



Published in the Russian Federation
Oriental Studies (Previous Name: Bulletin of the Kalmyk Institute
for Humanities of the Russian Academy of Sciences)
Has been issued as a journal since 2008
ISSN: 2619-0990; E-ISSN: 2619-1008
Vol. 15, Is. 3, pp. 519–529, 2022
Journal homepage: <https://kigiran.elpub.ru>



УДК / UDC 348.71

DOI: 10.22162/2619-0990-2022-61-3-519-529

Государство и шаманизм в Бурятии: от противостояния к инкорпорации

Максим Сергеевич Михалев¹

¹ Институт Китая и современной Азии РАН (д. 32, Нахимовский пр-т, 117997 Москва, Российская Федерация)

доктор исторических наук, главный научный сотрудник, руководитель центра «Государство и религия в Азии»

 0000-0001-5695-6915. E-mail: maxmikhalev@yahoo.com

© КалмНЦ РАН, 2022

© Михалев М. С., 2022

Аннотация. Наблюдаемую в последнее время трансформацию места и роли шаманизма в структуре общества нельзя объяснить в отрыве от общей социальной динамики и динамики политических процессов. *Целью* представляемого исследования является раскрытие причин и анализ механизмов возрождения шаманизма в постсоветской России, а также выработка на этой основе эффективной государственной политики. *Результаты.* При помощи сравнительно-исторического метода выявляются структурные противоречия между представителями официальной религии и общественных институтов, призванных поддерживать внутрисистемный баланс в человеческом обществе, и индивидуальными шаманами, исполняющими аналогичную роль, но в рамках так называемой «большой вселенной», включающей в себя также мир природных явлений и мир духов. Показывается, что в ситуации, когда социальные институты во главе с государством в состоянии самостоятельно предоставить приемлемые решения для большинства проблем отдельного человека, шаманизм приобретает ярко выраженный оппозиционный характер, сохраняя свой потенциал лишь на «окраинах» и в «разрывах» социальных систем. При этом опыт постсоветской Бурятии доказывает, что в ситуации острого социального кризиса, шаманизм может быть вновь рекрутирован обществом для решения насущных задач. В этом случае он становится важным структурным элементом расширенной системы общественных отношений, а границы социума расширяются. *Выводы.* Утверждается, что в этом случае эффективной стратегией является инкорпорация шаманов в социально-правовое поле государства с ограниченным предоставлением в их распоряжение присущих ему особых ресурсов. В результате их духовный потенциал и авторитет используются на общее благо, при этом удается избежать перехвата рычагов управления социальными процессами духовными лидерами с периферии социальных систем.

Ключевые слова: шаманизм, шаманы, буддизм, государственная политика, церковь, инкорпорация, Бурятия

Для цитирования: Михалев М. С. Государство и шаманизм в Бурятии: от противостояния к инкорпорации // Oriental Studies. 2022. Т. 15. № 3. С. 519–529. DOI: 10.22162/2619-0990-2022-61-3-519-529

State and Shamanism in Buryatia: From Antagonism to Incorporation

Maxim S. Mikhalev¹

¹ Institute of China and Contemporary Asia of the RAS (32, Nakhimovsky Ave., 117997 Moscow, Russian Federation)

Dr. Sc. (History), Chief Research Associate, Head of State and Religion in Asia Center

 0000-0001-5695-6915. E-mail: maxmikhalev@yahoo.com

© KalmSC RAS, 2022

© Mikhalev M. S., 2022

Abstract. Introduction. The contemporary transformation of the place and role attributed to shamanism in social structures cannot be explained in isolation from social and political trends. **Goals.** The study aims at revealing causes of shamanism's revival in post-Soviet Russia, analyzing the latter's mechanisms, and attempts an efficient policy roadmap that could be followed by the Government. **Materials and methods.** The comparative historical method identifies structural inconsistencies between official clerics and institutions supposed to sustain intrasystemic balance in human society — and individual shamans performing similar functions in the so called 'big universe' that additionally comprises the world of natural phenomena and that of spirits. **Results.** The paper shows that when social institutions headed by authorities are capable of securing acceptable solutions for most problems of an individual citizen, shamanism tends to turn vividly oppositional and retains its potentials in 'peripheries' only — within 'gaps' of social systems. Meanwhile, the experiences of post-Soviet Buryatia attest to that in acute crisis shamanism may be recruited again to tackle actual mundane objectives. In this case, it becomes an important structural element to a wider social relations system with boundaries of society proper further extended. **Conclusions.** The paper asserts the latter phenomenon may imply an efficient strategy be incorporation of shamans into the public law field with limited allocations of specific resources owned by the Government only. This may result in that the former's spiritual potentials and impacts be used to common advantage — to avoid takeovers by spiritual leaders from peripheries of social systems.

Keywords: shamanism, shamans, Buddhism, public policy, church, incorporation, Buryatia

For citation: Mikhalev M. S. State and Shamanism in Buryatia: From Antagonism to Incorporation. *Oriental Studies*. 2022; 15(3): 519–529. (In Russ.). DOI: 10.22162/2619-0990-2022-61-3-519-529



Введение

Несмотря на то, что в последние годы интерес к процессам возрождения и трансформации шаманизма в России несколько уменьшился, эта тема вплоть до настоящего времени находится в фокусе внимания многих представителей общественных и гуманитарных наук [Харитонов 2020; Жуковская 2018а; Жуковская 2018б]. Стоит при этом напомнить, что первоначальный вал публикаций вызывал уже сам факт неожиданного возвращения из небытия традици-

онной религии коренных народов Сибири и Дальнего Востока. В какой-то степени это было оправданно и объяснимо, однако в настоящее время, как представляется, требуется более глубокая рефлексия на тему предпосылок и механизмов данного процесса возрождения, ибо сам он давно уже стал историческим фактом. Хотя подобного рода работы уже начинают появляться [Полякова 2021], подлинно научного понимания того, как и почему произошло непростое возрождение традиционных верований, но

и их последующая и очень серьезная трансформация, и как именно этот процесс может быть описан и объяснен динамикой развития общества и его институтов, до сих пор не достигнуто. Представляется, что этого не произошло в том числе и потому, что исследователи, вплоть до настоящего момента обескураженные особенностями обрядового декора «нового шаманизма» и его внешней непохожестью на многократно описанные в литературе классические примеры, отказываются признавать его за шаманизм как таковой, продолжая твердить о его современном «оскудении» [Агопов 2020: 260]. Вместе с тем, как и любое другое культурное или религиозное явление, процесс возрождения архаичных традиционных практик и появление на их основе совершенно новых феноменов нельзя рассматривать в отрыве от общей социальной динамики и преобладающих в обществе политических процессов, ибо он ими, по меньшей мере, обусловлен.

В данной статье предпринимается попытка отойти от практики представления одиночных, неструктурированных фактов и взглянуть на процесс возрождения шаманизма и его трансформации в современных условиях с точки зрения их глубокой встроенности в более масштабные социальные и политические процессы. Особое внимание при этом уделяется взаимодействию шаманов и государства как самого главного общественного института.

«Классический шаманизм»: шаманы за рамками социальной структуры

С точки зрения приверженцев классического шаманизма, общество, или мир людей, не может считаться независимой системой. В их представлении, оно принципиально неотделимо от других миров, включая мир природных объектов и явлений и мир так называемых духов. В своей совокупности все эти миры формируют динамическое единство. Шаманист уверен, что все они взаимопроникаемы и находятся в непрерывном взаимодействии, обмениваясь между собой энергией и информацией. Возможность перемещений между мирами при этом доступна и людям. Для этого им просто необходимо обладать определенным набором знаний и навыков. Нетрудно заметить, что в рамках данной мировоззрен-

ческой системы, люди в состоянии влиять на жизнь духов и изменять природу, а те, в свою очередь, обладают способностью воздействовать на мир людей. При этом критичным видится поддержание баланса между частями этой единой вселенной, так как именно его нарушения и приводят, в конечном итоге, к болезням, неудачам и конфликтам как в обществе в целом, так и у отдельных его членов. Если говорить точнее, проблемы эти появляются либо в том случае, когда у людей либо оказывается что-либо из других миров, либо когда в других мирах оказывается что-то, по праву принадлежащее людям. При проведении определенных ритуалов баланс, однако, восстанавливается, проблема исчезает. Из этого постулата, в свою очередь, проистекает принципиальная возможность и даже желательность активного взаимодействия людей с соседними мирами для поддержания благоприятной среды своего собственного обитания [Михалев 2018: 90–91]. Шаман же здесь выступает связующим звеном между взаимопроникающими мирами. Именно он осуществляет коммуникацию и обмен, восстанавливая нарушенный баланс и решая тем самым как проблемы отдельных людей и общества в целом, так и проблемы духов, вызванные людьми. С одной стороны, он реализует эту свою функцию, совершая рутинные общественные молебны и индивидуальные обряды жизненного цикла. С другой стороны, в случае незапланированного избытка шаман может либо изгнать оказавшегося в мире людей представителя мира духов, либо принести в виде жертвы оказавшийся в их распоряжении избыточный продукт из мира природы. В другом случае, при подозрении на похищение человеческой души он входит в транс и путешествует в мире духов в попытках отыскать ее там и затем вернуть обратно в мир людей [Новик 1984: 106–107].

Нетрудно заметить, что функции, схожие с теми, выполнение которых издавна доверяли шаману люди, а именно, поддержание баланса через организацию обмена между составными частями мира и решение возникающих по причине его нарушений проблем, в современном обществе призваны исполнять такие устоявшиеся социальные институты, как государство, армия, полиция и церковь. Различается лишь мас-

штаб системы, в которой эти институты оперируют. Это связано с тем, что, в отличие от своих предков, мысливших *космично*, современный человек мыслит *глобально*, ограничивая горизонт миром людей, в его собственном представлении самостоятельным, изолированным и при этом независимым. Так как других миров в такой трактовке попросту не существует, не возникает проблем и с поддержанием баланса внутри расширенной вселенной, в которой помещал себя человек прошлого. Задача ограничивается рамками социума, способного самостоятельно вырабатывать и санкционировать правила поведения, принимать решения и выносить вердикты и следить за их исполнением [Михалев 2018: 92].

В этом сценарии общество, провозгласив независимость и самодостаточность, сразу же создает хорошо отлаженные механизмы, контролирующие взаимоотношения внутри своей новой «малой Вселенной», и не ощущает заинтересованности в поддержании баланса внутри «Вселенной большой». По мере же того, как функции регуляции передаются государству и другим общественным институтам, шаман становится не просто ненужным, но еще и опасным. Своей «внешнеполитической» деятельностью он грозит нарушить внутривидовый баланс, позволяя, хотя бы и символически, проникать вовнутрь социума акторам из других миров, которых общество давно поместило вне объективной реальности и от которых оно теперь старается всеми силами дистанцироваться. Шаман же, претендующий на то, что он служит не только обществу, но и духам, являясь их полноправным представителем, становится фигурой полностью нежелательной — нелояльной, непредсказуемой и плохо контролируемой. Неудивительно, что, как только общество и стоящее на страже его интересов государство становится достаточно сильным для того, чтобы провозгласить свою независимость и самодостаточность от мира духов и от природного окружения, оно незамедлительно начинает борьбу с шаманами и шаманизмом.

Уместным в этой связи будет вспомнить историю о Чингисхане и о верховном шамане Кокочу [Козин 1941: 176–179]. До той поры, пока Чингисхан, представляющий в легенде государство, был недостаточно си-

лен и нуждался в санкции мира духов на то, чтобы руководить людьми, власть шамана была безгранична. Только он мог объявить претендента легитимным правителем. Но стоило социальной структуре, созданной великим ханом, стать достаточно сильной, чтобы регулировать все вопросы самостоятельно, он поспешил избавиться от шамана, ибо тот грозил подорвать авторитет центральной власти, чувствуя себя достаточно влиятельным и независимым для того, чтобы не бояться самого грозного правителя. То же самое происходит и с шаманизмом как идеологией, который, вслед за укреплением государства и инкапсуляцией общества, оказывается неудобным власти и вынужденно уходит к ней в оппозицию. В противовес же шаману, являвшемуся представителем мира духов в мире людей, общество для взаимодействия с потусторонним миром создает полностью подконтрольную ему церковь. В это же самое время взаимоотношения с силами природы вменяются науке, которая выступает в отношении к ним почти всегда с позиции силы. Именно эти два института, для которых шаман является прямым конкурентом, и становятся в итоге самыми яростными его гонителями. Государство же, ставящее своей целью достижение тотального контроля над обществом, неизбежно встает на их сторону.

В легенде, впрочем, достаточно убить шамана; в жизни все складывается не так гладко. Шаманизм, основанный на иррациональном видении мира, невозможно уничтожить полностью; ровно так же не поддаются уничтожению иррациональные аспекты психики. Они, безусловно, могут на какое-то время вытесняться из сознания, мимикрировать, принимать другие формы, но при этом всегда сохраняют свою изначальную энергию, находя пристанище в потаенных углах бессознательно, существуя в латентной форме и проявляясь лишь в тот момент, когда разум спит, ослаблен или растерян.

Схожие процессы происходят и в мире социальных идей. В построенном на позитивистской логике обществе шаманское мировоззрение не ощущается как реальный фактор, но это не значит, что оно полностью исчезает вслед за его инкапсуляцией. В недрах коллективного бессознательного,

трансформировавшись до неузнаваемости и сменив внешнюю оболочку, но при этом сохранив свой внутренний потенциал, оно продолжает свое существование в скрытой форме. Вытесненный за грань общественного сознания, но не уничтоженный полностью, шаманизм продолжает жить в «щелях» и на рубежах социальной структуры, т. е. там, где его не может достать рука церкви, государства или научно-технического прогресса; там, где он может, как и прежде, черпать свои силы из мира духов и из мира природы.

С уходом в подполье шаманизм меняет свой облик и методы, но при этом сохраняет свою сущность как силы, способной воссоздавать баланс между мирами и тем самым излечивать проблемы общества. До тех пор пока социальные институты в состоянии предоставлять людям приемлемые ответы на большинство их вопросов, регулируя взаимоотношения внутри замкнутой структуры общества и не испытывая необходимости во внесистемных контактах, шаману уготована роль спасителя лишь для тех, кого такие решения не устраивают, или для тех, у кого нет к ним доступа. Речь идет либо о маргинальных слоях, либо о людях, перед которыми стоят такие проблемы, которые система рассматривает как неприемлемые. Не находя ответа в рамках социальной структуры, они вынуждены искать помощи у сил, находящихся за ее пределами, в «глубинах», «щелях» и на окраинах, — т. е. именно там, где в это же время вынужденно пребывает и сам шаман. Естественно, что шаманизм в этой ситуации с неизбежностью приобретает черты маргинального, по-своему антиструктурного, явления.

При этом стоит особо отметить то, что динамика взаимодействия структуры и антиструктуры, которыми в данном случае являются государство и вытесненный на задворки общественного сознания шаманизм, подразумевает не только их антагонистическую борьбу, но и объективную потребность в наличии друг друга. Шаман, к примеру, придает каркасу социальной структуры определенную устойчивость. Связано это с тем, что те люди, перед которыми стоят проблемы, признаваемые обществом неприемлемыми, либо маргинальные его представители, все-таки могут найти

выход из сложной ситуации с его помощью. В итоге он принимает на себя их деструктивный потенциал, способствуя тем самым снижению внутреннего давления на социальную структуру.

Именно в подобном, наполовину подпольном статусе, к примеру, пребывает шаманизм у бурят, проживающих на северо-востоке КНР, в местности Шэнхэн Хулунбуирского аймака автономного района Внутренняя Монголия¹. Общественные институты и стоящее на их стороне государство в настоящее время, как никогда, сильны. Оно является полностью самодостаточным, предоставляют своим гражданам готовые решения для большинства их проблем и при этом не признает существования никаких других сил [Tamier 2017: 96].

Шаманизм в таких условиях находит приют лишь вне пределов социальной структуры. Находясь на периферии, он при этом остается дезорганизованным, спонтанным, индивидуальным и аполитичным. Он не пытается подменить собой государство или сотрудничать с ним, он аморфен и гибок, не имеет ни собственного аппарата, ни правил, ни законов, ни внутренней организации [Михалев 2016: 74–82].

У шаманов северо-востока КНР нет общественных функций, а основной сферой их деятельности остается частная жизнь людей, которые всеми силами скрывают сам факт обращения за помощью к шаманам. При этом они удовлетворяют только такие потребности индивидуальных членов общества, которые никак не связаны с их участием в социальной жизни. Находясь в подобном положении, шаманизм, которому в Китае уже давно предрекают исчезновение и с пережитками которого активно борется и государство, и официальная религия, однако никуда полностью не исчезает. Даже будучи вытесненным на периферию социальной структуры, он продолжает там свое существование в латентном состоянии, при этом находясь к ней в оппозиции. Характерно, что подобный шаманизм полностью сохраняет свой потенциал, по той причине, что он служит тем, чьи проблемы не могут решить социальные институты, являясь для них одновременно и альтернативой, и дополнением.

¹ Обзор литературы по шэнхэнским бурятам приводит Т. Б. Цыденова [Цыденова 2010: 255–260].

«Новый шаманизм»: шаманы в рамках социальной структуры

На самом деле при появлении благоприятной конъюнктуры шаманизм всегда готов выйти из подполья для того, чтобы вновь стать важнейшим фактором общественной жизни, приобретая структурный статус и совершенно иные социальные функции. Зависит это от того, насколько развита, самостоятельна и сильна общественная структура, и в состоянии ли она самостоятельно обеспечивать людям благоприятную среду обитания, поддерживая баланс сил внутри их «вселенной». Примером того, что возрождение шаманизма возможно в том случае, когда социальные институты перестают удовлетворять потребности граждан и не предоставляют приемлемых решений для их повседневных проблем, являются процессы, происходившие на рубеже XX и XXI вв. в Республике Бурятия Российской Федерации [Шагланова 2009: 161–162].

В те годы в результате распада страны, эрозии ценностей и фактического демонтажа общественных институтов шаманизм, в чем-то неожиданно для самого себя, вновь вышел на авансцену политической, общественной и культурной жизни республики, заполнив идеологический и духовный вакуум, который образовался в обществе. Вопреки эволюционистской логике, он триумфально возвратился с окраин общественной структуры, где обитал несколько столетий, чтобы вновь стать одним из ее системообразующих факторов [Харитоновна 2006: 6–7, 11].

Приступая к анализу предпосылок этого шаманского ренессанса конца прошлого столетия, следует, прежде всего, напомнить, что шаманы всегда играли важную роль в политической жизни всех монголоязычных народов, в том числе и бурят.

При этом в связи с тем, что формирование бурятского этноса следует отнести лишь к концу XVII в., к периоду вхождения в состав Российского государства и сопутствующих этому процессов пограничного размежевания с Китаем [Буряты 2004: 57], говорить о *бурятском шаманизме* как о разновидности шаманизма можно, лишь начиная с этого времени. Уже на заре своего существования бурятский шаманизм столкнулся с противодействием со стороны централизованного государства. Как с точки зрения бурятских нойонов, так и с точ-

ки зрения русской администрации, силой, способствующей созданию и функционированию стабильной системы управления, являлся давний соперник бурятских шаманов — буддизм тибетского толка. Шаманизм же, с его родоплеменным характером и трайбалистским менталитетом, индивидуальный и потому неподконтрольный, оживаемо попал в немилость. Уйдя в подполье, он надолго превратился в объект преследований, которые совместными усилиями осуществляли государственные служащие и буддистские ламы. Как пишет по этому поводу известный исследователь бурятского шаманизма Т. М. Михайлов: «Ламаистское духовенство стремилось уничтожить исконную религию бурят и особенно институт шаманов. Для этого оно прибегало к помощи местных властей и полиции в организации гонений на служителей шаманского культа, разрушении и уничтожении шаманистских культовых вещей и капищ... Полиция, по указаниям ширетуев, преследовала шаманов, хватала их, сажала в ручные и ножные колодки, морила голодом, сжигала принадлежности шаманства» [Михайлов 1987: 180–181].

При этом необходимо понимать, что буддизм, с благословения и не без помощи государства, боролся в основном с шаманами как служителями соперничающего с ним за сердца верующих культа. В отношении же шаманизма как мировоззренческой системы была избрана иная тактика. На вооружение был взят метод «духовной экспроприации». «Важнейшую роль в становлении ламаистского культа сыграло то, что при этом не отвергались, а, наоборот, ассимилировались добуддийские культы, бытовавшие у соответствующих народов. Наиболее ярким примером этого является культ так называемых обо» [Кривелев 1976: 342].

Шаманские божества действительно объявлялись тождественными буддийским, с легкостью переименовывались и после этого включались в ламаистский пантеон. Одновременно с этим общественные собрания-тайлганы также стали проводиться под руководством лам. Буддизм в сотрудничестве с государством настолько преуспевал в деле искоренения шаманизма, что дело шло к его постепенному исчезновению с исторической арены.

Случилось, однако, непредвиденное. В то время как царская администрация и буддистское духовенство действовали в отношении шаманизма заодно, после прихода к власти большевиков в стане его противников произошел серьезный раскол. Буддизм, с его жесткой доктриной, влиятельными и богатыми монастырями и институтом священнослужителей сразу же попал в разряд злейших врагов новой власти. В это же самое время шаманизм, никогда не имевший статуса и влияния официальной религии, оказался поначалу предоставленным самому себе. Буддизм, почти не имевший опыта работы в подполье, был вскоре практически уничтожен [Жуковская 2008: 11], а лишившийся одного из своих оппонентов шаманизм быстро восстал из пепла и вскоре занял в бурятском обществе довольно прочные позиции, угрожая авторитету и самой новой власти. Государство, почуввав угрозу, тут же обратилось против шаманов. Сначала их просто заставляли отречься от «тунеядской» деятельности; затем в ход пошли более «веские» аргументы: пытки, тюремные заключения, ссылки. Обращение граждан к шаманам стало подвергаться публичному ostracism и высмеиванию. Так продолжалось вплоть до Великой Отечественной Войны 1941–1945 гг., когда, вслед за общим смягчением антирелигиозной политики, принятой на вооружение под влиянием бедствий, обрушившихся на страну, шаманистские обряды и традиции стали постепенно возрождаться, а отношение к шаманам со стороны властей стало терпимей.

В дальнейшем, вплоть до событий начала конца 80-х – начала 90-х гг. XX в., шаманы и государство попросту не признавали существования друг друга, при этом ни одна из сторон не пыталась развязать борьбу на выживание. Шаманисты проводили свои обряды на Первомай, маскируя их под демонстрации с красными флажками и выражением озабоченности возросшей в мире политической напряженностью; шаманские божества при этом объявлялись борцами за советскую власть [Михайлов 1987: 242].

В то же самое время партийные и правительственные работники, на словах боровшиеся с «пережитками феодального прошлого», смотрели на деятельность современных им шаманов сквозь пальцы, в индивидуальном порядке иногда и вовсе посещая

их обряды. Подобное, условно-подпольное, существование бурятского шаманизма было в конечном итоге прервано драматическими событиями последних десятилетий прошлого века. Тогда в результате острого кризиса государственности, системы ценностей, права, морали и общественных институтов бурятское общество, до той поры способное предоставить решения для большинства проблем отдельного человека и гарантировавшее ему стабильность и безопасность, временно прекратило исполнять большинство своих функций. Простые люди очутились в идеологическом и организационном вакууме, оставшись один на один с трудностями в своей повседневной жизни.

В состоянии страха и растерянности любой человек, иногда помимо своей воли и вопреки усвоенным с детства моделям поведения, может обращаться к архаичным моделям поведения, сохранившимся в подсознании и до поры пребывающим в латентном состоянии. Точно так же и в бурятском обществе, оказавшемся в состоянии аномии, сработал защитный культурный механизм, отославший его членов к архаичным моделям реакции на вызовы внешней среды. В результате в Бурятии вновь возродился архетип шамана, а шаманизм стал востребованной идеологией, способной, как верили в то время люди, вернуть порядок в царство хаоса. Испуганные и растерянные, они призывали шаманов восполнить или дополнить собой государство, которое в тот момент было не способно исполнять свои функции. Государству же было нечего возразить, ибо в тот момент оно находилось в остром кризисе и точно так же искало поддержки на стороне. Шаманам Бурятии представился уникальный шанс вернуться на историческую арену из исторического забвения, и они этот шанс успешно использовали.

Вернувшись из небытия, они сразу же заняли важное место в социальном ландшафте Бурятии, превратившись из изгоя в серьезную общественную силу, с которой вынуждено считаться как правительство республики, так и буддистское духовенство. Иерархическая структура, внутренние процедуры и регламенты, административный аппарат, четко сформулированная идеология и кодекс поведения, механизмы обратной связи с гражданами, собственный институт подготовки кадров — все то, что

никогда не было присуще шаманизму до той поры, пока он находился вне рамок социальной структуры, быстро оформилось, стоило ему стать ее неотъемлемой составной частью [Базаров 2000: 54].

Получив в свое распоряжение все атрибуты серьезной общественной силы, он оказался готов и к дальнейшей экспансии. В современной Бурятии шаманы, организованные в юридически оформленные профессиональные сообщества или занимающиеся своей деятельностью индивидуально, справедливо рассматриваются как один из легитимных и при этом полностью востребованных социальных институтов. Своим авторитетом они помогают решать многие социальные и политические проблемы, зачастую преуспевая там, где официальная власть оказывается бессильной. К примеру, в городе они борются с экологическими проблемами и принимают участие в формировании национальной идеи, для чего активно участвуют в политической жизни республики. Можно сказать, что они с успехом предоставляют ее жителям эрзац национальной духовной культуры, утратой исчезновения которой те искренне озабочены. В то же самое время в сельской местности шаманы способствуют сохранению единства местных сообществ и обеспечивают непрерывность культурной традиции, проводя традиционные тайлганы и занимаясь образовательной и просветительской деятельностью. И городским, и сельским жителям шаманы при этом предоставляют готовые ответы на вопросы о смысле жизни и о месте человека во Вселенной, обеспечивая «связь с родной землей и с миром предков» [Жуковская 2008: 9–10].

Другими словами, современные бурятские шаманы не только участвуют в поддержании баланса внутри социума, но и обеспечивают связь людей с той самой «большой Вселенной», откуда люди в условиях кризиса доверия к общественным институтам вновь предпочитают черпать силы и смыслы. Не удивительно, что шаманы, воссоздающие для них потерянные связи с космосом, пользуются признанием не только со стороны простых граждан, но и со стороны своих исторических конкурентов — буддистского духовенства и государственных органов, которые относятся к ним

с подчеркнутым уважением. Общественное мнение приписывает им народную мудрость и экологическое сознание, а правительство, законодательно закрепив за шаманизмом статус официальной религии, при принятии решений интересуется мнением самых авторитетных шаманов и сотрудничает с ними на регулярной основе.

Можно утверждать, что шаманизм в постсоветской Бурятии не просто органично вписался в общественную структуру, но и в определенной мере сам стал ее создателем и хранителем, придавая ей необходимую устойчивость за счет встраивания ее в более широкий контекст. Ослабленное годами социальной нестабильности современное бурятское государство не может да и не желает противостоять такому шаманизму и с готовностью признает его в качестве равноправного партнера.

Заключение

Анализируя состояние шаманизма у бурят России и у бурят Китая можно прийти к выводу о том, что на современном этапе у народа, обладавшего в прошлом единой культурой, но оказавшегося впоследствии волею исторических судеб на территории двух разных государств, в настоящее время сформировалось два его вида. Они не похожи друг на друга по характеру, выполняемым функциям, роли в жизни людей и общества, а также месту в социальной структуре. В современной России шаманизм занимает важное место в структуре бурятского общества, будучи одним из ключевых факторов, формирующих новый социальный порядок. Он регулирует взаимоотношения внутри общества, обеспечивая при этом его связь со средой обитания, предоставляя необходимые для этого ритуалы и идеологические постулаты. Шаманизм здесь пользуется уважением и признанием. Он является хорошо организованной, структурно сплоченной и идеологически влиятельной силой, с которой считаются как правительство, так и буддистское духовенство. Он сплочен, обладает необходимыми атрибутами организации и идейно крепок. Другими словами, это шаманизм состоявшийся, интегрированный и работающий на благо общества. Этот шаманизм мы предлагаем называть *структурным*.

Совсем по-другому развивается ситуация в Китае. Здесь шаманизм находится вне социальной структуры и пребывает в пассивной оппозиции ко всем общественным институтам. Само общество не испытывает острой потребности в шамане и сторонится его, стараясь игнорировать сам факт его существования — как на уровне правительства и официальной церкви, так и на уровне общественного мнения. У шамана в связи с этим нет никакой социальной функции, а основной сферой его деятельности остается частная жизнь отдельного человека. Шаманизм в Китае не пытается заменить собой общественную структуру или сотрудничать с ней, он сторонится избыточного внимания и предпочитает находиться в тени. «С некоторой натяжкой» его можно назвать *антиструктурным*. Иными словами, оппозиционным общественной структуре, живущим на ее периферии, индивидуальным по характеру и маргинальным по природе, дезорганизованным и стихийным.

Что характерно, возникновение и организационное оформление структурного шаманизма, который оказался важным стабилизирующим фактором в общественно-политической жизни современной Бурятии, стало возможным, в том числе и благодаря грамотному курсу, взятому в его отношении государством. На самом деле власть не только предоставила в распоряжение «новых шаманов» весь доступный ей инструментарий, человеческий и организационный ресурс, стилистику и методы работы, но и, как было отмечено, взяла шаманизм под свою защиту, придав ему официальный статус¹. Тем самым оно показало, что готово принять помощь со стороны шаманов в тот момент, когда оно само было не в состоянии самостоятельно осуществлять все присущие ему функции. При этом ему удалось не допустить узурпацию всей полноты власти шаманами и превращения их в ведущую политическую силу. Интересно, что в конце концов именно подобная компромиссная позиция привела к огосударствлению шаманизма, его бюрократизации и коммерциализации, что в итоге означало его фактическое переро-

ждение и превращение из неподконтрольной оппозиционной силы в структурообразующую.

В результате тот духовный ресурс, который был накоплен шаманами за время нахождения в подполье, был грамотно использован государством для того, чтобы справиться с теми насущными проблемами, которые оно само было не в состоянии решить самостоятельно. Достигнуто это было через предоставление в пользование шаманов социальной инфраструктуры и возможностей государства для канализации их духовной энергии и донесения ее до самых широких слоев населения. Существенно, что в данном случае речь не шла об одностороннем присвоении их духовной силы, ведь и шаманы, благодаря предоставленным им взамен экономическим возможностям, смогли извлечь из своего нового статуса существенную материальную и символическую выгоду. Последнее, кстати, нисколько не поколебало их моральный авторитет, и в народном сознании они так и остались хранителями традиций.

Представляется, что подобная стратегия инкорпорирования, заключающаяся в привлечении духовного ресурса с периферии общественной структуры к участию в делах государства без предоставления в руки его носителей фактических рычагов власти, является оптимальной и может быть использована и в других подобных случаях. С одной стороны, при условии, что власть все еще крепка и не подает явных признаков недееспособности, такая стратегия выводит то или иное духовное течение из подполья, где оно с неизбежностью приобретает все черты антиструктурного, сложно контролируемого и, таким образом, потенциально опасного социального феномена. Именно так, как было показано, в настоящее время обстоят дела на северо-востоке КНР, к примеру. С другой, в ситуации, в том случае, когда общество находится в кризисе, применение подобной стратегии помогает ему самому и его членам справиться с теми проблемами, которые являются для него по той или иной причине неразрешимыми. При этом сделать это, не рискуя полностью утратить контроль над происходящим.

¹ См.: Закон Республики Бурятия «О религиозной деятельности на территории Республики Бурятия» (№ 610–1 от 23 декабря 1997 г.).

Литература

- Агопов 2020 — *Агопов Г. В.* Шаманизм в XXI веке: фигура шамана в обществе // Вестник Исторического общества Санкт-Петербургской духовной академии. 2020. № 1(4). С. 254–263.
- Базаров 2000 — *Базаров Б. Д.* Таинства и практика шаманизма: кн. в 2 ч. Улан-Удэ: Буряад унэн, 2000. 275 с.
- Буряты 2004 — Буряты / под ред. Л. Л. Абаевой, Н. Л. Жуковской. М.: Наука, 2004. 633 с.
- Жуковская 2008 — *Жуковская Н. Л.* Буддизм и шаманизм как факторы формирования бурятского менталитета // Религия в истории и культуре монголоязычных народов России / под ред. Н. Л. Жуковской. М.: Вост. лит., 2008. С. 9–36.
- Жуковская 2018а — *Жуковская Н. Л.* Шаманы и шаманки Бурятии: их мистический опыт и мои экспедиционные исследования. Ч. I // *Oriental Studies*. 2018. № 5(39). С. 97–109. DOI: 10.22162/2619-0990-2018-39-5-97-109
- Жуковская 2018б — *Жуковская Н. Л.* Шаманы и шаманки Бурятии: их мистический опыт и мои экспедиционные исследования. Ч. II // *Oriental Studies*. 2018. № 6(40). С. 15–22. DOI: 10.22162/2619-0990-2018-40-6-15-21
- Козин 1941 — *Козин С. А.* Сокровенное сказание. Монгольская хроника 1240 г. под названием *Mongrol-un Niyuca tobciyan*. Юань Чао Би Ши. Монгольский обыденный изборник. Т. I. М.; Л.: АН СССР, 1941. 620 с.
- Крывелев 1976 — *Крывелев И. А.* История религий: Очерки. В 2 т. 1975–1976. Т. 2. М.: Мысль, 1976. 422 с.
- Михайлов 1987 — *Михайлов Т. М.* Бурятский шаманизм: история, структура, социальные функции. Новосибирск: Наука, 1987. 286 с.
- Михалев 2016 — *Михалев М. С.* О социальной подоплеке ревитализации шаманизма в современных условиях (на примере бурят Китая) // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. 2016. № 3(25). С. 74–82. DOI: 10.22162/2075-7794-2016-25-3-74-82
- Михалев 2018 — *Михалев М. С.* Трансформация картины мира шамана как отражение ценностей современного бурятского общества // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. 2018. № 1 (35). С. 89–97. DOI: 10.22162/2075-7794-2018-35-1-89-97
- Новик 1984 — *Новик Е. С.* Обряд и фольклор в сибирском шаманизме: опыт сопоставления структур. М.: Наука, 1984. 304 с.
- Полякова 2021 — *Полякова О. А.* Шаманизм в современном глобализующемся мире // *KANT*. 2021. № 3(40). С. 164–169.
- Харитоновна 2006 — *Харитоновна В. И.* Феникс из пепла? Сибирский шаманизм на рубеже тысячелетий. М.: Наука, 2006. 372 с.
- Харитоновна 2020 — *Харитоновна В. И.* Трансформация шаманизма в современной России, или Куда идем мы с чудачком? // Сибирские исторические исследования. 2020. № 2. С. 251–275.
- Цыденова 2010 — *Цыденова Т. Б.* Буряты Китая в российской историографии // Вестник Бурятского госуниверситета. 2010. № 8. С. 255–260.
- Шагланова 2009 — *Шагланова О. А.* «Городской шаманизм» в Бурятии: метаморфозы традиционной религии в пространстве города // Город и село в постсоветской Бурятии: социально-антропологические очерки / под ред. Т. Д. Скрынниковой. Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 2009. С. 141–162.
- Tamier 2017 — 塔米尔 (= Tamier). 中俄布里亚特人的萨满教复兴现象比较研究 (= Сравнительный анализ возрождения шаманизма у бурят России и Китая) // 世界宗教文化 (= Религиозная культура народов мира). 2017. № 2. С. 93–97.
- Kharitonova V. I. Transformations of shamanism in contemporary Russia, Or where are we heading with the freak? *Siberian Historical Research*. 2020. No. 2. Pp. 251–275. (In Russ.)
- Kozin S. A. The Secret History of the Mongols: A 1240 Mongolian Chronicle Titled *Mongyol-un niyuca tobciyan*, Or *Yuáncháo Mìshǐ*. Vol. I. Moscow; Leningrad: USSR Academy of Sciences, 1941. 620 p. (In Russ.)
- Kryvelev I. A. History of Religions: Essays. In 2 vols. Vol. 2. Moscow: Mysl, 1976. 422 p. (In Russ.)
- Mikhalev M. S. On the social background of the modern revival of shamanism (Evidence from

References

- Abaeva L. L., Zhukovskaya N. L. (eds.) The Buryats. Moscow: Nauka, 2004. 633 p. (In Russ.)
- Agopov G. V. Shamanism in the 21st century: The figure of shaman in society. *Herald of the Historical Society of Saint Petersburg Theological Academy*. 2020. No. 1(4). Pp. 254–263. (In Russ.)
- Bazarov B. D. Shamanism: Mysteries and Practices. Ulan-Ude: Buryaad Unen, 2000. 275 p. (In Russ.)
- Kharitonova V. I. Phoenix out of Ashes? Siberian Shamanism at the Turn of the [New] Millennium. Moscow: Nauka, 2006. 372 p. (In Russ.)

- the Buryats of China). *Oriental Studies (Bulletin of the Kalmyk Institute for Humanities of the RAS)*. 2016. No. 3(25). Pp. 74–82. (In Russ.) DOI: 10.22162/2075-7794-2016-25-3-74-82
- Mikhalev M. S. Transformation of shamanistic worldview as a reflection of contemporary Buryat society and its values. *Oriental Studies*. 2018. No. 1(35). Pp. 89–97. (In Russ.) DOI: 10.22162/2075-7794-2018-35-1-89-97
- Mikhaylov T. M. Buryat Shamanism: History, Structure, Social Functions. Novosibirsk: Nauka, 1987. 286 p. (In Russ.)
- Novik E. S. Ritual and Folklore in Siberian Shamanism: Comparative Structural Insights. Moscow: Nauka, 1984. 304 p. (In Russ.)
- Polyakova O. A. Shamanism in a modern globalizing world. *KANT*. 2021. No. 3(40). Pp. 164–169. (In Russ.)
- Shaglanova O. A. 'Urban shamanism' in Buryatia: Metamorphoses of traditional religion in urban environment. In: Skrynnikova T. D. (ed.) *City and Village in Post-Soviet Buryatia: Essays in Social Anthropology*. Ulan-Ude: Buryat Scientific Center (SB RAS), 2009. Pp. 141–162. (In Russ.)
- Tamier (塔米尔). The revival of shamanism among Buryats of Russia and China: A comparative analysis. *The Religious Cultures in the World (世界宗教文化)*. 2017. No. 2. Pp. 93–97. (In Chin.)
- Tsydenova T. B. Buryats of China in Russian historiography. *Buryat State University Bulletin*. 2010. No. 8. Pp. 255–260. (In Russ.)
- Zhukovskaya N. L. Buddhism and shamanism as shaping factors of the Buryat mentality. In: Zhukovskaya N. L. (ed.) *Mongolic Peoples of Russia: Religion in History and Culture*. Moscow: Vostochnaya Literatura, 2008. Pp. 9–36. (In Russ.)
- Zhukovskaya N. L. Male and female shamans of Buryatia: Their mystical experiences and the author's field research. Part One. *Oriental Studies*. 2018. No. 5(39). Pp. 97–109. (In Russ.) DOI: 10.22162/2619-0990-2018-39-5-97-109
- Zhukovskaya N. L. Male and female shamans of Buryatia: Their mystical experiences and the author's field research. Part Two. *Oriental Studies*. 2018. No. 6(40). Pp. 15–22. (In Russ.) DOI: 10.22162/2619-0990-2018-40-6-15-21

