

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

СИБИРСКИЕ ИСТОРИЧЕСКИЕ
ИССЛЕДОВАНИЯ

SIBERIAN HISTORICAL RESEARCH

Научный журнал

2016

№ 1

Свидетельство о регистрации
ПИ № ФС 77 – 54966 от 08.08.2013

Журнал издается при поддержке гранта Правительства РФ № 14.В25.31.0009
«Человек в меняющемся мире. Проблемы идентичности
и социальной адаптации в истории и современности»



РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ ЖУРНАЛА «СИБИРСКИЕ ИСТОРИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»

- Функ Дмитрий Анатольевич**, Московский государственный университет, Россия –
главный редактор
- Соколовский Сергей Валерьевич**, Институт этнологии и антропологии РАН, Россия –
заместитель главного редактора
- Нам Ираида Владимировна**, Томский государственный университет, Россия –
заместитель главного редактора
- Дериглазова Лариса Валериевна**, Томский государственный университет, Россия
- Хазанов Анатолий Михайлович**, университет Висконсин-Мэдисон, США
- Швайцер Петер**, университет г. Вена, Австрия
- Трубина Елена Германовна**, Уральский федеральный университет, Россия

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ ЖУРНАЛА «СИБИРСКИЕ ИСТОРИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»

- Бич Хуберт**, университет г. Уппсала, Швеция
- Бирталан Агнеш**, университет им. Лоранда Этвёша, Венгрия
- де Граф Тьеерд**, университет г. Гронинген, Нидерланды
- Дыбо Анна Владимировна**, Институт языкознания РАН, Россия
- Дятлов Виктор Иннокентьевич**, Иркутский государственный университет, Россия
- Харусь Ольга Анатольевна**, Томский государственный университет, Россия
- Крадин Николай Николаевич**, Дальневосточный федеральный университет, Россия
- Мамонтова Надежда Александровна**, университет Хельсинки, Финляндия
- Мандельштам Балзер Марджори**, Джорджтаунский университет, США
- Миськова Елена Вячеславовна**, Московский государственный университет, Россия
- Зайцева Ольга Владимировна**, Томский государственный университет, Россия
- Зиновьев Василий Павлович**, Томский государственный университет, Россия

Альбина Рассказчикова – секретарь
Елена Карагеоргий – редактор-переводчик

EDITORIAL BOARD
SIBERIAN HISTORICAL RESEARCH

Funk, Dmitri, *Moscow State University, Russia* – Editor-in-Chief
Sokolovsky, Sergei, *Institute of Ethnology and Anthropology RAS, Russia* – Associate editor
Nam, Iraida, *Tomsk State University, Russia* – Associate editor
Deriglazova, Larissa, *Tomsk State University, Russia*
Hazanov, Anatoliy, *University of Wisconsin-Madison, USA*
Schweitzer, Peter, *University of Vienna, Austria*
Troubina, Elena, *Ural Federal University, Russia*

EDITORIAL ADVISORY BOARD

Beach, Hubert, *Uppsala University, Sweden*
Birtalan, Agnes, *Eötvös Lorand University, Hungary*
de Graaf, Tjeerd, *Groningen University, the Netherlands*
Dybo, Anna, *The Institute of Linguistics, RAS, Russia*
Diatlov, Viktor, *Irkutsk State University, Russia*
Kharus, Olga, *Tomsk State University, Russia*
Kradin, Nikolai, *Far East Federal University, Russia*
Mamontova, Nadezhda, *University of Helsinki, Finland*
Mandelstam Balzer, Marjorie, *Georgetown University, USA*
Miskova, Elena, *Moscow State University, Russia*
Zaitseva, Olga, *Tomsk State University, Russia*
Zinoviev, Vassili, *Tomsk State University, Russia*

Secretary Albina Rasskazchikova
Translator Elena Karageorgiy

СОДЕРЖАНИЕ

Редакторская колонка (Д.А. Функ)	6
--	---

НАУКОМЕТРИЯ В ОЦЕНКЕ ТВОРЧЕСТВА

Функ Д.А. Наукометрия в оценке качества публикаций в социальных и гуманитарных науках	8
Сидорова В.В. Использование РИНЦ для оценки научной деятельности гуманитариев	27

РЕЛИГИОЗНАЯ СОСТАВЛЯЮЩАЯ КУЛЬТУРНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ НАРОДОВ СЕВЕРА И СИБИРИ

Функ Д.А. Религиозная составляющая современной культурной идентичности народов Севера и Сибири: введение к специальной теме номера	40
Батьянова Е.П., Бронштейн М.М. Мухомор в быту, верованиях, обрядах, искусстве народов Севера	46
Литвина Н.В. Религиозное соседство шорцев, челканцев и старообрядцев: стереотипы и взаимодействие	59
Доронин Д.Ю. Что опять не так с «алтайской принцессой»? Новые факты из ньюслорной биографии Ак Кадын	74
Харитонов В.И. «А у нас все шаманы – православные...»: современный (нео)шаманизм и проблема культурной идентичности	105

РЕЦЕНЗИИ

Sous la direction de Katia Buffétrille, Jean-Luc Lambert, Nathalie Luca et Anne de Sales. <i>D'une anthropologie du chamanisme vers une anthropologie du croire. Hommage à l'œuvre de Roberte Hamayon.</i> Paris: Centre d'Études Mongoles & Sibériennes – École Pratique des Hautes Études, 2013. 764 p. ISBN 978-2-9518888-8-3 ISSN 0766-5075 (Д.А. Опарин)	134
СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ	138
ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТОРОВ	140

CONTENTS

Editor's note (D.A. Funk)	6
--	---

SCIENTOMETRICS: MEASURING CREATIVITY

Funk D.A. Scientometrics and evaluation of publications in social sciences and humanities	8
Sidorova V.V. The use of Russian Science Citation Index for evaluation of humanities research	27

RELIGIOUS COMPONENT OF CULTURAL IDENTITY OF THE PEOPLES OF THE NORTH AND SIBERIA

Funk D.A. Religious component of modern cultural identity of the peoples of the North and Siberia: introduction to the issue's special theme	40
Batyanova E.P., Bronshtein M.M. Amanita muscaria in the household, beliefs, rituals, and art of the peoples of the North	46
Litvina N.V. Neighbouring faiths, or the Shors, Chelkans and Old Believers: stereotypes and interactions	59
Doronin D.A. What is wrong again with the "Altai princess"? New facts from newslore biography of Ak Kadyr	74
Kharitonova V.I. "Our shamans are all Orthodox Christians...": modern (neo)shamanism and the issue of cultural identity	105

BOOK REVIEWS

Sous la direction de Katia Buffetrille, Jean-Luc Lambert, Nathalie Luca et Anne de Sales. <i>D'une anthropologie du chamanisme vers une anthropologie du croire. Hommage à l'œuvre de Roberte Hamayon</i> . Paris: Centre d'Études Mongoles & Sibériennes - École Pratique des Hautes Études, 2013. 764 p. ISBN 978-2-9518888-8-3 ISSN 0766-5075 (D.A. Oparin)	134
---	-----

INFORMATION ABOUT THE AUTHORS	138
--	-----

INFORMATION FOR AUTHORS	140
--------------------------------------	-----

РЕДАКТОРСКАЯ КОЛОНКА

DOI: 10.17223/2312461X/11/1

Уважаемые читатели!

Журнал *Сибирские исторические исследования* входит в очередной год своего существования, полный оптимизма. Буквально за неделю до сдачи в производство первого номера 2016 г. пришло финальное заключение Совета Scopus по оценке качества журналов (Content Selection Advisory Board) с рекомендацией включить наш журнал в эту базу. Это общее достижение всей нашей международной редакционной коллегии и всех авторов, принявших участие в реализации политики обновленного журнала. Как можно видеть, «сибирскость» журнала, понимаемая нами не только и даже не столько как географическая заданность принимаемых к публикации текстов (при всей привлекательности этого «поля», особенно с учетом того, что Сибирь является постколониальной, постимперской и постсоциалистической территорией), сколько как *место издания* журнала – Сибирь (г. Томск) – не ограничила ни географию наших авторов, ни тематику публикаций. Искренне благодарю всех коллег, увидевших потенциал в нашем журнале и способствовавших его реализации!

Спектр обсуждаемых на страницах журнала тем / проблем, равно как и авторское представительство, будут неуклонно расширяться.

В первом номере мы представляем читателям две специальные темы. Одна из них связана с давно и активно обсуждаемой проблемой выработки критериев результативности научной деятельности в гуманитарных и социальных науках. Интерес к ней высок и в вузах, и в академических институтах, и в профильных министерствах. 31 марта состоялось очередное заседание Совета по науке при Министерстве образования и науки РФ, на котором, среди прочих, был рассмотрен и вопрос о критериях результативности научной деятельности. Проблема чрезвычайно сложна, и потому, уверен, предлагаемые в этом номере две статьи с анализом некоторых из имеющихся подходов и баз, используемых для оценки качества нашей работы, будут интересны всем читателям. Разговор на заданную тему обязательно будет продолжен в одном из ближайших номеров журнала.

Второй, более представительный, блок статей посвящен религиозной составляющей современной культурной идентичности у народов Севера и Сибири. В статьях Е.П. Батяновой, М.М. Бронштейна,

Н.В. Литвиной, Д.А. Доронина, В.И. Харитоновой рассматриваются проблемы анализа символических контекстов религиозных практик, изменения границ ритуально-символического пространства, способов конструирования собственных идентичностей и идентичности Другого, в целом – разнообразных трансформационных процессов постсоветского времени в Сибири и на Севере Российской Федерации.

В рубрике «Рецензии» в этом номере – лишь один текст, представляющий новую книгу наших французских коллег «*D'une anthropologie du chamanisme vers une anthropologie du croire. Hommage à l'œuvre de Roberte Hamayon*» («От антропологии шаманизма к антропологии веры. Посвящается работам Роберты Амайон»), изданную к юбилею одного из самых ярких современных антропологов религии Роберты Амайон. По уже сложившейся традиции, хочу пригласить к сотрудничеству всех авторов, способных качественно рецензировать важные современные работы по истории, социокультурной антропологии, археологии. Рубрика «Рецензии» продолжает свое существование, и мы рассчитываем на регулярное ее наполнение.

Д.А. Функ

НАУКОМЕТРИЯ В ОЦЕНКЕ ТВОРЧЕСТВА

УДК 001.35

DOI: 10.17223/2312461X/11/2

НАУКОМЕТРИЯ В ОЦЕНКЕ КАЧЕСТВА ПУБЛИКАЦИЙ В СОЦИАЛЬНЫХ И ГУМАНИТАРНЫХ НАУКАХ*

Дмитрий Анатольевич Функ

Аннотация. В статье рассматриваются международная и российская практики использования количественных показателей в оценке публикационной активности ученых. Анализируются критерии оценки качества журналов и самих публикаций, включения их в признанные международные базы индексируемых научных изданий, а также (не)представленность российских научных журналов в базах ERIN PLUS и Scopus. Дается анализ публикационной активности российских ученых в РИНЦ. Указывается на отсутствие, в ряде случаев, критериев оценки качества или их неадекватность современным требованиям в отечественной практике и, как следствие, несоответствие российской наукометрической оценки качества научной работы международным стандартам. Подчеркиваются необходимость критического осмысления отдельных аспектов формирования и использования систем индексирования журналов и рейтингов для оценки научной продуктивности, а также важность комплексного подхода при такой оценке. Приводится ряд рекомендаций.

Ключевые слова: оценка научной деятельности, публикационная активность, наукометрия, Перечень ВАК, ERIN PLUS, Scopus, РИНЦ, Web of Science

В последние 5 лет российское научное сообщество охватила наукометрическая лихорадка: в попытке найти способ реформировать науку и усилить ее конкурентоспособность на мировом уровне внимание – в первую очередь, управленцев от науки – было обращено на существующие в ряде стран практики использования количественных показателей публикационной активности ученых. То, что не во всех странах есть такая практика или что она используется не столь прямолинейно (или и вовсе запрещена), замечено не было, в итоге получилось то, что я попытаюсь охарактеризовать ниже.

Основой для написания статьи послужил, прежде всего, собственный опыт работы (частично отраженный, напр., в Функ 2015: 38–44) с наукометрическими показателями, журнальными и иными базами дан-

* Исследование выполнено в рамках проекта «Общественный статус ученого и наукометрическая оценка научной деятельности» (при реализации проекта использовались средства государственной поддержки, выделенные в качестве гранта в соответствии с распоряжением Президента Российской Федерации от 01.04.2015 №79-рп и на основании конкурса, проведенного Фондом ИСЭПИ).

ных и системами индексирования журналов, а также в качестве автора и редактора (или члена редколлегии) ряда отечественных и зарубежных антропологических журналов. Я благодарен также руководству проекта «Общественный статус ученого и наукометрическая оценка научной деятельности» за предоставленную мне в 2015 г. возможность вернуться к осмыслению этой проблемы.

Списки «правильных» журналов

Попытки отслеживать качество журнальных публикаций стали активно предприниматься в России 15 лет назад путем составления так называемого Перечня Высшей аттестационной комиссии (ВАК) (см. Бюллетень ВАК. 2002. № 1). Список журналов, в котором соискателям ученых степеней следовало публиковать результаты своих исследований, постоянно менялся, однако критерии включения тех или иных журналов в данный перечень никогда не отличались особой строгостью и потому в нем всегда обильно были представлены местечковые университетские Вестники и Известия, представлявшие географию всей страны. Недавние устрожения правил подачи и рассмотрения заявок на включение журналов в Перечень ВАК коснулись, на мой взгляд, лишь формальной стороны оформления заявки и никак не затронули вопрос о качестве самих изданий. Чуть огрубляя реальное положение дел, можно говорить о том, что критерии качества журналов и качества публикуемых в нем материалов при формировании списка НЕ используются.

В Европе также существует оценка качества журналов, выражающаяся в итоге в создании перечней, но она все же совершенно иная по принципам отбора журналов. Впервые список (индекс) качественных журналов в области гуманитарных исследований был опубликован Европейским научным фондом (ESF) в 2008 г. В 2014 г. эта база была существенно расширена за счет журналов, публикующих статьи по социальным наукам, и стала называться The European Reference Index for the Humanities and the Social Sciences (ERIH PLUS). Минимальные требования к включению периодического издания в эту базу включают следующие пункты (https://dbh.nsd.uib.no/publiseringskanaler/erihplus/about/criteria_for_inclusion):

1. Прозрачная процедура внешнего рецензирования (Explicit procedures for external peer review).

2. Научная редколлегия с членами, аффилированными с университетами или иными независимыми исследовательскими организациями (Academic editorial board, with members affiliated with universities or other independent research organizations).

3. Действительный ISSN код, подтвержденный включением в международный регистр ISSN (Valid ISSN code, confirmed by the international ISSN register).

4. Все оригинальные статьи должны сопровождаться резюме на английском и / или ином международном языке, важном для данной области исследования (All original articles should be accompanied by abstracts in English and / or another international language relevant for the field).

5. Наличие информации об аффилиации авторов и их адресах (Information on author affiliations and addresses).

6. Не более двух третей авторов, публикующихся в журнале, могут быть из той же самой организации (что и организация, к которой приписан журнал) (No more than two thirds of the authors published in the journal are from the same institution).

Последний пункт, пожалуй, является наиболее сложным для значительной части российских научных журналов, поскольку они нередко являются изданиями, приписанными и реально обслуживающими интересы какой-то одной определенной научной / учебной институции, и потому обычно вынужденно публикуют или даже осознанно стараются публиковать лишь «своих» авторов. Как результат (отчасти и результат невнимания к данной базе) – российских журналов в ней ничтожно мало.

Например, на сегодняшний день¹ в разделе «история» из 1 220 журналов числится всего 9 российских (это всего 0,7%): *Вопросы истории* (Москва, РАН), *Вестник древней истории* (Москва, РАН), *Исторический журнал: научные исследования* (Москва, Nota-bene), *Электронный научно-образовательный журнал «История»* (Москва, ГАУГН / РАН), *Современные проблемы сервиса и туризма* (пос. Черкизово Моск. обл., изд-во РГУТиС), *Вестник Томского государственного педагогического университета* (Томск, ТГПУ), *Вестник Новосибирского государственного педагогического университета* (Новосибирск, НГПУ), *Ученые записки Казанского университета. Серия Гуманитарные науки* (Казань, КГУ) и *Вестник Нижневартковского государственного университета* (Нижневартковск, ун-т).

Один из худших результатов у наших журналов – в категории classical studies (297 журналов), где из российских представлены всего 2: это проходящий также в категории «история» *Вестник древней истории* (Москва, РАН) и *Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 3: Филология* (Москва, ПСТГУ).

Аналогичная с «историей» картина с археологическими журналами. Из 491 журнала – лишь 3 российских (0,6%): *Российская археология* (Москва, РАН), *Ученые записки Казанского университета. Серия Гуманитарные науки* (Казань, КГУ) и *Вестник Новосибирского государственного педагогического университета* (Новосибирск, НГПУ).

Чуть лучше ситуация с антропологическими периодическими изданиями. Из 335 журналов по «антропологии» (антропология, этнология, этнография) в базе ERIN PLUS числятся 4 российских журнала (1,2%):

Этнографическое обозрение (Москва, РАН), *Social evolution & history* (Волгоград, изд-во «Учитель»), *Философия и культура* (Москва, Notabene) и *Сибирские исторические исследования* (Томск, ТГУ).

Поскольку база ERIH PLUS не является исключительно европейской (она ориентирована на весь журнальный академический рынок), то, думается, есть смысл рекомендовать и редакциям журналов, и вузам, и фондам ориентироваться как на включение в нее, так и – что даже более важно – на использование критериев этой базы в оценке своих научных изданий. Можно отметить, что внимание к данной базе было проявлено, по крайней мере, одним из российских фондов – РГНФ: в информации о публикациях руководителя и участников проекта количество публикаций в журналах из базы ERIH необходимо было указывать отдельной строкой.

Полагаю, что учет Высшей аттестационной комиссией хотя бы части требований базы ERIH PLUS при составлении списка рекомендуемых (=качественных) российских журналов помог бы существенно изменить подход к определению качественных журнальных площадок для обсуждения научных результатов в области гуманитарных исследований и социальных наук².

Страсти по Scopus, или Какой журнал является «хорошим»?

Одной из наиболее известных в современном научном мире является база научных публикаций Scopus (www.scopus.com), функционирующая при поддержке издательского дома Elsevier. Порой даже среди экспертов встречается скепсис по этому поводу, поскольку издательство очевидно заинтересовано в продвижении своей продукции и потому-де в собственных рейтингах будет заведомо «подсуживать» своим изданиям. Так как доказательств этого пока не найдено, есть смысл исходить в представлении возможностей использования этой базы для оценки качества работы гуманитариев и исследователей в области социальных наук просто из анализа критериев отбора журналов в эту базу и критериев рейтинга журналов, предлагаемых Scopus (<http://www.scimagojr.com>).

Для представления ситуации в России начнем с простого подсчета. Из числа российских журналов, которые у нас в стране проходят по разделу «История. Исторические науки», лишь 8 индексируются в Scopus (рис. 1).

7 из них (за исключением *Social Evolution & History*) входят также в Перечень ВАК, а 6 (за исключением *Ab imperio* и *Archaeology, Ethnology and Anthropology of Eurasia*) числятся в базе РИНЦ. Надо заметить также, что журнал Санкт-Петербургского университета *Studia Slavica et Balcanica Petropolitana*, хотя и входит, наверное, в Scopus, но пока в этой базе еще не индексируется.

Что дает вхождение в эту (одну из заветных, наряду с Web of Science) базу? Как известно, Scopus осуществляет оценку ведущих мировых журналов в самых различных областях знания, используя разнообразные критерии оценки: научное влияние статей журнала (SJR индикатор), соотношение цитирования и самоцитирования за последние 3 года, соотношение цитируемых и нецитируемых публикаций, международное сотрудничество и др. Получаемый в итоге рейтинг Scopus распределяет все журналы в той или иной категории на 4 группы, от Q1 до Q4 (от первой до четвертой квартили).

№	Журнал	Вып.	Публ.	Цит.
1.	<input type="checkbox"/> Ab imperio	61	1353	2222
2.	<input type="checkbox"/> Archaeology, Ethnology and Anthropology of Eurasia МАИК "Наука/Интерпериодика"	56	562	937
3.	<input type="checkbox"/> Social Evolution & History Издательство "Учитель"	25	214	696
4.	<input type="checkbox"/> Studia Slavica et Balcanica Petropolitana Санкт-Петербургский государственный университет	15	252	257
5.	<input type="checkbox"/> Былые годы. Российский исторический журнал Сочинский государственный университет	40	559	1150
6.	<input type="checkbox"/> Новый исторический вестник ООО "Издательство Ипполитова"	50	723	1481
7.	<input type="checkbox"/> Российская история Академический научно-издательский, производственно-полиграфический и книгораспространительский центр Российской академии наук "Издательство "Наука"	226	2756	18009
8.	<input type="checkbox"/> Этнографическое обозрение Академический научно-издательский, производственно-полиграфический и книгораспространительский центр Российской академии наук "Издательство "Наука"	255	2015	30618

Рис. 1. Российские журналы в категории «История. Исторические науки», включенные в базу Scopus (по данным eLIBRARY.ru на 10.03.2016 г.)

В качестве примера возьмем одну из социальных (sic!) наук – антропологию (этнологию / этнографию).

В этой категории из 276 журналов, индексируемых Scopus в 2014 г. (рис. 2), значились лишь 2 российских, и оба они находились лишь в 4-й квартили: *Social Evolution & History* (218-е место) и *Этнографическое обозрение* (275-е место). В целом по странам картина выглядит (для России, равно как и всего постсоветского пространства) весьма удручающе. Из 276 антропологических журналов 192 (70%) приходится на долю всего 5 стран: США (96), Великобритании (65), Франции (11), а также Нидерландов и Германии (по 10).

	Title	Type	SJR	H index	Total Docs. (2014)	Total Docs. (3years)	Total Refs.	Total Cites (3years)	Citable Docs. (3years)	Cites / Doc. (2years)	Ref. / Doc.	Country
1	Journal of Peasant Studies	j	q1 3,982	36	63	141	4.654	758	130	5,21	73,87	
2	Journal of Consumer Research	j	q1 3,980	109	85	245	5.117	896	234	3,43	60,20	
3	American Ethnologist	j	q1 2,275	45	50	154	3.084	359	142	2,66	61,68	
4	Human Communication Research	j	q1 2,137	54	36	68	1.834	176	65	2,26	50,94	
5	Cultural Anthropology	j	q1 1,960	45	36	124	1.456	233	113	1,74	40,44	
6	Current Anthropology	j	q1 1,862	67	114	268	6.635	698	219	2,67	58,20	
7	Evolutionary Anthropology	j	q1 1,738	62	43	101	1.200	252	78	3,04	27,91	
8	Journal of Agrarian Change	j	q1 1,652	32	29	82	1.714	181	81	2,40	59,10	
9	Annual Review of Anthropology	k	q1 1,639	78	32	91	3.962	298	90	3,08	123,81	
10	Social Networks	j	q1 1,634	61	42	157	2.225	393	153	2,50	52,98	
11	Journal of Marriage and Family	j	q1 1,542	107	71	249	3.839	521	241	1,90	54,07	
12	Journal of the Royal Anthropological Institute	j	q1 1,283	38	43	182	1.780	233	149	1,50	41,40	
13	Anthropological Theory	j	q1 1,282	27	25	65	1.298	99	63	1,38	51,92	
14	Social Forces	j	q1 1,244	86	46	183	2.956	321	178	1,41	64,26	
15	Journal of Cross-Cultural Psychology	j	q1 1,175	74	102	248	5.226	568	240	2,03	51,24	
16	Consumption Markets and Culture	j	q1 1,131	9	41	59	1.849	92	56	1,44	45,10	
17	Discourse Studies	j	q1 1,123	27	34	115	1.550	138	112	1,40	45,59	
18	Human Nature	j	q1 1,090	47	44	75	2.439	171	73	2,36	55,43	
19	American Journal of Physical Anthropology	j	q1 1,024	81	219	626	14.567	1.280	570	2,15	66,52	

Рис. 2. Фрагмент первой страницы рейтинга индексируемых журналов в области антропологии (категория «Social Sciences»), по данным SciMago за 2014 г. (<http://scimagojr.com>)

Отмечу также, что включение журнала в Scopus не означает автоматически его индексирование. Для этого тексты журнала должны быть оформлены соответствующим образом и загружены в базу Scopus. Так, например, журнал *Этнографическое обозрение*, включенный в базу Scopus в 2011 г., именно по причине ненадлежащего оформления своих статей и непредставленности полных текстов в базе начал индексироваться лишь с 2014 г. (впрочем, в этом году сведения о его индексировании появились задним числом сразу за весь период пребывания в Scopus, начиная с 2012 г.).

Процесс отбора журналов для включения в Scopus – длительный и сложный. По собственному опыту и результатам опроса ряда коллег, подававших заявки в эту базу, могу сказать, что от момента подачи заявки до первого шага (Validated) на пути оценки журнала (всего этих

этапов / шагов – 6) может пройти от 5 до 12 месяцев, при том что в первом письме от Scopus – после направления им заявки – утверждается, что в среднем весь процесс оценки занимает от 6 до 12 месяцев (рис. 3).

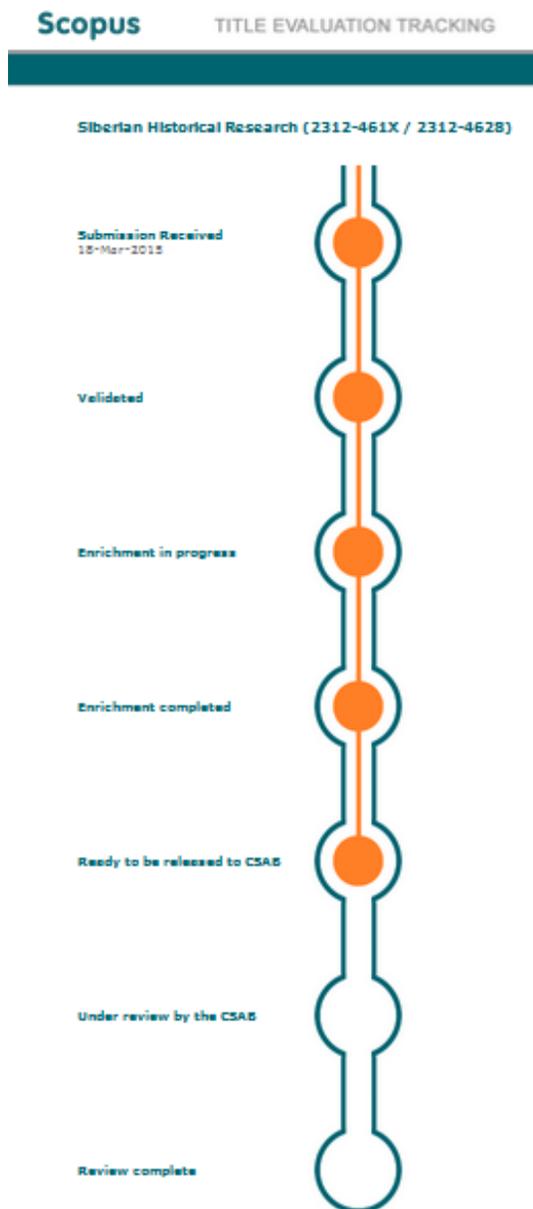


Рис. 3. Отражение динамики оценки журнала в Scopus (на примере журнала *Сибирские исторические исследования*; по состоянию на 10.12.2015 г.)

Интерес к публикациям в журналах, индексируемых Scopus, растет в России, что хорошо видно по анализу динамики встречаемости названия этой библиографической базы на официальных сайтах российских вузов. По материалам коллег по проекту «Общественный статус ученого и наукометрическая оценка научной деятельности», наибольшие темпы роста интереса к этой базе в 2012–2015 гг. демонстрировал Томский государственный университет (по числу упоминаний – на 4-м месте среди 7 вузов, чьи данные подвергались анализу), на сайте которого встречаемость этого термина за рассматриваемый период выросла в 3,9 раза. Можно отметить и резкий количественный скачок в МГУ между 2014 и 2015 гг.: по этому показателю (на данном временном отрезке) университет безоговорочно лидировал на российском пространстве.

Ежегодно публикуемый рейтинг Scopus (www.scimagojr.com) служит важным подспорьем для исследователей, ориентированных на международное представление результатов своих работ, в идентификации наиболее значимых в научном мире журналов. Именно в редакции этих изданий отправляют они свои тексты в расчете на видимые «здесь и сейчас» дивиденды либо на отсроченную во времени пользу от признания тебя равным «небожителям» соответствующего (антропологического, например) Олимпа, что в итоге может привести, скажем, к получению post-doc или еще каким-то бонусам. Очевидно, что журналы из 1-й квартили являются более значимыми, чем журналы из 4-й. Однако здесь не все так просто. Порой высокое место в этом рейтинге не является залогом высокого качества или престижности журнала в научном сообществе, равно как и наоборот – «аутсайдеры» не всегда являются журналами средней руки (заведомо плохие журналы в Scopus встречаются редко, впрочем, они со временем либо становятся лучше, либо просто вылетают из этой базы как несоответствующие ее высоким требованиям). И это важно учитывать, особенно если речь идет о механическом подсчете числа публикаций некоего автора в журналах из 1-, 2-, 3- или 4-й квартилей.

Три примера.

Одним из самых, казалось бы, престижных в антропологическом сообществе должен быть официальный журнал Американской антропологической ассоциации (AAA) *American Anthropologist*. В рейтинге Scopus этот журнал идет на 31-м месте: он, безусловно, в 1-й квартили. Любопытно, однако, что на страницах этого журнала мы не обнаружим целого ряда топ-имен современной антропологии. Объяснения (кулуарные) этому – самые разные, но факт остается фактом: ответ на вопрос о престижности публикации в данном журнале каждый из антропологов ищет для себя сам.

Другой пример – индийский журнал *Anthropologist* из 2-й квартили (133-е место в 2014 г.). Это платный журнал, зарабатывающий также на special volumes, дополнительных выпусках журнала, которые форми-

руются из текстов участников конференций «обо всем», широко известных своей организацией в курортных местах. Публикацию в такого рода академическом издании, скорее, можно считать минусом в карьере начинающего ученого, нежели успехом.

И последний пример. Порой не только отсутствие индексирования какого-либо журнала, но и непредставленность его в базах Scopus или Web of Science не являются свидетельством его низкого научного уровня. Если посмотреть на место американского журнала *Anthropology and Archeology of Eurasia* (это журнал из core collection Web of Science) в рейтингах Scopus в сравнении с одним из основных «источников вдохновения» данного журнала (напомню, это переводной журнал), журналом *Этнографическое обозрение*, то окажется, что в 2013 г. оба они были в 4-й квартили, занимая, соответственно, 216-е и 261-е (последнее!) места, а в 2012 г. – 184-е (это позволяло журналу на английском языке войти в 3-ю квартиль) и 246-е (из 248). Если же принять во внимание тот факт, что порой оба номера *Anthropology and Archeology of Eurasia* состояли лишь из статей, изначально опубликованных на русском языке в журнале *Этнографическое обозрение*, то вывод будет очевидным – к рейтингу журналов следует подходить весьма осторожно.

Сам по себе – без знания академического контекста, без знания специфики журнала – рейтинг в той или иной базе не может служить надежным показателем качества журнала и, следовательно, престижности / научной значимости публикации в нем.

Тем не менее публикации в журналах, индексируемых Scopus, становятся в России одним из средств управления наукой, во всяком случае, через распределение грантовых средств, а в ближайшее время станут (и уже становятся) средством управления и бюджетными потоками в науку. С учетом этого абсолютно неудивительно стремление российских вузов максимально увеличить число таких публикаций, в том числе и за счет привлечения (путем софинансирования, например) под вузовский гриф журналов, уже включенных в Scopus. Из известных мне примеров – молдавский русскоязычный журнал *Русин*, выходящий теперь под грифом ТГУ (<http://journals.tsu.ru/rusin>).

Есть и иные способы резкого увеличения числа публикаций за счет административного ресурса. Так, в 2015 г. был реализован проект по размещению российских журналов из РИНЦ в Web of Science (так называемый Russian Science Citation Index).

В результате на первом этапе было отобрано 652 издания (на сайте <http://eLIBRARY.ru> в настоящее время можно найти сведения о 649 журналах). В Web of Science пока размещены публикации из 518 таких журналов. Страница РИНЦ с комментариями исследователей по поводу качества части отобранных журналов полна резких критических высказываний. Если сделать выборку журналов, которые публи-

кую (могут публиковать) статьи в области исторических наук (в российском понимании этого термина), то в ней окажутся, по данным РИНЦ, 23 издания³. В этом списке лишь треть составляют журналы, которые и до этого входили в международные базы Scopus и / или Web of Science: 6 – в Scopus, 1 (это академический журнал *Вопросы истории*) – в Web of Science и еще один (*Российская история*) – в обе названные базы⁴. 19 журналов входили в Перечень ВАК, но о качестве этого списка уже было сказано выше, причем среди таковых есть и номинанты лишь 2015 г., например новый *Томский журнал лингвистических и антропологических исследований*. Из этого Перечня не дотягивают до 1 000 цитирований 8 журналов, а 6 из них – даже до 500. Значительная часть журналов (названный журнал ТГПУ или, например, *Вестник Пермского университета. Серия: История*) до включения в RSCI не могли похвастать даже тем, что входят в такие международные базы, как ERIN PLUS, EBSCO или DOAJ. Впрочем, надо признать, что в этом списке есть и действительно профессиональные академические периодические издания и ежегодники с давней историей.

Как скажется на качестве этих журналов включение в RSCI и насколько это повлияет на научный ландшафт российских гуманитарных и социальных наук, пока говорить сложно. Полагаю, что исследователи, регулярно и много публикующиеся за рубежом, по-прежнему будут публиковаться не в этих журналах, предпочитая быть услышанными (прочитанными) в англоязычном научном мире тому, чтобы издать что-то на родном языке в малоизвестном журнале, по каким-то причинам вдруг оказавшемся в RSCI.

Публикационная активность как способ измерения научной продуктивности

В представленных в ходе выполнения проекта «Общественный статус ученого и наукометрическая оценка научной деятельности» материалах⁵ были продемонстрированы тенденции роста публикационной активности сотрудников российских вузов в базе данных Scopus. Данные по нескольким ведущим университетам – МГУ, СПбГУ, ДВФУ, КФУ, ТГУ, НИУ ВШЭ и НГУ – отчетливо свидетельствуют о неуклонном росте числа публикаций во всех названных вузах за период с 2012 по 2014 г. Вместе с тем в ряде вузов, в том числе и в МГУ, отсутствует принцип четко декларированной и осуществляемой на практике материальной заинтересованности в качественных публикациях в престижных академических журналах. Последнее, на мой взгляд, не только лишает активных исследователей дополнительного стимула заниматься наукой, но и поддерживает широко распространенный в российской профессорско-преподавательской среде взгляд на некую «особую роль»

именно вузовских ученых, для которых самое важное – это хорошо читать лекции (что в корне не согласуется с параметрами оценки ученого и в целом кафедры, скажем, в американской системе координат, где именно научная работа стоит на первом месте). Полагаю, что именно такой взгляд с успехом позволяет сохранять значительный процент научного балласта в наших университетах.

Есть смысл дополнительно проанализировать публикационную активность сотрудников российских вузов на фоне распределения числа публикаций в Scopus по вузам в «своих» (=приписанных к вузу) и в чужих, особенно высокорейтинговых зарубежных, журналах с простым алгоритмом оценки: чем больший процент текстов окажется в «своих» журналах, тем хуже, и, соответственно, чем больше текстов будет в «чужих» журналах из первой и второй квартилей, тем лучше.

Важные сведения о публикационной активности сотрудников вузов дает российская база РИНЦ (рис. 4).

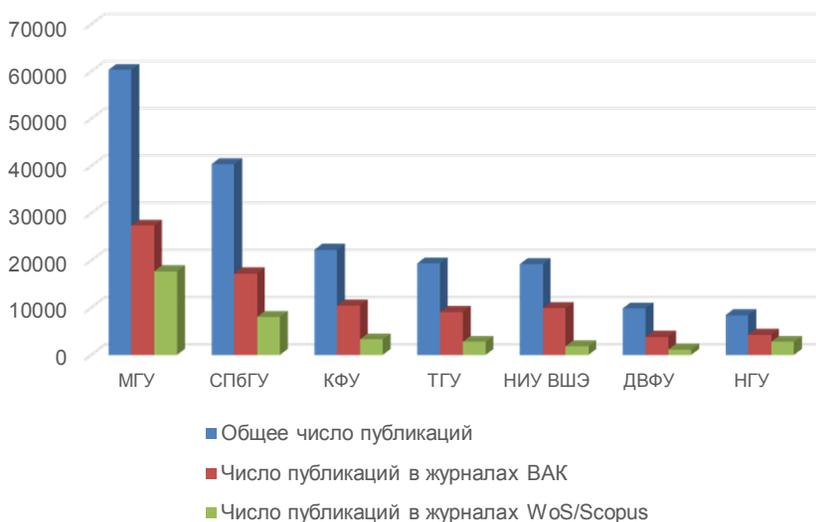


Рис. 4. Число публикаций в журналах Перечня ВАК и в журналах из баз Web of Science / Scopus (2010–2014 гг.)

По данным за 2010–2014 гг., МГУ является безусловным лидером по числу публикаций в журналах Web of Science / Scopus (17 688 текстов) и при этом находится в группе середнячков (показатели у всех семи названных выше вузов примерно равны) по числу публикаций в отечественных журналах и, что печальнее всего, явно ориентируется на публикации в журналах, входящих в пресловутый Перечень ВАК (они составляют 45,3% от общего числа публикаций сотрудников МГУ). Имело

бы смысл точно в таком же виде представить данные по публикациям в гуманитарных и социальных науках. Думаю, что в гуманитарных науках резкий крен в сторону ориентации на местные журналы (из Перечня ВАК) будет еще более заметен.

Показательны данные и в целом о публикационной активности сотрудников университетов. Среди семи названных вузов по среднему числу публикаций в расчете на одного автора / сотрудника (4,69) (напомню, что речь идет о пятилетнем периоде) четко выделяются двое отстающих – это МГУ и НГУ. Как и в случае с публикациями вообще, здесь также имело бы смысл расширить картинку за счет анализа тех же показателей, но по факультетам / научным направлениям.

Кто они, эти успешные авторы?

До сих пор мы пытались рассуждать о том, какие же журналы (и почему) считаются качественными / престижными и насколько активно российские (вузовские) исследователи пытаются повысить свою публикационную деятельность в плане размещения текстов именно в журналах, индексируемых в признанных международных базах.

Некий итог публикационной деятельности исследователя оказывается виден в конце концов как в рецензиях на его монографии, так и в количестве цитирований его статей (или иных работ). Если книга рецензируется в ведущих профессиональных журналах мира и если ссылки на работы исследователя в большом количестве обнаруживаются в трудах других ученых, то это можно считать признанием научной важности цитируемых работ и, соответственно, вклада данного ученого в развитие науки.

В аналитических материалах моих коллег по проекту верно было отмечено абсолютное доминирование этнологов и археологов в категории РИНЦ «История. Исторические науки». Думается, это важный момент для оценки ситуации в исторических науках в стране в целом, хотя, мне думается, что высокие показатели цитируемости и, соответственно, высокий индекс Хирша именно у этнологов и археологов объясняются (по крайней мере, отчасти) не только научными параметрами их работы. Очень может быть, что сотрудники буквально пары академических институтов, чьи директора в той или иной ипостаси возглавляли отделение историко-филологических наук РАН, просто раньше других увидели в повышении институтских показателей некий ресурс и при этом раньше других получили доступ к редактированию своих данных в РИНЦ.

На момент завершения работы с текстом статьи в редакции из 100 российских «историков» с наиболее высоким индексом Хирша (разброс здесь от 15 до 53)⁶ 16 чел., т.е. шестая часть, являются или являлись (если считать и умерших коллег) сотрудниками Института эт-

нологии и антропологии (ИЭА) РАН, но почти вровень с ними шли сотрудники академического института российской истории – 14, еще по 5 чел. представляли Институт археологии и этнографии Сибирского отделения (СО) РАН, МГУ (здесь из 5 лишь 2 археолога или этнографа), по 4 человека были из Института археологии РАН, Института славяноведения РАН и Института истории СО РАН, остальные организации представлены меньшим числом авторов (например, Институт всеобщей истории РАН, НИУ ВШЭ и Алтайский государственный университет – по 3, МГИМО, Институт истории и археологии УрО РАН, Тамбовский государственный технический университет – по 2 и т.д.). Индекс Хирша (по данным РИНЦ) выше 30 пока лишь у двух человек, и оба они – сотрудники ИЭА РАН.

Попутно отмечу, что я не затрагиваю здесь такую подоплеку высоких показателей, как административный ресурс, длительная и продуктивная в публикационном плане научная деятельность, наличие собственной научной школы (нескольких десятков аспирантов и докторантов) и проч., хотя это вполне могло бы стать предметом особого анализа. Кстати, наличие такого рода «стартовой площадки» или своего рода «социального капитала», ведущего – через высокие показатели в наукометрических базах – к умножению этого капитала, вполне можно рассматривать как частный вариант эффекта Матфея, давно известного в научном мире (см., напр., Merton 1968: 56–63).

Погоня за высокими показателями в РИНЦ была обусловлена во многом ожидаемыми реформами РАН (чем выше твои показатели, тем больше надежд, что тебя «не тронут» при сокращении), но также и обязательностью указания индекса Хирша при подаче заявок в различные российские научные фонды. Ситуация, правда, осложнилась тем, что практически одновременно с использованием этого показателя фонды стали запрашивать данные об индексе Хирша в системах Scopus и Web of Science. И именно здесь «вдруг» выяснилось, что местный iH, равный и 10, и 20, и 30 и более, на международном уровне может быть равным 1–2, редко выше. Иначе говоря, российская наукометрическая система оценки качества научной работы исследователей оказалась (хоть как-то) приложима лишь к внутрироссийской ситуации. Это не значит, что эта база плоха. Ее с успехом можно использовать, скажем, для анализа динамики исследовательских интересов, исследовательских сообществ, соавторств (как это было сделано недавно для антропологии С.В. Соколовским (2014: 143–188)). Но может ли лишь эта база служить основанием для оценки значимости научных публикаций исследователя? Очевидно, нет. В так называемых исторических науках, особенно это относится к антропологии (социальной науки по мировым стандартам), где не менее 90% всей теоретически важной продукции выходит на английском языке. Продолжать в такой ситуации мерить

себя по своим же меркам – значит продолжать курс на научный изоляционизм, загоняя себя при этом в такой тупик, из которого попытка вырваться на широкие просторы, боюсь, в следующий раз уже не удастся.

Чем чаще наши авторы будут публиковаться в хороших профессиональных журналах (а рейтинги и списки Web of Science, Scopus, ERIH PLUS однозначно свидетельствуют о том, что «наши» журналы пока составляют в них, по сути, каплю в море), тем больший вклад они смогут внести в существующие научные дискурсы.

Разумеется, вряд ли повышение индексов цитирования в указанных базах можно будет однозначно рассматривать как приобщение наших авторов к мировой науке, но вот НЕпредставленность их в этих системах (следовательно, публикаций в индексируемых и активно читаемых в мире журналах) можно будет однозначно расценивать как изоляцию российской науки.

В научных кругах активно и, надо признать, вполне справедливо обсуждается и вопрос о важности (а у гуманитариев – о бóльшей важности) книг в сравнении с журнальными статьями. Спорить здесь особо не о чем. Важно лишь иметь в виду, что, скажем, индекс Хирша у тех, кто предпочитает писать книги, будет существенно ниже, чем у тех, кто активно печатает свои статьи в научных журналах. Цитируемость журнальных статей в течение какого-то времени также может быть выше, чем у монографий. Но при этом время научной жизни монографии (т.е. ее востребованности, оцениваемой через цитирование) может быть существенно более длительным в сравнении с журнальной статьей. Все имеет как свои минусы, так и свои плюсы.

РИНЦ изначально был ориентирован на включение и обсчет монографических работ, так же, как это сейчас делается и в Web of Science, где индексируются не только журнальные статьи, но и книги. Для гуманитариев это особо важно. Впрочем, не следует забывать и об оценке качества этих монографий – не только в количестве ссылок на них в других работах, но и в наличии позитивных рецензий в высокопрофессиональных журналах, выходящих в разных странах. Само по себе число книг, в отечественной «традиции» практически без исключений лишь с номинальным титульным редактированием и рецензированием, еще не говорит об их качестве.

Есть и еще одно общее соображение в связи с угадываемой тенденцией упрощения процедуры оценки успешности ученого (грозящей вскоре вылиться в принятие кадровых решений). Да, легко по одному-двум, да даже дюжине параметров, определить группу лидеров, которых в конце концов и оставить на лидирующих позициях с хорошими зарплатами в том или ином институте или университете. Но кто создал

этим лидерам их высокие показатели цитируемости? И как долго эти показатели будут оставаться высокими (и на каком фоне?), если из вузов и академии будут «вычищены» все, у кого соответствующие показатели пока не позволяют им быть конкурентоспособными? Без молодежи и среднего поколения исследователей не будет ни научных школ, ни этих пресловутых цифровых показателей. Если все же идти по пути такого рода реформ, то надо, видимо, перенимать лучший мировой опыт и применительно к организации исследований в целом, скажем, за счет конкурсного набора (со стипендиями и заработными платами по мировым стандартам) в аспирантуру и на ставки постдок в разного рода научные программы и проекты. Такой опыт есть, например, в институтах общества Макса Планка в Германии. Можно попробовать пойти по этому пути. В чем-то это, безусловно, окажется продуктивнее нынешней пародии на аспирантуру в России... со стипендиями в 2,5 тысячи рублей в месяц.

Что такое качественная статья или рецензия?

В завершение начатого разговора я хотел бы сказать несколько слов о собственно научном произведении, которое, как предполагается, тот или иной ученый должен где-либо опубликовать. Коль скоро речь у нас шла о разного рода списках, базах или системах индексирования *лучших / хороших* журналов, то, следовательно, речь пойдет о том, что же это такое – «качественная / хорошая» публикация?

Однозначный, простой и краткий ответ на этот вопрос невозможен по многим причинам, но прежде всего потому, что критерии оценки «качества» различаются как в разных дисциплинах и их национальных или региональных «версиях», так и в разных академических журналах (не говоря уже о научных школах, которых в любой национальной или интернациональной традиции может быть великое множество). Подчеркну, что в данном случае речь идет не о поддающихся измерению показателях, а именно о качестве текстов.

В современной антропологии (понимаемой в соответствии с Боасовской тетрадой, т.е. с включением, помимо социокультурной антропологии, также биологической и лингвистической антропологии и археологии) отчетливо видна разница в качестве публикаций в наличии или отсутствии авторской рефлексии, в умении или нежелании формулировать исследовательский вопрос и гипотезу исследования, во включенности или невключенности авторского материала в некий философский тренд и современный дискурс, находящих выражение в том, что можно в целом назвать научным языком. В рамках российской антропологической традиции этот язык оказывается существенно различным на страницах журнала *Этнографическое обозрение* и, может быть, еще 4–5 каче-

ственных журналов, и в иных, в том числе практически во всех университетских журналах и публикациях материалов местных конференций.

Различие в качестве научных текстов порой хорошо видно и на страницах зарубежных журналов: практически все топ-журналы ориентированы на высокую степень аналитики и философских обобщений, которой часто (хотя и не всегда) бывают лишены публикации в журналах, входящих в 3-ю и особенно в 4-ю квартили.

Различается и культура, в том числе и стили, рецензирования новых книг. Значительная часть научных журналов в области гуманитарных и социальных наук, даже академических, в лучшем случае публикует 2–3 рецензии в номере. Рецензии эти в большинстве своем излишне подробно пересказывают содержание книг (обычный объем рецензий – до 0,5 а.л.), часто авторы их концентрируются на мелочах / недочетах и при этом даже не пытаются оценить работу на предмет ее важности в контексте современных научных дискурсов. Последнее особенно важно, но при этом и сложно, поскольку требует от рецензента как минимум не худшего знания обсуждаемого предмета (или хотя бы каких-то его аспектов), чем это представлено в рецензируемой книге. Отличия можно хорошо показать на примере рецензий в добротных антропологических журналах. Здесь и концентрированная аналитика (объем рецензий – 750 слов), как в журнале Европейской ассоциации социальных антропологов *Social Anthropology*⁷ (Великобритания), где в каждом номере публикуются 25–30 рецензий на самые современные и важные антропологические работы. И более развернутые рецензии – до 1 000 слов, как в *Asian Ethnicity* (США) или *Asian Ethnology* (Япония), или рецензии / обсуждения (в формате статьи) двух и более работ одновременно, как это принято в одном из самых теоретически ярких современных антропологических журналов *Focaal* (Нидерланды).

Написать и отправить свою статью или рецензию⁸ в любой журнал, даже топ-журнал, не составляет особой проблемы. Но надо быть готовым к тому, что даже в случае принятия текста в работу потребуется серьезная его доработка и что сам текст, если будет издан, увидит свет не ранее чем через год-полтора, а то и все два после принятия рукописи.

Можно и далее пытаться защищать свое «научное» пространство и право публиковать собственные творения на родном языке, но если хочется, чтобы тебя читали, то... нет, не обязательно издаваться лишь и только на английском, но обязательно надо расширять круг своего чтения и надо учиться писать научные тексты так, как это принято в твоей научной дисциплине.

Как показала моя практика недавнего, с весеннего семестра 2013/14 учебного года, введения курса «Академический текст» для аспирантов, а позднее и для магистрантов кафедры этнологии на историческом факультете МГУ, буквально за год можно научить ребят пра-

вильно читать и интересно (на высоком уровне) рецензировать книги любых жанров – авторские и коллективные монографии, сборники архивных текстов или публикации фольклора. В итоге в 2015 г. лишь кафедральными аспирантами (я не говорю о сотрудниках) были изданы шесть рецензий на книги, опубликованные на английском, испанском и русском языках, в нескольких российских академических журналах.

Будучи вооруженными знаниями – как писать тексты для разных журналов, как общаться с редакциями журналов, как реагировать на замечания рецензентов, и умениями, апробированными для начала в качественных российских журналах, бывшие студенты смогут легко адаптироваться к требованиям научной среды в случае продолжения занятий наукой. Но в целом – это длительный процесс. И рецензированием книг научная практика не ограничивается. Нужно учиться писать развернутые научные тексты, а для этого надо учить студентов читать, думать, понимать, видеть и слышать иначе, порой кардинально иначе, в сравнении с тем, что казалось еще недавно вполне достаточным в местной / советской научной традиции.

Некоторые общие выводы / рекомендации

Учет, контроль, оценка качества работы ученого (лишь) через количественные показатели – неважно чего, публикаций, участия в конференциях и проч. – невозможны. Непродуктивно также заставлять исследователя печататься исключительно в журналах, входящих в ту или иную базу. Есть великолепные профессиональные журналы, по тем или иным причинам не числящиеся в РИНЦ или Перечне ВАК, не входящие в Scopus или Web of Science, но именно в них порой бывает важнее опубликовать свои результаты, чем в самом высокорейтинговом издании.

При всем при том и сами журнальные базы как средство получения доступа к более широкой читательской аудитории, и системы индексирования журналов как подсказка на пути постижения конфигурации научного мира и тенденций его изменения чрезвычайно важны. Если пока мы можем достаточно полно и качественно учитывать научную продукцию на русском языке, что делает РИНЦ / eLIBRARY.ru, то это уже следует считать положительным явлением.

Следует также активнее пропагандировать (на уровне вузов и институтов) образ качественного научного журнала и качественного научного текста. Это вполне можно делать и через вебинары, порой организуемые, скажем, РИНЦ, и через обязательные университетские курсы «Академический текст» или writing-up seminar, начиная с уровня магистрантов. Вузам следует серьезно задуматься над выработкой осознанной журнальной политики с непременно введением системы анонимного рецензирования, с представительным составом редакционных со-

ветов и коллегий, с отказом от местечковости в авторском представительстве, с расширением отдела рецензий и с обязательной организационной помощью в продвижении журналов в наиболее важные международные базы и включении в системы индексирования.

И, пожалуй, последнее. Если некий престижный / качественный журнал отказывает лично Вам в публикации Вашего текста, то... надо не искать в политике журнала некое заведомо отрицательное отношение к Вам как «представителю» некоего государства или этнической, языковой или, скажем, религиозной группы, а пытаться учиться анализировать собственные ошибки... которые порой, увы, являются системными...

Примечания

¹ Здесь и далее (если не указано иное) данные приводятся по состоянию на 30.12.2015 г.

² Уже после одноименного доклада, который был сделан на круглом столе, организованном на философском факультете МГУ 17.12.2015 г., и практически параллельно с завершением публикуемого сейчас текста в сети появилось заявление Совета по науке Минобрнауки России о Перечне ВАК (<http://sovet-po-nauke.ru/info/22122015-declaration3>), в котором говорится о необходимости перехода от нынешнего Перечня ВАК, который **«содержит большое число изданий весьма невысокого научного уровня, не обеспечивающих проведения серьезной экспертизы публикуемых материалов»**, к списку RSCI с безусловным учетом тех журналов, «которые входят в международные базы данных и системы цитирования **Web of Science, Scopus, MathSciNet и другие**, перечисленные в действующем положении, а также журналы из перечня **ERIH PLUS**, важного для гуманитарных наук». (Все выделения полужирным в этой цитате – согласно первоисточнику. – Д.Ф.)

³ Фактически журналов в RSCI, публикующих работы по историческим наукам, больше. К их числу относятся также *Вестник Российского гуманитарного научного фонда*, *Вестник Томского государственного университета*, *Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена* и *Известия Уральского федерального университета. Серия 2: Гуманитарные науки*.

⁴ Сочинский журнал *Былые годы* в этот список не попал.

⁵ В данном разделе использованы отдельные результаты подсчетов, приведенные в аналитической записке В.В. Сидоровой «Анализ РИНЦ», хранящейся в базе данных вышеназванного исследовательского проекта. Подробно см. в статье В.В. Сидоровой далее.

⁶ География первых ста такова: Москва – 61 чел., Новосибирск – 13, Екатеринбург – 5, Барнаул и Санкт-Петербург – по 4, Ставрополь и Тамбов – по 2, Владивосток, Горно-Алтайск, Кемерово, Курск, Махачкала, Новочеркасск, Сыктывкар, Томск, Уфа – по 1 чел.

⁷ Этот топ-журнал, идущий в рейтинге антропологических журналов Scopus 2014 г. под № 33, до самого недавнего времени не входил ни в Web of Science, ни в базу Scopus.

⁸ Если, конечно, в правилах журнала есть пункт о принятии к рассмотрению незаказанных редакцией рецензий. Чаще обратное: журнал сам предлагает специалистам на рецензирование ту или иную работу и предоставляет потенциальному рецензенту бесплатный экземпляр книги.

Литература

- Бюллетень* Высшей аттестационной комиссии Министерства образования Российской Федерации. 2002. № 1.
- Соколовский С.В. Зеркала и отражения, или Еще раз о ситуации в российской антропологии // *Антропологический форум*. 2014. № 1. С. 143–188.
- Функ Д.А. Об итогах и проблемах современных трансформаций этнологии / антропологии в России // XI Конгресс антропологов и этнологов России: Сб. материалов. Екатеринбург, 2–5 июля 2015 г. / Отв. ред.: В.А. Тишков, А.В. Головнёв. Москва; Екатеринбург: ИЭА РАН, ИИиА УрО РАН, 2015. С. 38–44.
- Merton, Robert K. The Matthew Effect in Science // *Science*. 1968. Jan. 5. № 159 (3810). P. 56–63.

Статья поступила в редакцию 3 февраля 2016 г.

Funk Dmitri A.

SCIENTOMETRICS AND EVALUATION OF PUBLICATIONS IN SOCIAL SCIENCES AND HUMANITIES

Abstract. The article discusses international and Russian practices of using quantitative indicators to evaluate scholars' publications. It analyzes quality evaluation criteria for journals and materials published in them, criteria for inclusion of these in influential international citation databases and the (non)presence of Russian scientific journals in ERIH PLUS and Scopus. The article studies Russian scholars' publications in the Russian Science Citation Index (RSCI). It points to the absence of quality evaluation criteria, in certain cases, in Russia or their irrelevance in the context of contemporary research developments in the world which results in discrepancies between international and Russian standards of research evaluation. The article shows that it is necessary to critically revisit certain aspects of the formation and use of citation indices and journal rankings and stresses the importance of an integrated approach to research evaluation. Finally, it offers a number of recommendations.

Keywords: evaluation of research, publications, scientometrics, VAK (Higher Attestation Commission) index, ERIH PLUS, Scopus, RSCI, Web of Science

DOI: 10.17223/2312461X/11/2

References

- Byulleten Vysshey attestatsionnoy komissii Ministerstva obrazovaniya Rossiyskoy Federatsii [Bu lletin of the Highest certifying commission of the Ministry of Education of the Russian Federation], 2002, no 1.
- Sokolovskii S.V. Zerkala i otrazheniia, ili eshche raz o situatsii v rossiiskoi antropologii [Mirrors and reflections, or some more thoughts on the state of affairs in Russian anthropology], *Antropologicheskii forum*, 2014, no. 1, pp. 143-188.
- Funk D.A. *Ob itogakh i problemakh sovremennykh transformatsii etnologii / antropologii v Rossii* [On some results and issues of modern transformations in ethnology / anthropology in Russia], XI Kongress antropologov i etnologov Rossii: sb. materialov. Ekaterinburg, 2-5 iulia 2015 g., Otv. red.: V.A. Tishkov, A.V. Golovnev [Proceedings of the XI Congress of anthropologists and ethnologists in Russia. Yekaterinburg, July 2-5, 2015. Ed. by V.A. Tishkov, A.V. Golovnev]. Moscow; Ekaterinburg: IEA RAN, IiA UrO RAN, 2015, pp. 38-44.
- Merton, Robert K. The Matthew Effect in Science, *Science*, 1968, no. 159 (3810), Jan. 5, pp. 56-63.

ИСПОЛЬЗОВАНИЕ РИНЦ ДЛЯ ОЦЕНКИ НАУЧНОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ГУМАНИТАРИЕВ*

Василина Викторовна Сидорова

Аннотация. В статье рассматриваются конкурентные преимущества РИНЦ для анализа публикационной активности в российских гуманитарных науках, особенно в сравнении с Web of Science. Анализируется включенность в базу зарубежных журналов, разбираются нововведения, такие как «контекст цитирования» и индекс Херфиндаля. Автор также обращает внимание на недостатки системы, приводящие к некорректному отображению данных и учету показателей, и подчеркивает, что при оценке научной деятельности любые наукометрические показатели могут быть использованы только в сочетании с качественной экспертизой. Выдвигаются общие предложения об улучшении представленности российской науки за рубежом, и делается вывод, что ни одна база на данный момент не дает представления о положении российской науки в мире.

Ключевые слова: РИНЦ, наукометрия, оценка научной деятельности, гуманитарные науки, Web of Science, российская наука

Введение

Российский индекс научного цитирования (РИНЦ) – библиометрическая база данных, индексирующая более 7 млн научных публикаций российских (в перспективе – любых) ученых – была создана на платформе eLIBRARY.ru в 2005 г. отечественной компанией «Научная электронная библиотека», выигравшей конкурс Министерства образования и науки России на создание национального индекса научного цитирования. Однако с середины 2013 г., после смены руководства Министерства образования и науки РФ (май 2012 г.), в большей степени ориентированного на оценку эффективности российских ученых по наличию публикаций в иностранных библиометрических базах, государственная поддержка РИНЦ прекратилась.

В настоящей статье предпринимается попытка показать, какие возможности заложены в РИНЦ для создания максимально полной карты российской науки, прежде всего, в гуманитарных областях, какие недо-

* Статья подготовлена в рамках проекта «Общественный статус ученого и наукометрическая оценка научной деятельности», при реализации которого используются средства государственной поддержки, выделенные в качестве гранта в соответствии с распоряжением Президента Российской Федерации от 01.04.2015 № 79-рп и на основании конкурса, проведенного Фондом ИСЭПИ.

статки системы препятствуют достижению этой цели, а также сравнить подходы РИНЦ и Web of Science к наукометрии. Российская база уже не раз становилась объектом анализа, в том числе философов (Мотрошилова 2012) и историков (Тихонов 2013). Под удар критики в этих работах обычно попадают принципы отбора журналов в РИНЦ, в соответствии с которыми в систему включаются любые научные периодические издания, но не учитывается то обстоятельство, что в eLIBRARY.ru никогда не провозглашали своей целью составить рейтинг качества журналов. Высказывавшееся часто замечание, что РИНЦ не учитывает монографии и сборники, также не соответствует действительности.

Возможности и проблемы РИНЦ

РИНЦ является мощным аналитическим инструментом, позволяющим быстро посмотреть и сравнить наукометрические (публикационная активность, цитируемость, импакт-фактор журнала, индекс Хирша и др.) и другие (распределение публикаций по тематике, типу, годам и др.) показатели авторов, журналов и организаций. Использование этой базы может стать надежным подспорьем при экспертизе научной деятельности отечественных ученых, вузов и научно-исследовательских институтов). Особенно РИНЦ важен для гуманитариев, которые, в силу традиционных особенностей своих наук, имеют, как правило, низкие показатели в библиометрических базах Web of Science¹ или Scopus². Это характерно не только для России, но и для других стран, в том числе англоязычных, так как, во-первых, в гуманитарных науках принято представлять значительную часть результатов исследований в виде монографий и статей в тематических сборниках, которые выпадают из поля зрения этих баз, а во-вторых, многие престижные научные журналы до сих пор не включены в Scopus и, тем более, Web of Science, особенно, если они выходят не на английском языке.

РИНЦ отличается от названных выше баз нацеленность на широкий охват **всех** видов публикаций (монографий, учебных пособий, статей в журналах, тематических сборников, сборников трудов конференций, диссертаций, патентов и пр.), что открывает возможности не только для количественного, но и качественного анализа.

На настоящий момент база включает³ 2 194 382 книги и статьи в сборниках, в основном, с 1995 г., хотя немалая часть имеет более раннюю датировку. Для сравнения: Book Citation Index, являющийся частью Web of Science, содержит лишь около 70 000 книг, вышедших с 2005 г. в определенных издательствах⁴.

eLIBRARY.ru содержит сведения о 53 835 журналах, выходящих во всем мире, из них 13 123 российских. РИНЦ индексирует 5 667 журна-

лов (из них российских примерно 4 700), т.е. издательства заключают договор на безвозмездной основе и предоставляют все выпуски своих журналов со списками использованной литературы и сведениями об авторах. Около 3 000 журналов представляют также полные тексты. Ежегодно в РИНЦ добавляется более 1 млн публикаций российских ученых. Можно внести любую работу, вышедшую не ранее 1900 г.

Все зарегистрированные авторы имеют доступ к еще одной удобной функции: по соглашению с компаниями Thomson Reuters и Elsevier, eLIBRARY.ru позволяет бесплатно получать сведения о цитировании публикаций, имеющихся в РИНЦ, в Scopus и Web of Science.

Поскольку основная задача проекта РИНЦ видится его руководством в создании полной и объективной базы данных о научных публикациях российских ученых, то «в идеале каждому автору должен соответствовать весь список его публикаций, независимо от того, где и когда была опубликована статья – в частности, в российском издании или зарубежном»⁵.

Этот подход часто становится объектом критики (Мотрошилова 2012; Хантемиров 2014). Отказ от селективного принципа включения журналов в базу приводит к высокой вероятности попадания туда некачественных изданий, накрутке цитирований и импакт-фактора журнала. Индекс Хирша может быть искусственно завышен с помощью самоцитирований, цитирования по договоренности («ты процитируешь меня, а я процитирую тебя») или подключения административного ресурса (недвусмысленные просьбы начальников включать их в качестве соавторов или просто ссылаться на их работы). Впрочем, это больше проблема научной этики, а не базы данных, к тому же склонность к махинациям растет прямо пропорционально увеличению внимания к формальным числовым показателям со стороны администрации и зависимости от них размера материального вознаграждения. Эта тенденция наблюдается и в других странах⁶. Поэтому, благодаря таким свойствам базы, как открытость (в отличие от Scopus и Web of Science, которые требуют подписки для анализа их данных) и прозрачность (в отличие от Google Scholar⁷, который не дает ясного механизма выявления цитат и предоставляет мало инструментов сравнения), РИНЦ позволяет составить представление о стиле работы того или иного автора и увидеть общий срез науки.

С 2011 г. любой зарегистрированный автор может в открытом доступе самостоятельно проверять и уточнять списки собственных публикаций и цитирований в РИНЦ, удалять из своего «профиля» публикации и цитирования однофамильцев и, наоборот, добавлять «непривязанные» данные, т.е. работы и ссылки на них, которые уже попали в систему, но еще не подтверждены автором как свои.

Если автор по невнимательности или по злему умыслу «привязывает» к себе публикации и ссылки на своего однофамильца, иногда из со-

вершенно другой научной области, возникают ошибки с отображением количества публикаций и цитирований. Эта особенность, впрочем, распространённая и в других системах, уже несколько раз становилась предметом резкой и, порой, чрезмерной критики (Фрадков 2015).

Нельзя не признать справедливыми претензии противников РИНЦ к процессу наполнения базы. Если декларируется цель охватить все возможные публикации российских ученых, то в eLIBRARY.ru должны прилагать усилия по индексации каталогов библиотек и иных ресурсов и получению сведений о публикациях и цитированиях. Разумеется, реализация этого проекта требует немалых вложений, но сейчас в РИНЦ попадает только то, что добавляют сами издательства и организации.

Вуз или НИИ может заключить платный договор на предоставление расширенного набора инструментов системы («Science Index для организаций»), которые позволяют исправлять ошибки в описаниях публикаций и списках литературы, находить «потерянные» цитирования, добавлять отсутствующие в базе публикации (в том числе монографии и сборники трудов конференций на любых языках). Предлагается удобная форма ввода данных, учтены практически все типы научных публикаций (статья в журнале, глава в книге, статья в сборнике трудов конференции, рецензия, статья в энциклопедии, перевод и т.д.). После внесения добавлений или исправлений, публикация проходит контроль сотрудниками РИНЦ на достоверность предоставленных сведений и может быть возвращена на доработку или отклонена. Исходя из личного опыта работы с базой, можно утверждать, что особенно тщательно проверять поступающую информацию стали примерно с 2014 г., до этого система, видимо, была отлажена хуже.

Отсутствие в базе у многих добавляемых публикаций «списков литературы» негативно отражается на приросте ссылок и, соответственно, искажает общую картину цитирований. Особенно остро это касается диссертаций, которые автоматически попадают в РИНЦ, как правило, через сайт РГБ, который не предоставляет списки литературы вместе с данными об авторе и названии диссертации, дате защиты, сведениями о диссертационном совете. Таким образом, ссылки из диссертаций отражаются в РИНЦ, только если представитель организации, заключившей договор Science Index, вручную добавит список литературы к диссертации (напр., с сайта www.dissercat.com), в которой есть ссылки на сотрудников этой организации, что весьма трудоёмко. Получается, что цитирования из основного массива диссертаций остаются неучтенными системой. Это часто справедливо также для монографий и сборников.

В то же время, помимо собственно научной литературы, в РИНЦ попадает много иных публикаций, например статьи в периодической печати, которые учитываются при расчете наукометрических показателей и «смазывают» картину собственно научной деятельности.

В целом ссылки из списков литературы сравнительно часто обрабатываются неаккуратно, теряются или дублируются. Например, неаккуратный разбор «списка литературы» приводит к тому, что самостоятельным цитированием часто считается ссылка типа «Иванов И.И. Ук. соч. С. 2». Это искусственно завышает индекс цитируемости условного Иванова. Другая проблема связана с журналами, вынужденными оформлять «списки литературы» в соответствии с требованиями Scopus, а именно дублировать их на родном языке и в транслитерации. Если в РИНЦ загружается выпуск такого журнала целиком без удаления транслитерированных «списков литературы», каждый процитированный автор автоматически получит в два раза больше ссылок. Отслеживание и исправление подобных искажений затруднены, прежде всего, нехваткой у компании eLIBRARY.ru разработчиков и сотрудников (всего 35–40 человек). Thomson Reuters может себе позволить штат из нескольких сотен сотрудников, которые точно так же вручную проверяют ссылки для Web of Science.

Транслитерация названий русскоязычных статей отечественных ученых при цитировании за рубежом вообще является острой и трудноразрешимой проблемой. Учитывая разные способы транслитерации кириллицы, написание программного кода для корректной и эффективной обработки таких ссылок представляет техническую сложность. В итоге ссылки теряются, их сложно находить через поисковые запросы, подкрепляется ощущение отсутствия интереса за рубежом и невостребованности текстов на русском языке, что не всегда соответствует действительности. В первую очередь, это затрагивает гуманитариев.

При анализе наукометрических показателей РИНЦ показывает процент самоцитирования и цитирования соавторами, что расширяет возможности для экспертной оценки. С конца 2014 г. начала реализовываться опция «контекст цитирования», которая позволяет узнать не только, кто процитировал, но в каком контексте. Правда, технически это возможно только, если издатель загружает полный текст публикации через специальную программу разметки (Articulus), а не заполняет форму добавления новой публикации на сайте. Сам принцип является новацией и попыткой решить проблему «негативного» цитирования (ссылки не ради преемственности и поддержки идеи, а ради ее опровержения). Тем не менее перспективы его широкого внедрения видятся туманными, так как значительная часть публикаций попадает в систему через интерфейс сайта, где возможность добавления ссылки в контексте не предусмотрена.

Важным отличием РИНЦ от Web of Science являются учет цитирований всех типов публикаций и способность извлекать сведения о публикациях из списков литературы. Даже если какая-то работа автора не представлена в РИНЦ, но на нее есть ссылка, эта ссылка учитывается в

общих показателях. В Web of Science в «citation report» учитываются только ссылки на статьи в журналах, индексируемых в базе. «Cited reference search» выдает ссылки на все остальные публикации, включая монографии, а также ссылки, оформленные неправильно и необработанные автоматически. Для гуманитариев результат может отличаться в разы от основного в «citation report», поскольку до 65% цитирований в гуманитарных и общественных науках приходится на непериодические издания (Glanzel, Schoepflin 1999. Цит. по: Солодкин 2013), но эта цифра никак не используется при расчете рейтинга в Web of Science, который создает представление о востребованности ученого.

Дополнительным инструментом анализа российских журналов может служить введенный в РИНЦ в 2015 г. индекс Херфиндаля, использующийся в экономике для анализа степени монополизации рынка (Григорьева, Зарипова 2015: 180). Применение этого индекса к журналам позволяет увидеть, насколько широко журнал известен и востребован за пределами своего круга авторов. Если значение индекса Херфиндаля «по цитирующим журналам» достигает максимума (10 000), это означает, что все ссылки сделаны из одного журнала, если то же самое «по организациям авторов» – значит все авторы журнала являются сотрудниками одной организации. Этот показатель, в отличие от импакт-фактора, сложно обмануть с помощью самоцитирования или взаимного цитирования. Хотя стремление индекса к верхним значениям, безусловно, указывает на наличие проблем у журнала, уровень низких значений, определяющий востребованность издания, нужно оценивать в каждом случае индивидуально.

Рассмотрим это на конкретных примерах с журналами по истории. В табл. 1 представлены Вестники ряда университетов серии «история». Цифры показывают, что, с одной стороны, в Вестниках МГУ и СПбГУ, в основном, интересно печататься сотрудникам и аспирантам этих вузов. С другой стороны, Вестник НГУ, привлекающий больше авторов из других организаций, имеет цитирования из менее широкого круга журналов при сопоставимом с Вестником МГУ импакт-факторе.

В табл. 2 представлено несколько известных журналов по медиевистике. Индекс Херфиндаля указывает на кризис, который переживает некогда знаменитый «Одиссей»⁸, индексы «Средних веков» и «Византийского временника» сопоставимы, что отражает их примерно одинаковую востребованность в сообществе медиевистов, крайне низкий импакт-фактор последнего может быть объяснен узким кругом специалистов по Византии. В то же время индексы также популярного у медиевистов «Диалога со временем», в котором, правда, печатаются статьи не только по истории Средних веков, демонстрируют, что там стремится публиковаться гораздо более широкий круг авторов и его публикации цитирует большее количество журналов. Хорошие показатели

журнала «Древняя Русь. Вопросы медиевистики» объясняются тем, что его тематика востребована более многочисленными специалистами по отечественной истории.

Т а б л и ц а 1

Индекс Херфиндаля Вестников некоторых российских вузов

Название журнала	Херфиндаль по организациям (2014)	Херфиндаль по цит. (2014)	5-летний импакт-фактор без самоцит.
Вестник Московского университета. Серия 8: История	8 698	802	0,058
Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 2. История	6 966	982	0,088
Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 2: История. История Русской Православной Церкви	3 703	606	0,157
Вестник Новосибирского государственного университета. Серия: История, филология	1 638	2278	0,051
Вестник Тверского государственного университета. Серия: История	1 456	381	0,156
Вестник Томского государственного университета	1 263	312	0,148
Вестник Пермского университета. Серия: История	573	700	0,09

Т а б л и ц а 2

Индекс Херфиндаля журналов по медиевистике

Название журнала	Херфиндаль по организациям (2014)	Херфиндаль по цит. (2014)	5-летний импакт-фактор без самоцит.
Одиссей. Человек в истории	5 000	5 000 (за 2012) ⁹	нет
Византийский временник	2 857 (за 2013)	2 500	0,041
Средние века	2018	2 158	0,157
Диалог со временем	672	1 132	0,151
Древняя Русь. Вопросы медиевистики	584	1 240	0,224

Таким образом, индекс Херфиндаля оказывается информативен, если сравнивать издания из одной исследовательской области.

Распределение журналов по странам и языкам

Во многих гуманитарных областях включенность в мировую науку не определяется только наличием публикаций на английском языке. Для специалиста по французской истории естественно стремление быть извест-

ным во Франции и печататься по-французски, специалист по испанской литературе, вероятно, будет рад опубликовать что-то по-испански.

В РИНЦ представлены журналы из 125 стран на 62 языках. В табл. 3 приведены данные по первым 15 странам. Обращает на себя внимание несбалансированность этого списка. Сведения об иностранных журналах РИНЦ частично получает из Scopus и Web of Science, частично – из других источников. Выборочный анализ показал, что выпуски представлены неполно, по всей видимости, статья из иностранного журнала попадает в базу в том случае, если либо один из ее авторов – россиянин, либо если ее процитировали в другой статье из базы РИНЦ, либо по иным причинам. Получается, что база комплектуется по принципу «снежного кома».

Т а б л и ц а 3

Страны, журналы которых представлены в РИНЦ (Топ-15)

1	США	12 289	23,18%
2	Россия	11 547	21,78%
3	Великобритания	6 697	12,63%
4	Германия	2 532	4,78%
	<i>Страна не указана</i>	<i>2 198</i>	<i>4,15%</i>
5	Нидерланды	2 107	3,97%
6	Франция	1 570	2,96%
7	Украина	1 260	2,38%
8	Китай	900	1,70%
9	Италия	858	1,62%
10	Япония	839	1,58%
11	Швейцария	760	1,43%
12	Испания	655	1,24%
13	Индия	589	1,11%
14	Польша	586	1,11%
15	Канада	550	1,04%

К сожалению, для 39% журналов, представленных в РИНЦ, не указаны данные о языке. Тем не менее сравнение даже этих неточных данных с аналогичными в Web of Science приводит к интересным выводам. Не только русский, но и китайский, польский и японский языки в РИНЦ представлены лучше (табл. 4). Сравнительно большая доля украинского и белорусского языков обманчива: выборочный анализ статей, опубликованных в журналах, для которых указаны эти языки, показал, что абсолютное большинство из них написано на русском, хотя названия журналов могут сохранять национальный язык. Что касается других языков, то в обеих базах ситуация с ними неадекватна, и в данном случае РИНЦ здесь, видимо, находится в прямой зависимости от Web of Science и Scopus. Для проверки был взят французский язык. В РИНЦ имеются сведения о 1 570 французских журналах (по всем научным дисциплинам), однако эта цифра показалась заниженной.

В интернете не удалось найти полных статистических данных по количеству выходящих в стране научных журналов, хотя некоторые исследователи также говорят о 1 500 журналах (Vieira 2004: 51). Тогда в национальном французском библиотечном каталоге SUDOC был задан поиск только среди периодических изданий, издававшихся во Франции после 2010 г. и содержащих в названии слово «revue» (журнал). Без указания слова для поиска система не выдала бы список, хотя очевидно, что названия множества журналов не содержат слова «revue», как, например знаменитые «Анналы» («*Annales. Histoire, Sciences sociales*»). Но даже такой заведомо ограниченный запрос выявил 2 662 французских журнала, что существенно отличается от сведений из баз данных.

Т а б л и ц а 4

Языки журналов в РИНЦ и Web of Science

	Язык	РИНЦ		Web of Science
1	Английский	18 764	35,40%	96,22%
2	Русский	12 619	23,81%	0,13%
3	Украинский	960	1,81%	Неизвестно
4	Немецкий	606	1,14%	1%
6	Французский	463	0,87%	0,86%
7	Китайский	348	0,66%	0,31%
8	Испанский	312	0,59%	0,61%
9	Итальянский	140	0,26%	0,20%
10	Белорусский	127	0,24%	Неизвестно
11	Польский	116	0,22%	0,07%
12	Португальский	95	0,18%	0,24%
13	Японский	73	0,14%	0,07%
14	Голландский	17	0,03%	Неизвестно
	<i>Не указан</i>	20 662	38,98%	

Множество работ гуманитариев, активно публикующихся за границей и на других языках (не только на английском), увы, не может попасть в РИНЦ автоматически, так как часто речь идет о статьях не в журналах, а в тематических сборниках или материалах конференций. Единственным выходом сейчас являются заключение вузом или научно-исследовательским институтом договора «Science Index для организаций» и ввод данных вручную. Поскольку это обычно происходит хаотично и неравномерно, можно лишь констатировать, что на данный момент информация в РИНЦ представлена избирательно. Но система развивается, совершенствуется и имеет шансы в будущем составить конкуренцию иным аналогичным системам на мировом рынке.

Появление в конце 2015 г. обособленной региональной базы данных Russian Science Citation Index (RSCI) на платформе Web of Science, в которую, по договору между eLIBRARY.ru и Thomson Reuters, вошли 652 (на март 2016 г.) журнала из РИНЦ – важный шаг не только к луч-

шей представленности российских журналов в мире, но и к их более качественному отбору.

Выводы

Суммируя все вышеизложенное, можно прийти к следующим выводам:

1. РИНЦ несовершенен. Разработчикам предстоит еще проделать долгую и трудную работу по улучшению системы, устранению небрежностей и ошибок. Но заложенные в нем возможности уже сейчас открывают огромные перспективы. Функции системы способны заинтересовать представителей научного сообщества из других стран и составить конкуренцию Web of Science и Scopus.

2. Опора исключительно на количественные показатели при оценке «эффективности» ученого приводит к ошибкам, не учитывает множество вариантов их интерпретации. РИНЦ будет исключительно полезен не столько данными о количестве, сколько наглядностью представления информации о публикациях и их цитированиях (при условии дальнейшего развития и сохранения открытости системы). Он должен помогать и самому исследователю, и эксперту.

3. Необходимо поощрять взаимодействие российских ученых с зарубежными коллегами и добиваться роста влияния российской науки за рубежом. При этом:

а) нельзя забывать, что квалификация ученого и качество его труда выводятся не из количества написанных им статей и ссылок на них, а количества впитанного им знания из книг и от коллег, масштабы его целей, любопытства, способности к анализу и синтезу информации, смелости заглядывать в будущее и желания познать истину;

б) публикация в рейтинговом журнале – это один из способов передать знание, но не единственный. В настоящее время никто не знает, насколько действительно представлена российская наука за рубежом в виде книг российских авторов на иностранных языках; статей в тематических сборниках, журналах, не вошедших в Web of Science и Scopus, в сборниках трудов конференций; докладов на всевозможных международных и национальных конференциях. Заполнение базы РИНЦ этими сведениями могло бы ответить на данный вопрос;

в) у библиотек не должно быть проблем с закупкой новейших книг и подпиской на новейшие журналы, по крайней мере, наиважнейшие. Должны финансироваться стажировки и командировки, должны приглашаться иностранцы в Россию для чтения лекций, участия в совместных проектах, конференциях и, конечно, для знакомства с российскими учеными;

г) помимо усиления языковой подготовки в вузах, но без ущерба для преподавания на родном языке, необходимо выстроить четкую госу-

дарственную политику в области продвижения русского языка в мире (как это делают Франция и Германия) и перевода лучших российских книг и журналов на основные иностранные языки. Это особенно важно для гуманитарных и общественных наук.

4. Ставка на усиление мощи публикационного потока приводит к раздроблению науки. Ее зеркало, разбитое на сотни тысяч осколков, не способно отразить цельную картину мира. Для повышения качества научной продукции нужно вспомнить, что труд ученого – это, прежде всего, творчество, которое умирает под грузом формальной отчетности, в рамках плановых показателей. Научное творчество, как и любое другое, имеет жанровые особенности, свою внутреннюю логику и структуру. Выработать законы жанра – задача самого научного сообщества. Не забудем, что и разные науки имеют свои особенности, иногда радикально отличающие одну науку от другой. И потому, думается, наукометрические показатели могут быть использованы не более, чем как индикаторы и ориентиры.

Примечания

¹ Web of Science – библиометрическая платформа, объединяющая несколько библиографических баз данных, включая самый старый Science Citation Index, основанный в 1964 г. Ю. Гарфилдом. Разрабатывается и предоставляется компанией Thomson Reuters (США).

² Scopus – библиометрическая база данных, разрабатываемая с 2004 г. издательским домом Elsevier (Нидерланды).

³ Все цифры приведены по состоянию на март 2016 г.

⁴ По данным Web of Science: http://wokinfo.com/media/pdf/S024651_Flyer.pdf

⁵ Российский индекс научного цитирования: успехи и проблемы. Интервью с Геннадием Еременко и Павлом Арефьевым // ПОЛИТ.ру. 26.01.2009. <http://www.polit.ru/article/2009/01/26/rints/>

⁶ Этому вопросу посвящено много исследований и статей в интернете. Приведу лишь несколько примеров: Gaming Google Scholar Citations, Made Simple and Easy // <http://scholarlykitchen.sspnet.org>; The Emergence of a Citation Cartel // <http://scholarlykitchen.sspnet.org>; MacGregor J., Stuebs M. To Cheat or Not to Cheat: Rationalizing Academic Impropriety // Accounting Education: an international journal. Special Issue: Academic Dishonesty. 2012. Vol. 21, is. 3. P. 265–287 (<http://www.tand-fonline.com>); Tuchman G. Commodifying the Academic Self // <https://www.insidehighered.com/views>

⁷ Google Scholar – бесплатная поисковая система по полным текстам научных публикаций всех видов и дисциплин, разрабатываемая компанией Google с 2004 г.

⁸ «Одиссей. Человек в истории» – выходящий с 1989 г. альманах, основанный А.Я. Гуревичем, Ю.Л. Бессмертным, Л.М. Баткиным, В.С. Библером и В.В. Ивановым.

⁹ Данные за 2014 г. не известны.

Литература

Григорьева Е.И., Зарипова З.Р. РИНЦ. Что нового? // Власть. 2015. № 3. С. 179–182.

Мотрошилова Н.В. Система РИНЦ применительно к философским наукам // Измерение философии. Об основаниях и критериях оценки философских исследований. М., 2012. С. 76–98.

- Российский индекс научного цитирования: успехи и проблемы. Интервью с Геннадием Еременко и Павлом Арефьевым // ПОЛИТ.ру. 26.01.2009. URL: <http://www.polit.ru/article/2009/01/26/rints/>*
- Солодкин Д.Л. К вопросу о становлении и развитии наукометрии // Вестник Омского университета. 2013. № 3. С. 185–189.*
- Тихонов В.В. Российская историческая наука и индексы научного цитирования // Новый исторический вестник. 2013. Вып. 36. С. 89–106.*
- Третьякова О.В. Развитие национального индекса цитирования как условие формирования системы оценки результатов научной деятельности // Экономические и социальные перемены: факты, тенденции, прогноз. 2015. № 1 (37). С. 230–246.*
- Фрадков А. РИНЦ продолжает врать // Троицкий вариант. 2015. № 187. URL: <http://trv-science.ru/2015/09/08/risc-prodolzhaet-vrat/> (дата обращения: 22.02.2016).*
- Хантемиров Р. РИНЦ: от примитивного мошенничества до растряпанности малолетних // Троицкий вариант. 2014. № 163. URL: <http://trv-science.ru> (дата обращения: 22.02.2016).*
- Gaming Google Scholar Citations, Made Simple and Easy. URL: <http://scholarlykitchen.sspnet.org/2012/12/12/gaming-google-scholar-citations-made-simple-and-easy>*
- Glanzel W., Schoepflin U. A bibliometric study of reference literature in the sciences and social sciences // Information Processing and Management. 1999. Vol. 35, № 1. P. 31–44.*
- MacGregor J., Stuebs M. To Cheat or Not to Cheat: Rationalizing Academic Impropriety // Accounting Education: an International Journal. Special Issue: Academic Dishonesty. 2012. Vol. 21, is. 3. P. 265–287.*
- The Emergence of a Citation Cartel. URL: <http://scholarlykitchen.sspnet.org/2012/04/10/emergence-of-a-citation-cartel>*
- Tuchman G. Commodifying the Academic Self. URL: <https://www.insidehighered.com/views/2012/02/06/essay-gaming-citation-index-measures>*
- Vieira L. L'édition électronique: de l'imprimé au numérique: évolutions et strategies. Bordeaux, 2004.*

Статья поступила в редакцию 1 марта 2016 г.

Sidorova Vasilina V.

THE USE OF RUSSIAN SCIENCE CITATION INDEX FOR EVALUATION OF HUMANITIES RESEARCH*

Abstract. The article examines competitive advantages of the Russian Science Citation Index (RSCI) for analyzing publications in the humanities in Russia, especially compared to the Web of Science. It studies foreign journals' presence in the RSCI, as well as novelties introduced such as the 'context of citation' and Herfindahl index. The author also draws attention to some disadvantages of the database that result in an incorrect representation of data and record of indicators and stresses that in order to evaluate research any scientometric indicators should be combined with qualitative evaluation. General suggestions are put forward as to how to improve the visibility of Russian science abroad and it is concluded that at present none of the indices gives a clear idea of the position of Russian science in the world.

Keywords: RSCI, scientometrics, evaluation of research, humanities, Web of Science, Russian science

DOI: 10.17223/2312461X/11/3

*The article is prepared in the framework of the project "The social status of scientist and the scientometric evaluation of research" implemented with state financial support granted in accordance with the Russian President's Decision # №79-рп dated 01.04.2015 and on the basis of a competition held by the Institute of Socio-Economic and Political Research.

References

- Grigor'eva E.I., Zaripova Z.R. RINTs. Chto novogo? [The RSCI. What's new?], *Vlast'*, 2015, no. 3, pp. 179-182.
- Motroshilova N.V. Sistema RINTs primenitel'no k filosofskim naukam, *Izmerenie filosofii. Ob osnovaniikh i kriteriiakh otsenki filosofskikh issledovaniy* [The dimension of philosophy. On the foundations and criteria of philosophical inquiry]. Moscow, 2012, pp. 76-98.
- Solodkin D.L. K voprosu o stanovlenii i razvitiy naukometrii [On the question of development of scientometrics], *Vestnik Omskogo universiteta*, 2013, no. 3, pp. 185-189.
- Rossiyskiy indeks nauchnogo tsitirovaniya: uspehi i problemy. Intervyu s Gennadiem Eremenko i Pavlom Arefevym [Russian science citation index: successes and challenges. Interview with Gennady Eremenko and Pavel Arefyev]. *POLIT.ru* 26.01.2009. Available at: <http://www.polit.ru/article/2009/01/26/rints/> (Accessed 22 February 2016)
- Tikhonov V.V. Rossiiskaia istoricheskaia nauka i indeksy nauchnogo tsitirovaniia [Russian historical studies and scientific citation indices], *Novyi istoricheskii vestnik*, 2013, Vol. 36, pp. 89-106.
- Tret'iakova O.V. Razvitie natsional'nogo indeksa tsitirovaniia kak uslovie formirovaniia sistemy otsenki rezul'tatov nauchnoi deiatel'nosti [The development of a national citation index as a prerequisite for the formation of a research results evaluation system], *Ekonomicheskie i sotsial'nye peremeny: fakty, tendentsii, prognoz*, 2015, no. 1 (37), pp. 230-246.
- Fradkov A. RINTs prodolzhaet vrat' [The RSCI continues to lie], *Troitskii variant*, 2015, no. 187. Available at : <http://trv-science.ru/2015/09/08/risc-prodolzhaet-vrat/> (Accessed 22 February 2016).
- Khantemirov R. RINTs: ot primitivnogo moshennichestva do rastleniia maloletnikh [The RSCI: from a primitive fraud to child solicitation], *Troitskii variant*, 2014, no. 163. Available at: <http://trv-science.ru> (Accessed 22 February 2016).
- Gaming Google Scholar Citations, Made Simple and Easy. Available at: <http://scholarlykitchen.sspnet.org/2012/12/12/gaming-google-scholar-citations-made-simple-and-easy>
- Glanzel W., Schoepflin U. A bibliometric study of reference literature in the sciences and social sciences, *Information Processing and Management*, 1999, Vol. 35, no. 1, pp. 31-44.
- MacGregor J., Stuebs M. To Cheat or Not to Cheat: Rationalizing Academic Impropriety, *Accounting Education: an International Journal. Special Issue: Academic Dishonesty*, 2012, Vol. 21, is. 3, pp. 265-287.
- The Emergence of a Citation Cartel. Available at: <http://scholarlykitchen.sspnet.org/2012/04/10/emergence-of-a-citation-cartel>
- Tuchman G. Commodifying the Academic Self. Available at: <https://www.inside-highered.com/views/2012/02/06/essay-gaming-citation-index-measures>
- Vieira L. *L'édition électronique: de l'imprimé au numérique: évolutions et strategies*. Bordeaux, 2004.

РЕЛИГИОЗНАЯ СОСТАВЛЯЮЩАЯ КУЛЬТУРНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ НАРОДОВ СЕВЕРА И СИБИРИ

УДК 001.35

DOI: 10.17223/2312461X/11/4

РЕЛИГИОЗНАЯ СОСТАВЛЯЮЩАЯ СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ НАРОДОВ СЕВЕРА И СИБИРИ: введение к специальной теме номера *

Дмитрий Анатольевич Функ

Аннотация. В статье представлены основные заключения, полученные в результате изучения религиозной составляющей современной культурной идентичности у народов Севера и Сибири, осуществлявшегося группой социальных антропологов в 2013–2015 гг. В частности, затрагиваются проблемы анализа символических контекстов религиозных практик, изменения границ ритуально-символического пространства, способов конструирования собственных идентичностей и идентичности Другого, в целом разнообразных трансформационных процессов постсоветского времени в Сибири и на Севере Российской Федерации.

Ключевые слова: народы Севера и Сибири, этническая и культурная идентичность, религиозные практики, трансформационные процессы

В 2013–2015 гг. коллектив исследователей из Института этнологии и антропологии РАН (в 2014–2015 гг. – также из МГУ) при поддержке Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ) осуществлял проект под названием «(Нео)религиозная составляющая культурной идентичности малочисленных народов Российского Севера и Сибири» (грант № 13-01-00276). Дополнительно к этому, в 2015 г. осуществлялся сбор полевых материалов в ходе реализации еще одного, экспедиционного, проекта, также при поддержке РГНФ (грант № 15-01-18111). В общей сложности в реализации этого (тематически единого) проекта приняли участие 10 исследователей, три из которых – аспиранты¹.

Исходным пунктом для осуществления данного проекта стал отмечаемый со второй половины 1990-х гг. многими исследователями резкий рост числа последователей неопротестантских конфессий,

* Подготовлено при финансовой поддержке РГНФ в рамках работ по проектам № 13-01-00276 и 15-01-18111 (рук. Д.А. Функ).

(вос)создание «этнических» религий на базе шаманских практик, бурханизма, идей «тенгрианства» и иных в Сибири и на Крайнем Севере. Значительную часть последователей этих конфессий (в ряде случаев – сект) составляют представители коренных малочисленных народов Севера и Сибири (КМНС). Цель проекта сводилась к поиску ответов на ряд вопросов: Что позволяет миссионерам и иного рода (провоз)вестникам новой веры достаточно легко включать в орбиту своего влияния представителей КМНС? Каким образом новая религиозная ориентация меняет культурную идентификацию представителей КМНС? Как сами представители КМНС, адепты неорелигиозных движений / конфессий, воспринимают свою культурную / этническую специфику, как сами воспринимаются теми, кто пытается сохранять свою культурную отличительность, ориентируясь на реалии и / или риторику «традиционности / традиционной религии». Насколько активизировавшиеся мировые религии принимаются представителями КМНС или же вступают в противоречие с их новыми и традиционными религиозными взглядами?

В качестве основных методов и форм исследования нами применялись включенное наблюдение, в том числе в ходе по-настоящему длительных полевых исследований, глубинное интервьюирование, полуструктурированное и свободное интервью, биографический метод, фото- и видеосъемка, выявление и контент-анализ материалов местных СМИ, работа с архивными материалами и научными изданиями. Участники проекта активно фиксировали фольклорные материалы, принимали участие в обрядах и ритуалах.

В итоге удалось достаточно полно представить и проанализировать ситуацию в Ямало-Ненецком и Ханты-Мансийском АО, в Кемеровской и Сахалинской областях, в Республике Алтай и в Эвенкии, на севере Забайкальского края и в Амурской области и ряде других регионов РФ.

Собранные материалы позволяют утверждать, что на рассматриваемых территориях идут активное возрождение, хотя и не столь интенсивное, как в конце 1980-х – начале 1990-х гг., религиозных традиций (шаманизма, православия, бурханизма и иных) и повышение административно-правового статуса религиозных организаций; более интенсивное распространение среди коренных сибирских народов протестантизма, а также конструирование новых эклектических религиозных систем, включающих элементы шаманизма, даосизма, буддизма, православия и других вероучений. Религиозные составляющие идентичности (в том числе через историческую память, (квази-)генеалогии, вовлеченность в традиционную экономику, владение этническими языками, знание обрядности и фольклора) часто становятся элементами дискурсов, стирающих или подчеркивающих культурные различия между «местными» и «приезжими», «поселковыми» и «факторскими», жителями «центра» и «периферии», «коренными» и «некоренными» наро-

дами / группами. Наиболее четкие границы, основанные на этих оппозициях, конструируются представителями национальной элиты, к числу которой в ряде случаев относится не только интеллигенция (писатели, поэты, учителя, научные и музейные работники), но и бизнесмены, ритуальные специалисты, работники специализированных отделов районных и областных администраций. Разобщенность, порой – антагонистические противоречия аборигенных лидеров, ведут к росту социальной напряженности, культурным / социальным конфликтам как между теми, кто представляет интересы народов Севера в условиях конкуренции при распределении ресурсов, так и отдельными группами. Практически везде на охваченных обследованием территориях отмечается низкая активность русской православной церкви при сохраняющейся высокой активности протестантских церквей, в том числе через постоянную работу с молодежью (материалы по Сахалину), и неизменно активная позиция национальных «реконструкторов» традиционных религий (в частности, на Алтае и в Кузбассе).

Собранные материалы свидетельствуют о том, что сегодня говорить о религиозных практиках малых групп, для которых религиозно-этническая идентичность является важным маркером отличия от Других, равно навязанным и поддерживаемым ими самими, необходимо с учетом множества пересекающихся символических контекстов. Одним из них является память о травмах и идентичностях советского прошлого и постсоветского настоящего, а порой и далекого «исторического» прошлого. Речь идет о «памяти», реализуемой в устных и письменных нарративах как на местном уровне, так и в официальных текстах. Здесь особо будут задействованы дискурсы «традиции», «аутентичности», «возвращения к корням», «возрождения». Разграничение между прошлым и настоящим, отождествление себя с некими «ценными» для сегодняшнего мироощущения фрагментами прошлого и разрыв с тем, что «компрометирует» актуальную коллективную идентичность, – все это влияет на работу воображения и желания на коллективном и персональном уровнях. Особую роль в конструировании современных культурных идентичностей, как это в целом характерно для экономически и социально сложных переходных периодов, играет «память» о тех утраченных, которых не было.

Возрожденный шаманизм, который вполне можно рассматривать как самостоятельный феномен, вынужденно приспособливается к современным условиям и трансформируется, сообразно советской и постсоветской ментальности авторов его возрождения и современных адептов, и постепенно становится *глобальным шаманизмом*, в котором границы в восприятии религий оказываются размытыми (наблюдение В.И. Харитоновой). Помимо развития различного типа индивидуальных практик, в том числе при совмещении неошаманской деятельности

с работой в сетевых структурах, появляются попытки консолидации шаманских организаций. Отмечены также попытки сформировать устойчивые связи, с созданием «филиалов» местных религиозных организаций шаманов в европейских странах.

Существенно меняется и характер ритуала, и не только по причине его дробления на семейном уровне и забвения канонических «либретто». Для создателей и организаторов, равно как и для участников ритуала, важным становится то, что включается в ритуал, а что изымается из него: процесс конструирования ритуалов становится инструментом формирования «памяти» и новых, в том числе сословных, идентичностей, манифестация которых порой принимает неоправданно экстремальные формы (напр., «кладбище КМНС» на севере Сахалина; из полевых наблюдений А.С. Бородулиной). Значительная часть ритуалов – как на этнической территории, так и на дальних площадках (хороший пример – тувинское шаманское святилище в Валле д'Аоста на севере Италии) – может быть изначально рассчитана на создание нового образа себя в глазах этнически / культурно Других, но со временем может существенно расширить этот образ – от этнически узкого до географически максимально широкого (тувинский / сибирский=российский). Параллельно у некоторых групп может идти процесс сужения ритуально-символического пространства, особенно в условиях практически полного исчезновения элементов «традиционной» (этноспецифической) культуры. Порой этот процесс может приводить к сужению до размеров одного (супер)символа, будь то олень у уйльта / ороченов, эвенков или хантов, или, скажем, «укокская принцесса» у алтайцев. В зависимости от типов решаемых сверхзадач такие символы могут нагружаться разными культурными / социальными смыслами. Приписывание смыслов и ценностей характерно для любой идентичности (см., напр., Соколовский 2015: 15).

Отчетливо заметно и формирование нового этического кода с нацеленностью не просто на конструирование Другого для контроля или перевоспитания, а – с той же целью – на «равный» диалог с ним (наблюдение Е.В. Миськовой). Нарративы диалога, которые предлагают и новые церкви, и вполне традиционные для ряда культур «видящие» и «знающие», оказываются востребованными в процессе демонстрации и закрепления особого «традиционного этического кода». В свою очередь, целительное общение становится инструментом воздействия на культурную идентичность людей в рамках различных ритуализованных практик: это поле, на котором православие проигрывает свою потенциальную паству с особой очевидностью.

Полученные результаты были представлены в докладах на 16 российских и международных конференциях и семинарах, в материалах одной фотовыставки и в публикациях: в общей сложности в 2013–2015 гг. было написано около 20 работ по тематике проекта (в частно-

сти, см. Батьянова 2013: 123–131; Харитонова 2013: 238–258; Терехина 2014: 305–315; Доронин 2015: 114–128; Опарин 2015: 30–46 и др.).

Публикуемые в данной подборке четыре статьи существенно дополняют сказанное выше через обращение к таким сюжетам, как трансформации стиля чукотских косторезов, задействующих в своем творчестве эротический аспект «мухоморной темы» (статья Е.П. Батьяновой и М.М. Бронштейна), специфика межличностных контактов шорцев, челканцев и старообрядцев на юге Кузбасса, во многом определяемая стереотипными представлениями о культурно и религиозно Других (Н.В. Литвина), ньюслорная биография «алтайской принцессы», одновременно и формирующая, и отражающая сложнейшие идентификационные процессы в Республике Алтай, в том числе в религиозной сфере (Д.А. Доронин), а также феномен отказа от этноспецифических элементов в интернациональном по сути современном (нео)шаманизме (В.И. Харитонова).

Мы рассчитываем продолжить публикацию статей и материалов по заявленной теме в последующих номерах журнала.

Примечания

¹ Благодарю всех коллег (Е.П. Батьянову, А.С. Бородулину, Д.Ю. Доронина, Н.В. Литвину, Е.В. Миськову, Д.А. Опарина, О.А. Поворозюк, А.Н. Терехину, В.И. Харитонову), чьи материалы, публикации и отчеты были использованы при подготовке как финальных отчетов по проектам, так и данного введения к специальной теме номера.

Литература

- Батьянова Е.П.* «Кам Татьяна» – телеутская шаманка: черты социально-психологического портрета // Эпическое наследие и духовные практики в прошлом и настоящем: Сб. ст. / Отв. ред. В.И. Харитонова. М.: ИЭА РАН, 2013. С. 123–131 (Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам. Т. 15, ч. 2).
- Доронин Д.Ю.* Жеребец в бане и медведь для НКВД: модели оборотничества в мифологии алтайцев // Международная научная конференция «Оборотни и оборотничество: стратегии описания и интерпретации»: Материалы конференции / Отв. ред. Д.И. Петров. М.: ИД Дело, 2015. С. 114–128.
- Опарин Д.А.* Современные ономастические представления азиатских эскимосов // Сибирские исторические исследования. 2015. № 4. С. 30–46.
- Соколовский С.В.* Метафизика идентичности и исследования процессов идентификации в социальных науках // Сибирские исторические исследования. 2015. № 1. С. 8–22.
- Терехина А.Н.* Евангелизация и языки народов Севера // Сибирский сборник-4. Грани социального: Антропологические перспективы исследования социальных отношений и культуры. (Памяти российского этнографа-тунгусоведа Надежды Всеволодовны Ермоловой) / Отв. ред. В.Н. Давыдов, Д.В. Арзютов. СПб.: МАЭ РАН, 2014. С. 305–315.
- Харитонова В.И.* «Возрожденный шаманизм» в России: контексты функционирования // Эпическое наследие и духовные практики в прошлом и настоящем. Сб. ст. / отв. ред. В.И. Харитонова. М.: ИЭА РАН, 2013. С. 238–258 (Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам. Т. 15, ч. 1).

Funk Dmitri A.

RELIGIOUS COMPONENT OF MODERN CULTURAL IDENTITY OF THE PEOPLES OF THE NORTH AND SIBERIA: introduction to the issue's special theme*

Abstract. The article presents the main conclusions drawn from the study of religious component of modern cultural identity of the peoples of the North and Siberia carried out by a group of social anthropologists in 2013-2015. More specifically, it considers issues of analyzing symbolic contexts of religious practices, of changing boundaries of the ritual and symbolic space, and of constructing one's own identities and identity of the Other, as well as of various transformation processes in Siberia and in the North of the Russian Federation in the post-Soviet era.

Keywords: peoples of the North and Siberia, ethnic and cultural identity, religious practices, transformation processes

DOI: 10.17223/2312461X/11/4

* Written with financial support of the Russian Foundation for Humanities, in the framework of projects ## 13-01-00276 and 15-01-18111 (PI Dmitri A. Funk).

References

- Bat'ianova E.P. «Kam Tat'iana» - teleutskaiia shamanka: cherty sotsial'no-psikhologicheskogo portreta, *Epicheskoe nasledie i dukhovnye praktiki v proshlom i nastoiashchem. Sb. st., otv. red. V.I. Kharitonova* [Epic heritage and spiritual practices: past and present. A collection of articles, edited by V.I. Kharitonova]. Moscow: IEA RAN, 2013, pp. 123-131 (Etnologicheskie issledovaniia po shamanstvu i inym traditsionnym verovaniiam i praktikam, T. 15, part 2).
- Doronin D.Iu. Zherebets v bane i medved' dlia NKVD: modeli oborotnichestva v mifologii altaitsev [A stallion in a bath-house and a bear for the NKVD: models of lycanthropy in mythology of the Altai people], *Mezhdunarodnaia nauchnaia konferentsiia «Oborotni i oborotnichestvo: strategii opisaniia i interpretatsii». Materialy konferentsii. Otv. red. D.I. Petrov* [Proceedings of the international research conference "Lycanthropes and lycanthropy: strategies of description and interpretation", edited by D.I. Petrov]. Moscow: ID Delo, 2015, pp. 114-128.
- Oparin D.A. Sovremennye onomasticheskie predstavleniia aziatskikh eskimosov [Modern onomastic ideas of the Asian Eskimos], *Sibirskie istoricheskie issledovaniia*, 2015, no. 4, pp. 30-46.
- Sokolovskii S.V. Metafizika identichnosti i issledovaniia protsessov identifikatsii v sotsial'nykh naukakh [Metaphysics of identity and identification processes research in social sciences], *Sibirskie istoricheskie issledovaniia*, 2015, no. 1, pp. 8-22.
- Terekhina A.N. Evangelizatsiia i iazyki narodov Severa, *Sibirskii sbornik-4. Grani sotsial'nogo: Antropologicheskie perspektivy issledovaniia sotsial'nykh otnoshenii i kul'tury. (Pamiati rossiiskogo etnografa-tungusoveda Nadezhdy Vsevolodovny Ermolovoi). Otv. red. V.N. Davydov, D.V. Arziutov* [Siberian collection-4. Facets of the social: anthropological perspectives of studying social relations and culture. (To the memory of Russian ethnographer, specialist in Tungus studies Nadezhda V. Yermolova). Ed. by V.N. Davydov, D.V. Arzyutov]. St. Petersburg: MAE RAN, 2014, pp. 305-315.
- Kharitonova V.I. «Vozrozhdeniiny shamanizm» v Rossii: konteksty funktsionirovaniia, *Epicheskoe nasledie i dukhovnye praktiki v proshlom i nastoiashchem. Sb. st. Otv. red. V.I. Kharitonova* [Epic heritage and spiritual practices: past and present. A collection of articles, edited by V.I. Kharitonova]. Moscow: IEA RAN, 2013, pp. 238-258 (Etnologicheskie issledovaniia po shamanstvu i inym traditsionnym verovaniiam i praktikam, T. 15, part 1).

МУХОМОР В БЫТУ, ВЕРОВАНИЯХ, ОБРЯДАХ, ИСКУССТВЕ НАРОДОВ СЕВЕРА*

Елена Петровна Батьянова
Михаил Мокович Бронштейн

Аннотация. В статье рассматриваются религиозные представления народов Северо-Востока Сибири о мухоморе, ритуальные практики, связанные с ним, традиции использования этого гриба в качестве галлюциногена и в медицинских целях. В основе статьи лежат полевые материалы, собранные авторами среди коренных жителей Чукотки и Камчатки (чукчей, коряков, чуванцев) в 1980–2000 гг. Приводятся зафиксированные авторами в экспедициях бытовые и мифологические рассказы о мухоморе. Сопоставляются и анализируются изображения «людей-мухоморов» на древних наскальных рисунках Пегтымеля и гравюрах на моржовых клыках чукотской художницы Лидии Теутиной.

Ключевые слова: мухомор, народы Севера, галлюциногены, шаманизм, обряды, Чукотка, Камчатка, наскальная живопись, косторезы и граверы Уэлена

Первые обстоятельные описания использования народами Севера мухоморов в качестве опьяняющего и галлюциногенного средства принадлежат участникам Великой Северной экспедиции (1733–1743 гг.): С.П. Крашенинникову, Г. Стеллеру, Я. Линденау, которые наблюдали эту традицию у коряков и ительменов, а также у хантов и манси. Способы употребления мухоморов, согласно сообщениям этих путешественников, были разными: грибы ели натошак в сыром и сушеном виде или «мочили в кипрейном сусле». Широкое распространение имело питье «мухоморной мочи», причем с соблюдением определенной социальной иерархии, на что обратил внимание Я. Линденау, который писал, что «мухомор у коряков – угощение богачей, бедные же довольствуются мочой последних; когда такой опьяневший от мухомора мочится, то к нему сбегаются многие и, выпив его мочи, пьянеют еще больше, чем сам наевшийся мухоморов» (Линденау 1983: 124–125).

С.П. Крашенинников отметил у аборигенов Камчатки несколько стадий опьянения мухомором. При начальных стадиях человек чувствует в себе «чрезвычайную легкость, веселие, отвагу и бодрость». От неумеренного (5–9 и более грибов) употребления мухомора через час или менее после его принятия у опьяневших начинается «дергание членов», а еще через некоторое время «иные скачут, иные пляшут, иные

* Статья подготовлена при финансовой поддержке РГНФ (грант № 13-01-00276а).

плачут и в великом ужасе находятся, иным скважины большими дверьми и ложка воды морем кажется» (Крашенинников 1949: 428).

Участники Великой Северной экспедиции не только описали способы употребления мухомора и внешние реакции на это людей, но и попытались понять и объяснить механизм его воздействия на человека. Например, натуралист и врач Георг Стеллер, первооткрыватель многих лекарственных растений Сибири, так объяснял возбуждающее действие этой «фантастической пищи» на северян: «У людей, находящихся в состоянии безумия, я не мог заметить ускорения пульса или какого-нибудь признака возбуждения крови. По-видимому, этот яд оказывает действие более на нервы, поскольку после потребления гриба нервы расшатываются» (Лукина 1982: 140).

В.Г. Богораз, рассказывая в своих книгах и статьях об употреблении мухомора чукчами на рубеже XIX–XX вв., так же, как и Крашенинников в случае с камчадалами, выделил три стадии опьянения, но при этом обратил внимание на особенности проявления религиозного сознания у людей, принявших мухомор. Первую стадию, согласно Богоразу, характеризует «шумная веселость», на второй стадии человек видит предметы в увеличенном или уменьшенном виде, слышит голоса, приказывающие ему совершать какие-либо действия (часто несообразные), видит духов мухомора и разговаривает с ними, старается изобразить из себя мухомор. На третьей стадии опьянения человек, находясь в бессознательном состоянии, «путешествует» по иным мирам, где встречается с умершими (Богораз 1991: 140–142).

Употребление мухомора в пищу было отмечено у многих других народов Сибири: ненцев, юкагиров, эвенков, эвенов, чуванцев, коми, нганасан, энцев, селькупов. Материалы о потреблении мухомора сибирскими народами обобщены в компактной, но весьма содержательной статье эстонского этнолога Марет Саар (Saar 1991). Исследовательница выделяет два больших региона, где проживают народы, употребляющие в пищу мухомор. Один из регионов включает север Западной Сибири и полуостров Таймыр, а другой – Чукотку и Камчатку, т.е. Крайний Северо-Восток. Причем, если на Таймыре и в Западной Сибири мухомор преимущественно использовали в пищу шаманы или шаманствующие, то на Крайнем Северо-Востоке такого ограничения не существовало (Saar 1991: 158).

В 2004 г. в Москве в издательстве «Велигор» вышла книга Оларда Диксона об использовании мухомора в шаманских мистериях (Диксон 2004). Книга основана преимущественно на сибирских материалах.

Представления о сакральном статусе мухомора, как и ритуальная практика, связанная с ним, до сих пор бытуют у коренного населения Северо-Востока Сибири. В 1980–1990-х гг. один из авторов настоящей статьи, работая в этнографических экспедициях среди коряков, чукчей,

чуванцев, наблюдала местные обычаи, связанные с собиранием и использованием мухомора, записывала бытовые и мифологические рассказы о нем. Собранные ею материалы, в совокупности с данными других современных исследователей, характеризуют состояние традиций, связанных с мухомором, у коренных народов Чукотки и Камчатки на рубеже XX–XXI вв.

Образ мухомора

Традиционные представления о мухоморе коренных жителей Северо-Востока Сибири основаны на древних анимистических воззрениях, в основе которых вера в одушевленность всего окружающего мира, всей природы. Согласно этим воззрениям мухомор – это живое существо. От других грибов мухомор отличается своей красотой и большей близостью к человеку. Мухомор весел, добродушен, он любит подшучивать над «намухоморенными» людьми, заставляя их петь, танцевать, снимать с себя одежду, делать неприличные жесты. В трудных ситуациях мухомор помогает людям своим советом, предупреждает об опасности. Он может излечить от болезни, наказать за провинность и пр.

У мухомора есть собственные духи. Они внешне очень похожи на него и не имеют шеи и ног. Эти духи являются людям во снах и галлюцинациях и заставляют опьяневшего от мухомора человека подражать им.

По одной из корякских легенд, мухомор – это женщина, которая, обидевшись на своего мужа, превратилась в гриб и ушла вместе со своими детьми в землю. По другой легенде, мифологический герой коряков Эмемкут, восхищенный красотой мухомора, превратил его в прекрасную девушку. Некоторые родственные группы на Чукотке ведут свое происхождение от мухомора.

Кто и когда употребляет мухомор

Чукчи, коряки, чуванцы до сих пор употребляют мухомор в пищу (сырым, сушеным, в виде настойки или иногда – «мухоморной мочи») для поднятия жизненного тонуса, отправляясь в длительный пеший переход, «перед тем, как идти в тундру за ягодой или дрова собирать», «чтобы легче было работать». Пастухи-оленьеводы употребляют мухомор для того, «чтобы быстрее бегать за оленями». Нередко мухомор принимают для «большой смелости». Пожилая корячка, узнав, что ее сын очень скованно чувствует себя на танцах в клубе и стесняется общаться с девушками, провела дома специальный обряд, во время которого состоялось первое принятие молодым человеком мухомора. Мухомор «помог» юноше избавиться от застенчивости (ПМА-1).

Корякский поэт Ю. Алотов объяснял американским микологам, путешествовавшим по Камчатке в 1994 и 1995 гг., что он принимает мухо-

мор «для усиления интуиции и творческого вдохновения», некоторые коряки рассказывали американцам, что этот гриб вдохновляет их на сочинение собственных песен (Salzman и др. 1996: 42).

Мухомор также широко используют в лечебных целях. При этом очень популярно наружное применение мухомора: им обрабатывают края гнойных ран, лечат кожные заболевания. Спиртовой настой мухомора используют для компрессов при радикулите, болезнях суставов.

Перед лечебным использованием мухомора к нему обращаются с просьбой об излечении, рассказывают ему о своей болезни или болезни близкого: «К нему с разговором надо. Что у тебя болит, сказать. Он же как человек» (ПМА-1).

В семейных хрониках коряков встречаются сюжеты, связанные с мухомором. В одной из зафиксированных нами хроник рассказывается о кратковременном прозрении незрячей женщины после принятия ею мухомора: «У моего дедушки была мачеха. Она была слепая. Они почти были ровесниками. Он специально пошел за мухомором для мачехи. Принес несколько штук, посушил. Когда сушил, говорил: “Надо, чтобы она увидела свет”. Когда она потом поела мухомор, то была в таком состоянии, что все увидела: и солнце, и природу, и людей. Но потом опять ослепла» (ПМА-3).

В качестве лекарства мухомор дают иногда психически больным, считая, что он способствует улучшению их состояния.

Мухомор принимают также «для веселья». У коряков существует предание о том, что их прародитель Кутхиняку «последним на Земле создал мухомор, чтобы людям было жить веселее».

Массовое принятие мухомора традиционно происходило и до сих пор происходит на осенних праздниках. Праздники начинались с конца ноября, т.е. в довольно тяжелое на Севере время года. «С поздней осени, – писал капитан Мерк, – начинаются их увеселения, продолжающиеся всю зиму напролет. Жители разных населенных пунктов посещают друг друга. Изобилие самой по себе простой пищи является главным в их угощении, которое к ночи сменяется веселыми танцами. В своих песнях, которыми они сопровождают танцы, прославляют то, что они видели или сделали» (Этнографические материалы 1978: 89).

Само принятие мухомора часто осмысливается как магическое действие, обеспечивающее благополучие. Об этом говорится в корякских песнях, входящих в «мухоморный ритуал»:

Я мухомор поела, чтобы хорошо все жили.

Хорошенько приду в себя, просыпаюсь, прихожу в себя.

Просыпаюсь, чтобы в селении никто не болел, хорошо жили.

Мухомор поела для жизни (Society and Folk Art 1998: 112).

Я мухомора наелся, олени чтобы хорошо жили, чтобы хорошо и оленята выросли (Society and Folk Art 1998: 113).

Одна из целей вкушения мухомора – это наделение себя временным даром ясновидения, для того, чтобы предсказать судьбу, увидеть, что происходит с близкими, находящимися вдали от дома и пр. Нередко мухомор принимают с целью совершить путешествие в иные миры, прежде всего в мир умерших, чтобы «навестить» там своих родственников. Характерно, что у народов Северо-Востока Сибири общение с потусторонним миром не считается прерогативой шамана, ее вправе осуществлять любой человек, чувствующий в себе такую способность. Приводим два чуванских рассказа о путешествиях в мир умерших после принятия мухомора:

«Ели сухой мухомор. Считалось, что если мухоморы с острой шляпкой, то к верхним людям будешь в гости ходить, если плоские, то со зверями будешь общаться. Рядом всегда сидела девка-помощница. Он (принявший мухомор. – Е.Б., М.Б.) в бубен стучал, и она – в бубен. Девка не давала ему, чтобы он совсем ушел туда. Дед рассказывал один, который вернулся: “На том свете все отдельно живут. Кто утонул – отдельно, кто от болезни умер – отдельно, но друг к другу в гости ходят, а вот самоубийц там нигде не принимают, в гости даже не зовут. Все наоборот там. Правая рука, где левая. Левая рука, где правая. Одна бабка там тащит что-то тяжелое. “Помоги мне”, – говорит, а я знаю: если помогу, то там останусь”».

«Был в тундре такой случай. Шаман один приехал. Он мухомора поел и сказал: “Я через 9 дней назад вернусь. Долго пойду туда, к родственникам”. А тогда уже советская власть была. Милицию вызвали. Говорят: “Шаман приехал, опять шаманит”. Милиция пришла: “Смотрите, он умер!” Тело холодное у него, даже пульс еле прощупывается. Душа-то у него там. Брат шамана говорит: “Он мухомора поел, назад через 9 дней вернется”. – “Ничего не знаем, вот давай, похорони его прямо при нас. Закопай и все, никаких тут шаманств. Какие мухоморы?! Бред какой-то!” Брат их умолял, говорил: “Он живой”. – “Закопай и все!” – говорят. Бубен сожгли, шамана закопали. На девятый день, видать, возвращался он оттуда. Ветер поднялся страшный. Яранги попадали, такой ветер, кошмар, деревья падали, на реке волны большие поднялись, собаки начали выть, страшно стало. Ночью брат с сестрой туда побежали на могилу. Откопали его, а он задохнулся, перевернутый. Оттуда его вытащили. По-своему похоронили. А этот поселок потом, на будущий год, затопило полностью. Все снесло весной”» (ПМА-2).

Правила общения с мухомором

Правила общения с мухомором, отличаясь в разных локальных и родственных группах коренных народов Чукотки и Камчатки, все же имеют много схожего. На всех этапах (от собирания до принятия) это

общение представляло определенный ритуал, в котором сакральный статус мухомора подчеркивался системой запретов и предписаний. Одним из непрременных предписаний было хорошее, доброе расположение духа. Считалось, что злым людям вообще нельзя контактировать с мухомором, так как такой контакт может стать причиной массовых несчастий. Нашедший мухомор должен был всячески демонстрировать свою радость: исполнить песню или танец и пр.

Запрещалось срезать мухомор ножом, переворачивать вниз головой, разрушать грибницу, рвать слишком маленькие грибы. При сушении мухомора нельзя нанизывать его на нитку, прокалывая иглой. Принимать обязательно надо нечетное число мухоморов – 3, 5, 7, 9 – «чтобы один был без пары». Нельзя есть мухомор «с плохим уговором» – «обращаться с ним надо ласково» (ПМА-2).

В некоторых группах запрещалось употреблять мухомор, «когда солнышко скатывается», в других не рекомендовалось принимать его зимой. Разрешение на ритуальное общение с мухомором нередко испрашивалось у стариков, регламентирующих религиозную жизнь общин.

Первому принятию мухомора придавалось особое значение, оно напоминало инициацию. Об этом ритуале 65-летняя корячка рассказала следующее: «Я уже замужем была. Ребенок уже был. И вот старший брат отца говорит: “Попробуй вот это”. И сразу я сдалась, потому что нельзя отказывать старым людям. Попробовала, а потом, когда прошло опьянение, он мне сказал: “Ты только один раз в год его пробуй и только по три, и если желание у тебя будет, то по пять, но один раз в год”. И сейчас я только по его слову делаю» (ПМА-1).

Принявшему мухомор рекомендовалось лечь спать. Во снах, увиденных в состоянии мухоморного опьянения, искали разгадку будущего, сигнал об опасности и пр. Считалось, что советы мухомора, услышанные во сне или наяву, могут помочь человеку избавиться от тяжелых жизненных невзгод. Так, у одной корякской женщины «стали сыновья гибнуть». «По совету мухомора», чтобы сберечь детей, она в пургу, раздетая, обходила стойбище, играя на бубне (ПМА-3).

Иногда духи мухомора, «являясь» опьяненному во сне или при его пробуждении, запрещали ему в дальнейшем употреблять мухомор: «Я проснулся и увидел, что табун крутится на небе. Говорят мухоморы мне: “Если только так будешь кушать, то умрешь – вот на тот свет пойдешь, где табун крутится”» (ПМА-2).

Характерно, что правила общения с мухомором иногда различались у мужчин и женщин. В некоторых общинах мужчинам не разрешалось разжевывать мухомор, и, прежде чем его принять, они давали разжевать его женщинам. В отдельных общинах женщинам вообще не разрешалось принимать мухомор.

Ощущения людей, принявших мухомор

Считается, что мухоморы разной формы, величины, цвета по-разному могут воздействовать на человека. В зависимости от этого, различаются «сильные» и «слабые» мухоморы. «Сила» мухомора зависит также от времени года: «Самый сильный мухомор – это август-сентябрь» (ПМА-1).

Многие люди, принимавшие мухомор, вспоминают об испытываемом ими при этом чувстве радостного возбуждения, ощущении необычайной легкости, полета: «Хочется и разговаривать (слова сами выскакивают), и песни петь, и работать» (ПМА-2); «Как будто шагаешь по небу. И бесконечное небо. Все время иду-иду, иду-иду – нет конца» (ПМА-1).

Неумеренное употребление мухомора может спровоцировать агрессию. Мне (Е.Б.) рассказывали, что молодой коряк в состоянии сильного мухоморного опьянения услышал, как чей-то голос ему приказывал, многократно повторяя: «Убей жену! Убей жену!» В порыве ярости молодой человек отрубил себе палец (ПМА-1). Рассказывают о случаях смерти от мухоморного опьянения. Так, пастух-оленовод в состоянии белой горячки стал «гоняться за мухомором» с тем, чтобы его убить. В результате его самого нашли мертвым. Надо сказать, что агрессивное поведение, вызванное мухоморным опьянением, все же явление редкое: правила общения с мухомором требуют обязательного настроя на добро, радость.

В целом надо отметить, что вплоть до настоящего времени старшее поколение коренных жителей Чукотки и Камчатки сохраняет традиционные представления о сакральном статусе мухомора, восходящие к глубокой древности, что находит отражение не только в религиозных обрядах, обычаях, но и в искусстве этих народов.

«Люди-мухоморы» в изобразительном искусстве Чукотки

В изобразительном искусстве народов Чукотки можно выделить как минимум две группы изображений, связанных с мухоморами. В обеих группах это изображения антропоморфных существ, в которых соединяются черты человека и гриба – «люди-мухоморы». Рядом с «людьми-мухоморами» изображены обычные люди или, по крайней мере, те, кого можно считать человеком, а не сверхъестественным существом. «Люди-мухоморы» и «настоящие люди» вступают в контакты друг с другом.

Обе группы изображений обладают заметными особенностями. Различны техники их исполнения. В одном случае это наскальные рисунки, в другом – гравировка на моржовых клыках. Одни изображения

условны и статичны, другие отличаются тщательной проработкой деталей и динамизмом поз. Различна в обеих группах и иконография «людей-мухоморов»: их образы явно восходят к двум разным иконографическим традициям. К отмеченным различиям в двух группах изображений остается добавить самое главное – их датировку. Изображения первой группы (петроглифы) были созданы не позднее I тыс. н.э., а быть может, и несколько ранее. Что касается изображений второй группы (гравюры на моржовой кости), то время их появления известно абсолютно точно – 2008–2009 гг.

Петроглифы с изображениями «людей-мухоморов» были обнаружены выдающимся археологом Н.Н. Диковым на скалистых берегах заполярной реки Пегтымель приблизительно в 50 км от места ее впадения в Восточно-Сибирское море (Диков 1971). Помимо загадочных грибоподобных существ, на пегтымельских скалах были выбиты изображения людей, оленей, лосей, бурых медведей. Частыми сюжетами рисунков Пегтымеля были сцены охоты, причем как на животных тундры, так и на китов. Последнее обстоятельство представляется достаточно важным: оно указывает на то, что создателями «пегтымельской картинной галереи» были не только древнечукотские племена, но также их приморские соседи – древние эскимосы.

«Люди-мухоморы» из Пегтымеля – в пользу того, что это именно мухоморы, Н.Н. Диков приводит убедительные аргументы, включая мнения микологов (Диков 1971: 24, 59), – не участвуют в сценах охоты. Их образы, как отмечалось выше, статичны и в большинстве случаев лишены динамики, однако в них неизменно присутствует монументальность. Они всегда крупнее остальных персонажей. В их позах прочитывается определенная величавость. Построение сцен с «людьми-мухоморами» таково, что эти изображения воспринимаются главными в композиции (рис. 1, 2). На доминирующую роль «мухоморов» указывает также достаточно частое изображение рядом с ними «обычных людей», которых они, «мухоморы», держат за руку (рис. 3).

Заслуживает внимания еще одна особенность образов «людей-мухоморов». Они нередко имеют отчетливо выраженные признаки пола. Количественно преобладают в пегтымельских наскальных рисунках женские особи. Они, как правило, значительно выше ростом «мухоморов-мужчин» (рис. 4).

Появление в пегтымельских петроглифах образов «людей-мухоморов» Н.Н. Диков связывал с практикой использования народами Севера ядовитых грибов как галлюциногенных средств. На связь грибовидных существ с шаманизмом указывал, по мнению Н.Н. Дикова, такой встречающийся на пегтымельских скалах мотив, как «пляшущие фигурки людей-мухоморов» (Диков 1971: 60).

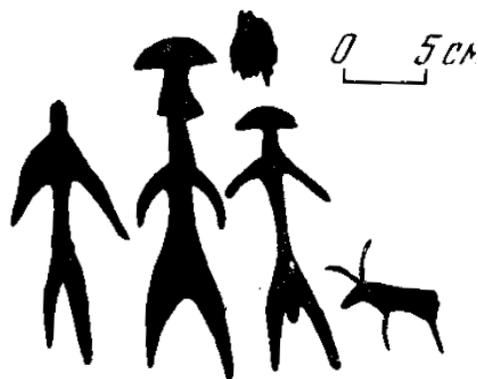


Рис. 1. Наскальный рисунок. Пегтымель, камень I. I тыс. н.э.



Рис. 2. Наскальный рисунок. Пегтымель, камень IX. I тыс. н.э.

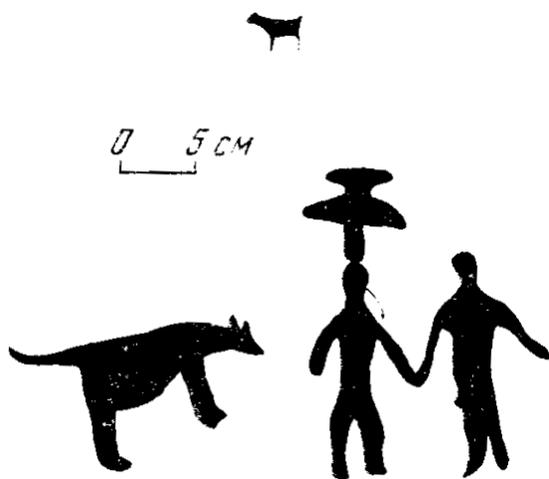


Рис. 3. Наскальный рисунок. Пегтымель, камень I. I тыс. н.э.



Рис. 4. Наскальный рисунок. Пегтымель, камень III. I тыс. н.э.

Обратимся ко второй группе произведений изобразительного искусства Чукотки, имеющих отношение к культу галлюциногенных грибов. Образы «мухоморовидных» существ, как уже говорилось, вновь появились несколько лет назад на гравированных моржовых клыках. Автором этих работ была старейший чукотский гравёр, заслуженный художник Российской Федерации Лидия Теютина (1945–2012). Л. Теютина – чукчанка. Она жила в Уэлене – старинном поселке морских зверобоев и оленеводов, который с 1930-х гг. является также центром косторезного художественного промысла береговых чукчей и азиатских эскимосов. За 40 с лишним лет работы в Уэленской косторезной мастерской Л. Теютина выполнила сотни гравюр на моржовой кости. Многие из них созданы художницей по мотивам чукотского фольклора, однако вплоть до 2008 г. она никогда не изображала на гравированных клыках «людей-мухоморов». В 2008–2009 гг. у Л. Теютиной появилось несколько подобных произведений. Они имели сходные названия – «В стойбище мухомора», «В стойбище мухоморов» – и почти одинаковый сюжет. На моржовых клыках изображались динамичные сцены, участниками которых были как грибовидные персонажи мужского и женского пола, отдаленно похожие на людей, но явно превосходящие их по силе, так и «реальные» люди, впрочем, достаточно странного вида.

На одной из таких гравюр антропоморфные герои Л. Теютиной – от обычных людей их отличают грубые черты лица и отсутствие одежды – живут в тундре, выпасают оленей, заготавливают дрова и собирают грибы-мухоморы (рис. 5). На оборотной стороне моржового клыка мы видим другую картину. (Повествовательный характер чукотской сюжетной гравировки позволяет сравнительно просто прочитывать сюжеты.) Мужчина и женщина приезжают на оленьей упряжке в «стойбище

мухоморов» и вступают с ними в контакты эротического характера (рис. 6). Подобное путешествие, вероятно, – результат поедания грибов. Это действие непосредственно не показано на гравюре, но о том, что оно имело место, красноречиво свидетельствует предыдущая сценка – собирание в тундре мухоморов.



Рис. 5. Л. Теютина. Гравированный клык «В стойбище мухоморов». Уэлен, 2009 г.



Рис. 6. Л. Теютина. Гравированный клык «В стойбище мухоморов» (оборотная сторона). Уэлен, 2009 г.

Как объясняла сама художница столь неожиданный поворот в своем творчестве? По словам Л. Теютиной, в молодости она часто слышала рассказы о «людях-мухоморах», но не решалась обращаться к этой «запретной» теме, и только спустя многие годы ей, наконец, захотелось изобразить на гравированном клыке то, о чем рассказывали когда-то пожилые люди. Насколько точно раскрывают слова художницы подлинный смысл произошедшей в ее работе перемены? Не являются ли созданные ею образы данью моде на «искусство для туристов»? Не повлияли ли на Л. Теютину публикации, посвященные петроглифам Пегтымеля?

На поставленные вопросы трудно сегодня дать однозначный ответ. Одно, тем не менее, можно утверждать точно: стилистика «мухоморных» образов Л. Теютиной, как отмечалось выше, не имеет ничего общего с наскальными рисунками Древней Чукотки. Но вот то, что ряд ключевых компонентов в обеих группах изображений практически

совпадает, дает основание для рабочей гипотезы о существовании в духовной культуре чукчей и, вероятно, эскимосов неких устойчивых «архетипов», связанных с представлениями о «людях-мухоморах». Закономерен вопрос: почему данные представления не находили выражение в изобразительном искусстве коренных жителей Северо-Восточной Азии на протяжении двух тысячелетий, что разделяют петроглифы Пегтymeля и гравюры Лидии Теутиной? Увы, и на этот вопрос тоже пока нет ответа.

Литература

- Богораз В.Г. Материальная культура чукчей. М., 1991.
- Диков Н.Н. Наскальные загадки Древней Чукотки (петроглифы Пегтymeля). М., 1971.
- Диксон Олард. Мистерии мухомора: Применение галлюциногенного гриба в шаманской практике. М., 2004.
- Крашенинников С.П. Описание земли Камчатки. М.; Л., 1949.
- Линденау Я.И. Описание народов Сибири (первая половина XVIII века): Историко-этнографические материалы о народах Сибири и Северо-Востока. Магадан, 1983.
- Лукина Т.А. Г.В. Стеллер о народной медицине Сибири (Неопубликованный трактат 40-х годов XVIII в.) // Страны и народы Востока. М., 1982. Вып. 24, кн. 5. С. 127–148.
- ПМА-1 – Полевые материалы автора (Е.П. Батьяновой), пос. Палана, Лесная. Тигильский район Корякского а.о., 1995 г.
- ПМА-2 – Полевые материалы автора (Е.П. Батьяновой), пос. Марково, Тавайваам. Анадырский район Чукотского а.о., 1999 г.
- ПМА-3 – Полевые материалы автора (Е.П. Батьяновой), пос. Оссора, Карагинский район Чукотского а.о., 1984 г.
- Этнографические материалы Северо-Восточной географической экспедиции 1785–1795. Магадан, 1978.
- Saar Maret. Ethnomycological Data From Siberia and North-East Asia on the Effect of Amanita Muscaria // Journal of Ethnopharmacology. 1991. № 31. P. 157–173.
- Salzman E., Salzman J., Lincoff G. In Search of Mukhomor, The Mushroom of Immortality // Shaman's Drum // A Journal of Experiential Shamanism. 1996. № 41.
- Society and Folk Art of Indigenous Peoples in Kamchatka Region. Center for Language Studies, Otaru University of Commerce. March 31. 1998.

Статья поступила в редакцию 17 ноября 2015 г.

Batyanova Elena P., Bronshtein Mikhail M.

AMANITA MUSCARIA IN THE HOUSEHOLD, BELIEFS, RITUALS AND ART OF THE PEOPLES OF THE NORTH*

Abstract. The article explores religious ideas of the peoples about amanita muscaria in the north-east of Siberia, as well as ritual practices linked to it, and traditions in using this mushroom both as a hallucinogen and for medicinal purposes. It draws on field materials collected by authors among indigenous populations of Chukotka and Kamchatka (the Chukchi, Koryaks, and Chuvans) in the 1980s - 2000s. The article includes household and mythological stories about amanita muscaria recorded by the authors during expeditions. Images of 'amanita muscaria people' depicted in the ancient Pegtymel rock paintings and those engraved by the artist of Chukotka Lidiya Teutina on walrus tusks are compared and analyzed.

Keywords: amanita muscaria, peoples of the North, hallucinogens, shamanism, rituals, Chukotka, Kamchatka, rock-painting, carvers and engravers of Uelen

DOI: 10.17223/2312461X/11/5

* The article is written with financial support of the Russian Foundation for Humanities (grant# 13-01-00276a)

References

- Bogoraz V.G. *Material'naiia kul'tura chukchei* [The material culture of the Chukchi]. Moscow, 1991.
- Dikov N.N. *Naskal'nye zagadki Drevnei Chukotki (petroglify Pegtymelia)* [Rock enigmas of the ancient Chukotka (Pegtymel petroglyphs)]. Moscow, 1971.
- Dikson Olard. *Misterii mukhomora: Primenenie galliutsinogenogo griba v shamanskoj praktike* [Mysteries of amanita: the hallucinogenic mushroom in the practice of shamanism]. Moscow, 2004.
- Krasheninnikov S.P. *Opisanie zemli Kamchatki* [Description of the land of Kamchatka]. Moscow; Leningrad, 1949.
- Lindenau Ia.I. *Opisanie narodov Sibiri (pervaia polovina XVIII veka): Istoriko-etnograficheskie materialy o narodakh Sibiri i Severo-Vostoka* [Description of the peoples of Siberia (first half of the 18th century): Historical and ethnographic materials on the peoples of Siberia and the North-East]. Magadan, 1983.
- Lukina T.A. G.V. Steller o narodnoi meditsine Sibiri (Neopublikovannyi traktat 40-kh godov XVIII v.) [G.W. Steller on folk medicine in Siberia (a 1840s unpublished tractate)], *Strany i narody Vostoka*. Moscow, 1982, Vol. 24, is. 5, pp. 127-148.
- PMA-1 - Polevye materialy avtora (E.P. Batianovoi), pos. Palana, Lesnaia. Tigil'skii raion Koriakskogo a.o., 1995 g. [*FMA-1 - Field materials of the author*. E.P. Batianova, Palana village, Lesnaya. Tigil'skiy area, Koryakskiy autonomous region]
- PMA-2 - Polevye materialy avtora (E.P. Bat'ianovoi), pos. Markovo, Tavaivaam. Anadyrskii raion Chukotskogo a.o., 1999 g. [*FMA-2 - Field materials of the author*. E.P. Batyanova, Markovo village, Tavaivaam. Anadyrskiy area, Chukotkskiy autonomous region, 1999]
- PMA-3 - Polevye materialy avtora (E.P. Bat'ianovoi), pos. Ossora, Karaginskii raion Chukotskogo a.o., 1984 g. [*FMA-3 - Field materials of the author*. E.P. Batyanova, Ossora village, Karaginskii area, Chukotkskiy autonomous region, 1984]
- Etnograficheskie materialy Severo-Vostochnoi geograficheskoi ekspeditsii 1785-1795* [Ethnographic materials of the Northeast geographic expedition 1785-1795]. Magadan, 1978.
- Saar Maret. Ethnomycological Data From Siberia and North-East Asia on the Effect of Amanita Muscaria, *Journal of Ethnopharmacology*, 1991, no. 31, pp. 157-173.
- Salzman E., Salzman J., Lincoff G. In Search of Mukhomor, The Mushroom of Immortality, *Shaman's Drum. A Journal of Experiential Shamanism*, 1996, no. 41.
- Society and Folk Art of Indigenous Peoples in Kamchatka Region*. Center for Language Studies, Otaru University of Commerce. March 31. 1998.

РЕЛИГИОЗНОЕ СОСЕДСТВО ШОРЦЕВ, ЧЕЛКАНЦЕВ И СТАРООБРЯДЦЕВ: СТЕРЕОТИПЫ И ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ*

Наталья Викторовна Литвина

Аннотация. В статье представлены материалы авторских исследований религиозной ситуации в нескольких поселках Горной Шории (юг Кемеровской области) со смешанным населением: старообрядцы-беспоповцы, шорцы и челканцы. На основе записанных нарративов рассматривается проблема взаимодействия религиозных традиций и их влияния на судьбы жителей поселков Чулеш и Килинск.

Ключевые слова: шорцы, старообрядцы часовенные, челканцы, религиозные традиции, культурные контакты, стереотипы, Горная Шория

Религиозное соседство различных этноконфессиональных групп всегда привлекало внимание исследователей различных специальностей – от историков до лингвистов и антропологов (из недавних российских работ см., в частности, Аниховский 2009; Моррис (Юмсунова) 2011; Королева 2012). В фокусе внимания часто оказываются устойчивость и взаимовлияние традиций (понимаемых по-разному) в самых различных проявлениях – фольклорных сюжетах, народной медицине, поведении и собственно вопросах веры. Старообрядческие общины принято считать консервативными и стабильными, что проявляется во многих областях их традиционной культуры. Что касается веры, то благодаря попыткам сознательного ее сохранения на протяжении веков, выработанным многими поколениями механизмам ее трансляции, «старая вера», предположительно, должна заимствоваться иноверным окружением старообрядцев, особенно в случае утраты собственных религиозных традиций. Старообрядческие общины Сибири в этом смысле представляют наибольший интерес, так как являются переселенцами, часто относительно недавними, в среде коренного населения и приобретают дополнительные преимущества. Сознательная миграция старообрядцев способствует консолидации их общин, актуализации множества правил и запретов. Это отличает зауральские старообрядческие

* Работа выполнена в рамках проекта РГНФ № 15-01-18111 «Экспедиционное этнографическое исследование современной религиозной составляющей культурной идентичности у народов Севера и Сибири» (рук. Д.А. Функ).

общины от старожильческих старообрядческих обществ или даже регионов Европейской России, каким, например, является старообрядческое Верхокамье (соседствующее с Удмуртией), где многовековое стабильное проживание на одной территории приводит либо к существенным трансформациям традиционной культуры, либо к внутренним конфликтам как к способу борьбы за соблюдение основ веры.

В самом начале работы в старообрядческих общинах Горной Шории в 2002 г. мне казалось, что, с одной стороны, взаимодействия между шорцами и челканцами (индигенными тюркскими этническими группами) и старообрядцами – с другой, практически нет или оно сводится к соседско-хозяйственному минимуму. Однако в 2004 г. старообрядческий поселок Килинск всколыхнула свадьба старообрядца и шорки. Именно это заставило иначе взглянуть на взаимодействие старообрядцев и их соседей и начать записывать все, пусть поверхностные, суждения друг о друге, а также значительную часть времени проводить в школах, наблюдая за играми, перепалками, обедами и занятиями детей.

Основным местом моих наблюдений стал поселок Чулеш на самом юге Таштагольского района Кемеровской области. Как и большинство окрестных поселков, он принадлежал до недавнего времени прииску «Алтайский» (Давыдов 2000), а значит, разрастался и уменьшался в XX в. в зависимости от планов и способов золотодобычи.

В конце 1920-х – 1930-е гг. золото разрабатывали трудоемким шурфовым способом. Тем не менее, как среди старообрядцев, так и шорцев, нашлось много желающих уйти на прииск от колхозов. К концу 1960-х гг. в поселке оставалось всего два дома. В 1970 г. наступил период развития, была построена деревянная, а затем железная восьмидесятилитровая драга. В 1980-е гг. чулешинцы работали уже на трех драгах. Но период промышленного благополучия продолжался недолго. Постсоветские экономические проблемы привели к закрытию прииска. В 2013 г. надводные части проржавевших от времени драг прииска сдали на металлолом, затопленные остовы по-прежнему – в разрушенном состоянии – продолжают служить напоминанием об ушедшей эпохе. Чулешинские золотодобытчики, преимущественно старообрядцы, теперь нанимаются в различные артели, компании и ОАО и работают вахтовым методом. За пределами Шорского природного парка¹, на территории которого находится поселок, и старообрядцы, и шорцы занимаются охотой, рыболовством и сбором дикоросов.

Если число жителей поселка за полтора десятилетия почти не изменилось (оно сократилось всего на 12–13%), то в национальном составе произошли существенные изменения. В 2002–2005 гг., по моим наблюдениям, шорцы были самой крупной из четырех основных групп местных жителей – 95 чел. (старообрядцев насчитывалось 84 чел., русских – 72, алтайцев – 15). В 2015 г. шорцев здесь было всего 31 чел., причем

подавляющее большинство (21 чел.) составляли потомки смешанных браков; самой значительной по численности группой стали старообрядцы (таблица).

Общая численность и численность шорского населения поселка Чулеш в 2002 и 2015 гг. (по полевым материалам автора)

Год	Численность населения	В том числе шорцев
2002	274	95
2015	239	31

Разделение на «старообрядцев» и «русских», т.е. не старообрядцев, у жителей поселка было обиходным в середине 2000-х гг. В настоящее время то же самое разделение жители Чулеша чаще всего обозначают иначе: «старообрядцы» и «мирские». Думается, это связано с тем, что русские не-старообрядцы в последние годы нередко принимают старообрядческое крещение ради брака с местными старообрядцами. Обычно таким новым старообрядцам трудно соблюдать все принятые запреты, особенно пищевые, и они переходят в промежуточную категорию – «мирских».

Старообрядцы Чулеша и нескольких окрестных поселков относятся к двум близким беспоповским соглашениям, именуемым в исследовательской среде часовенными (Покровский, Зольникова 2002). Чаще всего местных старообрядцев называют кержаками – распространенным прозвищем представителей разных старообрядческих согласий, уже фактически не связанным с рекой Керженец – местом расположения одного из старообрядческих центров начала XVIII в. Прозвище это содержит как негативные (скупой, упрямый), так и положительные (строгий, верный своей вере) коннотации. В Таштагольском районе Кемеровской области в поселках Чулеш, Сокол и Габовск живут часовенные «чувственные», в поселках Килинск, Якунинск, Березовая речка и Зайцева заимка – «духовные». Догматическая разница двух согласий состоит в идее понимания антихриста. Чувственные ждут прихода антихриста – живого, реального, того, кто воцарится и станет править миром. Кроме самого антихриста буквально, т.е. «чувственно», понимаются все пророчества о последних временах. Так, по мнению «чувственников», перед кончиной мира ветхозаветные пророки Илия и Енох явятся в теле и обличат антихриста. Духовные же считают, что антихрист давно присутствует в мире, и каждый человек, поступающий против Христа, в той или иной мере является антихристом. Духовно, т.е. символически, надо понимать и пророчества. Илия и Енох возвращаются к людям в книгах пророчеств.

У чувственных и духовных старообрядцев есть некоторые обрядовые и бытовые различия. Случаи браков между молодыми людьми двух старообрядческих согласий крайне редки, совершаются «убёгом» и не

одобряются родителями. В то же время существуют единичные случаи браков старообрядцев Килинска и Чулеша с шорками и челканками при условии крещения и соблюдения молодыми женами всех старообрядческих правил.

Перемены последних лет особенно заметны в поселковой школе – преподавание шорского языка прекратилось из-за отсутствия учеников-шорцев. В последние несколько лет, насколько я могу судить по своим наблюдениям, на всю школу (от 40 до 50 учеников) приходится всего две девочки-шорки (в 2015 г. они учились, соответственно, в 6-м и 8-м классах).

Практически все мальчики-подростки шорцы, с которыми я общалась в 2000-е гг., после окончания школы продолжили обучение в училищах, техникумах и вузах, многие отслужили в армии, и все переехали в города Таштагол или Новокузнецк. Все девочки после окончания средних специальных учебных заведений вышли замуж и также переехали. Старообрядцев, желающих получить среднее специальное образование, оказалось достаточно много, и молодежь также старается выехать в город. Разница судеб девушек шорок и старообрядок в том, что география миграций последних часто простирается далеко на Восток – в Хабаровский и Приморский края, откуда за чулешинскими невестами приезжают женихи-единоверцы.

«Нация-то другая же, мы – шорцы, они – кержаки»

В беседах с чулешинскими шорцами в поездку 2015 г. обнаружилась интересная подробность. Четыре респондента в возрасте от 47 лет до 61 года объяснили, что они не «крещеные», а «погруженные», ведь церкви и попов в 1950–1960-х гг. не было. При более детальном разговоре выяснилось, что погружали их бабушки-старообрядки или деды, по вере такие же, как те, что теперь живут в Чулеше. Приведу фрагмент беседы с Ларисой Алексеевной Кандараковой, шоркой, 1969 г.р. Лариса Алексеевна – человек с высшим образованием, воспитанная в глубоком уважении к шорской культуре, знаток шорского языка, дочь знаменитого охотника, о чьих таежных подвигах до сих пор рассказывают охотники. В Чулеш она приехала в 1991 г., семья «кочевала за прииском» из поселка Мрассу в поселок Усть-Анзас, а затем в Чулеш.

А где вас крестили? – *«На Мрассе (р. Мрассу. – Н.Л.). Я в кержацкой вере крещена. Простых-то не было. Церквей же не было. А кто веру держал – только староверы и держали. С 31-го участка² приезжали бабушки, погружали, крестили. У меня даже крестик-то был старообрядческий. Я в старообрядческой».* – А вы признаете за своих здешних [старообрядцев]? – *«Нет. Здесь жила тетя Нюра Хазиева, она меня признавала. Она, и рядом которые жили бабушки, они меня*

признавали, Орлова бабушка... Я к ним ходила. С Лабьша которые были, потому что я жила у тети Оли Челбогашевой. Вот они меня признавали, они даже мне крестили – у двоюродной сестры дочка родилась, и она испугалась. А бабушки не могут, не принимают же лечить от испуга, пока не погружена, не крещена. Я пришла к ним, и они ее крестили. Здесь, в Чулеше. А кто здесь, в Чулеше? Староверы ж. Вот они меня признавали, а это – нет. Ну, тут семейность. Все. Поэтому. А в той церкви, в Таштагольской... Марат (муж Ларисы Алексеевны, челканец. – Н.Л.) крещен в Таштагольскую церковь. Сын не крещен вообще» (ПМА-1).

Имена, упомянутые в этой истории, стоит уточнить. Бабушка Орлова, без сомнения, член семьи Орловых, которые в настоящее время живут в Чулеше и являются старообрядцами. Хазиевы также живут в Чулеше, в роду у них есть татары, русские и, насколько я могу судить по неполным генеалогическим записям, шорцы. Скорее всего, «тетя Нюра» была такой же старообрядкой, как и Лариса Алексеевна, – погруженной бабушками из-за отсутствия других возможностей крещения.

Тетя Оля, по словам респондента, «была шорочка. Тоже крещеная у старообрядцев. Она-то вообще соблюдала. Она со всеми этими Орловыми, Титовыми, Хазиевыми. Она жила в Лабьше. Она говорила, надо к Феде тебе сходить, ну, жели он тебя не примет. А потом я говорю: да, не надо, тетя Нюра же есть, мне хватает» (ПМА-1).

После смерти обеих тетушек Лариса Алексеевна начала поиски компромисса. В местный старообрядческий собор «к Феде» – Фёдору Григорьевичу, наставнику, она не обратилась. Сама она объясняет свое отторжение «национализмом» местных старообрядцев, который выражается в пренебрежительном отношении к шорцам, а кроме того – семейственностью: «Если бы еще разные фамилии были, а то они брат-сестра, брат-сестра, двоюродные, этого на этого. Очень тяжело» (ПМА-1). Но самым значимым фактором являются строгие запреты и правила местных старообрядцев: «Мы должны придерживаться очень много, здесь, наверное, жестче, чем с мусульманами. <...> Так, очень многое – “нельзя и все”. Нам нельзя питаться [вместе с иноверцами], нам нельзя прививки ставить, нам нельзя это делать, нам нельзя то делать. Они зажаты культурой этой» (ПМА-1). В перечислении запретов Лариса Алексеевна переходит от «мы» к «они»: «они зажаты культурой».

Оставшись в одиночестве, Лариса Алексеевна обратилась в Таштагольскую церковь³. «Я так подошла к батюшке, сказала, что меня крестили очень много лет назад на Мрассе, и он сказал: “Не надо перекрещиваться. Ну, старовер. Читайте, ходите”. Я так, хожу. Когда был отец Игорь, он мне и дом освящал, приезжал» (ПМА-1). Однако в церкви Лариса Алексеевна не исповедуется и испытывает определен-

ный дискомфорт во всем, что касается тактильной сферы – троеперстное (вместо двуперстного) крестное знамение, ношение нательного нестарообрядческого крестика. *«У меня все перемешано. Надо креститься, я не могу, крестик носить я не могу, он меня душит. А вот Людмила мне давала крестик, ее старообрядческий крестик я носила. А в церкви куплю крестик, я его теряю, я его носить не могу. Поэтому надо мне купить серебряный старообрядческий крестик. На Паску я вообще не выпиваю. Пост закончился, да, разговеешься. Мой [муж] говорит: “Не думай, тебе надо туда [к старообрядцам] идти”»* (ПМА-1). Муж Ларисы Алексеевны считает, что поскольку жена привычно соблюдает старообрядческие правила и может носить только старообрядческий крестик, ей следует молиться вместе со старообрядцами.

Лариса Алексеевна Кандаракова экспрессивно переживает не только обстоятельства своей христианской веры, но и религиозность, связываемую ею со своей этнической идентичностью, однако выбор делает все же не в пользу возможного шаманского призвания. *«Я по сеоку⁴ не шорка. Я до паспорта не знала, что я шорка. Дома всегда говорили: эзенок тадар кижги (здравствуй, шорка. – Н.Л.). Мы – тадар⁵. Да. А по сеоку я Таеш⁶. Я паспорт получила – узнала, что я шорка»* (ПМА-1). У нее самой и ее мужа в роду были шаманы⁷. Лариса Алексеевна вспоминает, что в юности ее однажды лечила какая-то шаманка, которую к больной позвала вышеупомянутая шорка-старообрядка тетя Оля. И теперь Лариса Алексеевна так описывает свои возможности наследования шаманского дара: *«Сто процентов, я начну шаманить. Я вот съездила в Горно-Алтайск, к шаману, он говорит: “В тебе очень сильная мать сидит, если начнешь шаманить, не пугайся, приезжай”. Это может произойти, генетически. Но я не хочу этого. Просто во мне очень развито предчувствие, я так, я на этой основе. Я не хочу. Зачем мне это? Представляете, я – женщина, которая шаманит. Это не будет дома, очага не будет. Это будет хождение по миру. Это же страшно»* (ПМА-1).

Материалы 2015 г. подтверждают, что крещения шорцев у старообрядцев в местах их соседского проживания не были редкими. Примечательна в этом смысле история шорки Антонины Андреевны Васильевой, 1954 г.р., образование 7 классов. Антонина Андреевна – из рода Кара-Шор, как она говорит, «местная», родилась километрах в 20 от нынешнего Чулеша, два домика были в тайге. По словам Антонины Андреевны, ее отец, мать и она сама (до школы) не знали русского языка. Тем не менее *«отец-то у меня вообще-то шорский кержак был. Строгий был. И молился, и трапезу держал, и все»*. – И кержаки к нему ходили? – *«Нет, кержаки не ходили, но общались постоянно. А у него книга была божественная, большая книга была. Пожар был, сгорела. Икон было... вообще, одна осталась только»*. – Получается, они кре-

стили, но за своих не принимали? – «Ну как, нация-то другая же, мы – шорцы, они – кержаки, как они примут-то?» (ПМА-2). Крестил Антонину Андреевну «поп»-старообрядец по имени Онуфрий, живший в четырех километрах от их аила в деревне Березовая речка. Как вспоминает Антонина Андреевна, «погружал всех подряд». О старообрядческом крещении-«погружении» у местных шорцев есть вполне сложившееся мнение, что они «крещеные не до конца». Об этом Антонина Андреевна говорит: *«По-моему, я еще не крещеная. Но я христианка». «Мне в детстве трудно было, я росла в сложных условиях. Когда тяжело, всегда Боже просишь. Потом я как-то почувствовала, что Боженька не оставляет меня, помогает. Вот, после этого все. Хотя комсомольцы были, запрет был верить, а все равно в душе верила»* (ПМА-2). Представление о том, что она «не крещеная», думается, является плодом нескольких миссионерских поездок таштагольских священников в Чулеш в последние годы. Полагаю также, что именно их просветительская миссия способствовала осмыслению шорцами своего крещения, а также своей веры в целом. На вопрос, крестила ли Антонина Андреевна своего сына, она с гордостью ответила: *«Мишу-то, да. Это уже в церкви!»*

В жизни Антонины Андреевны несколько лет назад был очень тяжелый период. Один за другим погибли два старших сына, младший стал говорить о том, чтобы свести счеты с жизнью, не хотела жить и сама Антонина Андреевна. Чтобы остановить череду смертей, *«предотвратить младшего сына»*, она решила позвать шаманку на сороковой день после смерти второго сына. Звала затем еще дважды. И это, как ей кажется, помогло. Теперь Антонина Андреевна жалеет, что та шаманка из Александровки умерла, не осталось шорских шаманов, «клоуны одни», как выразилась она.

«Не это, дак это поможет»

Вениамин Прокопьевич Идигешев – шорец из сеока Кара-Шор, человек другого поколения, 1938 г.р. Мы беседовали с ним в каждый мой приезд в поселок на протяжении 2004–2007 гг. (Бойко, Литвина 2005). Вениамин Прокопьевич был учителем-универсалом, очень уважаемым человеком, в Чулеш приехал в 1983 г. работать в школу из поселка Джелсай, где и родился.

О своем крещении и вере Вениамин Прокопьевич рассказывает так: *«В седьмом классе меня хакас – бродячий поп – крестил. До этого еще, видимо, крестила мать, но когда он уедет, все забывается опять. “Давай крестить – давай”. Мать религиозная была. Она, не знаю, крестилась – не крестилась, но какие-то там молитвы себе читала. Мне кажется, она их не понимала, но что-то помнила или что. <...> Вот*

особенно под Паску она к иконе молилась. Я не понимал этого, она и не старалась приучать. Тем более тогда же, при советской власти, это не в ходу было, не одобрялось. Тем более оно не закрепилось как следует, а тут – запрет, и одно к одному. У нас и не шаманизм не остался, и религия-то не привилась. На распутье. <...> Шаманизм, мне кажется, нисколько им не мешал молиться иконе. Она [мама] икону держала, икона сгорела, наверное. Между прочим, икона, наверное, стаарая была, сколько я помню. Вот этот, как... Христос и младенец такой, такой маленький. Там же запрещали держать этих икон, она все время держала, вербы наставит по краям, и в углу все там стояло». По поводу крещения внука Вениамин Прокопьевич сказал: «Да надо бы. Там одна тетка хотела крестить его... Пока в школу не пошел, пока ничего не понимает, не стесняется, можно пойти. У нас же все мода. И мода, и еще что-то там в душе, черт ее знает. Не все же разгадано. Каждый в душе что-то, на что-то надеется, на какое-то чудо. Не это, дак это поможет» (ПМА-3).

Вениамин Прокопьевич много рассказывал о шаманах. Когда он был маленьким, в их поселке жили сразу четыре шамана, а в Чулеше, когда он приехал, застал лишь одну, последнюю местную шаманку. Говорит, что в 1950-х гг. в большом поселке, где была больница, лечить больного гриппом братишку понесли, как обычно, к местному шаману. К утру ребенок умер – шаман не смог победить болезнь. «Грипп-то – инфекционная, заразная болезнь, шаман бессилен был, сам болел, грипповал». К шаману ходили, чтобы вызвал ветер, чтобы уберечь от пожара, по любому случаю. Отец Вениамина Прокопьевича говорил: «Когда я маленький был, ну, шагу ступить нельзя – вот это так нельзя делать, это так нельзя делать, надо так поступать. Сейчас хорошо, хоть забросили эти привычки, а то так не сделай, так не сделай, так не встань, все надо было соблюдать правила эти, этикетки какие-то там выработанные, иначе или болезнь, или грех будет, или что-то там такое. И мы их неукоснительно соблюдали» (ПМА-3). Мама Вениамина Прокопьевича лечила скотину, проводя особый ритуал с свернутыми из тряпочек кукол. По весне приглашали шамана, куклу прятали в туесок и спускали по воде. Встретив такие туески на речке, боялись их трогать. Множеством запретов и ритуальных действий была обставлена и деятельность охотников: все они обязательно просили у духов удачи и делились затем с ними своей добычей. С сожалением Вениамин Прокопьевич резюмировал: «А сейчас же всего этого нет, все это забыто начисто вообще».

Десакрализация – одна из самых заметных характеристик современной социальной жизни шорцев Чулеша. В последний мой приезд в этот поселок я не смогла пообщаться с одной из семей, поскольку у них, как люди сами сказали мне, погиб сын, и потому они с супругой пьют, надо

пождать. Прошло 10 дней без каких-либо перемен. Перед отъездом я все-таки к ним зашла. Выяснилось, что люди просто не заметили, как прошли похороны, запили сразу, как узнали о случившемся. При этом они были абсолютно уверены в том, что никаких обрядов над покойным не совершалось. Приехали родственники, распорядились на кладбище, помянули и уехали. Священника звать? А зачем?

«У них – свое, у нас – свое»

Со старообрядцами упомянутый Вениамин Прокопьевич Идигешев познакомился только здесь, в Чулеше, говорил он о них мало и не очень охотно: *«Старину они сохраняют, строго держатся. Нам кажется, она как анахронизм – а для них это в порядке вещей. <...> Ну, соседски разговариваем, нормально так, а чтобы дружба, чтобы делились, там, своими мечтами, ну, или секретами – такого нет. Такого близкого общения... Так. <...> Ну, а сейчас они тоже по религиозным своим обычаям собираются. Вот Килинск. Ну, Чулеш, я не знаю, Чулеш кержацким назвать трудно, сколько, две семьи в основном-то. Орловы, да... Кто там еще... Кто тут еще-то? Большие и нет, однако. Ну, они переженились, тоже, считай. <...> Тут Орлов, Володя, на Дмитриевых женат. А у них в семье одиннадцать или двенадцать детей, вот я не помню. По родству они держатся»* (ПМА-3).

У большинства чулешинских шорцев и старообрядцев отношение друг к другу сложное и, пожалуй, предвзятое. Этому, безусловно, способствовал конфликт, принявший национальную окраску, произошедший в 1994 г., время, когда был образован Шорский национальный парк с неизбежной регламентацией природопользования. Инцидент, вызванный несправедливой приватизацией техники прииска «Алтайский», вылился в конфликт шорцев и старообрядцев, в результате которого были пострадавшие с обеих сторон. Но дело не только в давнем конфликте. Вся система повседневности, начиная с воспитания и связанных с ним запретов или разрешений, пищевые традиции, взаимодействие с окружающей природой – у шорцев и старообрядцев различается буквально все. Старообрядцы живут достаточно замкнуто, предпочитают общаться в своей среде, дети собираются в своих дворах и с шорцами не играют. У детей старообрядцев, помимо школьных уроков, свой значительный круг хозяйственных обязанностей. Шорцы – «дети прерий», как называют их некоторые местные, умеют любые подручные материалы превратить в инструменты для игры, домой их никто «не загоняет», часто родители не следят за тем, как ребенок оделся для длительной прогулки, сыт ли он. Каждую Пасху шорские дети идут к старообрядцам. Клавдия Ивановна Дмитриева, старообрядка, говорит: «Придут с пакетами, с сумками, “Христос Воскресе” скажут, мы им

наложим, там, яйца да постряпушки всякие. Они каждый год ходят». Об этом ребята-шорцы рассказывают, что в домах старообрядцев дальше сеней никогда не бывали, раз в году на Пасху зайдешь, в сенях ждешь, в дом не пускают.

Внешне строгое соблюдение правил старообрядцами привлекает соседский настороженный взгляд, который всегда увидит мелочи и неизбежно оценит. Вениамин Прокопьевич о старообрядческих вольностях говорит достаточно деликатно: *«Бороду не бреет – значит кержак. А сам, в общем-то, не должен он некоторые действия делать. А какой же он кержак, он же своих обычаев не соблюдает. Я считаю, Лыкова⁸ – действительно кержак. Это уже, так скажем, абориген кержацкого дела. А эти – и машины, и радио, и телевизор слушают втихаря, охота же посмотреть, а религия запрещает. Вот они потихонечку. Ну, радио-то они все, наверное, держат. Начинаешь делиться: “А погоду такую сообщали”. Все. Значит, он знает уже такое. Когда надо – интересуется, слушает. Вот так вот. Все течет, все меняется»* (ПМА-3).

История последней героини – история крещения в старую веру ради мужа-старообрядца. Валентина Викторовна Каракулова, 1987 г.р., ее отец русский, а мать шорка. Теперь Валентина – старообрядка, жена непутевого кержака из Килинска, молодая мать пятерых детей (см. также: Бойко, Литвина 2005).

Валя никогда не считала себя шоркой, не интересовалась шорским языком и культурой, всегда хотела выйти замуж за русского, хотела креститься, хотела детей и чтобы «было все свое». И теперь, благодаря мужу, все это есть: приняла крещение, выучила несколько молитв и бытовые запреты, появились дети. Хозяйство, как у всех килинских старообрядцев: дом, корова, лошадь. Отец умер, когда Вале было двенадцать, в шестнадцать она вышла замуж. Воспитывала и выдавала Валентину замуж любимая старшая сестра. Сестры любят и навещают свою мать, но та постоянно пьет.

Этот брак встряхнул Килинск. Приданого на свадьбу старообрядческие родители не дали, хотя на такой случай была приготовлена корова. Валу здесь все считали и считают шоркой, детей по горячности могут обзывать «индейцами». В первые годы жизни молодой семьи за Валентиной пристально наблюдали, но она оказалась доброй и старательной, волосы не стрижет, носит платок и юбку, не пьет, ни с кем не ссорится. Годы показали, что без жены молодому старообрядцу пришлось бы тяжело – он любитель выпить и погулять, на работу ленив. Старообрядческие родственники теперь могут сказать Вале: гони из дому дурака, без него жить будет лучше, сено мы тебе поставим всегда поможем. Но Валентина любит мужа и терпит. В первые годы Валентина общалась только с такой же пришедшей из мира и крещеной ради замуже-

ства соседкой и молодой учительницей-старообрядкой, живущей не по правилам. Теперь к Вале все привыкли, у нее появились подруги из «чистых»⁹ старообрядок.

Как-то мы с Валентиной поехали в поселок Габовск к ее бабушке-шорке. В разговоре выяснилось, что отец бабушки, прадед Валентины, был шаманом, хотя и не слишком сильным, но многие болезни, как говорят, вылечивал. Любопытно, что и у Валентины есть некоторые представления о шаманской болезни, о том, как она проявляется, и что при этом следует делать.

Если шорцы в Чулеше хоть как-то, да осведомлены о религиозной жизни своих соседей-старообрядцев, то старообрядцы практически ничего не смогли рассказать о вере своих шорских соседей, ограничиваясь довольно пренебрежительными высказываниями: *«Прыгали-скакали, кого-то вызывали, а после град прошел, и на их огородах все повыбывало»* (ПМА-4). И это при том, что среднее поколение чулешинских кержаков жило с шорскими шаманами буквально по соседству.

В то же время некоторые старообрядцы из Килинска специально ездили лечиться у челканской шаманки «бабы Шуры» – Александры Казакоповны Абашевой¹⁰ сначала в близлежащий приграничный поселок Суронаш, а после ее переезда в Турочак, районный центр в Республике Алтай, находили время и способы добираться и туда. Методы, которые описывали пациенты бабы Шуры, похожи на то, как «трясут»¹¹ лекарки-старообрядки в самом Килинске, но за подмогой килинцы ехали именно «в Алтай» и искренне доверяли бабе Шуре свое здоровье. Всякий раз собеседники подчеркивали, что она не шаманила, а только «правила живот». Познакомились с бабой Шурой килинские рыбаки и охотники благодаря ее русскому мужу, чолдону. Сначала у них в Сурунаше килинцы просто останавливались на ночлег или оставляли снаряжение, а после стали настоящими друзьями. И первое обращение связано было с безвыходной ситуацией – у дочки молодых старообрядцев случился сильнейший «испуг», который никто не смог вылечить. Обратились к бабе Шуре, но и она спасти ребенка не смогла. Но, тем не менее, взаимоотношения изменились принципиально. Старообрядцы обращались к шаманке регулярно вплоть до ее трагической смерти, произошедшей несколько лет назад.

* * *

Десять лет моих наблюдений в этом регионе позволяют говорить о расширении границ взаимодействия шорцев и челканцев со старообрядцами. При этом, надо признать, массовые суждения друг о друге по-прежнему являются поверхностными и необъективными. Стать наследниками двух культур могут только шорцы и челканцы, принявшие

крещение в старую веру. А быть принятой в старообрядческое общество крещеная шорка или челканка может только выйдя замуж за старообрядца. Таким образом, взаимодействие старообрядческой культуры с шорской и челканской происходит практически в одном направлении – медленное (по причине слабой заинтересованности) приращение старообрядческой общины за счет инокультурных соседей.

Открытием поездки 2015 г. стало выявление целого ряда фактов крещения шорцев у местных старообрядцев в 1950–1960-е гг. Влияние этого события на дальнейшую судьбу «погруженного», безусловно, всегда очень индивидуально, но каждый крещеный шорец помнит и осмысливает это событие. На примере Ларисы Алексеевны Кандараковой можно говорить о том, что даже достаточно активная позиция крещеной в старообрядчество шорки не позволила ей встать в один ряд не только со старообрядцами, но даже с «мирскими». Она нашла себя в промежуточной среде не русских старообрядцев, а после утраты этого общества находится в вынужденной изоляции.

До последнего времени шорцы по самым важным поводам обращались к шаманам. Речь здесь не о том, как в каждом конкретном человеке уживаются две культуры и веры. Пожалуй, более интересен вопрос о том, как в отсутствии «надежных» шаманов жители Чулеша, Ключевого и других близлежащих поселков с шорским населением будут справляться со своими проблемами.

В беседах с активными шорцами и старообрядцами так или иначе возникает национальный вопрос, тесно связанный с проблемой стереотипизации как своей, так и соседней культуры. Лариса Кандаракова прямо говорила о своем «национализме» и «национализме» старообрядцев: *«Такой национализм, они все так воспитаны. Я уйду [из школы], тут вообще начнется ужас, они меня боятся просто. Я все время им говорю: как вы можете смеяться над шорцами? Вот как?! Некоторые мамы из них закончили три класса. И все. Особенно Килинские которые. <...> Я знаю два языка: русский и шорский, вы один свой и то не знаете. Вы позволяете себе смеяться. Вы настолько ленивый народ, вы не соизволили изучить язык жителей местных»* (ПМА-1). Взаимные претензии, скрытые или явные, вероятно, перестали быть латентной конфликтообразующей базой внутри самого поселка просто потому, что шорцев в Чулеше осталось очень мало. Но рядом находится поселок Ключевой со значительным шорским населением; именно ключевские шорцы приняли наиболее активное участие в конфликте со старообрядцами в 1994 г.

Несколько поселков, выбранных для исследования, в последнее десятилетие стремительно изменяются по составу населения, сферам занятости, уровню образования. Меняются люди, и неизбежно трансформируется традиционная культура. Способы и направления этих изменений – предмет дальнейших исследований.

Примечания

- ¹ Подробнее см.: Шорский национальный природный парк 2003.
- ² 31-й участок – район г. Таштагол Кемеровской области, где компактно проживают старообрядцы.
- ³ Таштагольская церковь РПЦ МП во имя Георгия Победоносца была заложена в 1991 г., параллельно с ее строительством службы проводились во временном помещении.
- ⁴ Сеок (шор. *сёёк*) – патрилинейная экзогамная группа, обычно определяемая по-русски термином «род». Подробно о родовой структуре у шорцев см.: Кимеев 1989; Тюркские народы Сибири 2006.
- ⁵ Тадар, тадар-кижи – общее самоназвание телеутов, кумандинцев, шорцев и хакасов. Подробнее см.: Тюркские народы Сибири 2006.
- ⁶ Таеш – в начале XX в. один из самых многочисленных сеоков-родов тюркоязычного населения юга Кузнецкого уезда, составивших основу этнической группы, официально обозначенной как шорцы.
- ⁷ Подробно о шорском шаманстве и шаманах см.: Функ 1995, 2005; Арбачаков, Арбачакова 2004; Дыренкова 2012.
- ⁸ Агафья Карповна Лыкова – последний представитель семьи Лыковых, ушедших в 1930-х гг. в верховья Абакана от притеснений советской власти, героиня повести В. Пескова «Таежный тупик», близкая родственница староверов-часовенных «духовных», проживающих в пос. Килинск.
- ⁹ «Чистыми» называются те члены старообрядческой общины, которые строго соблюдают запреты, в частности пищевые, в том числе на трапезу с иноверцами.
- ¹⁰ Одна из двух челканских сестер-шаманок (в девичестве – Барбачаковы), широко известная в постсоветский период своими шаманскими способностями и великолепным знанием традиционной сакральной картины мира. Подробнее о ней см. Сыченко 2000: 114–127.
- ¹¹ «Трясут», «правят» – метод лечения руками, в результате использования которого, как полагают, внутренние органы «встают на место».

Литература

- Аниховский С.Э. Трансформация религиозных традиций эвенков под воздействием буддизма и религиозных верований китайцев в XIX – начале XX в. // Религиоведение. 2009. № 2. С. 13–18.
- Арбачаков А.Н., Арбачакова Л.Н. Шаманы Горной Шории. Новокузнецк: Кузнецкая Крепость, 2004.
- Бойко И.В., Литвина Н.В. Чулеш и Килинск, XXI век. Межкультурная коммуникация староверов-беспоповцев, челканцев и шорцев. Полевые материалы 2001–2005 гг. М.: Археодоксия, 2005.
- Давыдов В.Т. Прииск «Алтайский». Страницы истории. 1845–2000 гг. Новокузнецк: Полиграфкомбинат, 2000.
- Дыренкова Н.П. Тюрки Саяно-Алтая. Статьи и этнографические материалы. СПб.: МАЭ РАН, 2012.
- Кимеев В.М. Шорцы. Кто они? Этнографические очерки. Кемерово: Кемеровское книжное издательство, 1989.
- Королева Е.В. Этническая самоидентификация Оймонских старожилов по материалам автобиографических воспоминаний У.М. Аргоковой и С.И. Солонкиной // Актуальные проблемы исторических исследований: взгляд молодых ученых: Сб. материалов II Всероссийской молодежной научной конференции. Новосибирск: Nonпарель, 2012. С. 318–326.

- Моррис (Юмсунова) Т.Б.* Изменения в общинах староверов Орегона за первые 50 лет жизни в Северной Америке (на материале «Словаря говоров синьцзянцев») // Славянская диалектная лексикография. СПб.: Наука, 2011. С. 60–66.
- ПМА-1 – Полевые материалы автора 2015 г., записи от Ларисы Алексеевны Кандараковой, 1969 г.р., пос. Чулеш Кемеровской области.
- ПМА-2 – Полевые материалы автора 2015 г., записи от Антонины Андреевны Васильевой, 1954 г.р., пос. Чулеш Кемеровской области.
- ПМА-3 – Полевые материалы автора 2004 г., записи от Вениамина Прокопьевича Идигешева, 1938 г.р., пос. Чулеш Кемеровской области.
- ПМА-4 – Полевые материалы автора 2004 г., записи от Натальи Семеновны Киряковой, 1986 г.р., пос. Чулеш Кемеровской области.
- Покровский Н.Н., Зольникова Н.Д.* Староверы-часовенные на востоке России в XVIII–XX вв.: Проблемы творчества и общественного сознания. М.: Памятники исторической мысли, 2002.
- Сыченко Г.Б.* Ульгень, Тьяжин, Кыргыз и другие... (Заметки о чалканском шаманстве) // Челканцы в исследованиях и материалах XX века / Отв. ред. Д.А. Функ. М.: Институт этнологии и антропологии РАН, 2000. С. 114–127.
- Тюркские народы Сибири.* М.: Наука, 2006.
- Функ Д.А.* Материалы А.В. Анохина по шорскому шаманству // Шаманизм и ранние религиозные представления: К 90-летию доктора исторических наук, профессора Л.П. Потапова. М., 1995. С. 180–206.
- Функ Д.А.* Миры шаманов и сказителей. М.: Наука, 2005.
- Шорский национальный природный парк: природа, люди, перспективы / Институт угля и углекислоты СО РАН. Кемерово: Кузбасс, 2003.*

Статья поступила в редакцию 24 декабря 2015 г.

Litvina Natalia V.

NEIGHBOURING FAITHS, OR THE SHORS, CHELKANS AND OLD BELIEVERS: STEREOTYPES AND INTERACTIONS*

Abstract. The article presents author's research on the state of religious affairs in several villages of Gornaya Shoria (the south of Kemerovo region) with mixed populations: Old Believers-Bespopovtsy, the Shors, and the Chelkans. Drawing on their narratives, the article considers the issue of interactions of religious traditions and their influence on the fate of residents of the villages of Chulesh and Kilinsk

Keywords: Shors, Old Believers chasovennye, Chelkans, religious traditions, cultural contacts, stereotypes, Gornaya Shoria

DOI: 10.17223/2312461X/11/6

*The article is written in the framework of the Russian Foundation for Humanities project "An expedition-based ethnographic study of the contemporary religious component of cultural identity of the peoples of the North and Siberia" (grant # 15-01-18111, PI D.A. Funk).

References

- Anikhovskii S.E. Transformatsiia religioznykh traditsii evenkov pod vozdeistviem buddizma i religioznykh verovanii kitaitsev v XIX - nachale XX vv. [Transformation of religious traditions of the Evenks under the influence of Buddhism and religious beliefs of the Chinese in the 19th to the early 20th centuries], *Religiovedenie*, 2009, no. 2, pp. 13-18.

- Arbachakov A.N., Arbachakova L.N. *Shamany Gornoi Shorii* [Shamans of Gornaya Shoria]. Novokuznetsk: Kuznetskaia Krepost', 2004.
- Boiko I.V., Litvina N.V. *Chulesh i Kilinsk, XXI vek. Mezhhkul'turnaia kommunikatsiia staroverov-bespopovtsev, chelkantsev i shortsev. Polevye materialy 2001-2005 gg.* [Chulesh and Kilinsk, the 21st century. Intercultural communication of Old Believers-Bespopovtsy, Chelkans and Shors. Field materials of 2001–2005]. Moscow: Arkheodoksiia, 2005.
- Davydov V.T. *Priisk «Altaiskii». Stranitsy istorii. 1845-2000 gg.* [The mine “Altaiskiy”. Pages of history, 1845-2000]. Novokuznetsk: Poligrafkombinat, 2000.
- Dyrenkova N.P. *Tiurki Saiano-Altaiia. Stat'i i etnograficheskie materialy* [Turkic peoples of Altai-Sayan. Articles and ethnographic materials]. St. Petersburg: MAE RAN, 2012.
- Kimeev V.M. *Shortsy. Kto oni? Etnograficheskie ocherki* [The Shors. Who are they? Ethnographic essays]. Kemerovo: Kemerovskoe knizhnoe izdatel'stvo, 1989.
- Koroleva E.V. Etnicheskaia samoidentifikatsiia Oimonskikh starozhilov po materialam avtobiograficheskikh vospominanii U.M. Argokovoi i S.I. Solonkinoi [Ethnic self-identification of Oimonskiye starozhily, based on autobiographical memories of U.M. Argokova and S.I. Solonkina], *Aktual'nye problemy istoricheskikh issledovani: vzgliad molodykh uchenykh. Sb. materialov II Vserossiiskoi molodezhnoi nauchnoi konferentsii* [Topical issues of historical research: a view of young scholars. Proceedings of the II All-Russian research youth conference]. Novosibirsk: Nonparel', 2012, pp. 318-326.
- Morris (Iumsunova) T.B. *Izmeneniia v obshchinakh staroverov Oregona za pervye 50 let zhizni v Severnoi Amerike (na materiale «Slovaria govorov sin'tsiantsev»), Slavianskaia dialektnaia leksikografiia* [Slavic dialect lexicography]. SPb: Nauka, 2011, pp. 60-66.
- PMA-1* – Polevye materialy avtora 2015 g., zapisi ot Larisy Alekseevny Kandarakovoi, 1969 g.r., pos. Chulesh Kemerovskoi oblasti [AFM-1 - Author's field material of 2015, notes from Larisa A. Kandarakova, born in 1969, Chulesh village of Kemerovo region]
- PMA-2* – Polevye materialy avtora 2015 g., zapisi ot Antoniny Andreevny Vasil'voi, 1954 g.r., pos. Chulesh Kemerovskoi oblasti [AFM-2 - Author's field material of 2015, notes from Antonina A. Vasilieva, born in 1954, Chulesh village of Kemerovo region]
- PMA-3* – Polevye materialy avtora 2004 g., zapisi ot Veniamina Prokop'evicha Idigesheva, 1938 g.r., pos. Chulesh Kemerovskoi oblasti [AFM-3 - Author's field material of 2004, notes from Veniamin P. Idigeshev, born in 1938, Chulesh village of Kemerovo region]
- PMA-4* – Polevye materialy avtora 2004 g., zapisi ot Natal'i Semenovny Kiriakovoi, 1986 g.r., pos. Chulesh Kemerovskoi oblasti [AFM-4 – Author's field material of 2004, notes from Natalia S. Kiriakova, born in 1986, Chulesh village of Kemerovo region]
- Pokrovskii N.N., Zol'nikova N.D. *Starovery-chasovennye na vostoke Rossii v XVIII-XX vv.: Problemy tvorchestva i obshchestvennogo soznaniia* [Old-Believers chasovennye (of chapel) in the east of Russia in the 18th to the 20th centuries: issues of creativity and social consciousness]. Moscow: Pamiatniki istoricheskoi mysli, 2002.
- Sychenko G.B. Ul'gen', T'iazhin, Kyrgys i drugie... (Zametki o chalkanskom shamanstve), *Chelkantsy v issledovaniakh i materialakh XX veka. Otv. red. D.A. Funk* [The Chelkans in the studies and materials of the 20th century. Ed. by D.A. Funk]. Moscow: Institut etnologii i antropologii RAN, 2000, pp. 114-127.
- Tiurkskie narody Sibiri* [Turkic peoples of Siberia]. Moscow: Nauka, 2006.
- Funk D.A. Materialy A.V. Anokhina po shorskому shamanstvu, *Shamanizm i rannie religioznye predstavleniia: K 90-letiiu doktora istoricheskikh nauk, professora L.P. Potapova* [Shamanism and the early religious ideas: associated with the 90th anniversary of Doctor of History, Professor L.P. Potapov]. Moscow, 1995, pp. 180-206.
- Funk D.A. *Miry shamanov i skazitelei* [Worlds of shamans and storytellers]. Moscow: Nauka, 2005.
- Shorskii natsional'nyi prirodnyi park: priroda, liudi, perspektivy* [The Shor national park: nature, people, perspectives]. Institut uglia i uglekhimii SO RAN. Kemerovo: Kuzbass, 2003.

ЧТО ОПЯТЬ НЕ ТАК С «АЛТАЙСКОЙ ПРИНЦЕССОЙ»? НОВЫЕ ФАКТЫ ИЗ НЬЮСЛОРНОЙ БИОГРАФИИ АК КАДЫН*

Дмитрий Юрьевич Доронин

Аннотация. С момента обнаружения в 1993 г. мумии женщины пазырыкской археологической культуры начинает развиваться корпус разнородных по происхождению современных мифологических текстов о так называемой алтайской принцессе. В разные годы к созданию этих текстов оказываются причастны различные акторы – археологи, алтайские национальные лидеры, деятели культуры, журналисты. Появление новых текстов и актуализация прежних чаще всего вызываются очередным катастрофическим событием – падением вертолета, землетрясением или войной на Украине, на основании этого автором статьи используется понятие «ньюслор».

Статья посвящена обзору основных этапов формирования ньюслора об «алтайской принцессе», рассмотрены главные мифологические мотивы, «нарративные войны» и мотивы акторов, конструирующих эту мифологию. Описаны ситуации порождения новых текстов о «принцессе» в (нео)шаманских практиках, впервые введен в научный оборот ряд таких текстов.

Ключевые слова: Республика Алтай, Укок, пазырыкская культура, алтайский шаманизм, неошаманизм, «алтайская принцесса», «укокская принцесса», «Кадын», «Очы Бала», археология, ньюслор

Конечно, проблема передачи <укокской мумии> имеет уже не только свою историю, но и мифологию
Академик В.И. Молодин (ФП 20126)

«Алтайская принцесса»: рождение из пены конфликта

За последние годы в России вышло несколько монографических исследований и журнальных подборок, посвященных тому, как различные социальные группы используют археологические объекты в качестве символического ресурса для конструирования своего исторического наследия (Шнирельман 2003, 2013, 2015а, 2015б; Водясов 2015). Данная статья посвящена одному из таких ярких случаев – взаимодействию научного, эзотерического и националистического дискурсов в спорах и конфликтах вокруг так называемой алтайской принцессы. В этих спорах археологический артефакт, 2500-летняя мумия скифского времени, обрастает шлейфом из мифологических представлений –

* Статья подготовлена при финансовой поддержке РГНФ (грант № 13-01-00276а).

причудливой смеси традиционных алтайских верований, фантазий журналистов и эзотерических «откровений». Мы попробуем разобраться в пестроте этих нарративов, контекстах и логике их развития, а также попытаемся ответить на вопрос, почему вдруг безымянная мумия становится «принцессой»?

Всякий раз, высказываясь об «алтайской принцессе», археологи, журналисты или алтайские национальные лидеры не просто производят нейтральные тексты, но создают и транслируют своеобразный корпус квазибиографических нарративов. Помимо реальной, но неизвестной никому биографии «принцессы», создается ее «посмертная биография», которая, насчитывая уже 23 года, начинается с момента раскопок кургана Ак-Алаха-3 на плоскогорье Укок в 1993 г. и с первых конфликтов алтайцев с археологической группой Вячеслава Молодина и Натальи Полосьмак (Михайлов 1996).

За это время у нее возникает много имен – «принцесса Алтая», «принцесса Укока», «укокская принцесса», «княжна с Укока», «принцесса Кыдын», «Ак Кадын», «княжна Кадын», «леди Кадын», «Оочы Бала», «ледяная Владычица», «ледяная принцесса», «леди Укока», «алтайская леди». Благодаря творчеству национальных лидеров, ученых, журналистов и визионеров, появляются новые данные о ее статусе, прижизненной и посмертной деятельности, подробности о ее родственниках. Основная масса текстов, в которых оформляется данное знание, – это газетные и интернет-публикации, сообщения чатов, а также научные статьи (Вяткина 2004; Самушкина 2009; Кнорре 2011; Михайлов 2013; Broz 2008, 2011), авторские легенды и сказки, шаманские наставления, записанные сны и полученные в состоянии транса тексты, документальные фильмы и даже стихи. В совокупности это наиболее яркий случай ньюслора в Республике Алтай (РА), уже вышедший за рамки алтайской культуры, хотя и возникший внутри нее.

Очевидно, что первые тексты 1993–1994 гг. о найденной мумии не имели отношения к ньюслору, поскольку были рассказами и научными записями, бытовавшими в профессиональной археологической среде. Довольно быстро они перестают быть текстами «археологической субкультуры», во многом благодаря действиям самих же археологов, популяризовавших свое открытие через СМИ внешнему миру (ФП 2012б; Михайлов 2013). Появление ньюслора, как и рождение самой «принцессы», определяется не событием ее находки, а, как будет показано ниже, развитием нескольких противоборствующих позиций на Алтае. Поэтому большинство собственно ньюслорных текстов полемически и экспрессивно окрашены, подчинены общей иллюкутивной цели – доказать, что «принцесса» является именно тем-то (просто скифской мумией или жрицей, воительницей, прародительницей алтайцев, хранительницей врат Нижнего мира), а не кем-то иным. Многие из них написаны

в стиле образцов пророческой речи. Кроме того, ряд исследователей отмечает значение этого конфликта для «национально-культурного возрождения» алтайцев – в процессах присваивания ландшафта и «вписывания Алтая в мистическую историю Земли» (Арзютов 2015; Broz 2008, 2011).

Исторически первыми конфликтующими позициями вокруг «принцессы» были позиция новосибирских археологов, отстаивавших свое право на находку, и позиция алтайских национальных лидеров, требовавших вернуть мумию на Алтай. Именно в процессе этого конфликта, а также благодаря интерпретации катастрофических событий, мумия из ценной археологической находки становится персонажем алтайского ньюслора – «принцессой», «госпожой», «матерью», «хранительницей». Достоверно можно указать время появления одного из первых ньюслорных текстов: 14 сентября 1994 г. публикуется и распространяется «Обращение к руководителям РА, Президиуму СО РАН и сотрудникам института археологии и этнографии» от объединения алтайских буддистов «Ак Буркан», общества «Эне Тил», «Торгоо зайсанов Алтая», фонда «Эл Алтай» и Союза писателей РА. В этом тексте, со ссылкой на алтайский религиозно-нравственный принцип *байлу*, формулируется требование захоронения мумии, однако ни какого-то ее имени, ни мифологических текстов о ней пока нет. Речь идет всего лишь о «теле молодой женщины» (Родник 2004а).

Первые ньюслорные тексты о мумии как о «принцессе» возникают благодаря деятельности СМИ, специализирующихся на публикациях эзотерического, мистического характера, столь популярных в 1990-е гг. (ГР 2012). Это довольно широкий и разнородный круг авторов, и для того, чтобы обозначить их позицию по отношению к алтайской мумии, я использую слово «ньюэйджеры» (от *New Age* – Нью Эйдж, общего названия для совокупности различных мистических течений и движений, в основном оккультного, эзотерического и синкретического характера (Melton 2014)). В экспедиции 2003 г. мне неоднократно приходилось слышать скептические высказывания алтайцев о подобных статьях, как о фантазиях людей, плохо знакомых с алтайской культурой. О таком скепсисе свидетельствуют и публикации в республиканской прессе начала 2000-х гг. Так, например, алтайской газетой «Родник» дается жесткая насмешливая оценка статье Елены Притуповой из «Комсомольской правды». Ее повествование о «ледяной леди», ее «черных всадниках, несущих болезнь и смерть», о мести «белой женщины» названы корреспондентом «Родника» «очередными страшилками накануне туристского сезона» и «жалкими потугами» (Родник 2004в). Однако в это же время, судя по статьям и обращениям общественности, алтайцы успешно осваивают термины и сюжеты «ньюэйджеров» (Родник 2004а, 2004б).

В эти годы оформляются две позиции сторонников возвращения мумии: светская интеллигенция Алтайя выступает за возвращение объекта культурного наследия в республиканский музей, а радикально настроенные шаманисты требуют захоронения (Родник 2004а; Филимонов 2004; Регнум 2005).

«Алтайская принцесса»: интерпретация катастроф

Дальнейший импульс к развитию биографии «алтайской принцессы» дает катастрофическое землетрясение 2003 г. с чередой самоубийств в разрушенных районах. Именно тогда в текстах коллективных обращений о захоронении мумии важнейшим становится мотив «проклятья “алтайской принцессы” / “возмездия ледяной Владычицы”» (Филимонов 2004). Строго говоря, мотив типа «ларца Пандоры» – один из ранних в ньюслоре о «принцессе», однако до землетрясения он был периферийным: согласно воспоминаниям участника раскопок 1993 г. представители «желтой прессы» описывали, *как упал вертолет, а потом все участники раскопок умерли, сраженные проклятьем* (Филимонов 2004; Регнум 2014б).

После землетрясения возникает чрезвычайно актуальная устойчивая сюжетная конструкция, в которой мотив «мести принцессы» связан с требованием ее возвращения / погребения (Вяткина 2004). Напомним, до 2003 г. основные аргументы этих требований были другими: соблюдение нравственных принципов погребения предков и возвращение культурного наследия народа. Вопрос о возвращении мумии в республику поднимается в текстах коллективных обращений в феврале 2004 г., феврале 2005 г. (собрано около 5 000 подписей), марте 2006 г. (Регнум 2004, 2005, 2006).

Наибольшее тиражирование получает «Обращение к полпреду Президента РФ» в Сибирском федеральном округе и другим уровням власти, подписанное главой Кош-Агачского района Ауэльханом Джаткамбаевым (ВН 2004). Здесь мы имеем типично фольклорную ситуацию: казах Джаткамбаев, вероятнее всего, не мог быть автором шаманистского по своим идеям текста, авторство этого коллективного документа приписывается ему как наиболее статусной фигуре, подписавшей документ. Затем авторство становится еще более размытым: «Обращение Джаткамбаева» (ОД) начинает жить в интернете собственной жизнью, разнообразно членись, цитируясь, дополняясь новыми текстами.

Помимо «мести принцессы» ОД вводит еще три важных элемента: мотив опасного «неуспокоенного мертвеца», мотив «неуспокоенной земли» и мотив «близнеца / супруга» – «принц Укока» (ВН 2004). Возникновение «принца Укока» было связано с попыткой «ввести в игру» еще одну укокскую мумию – скифского воина, найденного академиком В.И. Молодиным в 1995 г. на памятнике Верх-Кальджин-2.

В последовавшем за ОД обращении жителей села Ороктой сообщалось, что *душа Алтайской принцессы бунтует и требует упокоить наконец ее прах* (Филимонов 2004). Впоследствии эти три мотива станут периферийными, но с момента возвращения «принцессы» на Алтай закономерно актуализируется мотив ее неуспокоенности и опасности: в 2012–2014 гг. на Укоке и в музейном мавзолее «укокоской принцессы» проводятся специальные шаманские обряды, на которых *просят, чтобы она успокоилась* (НР 2014; Регнум 2014б). Про мумию «принца Укока» забывают на долгое время.

Кроме того, ОД – яркое свидетельство того, что границы между «националистами» и «нюэйджерами» становятся проницаемыми: алтайцы начинают активно пользоваться конструкциями журналистов типа «принцесса и принц Укока», «принцесса Кыдын» и «проклятье принцессы». Сами же авторы ОД проводят параллель с «проклятием фараонов» и вскрытием гробницы Тамерлана (ВН 2004; АП 2014). Так возникает основная объяснительная модель «мести потревоженной принцессы», в соответствии с которой будут трактоваться все последующие крупные негативные события в республике, стране и на планете: аномальные град и наводнение, обстрел Белого дома в 1993 г., войны в Югославии, Чечне и на Украине, землетрясение в РА 2012 г. (ФП 2012а; АП 2014). В частности, в «обращении алтайских старейшин к руководству России», инициированном в октябре 2014 г. главным идеологом кампании по захоронению «принцессы» Акаем Кине (Сергеем Кыныевым) и растиражированном большинством основных российских новостных сайтов, были обозначены следующие идеи:

Принцесса стояла на страже врат подземного мира, не допуская проникновения Зла из низших миров. Однако после того, как мумию извлекли археологи, она, как считают алтайцы, лишилась своих сил и теперь не может выполнять свои защитные функции. На Землю стало проникать Зло. Ведающие люди Алтая убеждены: если захоронить мумию, то перестанут сейчас враждовать два кровных брата. Остановится война между Западом и Востоком. <...>

Те природные катаклизмы, которые происходят у нас сейчас (паводок, град, землетрясение), связаны с тем, что наша прародительница не захоронена по человеческим обычаям. Кроме того, у нас высокий уровень суицидов и другие беды. Пока не произошло еще более страшных вещей, нужно ее захоронить (НР 2014).

Заметим, что в ньюслоре о «принцессе» с помощью пророческих текстов особо подчеркивается катастрофичность 2014 г. Так, в 2006 г. шаманка Клара Кыпчакова, общающаяся с принцессой через сновидения, предсказывает: *Если Принцессу не похоронят, в 2014 году случит-*

ся страшная катастрофа, которая затронет не только Алтай, но и всю Россию! (Тельнов 2006).

Также широко было растиражировано новостными сайтами послание самой «принцессы», полученное шаманами во время обряда 2012 г.: *Я даю вам еще два года отдохнуть, а потом меня нужно перезахоронить на плато Укок* (Регнум 2014а), иначе *ненависть захлестнет сердца людей, мир заполнит зло* (Тельнов 2006).

Уже по истечении этих двух лет, в начале 2015 г. мне удалось взять интервью у Акая Кине и поговорить с ним о «принцессе». Важно, что в этой беседе такие события, как война на юго-востоке Украине или экономические санкции против России, не просто интерпретировались Акаем как катастрофа, наступающая после истечения отпущенного срока, но также выводились им из алтайских пророчеств начала XX в. о «тройном перевороте России».

(Соб.) – Уже прошли два года, и, может быть, будут какие-то плохие события теперь? Боятся ли на Алтае каких-то дальнейших катастроф? Какое-то новое наводнение, град, война?

(А.К.) – Да. Боятся.

(Соб.) – И что может быть теперь?

(А.К.) – Но мы же наблюдаем: война вокруг, что-то творится непонятное, и никто не может понять. Весь мир как сейчас на Россию вздыбился!

(Соб.) – И санкции тоже поэтому?

(А.К.) – Ну, конечно! Потому что есть же предсказание о том, что три раза перевернется Россия. Это в 1904 году когда <бурханистское моление в долине Теренг> разогнали, это один *jarлыкчы* – «вестник, пророк» (*алт.*)> сказал, что Россия «трижды перевернется». Один раз – это в 1917 году, потом – в 1991, сейчас вот – третий (Инф. 1).

На этом примере хорошо заметны свойства ньюслора о «принцессе», которые метафорически можно назвать его «экспансией» и «агглютизацией». В порождении новых текстов ньюслор «нацелен» на поглощение и преобразование более ранних фольклорных текстов, на их реинтерпретацию и «склеивание» с текстами о событиях сегодняшнего дня, недавнего и далекого исторического прошлого в новые «химерные» единства. В этом заключается одна из основных функций алтайского ньюслора – постоянное создание и поддержание новой альтернативной (квази)истории Алтая. В данном случае ньюслором поглощаются тексты эсхатологических предсказаний, бытовавшие в алтайском бурханистском фольклоре, а история «принцессы», найденной только в 1993 г., «склеивается» с историей и мифологией *Ак жанг* – «Белой веры», бурханизма – алтайского религиозного движения начала XX в. – с

текстами о грядущей истории всей России. «Агглютинация» и «экспансия» характерны и для других ньюслорных текстов о катастрофе: так же легко могут «склеиваться» представления о скифской эпохе, заимствованные из научного дискурса, с мифологическими представлениями о «прародительнице алтайцев»:

Нам нужно уважительно относиться к мировоззрению скифской эпохи, и прародительница алтайцев должна быть предана земле по всем правилам. Многие не могут нас понять, но нам действительно грозит беда, если этого не произойдет (НР 2014).

С распространением мифологических интерпретаций катастроф, связанных с «принцессой», за пределы Алтая на максимально широкое пространство, модель «проклятия мумии» заменяется моделью «предохранителя». «Принцесса» более не опасный мстящий мертвец, а Оочы Бала – девушка-воин, *страж врат подземного мира, одна из жриц, охранявших пуповину Земли, она для защиты Земли в сакральном плане добровольно расстались со своей жизнью* (Озерск 2014). Как повествуется в наиболее одиозных «ньюэйджевых» текстах, *только такая жертва способна была еще раз спасти человечество – закрытие своим телом щели в миры низшего астрала* (Озерск 2014). «Предохранитель» перестал действовать, «принцесса» *лишилась своих сил и теперь не может выполнять свои защитные функции после того, как мумию извлекли археологи* (НР 2014).

В беседе с Акаем Кине подтверждается это «смещение объяснительной модели»: катастрофические события происходят не из-за мести или наказания «принцессы», а подобно «закономерному ходу вещей», предпринятому ее волеизъявлением:

(Соб.) – После землетрясения, с руки журналистов, это назвали «местью принцессы». Но сейчас так уже не говорят, мне кажется, а просто – что потревожен некий миропорядок?

(А.К.) – Да. Она же постоянно говорила о том, «что если меня не вернете, то я буду сама действовать». Я думаю, это даже не месть, но просто ее волеизъявление – как она говорила, так и идет.

(Соб.) – Она говорила, и Вы тоже об этом писали, что «я вам даю два года», и эти два года уже прошли.

(А.К.) – Она подняла народ, и сейчас народ поддерживает это. А то, что от меня зависело – я поднял шум, собрал подписи, написал письмо и отправил (Инф. 1).

Ряд текстов о катастрофах акцентирует совпадение дат: 31 июля 1993 г. – обнаружение мумии и начало правительственного кризиса в

РФ (Дмитриева 2014; Озерск 2014), в этот же день, но в 2012 г., происходит землетрясение, а республиканская делегация, выехавшая в Новосибирск для обсуждения порядка транспортировки мумии в Горно-Алтайск, попадает в автомобильную аварию (Регнум 2012).

Транспортные аварии, связанные с «принцессой», – ранний мотив местного ньюслора, при этом чаще воспроизводится текст о заглохшем двигателе и даже крушении вертолета, перевозившем в 1993 г. мумию в Новосибирск (Михайлов 2013: 45; Регнум 2014а). В реальности двигатель действительно заглох, и вертолет совершил аварийную посадку между Барнаулом и Новосибирском (Тельнов 2006). Этот, в общем-то периферийный, мотив актуализируется, когда на Алтае случаются новые крушения: за последние шесть-семь лет таких случаев было два (в 2009 г. и в начале 2015 г.) и оба они были связаны с наказанием *духом Алтая за охоту в священных местах* (Тельнов 2006).

«Вертолетная тема» ньюслора о «принцессе» актуализировалась также в текстах 2012 г., когда для благополучного вертолетного перелета мумии из Новосибирска в Горно-Алтайск были проведены специальные шаманские обряды (НР 2014).

Помимо описанных элементов ньюслора о «принцессе» можно упомянуть также: благословение тем, кто почитает ее как прародительницу (ФП 2014а); обваривание ее живого тела *археологами-варварами* кипятком из чайника при попытках растопить ледяную линзу, *после чего она мгновенно истлела* (Озерск 2014); разлучение «принцессы» с возлюбленным; паломничество политиков (Хилари Клинтон и премьер-министр Кореи) к ее мумии (Роговая 2010); недопустимость музейного саркофага как *кладбища в центре города* (ФП 2012б); обсуждения постройки на Укоке электрифицированного мавзолея на деньги «Газпрома» (ФП 2014б).

«Алтайская принцесса»: метатекст ньюслора

Ньюслор содержит не только тексты о «принцессе», но и метатексты о том, как появляются новые тексты. Прежде всего, это рассказы алтайских визионеров, позже появляются тексты «ньюэйджеров». Наиболее известны рассказы о визионерском опыте шаманки из Кырлыка Клары Кыпчаковой (рис. 1):

Ее душа произносит слово «маата!», что якобы означает «спаси!» Для верующих алтайцев важно, что подобные слова услышала и английский медиум Линн Макью, разобрав их как «ману» и «мар ал», что значит «оградите» и «победить беду» (Тельнов 2006).

Существует городская легенда о том, что «принцесса» приснилась смотрителю музея и сказала: *Если не вернете меня на место, я приплыву!* Это было истолковано как предостережение и предсказание наводнения (Озерск 2014).

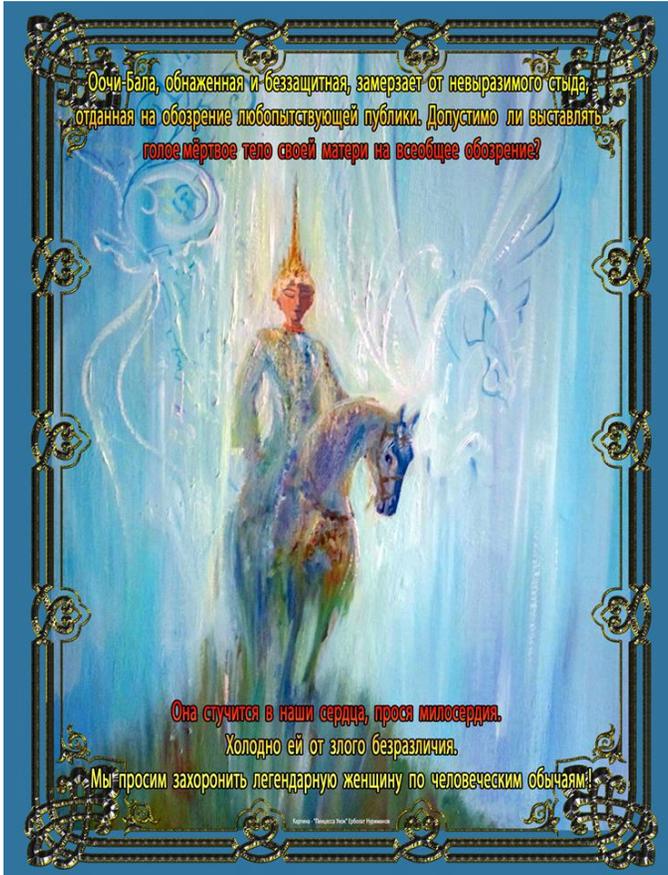


Рис. 1. Листовка, призывающая к захоронению «принцессы», воспроизводит образы из видений шаманки Клары Кыпчаковой. Распространялась через сетевые сообщества летом 2014 г. при сборе подписей к митингу 6.10.2014 г.

Наконец, в блогосфере рунета встречаются записанные сновидения «ньюэйджеров» из разных регионов РФ, вот, например:

Была на даче и приснился мне сон <...> Я нахожусь за спиной девушки и заплетаю косы принцессе, причем три, тщательно, каким-то особым образом... Она молода, в длинной юбке с красным поясом, на голове убор сложной для описания конфигурации – она смотрит на меня и я чувствую близкое родство и понимание... нужно куда-то ид-

ти, спешить – иду и... осознаю что она это я... алтайская принцесса (Роговая 2010).

Помимо сновидений существуют тексты, полученные алтайцами и «ньюэйджерами» от общения с «принцессой» в состоянии транса (Михайлов 2013: 46). В блогосфере можно прочитать: когда мумия находилась в Новосибирске, в археологический музей Академгородка иногда приходили люди – поговорить с мертвой «алтайской княжной», попросить ее о помощи (Роговая 2010).

Как мне удалось выяснить, Акай Кине поддерживает связь с многими из таких визионеров, в том числе с не-алтайцами, живущими в других регионах РФ. Для обозначения подобных визионерских практик Акай использует термин «контактерство», заимствованный алтайцами из «ньюэйджерского» дискурса:

(Соб.) – А кому-то еще приходило видение?

(А.К.) – Есть вот Маргарита Суучакова – ей приходило. Она крещеная, крещение сейчас приняла.

(Соб.) – А сейчас она с кем-то говорит, «принцесса»? Есть какие-то такие люди?

(А.К.) – Есть. Контактеров много, и не только на Алтае, но и в Томске есть, там где-то еще, там, в Калмыкии. Ну, они периодически мне пишут.

(Соб.) – А есть какая-то разница между контактерами алтайскими и чужими? Русскими, там, или еще кем-то?

(А.К.) – Да нет. Короче, их сейчас очень много стало. И те, которые на меня выходят – там какого-то такого различия особо нет.

(Соб.) – А в чем состоят сейчас ее послания?

(А.К.) – Вернуться [Инф. 1].

Это множество визионерских текстов о «принцессе», постоянно создаваемых далеко за пределами Алтая, является метатекстом, своего рода «питательным бульоном», из которого развивается, постоянно обогащаясь новыми мотивами, ньюслор о ней.

Кроме того, при желании можно записать множество рассказов алтайских шаманов об их общении с «принцессой», о чем и будет рассказано ниже.

Биография «алтайской принцессы» в шаманских текстах

Как уже было сказано, ньюслор о «принцессе» постоянно создает и поддерживает альтернативные версии истории Алтая, мифологическую историю или (квази)историю алтайского народа. В частности, у шама-

нов и других ритуально-магических специалистов Алтай существует альтернативная версия обнаружения и биографии «принцессы». Прежде всего, из беседы с шаманами можно узнать о том, что в начале 1990-х гг. существовали предсказания о ее находке:

Каким образом это вообще возникло: есть племянница у моей супруги, она еще была вообще маленькая, и ей пришло некое предсказание о том, что вот сейчас наступит... И пришло предсказание, что сейчас раскопают некий серьезный курган. <...> И вот с этого момента, как раз приходит Джана Алексеева, тоже из деревни, она встречается с этой девочкой, она тоже все это видит, и вот она начинает ходить по нашим закоулкам, Кыдыев <лидер национальной алтайской организации «Эне Тил»> и все остальные участвовали в этом (Инф. 1).

Соответственно, на волне национально-культурного подъема начала 1990-х гг. находка пазырыкской мумии была проинтерпретирована в духе этого предсказания. В общем-то, все последующие тексты о роли «принцессы» в судьбе алтайского народа появляются по причине того, что находка была увезена археологами в Новосибирск, поэтому визионерские тексты шаманов о «принцессе» до ее возвращения на Алтай в 2012 г. представляли собой в основном ее призывы и требования о возвращении на родину и предупреждения о возможных несчастьях, которые обрушатся на Алтай, если археологи не отдадут «принцессу».

Когда решение о возвращении было принято, большее развитие в шаманских текстах приобретает «онтология принцессы»: шаманы получают подробные сведения о детстве, родственниках, правлении *Ак Кадын*, ее войнах за алтайскую землю. Такая детализация определяется, по всей видимости, новыми задачами, стоящими перед сторонниками возвращения «принцессы». Первая цель – вернуть *Ак Кадын* на Алтай – достигнута, теперь необходимо предпринять действия для достижения новой цели – добиться ее погребения в мавзолее на плато Укок. Как обоснование необходимости этого шага возникают новое знание и новый ньюслор о «принцессе», и это знание, как и ранее, приходит, с точки зрения сторонников возвращения, от духов. Вот несколько примеров такого «шаманского знания», обогащающего ньюслор о «принцессе». По приглашению Акая Кине я был участником шаманского обряда на Укоке, предпринятого осенью 2012 г. для благополучного возвращения «принцессы» на Алтай. В общей войлочной юрте пожилой алтайский шаман Алек Казакулов отвечал на вопросы собравшихся о жизни *Ак Кадын* (рис. 2). Шаман спрашивал, есть ли желающие спросить, слушал вопрос, затем подносил ко рту *жарын* – ‘баранью лопатку’ (*алт.*), закрывал глаза, что-то в течение нескольких минут шептал в лопатку и слушал, открывал глаза и выдавал ответ духов.



Рис. 2. Алтайский шаман Алек Казакулов узнает от духов о жизни *Ак Кадын*.
Обряд *Ярын көрөри* на плато Укок (Кош-Агачский район, 22.09.2012 г.
Фото Д.Ю. Доронина)

Кратко приведу «полученную от духов» и озвученную Алеком Казакуловым (Инф. 2) информацию о жизни Ак Кадын, поскольку едва ли ее где-то можно встретить в печатном виде. Так как этот шаман является постоянным участником обрядов группы Акая Кине, то возможно влияние данных текстов на ньюслор о «принцессе»:

Ее имя *Оочы Бала*, и у нее было три брата и две сестры. Все они были воинами, один из братьев утонул молодым. Шаман через своих духов видит, что в кургане лежат детские кости. Шаманы, приехав на Укок в 2012 г. для проведения обряда, видят: с правой стороны от кургана ее братья-сестры стоят и ее ждут, а с левой стороны – ее мать и отец, там их захоронения. Родители ее плачут и просят, говоря по-алтайски: «Хоть бы один палец ее сюда привезли!» Родители жили около местности *Ортолык* – ‘остров’ (алт.), это правая сторона Укока. Все они <ее родня> говорят по-алтайски, но еще одна женщина там лежит, она говорит не по-русски и не по-алтайски, а как по-хакасски.

Шаман видит: из кургана, из-под земли идет какой-то газ, чтобы археологи не копали, но ему это не угрожает. Духи шамана отговаривают ехать на Укок и вмешиваться в эти обряды, но он все равно участвует. Еще два года надо сюда ездить, чтобы успокоить, чтобы не было землетрясений.

В двадцать лет *Оочы Бала* взяла оружие и доспехи, стала воевать. Раньше был *Күнкер-Хан*, без бровей, старый пожилой человек, с Америки, и она вместе с ним воевала.

Ее армия мертвых воинов стоят как живые у склона белой горы на Укоке. Ее армия – белая гора <г. Табын-Богдо-Ола>, их миллион. Это самая сильная армия, вот эта гора. Стоят, караулят всю эту территорию. Война будет, но не скоро, со стороны Китая и Монголии пойдет войско (Инф. 2).

Перед тем, как подняться на Укок, группа Акая Кине встречалась в Кош-Агаче с *Эжебис* Марией Турлуновой, известной шаманкой кош-агачских теленгитов, чьи представления о ритуалах, алтайской вере и «принцессе» немного отличаются от собственно алтайских. Я тоже участвовал в этой встрече, и поэтому смог записать двухчасовую беседу шаманов между собой об Оочы Бала и предстоящем обряде. Беседа о «принцессе» строилась так, что Казакулов задавал вопросы в форме «от своих духов я знаю, что...», а *Эжебис* либо подтверждала его мнение об Укоке и жизни «принцессы», либо уточняла, исходя из собственной информации (рис. 3). Затем, при участии моих алтайских друзей, ответы *Эжебис* были переведены на русский язык и сведены в один текст, фрагмент которого я привожу ниже:

Ее родители – не люди, ведь родители царей и императоров обычно бывают Хозяева воды, Горные Хозяева, а также *Үч-Мыйгак* – ‘три маралухи’ (алт.) <пояс Ориона> и *Јети-Каан* – ‘семь ханов’ (алт.) <Большая медведица>. Они <родители> могут быть от неба, от воды, от Алтая, от Вселенной. Два брата *Оочы Бала* стоят двумя богатырями, сторожат вход на Укоке в долину Ак-Алаха. Два камня-балбала – это и есть они. Третий ее брат не на земле, он летает: за период рождения, за шесть дней облетает всю землю и остается в том роду, где он нужен.

В Эре-Чуй не надо загонять войну, чтобы искры войны не было. Или, если будет, прогонять войну. Эти два камня, если идет война, им, как у нас, начальник дает приказ: «Вставайте!» Этой девушке дали приказ, что с этой стороны идет, надвигается война, вот: «Вставайте! Стреляйте!» Раньше не было ружей, не держали ружья. Это были луки, стрелы, сабли. У нее стрелы и сабли сделаны из *кулер* – ‘бронзы’ (алт.), только как у *Кудая* – ‘Бога’ (алт.). Это *Кайракан* – ‘Всевышний’ (алт.), даровал дереву, человеку, это все делается из бронзы – ее утварь, оружие – из божьего дара. Ее обувь, шапка, доспех – все сделано из бронзы.

И там <у ворот Укока> армия стоит, и она, эта армия, прислушивается. Она стоит и слушает. А Принцесса спит. В этом месте, она понимает, что с запада будет нападение, что будет с запада атака. Вот тоже такой если слышит она шум из-под земли, и эта армия, она и спасает. Она спит, и в то же время там стоит армия и слушает. И она может послать такую информацию, что в таком-то году, что в то время будет нападение. И посылает эту информацию армии, которая там стоит и

слушает: «Вот в таком месте, в такое время, в такой год нападение идет, все будьте готовы!» Вот, будьте готовы, такое время будет: Алтай будет спокоен, мир будет, вот так будет спокойно спать. Снизу, навстречу на борьбу, на востоке будет стоять армия. Алтая правая сторона – это внутренний Алтай, а левая сторона – это территория Монголии. Оттуда армия, враг пойдет, будет такое известие. Будет борьба, кто-то будет с нами бороться. Поэтому на востоке должна стоять армия, на защиту (Инф. 3).



Рис. 3. Теленгитская шаманка *Эжебис* Мария Турлунова добавляет рассказ алтайского шамана Алека Казакулова о жизни *Ак Кадын* подробностями, полученными от своих духов (21.09.2012 г., с. Кош-Агач, перед обрядом на плато Укок. Фото Д.Ю. Доронина)

Как правило, из «первичных» текстов, получаемых визионером, и изобилующих подробностями, в фонд ньюслора попадает лишь малая часть. Помимо «цензурирования системой ньюслора» существует еще и «эзотерический фактор» – ограничение на профанацию получаемых от духов ответов, а какую-то информацию просто нельзя превращать в общедоступные тексты до завершения многолетнего цикла обряда, о чем мне и было сказано.

В других случаях можно говорить о явлениях, которые сами авторы и трансляторы ньюслорных текстов объясняют своей «плохой памятью». Так, например, через две недели после укокского обряда я смог посетить шамана Алека Казакулова у него дома. Мне было важно записать еще раз полученную им от духов информацию и разъяснить некоторые моменты, связанные с обром. Мы беседовали больше трех часов, он подробно отвечал на разные интересующие меня темы, но чрезвычай-

чайно скупой смог пересказать то, о чем он сообщил нам через *жарын* на Укоке. *Я всегда говорю, ко мне надо человека приставлять, чтобы он записывал, а то я потом не все помню*, – посетовал шаман (Инф. 2).

Вероятнее всего, дело не в индивидуальной «плохой памяти», а в том, что тексты ньюслора, не обладая специфической фольклорной формульностью, имеют плохую способность к воспроизводимости по каналам устной коммуникации. Вместе с тем быстрая письменная фиксация получаемых в состоянии транса текстов является чрезвычайно распространенной и важной для алтайского ньюслора практикой, настолько важной, что институализируется в деятельности особых специалистов – *бичикчи* – ‘писцов’ (алт.), получающих и записывающих «небесные послания» в специальные тетради (Арзютов 2015). Эти записанные «послания» становятся основой для новых текстов устного и печатного ньюслора. *Бичикчи* неоднократно рассказывали мне о необходимости моментальной записи, формулируемой как повеление *Кудая* или другого мифологического адресанта. Несоблюдение этого требования означает утрату текста и наказание, которое получает нерадивый *бичикчи*. В случае «плохой памяти» и утраты текстов Казакуловым отсутствует необходимый писец, о чем тот и сетует. Сам Казакулов, специализируясь в области шаманских техник, не использует техники *бичикчи*, поскольку те более характерны для Ак жанг – ‘Белой веры’ (алт.), а не для Кара жанг – ‘Черной веры’ (алт.), шаманизма.

«Алтайская принцесса» в протестных практиках

В рамках алтайской культуры ньюслорные тексты о «принцессе» представлены в основном в изданиях, на сайтах и в блогах национальной политической оппозиции или в протестном акционизме алтайских общественных движений. Поэтому оппоненты постоянно пытаются уличить их в том, что «алтайская принцесса» используется как средство политической борьбы и личного пиара (Регнум 2014б; ФП 2014б). Лидеры алтайской веры отвечают на это схожим образом, указывая на то, что археологи руководствуются только личными интересами:

Мы не должны тревожить покой наших предков, особенно для того, чтобы выставлять их мощи на всеобщее обозрение. Такие раскопки ведутся только для того, чтобы удовлетворить амбиции ученых. И настоящие шаманы, конечно, их проведение не поддерживают (ФП 2012а).

Сами алтайские лидеры могут рассказать о своих протестных действиях, начиная с момента первых предсказаний о находке «принцессы»:

Школа еловская [с. Ело Онгудайского района РА] построена на курганах, а разворошение курганов несет большие серьезные последствия. И пришло предсказание, что сейчас раскопают некий серьезный курган, что ни в коей мере нельзя допускать. И целая школа вообще отказалась ходить в школу (Инф. 1).

Дальше события 1993 г. разворачиваются так, что приводят к первому конфликту алтайцев и новосибирских археологов. Произошло это при раскопках «царских курганов» в долине Соору у с. Кулады в Онгудайском районе; связанные с этим события известны как «исход новосибирских археологов с Алтая» (ФП 2012б).

И, вот, возникает уже тот момент, что будоражится весь Горный Алтай, и все начинают ходить и между собой говорить. И здесь возникает эта идея про раскопки в Соору, это та самая местность в Куладе, речка и долина. Оттуда просто выгоняем археологов, и я в этом процессе тоже участвую. И, как раз Кыдыевы там были организаторами и Сазанкин, и, видимо, будоражили местное население, и местное население было взбудоражено, и не дают дальше раскапывать (Инф. 1).

Академик Вячеслав Молодин так вспоминает исток этой конфликтной ситуации:

Когда дело дошло до работ, местное население под влиянием алтайской интеллигенции резко выступило против раскопок. А для того, чтобы не сорвать программу, подписанную Президентом СССР Михаилом Горбачевым, мы вынуждены были уйти на Укок (ФП 2012б).

Под давлением протестных выступлений алтайцев археологи были вынуждены уйти из долины Соору, по словам В.И. Молодина, в «место глубокой периферии» – на плато Укок (ФП 2012б), где как случайное открытие и была раскопана мумия «принцессы», увезенная затем для исследований и хранения в Новосибирск. Логика развития ньюслора, его «первые этапы» как бы в свернутом виде уже заключены в этом событии, были предрешены им. Эти «этапы развития» можно представить в виде следующей цепочки: чужаки вторглись в нашу землю и повели себя неуважительно к нашим обычаям; чужаки повели себя как грабители и расхитители могил наших предков; чужаков прогнали из нашей земли; чужаки обманули нас, раскопав в другом месте родины наше национальное сокровище; чужаки похитили его; они разлучили нашего предка со своей родиной и местом его погребения; нужно вернуть тело предка, иначе последуют несчастья. Поэтому уже с 1994 г. протестная кампания против археологов в долине Соору продолжается новыми

протестными действиями – против вывоза археологами мумии в Новосибирск. Эта деятельность велась разными группами алтайской интеллигенции, вот как вспоминает об этом один из ее организаторов – в те времена молодежный лидер – Сергей Кыныев:

А в более позднее время этой темой я начинаю заниматься с 1995 г., и в том же году мы организуем первый *Курултай алтайской молодежи*, и основной темой этого Курултая была тема укокской принцессы. Обращение, которое было организовано и подписано Владимиром Эмильевичем Кыдыевом, видимо, составлялось тогда параллельно нашей деятельности. <...> И, вот, первое действие в 1995 г.: собирается молодежь со всей республики. И потом мы начинаем ездить на моей машине по деревням, видеоманитофон с собой возим, еще тогда VHS только был, показываем первый фильм археологов. Начинаем по всем селам разъезжать и встречи устраивать, и озадачивать проблемой возвращения ее <<принцессы>>. Ну, и здесь возникает движение вот это, алтайской молодежи, это *Курултай* уже проводит (Инф. 1).

Власть всерьез начинает прислушивается к требованиям алтайцев о возвращении «принцессы» только после землетрясения 2003 г.: известно, что в ответ на «Обращение Джаткамбаева» полномочный представитель Президента Российской Федерации в Сибирском федеральном округе (в 2000–2004 гг.) Леонид Драчевский посетил районы, пострадавшие от землетрясения, и лично пообещал вернуть «принцессу» к 250-летию юбилею добровольного вхождения Горного Алтая в состав России в 2006 г. Как известила пресса, это обещание, а также помощь пострадавшим от землетрясения из федерального бюджета из расчета 431 тыс. рублей на семью сбили накал страстей (Петухов 2012). Однако скорая отставка Драчевского отменила его обещание, и в 2006 г. возвращение «принцессы» и строительство мавзолея для нее не состоялись. Протесты и требования алтайских общественных деятелей о возвращении «принцессы» вспыхнули с новой силой.

Показательно, что в ряде случаев эти протесты могут быть связаны с другими протестами, например против прокладки газопровода «Алтай» через плато Укок, против скупки и захвата алтайских земель приезжими из других регионов, против вертолетных охот высокопоставленных чиновников и других действий, нарушающих, по мнению местных национальных лидеров, предписания традиционного алтайского мировоззрения. Так, например, «вертолетная тема» в ньюслоре о гневающей «принцессе» пересекается с другим крупным блоком текстов – о браконьерских вертолетных охотах министерских чиновников в горах Алтая. Основные протестные тексты создаются в этих случаях теми же алтайскими национальными деятелями, такими как Акай Кине или Зи-

наида Тырысова, поэтому мифологизация представлений осуществляется схожим образом: катастрофические события и запрет дальнейших действий объясняются гневом / наказанием мифологического существа и через апелляцию к принципам «традиционного мировоззрения алтайцев». Своеобразным логическим итогом «вертолетной темы» на сегодняшний день является обращение алтайской общественности в январе 2015 г. «О наложении запрета на охоту и любые частные полеты над территорией республики» (ФП 2015), направленное в республиканское Правительство и Парламент (Эл Курултай) Акаем Кине от имени республиканской общественной организации «Духовный центр тюрков “Кин Алтай”». В этом обращении в духе ньюслорных текстов о «принцессе» сообщалось:

Нужно помнить, что дух Алтая может покарать тех, кто охотится в священных местах и на священных животных, как это произошло с вертолетом Ми-171 в 2009 году, пассажиры которого расстреливали архаров. И это нужно помнить всем, кто решится нарушить мировоззрение алтайцев (ФП 2015).

Июль–октябрь 2014 г. – наиболее активный период протестного движения на Алтае, выступающего против статуса «принцессы» как музейного экспоната и за ее погребение. Акай Кине с единомышленниками организуют сбор 22 тыс. подписей, размещают их на больших полотнищах белой материи и затем, сшив в одно полотно, демонстрируют на центральной площади города (рис. 4) в ходе митинга 6.10.2014 г. (Регнум 2014а). В этой акции принимают участие не только алтайцы, но и русские, и другие жители Республики Алтай, поддержавшие инициативу Акая.



Рис. 4. Белые полотнища с 22 тыс. подписей жителей Республики Алтай, выступивших за погребение «принцессы» (6.10.2014 г., митинг в г. Горно-Алтайске) (Регнум 2014а)

Примечательно, что визуальный язык этого митинга использует традиционные образы алтайских ритуальных практик: в интервью Акай Кине подтвердил мне, что длинное белое полотнище с подписями, которое держат в руках участники митинга, с одной стороны, можно считать огромной *жаламой* – ритуальной лентой, повязываемой на перевалах, *обоо* и в других почитаемых местах в дар духам-хозяевам Алтая. С другой стороны, подчеркнул Акай, ее белый цвет символизирует также *Ак жанг* – Белую веру, одним из лидеров которой является сам Акай (Инф. 1).

Говорят археологи

Не только сами алтайцы, но и археологи продолжают продуцировать тексты об «алтайской принцессе» (ФП 2014б). И хотя первоначально «алтайская принцесса» не была основным поводом «исхода новосибирских археологов из Горного Алтая» в 1997 г. (ФП 2012б) и, вообще, является лишь одной из восьми раскопанных пазырыкских мумий (ГР 2012), притом не самой знатной, именно данной мумии было суждено стать ключевым символом в этом противостоянии.

До 2012 г. основной пафос текстов археологов состоял в «расколдовывании» взглядов своих оппонентов, в доказательстве того, что укокская мумия – не «принцесса», а просто мумия скифской женщины, культурно и генетически не имеющей отношения к алтайцам (Воронцов, Казарина 2007; Тенгереков 2007; ГР 2012; ФП 2012б). Так, в известном интервью журналу «Эксперт Сибирь» академик Молодин заключает следующее:

Не стоит называть ее принцессой. Никакая это не принцесса, это представитель среднего слоя пазырыкского общества. Шумиха вокруг нашей находки возникает тогда, когда на Алтае происходят какие-то события: или выборы, или землетрясения, или дефицит местного бюджета. Тут же эту самую «даму» поднимают на щит: все беды происходят потому, что она в Новосибирске, а не на Алтае. Даже политические партии пытаются это использовать: мол, вы нас избирайте – а мы вернем «принцессу» на Алтай. Все это политиканство самого низшего пошиба (Воронцов 2007).

С 2012 г. происходит изменение их дискурса: видимо, убедившись в безрезультатности научных доказательств, археологи меняют стратегию, переходя на ранее невозможный для них язык мифологии. Так, в интервью академика В. Молодина сообщается, что при жизни женщина, хотя и не была из числа алтайских предков, их правительницей или воительницей, но «скорее всего, обладала каким-то особым знанием (сказительница, целительница, ворожея) и была “избранницей духов”» (ГР 2012). Эту мысль Н. Полосьмак развивает уже на четырех страни-

цах в своей статье, рассказывая о *высоком статусе женщины*, ее шаманской болезни, *имеющей неподдающееся объяснению сверхъестественное происхождение*, *способностях к внутреннему сосредоточению и медитации* и *особом аскетическом поведении*, о ее частых состояниях измененного сознания и *экстатических видениях* под влиянием вдыхаемых паров конопли и смерти, как у знаменитых шаманов, в ужасных муках (Полосьмак 2014: 106, 108, 112, 114).

Подобная «смена языка» не осталась незамеченной, ряд этнографов и журналистов проинтерпретировали ее как *готовность археологов по-новому выстраивать отношения с коренным населением Горного Алтая* и как *достойный ответ археологов на демарши настаивающих на захоронении мумии республиканских политиков, маскирующих пантюркистские воззрения алтайскими национальными образами* (ФП 2014б).

Вместе с тем такая «языковая игра» воспринимается и как весьма рискованная популяризация, которая *оборачивается для археологов непредсказуемыми последствиями* (Михайлов 2013: 45).

С возвращением мумии на Алтай состоялось несколько официальных встреч между новосибирскими археологами и представителями власти, культуры и науки РА. Археологи ожидали снятия запрета на раскопки, однако этого пока не произошло (ФП 2012б).



Рис. 5. Министр культуры Республики Алтай Владимир Кончев и академик Вячеслав Молодин за столом переговоров. Пресс-конференция в Новосибирске, 31.08.2012 г., день очередного землетрясения на Алтае (Петухов 2012; ФП 2012а)

На пресс-конференции 31 августа 2012 г., встречаясь в Новосибирске за столом переговоров с академиком Вячеславом Молодиным (рис. 5), министр культуры РА Владимир Кончев следующим образом выразил позицию властей и общественности республики:

В данный момент как представитель правительства я против возобновления раскопок. Давайте откроем музей, а народ пусть сам убедится, что мумия, извлеченная из алтайской земли, находится на Алтае. Республике предстоит сформировать многолетнюю программу археологических исследований, в которой смогут принять участие не только новосибирские археологи, но и местные кадры (ФП 2012б).

Важно также заметить, что в конфликте вокруг «принцессы» произошла социальная пересборка: если до 2012 г. основными оппонентами друг другу акторами были археологи и националистично ориентированная общественность, то сейчас конфликтующими сторонами становятся бывшие союзники – сторонники возвращения объекта культурного наследия и сторонники погребения мумии.

Вместо заключения: власть «принцессы»

В заключение следует ответить на вопросы: почему безымянная мумия становится «принцессой», и каковы особенности и функции ньюслора о ней? Исследовавшим этот вопрос не удалось установить, кто впервые назвал выкопанную в 1993 г. пазырыкскую мумию «принцессой», в одном из интервью академик Анатолий Деревянко рассказал о своем удивлении, когда он впервые услышал про «принцессу Укока» (Петухов 2012). Вероятно, открытие этого концепта принадлежит журналистам, что, в общем-то, не так важно выяснить – важно то, как и кем данный концепт используется дальше.

По всей видимости, наименование «принцесса» с самого начала своего употребления заключало в себе элемент несерьезности и сказочности: принцессы живут в сказках или в европейских королевствах, но уж точно не в древних кочевых культурах Центральной Азии. В моих беседах с алтайцами мне неоднократно приходилось слышать или о неуместности этого наименования, или о том, что, на самом деле, не имеет значения, кем она была – шаманкой, жрицей, воительницей или правителем (Инф. 1). И все же алтайские варианты ее имени – *Ак Кадын*, *Оочы Бала* – манифестируют ее значение как владычицы, правителя и воина-хранителя древней истории и, «в плане мира духов», современного Алтая. Археологическая находка становится *Ак Кадын* в ходе «войн за исторический ландшафт», которые ведут разные националистически ориентированные алтайские лидеры и группы.

Как и век назад, для алтайской интеллигенции чрезвычайно важна идея собственной государственности алтайского народа: Республику Алтай, получившую независимость от Алтайского края в 1991 г., можно считать логическим продолжением идеи ойротского государства Каракорум, сформулированной в 1910-е гг. художником и политиком

Г.И. Чорос-Гуркиным. Опасность утраты республики в результате укрупнения регионов – один из основных «геополитических страхов» алтайской национальной интеллигенции, поскольку алтайцев не так много – немногим более 50 тыс. чел., а это число является пороговым для определения *малочисленного народа*. По этой причине проекты по укрупнению численности и удревнению истории и культуры алтайского народа имеют место быть и поддерживаются на республиканском уровне. Как известно, на гербе Горно-Алтайска, столицы РА, изображен доисторический каменный топор, символизирующий Улалинскую палеолитическую стоянку, расположенную на территории города. В этом плане «алтайская принцесса» – такой же «каменный топор», удрежняющий и придающий величие алтайской культуре, ведь современные алтайцы, с точки зрения национальной интеллигенции, – наследники и восприемники всех культур прошлого своего региона. Великие древние воители и правители золотого века с богатой уникальной культурой как нельзя лучше подходят для обоснования государственности. Другие пазырыкские мумии не имели такого резонанса, поскольку были откопаны либо существенно раньше, либо чуть позже, но именно *Ак Кадын* «попадает в точку» – ее раскапывают в момент всплеска национального самосознания алтайцев, на пике их протестного акционизма против археологических раскопок.

В антропологической литературе 1990-е гг. на Алтае определяются как время «национально-культурного возрождения» (Тюхтенева 2009): в эти годы становится возможным и чрезвычайно популярным большое количество проектов общественности, связанных с повышением статуса алтайского языка и культуры; в сотрудничестве с экологами алтайская общественность останавливает строительство Катунской ГЭС; впервые на республиканском уровне организуются национальные праздники и обряды; издательство «Ак-Чечек» (В.Э. Кыдыев) выпускает несколько десятков книг по алтайской этнографии и фольклору. Конфликт с археологами – это борьба за «свою землю», присвоение алтайцами скифской истории и пазырыкской культуры, это типичное явление «национально-культурного возрождения» на Алтае.

Помимо конструктивистских проектов республиканской элиты и активности общественных движений 1990-х, высокий статус концепта «алтайская принцесса», его онтологии и способность интерпретировать большое количество событий, происходящих на Алтае и за его пределами, формируются благодаря активности «этнических предпринимателей» – людей, претендующих на роль неформальных национальных / духовных лидеров, таких как Владимир Кыдыев и Акай Кине. В этом аспекте «алтайская принцесса» может быть определена как *этническая категория, этнически нагруженная номинация* (Брубейкер 2012), успешность употребления которой – в совпадении категориальной по-

литики лидера с «низовой» повседневной категоризацией простых алтайцев, которые в «ньюэйджевой» интерпретации мумии как духовной владычицы Алтая узнали вполне традиционные представления о духе-хозяине Алтая, богине деторождения *Умай* и *ээ / ээзи* – духах-хозяевах местности, часто принимающих облик девочки или девушки.

Вопрос о статусе и популярности «алтайской принцессы», рассматриваемый с позиций концепции Р. Брубейкера, будет вопросом о том, посредством каких политических, социальных, культурных или психологических процессов эта категория *наделяется групповостью* (Брубейкер 2012: 33). Как, в каких ситуациях, с какими целями люди или организации используют эту этнически нагруженную номинацию? В этой статье описано многообразие таких ситуаций и целей; так, концепт «алтайская принцесса» предстает перед нами как проблема, а не как данность. «Алтайская принцесса» в текстах национального общества «Эне Тил» Владимира Кыдыева и «алтайская принцесса» в кампаниях *Ак жанг* группы Акая Кине (Сергея Кыныева) – по сути, разные персонажи, так же как мы имеем разных «алтайских принцесс», формируемых в дискурсах археологов, физических антропологов, журналистов-«ньюэйджеров» и алтайской республиканской власти. Ньюслор о «принцессе» изначально гетерогенен и сообщает нам о разных «принцессах», а тексты различных лидеров и групп доминируют в нем в зависимости от ситуации.

Первоначально, в 1990-е гг., в ньюслоре о «принцессе» доминировали тексты группы городской интеллигенции, связанной с В.Э. Кыдыевым, Союзом писателей РА (Б.Я. Бедюров) и объединением алтайских буддистов «Ак Буркан» (А.М. Санашкин). Однако в 2000-е гг. буддийская позиция этой группы становится все менее и менее популярной среди большинства простых алтайцев, и ньюслор о «принцессе» начинает задаваться текстами их антибуддийски настроенных оппонентов – в основном группой Акая Кине.

Обращение, которое было организовано и подписано Владимиром Эмильевичем Кыдыевым, видимо, составлялось тогда параллельно нашей деятельности. Они, видимо, параллельно тоже все делали. И так как у нас были споры, они были за буддизацию Алтая, я с ним особо не контактировал. Все-таки их идея буддизации алтайцев... она мне не сильно импонировала, поэтому у нас были такие... натянутые отношения. И мы в какой-то мере были оппонентами, всегда спорили друг с другом, говорили (Инф. 1).

Противоборство различных национально ориентированных групп – «стандартный фон» внутренней этноконфессиональной политики в Республике Алтай. По сути, они являются конкурирующими альтерна-

тивными проектами конструирования истории, религии, культуры алтайского народа. Как правило, эти группы имеют своих визионеров, шаманов и других ритуально-магических специалистов, получающих и по-разному интерпретирующих тексты о «принцессе». Этот постоянный конфликт и является тем «бульоном», что питает ньюслор. Это «вырастание» – весьма нелинейный процесс: за годы конфликта вокруг «принцессы», как было показано в данной статье, меняется язык его участников, происходит пересборка основных его оппонентов, бывшие сторонники становятся противниками. Последнее произошло, например, в случае с группой Акая Кине и учеными Республиканского краеведческого музея им. А.В. Анохина, бывшими первоначально союзниками.

Важной особенностью ньюслора о «принцессе» является не только его связь с политикой категоризации «этнических предпринимателей» и проектами конструирования альтернативной истории, но и его ярко выраженная катастрофичность. С одной стороны, это вообще характерно для современного ньюслора, точнее, для его исследований, магистральная линия которых – сбор и анализ текстов о техногенных и природных катастрофах. С другой стороны, эта катастрофичность алтайского ньюслора, по всей видимости, выводима из традиционного фольклора, пронизанного весьма частотными и актуальными до сих пор эсхатологическими и мессианскими мотивами о пришествии мифологических героев *Шүңү*, *Ойрот-хана* и спасении ими своего народа. Кроме того, катастрофична сама алтайская история: основные события трех ее последних веков представляют собой последовательность социальных катастроф – жестокие преследования шаманистов во времена Джунгарского ханства; геноцид алтайцев при разгроме Джунгарии Циньским Китаем; кровавая междоусобица, завершившаяся вхождением в состав России; крещение, преследование шаманистов со стороны православия и бурханизма, жесткая земельная политика и разгон бурханистского моления 1904 г.; репрессии национальных и религиозных деятелей, критика шаманизма, бурханизма и манифестаций алтайской культуры в советское время. В свете всего этого также становится понятной популярность катастрофического ньюслора о «принцессе»: во времена перестройки и «национально-культурного возрождения» 1990-х гг. с новой силой ревитализуются мессианские ожидания, представления о «правителях / владыках Алтая», и при каждом крупном землетрясении / наводнении запускаются традиционные модели объяснения катастроф. Любой современный шаман или другой ритуально-магический специалист расскажет Вам, в противовес критикуемой республиканской власти, о настоящих хозяевах-правителях Алтая и проинтерпретирует происходящие несчастья как гнев, недовольство или послание духов. В этой иерархии духовных правителей *Ак Кадын*, в зависимости от локальных вариаций актуальных верований, может занимать очень высо-

кое положение. При этом она также имеет одно важное преимущество для своего высокого статуса – свое биологическое тело, и, вероятно, еще и поэтому является более существенным, более значимым, более влиятельным персонажем. Пока это тело не будет погребено, до этой поры оно будет «бельмом в алтайском глазу», всякий раз служа напоминанием и вещественным объяснением случающемуся несчастью.

В заключение я хочу поблагодарить Акая Кине за ценные пояснения и приглашение участвовать в обрядах, связанных с Ак Кадын, Анчы Иташева за помощь в переводе алтайских текстов, а также Д.А. Функа, С.Ю. Неклюдова и А.С. Архипову за ценные советы при работе над статьей.

Литература

- [АП 2014] Коренные алтайцы утверждают: война на Украине связана с мумией алтайской принцессы // Алтапресс.ru. 1.10.2014. URL: <http://altapress.ru/story/143851?viewcomments=1#opinions> (дата обращения: 11.12.2015).
- Арзютов Д.В. Слово письменное и печатное: социальная жизнь нарративов и конструирование алтайской «национальной религии» // Изобретение религии: десекуляризация в постсоветском контексте. СПб.: Изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2015. С. 104–131.
- Брубейкер Р. Этничность без групп / пер. с англ. И. Борисовой. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2012.
- [ВН 2004] Проклятье «алтайской принцессы» // Вечерний Новосибирск. 17.02.2004. URL: <http://vn.ru/17.02.2004/society/32052/> (дата обращения: 11.12.2015).
- Водясов Е.В. Археологическое наследие в современном общественном сознании жителей Томска // Сибирские исторические исследования. 2015. № 2. С. 66–73.
- Воронцов В., Казарина Г. Анализируй этнос // Интервью В. Молодина журналу «Эксперт Сибирь» № 19 (161). 21 мая 2007 г. URL: <http://web.archive.org/web/20070525114358/http://www.expert.ru> (дата обращения: 11.12.2015).
- Вяткина Г.В. Об актуализации мифологического мышления на фоне Алтайского землетрясения // Алтайское (Чуйское) землетрясение: прогнозы, характеристика, последствия. Горно-Алтайск: РИО, 2004. С. 156–159.
- [ГР 2012] «Ее откопали, и сразу начались землетрясения, пьянства и самоубийства». Вячеслав Молодин о реальном происхождении мумии «алтайской принцессы». Подготовила Мария Роговая // Газета.Ру. 6.08.2012. URL: http://www.gazeta.ru/science/2012/08/06_a_4713133.shtml (дата обращения: 11.12.2015).
- Дмитриева Н. Жители Республики Алтай требуют захоронить принцессу Укока // Бийский рабочий. 06.08.2014. URL: <http://biwork.ru/obshchestvo/20000-zhiteli-respubliki-altai-trebuyut-zakhoronit-printsessu-ukoka.html> (дата обращения: 11.12.2015).
- Кнорре Б. Алтайская народная вера: ревитализация в свете сакральной геополитики // Russian Review Кестонского института. 2011. № 52. URL: http://www.keston.org.uk/_russianreview/edition52/03-knorre-about-altai.html (дата обращения: 11.12.2015).
- Михайлов Д.А. Алтайский национализм и археология // Этнографическое обозрение. 2013. № 1. С. 37–51.
- Михайлов Д.А. Общественный резонанс, вызванный работой археологов на юге Горного Алтая // Археология, палеоэкология и этнология Сибири и Дальнего Востока. Иркутск: ИГУ, 1996. Ч. 2. С. 19–22.

- [НР 2014] Война на Украине началась из-за «алтайской принцессы», уверены ведуны с Алтая // NEWSru. 2.10.2014. URL: <http://www.newsru.com/religy/02oct2014/prinzessin.html> (дата обращения: 11.12.2015).
- [Озерск 2014] Белая Госпожа Алтая // Ozersk74.com: городской информационный портал. 6.03.2014. URL: <http://ozersk74.com/neizvestnaya-rossiya/4089-belaya-gospozha-altaia.html> (дата обращения: 11.12.2015).
- Петухов С.* «Принцесса Укока»: роль мумий в российской и мировой политике // РИА Новости. 3.08.2012. URL: <http://ria.ru/analytics/20120803/715845723.html> (дата обращения: 11.12.2015).
- Полосьмак Н.В.* Путь к небесным пастбищам // Наука из первых рук. 2014. № 3/4 (57/58). С. 104–115.
- [Регнум 2004] Письмо позвало в дорогу: В разрушенный алтайский поселок Бельтир выезжает комиссия для расследования письма его жителей // ИА REGNUM. 25.02.2004. URL: <http://www.regnum.ru/news/222648.html> (дата обращения: 11.12.2015).
- [Регнум 2005] Алтайцы вновь требуют вернуть мумию «принцессы Укока» и похоронить // ИА REGNUM. 16.02.2005. URL: <http://www.regnum.ru/news/408301.html> (дата обращения: 11.12.2015).
- [Регнум 2006] Власти вновь заявляют о намерении вернуть на Алтай мумию «принцессы Укока» // ИА REGNUM. 21.03.2006. URL: <http://www.regnum.ru/news/609833.html> (дата обращения: 11.12.2015).
- [Регнум 2012] Власти призвали не искать мистики в землетрясении на Алтае // ИА REGNUM. 31.07.2012. URL: <http://www.regnum.ru/news/1556792.html> (дата обращения: 11.12.2015).
- [Регнум 2014а] В Республике Алтай прошел митинг с требованием захоронить древнюю мумию // ИА REGNUM. 6.10.2014. URL: <http://www.regnum.ru/news/1854193.html> (дата обращения: 11.12.2015).
- [Регнум 2014б] Шаманы или самозванцы: На плато Укок прошел обряд успокоения духа алтайской мумии // ИА REGNUM. 11.10.2014. URL: <http://www.regnum.ru/news/1855878.html> (дата обращения: 11.12.2015).
- Роговая Мария.* Алтайская принцесса // LiveInternet. 15.01. 2010. URL: <http://www.liveinternet.ru/users/1830052/post71134855/> (дата обращения: 11.12.2015).
- [Родник 2004а] Упокой прах, упокой наши горы? [Интервью с председателем правления общества «Эне Тил» В.Э. Кыдыевым] // Родник. Приложение на русском языке к газете «Алтайдын Чолмоны». № 5. 19.02.2004. С. 1–2.
- [Родник 2004б] Мумия раздора // Родник. Приложение на русском языке к газете «Алтайдын Чолмоны». № 12. 08.04.2004. С. 8.
- [Родник 2004в] Страшилки про Горный Алтай // Родник. Приложение на русском языке к газете «Алтайдын Чолмоны». № 20. 03.07.2004. С. 3.
- Самушкина Е.В.* Символические и соционормативные аспекты современного этнополитического движения республик Алтай, Тыва, Хакасия (конец XX–XXI в.). Новосибирск: ИАЭТ СО РАН, 2009.
- Тельнов Григорий.* Месть мумии. Потревоженный людьми дух принцессы предрекает беду // Жизнь. 11.10.2006.
- Тенгерев И.С.* Что означает Укок? // Центральноазиатский исторический сервер. URL: <http://www.kyrgyz.ru/?page=312> (дата обращения: 11.12.2015).
- Тюхтенева С.П.* Земля. Вода. Хан Алтай: этническая культура алтайцев в XX веке. Элиста, 2009.
- [Улалу 2014] Наводнение на Алтае – исполнение пророчества принцессы? // Улалу 2014. № 5 (159). 30.06.2014. С. 4.
- Филимонов Дмитрий.* Мумия раздора // Известия. 31.03.2004. С. 5.

- [ФП 2012а] Новосибирские ученые подшаманили с «укокской мумией» // РИА «ФедералПресс». 31.07.2012. URL: <http://fedpress.ru/news/society/reviews/novosibirskie-uchenye-podshamanili-s-ukokskoi-mumiei> (дата обращения: 11.12.2015).
- [ФП 2012б] Горный Алтай пытается усвоить Укок истории // РИА «ФедералПресс». 2.08.2012. URL: http://fedpress.ru/news/polit_vlast/reviews/gornyi-altai-pytaetsya-usvoit-ukok-istorii (дата обращения: 11.12.2015).
- [ФП 2014а] Шаманы Горного Алтая проведут ритуальную акцию за захоронение принцессы Укока // РИА «ФедералПресс». 26.08.2014. URL: http://fedpress.ru/news/society/news_society/1409041624-shamany-gornogo-altaya-provedut-ritualnyu-aksiyu-zazakhoroneniye-printsessy-ukoka (дата обращения: 11.12.2015).
- [ФП 2014б] Алтайская принцесса в заложниках у «серых волков» // РИА «ФедералПресс». 13.10.2014. URL: <http://fedpress.ru/news/society/reviews/1413195617-altaiskaya-printsessa-v-zalozhnikakh-u-serykh-volkov> (дата обращения: 11.12.2015).
- [ФП 2015] В Горном Алтае предлагают наложить мораторий на полеты частных вертолетов // РИА «ФедералПресс». 22.01.2015. URL: http://fedpress.ru/news/society/news_event/1421932364-v-gornom-altae-predlagayut-nalozhit-moratorii-na-polety-chastnykh-vertoletov (дата обращения: 11.12.2015).
- Шнирельман В.А.* Войны памяти: мифы, идентичность и политика в Закавказье. М.: Академкнига, 2003.
- Шнирельман В.А.* Археология и общество – проблемные взаимоотношения. Введение к дискуссии // Этнографическое обозрение. 2013. № 1. С. 3–8.
- Шнирельман В.А.* Арийский миф в современном мире. М.: Новое литературное обозрение, 2015а. Т. 1–2.
- Шнирельман В.А.* Конструирование исторического наследия – случай Аркаима // Сибирские исторические исследования. 2015б. № 2. С. 53–65.
- Broz L.* The Spirit of Explanation: invisible causes of visible disasters in the Altai Republic, PhD Thesis, Cambridge: University of Cambridge, 2008.
- Broz L.* Spirits, Genes and Walt Disney's Deer: creativity in identity and archaeology disputes (Altai, Siberia) // Fortis P. and Praet I. (eds.), The archaeological encounter: anthropological perspectives. St Andrews: Centre for Amerindian, Latin American and Caribbean Studies, Univ. of St Andrews, 2011. P. 263–297.
- Melton J.G.* New Age movement // Encyclopædia Britannica. Last updated 24.06.2014. URL: <http://www.britannica.com/topic/New-Age-movement> (дата обращения: 11.12.2015).

Информанты

Интервью записаны автором статьи во время полевой работы в Республике Алтай в 2014 г.

Инф. 1 – *А.К.*, 1964 г.р., алтаец, сёок Тёёлёс, неформальный национальный и религиозный лидер крупной группы алтайцев, г. Горно-Алтайск, февраль 2015 г.

Инф. 2 – *К.А.*, алтаец, сёок Ары, шаман, с. Белый Ануй Усть-Канского р-на Республики Алтай, октябрь 2012 г.

Инф. 3 – *Т.М.* (Эжебис), 1932 г.р., теленгит, сёок Кёбёк, шаманка, с. Кош-Агач Кош-Агачского р-на Республики Алтай, сентябрь 2012 г.

Статья поступила в редакцию 11 января 2016 г.

Doronin Dmitry Yu.

WHAT IS WRONG AGAIN WITH THE «ALTAI PRINCESS»? NEW FACTS FROM NEWSLORE BIOGRAPHY OF AK KADYN*

Abstract. Since the discovery of the female mummy belonging to the Pazyryk archaeological culture in 1993, a set of modern mythological texts of various kinds has started to be developed around the so-called «Altai princess». Over the years, various actors such as archaeolo-

gists, Altai national leaders, culture agents and journalists have contributed to the creation of these texts. The emergence of new texts and the actualization of previous ones are most often caused by yet another catastrophic event, e.g. a helicopter crash, an earthquake or a war in Ukraine, and so, drawing on that, the author uses the term 'newslore'.

The article aims to overview the main stages of the newslore formation linked to the 'Altai princess'. It looks into the main mythological motifs, 'narrative wars' and motivations of actors who construct this mythology. It also describes situations of producing new texts about the 'princess' in neo(shamanic) practices, with a number of such texts being introduced to the academia for the first time.

Keywords: Republic of Altai, Ukok, Pazyryk culture, «Altai shamanism», neoshamanism, «Altai princess», «Ukok princess», «Kadyn», «Ochi Bala», archaeology, newslore

DOI: 10.17223/2312461X/11/7

* This article is written with financial support of the Russian Foundation for Humanities (grant # 13-01-00276a).

References

- [AP 2014] Korennye altaitsy utverzhdaui: voina na Ukraine sviazana s mumiei altaiskoi printsessy [The indigenous Altai people argue that the war in Ukraine is linked to the mummy of the Altai princess], *Altapress.ru*. 1.10.2014. Available at: <http://altapress.ru/story/143851?viewcomments=1#opinions> (Accessed 11 December 2015).
- Arziutov D.V. Slovo pis'mennoe i pechatnoe: sotsial'naia zhizn' narrativov i konstruirovaniie altaiskoi «natsional'noi religii», *Izobretenie religii: desekuliarizatsiia v postsovetском kontekste* [Inventing religion: desecularization in the post-Soviet context]. SPb.: Izdatel'stvo Evropeiskogo universiteta v Sankt-Peterburge, 2015, pp. 104-131.
- Brubeiker R. *Etnichnost' bez grupp / per. s angl. I. Borisovoi* [Ethnicity without groups / translated from English by I. Borisova]. Moscow: Izd. dom Vyshei shkoly ekonomiki, 2012.
- [VN 2004] Proklat'e «altaiskoi printsessy» [The curse of the 'Altai princess'], *Vechernii Novosibirsk*. 17.02.2004. Available at: <http://vn.ru/17.02.2004/society/32052/> (Accessed 11 December 2015).
- Vodiasov E.V. Arkheologicheskoe nasledie v sovremennom obshchestvennom soznanii zhitel'ei Tomsk [Archaeological heritage in the minds of contemporary inhabitants of Tomsk], *Sibirskie istoricheskie issledovaniia*. 2015, no. 2, pp. 66-73.
- Vorontsov V., Kazarina G. *Analizirui etnos. Interv'iu V. Molodina zhurnalu «Ekspert Sibir'»* [Analyze ethnos. Interview with V. Molodina for the Expert Siberia journal]. no. 19 (161). 21 May 2007. Available at: <http://web.archive.org/web/20070525114358/http://www.expert.ru> (Accessed 11 December 2015).
- Viatkina G.V. Ob aktualizatsii mifologicheskogo myshleniia na fone Altaiskogo zemletriaseniia, *Altaiskoe (Chuiskoe) zemletriasenie: prognozy, kharakteristika, posledstviia* [The Altai (Chuysk) earthquake: forecasts, characteristics, consequences]. Gorno-Altai: RIO, 2004, pp. 156-159.
- [GR 2012] «Ee otkopali, i srazu nachalis' zemletriaseniia, p'ianstva i samoubiistva». Viacheslav Molodin o real'nom proiskhozhdenii mumii «altaiskoi printsessy». Podgotovila Mariia Rogovaia [“She was unearthed and it was since then that earthquakes, alcoholism and suicides have started”. Vyacheslav Molodin on the real origins of the 'Altai princess' mummy], *Gazeta.Ru*. 6.08.2012. Available at: http://www.gazeta.ru/science/2012/08/06_a_4713133.shtml (Accessed 11 December 2015).
- Dmitrieva N. Zhiteli Respubliki Altai trebuiut zakhoronit' printsessu Ukoka [Residents of the Republic of Altai demand that the princess Ukok should be buried], *Biiskii rabochii*.

- 06.08.2014. Available at: <http://biwork.ru/obshchestvo/20000-zhiteli-respubliki-altaj-trebuyut-zakhoronit-printsessu-ukoka.html> (Accessed 11 December 2015).
- Knorre B. Altaiskaia narodnaia vera: revitalizatsiia v svete sakral'noi geopolitiki [The Altai people's faith: revitalization in the light of sacred geopolitics], *Russian Review Kestonskogo instituta*. 2011, no. 52. Available at: http://www.keston.org.uk/_russianreview/edition52/03-knorre-about-altai.html (Accessed 11 December 2015).
- Mikhailov D.A. Altaiskii natsionalizm i arkhologiiia [Altai nationalism and archaeology], *Etnograficheskoe obozrenie*, 2013, no. 1, pp. 37-51.
- Mikhailov D.A. Obshchestvennyi rezonans, vyzvanni rabotoi arkhologov na iuge Gornogo Altaia, *Arkheologiiia, paleoekologiiia i etnologiia Sibiri i Dal'nego Vostoka* [Archaeology, paleoecology and ethnology of Siberia and the Far East]. Irkutsk: IGU, 1996, part 2, pp. 19-22.
- [NR 2014] Voina na Ukraine nachalas' iz-za «altaiskoi printsessy», uvereny veduny s Altaia [The war in Ukraine started due to the 'Altai princess', say veduny of Altai], *NEWSru*. 2.10.2014. Available at: <http://www.newsru.com/religy/02oct2014/prinzessin.html> (Accessed 11 December 2015).
- [Ozersk 2014] Belaia Gospozha Altaia [The White Lady of Altai], *Ozersk74.com: gorodskoi informatsionnyi portal*. 6.03.2014. Available at: <http://ozersk74.com/neizvestnaya-rossiya/4089-belaya-gospozha-altaya.html> (Accessed 11 December 2015).
- Petukhov S. «Printsessa Ukoka»: rol' mumii v rossiiskoi i mirovoi politike [‘The Ukok Princess’: the role of mummies in Russian and world politics], *RIA Novosti*. 3.08.2012. Available at: <http://ria.ru/analytics/20120803/715845723.html> (Accessed 11 December 2015).
- Polos'mak N.V. Put' k nebesnym pastbishcham [The way to heavenly pastures], *Nauka iz pervykh ruk*, 2014, no. 3/4 (57/58), pp. 104-115.
- [Regnum 2004] Pis'mo pozvalo v dorogu: V razrushennyi altaiskii poselok Bel'tir vyezhaet komissiiia dlia rassledovaniia pis'ma ego zhitelei [A letter that got us going. A commission is heading for the destroyed Altai village of Beltir to investigate the residents' appeal], *IA REGNUM*. 25.02.2004. Available at: <http://www.regnum.ru/news/222648.html> (Accessed 11 December 2015).
- [Regnum 2005] Altaitsy vnov' trebuiut vernut' mumiiu «printsessy Ukoka» i pokhoronit' [The Altaians again demand that the 'Ukok princess' mummy be brought back and buried], *IA REGNUM*. 16.02.2005. Available at: <http://www.regnum.ru/news/408301.html> (Accessed 11 December 2015).
- [Regnum 2006] Vlasti vnov' zaiavliaiut o namerenii vernut' na Altai mumiiu «printsessy Ukoka» [The authorities once again declare their intention to bring the 'Ukok princess' mummy back to Altai], *IA REGNUM*. 21.03.2006. Available at: <http://www.regnum.ru/news/609833.html> (Accessed 11 December 2015).
- [Regnum 2012] Vlasti prizvali ne iskat' mistiki v zemletriasenii na Altae [The authorities urged not to search for mysticism in the Altai earthquake], *IA REGNUM*. 31.07.2012. Available at: <http://www.regnum.ru/news/1556792.html> (Accessed 11 December 2015).
- [Regnum 2014a] V Respublike Altai proshel miting s trebovaniem zakhoronit' drevniuiu mumiiu [A rally was held in Altai demanding to bury the ancient mummy], *IA REGNUM*. 6.10.2014. Available at: <http://www.regnum.ru/news/1854193.html> (Accessed 11 December 2015).
- [Regnum 2014b] Shamany ili samozvantsy: Na plato Ukok proshel obriad uspokoieniia dukha altaiskoi mumii [Shamans and pretenders: a ritual to calm the spirit of the Altai mummy took place on the Ukok plateau], *IA REGNUM*. 11.10.2014. Available at: <http://www.regnum.ru/news/1855878.html> (Accessed 11 December 2015).
- Rogovaia Mariia. Altaiskaia printsessa [The Altai princess], *LiveInternet*. 15.01.2010. Available at: <http://www.liveinternet.ru/users/1830052/post71134855/1> (Accessed 11 December 2015).
- [Rodnik 2004a] Upokoiv prakh, upokoim nashi gory? [Interv'iu s predsedatelem pravleniia obshchestva «Ene Til» V.E. Kydyevym] [Will this lay to rest our mountains, if the bones

- are laid to rest? [Interview with the chairman of the 'Ane Til' community V.E. Kydyev], *Rodnik. Prilozhenie na russkom iazyke k gazete «Altaidyр Cholmony»*. 19.02.2004, no. 5, pp. 1-2.
- [Rodnik 2004b] Mumiia razdora [The mummy of discord], *Rodnik. Prilozhenie na russkom iazyke k gazete «Altaidyр Cholmony»*. 08.04.2004, no. 12, p. 8.
- [Rodnik 2004c] Strashilki pro Gornyi Altai [Scary stories about Gorny Altai], *Rodnik. Prilozhenie na russkom iazyke k gazete «Altaidyр Cholmony»*. 03.07.2004, no. 20, p. 3.
- Samushkina E.V. *Simvolicheskie i sotsio-normativnye aspekty sovremennogo etnopoliticheskogo dvizheniia respublik Altai, Tyva, Khakassii (konets XX-XXI v.)* [Symbolic and socio-normative aspects of the modern ethno-political movement of the Republics of Altai, Tyva, and Khakassiya (late 20th to 21st century)]. Novosibirsk: IAET SO RAN, 2009.
- Tel'nov Grigorii. Mest' mumii. Potrevozhenyi liud'mi dukh printsessy predrekaet bedu [The mummy's revenge. The princess's disturbed spirit prophesies a misfortune], *Zhizn'*. 11.10.2006.
- Tengerekov I.S. Chto oznachaet Ukok? [What does Ukok mean?], *Tsentrал'noaziatskii istoricheskii server*. Available at: <http://www.kyrgyz.ru/?page=312> (Accessed 11 December 2015).
- Tiukhteneva S.P. *Zemlia. Voda. Khan Altai: etnicheskaia kul'tura altaitsev v XX veke* [Land. Water. Khan Altai: the Altaians' ethnic culture in the 20th century]. Elista, 2009.
- [Ulalu 2014] Navodnenie na Altae – ispolnenie prorochestva printsessy? [Is the Altai flood a fulfillment of the princess's prophecy?], *Ulalu*, 2014, no. 5 (159), p. 4.
- Filimonov Dmitrii. Mumiia razdora [The mummy of discord], *Izvestiia*, 31.03.2004, p. 5.
- [FP 2012a] Novosibirskie uchenye podshamanili s «ukokskoi mumiei» [Novosibirsk scientists did a trick with the 'Ukok mummy'], *RIA «FederalPress»*. 31.07.2012. Available at: <http://fedpress.ru/news/society/reviews/novosibirskie-uchenye-podshamanili-s-ukokskoi-mumiei> (Accessed 11 December 2015).
- [FP 2012b] Gornyi Altai pytaetsia usvoit' Ukok istorii [Gorny Altai tries to learn a lesson from the Ukok story], *RIA «FederalPress»*. 2.08.2012. Available at: http://fedpress.ru/news/polit_vlast/reviews/gornyi-altai-pytaetsya-usvoit-ukok-istorii (Accessed 11 December 2015).
- [FP 2014a] Shamany Gornogo Altaia provedut ritual'niu aktsiiu za zakhoronenie printsessy Ukoka [Shamans of Gorny Altai will hold a ritual rally for the burial of the Ukok princess], *RIA «FederalPress»*. 26.08.2014. Available at: http://fedpress.ru/news/society/news_society/1409041624-shamany-gornogo-altaya-provedut-ritualnuyu-aktsiyu-zazakhoronenie-printsessy-ukoka (Accessed 11 December 2015).
- [FP 2014b] Altaiskaia printsessa v zalozhnikakh u «serykh volkov» [The Altai princess is held hostage by the 'grey wolves'], *RIA «FederalPress»*. 13.10.2014. Available at: <http://fedpress.ru/news/society/reviews/1413195617-altaiskaya-printsessa-v-zalozhnikakh-u-serykh-volkov> (Accessed 11 December 2015).
- [FP 2015] V Gornom Altae predlagaiut nalozhit' moratorii na polety chastnykh vertoletov [A ban on private helicopter flights has been put forward in Gorny Altai], *RIA «FederalPress»*. 22.01.2015. Available at: http://fedpress.ru/news/society/news_event/1421932364-v-gornom-altae-predlagayut-nalozhit-moratorii-na-polety-chastnykh-vertoletov (Accessed 11 December 2015).
- Shnirel'man V.A. *Voiny pamiat: mify, identichnost' i politika v Zakavkaz'e* [Wars of memory: myths, identity and politics in Transcaucasia]. Moscow: Akademkniga, 2003.
- Shnirel'man V.A. Arkheologija i obshchestvo - problemnye vzaimootnosheniia. Vvedenie k diskussii [Archaeology and society: problematic relationships. An introduction to the discussion], *Etnograficheskoe obozrenie*, 2013, no. 1, pp. 3-8.
- Shnirel'man V.A. *Ariiskii mif v sovremennom mire* [The Aryan myth in the modern world]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie, 2015a. T. 1-2.

- Shnirel'man V.A. Konstruirovanié istoricheskogo nasledíia – sluchai Arkaima [Constructing historical heritage: the case of Arkaim], *Sibirskie istoricheskie issledovaniia*, 2015b, no. 2, pp. 53-65.
- Broz L. *The Spirit of Explanation: invisible causes of visible disasters in the Altai Republic*, Ph.D. Thesis, Cambridge: University of Cambridge, 2008.
- Broz L. Spirits, Genes and Walt Disney's Deer: creativity in identity and archaeology disputes (Altai, Siberia), *Fortis P. and Praet I. (eds.)*, The archaeological encounter: anthropological perspectives. St Andrews: Centre for Amerindian, Latin American and Caribbean Studies, Univ. of St Andrews, 2011, pp. 263-297.
- Melton J.G. New Age movement, *Encyclopædia Britannica*. Last updated 24.06.2014. Available at: <http://www.britannica.com/topic/New-Age-movement> (Accessed 11 December 2015).

Informants

- The interviews were taken by the author during his fieldwork in the Republic of Altai in 2014.
- Inf.1 – A.K., born in 1964, Altaian, söök Töölös, informal national and spiritual leader of a large group of the Altai people, the city of Gorno-Altai'sk, February 2015.
- Inf.2 – K.A., Altaian, söök Ary, shaman, Belyy Anuy village of Ust'-Kanskiy area, Republic of Altai, October 2012.
- Inf.3 – T.M. (Ejebis), born in 1932, Telengit, söök Köböк, shaman, Kosh-Agach village of Kosh-Agach area, Republic of Altai, September 2012.

«А У НАС ВСЕ ШАМАНЫ – ПРАВОСЛАВНЫЕ...»: СОВРЕМЕННЫЙ (НЕО)ШАМАНИЗМ И ПРОБЛЕМА КУЛЬТУРНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ*

Валентина Ивановна Харитонова

Аннотация. В статье рассматривается происходящий в России процесс глобализации религиозно-мистических практик, претендующих на «объединение религий», среди которых ведущее место отдается «шаманизму» как религиозной «праоснове». Статья написана на южносибирском, в том числе собственном полевым материале автора, позволяющем детально анализировать обращение к современным практикам «шаманизма». В теоретическом плане материал рассматривается в контексте итогов научного семинара «К оценке религиозной ситуации в Сибири и соседних регионах», состоявшегося в г. Галле (Германия) в 2006 г. Ставится вопрос о том, насколько (нео)шаманизм, представленный в настоящее время в значительной степени *глобальным шаманизмом*, мог и может характеризовать религиозный аспект культурной идентичности.

Ключевые слова: (нео)шаманизм, глобальный шаманизм, шаманское целительство, религиозность, религия, православие, буддизм, верования / суеверия, культурная идентичность

Введение

Проблема культурной идентичности коренных малочисленных народов Крайнего Севера, Сибири и Дальнего Востока России включает как неизбежный вопрос о культурно-религиозных особенностях этих народов и специфике здоровьесбережения – это отображается определенным образом в самоидентификации конкретных лиц и сообществ. Материал, связанный с такими проблемами, концентрируется вокруг деятельности шаманов и иных представителей культурно-религиозной сферы, с одной стороны, и врачевательной / оздоровительной – с другой. Вопрос о «шаманизме», во многом искусственно трансформированный современными исследователями и новыми приверженцами (нео)шаманизма в религиозный в первую очередь, требует весьма деликатного рассмотрения. Мне не единожды приходилось писать о современных особенностях религиозности в Сибири и так называемом возрождении шаманизма (см., напр., Харитонова 2001, 2004а, 2006а, 2006б, 2009а, 2009б). Однако со временем ситуация меняется, что требует некоторой корректировки выводов и оценки предшествующих исследований.

* Статья подготовлена при финансовой поддержке РГНФ (грант № 13-01-00276а).

Из ближайшей истории изучения проблем религиозности

Десять лет назад, в 2006 г., на научном семинаре со значимой темой «К оценке религиозной ситуации в Сибири и соседних регионах» («Re-assessing Religion in Siberia and Neighbouring Regions»)¹, прозвучало несколько интересных докладов, рассматривающих специфику (нео)шаманизма в Сибири и особенности трансформации религиозной идентичности на конец XX – начало XXI в. Так получилось, что многие докладчики говорили о бурятской современной практике, связанной с ревитализацией шаманизма, но для целостного взгляда на проблему регион и этническая общность не играют принципиальной роли, поскольку «нео-шаманизация» в России – достаточной общий процесс.

Большой интерес у собравшихся вызвал доклад Анны Бернштейн «От дикаря к бизнесмену: шаманские трансформации в Бурятии, Россия» («From wild men to businessmen: shamanic transformations in Buryatia, Russia»)², в котором анализировались существующие стратегии ревитализации шаманизма как мировой религии. Анализ опыта, в том числе Валентина Хагдаева (о. Ольхон), позволил автору проанализировать используемые традиционные ритуалы и перформансы для туристов, идентификацию и повторное обретение священных мест. В докладе рассматривались создание новых иконографий и обращение к вербальным составляющим шаманских практик, обретаемых в архивах, а также к этнографической литературе. Все это служило, с точки зрения исследователя, для конструирования этнической идентичности.

В выступлении была представлена вполне обоснованная точка зрения на бурятский шаманизм как в значительной степени современное явление, отличное от предшествующего ему культурно-религиозного феномена. А.Л. Бернштейн отметила, что это явление базируется на коллективной памяти (т.е. фольклорной традиции и народном знании, в основном, *шаманствующих*, но не шаманов, их к моменту возрождения практически не осталось – о термине см.: Харитоновна 2004б), национальных идеях и селективном прочтении историко-этнографических материалов.

С этим нельзя не согласиться, в отличие от общей установки доклада Джастин Бак Квихада «Бог один: преемственность атеистического дискурса в бурятском религиозном возрождении» («God is one: the continuity of atheist discourse in Buryat religious revival»), автор которого была убеждена в том, что современное религиозное возрождение в Бурятии основывается на представлениях о сущности и функциях религии, сформированных в советское время. Она построила свою аргументацию на тезисе о взаимосвязи между советским рассмотрением религии как абстрактной категории и нынешними религиозными поисками в республике. Идея понятна, и полностью отрицать ее невозможно.

Но исследовательница сделала вывод, что аргумент научного атеизма об общей для всех религий социальной функции трансформировался в настоящее время в расхожее представление о том, что «Бог один». Именно это, с ее точки зрения, служит оправданием для перехода людей из одной конфессии в другую, а также для проведения ритуалов на священных местах, считавшихся ранее (или считающихся и сейчас) «своими» в иных религиозных традициях (ср.: Жуковская 1995, 2005).

Мне, изучавшей научный атеизм в университете, как-то, видимо, недостаточно внушали такие мысли, если они не задержались в моем сознании, а что же говорить о советских людях, которые, например, только среднюю школу закончили или средне-специальное учебное заведение? Не могу припомнить, чтобы в СССР активно занимались проповедованием идеи единобожия... Скорее, наш «научный атеизм» (даже в самых «научных» его проявлениях) был сконцентрирован на отрицании в достаточно формальном варианте идеи бога как таковой.

Конечно, можно (однако, нужно ли?) соотнести для советского времени вертикаль партийно-комсомольских и профсоюзных структур с выстраиванием религиозных конструктов. Но антирелигиозная пропаганда и воспитательная работа, под которую попадали все граждане, не концентрировались на осмыслении религиозных доктрин, во всяком случае, во второй половине XX в.³ Идея единобожия при принятии мировой религии славянами, обсуждаемая в школьных и иных учебниках истории, использовалась ради оправдания создания единой вертикали государственно-административной власти во времена формирования древнерусской государственности. Она проецировалась не на абстракцию «Бог – это сумма церквей / религий» (а именно так идея зазвучала в постсоветский период при формировании новой религиозности), но на концепт христианского Бога как Всевышнего (в народе его чаще всего отождествляли с Иисусом Христом или с его «Отцом небесным», у которого не предполагалось иных детей). Интересно, что в сознании советского человека это могло трансформироваться во вполне реалистично оформляемое триединство. Например, на мой вопрос в студенческой аудитории о том, что такое «Троица» в православии, я часто получала следующий ответ: «Троица – это Бог-отец, Бог-мать, Бог-сын», т.е. некое воплощение идеи существования человечества.

По моим наблюдениям, идея о едином Боге как главе всех церквей и религий (заодно и народов) пришла в сознание многих людей с внедрением в широкие массы эзотерики и парапсихологии, вместе с появившейся идеей глобализации⁴ и началом ее практической реализации в стране, разрешившей в конце 1980-х – начале 1990-х гг. выезд за пределы своих границ. Идея главенства Бога над всеми церквями очень подошла, например, для обоснования возможности работы *народных целителей* – а целительство начало формироваться именно в этот пери-

од – с представителями любых этнокультурных и этнорелигиозных традиций, что, разумеется, в некоторых конкретных ситуациях вызывало частные протесты (Харитоновна 2009в).

Возвращаясь к семинару о религиозной ситуации в Сибири, стоит вспомнить доклад Роберты Амайон, одной из известных исследовательниц шаманизма. Она попыталась ответить на вопрос: «Может ли шаманизм стать самостоятельной религией и использоваться в манифестации идентичности и в адаптационных процессах в постсоветской Сибири?» («Can shamanism become an autonomous religion and meet both identity claims and adaptation needs in post-soviet Siberia?»). Р. Амайон пришла к выводу, что шаманизм как комплекс репрезентаций и практик не был адаптирован к тому, чтобы соответствовать требованиям национального строительства. Интересно, что она рассматривала две республики, в одной из которых преобладает православие ((Саха)Якутия), а в другой – буддизм (Бурятия). Р. Амайон предположила, что это объясняется отсутствием у шаманизма прагматических свойств, и противопоставила ему церковь пятидесятников.

Замечу, что проводившие длительные полевые исследования среди восточных хантов Эндрю Вигет и Ольга Балалаева в своем выступлении также подчеркнули, что деятельность протестантских церквей там выходит за рамки чисто религиозных функций (богословских, евангелических и т.п.); они стремятся участвовать в социальной жизни общин коренного населения, занимая нишу, которая когда-то принадлежала государству. В своем докладе «Кризис, переход в другую веру и конфликт: Евангелическое Христианство, стремительные перемены и восточные ханты» («Crisis, conversion and conflict: Evangelical Christianity, rapid change and the Eastern Khanty») названные авторы пришли к заключению, что социальные программы, развиваемые в Сургутском районе Ханты-Мансийского автономного округа пятидесятнической харизматической и баптистскими церквями, играют немаловажную роль в том, что часть хантов и ненцев становятся неопитами, отвергая не только традиционную религию, но и православие, сыгравшее историческую роль в русификации коренного населения⁵.

С этими выводами нельзя не согласиться. Зарубежные миссионеры тратили на социальные программы в те годы немалые деньги. Таким образом не только пятидесятники «покупали» переход в свои организации представителей коренных народов Сибири, включая проживавших там русских (это отмечали многие российские антропологи и религиоведы). Кстати, здесь напрашивается прямая аналогия с православным крещением «инородцев» за отмену ясака, например; тогда в православие «вступали» не единожды, коллекционируя нательные крестики (Симченко 1993). А шаманизм ни тогда, ни сейчас не смог образовать «трансцендентной общности на национальном уровне» (Р. Амайон), но,

судя по всему, по иным причинам. И отнюдь не потому, что это – изначальная и древнейшая «мировая прарелигия», а, скорее всего, оттого, что жреческие практики, относимые к общему понятию «шаманизм», всегда были семейно-родовыми культурами; магико-медицинская составляющая нынешнего понятия «шаманизм» являла собой техники духовного целительства и варианты местного лекарства (семейного и профессионального); гадательно-предсказательные, ясновидческие практики сопровождали по необходимости то и другое. Именно это позволяло «шаманизму» встраиваться в любые государственно-религиозные системы, а при наступлении цивилизации сдавать свои позиции и продавать костюмы в музеи, понимая, что шамана-целителя заменяет врач, а ясновидца – радио и телевидение. Жречество же в советское время попадало под запреты антирелигиозной пропаганды⁶; естественно, «формировать конфессию» в период становления наций, например, возможности не было.

Но эта возможность появилась в постсоветский период, когда в сибирских республиках в основные документы, связанные со свободой совести и вопросами религий, включили «шаманизм» как одну из традиционных религий. Опираясь на эту идею и новшества в сфере религиозной деятельности местного правительства, пытаются сформировать «конфессию шаманизма» представители одной из активно действующих шаманских организаций в Бурятии: местная религиозная организация шаманов «Тэнгэри», создавшая централизованную организацию путем объединения нескольких своих филиалов в разных частях Бурятии, Иркутской области и Москве, строит (в том числе на республиканские средства) трехэтажный храм⁷ (Харитоновна, 2013; Цыденова 2013б). Ее лидер, Б.Ж. Цырендоржиев, ведет активную работу по пропаганде того варианта шаманизма, который он распространяет, посвящая многочисленных учеников из разных стран мира. Это делается в последние годы не только путем проведения ритуалов в разных местах Бурятии и Иркутской области, но и через СМИ и социальные сети: например, ВКонтакте на страничке группы «Шаманизм – “ТЭНГЭРИ” – Кузнечный молот» выложены ролики с записями интервью Б.Д. Цырендоржиева об основах шаманизма в его трактовке (<https://vk.com/club45809437>). То же самое осуществляется через современную литературу, где предлагаются описания священных мест, культовых памятников, даются биографии шаманов прошлого и настоящего (Гомбоев 2010)⁸.

Процессы институализации шаманизма, происходящие в период его активной глобализации, основываются не только на национальной / этнической идее. Для энтузиастов создания большой организации с верховным шаманом во главе первоосновой этой деятельности является мысль о всеобщей религиозной сущности шаманизма, выраженная в контактах с предками и другими духами и божествами. Она базируется

на постулатах близости к природе⁹, переходя в экологические устремления (что неоднозначно воспринимается людьми с иным мировоззрением и культурой, поскольку шаманы проводят ритуалы с жертвоприношениями скота, рубкой и последующим сжиганием множества берез). При всей устремленности к «возрождению» бурятского шаманизма, у этой быстро растущей и одновременно активно распадающейся группы есть установка ее лидера не только на создание всебурятской конфессии, но и на расширение ее в иных краях. В интервью, данном после второй конференции бурятских шаманских организаций, Б.Ж. Цырендоржиев подчеркнул: «По принятой резолюции мы будем создавать централизованное объединение шаманов России» (Цыденова 2013а).

Надо заметить, что в последние годы несколько сибирских неошаманов – а это все весьма пассионарные личности – высказывали мысли о формировании такой конфессии на сибирских просторах¹⁰. Мало того, любая организованно существующая группа нынешних (нео)шаманов активно транслирует свои техники, обучая им в процессе посвящения всех желающих, у которых они обнаруживают шаманские способности – склонности к погружению и работе в измененных состояниях сознания (независимо от этнической принадлежности, вероисповедания и, конечно, места жительства). Кстати, именно Б.Ж. Цырендоржиев задавал мне вопрос, насколько это допустимо с точки зрения традиционного шаманизма, но сам же и ответил на него: шаманизм или иные магико-мистические практики были у всех народов; поскольку связано это с наличием или возможным развитием у человека особых способностей, то, значит, можно приобщать желающих. Воплощением этой идеи стало открытие филиалов шаманской организации в разных городах России и Германии (в частности, в Берлине).

Очевидно, вопрос о культурной и этнической идентификации через «возрождение» шаманизма в такой ситуации теряет свое значение. Религиозная идентификация в таком шаманизме будет увязываться не с этнокультурной составляющей и, возможно, даже не с шаманизмом или не только с ним. Кстати, среди вновь посвященных «шаманов» – множество психологов новой формации, стремящихся осваивать различные трансцендентные техники и развивающие их в своих индивидуальных программах. Большинство из них – поклонники идеи всеединства человечества, а также единства церковей и конфессий. То есть все предельно упрощается до глобально-философских обобщений: есть Человек и есть Бог; все мы «под Богом ходим», чего бы ни придумывали и как бы ни организовывали свои сообщества на Земле...

В каком храме молится (нео)шаман?

Мысль о всеединстве при большом желании так же, как и идею подчинения всех церковей / конфессий единому Богу, можно вывести из

советского прошлого, но, как мне представляется, несколько отлично от Дж. Бак Квихада: социалистическая идеология и система воспитания были пронизаны идеями интернационализма, равенства и братства всех народов мира. А если «нет для нас ни черных, ни цветных», если мы все стремимся в светлое будущее, которое будет эдаким единым раем на Земле, то почему бы не обобществить культуры и религии? Правда, 1) активные адепты религий могут с этим не соглашаться, 2) а в советские времена на эту тему вообще не размышляли (как и в случае с гипотезой об атеизме, высказанной Дж. Бак Квихада). Однако практика заглянуть в храм, мимо которого случайно проходил и вспомнил, что есть о чем попросить высшие силы, имеет место не только у тех, кто просто причисляет себя к шаманистам, но и у тех, кто практикует шаманизм.

Кстати, на семинаре, о котором шла речь, одна из докладчиц, Елена Ерохина, в выступлении, подготовленном по хакасским материалам, «Религиозные ориентации и этнические границы» («Religious orientations and ethnic boundaries») подчеркнула, что в Республике Хакасия представлено православие, изрядно обогащенное шаманскими идеями, а культурная динамика характеризуется стремлением интеллектуальной элиты к конструированию национальной идентичности и поисками дохристианской традиционной религии, позволяющей дистанцироваться от «русской веры». Хочу заметить, что стремление дистанцироваться, по моим материалам, далеко не всегда и везде прослеживается. Качественные исследования, в отличие от количественных (Е. Ерохина представляла работу социологического профиля), позволяют увидеть, что интеллигенция на стыке веков и тысячелетий, озабочившись поиском национальной идеи и возрождением народных знаний, верований и практик, в своих устремлениях не едина. Многие ее представители в той же Хакасии успешно сочетают православие, давно ставшее «своим» не только для русских, с участием в шаманских ритуалах; есть случаи прямого приобщения к православной церкви (крещения) в начале XXI в. среди представителей интеллигенции, воспринимающих шаманизм больше как часть своей традиционной культуры. Вопрос о несоединимости одного с другим, кажется, вообще не возникает, даже в сознании священнослужителей, которые (например, православный священник в г. Абакане) вместе с шаманствующей публикой, друг за другом, могут проводить ритуалы освящения будущей сакральной площадки (Харитоновна 2000в).

Корни таких взаимоотношений уходят довольно глубоко, что проявляется у людей старшего поколения в двоеверии, и даже у некоторых «шаманов без бубнов», обретших свои способности еще в советский период (Харитоновна 2003б, 2005а). Кстати, новые деяния православных священников по освящению традиционных для шаманистов сакраль-

ных мест, осуществляемых вместе с находящимися у власти представителями сибирских народов, оцениваются местными жителями по-разному: с одной стороны, например, воздвижение креста на шаманском сакральном месте резко осуждалось (особенно местной интеллигенцией; см. Харитонова 2002), с другой – некоторые шорцы спокойно смотрят на это¹¹ и даже приводят как положительный пример «мирного сосуществования» шаманизма и православия, не видя в нем ничего предосудительного.

Вопрос о том, можно ли шаману заходить в чужие храмы и уж тем более молиться там, я не единожды задавала самым разным людям, особенно практикующим (нео)шаманам. Один из самых ярких ответов, свидетельствующих, как мне представляется, в первую очередь о специфическом восприятии религии в целом и незнании религиозных канонов вообще – неприобщенности к религиозной практике, требующей отхода от других церквей, был ответ, полученный в «Тэнгэри» (г. Улан-Удэ). Практикующий (нео)шаман В.Д. Цыдыпов сообщил мне (и он был не единственным) о том, что он может молиться, если возникнет такая насущная необходимость, и в дацане, и даже в церкви («...ну, буду мимо проходить, если будет нужно – так зайду...»). На мое возражение, что в их православной церкви висит строжайшее предупреждение о том, что там не имеют права покупать свечи и молиться (длинный список) те, кто к ней не принадлежит или занимается несоответствующей ее доктрине деятельностью (например, ведьмы или целители), он парировал, что это же местные бабки устанавливают там свои правила, не понимая, что «Бог – един для всех людей».

Глобализация (нео)шаманизма и переосмысление религиозного контекста

Мирное сосуществование богов и духов в мировоззрении современных (нео)шаманов в каждом конкретном случае может объясняться различными причинами. Но в целом, как мне представляется, в их воззрениях есть некие закономерности, порожденные и советским прошлым, и – в значительно большей степени – постсоветскими трансформациями. Это нельзя свести к двоеверию, о котором говорится обычно в отношении более ранних периодов истории. Скорее всего, как уже подчеркивалось выше, речь должна идти о *неверии* и достаточном (если не полном) безразличии к религии как таковой, о незнании религиозных канонов и основ шаманских верований. И это понятно: большинство (нео)шаманов шаманизм изучали по этнографической литературе или «возрождали» традицию, опираясь на сохранившиеся воспоминания, можно сказать, бывших *шаманистов*, в лучшем случае – *шаманствующих*; а новые шаманы довольствовались популярным изло-

жением «основ шаманизма» в различных книжках и / или интернете, кто-то же «получал посвящения» от коллег по цеху или на курсах заезжих «миссионеров».

Так формировались неотрадиции, авторы которых, учитывая требования времени и административно-государственных чиновников, включивших слово «шаманизм» в список традиционных религий в республиканские документы, вынуждены были ориентироваться на имеющиеся в стране конфессиональные модели. И тогда у (нео)шаманов появились местные религиозные организации, обосновавшиеся в домах, напомилавших своим внутренним содержанием то ли «поликлиники» (поскольку исходная ориентация была на прием пациентов / клиентов и целительские центры), то ли социальные учреждения, где сидящие в своих кабинетах специалисты консультируют приходящих с самыми разными проблемами сограждан.

Последнее – не оговорка, поскольку теперь (нео)шаманы готовы помогать не только соплеменникам, предлагая им услуги своей, пусть и несколько модифицированной или искаженной традиции («веры» – сказать сложно), но – поскольку эти организации создавались в основном в городах и крупных поселках – людям любой культуры и религиозной ориентации. Спрос рождает предложение; посему традиционные установки стали все более основательно меняться под ситуацию: на прием, а потом и в обучение стали приезжать иногородние из разных мест России, из центра в глубинку, а параллельно и интересующиеся экзотикой иностранцы. Менялась и сама практика, благодаря образцу, предложенному, с одной стороны, западными новыми шаманами, активно распространявшими свои «техники шаманизма» в нашей стране с 1980-х гг., а с другой – столичными целителями-ясновидцами, разъезжавшими по регионам в поисках заработка; вслед за ними появились и психологи (см. подробно, напр., Харитонова 2000а, 2003а, 2009г). Естественно, все это постепенно трансформировало мировоззренческие установки и новых шаманов, и тех представителей местного населения, кто к ним обращался.

Таким образом, (нео)шаманизм и прочие варианты практик, использовавшие соответствующую терминологию вместе с некоторыми основополагающими принципами, ассоциировавшимися с шаманизмом, вскоре вошли в общий процесс, опирающийся на ньюэйджевские взгляды в нашем быстро глобализирующемся мире. И вот тут уже точно все люди стали братья, а религиозная идея предстала в варианте космического всеединства, утратив принцип конфессионального ограничения. (Нео)шаманизм вместе со всеми новыми вариантами шаманизма превратился в то, что можно определить условным термином *глобальный шаманизм*. В этом смысле новые приверженцы общей идеи шаманизма вполне вписались в процессы, свойственные современному

распространению и трансформациям традиционных философско-медицинских систем: например, индийской йоги или Аюрведы. В мировой практике, например, сейчас специалисты пытаются использовать термин *глобальная Аюрведа*¹², суть которого отражает те же процессы распространения и трансформаций исходной системы.

Глобальный шаманизм предложил и глобальные идеи, и устремления, чему, кстати, основательно поспособствовали зарубежные исследователи и приверженцы неошаманских практик, которые отчасти финансировали «возрождение» шаманизма в России и вывозили новых адептов шаманизма в разные страны мира, приспособлявая их практики к своим нуждам. Таким путем в разных странах мира появились интернациональные шаманские святилища. Например, на севере Италии, в Валле д'Аоста, есть святилище, созданное ныне покойной тувинской (нео)шаманкой Ай-Чурек Оюн (см. о ней: Saudin, Allione 1999); там же любит бывать бурятская (нео)шаманка Н.А. Степанова, московско-тувинская городская шаманка В.Л. Сажина (кстати, один из ее головных уборов напоминает головной убор патриарха: он украшен символом храма с крестом); шаманские места силы возникли далеко за пределами родины (например, хакасская (нео)шаманка Т.В. Кобежикова вывозит шаманские туры в Марокко и другие страны¹³).

Интернациональная дружба и активный обмен опытом привнесли в лексикон и практику российских новых шаманов новые, глобальные идеи. Например, называющая себя алтайской шаманкой Алла Громова, основательница школы «Мир шамана», разместила на своем сайте (<http://www.sibirskiyshamanizm.com/>) такое заявление (орфография и пунктуация сохранены): «Я хочу спасти мир. И на меньшее не согласна. Немного не скромно, но ложная скромность вообще не свойственна шаманам, потому что событиями управляют духи и я только проводник их воли...» Она же предлагает «сибирский шаманизм» (так именуется ее сайт) в любом регионе: «В Тольятти приедет шаманка “Алтайская Рысь”. С ней можно будет пообщаться в следующую пятницу, 26 июня, когда на Федоровских лугах начнется фестиваль “Барабаны мира”. Вообще-то, ее зовут Алла Громова, но организатора шаманских экспедиций по Алтаю, Уралу, Африке, автора книг по сибирскому шаманизму больше знают как Алтайскую Рысь. На фестивале она проведет несколько мастер-классов...»

А вот и об уровне вселенского знания алтайской шаманки и тех самых книгах: «В книге впервые дано наиболее полное описание жизни после смерти. Вся информация получена автором при помощи метода “ченнелинг” – контакт с душой молодого парня по имени Ян. Вас ждет увлекательное путешествие души в тонком плане, любовь и многое др. ...Посредством ченнелинга душа Яна передала автору историю своей жизни на Земле – и своей жизни после смерти. Перенеситесь вместе с

Яном на тонкий план и узнайте о том, на что будет похожа Ваша жизнь после окончания этого урока в теле человека. Ян делится удивительными фактами о пребывании в объятиях Божественного источника, о борьбе с силами зла, о древних цивилизациях и сакральных местах нашей планеты. Книга отвечает на многие вопросы, которые мы часто задаем себе. Как выглядит так называемый загробный мир? Какова цель нашего рождения? Помнит ли душа свои прошлые жизни и влияет ли на жизни тех, кого любит? Существуют ли ангелы и кто они такие?»

Последняя фраза в контексте разговора о религиозных устремлениях особенно любопытна: шаманские духи и ангелы свободно уживаются в мире *глобального шаманизма*, т.е. здесь важен эзотеризм как таковой, а не принадлежность к какой-либо религиозной конфессии. В принципе – это не новость для нашего городского шаманизма: появление ангелов как духов-хранителей в концепции мира тех новых шаманов, которые кое-что слышали о христианстве или даже имели опыт посещения церковью (в перестройку кто только туда не заглядывал!), было совершенно естественным. Эклектика в мировоззрении и бриколаж в выстраивании собственных практик тогда даже не удивляли: новые шаманы, получив, например, посвящение у президента фонда исследований шаманизма Майкла Харнера¹⁴, творчески развивали усвоенную из книг и / или обучения концепцию (Харитонов, Купряшина 2005; Харитонов 2005в). В этом отношении хорошей иллюстрацией могли бы быть практика и внутреннее убранство помещения, которое принадлежало центру Алины Слободовой в Москве (Lindquist 2006).

Современные приверженцы нового шаманизма стремятся указывать на свои традиционные «корни», на те особенности, которые, с их точки зрения, позволяют подчеркивать их преемственность¹⁵. Одной из важнейших таких характеристик стало подчеркивание (и активные поиски) наличия в роду множества предков-шаманов. В Бурятии, например, это привело к тому, что люди занялись изучением своих родословных в этнографических и других архивах. Понятно, что все находят таких предков: если не в семье, так в роду, конечно же, был кто-то, кого можно причислить к «шаманам»¹⁶, а это дает особую шаманскую силу («...Создавая этот курс, Алла Громова опиралась на древние шаманские знания. Сила Рода передается по женской линии...»).

Естественно, современному шаману важно обеспечить себе имя, имидж. Для этого надо как минимум *убедить заинтересованных лиц в том, что ты можешь очень многое в востребованных сферах* («Алла Громова – сибирская шаманка, которая уже более 20 лет помогает людям решать проблемы. К ней обращаются по вопросам: – поиска партнера – семейных взаимоотношений – воспитания детей – исцеления от физических и психологических заболеваний, даже неизлечимых, по мнению медицины...»); *что ты делаешь это лучше других* («Как ей это

удается, не может объяснить никто. Феноменальный дар сибирской шаманки Аллы Громовой приводит в изумление даже убежденных седеной профессором: от тех болезней, которые не удавалось победить и после долгих лет интенсивного лечения в лучших медицинских центрах, она избавляет за пять – семь сеансов шаманского целительства...»); *что ты можешь это проделывать в современных вариантах, решая насущные проблемы* («...Вопреки суевериям, созданным вокруг шаманизма, не нужно будет ходить в тайгу, убивать животных и выполнять непонятные ритуальные действия. Курс “Сила Рода” создан так, чтобы уже во время семинара дать участникам результат: – Здоровую, крепкую, гармоничную семью; – Взаимопонимание между поколениями; – Внутреннюю силу и гармонию; – Здоровье, красоту и чистоту тела; – Защищенность от злых духов; – Дружба с Духом Денег...»); *что ты международно известное лицо* («...Однажды ведущий программы на телеканале N 24 в Германии попросил Аллу поделиться секретом ее силы. – Все очень просто, – ответила Алла Громова, – я знаю силу своего рода и умею ей пользоваться...») *и умеешь пользоваться не только силой рода, но и современными знаниями*, т.е. на поле современной психотерапии, с которой сейчас конкурируют целители, в том числе шаманы, *ты вполне конкурентоспособна* («...Очень интересные и полезные истории с точки зрения шаманизма можно прочитать у известного российского ученого Игоря Вачкова, одного из создателей сказкотерапевтического направления в психологии. Например, очень хороша “Сказка об имени”. Это – своеобразный коан на развитие нестандартного мышления. Впрочем, коаном является любое народное предание или миф...»); *что среди твоих приверженцев есть известные / очень известные лица* (сайт украшает фото Аллы Пугачевой и статья «Шаманская магия Аллы Пугачевой» с «откровениями примадонны»: «...Однажды в местной газете написали о том, что недалеко от Барнаула живет настоящая шаманка Алла Громова. Возможно, сам корреспондент сомневался в том, что написал, но я – поверила, и решила непременно отыскать ее. Спрашивала, писала, искала информацию через знакомых... и все-таки узнала адрес шаманки. – Вы сразу же поехали к ней? – Практически сразу. Я попросила ее помочь мне перестать быть “гадким утенком”, чтобы наконец-то встретить любимого человека. Удивительно, но она согласилась и научила меня шаманским техникам, которые, по ее словам, непременно помогут мне в жизни. Благодаря полученным знаниям я смогла принять себя, ощутить женскую силу. А после призыва духов-помощников и шаманского ритуала “Чистка матка”, я начала заметно хорошеть, голос стал более глубоким и красивым. У меня появилось множество друзей и обожателей. Мне безумно нравилось учиться у Аллы, каждый раз я открывала для себя все новые и новые возможности...»).

Список можно продолжить, но давайте завершим его тем, что имеет прямое отношение к *религиозным воззрениям и способам современного продвижения глобального шаманизма*: «...2015 – Весной открывается Экопоселение в горах Восточного Казахстана, объединяющее все религии, где Шаманизму будет отведено ведущее место (подчеркнуто мной. – В.Х.). – Май. Курс “Сила Рода” будет доступен в онлайн режиме. Люди с разных точек планеты смогут учиться вместе! – Май. Традиционный слет шаманов в Казахстане. В этот раз духи призвали нас в Алматы...».

Слеты, шаманские круги силы, работа в онлайн-режиме – все это отсылает к нынешней деятельности первых активистов возрождения и распространения по планете нового варианта шаманизма, начатого еще во второй половине XX в. американскими антропологами; именно *экспериментальный шаманизм* (авторы техники называют его *Core Shamanism* – Townsend 2004) пришел на постсоветское пространство с идеями шаманского всеединства и «шамана в каждом из нас» (Харитоновна 2006а: 23). Экопоселения – тоже уже не новость в мистико-религиозных и эколого-целительских кругах (см., напр., Ожиганова 2015). Но вот идея соединения «всех религий» во главе с шаманизмом, вполне естественная для тех, кто уверен в том, что шаманизм – это некая прарелигия древности, начала эксплуатироваться в таком варианте сравнительно недавно.

И понятно, если шаманизм – это основа основ, то в принципе нет ничего плохого в том, чтобы объединять эти основы с тем, что стало его продолжением. А посему утверждение, что «у нас все шаманы – православные» воспринимается вполне адекватным не только в отношении прошлых веков, когда на территории распространения православия крестили шаманов. Кстати, по той же логике можно сказать, характеризуя шаманов не только прошлого, но и настоящего времени на территории распространения буддизма, что там «все шаманы – буддисты». При мощном постсоветском интересе ко всем религиям и религиозно-мистическим философиям, при отсутствии внутреннего стопора в отношении одновременного использования разных религиозных канон¹⁷, возникновение эклектической системы мировоззрения, как и различных практик, в которых просматривался откровенный бриколаж, было вполне естественным.

Пути в целительство и шаманизм в эпоху глобализации

Разумеется, при весьма разнородном формировании *глобального шаманизма* его представители и их практики оказались очень разными. Создание личной практики каждого из них было связано с обретением тех познаний, которые им встретились на их пути «в шаманы». В этом смысле принцип интернационализма, прививавшийся с раннего детства

всем советским людям, сыграл выдающуюся роль. И, разумеется, на пути в шаманы многое определяла биография человека: в первую очередь, место его проживания (или смена таких мест), уровень образования и последующая (в период перестройки) включенность в процесс национального возрождения, а также размер семейного бюджета при наличии или отсутствии работы. Известно, что среди целительниц и (нео)шаманок, например, оказалось много учителей и других служащих, которым надо было содержать семьи на символическую зарплату или при полном ее отсутствии.

Но обращение к шаманским практикам нельзя списать только на социально-экономическое или экологическое неблагополучие, на чем настаивал (вернусь к идеям семинара 2006 г.) Людек Брож в докладе «Пирамиды из камней и кресты: Религиозные и разъяснительные дебаты в Республике Алтай в наши дни» («Cairns and crosses: religious and explanatory struggles in contemporary Altai Republic») (Балалаева, Харитоновна, 2007); кстати, с использованием им идеи «интеллектуализации религии» в современных процессах есть смысл согласиться, невзирая на то, что эта концепция подвергалась критике со стороны антропологов.

В процессе активизации интереса к шаманизму и иным магико-мистическим практикам значительную роль для каждого человека играло то самое сохранение магико-мистических, суеверных основ мировоззрения в стране, на что указывалось выше. Важными здесь оказались не собственно религиозные, а психофизиологические «открытия» людей. Ярко выраженный интерес к парапсихологии, магии, мистике, фиксируемый с середины 1980-х гг., и наполненность рынка к началу 1990-х соответствующей литературой, а СМИ и ТВ – сообщениями и передачами, открытие целительских школ и академий, проведение конференций на соответствующие темы (Харитоновна 2000г) помогли многим в обретении своего «шаманского пути» (ср.: Доронин 2013в; Копелиович, Харитоновна 2013).

Как пример рассмотрим, каким образом сложился этот путь у шорки¹⁸ Г.М. Толтаевой, которая сообщила мне, что она *«три года как шаманка: три года назад меня приняли в шаманы, а вообще я целительством занимаюсь 23 года»* (ПМА). Она из того же рода, с представителями которого я встречалась ранее у сагайцев (хакасов) (у хакасов он называется *Четти нүүр*, ‘семь волков’), у которых именно в этом роду был последний посвященный шаман (Харитоновна 2000в): *«Я Толтаева, наш род – древний род; по легенде мы из рода семи волков Йеты нөрү»* (ПМА).

Уже будучи взрослой, Галина Михайловна узнала, что у нее *«...бабушка по папе была очень известная шаманка... Я ее не помню. Я ее не знаю... Ее звали Матрона. А по маме – они были травники. А папа мой – он головы правил и животы правил. Раньше же все*

надсаженные были... И он искусно все это делал» (ПМА). При таком, казалось бы, богатом выборе учителей среди собственных родственников, она никогда в детстве и юности не интересовалась целительством всерьез и уж тем более шаманизмом. О себе нынешняя целительница и шаманка говорит уверенно: «Нет, шорцы меня не обучали... я вообще не думала, что буду когда-то лечить...» (ПМА).

Ее биография складывалась, как и у многих в СССР, своеобразным лоскутным одеялом: уехала из дома, проживала в разных местах, учась и работая. Вот как она рассказывает о начале своего жизненного пути: «Родилась я в деревне, в горной Шории, село Кельчезас (в переводе это – “гостеприимное”, “добро пожаловать”); до 7 лет там жила... Ну, сейчас этой деревни уже не существует. До 7 лет я не разговаривала по-русски. Потом переехали родители в город, я за год обучилась русскому языку. А училась я хорошо: без троек закончила 8 классов и уехала я учиться на ткачиху во Владимирскую область, город Великий Устюг» (ПМА). В то время Г.М. было всего 15 лет.

Но стать ткачихой у нее не получилось – помешала (знаковая для ее будущего целительского и шаманского становления деталь) психоневрологическая реакция на сильный шум в ткацком цеху: потеряла сознание и попала в больницу. Позже работала в лаборатории, но очень активно, как и в школьные годы, занималась художественной самодеятельностью, благодаря чему в 1974 г. даже попала на ВДНХ. Отмечает как нечто важное, что любила танцевать узбекские танцы; а через несколько лет сложилось так, что уехала в Узбекистан к друзьям и... прожила там 1980-е и 1990-е гг.

Г.М. имеет два высших образования: закончила Политехнический институт и Институт культуры в Ташкенте. Работала преимущественно в сфере культуры – «...я была представительница министерства культуры, и в моем ведомстве были археологические и исторические памятники культуры...» (ПМА). Разумеется, не это привело ее в целительство. Определенные наклонности к деятельности такого рода были у нее всегда: «Но гадать – я гадала всегда... Ну, наверное, с детства. Девочки, когда увлекаются мальчиками, наверное, класс 7-й – я в школу не брала карты, но девочки уводили в парк или куда – чтобы гадала...» (ПМА).

Воспоминания из детства у нее наполнены деталями, связанными и с гаданиями, и с практикой матери, которая отливала испуг, пользуясь воском. Г.М., наблюдавшая за матерью, сама научилась лить воск: «...У нас собачка заболела. И я у мамы воск ukrала и пошла собачку отливать. Она у меня выздоровела (смеется). Может, она не поэтому выздоровела, но я-то знала, какие молитвы читать... Мама мне говорила, что самое главное, говорит, читай “Отче наш...” И вот я под крыльцом это “Отче наш...”, собачку выливали... И потом заставляла ее

эту водичку пить, ее умывала... Ее звали Лайка. Долго она потом еще прожила» (ПМА)¹⁹.

Заговорно-заклинательная практика²⁰ матери была связана, по воспоминаниям Г.М., с чтением православных молитв и заговоров, часть из которых она помнит. Но в своей знахарской деятельности (она называет ее исключительно целительской, на современный манер) Г.М. использует вместе с православными молитвами другие заговоры. В сочетании молитв и заговоров противоречий не видит; на вопрос: «Вы – крещеная?» почти с возмущением отвечает: «Да-а, конечно!»

Специфику практики и начало знахарской / целительской работы она связывает со своей русской наставницей, сообщая, «...меня вылечила русская женщина когда-то в Узбекистане»; «я лечить стала с того момента, когда меня вылечили парализованную в Узбекистане» (ПМА). Эта женщина спасла Г.М. в тяжелой ситуации, поставив ее (в прямом и переносном смысле) на ноги, а потом, увидев ее способности, научила работе.

Обращение к шаманской практике произошло довольно поздно в связи с возвращением в родные места, где к этому времени уже были шорские (нео)шаманы, но все они, как подчеркивает Г.М., не имеют посвящений. Она же решила получить посвящение у соседних хакасских шаманов, с которыми теперь поддерживает постоянные контакты. Лидер этой группы – В.Н. Чебоचाков (см. о нем: Харитоновна 2003б). Надо заметить, что речь идет о современных сценариях посвящений, так как в Хакасии к моменту «возрождения» шаманизма не осталось ни одного посвященного шамана (последний из них, принадлежавший также к роду «семи волков», ушел из жизни в 1975 г.); сам В.Н. Чебоचाков искал возможность традиционного посвящения, обращаясь, в том числе, к бабушке Сарго (Харитоновна, 2006а), но старушка тоже не была посвящена.

Любопытно и важно в этой истории то, что можно считать психофизиологической составляющей религиозно-мистических проблем (см. подробно: Харитоновна 2004в, 2012). В этом плане Г.М. развивалась так же, как абсолютное большинство других (нео)шаманов или представителей иных магики-мистических практик. Вернувшись в Шорию, она возвращается в чем-то в свою детскую реальность, хотя среда и окружающее пространство, естественно, уже несколько, можно сказать существенно, изменились. Новая ситуация направляет ее по пути вперед, к шаманской практике, который одновременно являлся для нее путем назад – к своим предкам, корням, истокам. Она рассказывает: «...Когда я вернулась домой в 97-м году – и вот тогда они (образы предков. – В.Х.) у меня как-то стали появляться... вот даже не во сне... стали появляться, ну, можно сказать, и во сне... Здесь ко мне стали просто являться какие-то бабушки... папа – само собой, он со мной общается

иногда...». В итоге у нее – целительницы, появились устойчивые ощущения присутствия и помощи со стороны предков. Она вспоминает о том, что отец хорошо «правил» головы, животы, а это перешло теперь к ней: «Маточку (матку. – В.Х.) – это у меня все искусно получается... Но вот я если лечить – это я все сама, на воске отливаю. А так, если править – я прошу папу: “Папа, помоги!”» (ПМА).

Далее у Г.М. пошло очень активное появление необычных ощущений, развитие видения: «...А потом стали появляться запахи какие-то, мне это не стало нравиться: прохожу мимо какого-то дома – чувствую, пахнет формалином, и я прямо знаю, что вот 23 квартира – человек уйдет из жизни... И потом я взмолилась, говорю: “Боже, избавь меня от этого, не хочу я видеть смерть, чувствовать смерть”, – перестало...»

А вот во сне – я сновидения раньше видела: не просто это к тому снится, а это – к тому; я видела картину, которая должна произойти, а потом это стало меня мучить. И я сильно-сильно помолилась, и Боженька избавил меня от сновидений. Я не стала видеть сны. А теперь опять стала видеть сны, но, открыв глаза, я их не помню, я просто понимаю, сон хороший был или плохой...» (ПМА).

Это становление сопровождается дальнейшим активным поиском своей дороги, которая приводит к шаманизму, однако очевидное отношение к шаманизму как одному из вариантов восприятия жизни, пребывания в магико-мистическом контексте шаманского восприятия, не мешает поиску иных видов магико-мистической деятельности (ср.: Харитонов и др. 2008). Так, например, Г.М. рассказывает об увлечении рунами (наряду с картами Таро, это очень популярно в целительской среде): «Я моей приятельнице принесла руны (чтобы та сделала оберег. – В.Х.), три руны – одна означает удачу... она говорит: “Не могу!” Я ей: “Ну, чо капризничаешь, ну, сделай!” “Галя, – говорит, – возьми Гоча²¹ (посмотри)”. А мне старинные руны нравятся. Ну, потом я ночью встала (а я ночью шью обычно, я до 4 шью, я люблю шить). Ну, встала, открываю, думаю: “О, вот эту гравировку мне надо!” А потом: “Вот это, это и это!” А там есть у Гоча еще слова. Вот 3–5, допустим, этих знаков – это слово означает. Потом я думаю: “А если это вместе поставить или переставить? Ну-ка, – думаю, – посмотрю...” О, ничего себе я награвировала: в общем, я выбрала удачу, успех...» (ПМА).

Интересно и само посвящение Г.М. Можно сказать, что ее дорога в шаманизм закономерно свела ее с ближайшим ей народом – даже один и тот же род, к которому она принадлежала, был и у тех, и у других. Вообще нынешние (нео)шаманы из качинцев, сагайцев²², шорцев контактируют очень активно. В Горную Шорию не раз приглашали камлать хакасских (нео)шаманов – Леонида Горбатова, Людмилу Ко-

бежикову и других. Г.М. контактирует с иной группой, которой сейчас руководит В.Н. Чебочаков. На их камлании она и получила свое посвящение:

«Намечалась поездка на священную гору Оглахты, – вспоминает она. – Это великая гора рун: по поверьям, на ее вершине ветром высечены 24 руны. Шаманы каждый год туда съезжаются, поклоняются духам. И меня однажды пригласили поехать. Так получилось, что там на мой зов откликнулась природа, меня слышали духи. А шаман и есть человек, который общается с невидимым миром, духами огня, воды, местности. Уже на посвящении верховный шаман сказал: “Пройди вокруг костра три раза, покажи себя, а потом работай”. Я говорю: “А как?” – “От души!” – отвечает. Я посмотрела, кто как бьет в бубен, и начала свой ритм» (Черепанова 2015).

Неошаманские посвящения в наши дни проводятся по-разному, а шаманская атрибутика набирается сообразно представлениям о шаманизме и знанию и отношению к традиции, создавая ту самую картину бриколажа, о которой говорилось ранее. Все это отражает современную установку на «язычество» нового «религиозного» поколения эпохи глобализации – не только на «многобожие», но и на «полирелигиозность».

Заключение

На странице тувинца Якима Суйсуя на Facebook я обнаружила такое немного странное четверостишие, две последние строки которого отсылают нас к исходным противоречиям шаманизма и православия:

Какой тувинец не съел барана?
Простой вопрос звучал, как тост.
И все усилия шамана
Лишь нарушали пост.

Однако во времена, когда Великий пост для многих «православных» превращается в период диеты, а западный неошаманизм экологического толка активно протестует против ритуалов с традиционным принесением в жертву баранов (порой и лошадей), выставляя за пределы своего поля деятельности тех, кто искренне пытается продолжать традиции своих народов²³, вопрос о православной или буддийской принадлежности шаманов не воспринимается как нонсенс. На самом деле он не всегда и не везде был особо острым, а тем более кровавым, и в те времена, когда сибирские народы насильственно обращались в новые религии. Хорошо известно, что это обращение проходило не только с помощью кнута, но и пряника. И в XVIII–XIX вв. шаманы приобщали к своим священным предметам иконы и подкармливали «новых богов», обмазывая изображения святых жиром и кровью. Такая вседозволен-

ность «шаманизма» вполне понятна и оправдана, если обратить внимание на то, что мы включаем в это понятие всевозможные проявления различных целительских, мистико-ясновидческих и предсказательных практик (Функ, Харитоновна 1996; Харитоновна 1996), а не только ритуалы религиозно-мистической сферы деятельности жрецов-шаманов, сохранявших традиционную культовую практику.

Общий взгляд на процессы, происходившие в поле взаимодействия шаманизма и православия, позволяет сейчас видеть, что предлагавшаяся народам Сибири и Севера изначальная замена одной веры на другую привела к противостоянию и дезинтеграции религиозных представлений (до сих пор можно рассуждать с адептами шаманизма и / или православия на тему «а у нас – а у них», вплоть до оценки стоимости обрядов – у кого дороже), но, вместе с тем, эта официальная дезинтеграция сопровождалась внутренней тихой интеграцией, приводившей к тому, что исследователи оценивают как двоеверие. Это прекрасно отражено, например, в заимствовании знахарских практик в семейной медицине родителей Г.М. Толтаевой. А вот на ее период «возвращения к шаманизму» пришла мощная волна интеграции всего и вся, приведшая отнюдь не к усилению двоеверия или «возрождению» шаманизма, а к появлению *глобального шаманизма* и стиранию границ в восприятии религий, к своеобразной интернационализации мистико-религиозных воззрений. Последнее хорошо видно в деятельности «новых шаманов», которые позиционируют себя как шаманов сибирских, но их деятельность (см. выше об А. Громовой) отлично вписывается в международный *глобальный шаманизм*, опережая кое в чем даже работу американских первооснователей подобных практик.

Вопрос о (нео)религиозной составляющей культурной идентичности коренных малочисленных народов должен рассматриваться в общем контексте религиозных процессов на постсоветском пространстве. А они со всей неутешительностью свидетельствуют об активной глобализации в большом мире, открывшемся для всех наших народов и в пространственном отношении (шаманизм стал «выездным», точнее – «вывозимым» за пределы страны и одновременно принимающим здесь заезжих миссионеров, адептов и просто любопытствующих), и, так сказать, в интеллектуально-философском (постсоветское большинство получило возможность резкого приобщения к недоступной ранее литературе и культуре мистико-религиозной направленности, (около)научной деятельности и развивавшимся в разных странах мира движениям, типа Нью Эйдж).

Разумеется, это – наиболее общий взгляд на происходящее. Более тонкий анализ на уровне изучения небольших сообществ позволяет говорить и о сохранности некоторых элементов традиционного знания и культуры, и об оживлении традиционных практик там, где они еще со-

хранялись в некоторой степени к моменту распада СССР. Процесс глобализации шаманизма достаточно сложен и многогранен (Townsend 2004: 55; Харитонова 2014).

Примечания

¹ Семинар был организован сотрудниками Института социальной антропологии Общества Макса Планка Отто Хабекком (куратор), Вирджини Ватэ и Агнешкой Халембой в Германии; он работал в г. Галле с 6 по 8 декабря 2006 г. (см. об итогах: Балалаева, Харитонова 2007).

² Более подробно с исследованиями А.Л. Бернштейн этих вопросов на бурятском материале можно познакомиться в (Bernstein 2013).

³ Вспоминаю, как на филологическом факультете МГУ имени М.В. Ломоносова нынешний ведущий религиовед, а тогда – преподаватель атеизма проф. Яблоков, получив во время лекции по основам «научного атеизма» невинную записку из зала с просьбой познакомиться нас поподробнее с основами православия и других религиозных систем, поскольку нам это необходимо для нашего образования, рассердился настолько, что по почерку до конца семестра искал автора послания, чтобы отомстить ему (он полагал – ей) за такую «наглость»!

⁴ Здесь стоит вспомнить ещё и так называемый «западный эзотеризм», актуализация которого относится к тому же периоду. Идеи его повлияли, очевидно, как на исследователей, так и на адептов формировавшихся и «возрождавшихся» религиозно-мистических практик и концепций. Поясняя суть явления, В. Ханegraаф пишет, что «...как бы ни определялось исследовательское поле «западного эзотеризма», ему очевидно тесно в рамках любой из устоявшихся на сегодняшний день гуманитарных дисциплин и того, что они изучают. Почему-то он не похож ни на «религию» в обычном её понимании, ни на разновидность «философии», и уж точно не мог бы быть сегодня принят в качестве «науки». И всё же «западный эзотеризм» имеет отношение ко всем этим сферам, равно как и к искусству, хотя и не может сводиться ни к одной из них»; «...с 1990-х годов термин «западный эзотеризм» стал наиболее употребительным в среде, в массовом сознании эти слова всё ещё ассоциируются преимущественно с современными нью-эйдж-феноменами». Далее автор поясняет: «Проше говоря, «западный эзотеризм» – не существовавшая сама по себе независимая традиция, которая в какой-то момент была открыта историками, а современная, сконструированная учеными модель» (см.: Ханegraаф 2016: 7–8, 9).

⁵ Более подробно см. Wiget, Balalaeva 2011.

⁶ Не стоит, однако, переоценивать степень репрессий в отношении «шаманов» именно как жрецов (см. подробно: Харитонова 2010; ср.: Доронин 2013а).

⁷ Из интервью 2013 г. с руководителем местной религиозной организации шаманов «Тэнгэри» Б.Ж. Цырендоржиевым: «Сейчас мы создаем институт шаманизма. Весной этого года состоялась большая конференция о современном состоянии шаманизма, на которую съехались шаманы и ученые Иркутской области, Забайкальского края. Мы тогда приняли резолюцию об объединении шаманов. И сейчас подаем документы на создание межрегиональной централизованной религиозной организации шаманов “Хаан тэнгэри”. Организация будет объединять не только шаманов, проживающих на территории этнической Бурятии, но и шаманов из других регионов России. Уже подали заявки о вступлении в организацию шаманы Омской области, Московской области и г. Астрахань.

Мы создаем и структуру правления организации. Так, будет избран верховный шаман, при нем будет создано собрание – духэриг (с бур. яз. – круг). В это собрание войдут региональные руководители шаманских организаций» (Цыденова, 2013б). В настоящее время эта организация – наиболее многочисленная и структурированная из нескольких, находящихся не только в Бурятии и Иркутской области, но и, например, в Москве (фи-

лиал «Тэнгэри», шаманская община Москвы «Кузнечный молот», деятельность которой отображает страница В Контакте – <https://vk.com/club45809437>).

⁸ Разумеется, издается довольно много литературы, в которой предлагается описание личного шаманского опыта или преподносятся трактовки бурятского шаманизма (см., например, книгу американки с бурято-монгольскими корнями: Сарангэрэл 2003).

⁹ Именно это отмечает Р. Амайон, указывая, что термин «шаманизм» используется в последние пятнадцать лет, т.е. на рубеже XIX–XX столетий, в связи с идеей «гармонии с природой»; см. об этом (Lindquist 1997).

¹⁰ Я не имею в виду здесь интернет-анекдот с объявлением о создании некоего избиркома и выкладыванием списков для интернет-голосования, включавших, в том числе, покойных и тяжело больных стариков, с призывом избрать из списка главу российских шаманов: это было проделано московским городским шаманом, называющим себя Эльвиль Олард Диксон, и его супругой (псевдоним Шончолай Ховенмей).

¹¹ «У нас есть святое место одно, там даже губернатор его обустроил, там источник, вода зимой и летом +6» (ПМА). Это вполне естественно на фоне активного возрождения православия, что поддерживается местной интеллигенцией, глубоко уважающей шаманскую культуру и считающую себя причастной к ней. Например, известная исследовательница шорского эпоса и шаманизма, поэтесса и художница Любовь Арбачакова недавно подготовила книгу рассказов (из «Священной истории...», Штыгашев 1883) об Иисусе Христе на шорском языке с многочисленными иллюстрациями (Рассказы... 2012).

¹² См, напр., Wujastyk, Dagmar and Smith, Frederick M. 2008.

¹³ «Тысячи людей испытали на себе благотворное воздействие ее работы не только в Хакасии и России, но и в различных странах мира (Непал, Тибет, Америка, Испания, Греция, страны Прибалтики и др.) (<http://www.trn.ua/trainers/5909/>); «В Москве и других городах Татьяна Васильевна проводит Шаманские Ритуалы, семинары, личные консультации».

Семинары

- Баланс и активизация мужских ресурсов.
- Возвращение женской души.
- Вхождение в денежный поток, привлечение духа денег.
- Основа жизненного успеха.
- Привлечение духа удачи.
- Путешествие по дорогам сновидений.
- Работа с пространством.
- Развитие интуиции.
- Соединение с Силами стихий.
- Ароматы как механизмы управления пространством и событиями.

А также семинары по запросам.

Семинары-путешествия

Хакасия:

- Перерождение. Путешествие по тропе Жизни.
- Путь гармонии стихий.
- Прорыв во Времени и Пространстве.

Марокко:

- Соединение с Силами Стихий, исполнение намерений.

Шаманские Ритуалы:

- Возвращение Женского начала.
- Вхождение в наступающий год.
- Вхождение в новый период.

(http://samopoznanie.ru/trainers/tatyana_vasilevna_kobezhikova/) и т.д. Кстати, информация о практике таких неошаманов располагается обычно на сайтах, общих для целителей и психологов разных направлений, где представлены материалы, помимо шаманизма, например,

об оральном сексе или сексе на расстоянии, о висцеральной терапии и очищениях организма и т.д. Личный сайт неошаманки: <http://www.kobezhikova.ru/index.shtml>

¹³⁴ Деятельность Фонда исследований шаманизма проф. Майкла Харнера подробно представлена на сайте этой организации: <https://www.shamanism.org>

¹⁵ Речь идет не только о поисках у себя «лишней шаманской кости» – те из них, кто слышал и знает об этом, разумеется, у себя ее нашли.

¹⁶ Термин, как известно, в настоящее время трактуется более чем расширенно (см.: Харитонова 2006а).

¹⁷ Это наследие мировоззрения, именовавшегося «научным атеизмом». Оно было представлено, скорее, как простое отрицание идеи бога и отход от внешней религиозности. Однако это отрицание удивительным образом совмещалось, как правило, с очевидной внутренней магико-мистической установкой на осмысление жизни и неискоренимостью того, что именовалось суевериями.

¹⁸ Шорцы – один из коренных малочисленных народов Севера РФ, основная часть которого проживает на юге Кемеровской области и отчасти в Республике Хакасия.

¹⁹ Об особенностях становления будущего целителя и развитии его «дара» (см.: Харитонова 1997, 2000б, 2005б и др. работы автора).

²⁰ О специфике заговорно-заклинательной практики (см. подробно: Харитонова 1999).

²¹ Гоч Василий Павлович – один из создателей собственной школы (Школы Причинности) в современных эзотерических учениях; автор многочисленных книг, в том числе «Новые руны и рунные технологии» (2004).

²² Качинцы и сагайцы – крупные этнические группы в составе хакасов.

²³ Это случилось, например, с тувинским шаманом К.Т. Допчун-оолом, который несколько лет назад был приглашен неошаманами в Норвегию. Но когда он там провел обряд жертвоприношения духам, то они порвали с ним все дружеские связи (ИМА).

Литература

- Bernstein, Anya.* Religious Bodies Politic. Rituals of Sovereignty in Buryat Buddhism. The Univ. of Chicago Press, 2013. 258 p.
- Lindquist G.* Shamanic Performances on the Urban Scene: Neo-Shamanism in Contemporary Sweden. Stockholm Studies in Social Anthropology, 39. Stockholm, Sweden: Almqvist & Wiksell, 1997.
- Lindquist G.* Conjuring hope: magic and healing in contemporary Russia. Berghahn books, 2006.
- Saudin A., Allione C.* Ai-Tchourek... come la luna. Trance, guarigioni e riti sacri di una sciamana tuvina. Torino: LIBRERIA EDITRICE PSICHE, 1999. 78 p.
- Townsend, Joan B.* Core Shamanism and Neo-Shamanism // Shamanism. An Encyclopedia of World Beliefs, Practices, and Culture / Ed. Mariko Namba Walter and Eva Jane Neumann Fridman. ABC – CLIO. Santa Barbara – California – Denver, Colorado – Oxford, England. 2004. Vol. I. P. 49–57.
- Wiget Andrew, Balalaeva Olga.* Khanty, people of the taiga: surviving the twentieth century. Faibbanks: Univ. of Alaska Press, 2011. 398 p.
- Wujastyk, Dagmar and Smith, Frederick M.* (eds.) Modern and Global Ayurveda: Pluralism and Paradigms. Albany, NY: State University of New York Press, 2008. 363 p.
- Балалаева О.Э., Харитонова В.И.* Научный семинар «К оценке религиозной ситуации в Сибири и соседних регионах» // ЭО. Январь. 2007. URL: http://journal.iea.ras.ru/online/2007/ЕОО2007_1d.pdf (дата обращения: 01.02.2016).
- Гомбоев С.Ж.* Под Вечным Синим Небом. Шаманизм. Святая неугасимая вера. Улан-Удэ, 2010. 336 с.
- Доронин Д.Ю.* Советский шаман: между властью карающей и властью-клиентом // Мифологические модели и ритуальное поведение в советском и постсоветском пространстве: Сб. статей / Сост. А. Архипова. М.: РГГУ, 2013а. С. 81–91.

- Доронин Д.Ю.* Политик? Лекарь? Шаман? Современные шаманы Алтая // Эпическое наследие и духовные практики в прошлом и настоящем: Сб. статей / Отв. ред. В.И. Харитонова. М.: ИЭА РАН, 2013б. С. 85–102 (ЭИ... Т. 15, ч. 1).
- Жуковская Н.Л.* На перекрестке двух религий (из истории духовной жизни бурятского села Торы) // Шаманизм и ранние религиозные представления. К 90-летию доктора исторических наук, профессора Л.П. Потапова: Сб. статей / Отв. ред. Д.А. Функ. М.: ИЭА РАН, 1995. С. 76–88.
- Жуковская Н.Л.* Бурятские шаманки на международной конференции (тункинский опыт, июль 2004 г.) // Женщина и возрождение шаманизма: постсоветское пространство на рубеже тысячелетий. М.: ИЭА РАН, 2005. С. 127–151 (ЭИ... Т. 11).
- Копелиович Г.Б., Харитонова В.И.* Тувинский шаман? лекарь? целитель?.. Опыт анализа практики С.К. Серенота // Эпическое наследие и духовные практики в прошлом и настоящем. Памяти В.Н. Басилова: Сб. статей / Отв. ред. В.И. Харитонова. М.: ИЭА РАН, 2013. С. 182–195 (ЭИ... Т. 15, ч. 2).
- Ожиганова А.* Дети New Age: утопический проект движения «Анастасия» («Звенящие кедры России») // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2015. № 2. С. 262–286.
- Рассказы об Иисусе Христе из Священной истории И.М. Штыгашева:* Книга для чтения на шорском языке / Ред. Г.В. Косточаков. М.: Институт перевода Библии, 2012. 76 с.
- Сарангэрэл.* Зов шамана: Древние традиции и духовные практики. М., 2003.
- Симченко Ю.Б.* Обычная шаманская жизнь. Этнографические очерки. М.: ИЭА РАН, 1993 (Российский этнограф. Вып. 7).
- Функ Д.А., Харитонова В.И.* К вопросу о методологии исследования шаманизма в кругу родственных явлений (магия, колдовство, экстрасенсорика) // Центрально-Азиатский шаманизм: философские, исторические, религиозные аспекты (Материалы междунар. науч. симпозиума, 20–26 июня, Улан-Удэ, оз. Байкал). Улан-Удэ, 1996. С. 142–144.
- Ханеграаф, Войтер Я.* Западный эзотеризм. Путеводитель для запутавшихся / пер. с англ. Е. Зори. М.: Центр книги Рудомино, 2016, 256 с.
- Харитонова В.И.* Шаман – колдун – народный целитель: экстрасенс, творческая личность или шарлатан? // Центрально-Азиатский шаманизм: философские, исторические, религиозные аспекты: Материалы междунар. науч. симпозиума (20–26 июня, Улан-Удэ, оз. Байкал). Улан-Удэ, 1996. С. 144–146.
- Харитонова В.И.* «Избранники духов», «преемники колдунов», «посвященные Учителями»: обретение магико-мистических свойств, знаний, навыков // ЭО. 1997. № 5. С. 16–35.
- Харитонова В.И.* Заговорно-заклинательное искусство восточных славян: проблемы традиционных исследований и возможности новых интерпретаций. М.: ИЭА РАН, 1999. Ч. 1–2. 602 с. (ЭИ... Т. 3).
- Харитонова В.И.* Народные магико-медицинские практики: традиция и современность. Опыт комплексного системно-феноменологического исследования: Дис. в виде науч. докл. ... д-ра ист. наук. М.: ИЭА РАН, 2000а. 84 с.
- Харитонова В.И.* «Не в воле человека стать шаманом»? // Шаманский дар. К 80-летию доктора исторических наук Анны Васильевны Смоляк / отв. ред. В.И. Харитонова. М.: ИЭА РАН, 2000б. С. 312–338 (ЭИ... Т. 6).
- Харитонова В.И.* Избранничество и дар творчества: судьбы хама, хайджи, тахпахчи... (Из хакасских материалов летней экспедиции РАН 2000 г. С.Г.Г. Казачиновой беседует В.И. Харитонова) // Шаманский дар. К 80-летию Анны Васильевны Смоляк. М.: ИЭА РАН, 2000в. С. 79–108. (ЭИ... Т. 6).
- Харитонова В.И.* «Весна Средневековья» накануне III тысячелетия (Магико-мистическая практика и «народное целительство» в Московском регионе) // Московский регион: этноконфессиональная ситуация. М.: ИЭА РАН, 2000г. С. 262–282.

- Харитонова В.И.* Религиозно-магические практики Южной Сибири: трансформации традиций в постсоветскую эпоху // Материалы Международного междисциплинарного научно-практического симпозиума «Экология и традиционные религиозно-магические знания». М.: ИЭА РАН, 2001. С. 169–189 (ЭИ... Т. 7, ч. 2).
- Харитонова В.И.* «Собери свои корни...» (религиозный вопрос в постсоветском пространстве Южной Сибири) // Расы и народы. М.: Наука, 2002. Вып. 28. С. 270–303.
- Харитонова В.И.* Без веры и надежды... (к проблеме возрождения традиционных религиозно-магических практик) // ЭО. 2003а. № 3. С. 60–83.
- Харитонова В.И.* Шаманы без бубнов // Восточная коллекция. Журнал для всех, кому интересен Восток. М., 2003б. № 3 (14). С. 130–140.
- Харитонова В.И.* Религиозный фактор в современной жизни народов Севера и Сибири // Исследования по прикладной и неотложной этнологии. М.: ИЭА РАН, 2004а. Вып. 167. 39 с.
- Харитонова В.И.* Шаманы и шаманисты: некоторые теоретические аспекты изучения шаманизма и иных традиционных верований и практик // ЭО. 2004б. № 2. С. 99–118.
- Харитонова В.И.* «Возрождение шаманизма»: религиозный вопрос или психоментальная проблема? // Этнос Сибири. Прошлое. Настоящее. Будущее. Материалы международной научно-практической конференции: В 2 ч. Красноярск, 2004в. Ч. 2. С. 76–83.
- Харитонова В.И.* Виртуальный бубен бабушки Тади (Реликты традиционного шаманизма сагайцев на рубеже тысячелетий) // Сибирский этнографический сборник. М.: Наука, 2005а. Вып. 11. С. 176–196.
- Харитонова В.И.* Зов предков или призыв духов? (Психофизиологический и гендерный аспекты шаманизма) // Женщина и возрождение шаманизма: постсоветское пространство на рубеже тысячелетий. М.: ИЭА РАН, 2005б. С. 25–43 (ЭИ... Т. 11).
- Харитонова В.И.* Алина Леонидовна Слободова // Женщина и возрождение шаманизма: постсоветское пространство на рубеже тысячелетий. М.: ИЭА РАН, 2005в. С. 349–359 (ЭИ... Т. 11).
- Харитонова В.И.* Феникс из пепла? Сибирский шаманизм на рубеже тысячелетий. М.: Наука, 2006а. 372 с.
- Харитонова В.И.* Немного о том, чем закончился «процесс отмирания религиозных верований» // Межэтнические взаимодействия и социокультурная адаптация народов Севера России / отв. ред. В.И. Молодин, В.А. Тишков. М.: ИЭА РАН, 2006б. С. 233–250.
- Харитонова В.И.* Современные шаманы: творческий оксюморон или реальность // Проблемы сохранения здоровья в условиях Севера и Сибири: Труды по медицинской антропологии / Отв. ред. В.И. Харитонова; Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН; НИИ медицинских проблем Севера СО РАМН. М.: ОАО «Типография “Новости”», 2009а. С. 403–418.
- Харитонова В.И.* «Шаманизм» в современной России: к проблеме возрождения // ЭО. 2009б. № 6. С. 148–164.
- Харитонова В.И.* Адаптационные механизмы в сфере магики-медицинской практики // Адаптация народов и культур к изменениям природной среды, социальным и техногенным трансформациям. М.: Наука, 2009в. С. 353–361.
- Харитонова В.И.* Современное возрождение традиций: некоторые теоретические аспекты // Народы и культуры Южной Сибири и сопредельных территорий: история, современное состояние и перспективы. Материалы международной научной конференции, посвященной 65-летию Хакасского научно-исследовательского института языка, литературы, истории: 3–5 сентября 2009 г. Абакан: Хакасское книжное издательство, 2009. С. 130–134.
- Харитонова В.И.* Политика, корректирующая традиции: (нео)шаманы и (нео)шаманизм в СССР и РФ (1922–2010) // Národnostní politika na teritoriu bývalého SSSR / František Bahenský a kolektiv. Etnologický ústav Akademie věd České Republiky. V.V.I. Praga 2010. С. 85–120.

- Харитонова В.И. К вопросу о личностном статусе шамана (концепция Г.В. Ксенофонтова и современные исследования) // Северо-Восточный гуманитарный вестник. 2012. № 1 (4). С. 34–38.
- Харитонова В.И. «Возрожденный шаманизм» в России: контексты функционирования // Эпическое наследие и духовные практики в прошлом и настоящем. Памяти В.Н. Басилова: Сб. статей / Отв. ред. В.И. Харитонова. М.: ИЭА РАН, 2013. С. 238–259. (ЭИ... Т. 15, ч. 1).
- Харитонова В.И. Диалог культур на языке шаманизма // Вестник истории, литературы, искусства [гл. ред. И.Х. Урилов]; Отд.-ние ист.-филол. наук РАН. М.: Собрание, 2014. Т. 9. С. 93–112.
- Харитонова В.И., Купряшина Н.А. «Экспериментальный шаманизм» Московского региона и его родоначальница // Женщина и возрождение шаманизма: постсоветское пространство на рубеже тысячелетий. М.: ИЭА РАН, 2005. С. 283–302 (ЭИ... Т. 11).
- Харитонова В.И., Ожиганова А.А., Купряшина Н.А. В поисках духовности и здоровья (новые религиозные движения, неошаманизм, городской шаманизм). М.: ИЭА РАН, 2008. 47 с. (Исследования по прикладной и неотложной этнологии. Вып. 207).
- Цыденова А. В России появится верховный шаман // Независимая газета «Новая Бурятия». 22 апреля 2013а. URL: <http://www.newbur.ru/news/12645> (дата обращения: 15.02.2016).
- Цыденова А. Шаманский храм в Бурятии // Независимая газета «Новая Бурятия». 15 сентября 2013б. URL: <http://www.newbur.ru/articles/13951> (дата обращения: 15.02.2016).
- Черепанова А. Эзеноктар! Здравствуй, Шория! URL: <http://idkontakt.ru/article/1066/> (дата обращения: 15.02.2016).
- Штыгашев И.М. «Священная история на шорском наречии для инородцев восточной половины Кузнецкого округа» / Пер. и подгот. изд. И.М. Штыгашева. Казань: Изд. Православного миссионерского общества, 1883.

ПМА – полевые материалы автора (2015 г.)

ЭИ... – Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам

ЭО – Этнографическое обозрение

Статья поступила в редакцию 20 февраля 2016 г.

Kharitonova Valentina I.

“OUR SHAMANS ARE ALL ORTHODOX CHRISTIANS...”: MODERN (NEO)SHAMANISM AND THE ISSUE OF CULTURAL IDENTITY

Abstract. The article examines the process of globalization of religious and mystical practices which are currently being exercised in Russia and are aspiring to ‘unite religions’, with shamanism being in the lead as a religious ‘proto-basis’. It draws on South Siberian, including personal, field material of the author that allows for a detailed analysis of modern practices of ‘shamanism’. In theoretical terms, the material is analyzed in the context of results of the research seminar “Toward an assessment of the state of religious affairs in Siberia and neighbouring regions” held in the city of Halle (Germany) in 2006. The question is raised as to the extent to which (neo)shamanism, being now largely represented as *global shamanism*, could and can characterize the religious aspect of cultural identity.

Keywords: (neo)shamanism, global shamanism, shamanic healing, religiosity, religion, Orthodox Christianity, Buddhism, beliefs / superstitions, cultural identity

DOI: 10.17223/2312461X/11/8

* This article is written with financial support of the Russian Foundation for Humanities (grant # 13-01-00276a).

References

- Bernstein A. *Religious Bodies Politic. Rituals of Sovereignty in Buryat Buddhism*. The Univ. of Chicago Press, 2013. 258 p.
- Lindquist G. *Conjuring hope: magic and healing in contemporary Russia*. Berghahn books, 2006.
- Lindquist G. Shamanic Performances on the Urban Scene: Neo-Shamanism in Contemporary Sweden, *Stockholm Studies in Social Anthropology*, 39. Stockholm, Sweden: Almqvist & Wiksell, 1997.
- Saudin A., Allione C. *Ai-Tchourek... come la luna. Trance, guarigioni e riti sacri di una sciamana tuvina*. Torino: LIBRERIA EDITRICE PSICHE, 1999. 78 p.
- Townsend, Joan B. Core Shamanism and Neo-Shamanism, *Shamanism. An Encyclopedia of World Beliefs, Practices, and Culture*. Ed. Mariko Namba Walter and Eva Jane Neumann Fridman. ABC – CLIO. Santa Barbara – California – Denver, Colorado – Oxford, England. 2004. Vol. I, pp. 49-57.
- Wiget Andrew, Balalaeva Olga. *Khanty, people of the taiga: surviving the twentieth century*. Faibbanks, Univ. of Alaska Press, 2011. 398 p.
- Wujastyk, Dagmar and Smith, Frederick M. (eds.) *Modern and Global Ayurveda: Pluralism and Paradigms*. Albany, NY: State University of New York Press, 2008. 363 p.
- Balalaeva O.E., Kharitonova V.I. Nauchnyi seminar «K otsenke religioznoi situatsii v Sibiri i sosednikh regionakh» [Research seminar 'Toward an assessment of the state of religious affairs in Siberia and neighbouring regions'], *Etnograficheskoe obozrenie*. Ianvar', 2007. Available at: http://journal.iea.ras.ru/online/2007/EOO2007_1d.pdf (Accessed 1 February 2016).
- Gomboev S.Zh. *Pod Vechnym Sinim Nebom. Shamanizm. Sviataia neugasimaia vera* [Under the eternal blue sky. Shamanism. Holy inextinguishable faith]. Ulan-Ude, 2010. 336 p.
- Doronin D.Iu. Soviet shaman: between the punishing power and the power as the client, *Mifologicheskie modeli i ritual'noe povedenie v sovetskom i postsovetskom prostranstve: sb. statei / sost. A. Arkhipova* [Mythological models and ritual behaviour in the Soviet and post-Soviet space: a collection of articles, compiled by A. Arkhipova]. Moscow: RGGU, 2013a, pp. 81-91.
- Doronin D.Iu. Politician? Healer? Shaman? Modern Altaic shamans, *Epicheskoe nasledie i dukhovnye praktiki v proshlom i nastoiashchem: Sb. statei. Otv. red. V.I. Kharitonova* [Epic heritage and spiritual practices: past and present. To the memory of V.N. Basilov. A collection of articles, edited by V.I. Kharitonova]. Moscow: IEA RAN, 2013b, pp. 85-102 (EI... T. 15, part. 1).
- Zhukovskaia N.L. Na perekrestke dvukh religii (iz istorii dukhovnoi zhizni buriatskogo sela Tory), *Shamanizm i rannie religioznye predstavleniia. K 90-letiiu doktora istoricheskikh nauk, profesora L.P. Potapova. Sb. statei. Otv. red. D.A. Funk* [Shamanism and early religious ideas. Associated with the 90th anniversary of Doctor of History, Professor L.P. Potapov. A collection of articles, edited by D.A. Funk]. Moscow: IEA RAN, 1995, pp. 76-88.
- Zhukovskaia N.L. Buriatskie shamanki na mezhdunarodnoi konferentsii (tunkinskii opyt, iul' 2004 g.), *Zhenshchina i vozrozhdenie shamanizma: postsovetskoe prostranstvo na rubezhe tysiacheletii* [Woman and the revitalization of shamanism: the post-Soviet space at the turn of millennia]. Moscow: IEA RAN, 2005, pp. 127-151 (EI... T. 11).
- Kopeliovich G.B., Kharitonova V.I. Tuvinskii shaman? lekar'? tselitel'?.. Opyt analiza praktiki S.K. Serenota, *Epicheskoe nasledie i dukhovnye praktiki v proshlom i nastoiashchem. Pamiati V.N. Basilova. Sbornik statei. Otv. red. V.I. Kharitonova* [Epic heritage and spiritual practices: past and present. To the memory of V.N. Basilov. A collection of articles, edited by V.I. Kharitonova]. Moscow: IEA RAN, 2013, pp. 182-195 (EI... T. 15, part 2).
- Ozhiganova A. Deti New Age: utopicheskii proekt dvizheniia «Anastasiia» («Zveniashchie kedry Rossii») [Children New Age: a utopian project of the 'Anastasia' movement ('The ringing cedars of Russia')], *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom*, 2015, no. 2, pp. 262-286.

- Rasskazy ob Iisuse Khriste iz Sviashchennoi istorii I.M. Shtygasheva: Kniga dlia chteniia na shorskoi iazyke / Red. G.V. Kostochakov [The stories of Jesus Christ from Sacred history by I. M. Shtygashev: a book in Shor language / Ed. by G.V. Kostochakov]. Moscow: Institut perevoda Biblii, 2012. 76 p.
- Sarangerel. *Zov shamana: Drevnie traditsii i dukhovnye praktiki* [The call of shaman: ancient traditions and spiritual practices]. Moscow, 2003.
- Simchenko Iu.B. *Obychnaia shamanskaia zhizn'. Etnograficheskie ocherki* [The shaman's ordinary life. Ethnographic essays]. Moscow: IEA RAN, 1993 (Rossiiskii etnograf. Vol. 7).
- Funk D.A., Kharitonova V.I. K voprosu o metodologii issledovaniia shamanizma v krugu rodstvennykh iavlenii (magiia, koldovstvo, ekstrasensorika) [Toward the question of methodology of researching shamanism in the context of kindred phenomena (magic, witchcraft, the extrasensory)], *Tsentral'no-aziatskii shamanizm: filosofskie, istoricheskie, religioznye aspekty (Materialy mezhdunar. nauch. simpoziuma, 20-26 iunია, Ulan-Ude, oz. Baikal)* [Shamanism of Central Asia: philosophical, historical and religious aspects (Proceedings of an international research symposium, June 20-26, Ulan-Ude, Baikal lake)]. Ulan-Ude, 1996, pp. 142-144.
- Khanegraaf, Voiter Ia. Zapadniy ezoterizm. Putevoditel' dlia zaputavshikhsia. [per. s angl. E. Zori] [Western esotericism. A guide for the confused]. Moscow: Tsentr knigi Rudomino, 2016. 256 p.
- Kharitonova V.I. Shaman - koldun - narodnyi tselitel': ekstrasens, tvorcheskaia lichnost' ili sharlatan? [Shaman - wizard - folk healer: a psychic, a creative personality or a charlatan?], *Tsentral'no-aziatskii shamanizm: filosofskie, istoricheskie, religioznye aspekty (Materialy mezhdunar. nauch. simpoziuma, 20-26 iunია, Ulan-Ude, oz. Baikal)* [Shamanism of Central Asia: philosophical, historical and religious aspects (Proceedings of an international research symposium, June 20-26, Ulan-Ude, Baikal lake)]. Ulan-Ude, 1996, pp. 144-146.
- Kharitonova V.I. «Izbranniki dukhov», «preemniki koldunov», «posviashchennyye Uchiteli-ami»: obretenie magiko-misticheskikh svoystv, znaniy, navykov [‘Chosen by the spirits’, ‘wizards’ successors’, ‘the initiated by Teachers’: the acquisition of magical and mystical capacities, knowledge and skills], *EO*, 1997, no. 5, pp. 16-35.
- Kharitonova V.I. *Zagovorno-zaklinatel'noe iskusstvo vostochnykh slavian: problemy traditsionnykh issledovaniy i vozmozhnosti novykh interpretatsii. Ch. 1-2* [The East Slavs' art of conjuring: problems of conventional research and possibilities of new interpretations]. Moscow: IEA RAN, 1999. 602 p. (EI... T. 3).
- Kharitonova V.I. *Narodnye magiko-meditsinskie praktiki: traditsiia i sovremennost'. Opyt kompleksnogo sistemno-fenomenologicheskogo issledovaniia. Diss. v vide nauchnogo doklada ... doktora istoricheskikh nauk* [Folk magic-medical practices: the traditional and the modern. A comprehensive systematic-phenomenological study. A dissertation in the form of a research report... by Doctor of History]. Moscow: IEA RAN, 2000a, 84 p.
- Kharitonova V.I. «Ne v vole cheloveka stat' shamanom»? *Shamanskii dar. K 80-letiiu doktora istoricheskikh nauk Anny Vasil'evny Smoliak. Otv. red. V.I. Kharitonova* [The shaman's gift. Associated with the 80th anniversary of Doctor of History Anna V. Smolyak. Edited by V.I. Kharitonova]. Moscow: IEA RAN, 2000b, pp. 312-338 (EI... T. 6).
- Kharitonova V.I. Izbrannichestvo i dar tvorchestva: sud'by khama, khaidzhi, takhpakhchi... (Iz khakasskikh materialov letnei ekspeditsii RAN 2000 g. S G.G. Kazachinovi beseduet V.I. Kharitonova), *Shamanskii dar. K 80-letiiu Anny Vasil'evny Smoliak* [The shaman's gift. Associated with the 80th anniversary of Anna V. Smolyak]. Moscow: IEA RAN, 2000c, pp. 79-108 (EI... T. 6).
- Kharitonova V.I. «Vesna Srednevekoviia» nakanune III tysiacheletia (Magiko-misticheskaiia praktika i “narodnoe tselitel'stvo” v Moskovskom regione), *Moskovskii region: etnokonfessional'naiia situatsiia* [The Moscow region: ethno-confessional situation]. Moscow: IEA RAN, 2000d, pp. 262-282.
- Kharitonova V.I. Religiozno-magicheskie praktiki Iuzhnoi Sibiri: transformatsii traditsii v postsovetskuiu epokhu [The religious and magic practices in South Siberia: transfor-

- mations of traditions in the post-Soviet era], *Materialy Mezhdunarodnogo interdisciplinarnogo nauchno-prakticheskogo simpoziuma «Ekologiya i traditsionnye religiozno-magicheskie znaniia»* [Proceedings of the International inter-disciplinary research symposium “Environment and traditional religious and magic knowledge”]. Moscow: IEA RAN, 2001, pp. 169-189 (EI... T. 7, part 2).
- Kharitonova V.I. «Soberi svoi korni...» (religiozni vopros v postsovetском prostranstve luzhnoi Sibiri) [“Collect your roots...” (the religious question in the post-Soviet space of South Siberia)], *Rasy i narody*. Moscow: Nauka, 2002, Vol. 28, pp. 270-303.
- Kharitonova V.I. Bez very i nadezhdy... (k probleme vozrozhdeniia traditsionnykh religiozno-magicheskikh praktik) [Without faith and hope... (toward the issue of revitalization of traditional religious and magic practices)], *EO*, 2003a, no. 3, pp. 60-83.
- Kharitonova V.I. Shamany bez bubnov [Shamans without tambourines], *Vostochnaia kolleksiia. Zhurnal dlia vsekh, komu interesen Vostok*. Moscow, 2003b, no. 3 (14), pp. 130-140.
- Kharitonova V.I. *Religiozni faktor v sovremennoi zhizni narodov Severa i Sibiri (Issledovaniia po prikladnoi i neotlozhnoi etnologii. Vyp. 167)* [The religious factor in modern life of the peoples of the North and Siberia (Research in applied and urgent ethnology. Is. 167)]. Moscow: IEA RAN, 2004a. 39 p.
- Kharitonova V.I. Shamany i shamanisty: nekotorye teoreticheskie aspekty izucheniia shamanizma i inykh traditsionnykh verovani i praktik [Shamans and shamanists: some theoretical aspects of studying shamanism or any other traditional beliefs and practices], *EO*, 2004b, no. 2, pp. 99-118.
- Kharitonova V.I. «Vozrozhdenie shamanizma»: religiozni vopros ili psikhomenal'naia problema? [The ‘revitalization of shamanism’: a religious question or a psycho-mental issue?], *Etnosy Sibiri. Proshloe. Nastoiashchee. Budushchee. Materialy mezhdunarodnoi nauchno-prakticheskoi konferentsii. V 2-kh ch. Ch. 2* [Ethnicities of Siberia. Past, present and future. Proceedings of an international research conference. In two volumes. Vol. 2]. Krasnoyarsk, 2004c, pp. 76-83.
- Kharitonova V.I. Virtual'nyi buben babushki Tadi (Relikty traditsionnogo shamanizma sagaitsev na rubezhe tysiacheletii) [The virtual tambourine of the old woman Tadi (The relicts of traditional shamanism of the Sagaytsy at the turn of millennia)], *Sibirskii etnograficheskii sbornik*, Moscow: Nauka, 2005a, Vol. 11, pp. 176-196.
- Kharitonova V.I. Zov predkov ili prizyv dukhov? (Psikhofiziologicheskii i gendernyi aspekty shamanizma), *Zhenshchina i vozrozhdenie shamanizma: postsovetское prostranstvo na rubezhe tysiacheletii* [Woman and the revitalization of shamanism: the post-Soviet space at the turn of millennia]. Moscow: IEA RAN, 2005b, pp. 25-43 (EI... T. 11).
- Kharitonova V.I. Alina Leonidovna Slobodova, *Zhenshchina i vozrozhdenie shamanizma: postsovetское prostranstvo na rubezhe tysiacheletii* [Woman and the revitalization of shamanism: the post-Soviet space at the turn of millennia]. Moscow: IEA RAN, 2005c, pp. 349-359 (EI... T. 11).
- Kharitonova V.I. *Feniks iz pepela? Sibirskii shamanizm na rubezhe tysiacheletii* [Phoenix from the ashes? Siberian shamanism at the turn of millennia]. Moscow: Nauka, 2006a, 372 p.
- Kharitonova V.I. Nemnogo o tom, chem zakonchilsia «protsess otmiraniia religioznykh verovani i», *Mezhetnicheskie vzaimodeistviia i sotsiokul'turnaia adaptatsiia narodov Severa Rossii. Otv. red. V.I. Molodin, V.A. Tishkov* [Inter-ethnic relationships and socio-cultural adaptation of the peoples of the Russia's North. Edited by V.I. Molodin, V.A. Tishkov]. Moscow: IEA RAN, 2006b, pp. 233-250.
- Kharitonova V.I. Sovremennye shamany: tvorcheskii oksiumoron ili real'nost', *Problemy sokhraneniia zdorov'ia v usloviakh Severa i Sibiri: Trudy po meditsinskoj antropologii. Otv. red. V.I. Kharitonova; In-t etnologii i antropologii im. N.N. Miklukho-Maklaia RAN; NII meditsinskikh problem Severa SO RAMN* [The problems of health maintenance in the North and in Siberia: Medical anthropology proceedings. Ed. by V.I. Kharitonova]. Moscow: OAO «Tipografiia "Novosti"», 2009a, pp. 403-418.

- Kharitonova V.I. «Shamanizm» v sovremennoi Rossii: k probleme vozrozhdeniia [‘Shamanism’ in modern Russia: on the issue of revitalization], *EO*, 2009b, no. 6, pp. 148-164.
- Kharitonova V.I. Adaptatsionnye mekhanizmy v sfere magiko-meditsinskoj praktiki, *Adaptatsiia narodov i kul'tur k izmeneniam prirodnoi sredy, sotsial'nyim i tekhnogennym transformatsiiam* [The adaptation of peoples and cultures to the changing natural environment, social and industrial transformations]. Moscow: Nauka, 2009c, pp. 353-361.
- Kharitonova V.I. Sovremennoe vozrozhdenie traditsii: nekotorye teoreticheskie aspekty [The modern revitalization of traditions: some theoretical aspects], *Narody i kul'tury luzhnoi Sibiri i sopredel'nykh territorii: istoriia, sovremennoe sostoianie i perspektivy. Materialy mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii, posviashchennoi 65-letiiu Khakasskogo nauchno-issledovatel'skogo instituta iazyka, literatury, istorii: 3-5 sentiabria 2009 g.* [Peoples and cultures of South Siberia and adjacent territories: history, the today's state of affairs, and prospects. Proceedings of the international research conference dedicated to the 65th anniversary of the Khakassia Scientific Research Centre of Language, Literature and History: September 3-5, 2009]. Abakan: Khakasskoe knizhnoe izdatel'stvo, 2009d, pp. 130-134.
- Kharitonova V.I. Politika, korrektsiuiushchaia traditsii: (neo)shamany i (neo)shamanizm v SSSR i RF (1922-2010), *Národnostní politika na teritoriu bývaleho SSSR. František Bahenský a kolektiv. Etnologický ústav Akademie věd České Republiky, V.V.I.*, Praha 2010a, pp. 85-120.
- Kharitonova V.I. K voprosu o lichnostnom statuse shamana (kontseptsiiia G.V. Ksenofontova i sovremennye issledovaniia) [Toward the question of the shaman's personal status (the concept of G.V. Ksenofontov and modern studies)], *Severo-Vostochnyi gumanitarnyi vestnik*, 2012, no. 1 (4), pp. 34-38.
- Kharitonova V.I. "Vozrozhdennyi shamanizm" v Rossii: konteksty funktsionirovaniia, Epicheskoe nasledie i dukhovnye praktiki v proshlom i nastoiashchem. Pamiati V.N. Basilova Sbornik statei. Otv. red. V.I. Kharitonova [Epic heritage and spiritual practices: past and present. To the memory of V.N. Basilov. A collection of articles, edited by V.I. Kharitonova]. Moscow: IEA RAN, 2013, pp. 238-259. (EI... T. 15, part 1).
- Kharitonova V.I. Dialog kul'tur na iazyke shamanizma, *Vestnik istorii, literatury, iskusstva. (gl. red. I. Kh. Urilov); Otd-nie ist.-filol. nauk RAN* [Bulletin of History, Literature and Art. Edited by I.Kh. Urilov]. Moscow: Sobranie, 2014, Vol. 9, pp. 93-112.
- Kharitonova V.I., Kupriashina N.A. «Eksperientsial'nyi shamanizm» Moskovskogo regiona i ego rodonachal'nitsa, *Zhenshchina i vozrozhdenie shamanizma: postsovetskoe prostranstvo na rubezhe tysiacheletii* [Woman and the revitalization of shamanism: the post-Soviet space at the turn of millennia]. Moscow: IEA RAN, 2005, pp. 283-302 (EI... T. 11).
- Kharitonova V.I., Ozhiganova A.A., Kupriashina N.A. *V poiskakh dukhovnosti i zdorov'ia (novye religioznye dvizheniia, neoshamanizm, gorodskoi shamanizm)* [In search of spirituality and health (new religious movements, neoshamanism, urban shamanism)]. Moscow: IEA RAN, 2008. 47 p. (Issledovaniia po prikladnoi i neotlozhnoi etnologii. Vol. 207).
- Tsydenova A. V Rossii poiavitsia verkhovnyi shaman [A supreme shaman will appear in Russia], *Nezavisimaia gazeta «Novaia Buriatiia»*. 22 April 2013a. Available at: <http://www.newbur.ru/news/12645> (Accessed 15 February 2016).
- Tsydenova A. Shamanskii kham v Buriatii [A shamanic temple in Buryatia], *Nezavisimaia gazeta «Novaia Buriatiia»*. 15 September 2013b. Available at: <http://www.newbur.ru/articles/13951> (Accessed 15 February 2016).
- Cherepanova A. *Ezenoktar! Zdravstvui, Shoriia!* [Ezenoktar! Hello, Shoria!]. Available at: <http://idkontakt.ru/article/1066/> (Accessed 15 February 2016).
- Shtygashev I.M. «Sviashchennaia istoriia na shorskom narechii dlia inorodtsev vostochnoi poloviny Kuznetskogo okruga» (Per. i podgot. Izd. I.M. Shtygasheva) [Sacred history in the Shor language for inorodtsy of the Eastern half of Kuznetsk district (Trans. and prepared by I. M. Shtygashev)]. Kazan': izd. Pravoslavnogo Missionerskogo Obshestva, 1883.

РЕЦЕНЗИИ

УДК 140

DOI: 10.17223/2312461X/11/9

Sous la direction de Katia Buffetrille, Jean-Luc Lambert, Nathalie Luca et Anne de Sales *D'une anthropologie du chamanisme vers une anthropologie du croire. Hommage à l'œuvre de Roberte Hamayon*. Paris: Centre d'Études Mongoles & Sibériennes – École Pratique des Hautes Études, 2013. 764 p. ISBN 978-2-9518888-8-3 ISSN 0766-5075 (Д.А. Опарин)¹



В 2013 г. Центром изучения Монголии и Сибири (Centre d'Études Mongoles et Sibériennes) в сотрудничестве с Практической школой высших исследований (École Pratique des Hautes Études) был издан масштабный коллективный труд «От антропологии шаманизма к антропологии веры. Посвящается работам Роберты Амайон». Книга разделена на 4 части – «Взгляд на шаманизм», «Животные, шаманы и сверхъестественное», «Формирование веры и убеждения», «Тибетские и центральноазиатские вариации» – и включает в общей сложности 37 статей.

Географический спектр книги очень широк – Сибирь, Монголия, Средняя Азия, Китай, Мексика, Канада, Тибет и др. Работы затрагивают исторические, филологические и этнографические темы. Все статьи написаны франкоязычными антропологами, на исследования которых в той или иной степени оказали влияние работы известного монголоведа и сибиреоведа, специалиста по шаманизму Роберты Амайон.

Во вступлении, написанном редакторами сборника К. Баффетриль, Ж.-Л. Ламбером, Н. Люка и А. де Саль, кратко рассказывается об ака-

¹ Работа выполнена в рамках проекта РГНФ (грант № 15-01-18111, рук. Д.А. Функ).

демической карьере Роберты Амайон и ее идеях, повлиявших на развитие французской антропологии и мирового дискурса о шаманизме. Р. Амайон начала свои исследования с изучения монгольского языка и полевой работы в Монголии. Среди ее учителей – Клод Леви-Стросс и Андре Леруа-Гуран. Одновременно она принялась за изучение русского, а в 1967 г. совершила первую поездку в СССР в Бурятию. Обычно, когда затрагивают вопрос о работе западных ученых в Советской Сибири, упоминают как исключительные случаи полевые исследования Каролин Хамфри, попавшей в 1967 г. в Бурятию, и Марджори Мандельштам Блейзер, оказавшейся в 1976 г. у хантов (Gray, Vakhtin, Schweitzer 2003: 198). Однако не стоит забывать и других исследователей. Одна из них – Роберта Амайон, которая, благодаря своей целеустремленности и заинтересованности, не только сумела поработать в Советском Союзе, но и заложила основу всего французского сибиреведения. И когда с 1990 г. французские антропологи смогли поехать в сибирское поле, они имели уже впечатляющую теоретическую и этнографическую базу, подготовленную Амайон. В 1990 г. Роберта Амайон опубликовала свой труд «Охота за душой. Очерк по теории сибирского шаманизма» («La Chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien»), ставший хрестоматийным для всех сибиреведов и специалистов по шаманизму.

В фокусе ее исследования находилась тесная взаимосвязь охоты и шаманизма, а точнее таежных охотников, фигуры местного шамана и духов, которые через шамана помогают охотникам.

Меня в данной книге более всего заинтересовали статьи с сибирской тематикой. Первая из таких работ, «Без бубна и костюма. От шаманизма обских угров к фигуре шамана» (р. 65–86), написана специалистом по духовной культуре хантов и нганасан Жан-Люк Ламбером. Автор предлагает альтернативную точку зрения на динамику шаманских практик среди обских угров. Он не соглашается с тем, что под влиянием православного миссионерства царского времени и антирелигиозных репрессий советского периода, хантыйский и мансийский шаманизм был уничтожен. Шаманские практики трансформировались и адаптировались в тяжелых условиях, стали более закрытыми.

Две статьи посвящены понятию игры в современных сибирских обществах. Александра Лаврилье в статье «От вкуса добычи к играм духов. Или как разделяются понятия игры, ритуального действия и поступка» (р. 261–282) рассуждает о взаимосвязи игры и эвенкийского понятия *onpir* – определенной способности, которой обладает каждый человек и с которой в рамках ритуального пространства он должен играть. Шаманы отличаются от остальных людей лишь тем, что они умеют играть лучше других. В связи с тем, что шаманов становится все меньше и меньше, каждый человек начинает «играть» по-своему или

обращается к знающим людям, которые не являются шаманами, но имеют определенную связь с духами. Убеждение, что можно «играть», т.е. проявлять активность в ритуальной сфере, и без шамана, а также, что игра, как и *omnipr*, присутствует повсюду и проявляется повсеместно, мотивирует людей на творчество и самостоятельность в религиозном поле.

Статья Патрика Платтета, Виржини Вате и Тьерри Вендлинга «Захват дара. Ритуальные игры и призывы на северо-востоке Сибири» (р. 483–514) посвящена играм, конкурсам и соревнованиям среди чукчей и коряков. В фокусе исследования авторов находятся не просто абстрактные правила игры. Их интересует, как соревнование и конкурс воспринимаются актерами, интересуют правила игры в контексте взаимодействий ее участников. По мнению авторов, люди принимают участие в соревновании не ради приза, а призом оказывается не номинальная награда, а социальный успех.

Не менее насыщены этнографическим материалом и размышлениями статьи, посвященные другим регионам. В исследовании «Способ действовать. Шаманизм Амазонии» (р. 109–134) Жан-Пьер Шомей затрагивает проблемы, актуальные не только для южноамериканского региона – «шаманизация» политики, мистический туризм, соотношение локального и привнесенного в шаманских практиках. Автор приходит к заключению, что новая шаманская традиция Амазонии не является ни репликой прошлой, ни продуктом привнесенных моделей. На южноамериканском примере Шомей показывает, как формируются новые шаманские практики, новый образ шамана и новая шаманская идентичность. В фокусе исследования Фредерика Леогара и Сейдина Амирлана «Синкретические концепции потустороннего у бухарских каракалпаков» (р. 673–692) находятся ритуальные практики каракалпаков Узбекистана, связанные с рождением ребенка. В данной статье также на региональном примере раскрывается вопрос столкновения шаманизма с иной традицией, в данном случае с исламом. И опять же авторы показывают гибкость шаманизма, который абсорбирует новое, «переосмысливает» старое и формирует свое.

Данный масштабный коллективный труд представляет собой своеобразный ридер по шаманизму, вернее по франкоязычной антропологической мысли в сфере изучения шаманизма. Здесь собраны статьи одних из самых ярких современных франкоязычных антропологов, занимающихся тем, что как во Франции, так и в Квебеке всегда исследовали с особенной тщательностью и незаурядностью – традиционной духовной культурой неевропейских народов. Этот сборник является не просто мозаикой исследований, а собранием работ, перекликающихся друг с другом и объединенных наследием Роберты Амайон.

Каждый читатель сможет сделать собственный ридер из этих 37 статей. Кто-то выберет для себя труды, посвященные одному региону, будь то Монголия или Сибирь, кто-то скомпонует теоретическую хрестоматию. Но всякий получит огромное удовольствие от качественной этнографии.

Д.А. Опарин

Московский государственный университет

Литература

Gray Patty, Vakhtin Nikolai, Schweitzer Peter. Who owns Siberian ethnography? A critical assessment of a re-internationalized field // *Sibirica*. 2003. Vol. 3, № 2. P. 194–216.

Рецензия поступила в редакцию 2 февраля 2016 г.

Oparin Dmitry A., Lomonosov Moscow State University (Moscow, Russia)

Review of *Sous la direction de Katia Buffetrille, Jean-Luc Lambert, Nathalie Luca et Anne de Sales. D'une anthropologie du chamanisme vers une anthropologie du croire. Hommage à l'œuvre de Roberte Hamayon. Paris: Centre d'Études Mongoles & Sibériennes - École Pratique des Hautes Études, 2013. 764 p. ISBN 978-2-9518888-8-3 ISSN 0766-5075*

DOI: 10.17223/2312461X/11/9

*The review is written in the framework of the Russian Foundation for Humanities project (grant # 15-01-18111, PI D.A. Funk).

References

Gray Patty, Vakhtin Nikolai, Schweitzer Peter. Who owns Siberian ethnography? A critical assessment of a re-internationalized field // *Sibirica*. 2003. Vol. 3, № 2. pp. 194-216.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

БАТЬЯНОВА Елена Петровна – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Отдела Севера и Сибири Института этнологии и антропологии РАН, г. Москва, Россия.

E-mail: elena-batyanova@yandex.ru

БРОНШТЕЙН Михаил Мокович – кандидат исторических наук, главный научный сотрудник Отдела Кавказа, Средней Азии и Сибири Государственного музея искусства народов Востока, г. Москва, Россия.

E-mail: bronmi@list.ru

ДОРОНИН Дмитрий Юрьевич – научный сотрудник Лаборатории теоретической фольклористики Школы актуальных гуманитарных исследований Института общественных наук РАНХиГС; научный сотрудник Центра прикладной урбанистики Московской высшей школы социальных и экономических наук (МВШСЭН), г. Москва, Россия.

E-mail: demetra2@mail.ru

ЛИТВИНА Наталья Викторовна – старший научный сотрудник, заведующая межкафедральной Археографической лабораторией исторического факультета Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова, г. Москва, Россия.

E-mail: tartalja@mail.ru

ОПАРИН Дмитрий Анатольевич – кандидат исторических наук, старший преподаватель кафедры этнологии исторического факультета Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова, г. Москва, Россия.

E-mail: dimaoparin@hotmail.com

СИДОРОВА Василина Викторовна – аспирантка кафедры средних веков исторического факультета Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова, г. Москва, Россия.

E-mail: vasilinasid@gmail.com

ФУНК Дмитрий Анатольевич – доктор исторических наук, профессор, заведующий кафедрой этнологии исторического факультета Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова; главный научный сотрудник Томского государственного университета, Россия.

E-mail: d_funk@iea.ras.ru

ХАРИТОНОВА Валентина Ивановна – доктор исторических наук, доцент, руководитель Центра медицинской антропологии Института этнологии и антропологии РАН; президент Ассоциации медицинских антропологов, г. Москва, Россия.

E-mail: medanthro@mail.ru, Valkharit@iea.ras.ru

ABOUT THE AUTHORS

BATYANOVA Elena Petrovna – Cand.Sc. (History), Senior Research Fellow at the Department of Siberia and the North, Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia.

E-mail: elena-batyanova@yandex.ru

BRONSHTEIN Mikhail Mokovich – Cand.Sc. (History), Chief Research Fellow, Department of the Caucasus, Central Asia and Siberia, the State Museum of Oriental Art, Moscow, Russia.

E-mail: bronmi@list.ru

DORONIN Dmitry Yurievich – Research Fellow at the Centre of Theoretical Folklore Studies at the Institute of Social Sciences, the Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Moscow, Russia; Research Fellow at the Centre of Applied Urban Studies, Moscow Higher School of Social and Economic Sciences, Moscow, Russia.

Email: demetra2@mail.ru

FUNK Dmitri Anatolievich – Dr.Sc. (History), Professor, Chair, Department of Ethnology, Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia; Chief Research Fellow, National Research Tomsk State University, Tomsk, Russia.

Email: d_funk@iea.ras.ru

KHARITONOVA Valentina Ivanovna – Dr.Sc. (History), Associate Professor, Head of the Medical Anthropology Centre, Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia; President of Association of Medical Anthropologists, Moscow, Russia.

Email: medanthro@mail.ru, Valkharit@iea.ras.ru

LITVINA Natalia Viktorovna – Senior Research Fellow, Head of the Inter-Sector Archeographic Laboratory, Department of History, Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia.

Email: tartalja@mail.ru

OPARIN Dmitriy Anatolievich – Cand.Sc. (History), Senior Lecturer at the Department of Ethnology, Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia.

Email: dimaoparin@hotmail.com

SIDOROVA Vasilina Viktorovna – postgraduate student at the Department of History (the Middle Ages Sector), Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia.

Email: vasilinasid@gmail.com

ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТОРОВ

Общая информация. Предлагая рукопись для публикации в «Сибирских исторических исследованиях», Вы гарантируете, что:

а) статья до сих пор нигде не была опубликована, не предлагается и не будет предложена другому изданию, пока не решится вопрос о ее публикации в «Сибирских исторических исследованиях»;

б) именно Вы являетесь автором статьи, и в ней **не** использованы фрагменты из ранее публиковавшихся статей других авторов без указания на эти источники.

Объем публикации: до 50 000 знаков (с пробелами), или около 7 000 слов, – для научных статей и 800–1 500 слов – для информационных материалов, в том числе обзоров и рецензий.

Рецензирование. В журнале применяется система двойного анонимного рецензирования (double blind peer review). Все поступившие в редакцию тексты без указания фамилии автора отправляются независимым анонимным рецензентам, к печати по решению редколлегии допускаются только тексты, получившие два положительных отзыва. К рецензированию будут привлекаться ведущие ученые российских вузов и институтов РАН, а также зарубежные специалисты, имеющие труды в области истории, этнологии, археологии, международных отношений.

Правила оформления статей

Статьи принимаются в электронном виде.

Текст набирается в редакторе MS Word (*.doc или *.rtf) с использованием шрифта **Times New Roman**, размер шрифта – 12 кеглей, межстрочный интервал – 1, поля (все) – 2 см, абзацный отступ – 0,5 см.

На титульной странице указывается номер по Универсальной десятичной классификации (УДК) и приводятся (каждый раз с новой строки):

Данные об авторе (приводятся на отдельном листе)

• фамилия, имя, отчество (на русском и английском языке) (обратите внимание: фамилия автора указывается ЛИШЬ на титульной странице. На первой странице статьи указывается название работы, но не фамилия автора, не какие-либо иные сведения о нем!)

- ученая степень, ученое звание;
- должность и место работы / учебы; просьба указать также официальное название организации на английском языке,
- e-mail;
- почтовый адрес;

- телефон (служебный и, если можно, сотовый для ускорения связи).

Данные о статье

- название статьи на русском и в переводе на английский язык,
- резюме статьи на русском и английском языке (объемом до 250 слов каждое),
- список ключевых слов на русском и английском языке.

При написании резюме статей мы убедительно просим авторов уделять особое внимание доступности изложения, лаконичности, четкости формулировок и при этом отражению в тексте таких пунктов, как постановка проблемы, представление академического дискурса по данной проблеме, характеристика источников и методов исследования, представление полученных Вами результатов, показывающих, что именно Вы смогли внести данной работой в существующий научный дискурс, и заключение. Ориентируйтесь, пожалуйста, на эту структуру: это облегчит решение данной задачи и Вам, и редакционной коллегии.

Нумерация страниц текста статьи сплошная, начиная с 1-й страницы, внизу по центру.

Структурирование текстов статей. Для удобства организации материала и облегчения работы читателей с Вашими текстами мы просим Вас делить текст на осмысленные отрывки, каждый из которых должен иметь собственный подзаголовок, как стандартный типа «Введение» и «Заключение» или «Выводы», так и любые иные сообразно Вашему видению текста.

Иллюстрации (рисунки, таблицы, графики, диаграммы и т.п.) дополнительно представляются в отдельных файлах. Рисунки выполняются в черно-белой гамме, *полноцветные иллюстрации пока принимаются лишь для статей по этнологической и археологической тематике*. Формат файлов с иллюстрациями – tiff или jpeg, разрешение не менее 400 dpi. В текст иллюстрации просьба не вставлять. Достаточно в промежутке между абзацами текста указать Рис. 1, Рис. 2 и т.д. и название самого рисунка.

Иллюстративный материал, присланный без письменного разрешения его владельца или держателя копирайта, принят к публикации не будет.

При использовании при наборе статьи дополнительных **шрифтов** такие шрифты должны быть представлены отдельным файлом.

Ссылки на использованные источники и литературу

1. В целях более адекватного соблюдения требований слепого анонимного рецензирования при первой отправке рукописи в редакцию, пожалуйста, избегайте самоцитирования или оставляйте ссылки на свои работы «пустыми». После извещения о принятии рукописи к печати авторы смогут вернуть на место данные ссылки.

2. В случае ссылки на иностранного автора в тексте приводится русская транскрипция его фамилии, а ее написание латиницей – в скобках.

3. В целях экономии места, если имя автора уже упоминается в тексте, то в скобках после фамилии, в ссылке на его работу, указывается только год публикации: «В своей работе В.Я. Пропп (1955) анализирует...»

4. Во всех остальных случаях фамилия и год публикации указываются в скобках без запятой: (Balzer 2011); при наличии двух авторов приводятся обе фамилии, а если авторов трое, то три фамилии указываются лишь при первом упоминании работы (Иванов, Петров, Сидоров 1980), а в дальнейшем используется сокращение «и др.» (Иванов и др. 1980). В ссылках на работы, написанные более чем тремя авторами, используйте «и др.» либо «et al.» при первом же упоминании.

5. При ссылке на работы нескольких авторов они указываются через точку с запятой: (Анохин 1924; Potarow 1963). При ссылке на несколько публикаций одного и того же автора годы публикации разделяются запятой с последующим пробелом: (Батьянова 1987, 2005).

6. В ссылках на коллективные труды достаточно в скобках указать первое или несколько первых слов заголовка и год публикации. Например, ссылка на книгу «Wege zum Norden. Wiener Forschungen zu Arktis und Subarktis» будет выглядеть следующим образом: (Wege zum Norden... 2013).

7. Если дата публикации неизвестна, следует указывать «б.д.», а для принятых к печати текстов – «в печати»: (Иванов, б.д.) и (Петров, в печати).

8. Номера страниц указываются через двоеточие после года публикации: (Bellah et al. 2008: viii).

9. Если Вы приводите подряд несколько цитат из одного и того же текста в границах одного параграфа, то после второй и дальнейших цитат достаточно указывать номер страницы, например: (Schiller 2011: 192) – в первой ссылке и (193–194) – во второй и т.п.

10. Диапазоны страниц и дат указываются через короткое тире: 99–102, 1985–1990.

11. Номера в диапазонах страниц указываются в полном виде: 124–128, а не 124–28.

12. В ссылках на архивные документы указываются сокращенное наименование архива, год, которым датировано дело, и через двоеточие номера листов: (ГАТО 1899: 15). Если в статье используются материалы нескольких дел из одного архива, датированных одним и тем же годом, необходимо в списке источников использовать дополнительные буквенные обозначения (например, 1899а, б и т.д.), которые следует указывать и при оформлении ссылок (например: ГАОО 1909а: 13–14).

13. В ссылках на материалы периодической печати указывается название издания, год и дата публикации (например: Сибирская жизнь 1917: 20 авг.)

К статье прилагается библиография в алфавитном порядке. Образцы оформления

для монографий:

Путилов Б.Н. Фольклор и народная культура. СПб.: Наука, 1994.

для статей:

Шаховцов К.Г. Льгота ли быть селькупом? // Практика постсоветских адаптаций народов Сибири: Сб. статей / Отв. ред. Д. Функ, Х. Бич, Л. Силланпя. М.: ИЭА РАН, 2006. С. 157–172.

Дьеккофф А., Филиппова Е.И. Переосмысление нации в «постнациональную» эпоху // Этнографическое обозрение онлайн. 2014. № 1. С. 193–199 (URL: http://journal.iea.ras.ru/online/2014/2014_1_193_199_Dieckhoff.pdf).

для архивных источников (с указанием названия дела и года):

Государственный архив Томской области (ГАТО). Ф. 234. Оп. 1. Д. 135. Статистические сведения об инородцах Томской губернии за 1889 г.

для периодических изданий:

Восточное обозрение. Иркутск, 1906.

Примечания оформляются в виде концевых сносок с использованием арабских цифр. Нумерация последовательная, начиная с цифры 1.

При наличии в статье сокращений / аббревиатур, пожалуйста, приложите их список.

При пересылке файлов просьба все материалы (титульный лист, саму статью, дополнительные шрифты, файлы-иллюстрации, список иллюстраций, список сокращений и т.п.), имеющие отношение к статье, объединять в одну папку с использованием архиваторов WinZip или WinRar (например: Ivanov.zip или Ivanov.rar).

Авторские права

Соглашаясь на публикацию своей работы в журнале, авторы (при безусловном сохранении за собой авторских прав) предоставляют журналу право первой публикации работы на условиях лицензии Creative Commons Attribution License, которая позволяет другим распространять данную работу с обязательным сохранением ссылок на авторов оригинальной работы и оригинальную публикацию в этом журнале.

Этические вопросы

В своей издательской деятельности редколлегия руководствуется Кодексом поведения COPE (Committee on Publication Ethics) <http://publicationethics.org/resources/code-conduct>

Статьи и материалы просим высылать по адресу:

shrjournal@gmail.com с копией на адрес d_funk@iea.ras.ru Дмитрию Анатольевичу Функу, главному редактору журнала.

INFORMATION FOR AUTHORS

General. Submitting your manuscript to be published in the «Siberian Historical Research» journal you confirm that:

a) your paper has never been published elsewhere before and will not be submitted for publication elsewhere until the decision to publish it (or not to) in the «Siberian Historical Research» journal is made;

b) you yourself are the author of the submitted paper and you have not used any parts of other authors' works without reference to those.

Papers **shall not** exceed 50,000 characters including spaces or about 7,000 words – for research papers, or 800 to 1,500 words – for information materials, including overviews and reviews.

Reviewing process. All papers submitted to the journal are subject to double blind peer review. All papers without the author's name are sent to independent anonymous reviewers. The Editorial Board will decide on publishing only those papers that have received two positive reviews. Among reviewers are leading scholars of Russian universities and institutes of the Russian Academy of Sciences as well as international experts in history, ethnology, archaeology, and international relations.

Formatting Guidelines

Papers are to be submitted in an electronic format.

Text shall be typed in MS Word (*.doc or *.rtf), **Times New Roman**, 12 pt, single line spacing, all margins 2 cm, indention 0,5 cm.

The title page shall contain the Universal Decimall Classification number (UDC) and all of the following is to be indented:

Author details (to be provided on a separate / title sheet)

▪ Author's full name (last name, firstname, patronym), in both Russian and English (please note that *the author's last name is to be given on the title page only*. *The first page shall contain the title of paper and not the author's name or any other details of his / hers!*)

▪ Academic degree, academic title;

▪ Place of work / study and position; please provide official name of your organization in English as well;

▪ E-mail;

▪ Postal address;

▪ Telephone (office and, if possible, cell phone number to facilitate communication);

Paper details:

▪ Title of paper in both Russian and English;

▪ Summary of paper in both Russian and English (up to 250 words each);

▪ Key words in both Russian and English.

When writing a summary, we kindly ask authors to keep it clear, simple and concise. The summary shall contain the statement of a problem, how it has been dealt with and discussed in academia, as well as sources and methods for research, research results showing your contribution to the existing knowledge, and conclusions. Please stick to the proposed paper structure so as to facilitate your work and that of the Editorial Board.

Page numbering is consecutive, starting from the first page, at the bottom, centered.

Structuring the text. To better structure and present your paper, please divide the text into separate parts, each with its own subheading like «Introduction», «Conclusions» and any other which you might find necessary or useful to have.

Illustrations (drawings, tables, graphics, diagrams, etc.) are to be submitted in separate files. Drawings / pictures shall be presented in black-and-white, *fullcolour illustrations are so far accepted only for papers on ethnological or archaeological topics*. Illustrations should be in TIFF or JPEG format, at least 400 dpi. Please do not insert illustrations in the text, instead indicate Fig. 1, Fig. 2 etc. in between paragraphs, and provide titles of pictures.

Illustrative material submitted without a written permission of its author or copyright holder will not be accepted for publication.

If using additional **fonts**, please submit them in a separate file, too.

References

1. To ensure better meeting the requirements of blind anonymous peer-review, when submitting your manuscript to the Editorial Board for the first time, please avoid self-citation and leave footnotes referring to your works blank. Once your manuscript is accepted for publication, you will be able to put those back in your paper.

2. When citing a foreign paper, Russian transcription of its author's last name with the Latin spelling in brackets are to be provided in the text.

3. To save space, if the author's name has already been mentioned in the text, please indicate only the year of publication put in brackets after the author's name, when referring to his / her paper: «In his paper V. Ya. Propp (1955) analyzes...»

4. In all other cases the author's last name and year of publication shall be given in brackets without a comma: (Balzer 2011); if there are two authors, last names of both are to be given, in case there are three authors, last names of all the three are to be given only if mentioned in the text for the first time (Ivanov, Petrov, Sidorov 1980), and afterwards only the "et al" is to be put (Ivanov et al. 1980). When referring to a paper by more than three authors, please put the "et al" even if it is the first mentioning of it in the text.

5. When referring to works by several authors, indicate their names separated by a semicolon: (Anokhin 1924; Potapow 1963). When referring to several papers by the same author, years of publication shall be separated by a comma followed by a space: (Batyanova 1987, 2005).

6. When citing collective works, it is sufficient to indicate the title's first word or a few words and the year of publication. For example, a reference to the book «Wege zum Norden. Wiener Forschungen zu Arktis und Subarktis» may be put like this: (Wege zum Norden... 2013).

7. If the date of publication is unknown, please indicate «s.d.» (sine data) and if the publication is currently in press, put «in press»: (Ivanov, s.d.) and (Petrov, in press).

8. Page numbers shall be provided after the year of publication separated by a colon: (Bellah et al. 2008: viii).

9. If you are placing several references to the same paper within a paragraph, it is sufficient to only indicate relevant page numbers of that paper when mentioning it for the second, third time and so on, e.g. (Schiller 2011: 192) – when referring for the first time and (193–194) – in case of second mentioning etc.

10. Range of pages and dates are to be indicated by an en dash: 99–102, 1985–1990.

11. Numbers in a range of pages shall be given in full: 124–128, and not 124–28.

12. References to archival documents should contain abbreviated name of the archive, year of document / file and numbers of pages separated by a colon: (GATO 1899: 15). When citing a number of documents / files of the same archive and of the same year, it is necessary to indicate this using letters (e.g. 1899a, b, etc.) in the reference list and in references alike (e.g. GAOO 1909a: 13–14).

13. When citing periodicals, you should indicate the name of a periodical, year and date of publication (e.g. Siberian life 1917: 20 Aug.)

Reference list is to be provided at the end of the paper. Samples:

For monographs:

Putilov B.N. Folklore and people's culture. SPb.: Nauka, 1994.

For papers:

Shakhovtsov K.G. Is it a privilege to be Selkup? // The practice of post-Soviet adaptation of peoples of Siberia: Collection of papers / Editor-in-Chief D. Funk, H. Beach, L. Sillanpaya. M.: IEARAS, 2006. pp. 157–172.

Dieckhoff A., Phillipova E.I. Rethinking nations in the “post-national” era // Ethnographical Review online. 2014. № 1. pp. 193–199 (http://journal.iea.ras.ru/online/2014/2014_1_193_199_Dieckhoff.pdf).

For archive sources (with an indication of archive file number and year):

State Archive of the Tomsk region (GATO). F. 234. Op. 1. D. 135. Statistics on Tomsk province *inorodtsy* for the year 1889.

For periodicals:

Vostochnoe obozrenie. Irkutsk, 1906.

Notes are to be given as endnotes using Arabic numerals. Numbering is consecutive, starting from number 1.

If using acronyms / abbreviations in the text, please provide a list of them separately.

When sending your files, please put them all (including the title page, the text itself, additional fonts, illustrations, list of illustrations, list of acronyms / abbreviations and other related files) in one archive folder using WiZip or WinRar (Ivanov.zip or Ivanov.rar).

Copyright

Once having agreed to publish his / her paper in the journal, the author (unconditionally reserving the copyright) grants to the journal the right to the first publication based on the Creative Commons Attribution License which allows others to use his / her paper provided there is a reference made to the author of the original text and to the original journal publication.

Ethics

In its publishing activity, the Editorial Board relies on the Code of Conduct COPE (Committee on Publication Ethics) <http://publicationethics.org/resources/code-conduct>

Address for the submission of papers and materials

Please send your materials and papers to the following address:
shrjournal@gmail.com, having copied the email to d_funk@iea.ras.ru – Dmitri Funk, Editor-in-Chief.

Научный периодический журнал

СИБИРСКИЕ ИСТОРИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ
SIBERIAN HISTORICAL RESEARCH

2016. № 1

Редактор Ю.П. Готфрид
Оригинал-макет А.И. Лелоюр
Дизайн обложки Л.Д. Кривцовой
Редактор-переводчик Е.М. Карагеоргий

Подписано в печать 31.03.2016 г. Формат 70x108¹/₁₆.
Усл. печ. л. 13,2. Гарнитура Times.
Тираж 200 экз. Заказ № .

Отпечатано на оборудовании
Издательского Дома
Томского государственного университета
634050, г. Томск, пр. Ленина, 36
Тел.: 8+(382-2)–53-15-28, 52-98-49
Сайт: <http://publish.tsu.ru>
E-mail: rio.tsu@mail.ru