

- Тишков 2001 – Тишков В.А. Этнос и политика. Этнология и политика. Научная публицистика. М.: Наука, 2001.
- Тишков 2005 – Тишков В.А. Введение // Многоэтнические сообщества в условиях трансформации: опыт Дагестана: Матер. междунар. науч. конф. Москва. 25–27 мая 2004 г. М., 2005.
- Тишков, Кисриев 2007 – Тишков В.А., Кисриев Э.Ф. Множественные идентичности между теорией и политикой (пример Дагестана) // Этнограф. обозрение. 2007. № 5.
- Тишков 2008 – Тишков В.А. Русский мир // Горизонты современного гуманитарного знания: к 80-летию академика Г.Г. Гамзатова: Сб. ст. М.,: Наука, 2008.
- Услар 1889 – Услар П.К. Этнография Кавказа. Ч. 3: Аварский язык. Тифлис, 1889.
- Шиллинг 1996 – Шиллинг Е. Народы андо-цезской группы // Панек Л.Б., Шиллинг Е.М. Сборник очерков по этнографии Дагестана. Махачкала, 1996.
- Шихсаидов 1975 – Шихсаидов А.Р. Дагестан в X–XIV вв. (опыт социально-экономической характеристики). Махачкала, 1975.
- Ярлыканов 2002 – Ярлыканов А.А. Религиозные верования // Народы Дагестана. М.: Наука, 2002.

M.M. Magomedkhanov. The Dagestan People: Facets of Identities (Ethnic-Linguistic and Social-Cultural Aspects)

Keywords: Dagestan, Dagestan identity, ethnic and linguistic identity, ethnic stereotypes, religious identity, Caucasus identity, Russian identity

The article ventures into an exploration of the question: what is a general Dagestan identity in the context of linguistic, ethnic, and cultural diversity? It discusses issues of the correlation between linguistic and ethnic identities, as well as between Caucasian, Russian, and other taxonomic levels of identities among the Dagestan people. The author argues that in the basis of social structure in Dagestan, there were self-governed rural communities, and that the ethnic factor was not prominent in their interrelations. The rural community was both the guarantor of the maintenance of linguistic and cultural distinctiveness, and the key factor in the preservation of the Dagestan identity.

ЭО, 2009 г., № 6

© В.И. Харитонова

“ШАМАНИЗМ” В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ: К ПРОБЛЕМЕ ВОЗРОЖДЕНИЯ

Ключевые слова: шаманизм, жречество, шаманство, неошаманизм, религиозные организации шаманов, психофизиология, психоментальность, измененные состояния сознания, “шаманская болезнь”, шаманское целительство

Трансформации, происходившие на этапе *перестройки* и в *постперестроечный период* в российской культурной и религиозной жизни, значимо менявшие психоментальность россиян, заставили этнологов, изучающих народы Севера и Сибири, говорить о *возрождении, ренессансе, модернизации, эволюции* шаманизма, появлении *неошаманизма* в Сибири и на Крайнем Севере (Balzer 1993, 1999; Жуковская 1994, 2001; Вайнштейн, Москаленко 1995; Галданова 1998; Хоптал 1996; Норрал 2000;

* Валентина Ивановна Харитонова – доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник ИЭА РАН, руководитель группы медицинской антропологии; e-mail: Valkharit@iea.ras.ru

Гомбоева 2001; Тузужекова 2001; Харитонов 2001; Johansen 2001, 2004; Fridman 2005; Van Deusen 2004, 2005 и др.).

“Шаманский вопрос” по-разному рассматривался исследователями, что, очевидно, определялось их знанием российской жизни, а иногда и идеологическими установками. В те годы шамановедческие работы писались “по горячим следам”, иногда выводы делались поспешно. Активизация шаманской деятельности связывалась авторами в первую очередь с тем, что лежало на поверхности, – со снятием государственного запрета на религии.

Сибирский шаманизм и возможности его возрождения: теоретический аспект

За два последних десятилетия многое изменилось в ситуации с шаманизмом и с тем, что было порождено идеей шаманизма. Теперь о происшедшем можно говорить уже более спокойно и объективно, без излишнего публицистического пафоса. Однако, оценивая современный “шаманизм” (а в это понятие включают порой довольно разнородные явления), многие исследователи учитывают в лучшем случае значимую разницу положения в городах и сельской местности. Это важно, поскольку в отдаленных районах до середины 1980-х годов в некоторой степени сохранялось *традиционное шаманство* и даже *профессиональный шаманизм* (терминологию см.: Функ, Харитонов 1999). В анализируемый период там, где сохранились остатки традиции, она несколько активизировалась, поводом к тому стали известные политические и культурно-религиозные подвижки; в отношении таких локусов можно говорить даже об *эволюции шаманской традиции* (напр., см.: Шагланова 2007). Иная ситуация сложилась в городах и поселках, особенно в республиканских центрах. Работая с этим вновь сформировавшимся “шаманизмом”, отдельные ученые предпочитают не акцентировать внимание на соотношении его с предшествующей традицией (Лименова 2006а: 198).

Социогеографический аспект совместно с политико-экономическим и культурно-религиозным определяют многие процессы, но далеко не все. Возможности возрождения различны внутри самого “шаманизма” (если использовать данный термин как общий для нескольких явлений, что делает большинство исследователей). В этом контексте напомним о периодически вспыхивающей в российской науке дискуссии о *шаманстве* и *шаманизме* (Вдовин 1981; Басилов 1997; Функ, Харитонов 1999 и др.), которая для многих ученых, не дифференцирующих строго *магию*, *мистику*, *религию*, а также *жречество* и собственно *шаманские практики* и т.д., и т.п., к сожалению, всего лишь спор о словах. Однако речь идет о значимо различающихся явлениях, определяемых конкретными понятиями, которые не всегда удачно выражены терминологически. Их разграничение особенно важно для понимания современных процессов “возрождения”.

Для объективного исследования, как представляется, необходимо выделять, по меньшей мере, четыре смежных явления (см.: Харитонов 2006), это: ритуальная магико-мистическая практика и знания шаманов – *шаманизм*; семейно-обрядовая и лекарская деятельность, а также соответствующие знания иных членов шаманствующих социумов (не шаманов) – *бытовой шаманизм*; мировоззренческий комплекс представлений и верований, утвердившийся в социуме на основе сакрального знания шаманов, но иррационально трансформированный в среде шаманистов, в том числе под воздействием дошаманских культов и воззрений, что отражено в первую очередь в фольклоре – *шаманство*; деятельность лиц, владеющих элементами традиционной религиозно-магической практики и востребованных социумом в таковой роли – *культовое жречество*, которое в отдельных традициях перекликается и пересекается с практикой *белых шаманов* или сводится к ней.

Немного истории: проблемы трансформации “шаманизма”

В советский период в различной степени видоизменились все названные сферы. Наиболее значительно пострадали *культовое жречество* и *профессиональный шаманизм*, как предельно ярко выраженные проявления религиозно-магической и маги-ко-мистической практик. Запреты на жреческие обряды и шаманские камлания появились с началом борьбы с мировыми религиями в 1920-е годы. Формирующаяся коммунистическая идеология, борьба с суевериями, просвещение и распространение санитарно-медицинских знаний вели к передаче функций жрецов, по сути дела, партийным идеологам, а шаманов – представителям медицины. Жрецы и шаманы как наиболее яркие фигуры традиционной жизни притеснялись при этом вплоть до репрессий (правда, обычно их репрессировали как активистов антиреволюционного движения или представителей наиболее зажиточной части населения – т.е. они попадали под статьи о кулаках и лишенцах – *Васильева* 2000).

В ситуации преследования жрецы прекратили проведение больших обрядов, заменив их на тайные купированные действия; в результате со временем эта сфера нивелировалась в большинстве регионов, слившись с *бытовым шаманизмом*, или исчезла полностью, а функции жрецов стали выполнять различные лица, в том числе шаманы. Последние, практика которых была связана с принятием *шаманского дара* и посвящениями, вынужденно деформировали свою деятельность, поскольку большинство *иницированных* (призванных/избранных духами) старались избежать шаманской участи, оставаясь без посвящения (следовательно, и обучения наставником); многие превратились в *шаманов без бубнов* (*Харитонова* 2003), т. е. фактически *профессиональный шаманизм* также нивелировался и предельно сблизился с *бытовым шаманизмом*. К концу XX столетия почти на всей территории Сибири и Крайнего Севера *профессиональный шаманизм* перестал существовать за отсутствием посвященных шаманов.

Бытовой шаманизм в варианте традиционного лѣкарства, гаданий и предсказаний как менее заметное явление продолжал жить своей жизнью почти повсеместно в сельской местности, в значительной степени сохранялся в поселках и городах, в среде тех, кто был с детства приобщен к традиционным верованиям.

В регионах с массовой шаманской практикой, которая часто именуется *семейно-бытовым шаманизмом* (чукчи, коряки, ительмены, обско-угорские народы и др.), где *больших шаманов* либо не было вообще, либо они исчезли еще при введении монотеистических религий (*Соколова* 1991 и др.), а к практике погружения в измененное состояние сознания (например, с помощью приема мухоморов и иных средств) были приобщены практически все, процесс шел слаженно, как в сфере *бытового шаманизма*.

Шаманство медленно, но верно трансформировалось и переставало быть общепринятым мировоззрением, сохраняясь в отдельных жанрах фольклора. Несколько поколений людей, взращенных в условиях интернатов и советских школ, в отрыве от семейных и родовых традиций, приобщаясь к иной культуре и цивилизации, начинали отторгать знания предков. Однако связь с родными местами поддерживалась даже теми, кто уехал жить в города и крупные поселки, а это вело к естественному, пусть и частичному, усвоению фольклора, к обретению традиционных “суеверных” представлений. Верования и представления – сфера *шаманства* – неплохо передаются от поколения к поколению до сих пор (*Харючи* 2001), невзирая на исчезновение шаманов и даже значимый отход от *бытового шаманизма*. При “всеобщей атеизации” оказалось проще избавить людей от веры в монотеистических богов, нежели от шаманистских и прочих языческих “суеверий”.

Психобиологические аспекты теории шаманизма

Сохранение шаманства связано с *исторической памятью* народа (*Москаленко* 2004; *Пименова* 2006а и др.), однако проблема этим не исчерпывается. За “суеверными представлениями” кроются глубинные психобиологические и психофизиологические

механизмы адаптации человека в природной и социальной среде (Charitonova 2005). Они живы в каждом из нас; наиболее подвержены их воздействию группы людей с особой организацией психики и работы мозга (подробно см.: Харитонов и др. 2006; Харитонов, Украинцева 2007; ср.: Ревуненкова 1974), к которым относятся шаманы, но не религиозные деятели и служители культов (Харитонов 2006).

Здесь необходимо затронуть еще одну дискуссионную для российской науки проблему (ср.: Жуковская 1998): религия ли шаманизм? При предложенном разграничении явлений, очевидно, нет. Религиозно-магические функции выполняли у большинства сибирских народов жрецы, а также *белые шаманы* (Kharitonova 2004), которые по своей сути гораздо ближе к жрецам, нежели чем к собственно шаманам (Харитонов 2006).

Различия между жрецом и шаманом начинаются на психофизиологическом уровне. Это учитывает традиция, отдавая роль служителя культа тому, кто обладает хорошим знанием ритуалов, имеет прекрасную память, знает канонические тексты обращений к божествам (“Обряды проводить – это совсем другое: там надо иметь очень хорошую память, много помнить и знать наизусть, уметь очень красиво и убедительно говорить, обращаясь к божествам...” – Л.М. Чаш-оол: ПМА 2008), тому, кто, в конце концов, является авторитетной и уважаемой личностью (Шагланова 2007). Дошло ли культовое жречество шаманистских обществ до стадии оформления религии – это отдельный вопрос, не столь важный для данной статьи.

Шаманизм не нуждался в формировании собственной религиозной системы: он на всем протяжении своего существования более или менее удачно вписывался в уже существующие – от дошаманских культов до современных неорелигиозных движений, на что указывают многие исследователи. Это подтверждает и специфика его “возрождения”: в нынешней системе “шаманского целительства” представлен не только религиозный симбиоз в атрибутике и практике (крайняя степень выражения, например, – С.К. Серенот и его группы в Кызыле, см.: Харитонов 2006), в конфессиональной принадлежности самих новых шаманов (что было, естественно, и раньше), но и в том, что они могут практиковать то в будистских хурээ, то в шаманских центрах (Пименова 2005, 2006а), быть то *белыми ламами*, то *шаманами* (ПМА: Бурятия). В отношении шаманизма можно говорить, скорее, об оккультизме, но по сути своей он представляет собой многоаспектную, преимущественно бытовую практику магико-мистического характера; в нем сильно индивидуально-импровизационное начало (что отмечено исследователями довольно давно, напр., см.: *München-Helfen* 1931), вызываемое психофизиологическими и стимулируемое психоментальными свойствами человека.

Становление кандидата в шаманы – это значимые психофизиологические трансформации (Мещерякова 2005; Харитонов, Украинцева 2007): *избранник* через *призыв духов* и *шаманскую болезнь*, через *инициацию* (“посвящение духами”) и учительское *введение в шаманство*, включающее обучение навыкам не только ритуальной, но и психоэнергетической практики (ср.: Kalweit 1987), добывается *посвящения* – признания коллектива. Иногда обучение переводится в виртуальный план: важнейшим становится *духовная инициация* и получение знаний “от духов”, а не от наставника. Все это обуславливает сложности трансформаций шаманизма в ситуациях как введения монотеистических религий, так и пропаганды атеизма.

Тот факт, что в основе шаманизма лежат психофизиологические и психоментальные свойства человека, доказывает длительность его существования и специфические личностные деформации, подобные шаманским, отмечаемые психологами и психиатрами у представителей различных культур (Grof 1986), а также состояния *избранников духов*, которым не удается по каким-либо причинам начать шаманскую практику (напр., см.: Ревуненкова 2000).

Судьба любого несостоявшегося шамана трагична. В момент шаманского становления кандидат должен освоить особые нейрофизиологические операции по переводу работы мозга из *обычного состояния сознания* (ОСС) в *измененное* (ИСС), по погру-

жению в различные стадии ИСС и работе в каждой из них, по возвращению в ОСС (Свидерская 1999; Харитонова 2000а). Отсутствие учителя чревато не только тем, что можно не научиться специфической шаманской работе высокого класса, но – и это главное – не освоить пути выхода из ИСС. Последнее приводит кандидата в шаманы к психическим отклонениям вплоть до развития психических или психосоматических заболеваний. Это случалось и при отказе от “шаманского дара” (Дыренкова 1930; Смоляк 1991; Гомбоев 2000; Горшунова 2000 и др.); в итоге кандидат-отказник мог стать инвалидом или просто умереть.

Невозможность посвящения в советское время породила *шаманов без бубнов*, что обеспечило им психические и психофизиологические сложности (Kharitonova 2005), привело к изменениям их *психоментального комплекса* (термин: Shirokogoroff 1935), вместе с чем трансформировалась традиция. Это меняло и *шаманизм* (сближение с *бытовым шаманизмом*), и *шаманство*.

Некоторые процессы постперестроечного “возрождения” “шаманизма”

Очевидно, что *шаманизм* как маги́ко-мистическая практика лиц, наделенных определенными способностями – суперсенситивными (“сверхчувственное” восприятие) и экстрасенсорными (воздействие на живую природу и человека на основе “сверхвозможностей”), не мог исчезнуть под давлением только политических репрессий и просвещения в атеистическом духе. Связанная с ним бытовая практика не-шаманов и свойственные ей знания, равно как и мировоззренческий комплекс шаманистского общества в целом, сохраняющего свои традиции, также не могли за семь десятилетий советской власти утратиться полностью. Следовательно, основа для возрождения существовала. Там, где традиция собственно *шаманизма* не была прервана окончательно, оставалась реальная возможность ее *возрождения* на фоне естественной *эволюции* с привнесением неизбежных *трансформаций*, вызванных перестроечным возрождением религий. Однако там, где профессиональный *шаманизм* перестал существовать, особенно задолго до 1980-х годов, процессы должны были быть иными, поскольку возрождать было нечего, но можно было, например, искусственно *восстанавливать* (Харитонова 2004). Реальное положение дел с *возрождением* и *восстановлением* корректировалось конкретными фактами политики и культуры, социально-экономической и религиозной ситуации.

В 1990-е годы, когда с отменой запрета на религии на местах перестали преследоваться проявления религиозно-магических практик и маги́ко-мистической деятельности, в традиционной среде пошло естественное *возрождение* (на фоне общей эволюции традиции) и культовых жреческих практик, и собственно шаманской деятельности. Деформации традиции при этом зависели от сохранности самих практик и знаний (*культового жречества, шаманизма*) и сопутствующих им *бытового шаманизма и шаманства*.

В любом случае пока в эти процессы активно не вмешивалась городская интеллигенция, занимающаяся культурно-национальным возрождением, трансформации шли естественно: свободно стали проводиться родовые и семейные обряды, которые тайно отправлялись до этого; они стали дополняться традиционными действиями, о которых помнили старожилы; начали активнее появляться кандидаты в шаманы (и среди взрослых, и среди детей), а известные до того – проходили посвящения и начинали свою деятельность. Обратившиеся к шаманской практике неопиты порой плохо знали ее суть в силу утраты традиционного знания и отсутствия прямых учителей. Однако внешнее знание – обрядовой практики и ее вербального компонента – можно было обрести с помощью знатоков традиции, местных старожил, а внутреннюю сторону некоторым начинающим приходилось осваивать с помощью “виртуальных учителей”: многие новые шаманы и *шаманы без бубнов* уверены в том, что основы знания дают непосредственный дух-покровитель и даже духи-помощники, а получить их можно

через виртуальные подсказки и во время путешествий по “Шаманской Вселенной”. Подобное обретение знаний вело к индивидуализации шаманской деятельности, но это было свойственно практике шаманов всегда. Отмечу, что в отдаленных районах активизация шаманской и жреческой практик строго контролировалась сохраняющимся в системе *шаманства* традиционным знанием, поэтому нововведения, свойственные городу, здесь были почти невозможны.

Идея актуализации шаманизма в России принадлежит, безусловно, интеллигенции – как периферийной, так и столичной. В Сибири это было связано с национально-культурным возрождением; в столице – с массовым увлечением парапсихологией, магией, мистикой, оккультными практиками (Харитонова 2000а), что, разумеется, было не чуждо и периферийной интеллигенции. Начало “возрождения шаманизма” на периферии страны и появление его в варианте практики, созданной М. Харнером (Harner 1980), в Москве произошло почти одновременно, в конце 1980-х – начале 1990-х годов. Московский интерес к “шаманизму” не закончился чтением романов К. Кастанеды и освоением *core-shamanism* (Shamanism 2004: Vol. 1) М. Харнера (школа А. Слободовой, см. о ней: Lindquist 2002; Харитонова, Купряшина 2005). Вскоре столица и периферия стали своеобразными “сообщающимися сосудами”: из Москвы в Сибирь поехали различные “учителя”, предлагавшие эзотерические знания и обучение экстрасенсорным практикам, гипнозу, методикам *народного целительства* (новая профессия, претендующая на овладение интегративными медицинскими практиками, базирующаяся на народной медицине и магики-мистических представлениях); в Москву (позже в другие города и за пределы страны) потянулись сибирские “шаманы”, некоторые из них предварительно обучились изначально у столичных “учителей” – народных целителей и экстрасенсов.

На фоне активного процесса становления *народного целительства* изначально в Москве, а позже почти повсеместно, в столицах тех республик, которые в начале 1990-х годов законодательно признали шаманизм традиционной религией (Якутия/Саха, Бурятия, Тыва), стали формироваться шаманские организации, фактически как аналоги целительских. Ставка делалась именно на лечебно-оздоровительную функцию шаманизма; в те годы даже принимались специальные распоряжения республиканских правительств (в частности в Тuve и Бурятии), рекомендовавшие минздравам организовать исследование лечебной практики шаманов, а медикам работать в содружестве с “шаманами” как представителями *помогающих профессий*. Появились кабинеты шаманского целительства, которые существуют и сейчас. Но это вскоре отошло на второй план, поскольку шаманские организации должны были получить определенный статус, а они предпочли регистрироваться как “религиозные”, так как религиозные организации имеют льготное налогообложение, целительские же – нет: они рассматриваются как коммерческие.

Таким образом, происходящее в столицах сибирских республик выглядит как попытка *восстановления* жреческой и шаманской практик (часто при путанице функций жреца и шамана) с претензией на *возрождение традиции*. Во главе этого движения в Бурятии оказалась преподаватель Н.А. Степанова и другие представители высокообразованной интеллигенции, в Тuve – писатель и этнограф, фольклорист М.Б. Кенин-Лопсан и его помощник, учитель С.И. Канчыыр-оол, в Якутии/Саха – учитель истории В.А. Кондаков, А.С. Федоров, в Хакасии – сотрудники университета и члены Правления Союза писателей.

Типы шаманских объединений

Естественно, эти люди стали “возрождать шаманизм” привычными им по практике руководства общественным движением советских времен способами: они *формировали организации и создавали школы*. Шаманские организации в Кызыле (“Дунгур” и “Тос Дээр”) вскоре превратились в централизованную вертикальную структуру

по типу партийно-профсоюзных, где начали выдавать “шаманские удостоверения”; в Улан-Удэ в шаманскую ассоциацию “Хэсэ хэнгэрэг” записали всех известных “шаманов” Бурятии; в Абакане “Центр хакасского шаманизма – общество традиционной религии хакасов” стало чем-то вроде “клуба по интересам”, где во время встреч наряду с идеями шаманизма обсуждали различные эзотерические концепции (идеи Н.К. и Е.И. Рерихов, Е.П. Блаватской и др.), а также писали сценарии “традиционных праздников” с их последующей постановкой. Созданные “школы” готовили целителей, в том числе шаманов-целителей (Якутск, В.А. Кондаков) или “шаманов”, занимавшихся всем сразу, включая гадания, составление гороскопов, “целение”, “повышение жизненного тонуса”, проведение “ритуалов на богатство” (Кызыл, школа С.И. Канчыроола). При этом была актуализована идея изучения шаманизма, в результате образовались: Научный центр тувинского шаманизма, глава которого ведет прием клиентов, занимаясь гаданием на камешках – *хуваанаках* (Кызыл), этнопсихологическая лаборатория с практикующими шаманами (Абакан).

В создаваемые *шаманские организации* отбирались (либо списком, либо путем индивидуальных собеседований “для выявления шаманских способностей”) кандидаты, которые должны были начинать или продолжать свою практику индивидуально, числясь в организации (сдавая денежные взносы, за что организация регистрировала их трудовую деятельность), либо принимать клиентов в помещении организации. Для знающих ситуацию с *шаманскими организациями* очевидно: они являются целительскими/лекарскими (магико-медицинскими) объединениями, которые выполняют одновременно целый ряд иных функций: их сотрудники занимаются предсказанием, гаданиями, участием в отправлениях семейно-бытовых обрядов (похоронно-поминальных), а иногда проводят жреческие ритуалы общественного характера.

В *шаманских школах* изначально обучали техникам работы и традиционным знаниям, которые уже сложно было получить даже через сохраняющееся в наше время *шаманство*; практиковали либо на дому индивидуально, либо в рамках организации, которой принадлежала школа.

Научные центры (НЦ) значимо различались в зависимости от их состава и учреждения, на базе которого они создавались. В Кызыле НЦ существует при Республиканском национальном музее им. Алдан-Маадыр и периодически занимается организацией или соорганизацией мероприятий, связанных с тувинским шаманизмом. В Абакане лаборатория выполняет двойные функции – ее сотрудники принимают клиентов (оказывая и шаманскую, и психологическую помощь), они же, получив (или получая) психологическое образование, ведут исследовательскую деятельность и практическую работу по борьбе с суицидом среди хакасов, а также, находясь в системе ХакНИИЯЛИ (Хакасский научно-исследовательский институт языка, литературы, истории), участвуют в организационной и научной работе, связанной с вопросами шаманизма. Их научную деятельность курирует директор института профессор В.Н. Тугужекова.

Три типа объединений – *шаманские организации* (“религиозные общества”), *шаманские школы* и *научные центры шаманизма* – не исчерпывают всего многообразия созданного при “возрождении шаманизма”. С актуализацией религиозной идеи в государстве некоторые шаманские объединения занялись поиском традиционных “национальных религий”: школа В.А. Кондакова, например, в 1996 г. превратилась в «Научно-исследовательскую общественную организацию по проблемам народной медицины и верованиям “Үрүнг Аар Тойон”». Параллельно с ней возрождением “белого шаманства” якутов занимается религиозно-философская школа “Кут-сюр”, поиском национальной религии занята национально-культурная организация “Итэгэл” (Николаев, Васильев 2000). Даже у отдельных ученых наблюдается разброс в их деятельности от теоретического и практического интереса к шаманизму до поиска национальной традиционной религии и ее обоснования вне шаманизма (напр., см.: Бутанаев 2003; Бутанаев 2006; см. о нем как практикующем “шамане”: Gorenburg 2003). Этот

процесс отражает понимание местной интеллигенцией различий между собственно шаманизмом и *жреческой практикой* религиозно-магического характера.

Национально-культурное возрождение не могло не актуализировать в движении “возрождения шаманизма” творческую составляющую. Она реализовывалась не только в написании сценариев и постановке традиционных праздников (что вполне естественно для современного неофольклорного движения, системы художественной самодетельности), но и в формировании среды жрецов и *восстановлении* культовой практики, которая в столь значительной степени деформирована, что порой напоминает советские празднества со всеми их составляющими, но включает в качестве первоосновного и обязательного элемента традиционные культово-обрядовые действия, осуществляемые специалистами, обученными в художественных училищах. Не исключено, что эти жрецы или *белые шаманы* когда-то также объединятся по “профессиональному признаку”; в настоящее же время некоторые из них работают при аналогах домов культуры – известный якутский *алгысчыт* А.С. Федоров, например, имеет постоянное место деятельности в «Центре духовной культуры “Арчы Дьиэтэ”».

Эволюция шаманских объединений

В шаманские объединения собирались люди талантливые и инициативные, естественно, со временем здесь стали происходить вполне предсказуемые процессы: организации начали распадаться, новые лидеры создавали новые формирования. Так, в Кызыле на базе первого общества “Дунгур” появилось второе, “централизованное” – “Тос Дээр” (это было вызвано и необходимостью образования именно централизованных организаций для регистрации обществ в варианте религиозных, согласно изменению религиозного законодательства в 1997 г.). Позже на фоне конфликта двух соорганизаторов (М.Б. Кенин-Лопсана и С.И. Канчыыр-оола) появилась шаманская школа «Дом шаманизма “Хаттыг-Тайга”» и шаманская организация «Классическая основа шаманизма “Золотая орба”». В 2001 г. в результате конфликта руководителей обществ “Дунгур” и “Тос Дээр” К.Т. Допчун-оол, покинув “Дунгур”, зарегистрировал новую организацию “Адыг Ээрен”. Объединения создавались и в районных центрах: в Ак-Довураке – “Солангы Ээрен”, в Шаганаре – “Уш Мёбрук” и т. д. Некоторые организации закрывались, в том числе с формулировкой “за нарушение норм Федерального Закона “О свободе совести и о религиозных объединениях”» (Тес-Хемская “Күзүнгү Ээрен”). На 2005 г. в Туве было зарегистрировано восемь шаманских религиозных организаций – местных (МРОШ) и централизованных (ЦРОШ) (общая численность шаманов – 57); в конце 2008 г. одна из них закрылась вследствие ухода из жизни ее руководителя С.И. Канчыыр-оола. Реальное число существующих шаманских объединений в Туве сложно определить (по непроверенным данным журналистов есть 23 организации, а шаманов по разным источникам от 100 до 300). В Бурятии в настоящее время функционируют: в Улан-Удэ три зарегистрированные организации и одна не пожелавшая пройти регистрацию, плюс две в Агинском Бурятском автономном округе (БАО) и одна в Усть-Орде. В Хакасии на 2006 г. зарегистрирована одна организация (см. подробно: Харитонова 2006).

При эволюции шаманских объединений (особенно в Туве) заметна перетасовка кадров по родственному принципу. Однако есть иной стержень для их формирования и длительного существования – наличие авторитетного и авторитарного руководителя (например М.Б. Кенин-Лопсан) или прямого учителя, посвящающего своих учеников и оставляющего их для практики и дальнейшего обучения в своей организации, которая расширяется образованием филиалов (Б.Ж. Цырендоржиев, основатель “Тэнгэри” в Улан-Удэ; Б.Ц. Ринчинов, создатель “Алтан Чаданан” в Агинском БАО).

Деятельность шаманских объединений плохо соотносится с представлениями о шаманизме, как и сама идея шамана противоречит работе в организации, судя по публикациям создателей шаманских центров (о “войнах” шаманов: Кенин-Лопсан 1999).

Практика в шаманских объединениях обретает новшества, свойственные стадии письменной культуры: у бурят, например, стало нормой призывать духов “с листа” – тексты, написанные в тетрадах/блокнотах или напечатанные на стандартных листах формата А4, кладутся на стол, перед которым садится адепт и исполняет заклинания, порой подсматривая в бумажку (даже если уже надета шаманская шапка с бахромой, прикрывающей глаза). Многие тувинские неошаманы учат алгыши из фольклорных изданий, подготовленных М.Б. Кенин-Лопсаном; впрочем, некоторые работают с использованием горлового пения без слов, что позволяет приписывать к “тувинским шаманам” московских и других *городских шаманов*, естественно, не знающих тувинского языка.

На деятельности шаманов сказывается современный уровень технической оснащенности: организации и некоторые шаманы имеют собственные сайты в Интернете, пользуются электронной почтой, активно занимаются (сами или с чьей-то помощью) фото-, видео- и киносъемкой своих камланий. Кое-кто пытается исследовать необычные феномены, с которыми они сталкиваются. В бурятской организации “Лусад”, например, “специалисты” осуществляют фотосъемку и “компьютерное исследование” призываемых душ.

В объединениях нарушились не только основные каноны и традиционная индивидуализация шаманской практики. Здесь – при всей логичности наличия “шаманских школ” – был разрушен сакральный вариант прямого наставничества/учительства. “Школа” вела к *десакрализации* не только в силу группового, “классного” обучения – в ней писали учебные пособия, которые планировалось издавать.

Десакрализации шаманского знания в значительной степени способствуют “новопосвященные”, заглянувшие в сибирский шаманизм со стороны: они пишут трактаты о шаманской практике и издают их, извлекая личную пользу из обучения “шаманизму”, ссылаясь на необходимость просвещения непосвященных (см.: *Сарангэрэл* 2003; книги Оларда Диксона).

“Дома шаманизма” и их убранство

Шаманские объединения привели к неестественной для шаманизма локализации практики. Большинство “шаманов” работают в “домах шаманизма” (особенно зимой), осуществляя прием клиентов в порядке очереди, скопившейся в коридоре. Тут же может вестись торговля необходимыми для ритуалов предметами и лекарскими снадобьями, БАДами (биодобавками). Поскольку “дома шаманизма” невелики (4–6 комнат), а желающих работать довольно много, при наличии большого числа клиентов иногда идет прием одновременно во всех помещениях и даже в коридоре: звуки бубнов, раковин, трещоток или горловое пение, чтение заклинаний, стук кузнечных инструментов раздаются из разных углов. Порой в одной крошечной комнатке консультируют по углам два, а то и три “шамана”. Одновременно они могут проводить мини-обряды, в процессе которых и клиенты, и “шаманы” начинают бегать из комнат на улицу – то вынося жертвы духам, то изгоняя злых духов, выбрасывая их из помещения...

Такая деятельность нарушает и разрушает не только сакральную основу шаманизма, но и специфику шаманского сеанса. Деформируется локусный аспект шаманской практики: “священным пространством” оказывается кабинет, в котором могут находиться кушетка для массажа, медицинские препараты, разнородная атрибутика.

Убранство комнат заслуживает отдельного описания, поскольку симбиоз атрибутов и украшений, присутствующих в них, может соперничать даже с антуражем кабинетов современных московских магов (об этом см.: *Lindquist* 2006). В абсолютном большинстве таких комнат есть шаманские атрибуты (бубны, эрены – вместилища духов; кузнечные инструменты), буддистские (статуэтки, четки, курильницы), иногда и христианские (распятия, иконы). Все это дополняется художественными произведе-

ниями (картины с изображением священных мест или исторических сюжетов, портреты религиозных деятелей – например далай-ламы, и исторических персонажей – часто Чингис-хана). Кое-где необходимыми атрибутами стали требуемые официальными инстанциями свидетельства о лицензировании лекарской деятельности, различные удостоверения о целительском образовании, об окончании курсов гипноза, мануальной терапии. Порой в кабинетах вывешиваются и иные “удостоверения” – “свидетельства о княжеском происхождении” или “дипломы” о получении “ученых степеней”, приобретенные в общественных организациях, альтернативных ВАК (Высшая аттестационная комиссия) РФ (см.: <http://szmn.sbras.ru>). В Кызыле в кабинетах приверженцев М.Б. Кенин-Лопсана можно видеть портреты “Верховного шамана Тувы”, а в Улан-Удэ у тэнгринцев, контактирующих с ВНИЦТНМ “ЭНИОМ”, популярны различные документы, в том числе с портретами и подписями автора идеи *народного целительства*, генерального директора этой организации Я.Г. Гальперина. Эклетика дополняется расписаниями совершения обрядов, графиками приема клиентов.

От шаманского дома – к религиозному храму

Шаманские организации располагаются в офисах разного качества. У некоторых, например у “Дунгура” в Кызыле, помещение можно назвать просто ветхим. Этой МРОШ изначально не везло с руководством, которое с момента основания с завидной регулярностью меняется, чаще всего по указаниям М.Б. Кенин-Лопсана. Однако организации, возглавляемые относительно молодыми и активными людьми, которые чувствуют себя и основателями своего дела, и учителями своих сотрудников шаманов, значимо различаются, в том числе в плане обустройства.

Интересно, что конфессиональный статус придал им несколько новое направление. Если первые шаманские дома основывались и обустраивались по принципу целительских центров/поликлиник, то после 1997 г. стали пробиваться идеи создания, так сказать, храмовых комплексов. В Бурятии на это претендовала МРОШ “Б00 МҮргел”, наследница первой Ассоциации “Хэсэ Хэнгэрэг”, именующая себя “шаманской конфессией” (подробно см.: Харитонова 2006: 159–161). Однако наиболее полно данную идею воплощает общество “Тэнгэри” в Улан-Удэ. Руководством организации уже давно было задумано строительство храма, жреческого комплекса с необходимыми атрибутами (например *сэргэ* для каждого рода), домами для приема клиентов/пациентов (отдельно для шаманов, шаманов-кузнецов, *баряшинов*), гостиницей. Замысел не воплощен пока окончательно. Задержка была вызвана проблемой с землей, выделенной для организации, но застроенной путем самозахвата другими людьми. Сейчас функционирует часть комплекса – одно строение для приема клиентов, где размещается одновременно и руководство МРОШ, а также несколько задуманных жреческих объектов.

В Кызыле пока дело не дошло до создания подобных построек, однако похожие идеи разрабатываются. Впрочем, там некоторые дома шаманизма уже давно расширяют свои владения за счет юрт (две перед “Тос Дээр”, одна во дворе “Дунгур”, одна во дворе “Адыг Ээрен”). Перед помещением “Тос Дээр” было создано священное место, где проводятся ритуалы: здесь считают, что это вполне естественно для шаманизма, поскольку в религиозных традициях, связанных с ним, никогда не было никаких специальных построек.

Несколько дальше пошел К.Т. Допчун-оол в воплощении своих идей относительно шаманского дома. Он получил довольно значительную территорию и постройки под свою организацию “Адык Ээрен”. Сейчас некоторые его шаманы, как и он сам с семьей, живут прямо в доме, где имеют и свои кабинеты. При необходимости они размещают у себя в гостиничной части клиентов; прием ведут в кабинетах, а ритуалы могут проводить и во дворе, где создан небольшой жреческий комплекс.

“Священные места” и практика новых “шаманов”

Отступления от традиции прослеживаются и в использовании для шаманской практики священных мест. Во-первых, на уже существующих сакральных пространствах сейчас проводятся массовые мероприятия с приглашением туристов – любителей экзотики (например, ежегодные действия на о. Ольхон, оз. Байкал, называемые “научно-практическими конференциями”). Во-вторых, “шаманы”, становясь участниками научных мероприятий, выезжают на священные места вместе с наблюдающей публикой и здесь, иногда на естественном фоне (к примеру, на ааржанах – целительных источниках, где находится обычно масса паломников, пользующихся целебными водами), устраивают коллективные целительские сеансы, весьма отдаленно напоминающие шаманские камлания. В-третьих, “шаманы” создают новые “священные места” даже там, где это никогда не делалось (иногда рядом с домами: таковое существует непосредственно у шаманского центра “Тос Дээр” в Кызыле); здесь проводят ритуалы, связанные с традиционными празднествами (Шагаа – Новый год) или целительством (регулярные коллективные очистительные сеансы для всех желающих). В-четвертых, “шаманы” выезжают для фото- и видеосъемок с журналистами, учеными, заплатившими им любителями экзотики даже на традиционные священные места, где проводят показательные ритуалы. Есть и опыт создания своеобразных театральных площадок в варианте священного места (например, неподалеку от Кызыла), где для туристов демонстрируются “традиционные обряды”. Аналогично используются этнографические музеи под открытым небом (Казановка в Хакасии) и новые ритуальные площадки (музей Хуртыйах-тас в Хакасии). Очевидно, не только локализация сакрального пространства, но и сами функции нового “шаманизма” значимо отличаются от функций шаманизма, известного по источникам XVIII – начала XX в.

“Этношаманизм”

Один из вполне естественных и предсказуемых вариантов шаманизма современности – возникновение на его основе этнических комплексов, где “шаманские камлания” проводятся для отдыхающей или лечащейся публики, проезжающих туристов. Площадками для подобных действий становятся не только специальные места остановок туристов, едущих по Золотому кольцу Сибири, но и курорты, зоны отдыха. Есть два варианта подобных демонстраций: выезды совместно с пригласившей группой, как правило, на священные места, где демонстрируются камлания (разновидность шаманского туризма), или работа на месте, где развивается собственный бизнес. Последний вариант воплотила Т.В. Кобежикова. Этой практикой, отличной от шаманского туризма, который давно освоили некоторые сибирские “шаманы”, теперь занимаются и другие, приобщенные к “возрождению” сибирского “шаманизма” лица.

Интернационализация состава практикующих “шаманов”

Очевидно, что изменилась и сама среда допущенных к практике, став интернациональной. Уже в 1990-х годах в шаманских организациях появились неместные русские (москвичи и новосибирцы, приезжающие учиться шаманизму), а вслед за ними и иностранцы. В большинстве своем это были люди, связанные с психотерапевтической практикой и психологической наукой, желающие познакомиться с экзотическим вариантом “психотерапии”. Однако некоторые из них, уверовав в духов, восприняли шаманизм как свое “второе призвание”.

Психолого становились прямыми учениками практикующих современных шаманов (Р.Ю. Нестеров из Москвы – ученик С.И. Канчыыр-оола, однако он, в отличие от других московских психологов и психотерапевтов, не просто прошел обучение в Москве, но и продолжил его в Туве, приобщившись к шаманскому роду Канчыыр-оола). Среди таких людей есть уникальные явления: назову В.Л. Сажину,

окончившую, как и Р.Ю. Нестеров, психологический факультет МГУ им. М.В. Ломоносова. Эта одаренная певица и автор стихов увлеклась шаманизмом, побывав в Америке в одном из индейских племен, где ей предсказали шаманское будущее на ее родине. Вскоре В.Л. Сажина поехала в Туву, и там у нее появился учитель из традиционных тувинских шаманов – К.Х. Хуурак. Она всерьез восприняла шаманскую судьбу. В отличие от абсолютного большинства других приобщившихся к сибирскому шаманизму, В.Л. Сажина учит тувинский язык и не только работает с бубном, но и исполняет по-тувински *алгыши* (шаманские заклинания). Она полгода проводит в Туве, где в память о своем учителе создала на его родине шаманскую организацию (там вместе с ней практикуют вдова К.Х. Хуурака и другие местные шаманы), а в осенне-зимний период живет в Москве, принимая клиентов дома (ее шаманское искусство пользуется спросом и в столице).

Сторонние люди, приобщенные к шаманской деятельности, иногда оказываются помощниками руководителей шаманских объединений, особенно если они владеют английским языком. Такой помощницей для Ай-Чурек Шиижиковны Оюн (“Тос Дээр”) долгое время была В.Л. Сажина, а когда интересы женщин разошлись, ее место заняла психолог из Москвы Н.М. Добында.

Выездная деятельность “шаманов”

Необходимость в переводчиках для шаманов вполне естественна: они (разумеется, не все, а кому особенно повезло) выезжают в западные страны. Цели зарубежных выездов аналогичны задачам российских турне: проведение обучающих семинаров (напр., см.: <http://www.shamanstvo.ru>), участие в научно-практических конференциях, музейных выставках, театрализованных действиях. Здесь на первый план выходят коммерческие и популяризаторские интересы, “обмен знаниями”. Подобная глобализация шаманского знания не совсем обычна даже для современного *неошаманизма* Запада, развивающегося в пределах *ню-эйджа*.

В России такая деятельность, *десакрализирующая* и *шаманизм*, и *культовое жречество*, закономерно *фольклоризирующая* их, превращая в разновидность художественной самодетельности, осуществляется сибирскими “шаманами” совместно с городскими, столичными менеджерами, связанными чаще всего со сферой психологии/психотерапии.

Сибирские адепты современного “шаманизма” могут выезжать в длительные вояжи на заработки в Москву и иные города: например, Н.М. Югушева работает то в Салехарде, то в Москве (ранее несколько лет “читала лекции по шаманизму” в Турции, см.: *Танашева* 2005). Иногда они делят год на летнюю половину, когда практикуют на родине (здесь в это время принято обращаться к духам), и зимнюю, когда шаманская деятельность на местах резко сокращается, а в городах она в такой период более востребована: это не отпускное время, в которое заинтересованные горожане едут знакомиться с экзотическими практиками в места их реального распространения.

Сибирские *неошаманы* в столице пользуются особым спросом не только у богатых москвичей, но и у многочисленных представителей диаспор бурят, тувинцев, якутов и других народов Сибири и Севера. Поскольку “нет пророков в своем отечестве” (там слишком хорошо все знают новоявленных специалистов), то некоторые из них предпочитают искать славу вдали от родины и порой преуспевают в этом.

Распространению “шаманского целительства” способствует во многом руководство “Ассоциации народных целителей России” наряду с другими, например “Всемирной Ассоциацией профессиональных гипнотерапевтов при ЮНЕСКО”. Шаманы, входящие в эти профессиональные объединения, получают рекомендации частного характера для работы с обеспеченными людьми (это могут быть даже представители Минздрава и иные чиновники). Такая практика весьма выгодна. В большинстве случаев ее пользователи остаются довольны качеством услуг, хотя шаманы на местах порой дают резко негативную характеристику своим отъехавшим на заработки коллегам, за чем скрываются, конечно, и элементы конкурентной борьбы.

Дешаманизация российского неошаманизма

“Отходничество шаманов” вызвано во многом тем, что конкурирующим личностям сложно уживаться на общей территории. Это ведет к переносу большей части практики в дома клиентов или на природу либо к формальному членству в организации и полной практике на дому. Такая деятельность может перерасти в “сезонную” с поездками в города России либо в зарубежные страны. Активизация сторонних контактов вызывает попытки презентовать себя как особенного представителя “шаманского целительства”, создавшего свою собственную систему на основе традиционной (пример – тувинский мастер горлового пения, а теперь и шаман Н.М. Ооржак, см.: <http://khoomei-shaman.com/throat-singing.html>). В поиске средств к существованию некоторые “шаманы” уходят в различные варианты бизнеса: от разработки бизнес-программ на основе магики-мистических практик (см. сайт главы “Хан-Тигир” Т.В. Кобезжиковой <http://www.kobezhikova.ru/>) до обычного участия в “торговых пирамидах” по распространению биодобавок, парфюмерии и косметики (см. сайт тувинской шаманки Л.К. Оюн: <http://loyun.moikrug.ru/>; о ней – *Пименова* 2006).

Уходу в бизнес, видимо, способствует ощущение нестабильности ситуации (возможно, с этим связана повышенная тревожность, отмечаемая психологами у местных шаманов – см.: *Мещерякова* 2005; *Харитонова и др.* 2008). Шаткость положения “шамана” в современном обществе заставляет искать иные варианты существования. Многие, имея неплохое образование, стремятся усовершенствовать “шаманскую деятельность”. Поскольку современный шаманизм осознается его адептами с подачи психологов и организаторов целительства в России как “помогающая профессия”, то они либо получают второе высшее образование – психологическое, либо специализируются на стыке психологии и религиоведения, защищая диссертации (например, физик В.С. Топоев, руководивший этнопсихологической лабораторией ХакНИИЯЛИ в Абакане, стал в 2000 г. кандидатом психологических наук).

Впрочем, такое стремление часто приводит к простой покупке удостоверений в организациях, альтернативных ВАК. Покупатели по неосведомленности могут считать, что они действительно обрели статус кандидатов и докторов наук: ранее – “энергоинформационных”, теперь уже – психологических и даже медицинских. Это становится серьезной проблемой для общества.

В самые последние годы увлечение шаманизмом где-то актуализируется, а где-то явно идет на спад, о чем свидетельствует прямой процесс дешаманизации. Отдельные шаманы прекращают свою практику (например, летом 2007 г. один из хакасских неошаманов уничтожил свой бубен и начал раздавать своих духов, что, кстати, практиковалось в традиции и ранее – см.: *Дыренкова* 1930), некоторые стараются перевести ее в вариант психологической помощи. Аналогичные случаи отмечаются в *народном целительстве* в последние 5–7 лет (так, целительница из Калмыкии А.С. Конакова – ее Е. Фридман ошибочно называет шаманкой: *Shamanism* 2004 – получила второе образование, психологическое, и работает с использованием психологических методик).

* * *

Многие из перечисленных особенностей нынешнего “шаманизма”, перебравшегося из сельской местности в городскую (преимущественно в республиканские столицы и районные центры), свидетельствуют о том, что он *деформируется* в ситуации искусственных попыток *восстановления* (в отличие от сельской местности, где заметен процесс, вполне соотносимый с *возрождением шаманизма и культового жречества* на фоне их естественной *эволюции*). Определенные трансформации происходят и на селе – там семейно-родовой принцип обращения к жрецам все чаще заменяется на территориальный (*Шагланова* 2007; что, кстати, бывало и ранее, ср.: *Яковлев* 1900:

101), а в семьях оказывается по несколько шаманов, которые, впрочем, обычно работают в городах (Лименова 2006а). Существующие городские шаманские объединения свидетельствуют о столь значимых изменениях на базе *шаманизма*, что это напрашивается на сравнение со случившимся с традиционным фольклором при формировании рабочего класса: фольклорное наследие трансформировалось в рабочей и люмпеновской среде настолько, что стало принципиально иным – мы получили новые формы и жанры, “рабочий фольклор” и “фольклор городских окраин”, весьма отдаленные от своего первоисточника.

Таким образом, современный “шаманизм”, практикуемый в шаманских объединениях, это не “возрожденный шаманизм”, а, очевидно, зародившийся при попытке восстановления традиции *неошаманизм*. Однако российский *неошаманизм* (отличный от *экспериментального* и *городского шаманизма* – см.: Харитонов 2006), вобравший в себя многое из нью-эйджевского *неошаманизма* Запада, все же не идентичен ему. Сибирские *неошаманы*, принадлежащие к шаманствующим в прошлом социумам, стали таковыми в первую очередь потому, что появились в ситуации прерванной шаманской традиции, многие из них начали свою практику не естественным для традиционных шаманов путем, а после обучения на курсах магии, гипноза, целительства, где раскрыли свои суперсенситивные и экстрасенсорные способности. Судьба каждого из них весьма своеобразна, как, впрочем, и ситуация в России, которую невозможно адекватно охарактеризовать в общем и целом – она очень специфична порегионно.

Очевидно одно: “возрождение”, точнее, *периодическое возвращение к активным суперсенситивно-экстрасенсорным практикам*, неизбежно в любом обществе, поскольку *суперсенситивно-экстрасенсорные свойства* заложены в *психофизиологии* человека; иное дело, в каком варианте такие практики возникают всякий раз вновь, что предопределяется особенностями *психоментальности*, состоянием фольклорного наследия, научно-культурным потенциалом общества, а также спецификой религиозно-политического и социально-экономического положения.

Литература

- Басилов 1997 – Басилов В.Н. Что такое шаманство? // Этнограф. обозрение. 1997. № 5. С. 3–16.
- Бутанаев 2003 – Бутанаев В.Я. Бурханизм тюрков Саяно-Алтая. Абакан, 2003.
- Бутанаев 2006 – Бутанаев В.Я. Традиционный шаманизм Хонгорая. Абакан, 2006.
- Вайнштейн, Москаленко 1995 – Вайнштейн С.И., Москаленко Н.П. Проблемы тувинского шаманства: генезис, избранничество, эффективность лечебных камланий, современный ренессанс // Шаманизм и ранние религиозные представления. М.: ИЭА РАН, 1995. С. 62–75 (Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам; далее – ЭИ. Т. 1).
- Васильева 2000 – Васильева Н.Д. Якутское шаманство. 1920–1930-е гг. Якутск, 2000.
- Вдовин 1981 – Вдовин И.С. Заключение // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири (по материалам второй половины XIX – начала XX в.). Л., 1981. С. 265–283.
- Галданова 1998 – Галданова Г.Р. Бурятский шаманизм: прошлое и настоящее // Сибирь: этносы и культуры (традиционная культура бурят). Вып. 3. М.: Улан-Удэ, 1998. С. 5–46.
- Гомбоев 2000 – Гомбоев Б.Ц. Сновидения как путь обретения шаманского дара // Шаманский дар. К 80-летию Анны Васильевны Смоляк. М.: ИЭА РАН, 2000. С. 175–186 (ЭИ. Т. 6).
- Гомбоева 2001 – Гомбоева М.И. Шаманская практика у Агинских бурят на рубеже XX–XXI столетий // Матер. междунар. интердисциплинарного науч.-практ. симпозиума “Экология и традиционные религиозно-магические знания”. Ч. 3. М.: ИЭА РАН, 2001. С. 33–43 (ЭИ. Т. 7).
- Горшунова 2000 – Горшунова О.В. Тяжкое бремя “шаманского дара”: судьба современной ферганской *бахши* // Шаманский дар... С. 191–204 (ЭИ. Т. 6).
- Дыренкова 1930 – Дыренкова Н.П. Получение шаманского дара по воззрениям турецких племен // Сб. МАЭ. Т. IX. Л., 1930. С. 267–291.

- Жуковская* 1994 – *Жуковская Н.Л.* Республика Бурятия: этнорелигиозная ситуация (1991–1993 гг.). М.: ИЭА РАН, 1994 (Исследования по прикладной и неотложной этнологии; далее – ИПНЭ, № 56).
- Жуковская* 2001 – *Жуковская Н.Л.* Бурятский шаманизм сегодня: возрождение или эволюция? // Матер. Междунар. конгресса “Шаманизм и иные традиционные верования и практики”. Ч. 3. М.: ИЭА РАН, 2001. С. 162–176 (ЭИ. Т. 5).
- Жуковская* 1998 – *Жуковская Н.Л.* Шаманизм: Религия? Мировоззрение? Практика? // Наука и жизнь. 1998. № 8. С. 147.
- Кенин-Лопсан* 1999 – *Кенин-Лопсан М.Б.* Тувинский шаманизм. М., 1999.
- Мещерякова* 2005 – *Мещерякова Е.А.* Психологическое исследование женщин, практикующих шаманские техники // Женщина и возрождение шаманизма: постсоветское пространство на рубеже тысячелетий. М.: ИЭА РАН, 2005. С. 302–319 (ЭИ. Т. 11).
- Москаленко* 2004 – *Москаленко Н.П.* Этнополитическая история Тувы в XX веке. М., 2004.
- Николаев, Васильев* 2000 – *Николаев А.П., Васильев В.Е.* Этносоциальное развитие Республики Саха (Якутия): потенциал, тенденции, перспективы. Новосибирск: Наука, 2000.
- Пименова* 2006а – *Пименова К.В.* Истории жизни и “рассказы о становлении” постсоветских шаманов в Республике Тыва // Практика постсоветских адаптаций народов Сибири. М.: ИЭА РАН, 2006. С. 198–225.
- Пименова* 2006б – *Пименова К.В.* Возрождение и трансформации традиционных верований и практик тувинцев в постсоветский период (основные проблемы). Дисс. ... канд. ист. наук. М.: ИЭА РАН, 2006.
- Ревуненкова* 1974 – *Ревуненкова Е.В.* О личности шамана // Сов. этнография. 1974. № 3. С. 241–258.
- Ревуненкова* 2000 – *Ревуненкова Е.В.* Судьба несостоявшегося шамана // Шаманский дар... С. 188–191.
- Сарангэрэл* 2003 – *Сарангэрэл.* Зов шамана: Древние традиции и духовные практики. М., 2003.
- Свидерская* 1999 – *Свидерская Н.Е.* Нейрофизиология и исследования НСС // Матер. междунар. конгресса “Шаманизм и иные традиционные верования и практики”... Ч. 1. С. 125–133.
- Смоляк* 1991 – *Смоляк А.В.* Шаман: личность, функции, мировоззрение (Народы Нижнего Амура). М.: Наука, 1991.
- Соколова* 1991 – *Соколова З.П.* Проблемы изучения обско-угорского шаманства // Обские угры (ханты и манси). М.: ИЭА РАН, 1991. С. 225–241.
- Танашева* 2005 – *Танашева А.* Надежда Моисеевна Югушева // Женщина и возрождение шаманизма... С. 344–349.
- Тугужекова* 2001 – *Тугужекова В.Н.* Шаманизм в Хакасии // Матер. междунар. интердисциплинарного науч.-практ. симпозиума “Экология...”. Ч. 2. С. 202–205.
- Функ, Харитонова* 1999 – *Функ Д.А., Харитонова В.И.* Шаманство или шаманизм? // “Избранники духов” – “избравшие духов”. М.: ИЭА РАН, 1999. С. 41–71 (ЭИ. Т. 4).
- Харитонова* 2000 – *Харитонова В.И.* “Весна Средневековья” накануне III тысячелетия (Магико-мистическая практика и „народное целительство“ в Московском регионе) // Московский регион: этноконфессиональная ситуация. М.: ИЭА РАН, 2000. С. 262–282.
- Харитонова* 2000а – *Харитонова В.И.* “Не в воле человека стать шаманом”? // Шаманский дар... С. 312–338.
- Харитонова* 2001 – *Харитонова В.И.* Религиозно-магические практики Южной Сибири: трансформации традиций в постсоветскую эпоху // Матер. междунар. интердисциплинарного науч.-практ. симпозиума “Экология...”. Ч. 2. С. 169–189.
- Харитонова* 2003 – *Харитонова В.И.* Шаманы без бубнов // Восточная коллекция. М., 2003. № 3 (14). С. 130–140.
- Харитонова* 2004 – *Харитонова В.И.* “Возрождение шаманизма”: религиозный вопрос или психоментальная проблема? // Этносы Сибири. Прошлое. Настоящее. Будущее. Матер. междунар. науч.-практ. конференции. В 2-х ч. Ч. 2. Красноярск, 2004. С. 76–83.
- Харитонова* 2006 – *Харитонова В.И.* Феникс из пепла? Сибирский шаманизм на рубеже тысячелетий. М.: Наука, 2006.
- Харитонова, Купряшина* 2005 – *Харитонова В.И., Купряшина Н.А.* “Экспериментальный шаманизм” Московского региона и его родоначальница // Женщина и возрождение шаманизма... С. 283–302.
- Харитонова и др.* 2006 – *Харитонова В.И., Свидерская Н.Е., Мещерякова Е.А.* Шаманы и шама-

- низм в свете междисциплинарных исследований // Полевые исследования Института этнологии и антропологии РАН – 2004. М.: Наука, 2006. С. 128–149.
- Харитонов, Украинцева* 2007 – *Харитонов В.И., Украинцева Ю.В.* Зов безмолвия, или Почему они – шаманы? // Расы и народы. Вып. 33. М.: Наука, 2007. С. 292–322.
- Харитонов и др.* 2008 – *Харитонов В.И., Ожиганова А.А., Купряшина Н.А.* В поисках духовности и здоровья: новые религиозные движения, неошаманизм, городской шаманизм. М.: ИЭА РАН, 2008 (ИПНЭ. № 207).
- Харючи* 2001 – *Харючи Г.П.* Традиции и инновации в культуре ненецкого этноса (вторая половина XX века). Томск: Изд-во Томск. ун-та, 2001.
- Хоптал* 1996 – *Хоптал М.* Шаманизм в постсовременную эпоху // Центральнo-азиатский шаманизм: философские, исторические, религиозные аспекты (Матер. междунар. науч. симпозиума, 20–26 июня, Улан-Удэ, оз. Байкал). Улан-Удэ, 1996. С. 113–115.
- Шагланова* 2007 – *Шагланова О.А.* Традиционные верования тункинских бурят (вторая половина XIX–XX в.). Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2007.
- Яковлев* 1900 – *Яковлев Е.К.* Этнографический обзор инородческого населения долины южного Енисея и объяснительный каталог этнографического отдела музея. Минусинск, 1900.
- Balzer* 1993 – *Balzer M.M.* Two Urban Shamans // *Perilous States: Conversations Amid Uncertain Transitions.* / Ed. P. Marcus. Chicago. 1993. P. 131–164.
- Balzer* 1999 – *Balzer M.M.* Shamans in All Guises: Exploring Cultural Repression and Resilience in Siberia // *Curare. Zeitschrift für Ethnomedizin.* 1999. Vol. 22. № 2. P. 129–134.
- Charitonova* 2005 – *Charitonova V.I.* Die “Schamanische Krankheit” der rußländischen *koldun* // “Roter Altai, gib dein Echo!” Festschrift für Erika Taube zum 65. Geburtstag. Leipziger Universitätsverlag GmbH. 2005. S. 51–66.
- Fridman* 2005 – *Fridman E.J.N.* Sacred Geography: Shamanism Among The Buddhist Peoples Of Russia. Akademiai Kiado, 2005.
- Gorenburg* 2003 – *Gorenburg D.P.* Minority Ethnic Mobilization in the Russian Federation. Cambridge, 2003.
- Grof* 1986 – *Grof St.* Beyond the Brain: Birth, Death, and Transcendence in Psychotherapy (Suny Series, Transpersonal & Humanistic Psychology). State Univ. of N.Y. Press, 1986.
- Harner* 1980 – *Harner M.J.* The Way of the Shaman. N.Y., 1980.
- Hoppal* 2000 – *Hoppal M.* Shaman Traditions in Transition. Budapest. 2000.
- Johansen* 2001 – *Johansen U.* Shamanism and Neoshamanism. What is the Difference? // The Concept of Shamanism. Uses and Abuses. Budapest, 2001. S. 297–303 (Bibliotheca Shamanistica. Vol. 10).
- Johansen* 2004 – *Johansen U.* Der sibirische Schamanismus in Vergangenheit und Gegenwart // Bremer Geographische Blätter. 2004. № 4. S. 27–39.
- Kalweit* 1987 – *Kalweit H.* Urheiler, Medizinleute und Schamanen. München, 1987.
- Kharitonova* 2004 – *Kharitonova V.I.* “Black” Shamans, “White” Shamans // Shamanism: an Encyclopedia... Vol. II. P. 536–539.
- Kharitonova* 2005 – *Kharitonova V.I.* Old woman Tady’s virtual drum. Traditional Sagai shamanism relics at the boundary of millennia // *Acta Ethnographica Hungarica.* 50 (1–3). Budapest, 2005. P. 227–239.
- Lindquist* 2002 – *Lindquist G.* Spirits and Souls – Business: New Russians Magic and the Esthetics of Kitsch // *Journal of Material Culture.* 2002. Vol. 7. № 3. P. 329–343.
- Lindquist* 2006 – *Lindquist G.* Conjuring Hope: Magic and Healing In Contemporary Russia Vol. 1. N.Y.; Oxford: Berghan books, 2006. (Epistemologies of Healing).
- München-Helfen* 1931 – *München-Helfen O.* Reise ins asiatische Tuva. Berlin, 1931.
- Pimenova* 2005 – *Pimenova K.V.* The emergence of a new social identity: trajectories and biographies of post-soviet shamans in the republic of Tuva // *Post-soviet Transformations.* Uppsala, 2005. P. 81–90.
- Shamanism* 2004 – *Shamanism: an Encyclopedia of World Beliefs, Practices, and Culture.* ABC – CLIO. Santa Barbara, California – Denver, Colorado – Oxford, England. 2004. Vol. I–II.
- Shirokogoroff* 1935 – *Shirokogoroff S.M.* Psychomental Complex of the Tungus. L., 1935.
- Van Deussen* 2004 – *Van Deussen K.* Singing Story, Healing Drum. Montreal; Kingston; L.; Ithaca, 2004.
- Van Deussen* 2005 – *Van Deussen K.* Shamanism in Khakassia Today // *Shamanism. 25th Anniversary Double Issue.* 2005. Vol. 18. № 1/2. P. 21–23.

V.I. Kharitonova. “Shamanism” in the Present Day Russia: Toward the Issue of Revivalism

Keywords: shamanism, neo-shamanism, priesthood, religious organizations of shamans, psychophysiology, psychomentality, altered states of consciousness, shamanic sickness, shamanic healing

The article reviews the issue of “shamanic revival” in contemporary Russia. The author discusses the transformations of both *professional* and *everyday* shamanism, and considers the specificity of Siberian neo-shamanism, including new forms of neo-shamanic practices (such as religious organizations of shamans). She analyzes the reasons for their emergence and development, and also draws attention to the emerging phenomenon of *deshamanization*. Although political, economic, and cultural changes in Russia of the last two decades are considered as undoubtedly contributing to the revivalism trends, the author argues that the most important causes of appealing to ancient practices may be seen in psychophysiological particularities of those persons who are drawn to shamanic activities.

ЭО, 2009 г., № 6

© Л.А. Иванова

О ТРЕХ ПОМЕТАХ Ф.К. РУССОВА В “ВЕДОМОСТИ РЕДКОСТЯМ” И КОЛЛЕКЦИИ АДМИРАЛА М.П. ЛАЗАРЕВА ИЗ ОКЕАНИИ В МАЭ

Ключевые слова: коллекция адмирала М.П. Лазарева из Океании, Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого, Кунсткамера, “Ведомость Редкостям”, источниковедение музейных коллекций

Сборная коллекция российских кругосветных мореплавателей первой четверти XIX в. хранится сегодня в Музее антропологии и этнографии (МАЭ) им. Петра Великого РАН в Петербурге. В 1828 г. она поступила из музеума бывшего Государственного Адмиралтейского департамента (МГАД) в академическую Кунсткамеру, опосредованным наследником которой в 1879 г. стал МАЭ. Здесь, в Музее антропологии и этнографии, та часть коллекции, что происходила из Океании, была зарегистрирована в 1903 г. под № 736. Согласно Инвентарному списку, она насчитывала 302 экспоната, порой с сомнительной атрибуцией, без указания имени дарителя и времени приобретения. Поэтому центральными проблемами изучения этой коллекции остаются выявление из общей массы ее предметов персональных, т.е. именных собраний, а также проверка атрибуции каждой вещи, включенной в ее состав.

Анализ первого экземпляра “Ведомости Редкостям”¹, сопровождавшей передачу материала в Кунсткамеру, а также помет в ней среди прочего установил ошибочную идентификацию о-ва Раиваваэ с о-вом Хервей, принадлежавшую Ф.К. Руссову, а значит, и неверное происхождение целой группы экспонатов (Иванова 2009: 119). Эта невольная ошибка первого хранителя МАЭ позволяет сегодня очертить круг предметов, собранных в Океании летом 1823 г. видным мореплавателем первой половины XIX в. Михаилом Петровичем Лазаревым. К настоящему времени исследователи 736-й кол-

Людмила Алексеевна Иванова – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института этнологии и антропологии РАН.