

«ВЕРТИКАЛЬ ШАМАНСКОЙ ВЛАСТИ»: ИСПОЛЬЗОВАНИЕ ПОЛИТИЧЕСКОГО ДИСКУРСА В ПОСТСОВЕТСКОМ ТУВИНСКОМ ШАМАНИЗМЕ. Резюме

Ксения Пименова

Данная статья посвящена взаимоотношениям между шаманизмом и государственными институтами в постсоветской Туве (Тыве). В ней представлены ключевые этапы выстраивания отношений между лидерами шаманского возрождения и местными органами власти с начала 1990-х по 2009 год. В основу статьи легли полевые материалы, которые собирались в течение нескольких сезонов (с 2002 по 2009 год) в районах Республики Тува и в ее столице городе Кызыле.

В этнографических работах XIX – начала XX века и советского времени шаманизм сибирских народов предстает как обрядовая практика, нацеленная на преимущественно частное обслуживание семейных, родовых или узко-территориальных групп и фактически ограниченная их пределами. В этих работах вопрос об отношениях шаманизма с государством поднимается только в связи с христианизацией коренного населения Сибири, а затем – с антирелигиозной пропагандой в СССР. Однако в постсоветской Туве, как и в некоторых других сибирских республиках, возрождение шаманизма напрямую связано с изменениями политического и законодательного контекста. В начале 1990-х годов шаманизм оказался удобен для властей на местах, поскольку символизировал культурную идентичность сибирских народов – аргумент для борьбы за автономию регионов. Со своей стороны, лидеры постсоветского шаманского возрождения – чаще всего образованные представители городской интеллигенции – научились извлекать выгоду из взаимодействия с властями. Такой симбиоз укладывается в концепцию Кэтрин Вердери (Verdery 1996:193) о сосуществовании противоположных тенденций в отношениях между социальными институтами и государством в постсоциалистических обществах. Тувинский шаманизм не только не стремится отдалиться от государства (*destatizing*), которое еще недавно подвергало шаманов преследованиям, но, напротив, обнаруживает стремление к «огосударствлению» (*restatizing*).

Цель этой статьи – проанализировать приспособление шаманизма к изменениям политического контекста в 1990–2000-е годы. Я покажу, что это приспособление происходит через заимствование и использование политических и юридических понятий, выработанных в законодательстве о религиях советского и постсоветского периодов. Подобный концептуальный *бриколаж* приводит к из-

менениям в социальной организации тувинского шаманизма по сравнению с предыдущими историческими периодами. Исторически не свойственные шаманизму юридические понятия и связанные с ними практики государственного управления задают принципы формирования и функционирования постсоветского шаманизма как религиозного *поля* (в терминологии Бурдые), со свойственными ему иерархическими и конкурентными отношениями.

Западная антропология не раз обращалась к проблеме взаимоотношений между шаманизмом и государством. Так, Роберта Амайон (Hamaуon 1994) отмечала, что отсутствие догмы и организованной клерикальной среды отличает шаманизм от мировых религий. Шаманский обряд – в большей степени импровизация, имитирующая «выторговывание» у духов услуг и уступок, чем кодифицированное действие, и его результат заранее не известен. Власть в социуме, и тем более государственная власть, не может опираться на столь зыбкие основания. С точки зрения Амайон, шаманизм несовместим с государством, но является формой контрвласти (*counterpower*). Кэролайн Хамфри (Humphrey and Onon 1996) высказала иную точку зрения на проблему, напомнив примеры из истории Азии, когда шаманизм становился опорой государственной системы, а шаманы – близкими советниками военных и политических лидеров. С точки зрения Хамфри, различные формы шаманизма иногда подрывают политическую власть, а иногда, напротив, возникают «в самом сердце государства». Работы других антропологов за последние несколько лет иллюстрируют как первую, так и вторую точку зрения.

Важным для нас выводом из этой дискуссии может быть следующее положение. Отсутствие отношений с государством характеризует отдельные исторические формы шаманизма – впрочем, весьма многочисленные в прошлом. Однако неспособность к взаимодействию с властью не является перманентным свойством всех форм шаманизма вообще. В определенных политических условиях шаманская практика «невидима»; в другие же эпохи она может занимать важное место в обществе и в государстве. Это хорошо заметно на примере Тувы. В ее истории можно выделить разные фазы отношений шаманизма с властью: отсутствие взаимодействия в XIX веке; преследования шаманов и антирелигиозная пропаганда в XX веке; наконец, взаимовыгодное сотрудничество лидеров шаманских организаций и представителей власти в 1990–2000-е годы.

Статья включает три части. В первой, исторической, представлено резюме о месте шаманизма в обществе и его отношениях с политической властью в маньчжурской империи Цин (1753–1911), в формально независимой Тувинской Народной Республике (1921–1944) и в Туве собственно советского периода (1944–1991). Несмотря на различия, все эти три периода характеризуются «непубличностью» шаманизма, преобладанием в нем частных практик, слабостью или полным отсутствием коллективного измерения (например, общинных обрядов) и взаимодействия с государством.

Во второй части статьи предлагается краткий анализ тенденций постсоветской тувинской политики: от децентрализации 1990-х годов к федеральной интеграции в контексте выстраивания «вертикали власти» в 2000-е годы. «Вертикаль власти» лишила Туву значительной части ее политической автономии, однако не

повлияла на клановость – особенность местной политики, в основе которой лежат региональные идентичности и родственные отношения. Как в 1990-е, так и в 2000-е годы лидеры шаманского возрождения поддерживали отношения с властями, приспособившись ко всем изменениям законодательного и политического контекста.

Наконец, в третьей части статьи я рассматриваю три примера заимствований шаманами политического и юридического языка и изменений, которые претерпевает современный шаманизм в результате этих заимствований. Первый пример – создание религиозных организаций шаманов. Первая такая организация, или, как говорят в Туве, шаманское общество, была основана в 1993 году в Кызыле и получила название *Дунгур* («Бубен»). С 1998 по 2001 год появилось еще несколько шаманских обществ. К 2009 году в Туве насчитывалось уже восемь организаций шаманов.

Юридическая форма религиозной организации развивалась советскими властями для контроля над деятельностью верующих (в первую очередь – православных, христиан других деноминаций, а также мусульман). Чуждая шаманизму в XIX и XX веке, в начале 1990-х годов она была предложена шаманам как единственная возможная форма государственной регистрации их деятельности. Шаманские лидеры смогли извлечь из нее многочисленные преимущества, среди которых привлечение клиентов и упрощение диалога с властями (последние также предпочитали взаимодействовать не с независимыми шаманами-одиночками, а с несколькими представителями официальных религиозных организаций). К преимуществам, заложенным в статусе религиозной организации, можно отнести также упрощение организации шаманских мероприятий и процедуры приглашения иностранных участников.

Однако такая юридическая форма накладывает отпечаток на социальную организацию шаманизма. Иерархия в нем предполагает как минимум три уровня: 1) шаманы – рядовые члены организации; 2) шаманы-председатели организаций, которые, кроме приема клиентов, заняты также административной работой и взаимодействием с властями; 3) при относительной независимости шаманских обществ высшим символическим статусом обладает Монгуш Кенин-Лопсан – писатель, специалист по тувинской этнографии и шаманскому фольклору. В 1993 году он был в числе основателей *Дунгура*, а сейчас является пожизненным президентом тувинских шаманов. Не будучи ни шаманом, ни директором какой-либо организации, он сохраняет за собой моральный авторитет во всех вопросах, имеющих отношение к шаманизму в Туве.

Иерархия предполагает неравенство в доступе к ресурсам и в возможностях принятия решений. С появлением *Дунгура* его руководство выработало правила принятия шаманов на работу в эту организацию, которые позже были воспроизведены в других шаманских обществах Тувы. Были введены удостоверения, фиксирующие институциональную принадлежность шаманов, что, по замыслу руководства, должно было подчеркнуть легитимность членов организаций в противовес шаманам-одиночкам. Говоря языком Макса Вебера, заимствование понятия религиозной организации привело к «бюрократизации» харизмы шамана, а точнее, к

сложному совмещению его личной харизмы, основополагающей в его отношениях с клиентами, с ограничениями, которые накладывает на него принадлежность к профессиональной корпорации шаманов.

Другим следствием иерархии становится монополизация лидерами шаманских обществ контактов с партнерами, приезжающими «из-за Саянских гор». К последним можно отнести европейских и американских неошаманов, туристов, а также организаторов платных эзотерических семинаров в Москве и других городах России.

Наконец, неизбежные расходы религиозных организаций (аренда помещения, выплаты в пенсионный фонд) задают параметры новых экономических отношений. Шаманы, состоящие в организации, вынуждены отчислять до пятидесяти процентов своих доходов в ее кассу, взамен получая доступ к местным клиентам и контакты с партнерами «из-за Саян», полезные с точки зрения диверсификации доходов.

Иными словами, форма религиозной организации оказалась выгодна самим шаманам, а в еще большей степени – председателям шаманских организаций. Отныне она воспроизводит сама себя: неслучайно количество шаманских обществ с начала 1990-х годов непрерывно растет.

Второй пример заимствований относится к понятию «традиционная конфессия», в более широком смысле – к понятию «религия» вообще. В 1995 году в Туве был принят закон «О свободе совести и религиозных организациях», в котором шаманизм, буддизм и православие определяются как традиционные конфессии Республики Тува. В закон вводятся положения, позволяющие органам местной власти «по возможности» оказывать помощь религиозным организациям. Принятый в 1997 году одноименный федеральный закон также выделяет несколько конфессий, сыгравших особую роль в истории России, и предполагает при некоторых условиях возможность их государственной поддержки. Таким образом, особый символический статус некоторых конфессий дает чиновникам возможность интерпретировать законы в пользу их представителей. Именно благодаря этому некоторые шаманские общества получают от правительства Тувы или от мэрии Кызыла автомобили, помещения в аренду на особо выгодных условиях, а также спонсорскую поддержку для проведения шаманских мероприятий. Кроме того, лидеры шаманского возрождения апеллируют к понятиям традиционной конфессии или исторической религии, когда речь заходит о защите шаманов как профессиональной корпорации или о финансовых интересах шаманских обществ.

Стоит отметить, что среди тувинцев (рядовых членов шаманских организаций и их клиентов) нет единого мнения о том, является ли шаманизм религией. Однако уверенное восприятие шаманизма как «самой древней», «исконной» религии очень распространено среди тех, кто использует дискурс о религии как политический инструмент – среди директоров шаманских организаций и их собеседников из правительства Тувы и мэрии Кызыла.

Очень вероятно, что восприятие шаманизма как конфессии/религии сложилось под влиянием советской этнографической традиции. Хорошо известная этнографам и антропологам в России концепция «ранних форм религии» (Токарев

1964), к которым относится и шаманизм, сама по себе была отчасти политическим явлением. Она оформилась в 1960-е годы и отвечала идеологическому курсу на борьбу с религиозными «пережитками». Представляется, что именно советская академическая традиция, сформированная с учетом нужд совсем другой эпохи, подготовила почву для наделения шаманизма привилегированным статусом традиционной конфессии в законах и в политическом языке постсоветского времени.

Наконец, третий пример показывает, каким образом структура политической власти воспроизводится в дискурсе лидеров шаманских организаций, а потенциально – и в структуре самого поля шаманизма. В 2009 году мне довелось наблюдать попытку председателя одной из кызыльских организаций объединить под своим руководством все шаманские общества Тувы в единую организацию с центром в столице и с представительствами в районах Тувы. Чтобы воплотить свою идею в жизнь, этот предприимчивый шаман объехал различные общества, убеждая их председателей поддержать его инициативу. Среди его основных аргументов была его собственная близость к правящему политическому «клану», а значит – дальнейшее упрощение получения помощи от государства, и перспектива усиления контроля за шаманами-одиночками, работающими на себя и уменьшающими доход шаманских организаций.

Такой проект, предполагающий дальнейшую централизацию шаманизма, усиление его вертикальной интеграции и еще большее сближение с властями, может быть в полной мере понят в свете изменений в политике Тувы. Двумя годами ранее, в соответствии с принципом укрепления «вертикали власти», предполагающим отмену прямых выборов глав регионов, Владимир Путин «предложил» на должность председателя правительства (главного политического лидера) Тувы кандидатуру Шолбана Кара-оола. Это назначение усилило позиции «клана» Кара-оола на всех уровнях республиканской власти. В силу регионального фактора в тувинской политике, оно также привело к увеличению политических ресурсов автора описанного проекта централизации шаманизма, который по стечению обстоятельств оказался земляком нового председателя правительства Тувы.

Инициатива создания централизованной шаманской организации не встретила понимания среди председателей шаманских обществ. Они приложили все усилия для того, чтобы сохранить привычную им систему относительной автономии обществ. Однако есть основания полагать, что тенденция к централизации тувинского шаманизма будет усиливаться параллельно централизации политической власти в России. Речь здесь идет не только о заимствовании понятий политического и юридического языка, но и о дальнейшем усилении глубинных сходств между структурой государственной власти и иерархической структурой поля шаманизма.

Таким образом, на данном этапе истории «совместимость» тувинского шаманизма с государством не вызывает сомнений. Более того, можно утверждать, что шаманизм конструирует себя через отношения с государством, по крайней мере в том, что касается особенностей его социальной организации и функционирования. Гибкое приспособление шаманизма к текущим политическим изменениям происходит через заимствование юридического и политического языка,

через освоение возможностей, заложенных в постсоветских законах о религии, а также через развитие взаимовыгодных отношений с местной властью. Несомненно, все это приводит к усилению коллективных, «корпоративистских» аспектов, которые дают многим тувинцам повод упрекнуть шаманов в нарушении традиций. Однако именно такое приспособление позволяет шаманским лидерам поддерживать роль шаманизма в публичном пространстве, обеспечивая лучшие условия работы для самих себя и в конечном итоге – для подчиненных им членов шаманских обществ.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Токарев, Сергей. 1964. *Ранние формы религии и их развитие*. М.: Политиздат.
- Hamayon, Roberte. 1994. "Shamanism in Siberia: From Partnership in Supernature to Counter-Power in Society." Pp. 76–89 in *Shamanism, History, and the State*, edited by Nicholas Thomas and Caroline Humphrey. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Humphrey, Caroline and Urgunge Onon. 1996. *Shamans and Elders: Experience, Knowledge and Power among the Daur Mongols*. Oxford: Clarendon Press.
- Verdery, Katherine. 1996. *What Was Socialism, and What Comes Next?* Princeton, NJ: Princeton University Press.