогоров 1919 — Широкогоров С. М. Опыт исследования основ шаманства у тунгусов // Ученые записки историко-филологического факультета в г. Владивостоке. 1919. Т. 1. Отд. 1. С. 47–108.
- Штернберг 1925 — Штернберг Л. Я. Культ орла у сибирских народов: Эюд по сравнительному фольклору. [Отд. отт. из: Сборник МАЭ. 1925. Т. 5. Вып. 2. С. 717–746].
- Элиаде 2000 — Элиаде М. Шаманизм: Архаические техники экстаза. Киев: София, 2000 [1951].
- Юнг 1991 — Юнг К. Г. Архетип и символ. М.: Ренессанс, 1991.
- Ядринцев 1890 — Ядринцев Н. М. О культе медведя, преимущественно у северных инородцев // Этнографическое обозрение. 1890. Кн. 4. № 1. С. 101–113.
- Янковский 1885 — Янковский. Страшная болезнь // Русское богатство. 1885. № 8. С. 199–202.
- Asad 1993 — Asad T. (ed.). Genealogies of Religion: Disciplines and Reasons of Power in Christianity and Islam. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1993 [1982].
- Atkinson 1992 — Atkinson J. M. Shamanisms Today // Annual Review of Anthropology. 1992. Vol. 21. P. 307–330.

- Bassin 1991a — Bassin M. Inventing Siberia: Visions of the Russian East in the early nineteenth century // *The American Historical Review*. 1991, Jun. Vol. 96. Is. 3. P. 763–794.
- Bassin 1991b — Bassin M. Russia between Europe and Asia: The ideological construction of geographical space // *Slavic Review*. 1991, Spring. Vol. 50. No. 1. P. 1–17.
- Boekhoven 2011 — Boekhoven J. W. Genealogies of Shamanism: Struggles for Power, Charisma and Authority: Doctoral Thesis. Groningen, 2011.
- Castaneda 1968 — Castaneda C. *The Teachings of Don Juan: A Yaqui Way of Knowledge*. Berkeley: University of California Press, 1968.
- Dilley 1999 — Dilley R. Introduction: The problem of context // Dilley R. (ed.). *The Problem of Context* New York; Oxford: Berghahn Books, 1999. (Methodology and History in Anthropology. Vol. 4). P. 1–46.
- DuBois 2009 — DuBois Th. A. *An Introduction to Shamanism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Flaherty 1989 — Flaherty G. Goethe and Shamanism // *MLN (Modern Language Notes)*. 1989, Apr. Vol. 104. No. 3. P. 580–596.
- Flaherty 1992 — Flaherty G. *Shamanism and the Eighteenth Century*. Princeton: Princeton University Press, 1992.
- Forsyth 1992 — Forsyth J. *A History of the Peoples of Siberia: Russia's North Asian Colony 1581–1990*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- Frazer 1887 — Frazer J. G. *Totemism*. Edinburgh: Adam & Charles Black, 1887. <<https://archive.org/details/totemism01frazgoog>>.
- Glavatskaya 2001 — Glavatskaya E. The Russian State and shamanhood: The brief history of confrontation // Pentikäinen J., Saressalo H., Taksami Ch. M. (eds.). *Shamanhood, Symbolism, and Epic*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 2001. P. 237–248.
- Hakkarainen 2009 — Hakkarainen M. Beyond traditionalism: consumption of esoteric mass production in indigenous community of Markovo village (Chukotka) // *Folklore: Electronic Journal of Folklore*. 2009. Vol. 41. P. 97–118.
- Hoppal 1996 — Hoppal M. Shamanism in postmodern age // *Центрально-азиатский шаманизм: философские, исторические, религиозные аспекты: Мат-лы междунар. науч. симпозиума, 20–26 июня 1996 года, Улан-Удэ, оз. Байкал. Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 1996. С. 108–110*.
- Hultkrantz 1973 — Hultkrantz Å. A definition of shamanism // *Temenos*. 1973. Vol. 9. P. 25–37.
- Humphrey 2002 — Humphrey C. Shamans in the city // Humphrey C. *The Unmaking of Soviet Life: Everyday Economies after Socialism*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2002. P. 202–221.
- Hutton 2001 — Hutton R. *Shamans: Siberian Spirituality and the Western Imagination*. London: Hambledon and London, 2001.
- Jung 1967 — Jung C. G. The philosophical tree // *The Collected Works of C. G. Jung*. Vol. 13: *Alchemical Studies*. Princeton: Princeton University Press, 1967 [1954]. (Bollingen Series XX). P. 251–349.
- Kendall 1996 — Kendall L. Korean shamans and the spirit of capitalism // *American Anthropologist*. 1996. Vol. 98. No. 3. P. 512–527.
- Laufer 1917 — Laufer B. Origin of the word shaman // *American Anthropologist*. New Series. 1917, Jul.-Sep. Vol. 19. No. 3. P. 361–371.

- Lewis 1993 — Lewis I. M. *Ecstatic Religion: A Study of Shamanism and Spirit Possession*. 2nd ed. London; New York: Routledge, 1993 [1971].
- Lindquist 1997 — Lindquist G. *Shamanic Performances on the Urban Scene: Neo-Shamanism in Contemporary Sweden*. Stockholm: Stockholm University, 1997. (Stockholm Studies in Social Anthropology, 39).
- Lindquist 2001 — Lindquist G. The culture of charisma: Wielding legitimacy in contemporary Russian healing // *Anthropology Today*. 2001, Apr. Vol. 17. No. 2. P. 3–8.
- Lindquist 2006 — Lindquist G. *Conjuring Hope: Healing and Magic in Contemporary Russia*. New York: Berghahn Books, 2006. (Epistemologies of Healing, Vol. 1).
- Mandelstam Balzer 1993 — Mandelstam Balzer M. Two urban shamans // Marcus G. (ed.). *Perilous States: Conversations amid Uncertain Transitions*. Chicago: University of Chicago Press, 1993. P. 131–164.
- McLennan 1896 — McLennan J. F. The worship of animals and plants // McLennan J. F. *Studies in Ancient History. The Second Series*. London; New York: McMillan & Co, 1896 [1869–1870]. P. 491–569. <<http://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=umn.31951002050791a;view=1up;seq=7>>.
- Mokelke 2009 — Mokelke S. Core shamanism and daily life // *Shamanism Annual*. 2009, Dec. Is. 22. P. 23–25. <<http://www.shamanism.org/articles/core-shamanism-daily-life.html>>.
- Pentikäinen 1995 — Pentikäinen J. *Saamelaiset: pohjoisen kansan mytologia*. Helsinki: Suomalaisen kirjallisuuden seura, 1995.
- Pentikäinen 1996 — Pentikäinen J. Introduction // Pentikäinen J. (ed.). *Shamanism and Northern Ecology*. Berlin; New York: Mouton de Gruyter, 1996. P. 1–27.
- Pentikäinen 1998a — Pentikäinen J. Shamanism as narrative performance // Pentikäinen J. *Shamanism and Culture*. Helsinki: Etnika Co., 1998. P. 59–75.
- Pentikäinen 1998b — Pentikäinen J. The revival of shamanism in the North // Pentikäinen J. *Shamanism and Culture*. Helsinki: Etnika Co., 1998. P. 95–113.
- Pentikäinen 2010 — Pentikäinen J. The shamanic drum as cognitive map // *Cahier de littérature orale*. 2010. No. 67–68. P. 1–12.
- Ripinsky-Naxon 1993 — Ripinsky-Naxon M. *The Nature of Shamanism: Substance and Function of a Religious Metaphor*. Albany, NY: State University of New York Press, 1993.
- Sabini 1997 — Sabini M. “What was all that rustling in the woods?”: Quotes from C. G. Jung // Sander D. F., Wong S. I. (eds.). *The Sacred Heritage: The Influence of Shamanism on Analytical Psychology*. New York: Routledge, 1997. P. 13–17.
- Sander, Wong 1997 — Sander D. F., Wong S. I. (eds.). *The Sacred Heritage: The Influence of Shamanism on Analytical Psychology*. New York: Routledge, 1997.
- Shirokogoroff 1999 — Shirokogoroff S. M. *Psychomental Complex of the Tungus*. Berlin: Reinhold Schletzer Verlag, 1999.
- Siikala 1978 — Siikala A.-L. *The Rite Technique of the Siberian Shaman*. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, 1978. (FF communication. No. 220).

- Silvén 2012 — Silvén E. Contested Sami heritage: Drams and *sieidis* on the Move // National Museums and the Negotiation of Difficult Pasts: Conference Proceedings from EuNaMuS, European National Museums: Identity Politics, the Uses of the Past and the European Citizen. Brussels, 26–27 January 2012 / Ed. by D. Poulot, J. M. Lanzarote Guiral, F. Bodenstein. Linköping: Linköping University Electronic Press, 2012. EuNaMus Report No. 8. <[http://www.ep.liu.se/ecp\\_home/index.en.aspx?issue=082](http://www.ep.liu.se/ecp_home/index.en.aspx?issue=082)>.
- Stuckrad 2002 — Stuckrad von K. Reenchanted nature: Modern Western shamanism and nineteenth-century thought // Journal of the American Academy of Religion. 2002, Dec. Vol. 70. No. 4. P. 771–799.
- Tambiah 1993 — Tambiah S. J. Magic, Science and Religion, and the Scope of Rationality. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. (Lewis Henry Morgan Lectures).
- Taussig 1992 — Taussig M. The Nervous System. London: Routledge, 1992.
- Thomas 1992 — Thomas N. The inversion of tradition // American Ethnologist. 1992, May. Vol. 19. No. 2. P. 213–232.
- Vitebsky 1995 — Vitebsky P. From cosmology to environmentalism: shamanism as local knowledge in a global setting // Fardon R. (ed.). Counterwork: Managing the Diversity of Knowledge. London; New York: Routledge, 1995. P. 186–207.
- Vitebsky 2001 — Vitebsky P. The Shaman: Voyages of the Soul Trance, Ecstasy and Healing from Siberia to the Amazon. London: Duncan Baird Publishers, 2001.
- Walter, Neumann Fridman 2004 — Walter M. N., Neumann Fridman E. J. (eds.). Shamanism: An Encyclopedia of World Beliefs, Practices, and Culture: In 2 vols. Santa Barbara, CA: ABC–Clio, 2004.
- Znamenski 2007 — Znamenski A. A. The Beauty of the Primitive: Shamanism and Western Imagination. Oxford: Oxford University Press, 2007.



# Сергей Штырков

## РЕЛИГИОЗНАЯ ЖИЗНЬ СИБИРИ И ДАЛЬНЕГО ВОСТОКА

### Введение

Если представить себе религиозный ландшафт России, лежащей к востоку от Уральских гор, и сравнить его с обстановкой во «внутренних губерниях», то получившаяся картина будет очень напоминать Америку. Мы найдем здесь коренные народы, продолжающие верить в то, что завещали предки, но также и внявшие проповеди разнообразных миссионеров, не только христианских, но и, например, буддистских, определивших религиозный портрет современных Бурятии, Тывы и в немалой степени Алтая. Мы вспомним о том, что первыми представителями христианского мира здесь были бесстрашные казаки-конкистадоры, за которыми последовали религиозные диссиденты-старообрядцы, бежавшие из не терпящей инакомыслия митрополии в поисках если не благодатного Беловодья, то хотя бы свободы исповедовать (или создавать заново) дедовское благочестие. Несколько волн колонистов — вынужденных и добровольных — принесли с собой свои привычки, добавив еще больше красок в и без того пеструю конфессиональную палитру Сибири.

**Нью Эйдж** (англ. *New Age*, буквально «новая эра») — общее название различных мистических течений и движений, в основном оккультного, эзотерического и синкретического характера. Этим же термином называют и религиозные движения, идеологи которых оперируют понятиями «Новая эра», «Эра Водолея» и «Новый век». Это движение зародилось и сформировалось в 1950-е годы и достигло расцвета на Западе в 1970-е. Нью Эйдж отличается от традиционных религиозных движений тем, что оно не представлено каким-то одним определенным духовным учением или религиозным воззрением, а включает множество учений, практик и концепций, иногда очень мало совместимых. Движение Нью Эйдж в конце XX века появилось и России: многочисленные группы позиционируют свои учения не как религиозные, а как культурные, оздоровительные или спортивные.

Термин Нью Эйдж имеет двойной смысл: в устах самих богоискателей — позитивный, поскольку знаменует альтернативу существующей социальной и духовной реальности, а в устах их противников из лагеря традиционных религий — негативный, поскольку расценивается ими как сектантское (в основе своей языческое) упование на установление Царства Божьего на Земле. Таким образом, за этим термином стоит скорее символическое содержание, а не строго понятийное» (Балагушкин 1996: 96).

И в некоторых местностях, например Дальнего Востока, первые христианские церкви были построены не православными, а лютеранами и католиками (в основном, ссыльными поляками), которых было так много, что, в частности, в Якутии они составляли до 10% всего населения (АСРЖР 2006, II: 239). Некоторые же большие сибирские города долго не имели своей епископской кафедры (например, в Чите появился свой епископ только в 1894 году). Так что еще в начале XX века ситуация на огромных территориях востока империи определялась двумя очевидными тенденциями — привычкой местного населения жить в ситуации «естественного» религиозного разнообразия и парадоксальным положением господствующей религиозной институции — Русской православной церкви, на представителей которой смотрели как людей приезжих и ожидающих от старожиллов скорее доброжелательной помощи, нежели подчинения.

Прошедшее бурное и трагическое для многих религиозных групп XX столетие мало что изменило в расстановке сил. Учрежденные незадолго до революции епархии растаяли, и многие местности на долгие десятилетия были лишены институциональной православной жизни (в той же Чите епископа не было с 1920 по 1994 год). Конечно, появились новые религиозные конфессии и новые идентичности. Что-то привезли с собой переселенцы: так, многие высланные в Сибирь жители Западной Украины оказались весьма энергичными и успешными миссионерами, во многом благодаря им Иркутск стал одним из центров российского иеговизма (АСРЖР 2006, II: 269). Другие веяния были принесены глобальными трендами — харизматическое христианство, необуддизм, неоиндуизм и все то, что так или иначе соотносится с широкой и неопределенной областью New Age. И напротив, какие-то миры (такие как старообрядцы и молокане) из полнокровных массовых движений превратились в свидетельства религиозной «живой старины», тешащие своим присутствием чувство локального патриотизма<sup>1</sup>, но не принимаемые всерьез гражданскими и церковными властями. В любом случае тот факт, что религиозное разнообразие является «естественным» состоянием духовной жизни общества, стал неотъемлемой частью местного социального воображения. И хотя многие согласны принимать и даже поддерживать статус православия как государственной религии, попытки на практике осуще-

---

<sup>1</sup> Так, о западносибирских городах Ялуторовск и Заводоуковск, бывших в недалеком прошлом старообрядческими, можно прочесть следующее: «И сейчас фольклористы, этнографы и собиратели древностей продолжают успешно работать в районе этих городов. Однако собственно религиозная жизнь там в упадке» (АСРЖР 2009, III: 749).



ствить функции главной религии не вызывают в обществе широкой поддержки.

Известный специалист по изучению религии в современной России Сергей Филатов так описал ситуацию, сложившуюся вокруг антисектанской и антикультулистской проповеди представителей РПЦ МП на Дальнем Востоке:

«Дальневосточные архиереи и духовенство призывают общество осознать пагубность засилья “сект” и вообще иноверцев. Идеологическая проповедь о необходимости верности национальным традициям, однако, находит очень слабый отклик и остается гласом вопиющего в пустыне. Власть и общественное мнение Дальнего Востока и Восточной Сибири не только безрелигиозны, но и толерантны. Некоторые редкие случаи, когда церковные власти добились от властей светских каких-то дискриминационных мер по отношению к религиозным меньшинствам, вызывали неодобрение в первую очередь местного общественного мнения. Для дальневосточников нарушения религиозной свободы выглядят очень непопулярно» (Филатов 2009; ср.: Uzzell, Filatov 2000).

Похожие настроения охватили многих красноярцев, когда выбранный в 1998 году губернатором края Александр Лебедь назначил нового чиновника, отвечающего за связи с религиозными организациями. Последний занял ультрапатриотическую проправославную позицию. Это было воспринято местными как типичное для приезжего москвича незнание и непонимание толерантной и плюралистической культуры Красноярья (АСРЖР 2005, I: 450–451).

Конечно, степень вольнодумства и интеллектуальной гибкости сибиряков не стоит считать тотальной и повсеместной, но по сравнению с европейской Россией, и особенно ее центральной частью, она весьма высока.

Понимание настоящего положения дел «на местах» заставляет рядовых представителей «господствующей церкви» в значительной мере корректировать свои действия и умерять надежды в соответствии с местными реалиями, не без горечи сравнивая собственное положение с картиной торжества православия на общенациональном уровне. Это ощущение потерянности и неуверенности в основаниях собственного пребывания в Сибири ярко выразил епископ Хабаровский и Приамурский Марк: «[З]десь нет православной традиции, здесь вообще нет истории» (АСРЖР 2005, I: 599).

Автор этих стоков беседовал с приходским священником в Курагинском районе Красноярского края, где основали свои поселения последователи «Церкви последнего Завета» (Виссарионовцы). Общая линия беседы, проходившей в небольшой церковке, переделанной из простой избы, строилась вокруг рассказов о том, как трудно быть православным там, где местное население и, что самое неприятное, власти судят о религии только по жизни «сектантов» и требуют от православного клира проявить свою конкурентоспособность в областях, ему не очень хорошо знакомых, — миссионерстве и благотворительности.

Другой пример, иллюстрирующий «сибирский» тип реакции на попытки Русской православной церкви осуществить свои государствообразующие функции, дают комментарии одного из чиновников Алтайского края по поводу необходимости проведения светскими властями политики сдерживания критики со стороны православных в отношении религиозных меньшинств:

«Чем больше мы сдерживаем православных, тем лучше межконфессиональные отношения. Если разрешить православным все, то наступит хаос» (АСРЖР 2005, I: 378).

Конечно, здесь можно говорить только о тенденциях, которые по-разному воплощаются в том или ином крае, области или республике Сибири и Дальнего Востока. Многое зависит и от истории региона, и от сиюминутного сочетания разных факторов, в число которых входят политические и личные убеждения глав регионов и представителей религиозного истеблишмента (в первую голову, местных епископов РПЦ), текущая политическая обстановка в стране и необходимость считаться с особенностями субъекта федерации, о религиозной жизни которого идет речь. Так, хакасов в Хакасии около 10%, но они представляют собой титульную нацию, и их вера, как бы она не определялась, должна быть представлена в публичном религиозном пространстве республики. Где-то православие может быть уверенно позиционировано как укорененная в местной традиции религия большинства, как, например, на юге Западной Сибири, где с 1620 года существует Тобольская епархия, а первый сибирский святой Василий Мангазейский почитается с середины XVII века (Ромодановская 1986). Где-то православию приходится ограничиваться возведением на пограничных с Китаем островах православных часовен, служащих «наилучшими пограничными столбами» (АСРЖР 2005, I: 601), а где-то оно довольствуется поддержкой со стороны федеральных функционеров, посланных на «национальные окраины» нести воин-

скую или гражданскую службу. (В некоторых епархиях их руководство предпочитает кормление армейских и особенно пограничных частей рутинной работе со «штатскими» мирянами.) Но в той или иной форме принцип доминирования главной традиционной конфессии России зачастую становится предметом общественной дискуссии и если все же принимается (например, как одно из условий лояльности региона федеральному центру), то с оговорками.

Здесь нет возможности дать сколько-нибудь полную картину оживленной и часто драматичной религиозной жизни на огромной территории востока России. Каждый регион имеет свою специфику, иногда закрепленную юридически в местном законодательстве — в виде списка традиционных для того или иного территориального образования религий, отличающегося от федерального (например, в Бурятии это буддизм, православие, шаманизм и староверие (древлеправославие), в Тыве — буддизм, шаманизм и православие). Ограничимся несколькими сюжетами, которые наиболее ярко характеризуют основные тенденции в этой области социальной жизни.

## **Проблема восстановления этнических религий — между глобальным и локальным**

Одним из главных источников общественного непонимания и протеста во многих регионах Сибири и Дальнего Востока является распространенная среди части епископов и духовенства РПЦ тенденция уравнивать русскую национальную идентичность с православием по элементарной схеме «настоящий русский — православный». С этой точки зрения «русский человек должен принимать

Хорошей иллюстрацией этой позиции является эпизод из новейшей истории Томской епархии. Там разгорелся конфликт между вновь назначенным епископом и частью клира, самые яркие представители которого были этническими немцами. Оппозиционеры были обвинены в «немецких грехах» — западном индивидуализме и рационализме, а позже и вовсе в подрывной деятельности в интересах других государств (АСРЖР 2009, III: 675–676).

Православный священник, служащий в Республике Алтай, рассуждал на эту тему следующим образом: «Православие — это русские. А у алтайцев своя вера, среди них до сих пор сильны языческие воззрения. Даже некоторые крещенные алтайцы в церковь ходят “за компанию”, а в другие дни тряпочки на деревья повязывают. Главное для них — это подняться на гору и выпить там» (АСРЖР 2005, I: 35). Излишне говорить, что и православные русские, живущие не только на Алтае, не прочь порой и тряпочку на дерево повязать, и на гору подняться.

исконно русской веру», а «сектанты» только затуманивают разум людей, «Бог любит русских людей, и национальность играет большую роль», «русский народ — богоносец» и пр. (АСРЖР 2005, I: 36). Ситуация усугубляется стремлением не видеть особой проблемы и в том, чтобы поменять порядок слов в этом рассуждении: «настоящий православный — русский». «Естественным» образом, русские, не исповедующие православие или, вернее, не заявляющие публично о своей верности ему, оказываются людьми, не обладающими всей полнотой этнического и национального бытия. Нерусские православные в этой ситуации также оказываются под подозрением — предполагается, что у них нет глубинной («кровной») связи с православием, что чревато религиозным и политическим ренегатством или возвратом к суевериям, характерным для их нерусской этнической культуры. В определенных церковных кругах противники этих воззрений называют их «филетизмом» (или «этнофилетизмом»<sup>2</sup>). Странники же такого подхода склонны говорить в этой связи о «патриотизме».

Если пытаться определить подобную идеологию или, точнее, подобную культурную логику, то можно сказать, что здесь мы имеем дело с религиозным национализмом. Религиозный национализм — это не просто использование какой-то религии в качестве яркого или даже основного маркера принадлежности к той или иной национальности, а убежденность в том, что каждой национальности (этнической группе) «естественным образом» соответствует какая-то религия<sup>3</sup>.

Не следует видеть в религиозном национализме исключительно политическую программу радикального толка. В определенных условиях подобная идеология приобретает вид политического манифеста, но чаще она остается на уровне «здорового смысла», основывающегося на представлениях людей о том, как устроено общество. Так, одним из проявлений такого «здорового смысла» является распространенная практика отдавать дела гражданского администрирования религиозных вопросов в комитеты по делам национальностей или подобные региональные правительственные структуры.

Нарушение принципа соответствия этнической группы и вероисповедания с точки зрения религиозного националиста наруша-

<sup>2</sup> *Филетизм или этнофилетизм* — тенденция в поместных православных церквях приносить общецерковные интересы в жертву политическим (национальным, племенным) интересам. Осужден как ересь на Поместном Константинопольском Соборе 1872 года.

<sup>3</sup> В этом смысле можно говорить, что существуют нерелигиозные религиозные националисты, которые порой для определения своей конфессиональной идентичности используют слово «этнический» или его контекстуальный синоним, например «этнический мусульманин» или «русский православный».

ет естественный порядок социального устройства и требует устранения — «большая» религия должна быть «национализирована» (через указание на ее особую роль в истории данного этнического и/или национального образования, через перевод Писания на местный язык или демонстрирование культурного своеобразия местных религиозных практик). И этот тип религиозного национализма характерен для взглядов многих верных чад Русской православной церкви. Но в некоторых случаях перспектива воссоздания своей собственной древней религии (религиозной системы) может показаться предпочтительнее, особенно если ближайшие в социальном пространстве большие религиозные традиции соотносятся с доминирующей в данном государстве, но не обязательно в этой местности, этнической культурой. Впрочем, вполне обычна ситуация, когда в обществе, в котором религиозный национализм является органичной частью представления о социальной реальности, существуют альтернативные проекты построения гармоничного мира, в котором этнические различия автоматически предполагают и религиозные.

Интересная с этой точки зрения ситуация сложилась в **Республике Алтай** (Филатов 2006). В XVI–XVII вв. среди предков алтайцев ойротов получил распространение тибетский ламаизм, затем связи с Тибетом порвались, и алтайцы остались без духовного руководства со стороны религиозной институции. Позднее предпринимались небезуспешные попытки миссионеров распространить в этой местности православное христианство; в 1904 году возникло традиционалистское религиозное движение бурханизм и т.д. (О бурханизме см.: Филатов 2002a; Znamenski 2005; Nalemba 2006; Арзютов 2007).

Что сделало время с буддистским наследием алтайцев — предмет больших споров. Одни утверждают, что от него не осталось и следа и алтайцы исповедуют свою «природную» веру, другие

**Бурханизм** — национально-религиозное движение, складывавшееся в конце XIX — начале XX в. в условиях сложной социально-экономической ситуации в Горном Алтае; среди алтайцев известен как ак-жанг («белая вера») или сют-жан («молочная вера»). Будучи по своему происхождению этноконфессиональным феноменом, бурханизм имеет признаки, общие с национально-освободительными идеологиями и движениями XIX–XX вв. Ядром системы представлений являются наиболее архаические культы, связанные с анимистическими представлениями и семейно-родовой обрядностью, получившими в «белой вере» новое осмысление. Типичные для бурханизма эсхатологические и мессианские мотивы сформировались во многом под влиянием ламаизма и христианства. См.: Энциклопедия Сибири <<http://russiasib.ru/burxanizm/>>.

считают, что следов буддизма в алтайской культуре достаточно много и, следовательно, его можно легко возродить. Сторонники этой позиции трактуют колоритную традиционную религиозность алтайцев в качестве оригинальной формы буддизма, несколько примитивизированную и подпорченную языческими пережитками. Бурханистское же движение, основанное на откровении от «благословенного Белого Бурхана», понимают как возвращение к буддизму. В этом они следуют за Николаем Рерихом, который первым воспел бурханизм и связал его с буддизмом. Рерих утверждал: «Белый Бурхан — это одно из имен Будды Грядущего — Майтрейи» (АСРЖР 2005, I: 29; подробнее см.: McCannon 2002). Авторитет одного из основателей «Живой этики» используется активистами алтайского буддизма в качестве источника легитимности их идеологии: «Рерихи помогли нам осознать свои корни».

Алтайцам-буддистам противостоят сторонники возрождения шаманизма и поклонения духам природы и предков, или, другими словами, «Алтайской веры». Но и те, и другие видят свою задачу в создании (возрождении) этнической веры, соответствующей высоким стандартам институализированной религии. Авторы очерка религиозной жизни республики приводят их основной аргумент:

«Если у нас не будет своей, отличной от окружающих народов догматической религии с иерархически организованным духовенством, танк православного миссионерства сметет наш народ». И эта проблема была поставлена некоторыми лидерами религиозного традиционализма еще в 1991 году на собрании алтайской интеллигенции. На нем обсуждалась необходимость религиозного самоопределения алтайского народа, необходимого, по мнению участников, для сохранения этноса. Причем христианизация представлялась как «самоубийство народа, обреченного на полную русификацию» (АСРЖР 2005, I: 27–32; подробнее см.: Кнорре 2011; Тадина 2013).

В конкурентной борьбе между буддистами и «язычниками» симпатии большинства населения, кажется, достаются вторым, в то время как первые получают поддержку республиканских властей и значительной части интеллигенции (Halemba 2003). Статус мировой религии и связь с тем периодом истории алтайцев, когда у них была своя государственность — Джунгарское ханство, делает буддизм религией привилегированной (и противопоставленной в этом статусе вере последних колонизаторов), чему способствует общероссийское

признание его в качестве традиционной религии. С этим считаются и представители РПЦ. Кроме того, гражданским и православным функционерам легче иметь дело с представителями религиозной институции, чем с разногласицей поклонников шаманской вариации алтайской народной веры<sup>4</sup>.

Совершенно иной контекст поиска этнической религии возник в **Республике Саха (Якутия)**. Якуты были крещены к XIX веку, но в их религиозной жизни естественно сохранился отчетливый этнический компонент. Когда уже в конце XX века в республике встал вопрос о том, какую традиционную якутскую веру надо возрождать, то возник спор между сторонниками православной версии этого проекта и сторонниками идеи возродить дохристианскую древнюю культуру. Национальная интеллектуальная элита заняла противоположные позиции. При этом сторонников православной линии их оппоненты обвиняют в желании русифицировать якутов. Те, в свою очередь, защищаются от этих упреков, предлагая свою версию истории и перспектив развития якутской культуры. Вот как высказался об этом архиепископ Герман на открытии важного республиканского мероприятия «Ассамблея народов Якутии» (1996 г.):

«Веками на этой земле жили люди разных национальностей. Но сегодня отзвуки смут и нестроений, наполняющих некогда единое государство, проникли в наш мирный край <...> но мы не будем подражать злу <...> и я как представитель Православной Церкви, к которой большинство из нас принадлежит своими корнями, той Церкви, которая всегда объединяла, просвещала, но не русифицировала народы сего края, а особенно сохраняла их самобытность, язык и культуру, призываю вас всех к ответственности и терпимости» (АСРЖР 2006, II: 246).

При этом сам владыка к подобной терпимости по отношению к своим оппонентам был явно не склонен. Когда в Якутске началось строительство так называемого Дома духовности «Арчы», который должен был стать центром якутских языческих организаций «Саха кэскэле» и «Кут-Сюр», он обратился к мэру республиканской столицы с требованием прекратить «безумный проект» по сооружению «языческого капища». При этом он подчеркнул:

---

<sup>4</sup> Разумеется, культивация шаманского традиционализма не обязательно предполагает разброд и шатание среди активистов подобных проектов. Скажем, в Тыве республиканскому руководству, опирающемуся на авторитет местных интеллектуалов, удалось институализировать местное шаманство (Pimenova 2013).



«[Я]кутской веры как таковой не существует в природе. И то, что ныне, в начале XXI века, пытаются вновь навязать якутскому народу апологеты его самобытности, является суррогатом из полубытых языческих примитивных верований, шаманских обычаев, современной экстрасенсорики, оккультизма и явной бесовщины» (АСРЖР 2006, II: 247).

Интересна судьба Дома духовности, ставшего поводом для выяснения отношений между приверженцами двух разных вариантов понимания истинной религии якутов. Он был построен по инициативе и при участии языческих организаций (завершен в 2002 году). Но затем его передали городскому департаменту культуры, а языческих активистов выдворили сразу же после сдачи дома в эксплуатацию. Вместо центра этнического религиозного возрождения Якутск получил новый дом культуры, несмотря на протесты язычников, не желавших, чтобы обряды заменялись «национальным колоритом в исполнении артистов» (АСРЖР 2005, I: 242–248; см. также: Филатов 2002б, Mandelstam Balzer 2005).

Схожую картину можно было наблюдать в **Хакасии**, где назначенный на Абаканскую кафедру в 1999 году епископ Ионафан сразу же активно включился в восстановление православия среди хакасов. (В XIX веке минусинские татары, как называли тогда современных хакасов, были поголовно крещены. Это не помешало им сохранить те черты этнической культуры, которые могут трактоваться как пережитки шаманизма.) Владыка Ионафан сразу же создал хакацкий церковный хор, который поет некоторые песнопения по-хакасски. Кроме того, владыка вступил в полемику с местными языческими активистами, заявлявшими, что обращение в христианство ведет к утрате национальной культуры: он утверждал, что православие сохранит все хакасские традиции, кроме, разумеется, языческих. Важно, что, по его мнению, в деле обращения в христианство не следует отделять хакасов от русских — ведь и те, и другие одинаково отошли от веры, даже если и продолжают называть себя православными (АСРЖР 2005, I: 342).

Таким образом, в качестве заметной тенденции в религиозной политике некоторых епархий можно назвать «этнизацию православия», т.е. стремление преодолеть жесткую ассоциативную связь между концептами «русскость» и «православие», дабы представить последнее в качестве «природной веры» других этнических групп. Здесь мы имеем дело со своеобразной редакцией этнического традиционализма. Говоря о религиозном варианте этнического традиционализма, обычно имеют в виду проекты создания или воссозда-



ния так называемых этнических религий, являющихся одновременно символом и основанием националистического протеста против господства мировых религий — христианства, буддизма, ислама — и стоящих за ними колониальных «империй». Однако представители «больших» религиозных институций, столкнувшись с критикой со стороны религиозных партикуляристов или даже предупреждая ее, оказываются в состоянии предложить обществу свои варианты понимания того, каковы настоящие религиозные традиции той или иной этнической группы и/или нации.

Все чаще данная перспектива осознается самими «этнизаторами» в концептуальной рамке инкультурации. Это понятие, которое многим из нас знакомо по академической дискуссии о судьбах этнических меньшинств в космополитических мегаполисах, имеет и вполне практическое, если не сказать техническое значение в области христианской миссиологии и миссионерства. Оно хорошо понятно тем католикам и протестантам, кто решил проповедовать Евангелие в неевропейских странах. Для них инкультурация — это не просто проповедь христианства среди неких абстрактных нехристиан. Это проповедь в среде народов, культура которых сформирована другой, нехристианской религией<sup>5</sup>. То есть, если миссионеры прежних времен пытались освоить местные языки и традиции, для того чтобы более доходчиво объяснить, что Иисус Христос есть Искупитель и Спаситель для любого человека, то новые миссионеры-инкультураторы должны были найти в местных религиях намеки на предрасположенность населения к усвоению этой небанальной идеи. Для самих миссионеров это означало, что им следует предпринимать требующие

---

<sup>5</sup> Вопросу инкультурации как миссионерской методике посвящено много работ. С официальной доктриной Римской католической церкви можно ознакомиться, прочитав документ «Вера и инкультурация», подготовленный Международной богословской комиссией в 1987 году и одобренный в 1988 году председателем комиссии кардиналом Йозефом Ратцингером, будущим папой Бенедиктом XVI (Faith and inculturation 1989). Свообразное понимание инкультурации, основанное на узкой трактовке термина «культура», представил нынешний предстоятель Русской православной церкви Московского патриархата (тогда — глава Отдела внешних церковных связей на Всемирной миссионерской конференции в 1996 году (Кирилл 1998: 21–28). Отмечу в этой связи, что другие представители Русской православной церкви употребляют этот термин в значении, близком к католическому миссиологическому словоупотреблению (см. напр.: Кропочев 2002: 126–128). Академическая рефлексия по поводу инкультурации как своего рода прикладной культурной антропологии представлена в нескольких работах, среди которых нужно отметить книгу Эндрю Орта (Orta 2004: 105–110), а также статьи Майкла В. Ангросино (Angrosino 1994), Файоны Боуи (Bowie 1999) и Полы Э. Холмс (Holmes 1999).

недожиданной этнографической сноровки и порой личной самоотверженности усилила по деконтекстуализации христианства, избавлению его от «родимых пятен» самодовлеющего европоцентризма, в котором усматривался колониционный подтекст. Другой стороной этих усилий должна быть «контекстуализация» — «комплекс культурных процессов, посредством которых миссионерская версия христианского учения, основанная на Евангельском послании (“текст”), составляет целое (интегрируется) с определенной культурой и ее верованиями (“контекст”)» (Федин 2004: 75). О протестантской редакции этой программы пойдет речь в следующем параграфе.

## Евангельское движение и местные культуры

Фактор многообразия местных этнических культур учитывают в своей миссионерской деятельности не только отдельные представители Русской православной церкви. Еще более ярким местный компонент выглядит в оформлении ряда новых протестантских течений, стремительно набирающих популярность в Сибири и на Дальнем Востоке; в некоторых регионах они оставили далеко позади традиционные конфессии по количеству прихожан и зарегистрированных религиозных объединений. Особенно активными игроками на этом поле являются представители новых пятидесятнических церквей.

**Пятидесятничество** (англ. *Pentecostalism*) — одно из направлений протестантизма. Возникло в начале XX века в США. Пятидесятники отличаются от других новых протестантов, например баптистов, учением о Дарах Святого Духа, доступных каждому, кто верит во Христа как своего личного спасителя. Особый акцент в своих проповедях пятидесятники делают на действии Духа Святого в мире, а основным их догматом является учение о крещении Духом Святым. Пятидесятники считают это переживание тождественным пережитому апостолами на пятидесятый день после воскресения Христа. Это переживание должно сопровождаться «говорением на иных языках» (глоссалией). См.: (Орлов).

Среди российских пятидесятников можно выделить с большой долей условности две группы — консерваторов и новых харизматов. Пятидесятники-*харизматы* переняли от своих западных единоверцев умение использовать для религиозных целей современные формы популярной культуры (например, популярную музыку) и некоторые либеральные привычки, приводящие в замешательство и даже возмущение традиционалистов. К числу последних можно отнести постав-

ление женщин на пасторские должности, так называемую теологию преуспевания — практику позитивного мышления практически обо всех предметах, включая эсхатологию, и многое другое, что входит в противоречие с традиционным для многих протестантов переживанием противостояния между общиной верных и погрязшим в грехах миром. Пятидесятники-консерваторы являются прямыми идеологическими и институциональными наследниками гонимых при советском строе верующих, прославившихся среди прочего полным нонконформизмом по отношению к атеистическому режиму (вплоть до прорыва в 1978 году в посольство США в Москве с требованием политического убежища; это, кстати говоря, были сибиряки — верующие из г. Черногорска, Хакасия). Харизматические пятидесятнические церкви возникли под влиянием западных проповедников уже после развала советской системы и если и установили связи со своими единоверцами-соотечественниками, то лишь задним числом. Именно такие новые пятидесятнические церкви в основном имеются в виду в этом параграфе (о новых пятидесятниках в России см.: Лункин 2003; Kuropatkina 2012).

Пятидесятники, разумеется, были не первыми протестантами, которые появились за Уралом. Лютеране-немцы пришли сюда как агенты империи, а затем как колонисты. В XIX — начале XX века баптисты основывали свои поселения, стараясь уйти подальше от глаз церковных и светских властей, а затем и просто в поисках крестьянского счастья, обещанного им столыпинской реформой. Однако настоящим вторым крещением Сибири стала проповедь христианства новыми протестантами, энергично взявшимися за дело после падения советской системы. Одним из главных объектов проповеди стали коренные народы, населяющие эти огромные территории (Лункин 2002: 364).

Если сравнивать идеологические основания этой кампании с опытами миссионерского служения православных, то сразу же станут ясны их кардинальные различия. Православные склонны мыслить исторически, обращать свои миссионерские призывы к представителям народов, предки которых были уже просвещены святым крещением во времена Российской империи. Другими словами, они, подобно своим оппонентам — сторонникам идеи восстановления дохристианской веры предков, в качестве наиболее легитимного языка интерпретации своей деятельности используют «дискурс преемственности» (Broz 2009: 31). Представители местной православной элиты понимают свою деятельность скорее как восстановление разрушенного, нежели как творение «нового неба и земли». Поэтому источником вдохновения для них служат память о святых-миссионерах,

героях веры: святителе Иннокентии (Вениаминове), проповедовавшем алеутам, архимандрите Макарии (Глухарева) — главе Алтайской духовной миссии, и им подобных. Протестантские же проповедники-евангелизаторы любят ссылаться непосредственно на призыв Христа, обращенный к апостолам: «Идите и научите народы»; они зачастую подкрепляют это «Великое поручение Спасителя» конкретными инструкциями, полученными свыше в виде персональных откровений.

Эти основания миссионерской деятельности прямо связаны с религиозной антропологией евангелического протестантизма, не допускающего никаких иных путей спасения, кроме как через прямую личную связь со Спасителем. В этом смысле характерна распространенная максима: «У Бога нет внуков» — то есть веру никто не может тебе предать «по наследству». Каждый человек крестится сам, по собственной воле или, как принято говорить в некоторых церквях, «по вере». Отсюда проистекают и небрежение церковной традицией (преданием), и убежденность в том, что понятие Писание непосредственно может любой верующий.

Еще одной важной особенностью протестантской миссии является последовательное разведение культуры того или иного народа и его религии. Православные же, напротив, склонны подчеркивать религиозные корни культурных явлений и, растворяя религию в повседневности, «деобъективизировать» ее.

Объединяет миссионерские ожидания протестантов и православных своеобразная культурная антропология проповеднической деятельности. Согласно стереотипным установкам, чем ниже на цивилизационной лестнице стоит тот или иной народ, тем легче ему воспринять Благоую весть — ведь его младенческая душа открыта для слова Господня, доверчива и не замутнена рациональной рефлексией и опытом «неправильного» христианства. В контексте подобных рассуждений приходилось слышать от американских миссионеров об особой восприимчивости к проповеди русских и особенно украинцев, от русских и украинцев — о том же качестве, присущем чукчам, и т.д. По мнению служительницы корейской пятидесятнической церкви «Благовестие» из г. Кызыла, «тувинцы легко идут к Богу, так как у них открыты сердца Богу, а русские просто думают, что они православные» (АСРЖР 2005, I: 318). То же говорит о бурятах пятидесятнический пастор из Улан-Удэ: «[Б]урят проще обращать, чем русских, они более открыты»; кроме того, у них сильнее семейные и дружеские связи, поэтому они приходят к Богу целыми семьями, что снимает болезненную для многих церквей проблему разрушения родственных уз в результате обращения одного из членов семьи (Там же: 84).

Естественно, что миссионеры хотят убедиться, что семена их проповеди дадут всходы на новой почве. Некоторые из них на долгие годы остаются в чужой стране, прилагая недюжинные усилия, чтобы вырастить новую церковь. Однако большинство ожидает быстрого появления признаков того, что их детище достаточно жизнеспособно, и после этого уезжает, чтобы продолжить свою деятельность в новом месте. Критерии для оценки этой жизнеспособности — появление пасторов и других церковных служителей из числа местных жителей и вписанность общины в местный социальный контекст через социальное служение или другие виды публичной деятельности.

Один из важнейших вопросов, на который всегда готовы ответить пятидесятнические проповедники: не несет ли принятие христианства угрозы утраты народами (особенно малыми) своей культуры, языка, этнической особенности? Современные евангелические проповедники прямо указывают на то, что результатом их деятельности станет не разрушение, а сохранение и даже развитие этнических культур. Огромные силы и средства тратятся на то, чтобы тексты Писания и песнопений были переведены на языки народов, в среде которых идет миссионерская деятельность. Даже в тех случаях, когда потенциальная паства хорошо владеет русским, ей стараются предложить религиозную литературу на том языке, который считается ее родным. В уже упомянутой церкви «Благовестие» на службах поются песни, переведенные с русского на тувинский. Более того, один их членов церкви сам пишет тувинские тексты, которые используются на богослужениях во всех церквях Кызыла, а еще одна церковная активистка ведет группу национального тувинского танца для детей из интерната (АСРЖР 2005, I: 318). В другой кызылской церкви гордятся тем, что им удалось сломать стереотип, согласно которому христианство — это религия русских, и в общинах стали оказывать особую поддержку людям, хорошо знающим тувинский язык и традиции. Богослужение там тоже ведется на тувинском, и музыканты, исполняющие песни во время службы, одеваются в национальные костюмы. Лидер церкви подчеркивает важность таких традиций, репрезентируемых в качестве тувинских народных, как гостеприимство, чаепитие. По его мнению, тувинцы просто открыли для себя новую веру, которая показала свою эффективность (в церкви было много исцелений), избавила их от пороков, но при этом не сделала русскими (Там же: 317).

В якутской церкви «Слово жизни», входящей в одноименное международное движение, пасторы специально учат историю якутского народа и якутский язык, чтобы понимать свою паству. Степень лояльности к местной культуре настолько высока, что национальный

праздник якутов Ысыах в этой церкви сравнивают с Пасхой и считают, что его могут отмечать и христиане (АСРЖР 2005, I: 257).

Пятидесятническая церковь «Новая жизнь» в республике Алтай тоже широко использует уже знакомые нам методы этнизации (или даже фольклоризации) евангельского христианства. В ней действует особое «Алтайское служение». Прославление (музыкальное сопровождение богослужения) проводится на русском и алтайском языках. В так называемых домашних группах — местах встречи верующих между церковными собраниями — проводят служения и поют на алтайском языке. Музыканты используют алтайские народные инструменты: топшур, икили, камус. В церкви сочиняют песни на алтайском и исполняют их с помощью традиционной техники горлового пения, у которой есть особая духовная составляющая, так как с его помощью издревле исполнялись алтайские эпические песни. Члены церкви не устают подчеркивать, что они сохраняют алтайскую традицию «единой духовной семьи», когда между домами не строят заборов, а любого гостя поят чаем. Важный для алтайского этнического самосознания концепт «Алтай-Кутай» («Дух Алтая») не игнорируется, а понимается как постоянное благодарение Богу за красоту природы. А. Каскелло и С. Филатов приводят в своем исследовании слова администратора церкви, который по-новому стал смотреть на почитаемые алтайцами горные перевалы: «Сейчас я вижу больше, чем раньше. Вижу больше, чем раньше, вижу творение Божье другими глазами. Раньше был пьяный, а теперь останавливаюсь и вижу цветы, небо, вершины...» (АСРЖР 2005, I: 44–45). Энергичные попытки алтайских евангельских христиан «христианизировать» местную этническую культуру позволяют видеть в них чуть ли не главных активистов национального возрождения<sup>6</sup>. Автор такой оценки Людек Броз приводит в этой связи интересное наблюдение, согласно которому некоторые верующие заходят по пути сопряжения «алтайскости» и христианства так далеко, что видят в христианстве религию не Запада, а Востока. Они находят прямые параллели между алтайцами и ветхозаветными пастухами и разрабатывают исторический нарратив о влиянии древних восточных христиан-несториан, которое пришло на Алтай из средневековой Монголии и нашло отражение в алтайском эпосе и этических установках (Broz 2009: 23), то есть обращаются к использованию уже упомянутого дискурса преемственности.

Любовь пятидесятников к локальным этническим формам религиозной жизни определяет порой эмоциональную квинтэссенцию

---

<sup>6</sup> Сергей Филатов вообще назвал пятидесятнические общины ни больше ни меньше как «маяками национального возрождения» (Филатов 2005: 258).

всей их христианской проповеди и посредством риторики приближает статус местных традиционных практик чуть ли не к дарам Духа Святого, стоящим в центре религиозной идентичности и практического христианства харизматических церквей. Вот как пастор одной из нанайских общин церкви «Бога Живого» описывает использование на религиозных собраниях бубна: «Как классно, что культура осталась! Поклоняются Богу Живому, а культура нанайцев осталась! То есть [нанайские] халаты, язык! Славь Бога и все! С бубнами славят!» Другое (авто)описание столь же эмоционально насыщено и включает мотив слезного умиления, рифмующийся с распространенной практикой рыдать от счастья, переживая присутствие в собрании верующих Духа Святого: «Особой изюминкой и настоящим украшением “Молитвы”<sup>7</sup> стало выступление группы прославления церкви “Бог Живой” села Нерген <...> Эти простые искренние песни <...> на нанайском языке и танцы в национальных костюмах буквально растопили сердца присутствующих так, что даже мужчины не могли сдержать слез» (Булгакова 2011: 154, 153).

Однако у этой деятельности есть и другая сторона: осуществляя свои проекты по «этнизации» христианства, сохраняя для новых верующих их родной язык и национальную одежду, сотрудники миссий предпринимают особые усилия, чтобы отделить народную культуру, понимаемую как нечто духовно безопасное и даже полезное, от идолослужения. Не всегда и не везде столкновение со спецификой местной культуры вызывает у протестантских проповедников исключительно позитивные эмоции. Пасторы читают специальные проповеди о греховности обращения к шаманам, колдунам и прорицателям, беседуют с верующими о вреде языческой религии в целом и конкретных местных магических практик в частности и, разумеется, активно и последовательно протестуют против попыток репрезентировать потребление алкоголя как обязывающую традицию. Иногда подобный ригоризм приводит к эксцессам, когда новообращенные начинают разрушать идолы и другие почитаемые их неуверовавшими соплеменниками предметы и пр.<sup>8</sup>

Можно сказать, что у новых христиан не всегда простые отношения с традиционной культурой, и их политика заключается в том, чтобы вывести из области религиозного максимальный объем культурного наследия. Иногда предпринимаются специальные шаги,

<sup>7</sup> Имеется в виду особый тип периодически проводимых собраний представителей церквей того или иного региона. В данном случае это «Всеобщая молитва и пост за Духовное пробуждение» в Хабаровском крае.

<sup>8</sup> О проблеме отношения миссионеров к материальным формам местных традиций на примере ненцев см.: (Лярская 2010; Vallikivi 2011).



чтобы увидеть в местных традициях прототипы христианских практик и представлений. Последние не вытесняют, а дополняют понятое таким образом наследие народа, доставшееся ему от предков, — местный «Ветхий завет». В этом видится реализация евангельского принципа «не приидох разорити, но исполнити» (Мф 5:17), т.е. не отменить прежние установления, но выполнить их полностью. Своеобразное потакание чувству гордости за собственную культуру, которая при такой постановке вопроса выглядит ничем не хуже библейской, призвано облегчить переход в новую веру, которая, получается, не такая уж и новая, поскольку была предвозвещена издревле (Ваграменко 2008).

Использование в религиозной жизни наряду с национальными костюмами этнически специфичных форм пения, музицирования и хореографии имеет и еще один аспект, о котором часто не догадываются люди, наблюдающие эту сторону жизни новых протестантских церквей. Задуманная как способ привлечь внимание «неевропейцев» к христианской проповеди или хотя бы не вызвать у них отторжения фольклоризация неопротестантских практик зачастую превращается из христианства для местных в своеобразный театр для гостей (особенно зарубежных). Общераспространенная практика взаимных дружественных визитов путешествующих проповедников, музыкантов, активистов новых миссий и программ дает местным христианам, часто живущим в недружелюбном окружении, возможность почувствовать себя частью большого и разнообразного евангелического мира. Но и они сами должны демонстрировать гостям свои особенности, специфику, формируя у них ощущение причастности к бесконечно разнообразному миру пятидесятилетних церквей. Ведь протестантские проповедники несут в тайгу и тундру не только обещание вечной жизни, ради достижения которой не нужно будет расстаться со своей этнической идентичностью, но и приглашение в огромный мир глобального христианства. Порой красочно оформленный бубен, игрой на котором сопровождается очередной хит евангелической поп-музыки, достается только ради приезжих, стремящихся набрать экзотических впечатлений, чтобы потом делиться ими с единоверцами в родном тexasском городке. Когда же гости уезжают, бубен заменяется привычными гитарой и синтезатором, а вышитая бисером национальная одежда — джемпером и джинсами.

Как бы то ни было, проповедь нового протестантизма достигает сердец представителей коренных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока чаще, чем обращения русского православного священника, в котором нередко видят агента русификации и чуть ли не очеред-



ного чиновника некой государственной структуры. В этом отношении мало что изменилось за последнюю сотню лет.

Однако в одном аспекте религиозная жизнь Сибири поменялась кардинально. Сибирь в воображении многих превратилась в место, где можно найти источники внеконфессионального мистического вдохновения и даже новую Землю обетованную. Здесь живет героиня книг Владимира Мегрэ Анастасия, ставшая духовным учителем не только для лирического героя этого повествования, но и для тысяч «анастасийцев», стремящихся предложить выход из тупика, которого, по их мнению, достигла западная цивилизация (Андреева 2012). Здесь, на юге Красноярского края, находятся поселения учеников Виссариона-Христа — верующих Церкви Последнего завета (прежде носившей характерное название «Община единой веры»: Панченко 2012; 2013)<sup>9</sup>. Здесь, рядом с кемеровским городком Мыски, создана загадочная община «Страна Анура», пытающаяся исправить человечество с помощью театральных представлений (Филькина 2012). Здесь, на Алтае, в Уймонской долине Николай Рерих нашел место священной Шамбалы, что привлекло в алтайские горы потоки поклонников классика российской эзотерики, основавших там агни-йогический «Духовный центр имени Сергия Радонежского» (!). Кстати говоря, относительно недалеко от этого места, согласно откровению свыше, данному австрийке Агнессе Риттер, надлежит стоять Храму Всех Народов. Наконец, здесь, под Омском, находится ставшее в последние годы знаменитым село Окунево (Селезнев 2014), которое является святыней и домом сразу для двух новых религиозных общин — бабаджистов (неоиндуистов) и ведрусов (неоязычников) — и местом паломничества сотен людей, ищущих новых идей, впечатлений и зримых свидетельств возможности благодатного межконфессионального мира вдали от суматошных больших городов, в сибирской тайге, полной покоя и гармонии.

---

<sup>9</sup> Община была основана в 1991 году в Минусинске. В 1992 году основатель этой общины Сергей Тороп, объявивший себя Виссарионом-Христом, специально ездил в Израиль, чтобы снять с той земли «былое обетование» и перенести его в Красноярский край — место будущего расселения своих последователей. Вот как описан этот акт в официальном нарративе церкви «Благая весть» (СПб., 1998): «Ныне Обетование покинуло земли Израильские, яко и было обещано <...> Посему многие ныне устремятся в землю Сибирскую, ибо ей — Предназначение Мое. Отныне и присно и во веки веков». Кстати, выпускаемая общиной газета называется «Земля обетованная».

## Литература

- Андреева 2012 — Андреева Ю. О. Представления о народных традициях в движении «Звенящие кедры России» // Аспекты будущего по этнографическим и фольклорным материалам / Отв. ред. Т. Б. Щепанская. СПб.: МАЭ РАН, 2012. С. 231–246.
- Арзютов 2007 — Арзютов Д. В. Бурханизм: североалтайская периферия // Радловский сборник: научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2006 г. / Отв. ред. Ю. К. Чистов, Е. А. Михайлова. СПб.: МАЭ РАН, 2007. С. 95–101.
- АСРЖР — Атлас современной религиозной жизни России: В 3 т. / Отв. ред. М. Бурдо, С. Филатов. М.; СПб.: Летний сад, 2005–2009.
- Балагушкин 1996 — Балагушкин Е. Г. Новые религии как социокультурный и идеологический феномен // Общественные науки и современность. 1996. № 5. С. 90–100.
- Булгакова 2011 — Булгакова Т. Д. Деятельность пятидесятнической церкви в контексте возрождения традиционной культуры коренных народов на Дальнем Востоке России // Реальность этноса: северное измерение: Сб. ст. по мат-лам Междунар. науч.-прак. конф. Санкт-Петербург, 12 октября 2011 г. / Под ред. И. Л. Набока. СПб.: Астерион, 2011. С. 150–159.
- Ваграменко 2008 — Ваграменко Т. А. Традиционная культура ненцев Ямала в представлении христианских миссионеров: язычество или «Ветхий Завет»? // Радловский сборник: Научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2007 г. СПб.: МАЭ РАН, 2008. С. 257–263.
- Кирилл 1998 — Кирилл (Гундяев), митрополит Смоленский и Калининградский. Благовестие и культура: Доклад на Всемирной миссионерской конференции (Сальвадор, Бразилия, 24 ноября — 3 декабря 1996 г.) // Церковь и время. 1998. № 1 (4). С. 15–34.
- Кнорре 2011 — Кнорре Б. К. Алтайская народная вера: ревитализация в свете сакральной геополитики // Russian Review. 2011. No. 52. <[http://www.keston.org.uk/\\_russianreview/edition52/03-knorre-about-altai.html](http://www.keston.org.uk/_russianreview/edition52/03-knorre-about-altai.html)>.
- Кропачев 2002 — Кропачев И., свящ. О некоторых «штампах» в истории Алтайской духовной миссии // Православие — культура — образование: Сб. ст. по материалам межрегион. науч.-прак. конф. (Кемерово, 24–25 ноября 2000 г.) / Отв. ред. Г. Н. Миненко. Кемерово: Кузбассвузиздат, 2002. С. 125–130.
- Лункин 2002 — Лункин Р. Н. Нехристианские народы России перед лицом христианства // Религия и общество: Очерки религиозной жизни современной России / Отв. ред. и сост. С. Б. Филатов. М.; СПб.: Летний сад, 2002. С. 361–382.
- Лункин 2003 — Лункин Р. Н. Пятидесятничество и харизматические движения // Современная религиозная жизнь России: Опыт систематического описания / Под ред. М. Бурдо, С. Б. Филатова. М.: Логос, 2003. Т. 2. С. 241–387.
- Лярская 2010 — Лярская Е. В. О «бабушках», модели священного места и музейной этнографии // Nome nest omen: Сб. ст. к 60-летию

- Николая Борисовича Вахтина. СПб.: Изд-во Европ. ун-та в Санкт-Петербурге, 2010. С. 161–177.
- Орлов — Орлов В. История движения неопятидесятничества: обзор. Гл. 2: Общие положения в вероучении пятидесятников // Завет.ru — православный информационно-просветительский проект. <<http://www.zavet.ru/b/orlov/nptd/02.htm>>.
- Панченко 2012 — Панченко А. А. Двадцатый век: новое религиозное воображение // Новое литературное обозрение. 2012. № 117. С. 122–139.
- Панченко 2013 — Панченко А. А. Деньги, эгоизм и конец света: «духовная экономика» новых религиозных движений // Фетиш и табу: антропология денег в России / Сост. А. Архипова, Я. Фрухтманн. М.: ОГИ, 2013. С. 468–482.
- Ромодановская 1986 — Ромодановская Е. К. Легенда о Василии Мангазейском // Новые материалы по истории Сибири досоветского периода. Новосибирск: Наука, 1986. С. 190–210.
- Селезнев 2014 — Селезнев А. Г. Новая мифология истории: архетип «древних цивилизаций» и сакральный центр в районе деревни Окунево // Этнографическое обозрение. 2014. № 5. С. 41–59.
- Тадина 2013 — Тадина Н. А. Два взгляда на бурханизм у алтай-кижи // Журнал социологии и социальной антропологии. 2013. № 4. С. 159–166.
- Федин 2004 — Федин А. В. Католический миссионер как агент культурного взаимодействия (на примере деятельности Общества Иисуса в американских провинциях) // Межкультурное взаимодействие и его интерпретации: Материалы науч. конф. 22–23 апреля 2004 г. М.: ИВИ РАН, 2004. С. 74–77.
- Филатов 2002а — Филатов С. Б. Алтайский бурханизм // Религия и общество: Очерки религиозной жизни современной России / Отв. ред. и сост. С. Б. Филатов. М.; СПб.: Летний сад, 2002. С. 233–246.
- Филатов 2002б — Филатов С. Б. Якутия перед религиозным выбором: шаманизм или христианство // Религия и общество: Очерки религиозной жизни современной России / Отв. ред. и сост. С. Б. Филатов. М.; СПб.: Летний сад, 2002. С. 189–201.
- Филатов 2005 — Филатов С. Б. Христианские религиозные сообщества России как субъект гражданского общества // Отечественные записки. 2005. № 6. С. 248–261.
- Филатов 2006 — Филатов С. Б. Бурханизм, шаманизм и буддизм в Республике Алтай // Современная религиозная жизнь России: опыт систематического описания. М.: Гардарики, 2006. Т. 4. С. 105–121.
- Филатов 2009 — Филатов С. Б. Многоцветие волшебного сада российской духовности. 20 лет возрастания религиозного многообразия постсоветской России // Russian Review. 2009. No. 40. <[http://www.keston.org.uk/\\_russianreview/edition40/02-filatov-in-carnegie.htm](http://www.keston.org.uk/_russianreview/edition40/02-filatov-in-carnegie.htm)>.
- Филькина 2012 — Филькина А. В. Социальные и экономические практики сельскохозяйственных общин, созданных новыми религиозными движениями в Западной Сибири // Вестник Томского государственного университета. 2012. Сер.: Философия. Социология. Политология. № 1 (17). С. 171–184.

- Angrosino 1994 — Angrosino M. V. The culture concept and the mission of the Roman Catholic Church // *American Anthropologist*. 1994. Vol. 96. No. 4. P. 824–832.
- Bowie 1999 — Bowie F. The inculturation debate in Africa // *Studies in World Christianity*. 1999. Vol. 5. No. 1. P. 67–91.
- Broz 2009 — Broz L. Conversion to religion? Negotiating continuity and discontinuity in contemporary Altai // *Conversion after Socialism: Disruptions, Modernities and the Technologies of Faith* / Ed. by M. Pelkmans. Oxford: Berghahn Books, 2009. P. 17–37.
- Faith and inculturation 1989 — Faith and inculturation: International Theological Commission // *Irish Theological Quarterly*. 1989, June. Vol. 55. No. 2. P. 142–161.
- Kuropatkina 2012 — Kuropatkina O. The “new” pentecostals and the Russian “national idea” // *Religion, State and Society*. 2012. Vol. 40. No. 1. P. 133–144.
- Halemba 2003 — Halemba A. E. Contemporary religious life in the Republic of Altai: The interaction of Buddhism and shamanism // *Sibirica*. 2003. Vol. 3. No. 2. P. 165–182.
- Halemba 2006 — Halemba A. E. *The Telengits of Southern Siberia: Landscape, Religion and Knowledge in Motion*. London; New York: Routledge, 2006.
- Holmes 1999 — Holmes P. E. ‘We are native Catholics’: Inculturation and the Tekakwitha conference // *Studies in Religion / Sciences Religieuses*. 1999. No. 28 (1). P. 153–174.
- Mandelstam Balzer 2005 — Mandelstam Balzer M. Whose steeple is higher? Religious competition in Siberia // *Religion, State and Society*. 2005. Vol. 33. No. 1. P. 57–69.
- McCannon 2002 — McCannon J. By the shores of white waters: The Altai and its place in the spiritual geopolitics of Nicholas Roerich // *Sibirica*. 2002. Vol. 2. No. 2. P. 166–189.
- Orta 2004 — Orta A. *Catechizing Culture: Missionaries, Aymara, and the “New Evangelism”*. New York: Columbia University Press, 2004.
- Pimenova 2013 — Pimenova K. The “vertical of shamanic power”: The use of political discourse in post-soviet Tuvan shamanism // *Laboratorium: Russian Review of Social Research*. 2013. No. 5 (1). P. 118–140.
- Uzzell, Filatov 2000 — Uzzell L., Filatov S. Religious life in Siberia: The case of Khakasia // *Religion, State and Society*. 2000. Vol. 28. No. 1. P. 105–112.
- Vallikivi 2011 — Vallikivi L. What does matter? Idols and icons in the Nenets tundra // *Journal of Ethnology and Folkloristics*. 2011. Vol. 5. No. 1. P. 75–95.
- Znamenski 2005 — Znamenski A. Power of myth: Popular ethnonationalism and nationality building in Mountain Altai, 1904–1922 // *Acta Slavica Iaponica*. 2005. Vol. 22. P. 25–52.