

Марина Хаккарайнен

Шаманизм как колониальный проект

Введение: шаманизм сегодня

*Шаманство (шаманизм)*¹ в качестве концепта, подразумевающего систему верований народов Сибири и связанных с ними обрядов, получило постоянное место в российской научной и популярной литературе в середине XIX в.² К концу столетия, когда в обществоведении набрала силу эволюционистская теория, термин стал пониматься шире. Наряду с анимизмом и тотемизмом, фетишизмом и магией *шаманизм* был признан одной из ранних ступеней развития религиозного сознания человека. Плохо укладываясь в один ряд с остальными формами «естественных религий» (уж очень сложной по сравнению с ними кажется его структу-

Марина Валентиновна
Хаккарайнен
Европейский университет
в Санкт-Петербурге

¹ Для меня, как и для большинства исследователей, эти два термина являются синонимами. Суффикс *-изм* к названиям религий западные ученые прикрепили, имея в виду некую совокупность доктрин, текстов, верований и пр., уже в начале XIX в. [Tambiah 1993: 5]. В российской литературе первоначально использовался термин *шаманство* (см., напр., [Фишер 1799]); термин *шаманизм* приходит на смену *шаманству* в начале XX в.

² В это время происходят два важных события для установления этой проблематики: в 1846 г. была издана диссертация на степень кандидата «Черная вера, или шаманство» Доржи Банзарова, написанная в стенах Казанского университета [Банзаров 1955]; в 1864 г. вышла работа С. Шашкова «Шаманство в Сибири», имеющая характер обобщающего исследования [Шашков 1864].

ра), он неизбежно оставался на своем месте, а в советскую эпоху был отнесен к переходному этапу развития человека от первобытной стадии к классовому обществу¹ (см.: [Токарев 1990]). С тех пор понятие *шаманизма* раскрывают многие справочники и учебники, по которым поколения и поколения людей вместе с основными характеристиками усваивают и две его неотъемлемые составляющие: место на шкале истории человечества и географическое расположение — вдали от европейской цивилизации.

В XX в. новые исследовательские интересы стали вытеснять эволюционистский подход из общественных наук. Несмотря на то, что понятия анимизма и тотемизма, фетишизма и магии можно встретить в учебниках этнографии и в энциклопедиях до сих пор, они все меньше служат инструментами осмысления устройства человеческих сообществ². Родившиеся у истоков антропологии в недрах эволюционизма, эти и многие другие концепты утратили эпистемологическую ценность в рамках иных исследовательских парадигм.

Шаманизм, напротив, нашел и в последнее время расширил свою аудиторию, выступая и в качестве научного понятия, и в качестве особого сакрального знания. В этих своих ампулах он не однажды подвергался критике — о научной безжизненности термина (наряду с анимизмом, аниматизмом и тотемизмом) писал К. Гирц [Geertz 1968: 39], ему вторил Спенсер [Spencer 1968]; М. Таусиг наглядно показал, как концепт впитывал в себя западную «мифологию», утонченную эстетику и рассуждения интеллектуалов [Taussig 1992], не согласующиеся с источником вдохновения. Несмотря на это, шаманизм, если можно так выразиться, празднует сегодня свою победу над скептиками, наглядно и красочно демонстрируя себя и на конференциях, и на народных праздниках, и даже в официальных институтах и по-

¹ Шаманизм, с одной стороны, включал в себя «ранние религии», а с другой — как раз аккуратно встал между религиями «бессилия перед природой» (доклассового общества) и «религиями-орудиями классового гнета» (классового общества) (см. о марксистской классификации религий: [Токарев 1990: 19]).

² Так, «тотемическая иллюзия» была развеяна в знаменитой работе К. Леви-Строса «Тотемизм сегодня» (1962): автор вывел тотемизм из сферы причудливых религиозных феноменов и предложил посмотреть на использование тотемных названий как на подчиняющийся рассудку способ классификации социальных групп [Леви-Строс 1994: 107]. К. Леви-Строс безошибочно уловил в научных теориях тотемизма пафос излишней экзотизации «первобытных людей», а также бессознательное желание ученых отдалить их от себя, исключить из своего «морального универсума» [Там же: 38]. Термин «анимизм» постепенно и незаметно вышел из употребления: редкие попытки ввести его в современный научный оборот (напр., [Bird-David 1999; Stringer 1999]) широкой поддержки у исследователей не находят. Понятие фетишизма расплывается между эволюционистской антропологией, марксистской экономической теорией и фрейдизмом [Ellen 1988: 217–218]. Термин «магия» и его дериваты используются довольно широко, но его значение в этнографии потеряло дискуссионную остроту.

литических движениях (см.: [Vitebsky 1995; Halemba 2003: 175–177]). Еще как будто совсем недавно актуальные шаманистские воззрения и практики считались неизжитыми остатками далекого прошлого, культурной и социальной отсталостью. Сейчас отношение в обществе к шаманистским реалиям изменилось. Наш век высоких технологий, глобализационных процессов и массового потребления, сопровождающихся повсеместным разочарованием в цивилизационных ценностях [Friedman 1994], перевернул отношение к *шаманизму*. Теперь он воспринимается как таинственное аборигенное «ноу-хау» (напр., [Conklin 2002]), важнейшее достояние человечества и источник вдохновения художников и рок-музыкантов, философов и психотерапевтов (см.: [Вануйто 1998, Crook 1999; Sandler, Wong 1997] и др.). *Шаманизм* захватывает воображение публики, становится товаром — его тиражируют, им торгуют. У современного *шаманизма* так много лиц, что это позволяет исследователям говорить о нем во множественном числе [Atkinson 1992].

Целью настоящей работы не является постулирование иллюзорности шаманизма (хотя в некотором смысле, на мой взгляд, он иллюзорен). Любой его приверженец с легкостью может доказать обратное, приведя в пример целый комплекс доказательств, почерпнутых из литературы, свидетельств очевидцев или, в конце концов, из своего личного опыта переживания экстатического состояния¹. В данном случае я предлагаю посмотреть на *шаманизм* с точки зрения истории формирования этого понятия на «начальной стадии» российского колониального проекта, в момент, когда символическая граница, отделившая европейскую часть Русского государства (Запад, метрополию, центр) от завоеванной Сибири (Востока, колонии, окраины), только стала устанавливаться. Я хочу показать, что *шаманизм* как особый религиозный институт не существовал изначально, но был сформирован в процессе становления Российской империи². Я считаю, что понятие *шаманства/шаманизма* сыграло существенную роль в установлении колониального порядка. «Обнаруженные» и обсуждаемые в разное время «основополагающие» черты шаманистов, балансирующие между неизбежностью и моральным выбором (трюкачество шаманов и суеверные заблуждения их «паствы»; неустойчивая, сродни «женской истерии» болезненная психика⁴; неразличение субъективного и объективного, добра и зла [Михайловский 1892:

¹ Отдавая дань М. Элиаде (напр., [Элиаде 2000]).

² В свою очередь, он формировался в общеевропейском контексте (ср.: [Flaherty 1992]).

³ Особо эта тема была любима исследователями XVIII столетия.

⁴ Эта тема становится популярной в рамках дискуссии об истерии вообще (вторая половина XIX в.), но продолжает вызывать интерес и позже (см.: [Ксенофонов 1929, Кытманов 1930]).

49]), на дискурсивном уровне устанавливали и подтверждали социальное неравенство народов, живущих на Западе и на Востоке империи.

В связи с поставленной задачей — продемонстрировать «руководность» шаманизма — я предлагаю не рассматривать религиозные представления и практики народов Сибири как изолированный и самоценный феномен (как это обычно принято в этнографической литературе), но поместить их в контекст политики Российского государства по отношению к «низовым» религиозным представлениям и практикам своих подданных, а также к другим социокультурным реалиям.

Общим теоретическим основанием этой работы является идея ориентализма Э. Саида [Said 1994]: Восток не существует изначально, он — продукт осознания Западным миром себя. Эта идея была подхвачена многими исследователями, в том числе и Сибири: в русле изучения колониальных дискурсов были выполнены работы Юрия Слезкина [Slezkine 1994a; 1994b] и Марка Бассина [Bassin 1991a; 1991b], на идеи которых я в данном случае опираюсь. Книга Дэвида Андерсона «Тундровики», показавшая роль этнографов в конструировании, казалось бы, изначально существующих категорий на примере создания в советское время этнической идентичности долган [Андерсон 1998], также повлияла на мою работу.

Эти два важнейших для данной статьи идейных положения — создание противопоставления Восток-Запад и роль исследователей народов в создании культурных и социальных реалий этих народов — были подкреплены моим полевым опытом. Работа на Чукотке и почти в то же время на Северо-Западе России ставила передо мной вопрос — почему, казалось бы, одинаковые явления описываются по-разному в рамках этнографии русских и этнографии народов Сибири и соответственно ведут к разным выводам и социальным последствиям.

Материалом для статьи послужили публикации и документы, относящиеся к XVI, XVII и XVIII вв. Социально-конструктивистский подход помог осмыслению этого материала в терминах не накопления и улучшения качества знания о шаманах и шаманизме, а его конструирования в определенном социальном-историческом контексте.

I. Дискурсивное освоение Сибири

Московские люди XVII в. — а именно на это время приходится экспедиция русских «первопроходцев» в Сибирские земли — не имели обыкновения ездить в дальние и опасные путешествия ради путевых впечатлений, — утверждает Юрий Слезкин

в одной из своих статей по истории колонизации Сибири. Основной заботой русских в новых краях была *выгода* [Slezkine 1994b: 170]. Поэтому в дальних землях покорители Сибири, по-видимому, ничему не удивлялись, упорно добивались материальной пользы, а описаний встреченных народов домой не привозили. Эпоха удивительного начинается только в следующем, XVIII в. [Там же: 170–171]: именно в это время появляются многочисленные свидетельства об образе жизни сибирских жителей, позволяющие остро почувствовать экзотичность их внешности, быта, обычаев и верований.

Нужно признать, что письменно зафиксированных сведений о сибирских жителях, их образе жизни и верованиях, тем более привезенных очевидцами из путешествий, у русских XVII в. действительно было немного. Тем не менее их можно найти в документах, касающихся администрирования недавно обретенных областей, в летописных сводах, а также в немногих записках очевидцев.

«Лучшие люди» и «шаманы»

Документы времен продвижения московского государства вглубь Сибири, как правило, носят хозяйственно-административный или судебно-следственный характер — это ясачные книги, грамоты, памяти, челобитные, отписки. Они разворачивают перед читателем картину взаимодействия между пришлым и местным населением, полностью игнорируя какие-либо особенности *иноземцев* — так называли сибирских жителей сразу после присоединения новых территорий (см., напр., [Slezkine 1994a]). Именно документы о повседневности включения в Российское государство северо-восточных земель ввели в письменный обиход получивший впоследствии аромат экзотичности термин *шаман* (в то время специфический только для определенного региона — Якутии [Токарев 1958: 424; Laufer 1917]). В них шаманы наряду с «князцами» включены в число «лучших людей» из «ясачных иноземцев» — якутов, тунгусов и юкагиров, с которыми представители царской власти предпочитали иметь дело, проводя присоединительную политику (см.: [Токарев 1953: 175]).

«Ясачных тунгусов молодой шиман Нириулко, брат князца Белкоча» жаловался на князца Звероула и предлагал идти на него войной [Колониальная политика 1936: 2]; «Оргун шаман» был спрошен — «где он знает лисиц <...> купить на государев товар», и «шаман Оргуней Чегунаев сын наш сказал» [Там же: 10]; Кызылык шаман с братьями его и с товарищи был освобожден от подводной повинности [Там же: 218]; алазейские ясачные юкагиры Иникич шаман роду Каляма и шаман Емунзеган

просили защитить их от «немирных и неясачных чукоч» [Там же: 238–239]. «По своей вере и по шерти» в деле о грабежах и насилии казаков Михаила Гребенщика и Владимира Атласова свидетельствовали Теко шаман, Бага шаман, Баяок шаман Эрбеков [Там же: 200]. От документа к документу меняются имена и события, не меняется только именование этих людей шаманами: «Давай шаман Игинаев», «Мургов шаман та его жена», «Кою шаман з двумя детьми» и многие другие [Там же: 218, 116, 215]. Во всех случаях термин *шаман* скорее сообщает об общественном положении упомянутого лица, по характеру употребления напоминая звание, должность или титул, но никак не указывая на особый род деятельности его владельца¹.

Постепенно в дела, большинство которых посвящены проблемам управления, проникают отдельные сведения о деятельности шаманов в качестве ритуальных специалистов: они предсказывают исход событий; они посещают больных, как только для гадания, так и для лечения; они иногда причиняют вред, вплоть до смертельного исхода. То есть шаманы — жители восточных земель (и на это обстоятельство стоит обратить внимание) — занимались всем тем, чем в то время по всей стране занимались лекари, гадалышки и колдуны, а подчас и обычные люди. Ведь жаловался же первый якутский воевода Петр Головин на обычных торговых и служилых людей, «будто сны на него, Петра, напушали», пытаясь оправдать свою незаконную деятельность [Колониальная политика 1936: 36].

Со второй половины XVII в. в делопроизводстве Якутской канцелярии возникает формула «шаманить по своей вере», в которой термин *шаманить* отчетливо соотносится с религиозными отправлениями иноземцев. Так, в результате дознания по делу присутствия жены русского служилого человека на шаманстве в 1663 г. было вынесено решение якутского воеводы — «платье [шаманское] взять в казну, чтоб впредь неповадно в городе и слободах шаманить; а по своей им вере шаманить в волостях, от

¹ На это обстоятельство обратил внимание С.А. Токарев еще в статье 1939 г. Самые ранние документы, в которых используется термин «оюм» (переводится как шаман), часто в сочетании с «князец», относятся к 1632 г. Слово «шаман» начинает упоминаться с 1637 г., так же, как используются указывающие на социальное положение действующих лиц именованья «князец», «улусный мужик», «холоп», «вскормленник». С.А. Токарев объясняет это тем, что обозначение «шаман» в сознании якутского населения ассоциировалось с именами определенных лиц и было неотделимо от них в обиходной речи. Из этого он делает вывод, что шаманство у якутов в то время представляло собой профессию и отдельную социальную группу [Токарев 1939: 90]. Мне представляется, что в контексте ранних документов именование «шаман» прежде всего указывает место человека в социальной иерархии, дающее ему некоторые полномочия. Не зря, видимо, шаманы принимали активное участие в урегулировании отношений между администрацией и местными жителями. Например, во время якутского восстания Петр Головин призывает ехать в острог князцов и шаманов (см.: [Токарев 1939: 93]).

города в дальних местах» [Токарев 1939: 102; выделено мною. — М.Х.]. Скучный, с точки зрения этнографического бытописания, язык административных документов не раскрывает сути этой деятельности; лишь формула «по своей вере» проводит границу между православием и верой «иноземцев».

В 1670-х гг. появляется целая вереница жалоб на «шаманскую порчу» и «шаманское волшебство», большинство их которых приходится на последнюю треть XVII столетия [Токарев 1953: 177–178]¹. Сама по себе такая формулировка как будто указывает на что-то особенное, присущее только жизни сибирских иноземцев. Однако дела о «шаманской порче» почти всегда умалчивают детали произошедшего и не раскрывают специфики шаманских действий²; а определение «шаманский» может быть истолковано как отсылка к действующему лицу, но не к специфическому характеру действия.

Деловые документы отличаются обыденностью и сухостью изложения событий. Жизнь сибирских жителей (и местных, и пришлых) в них четко не разделена и представляет собой континуум, включающий взаимодействие на многих уровнях. Это касается и религиозной жизни. Участие русских поселенцев в проводимых шаманами ритуалах, о которых время от времени упоминается в документах, говорит об их приемлемости (и даже потребности) для новоприбывшего населения. К помощи шаманов прибегали в это время люди разных сословий, как, впрочем, и к колдовству, и колдунам (см., напр., [АИ 1841 II: 82–83, Токарев 1939: 102], о колдовских делах в европейской части России — [Новомбергский 1906; Новомбергский 1907; Елеонская 1994: 103; Zguta 1977: 1196–1197].

Итак, вслед за Ю. Слезкиным, нужно признать, что составители основных свидетельств с места событий (каковыми являются административные документы) не вдохновлялись необычностью происходящего. В их записях отсутствуют элементы экзотики и присутствует дух обыденности и прагматизма. Исполненные удивительных и чудесных подробностей описания живших на Сибирских землях людей находятся в ином дискурсивном поле, где есть место для обобщений и писательского творчества.

¹ По данным, приведенным С.А. Токаревым в Приложениях к книге «Общественный строй якутов XVII–XVIII в.», с 1630 по 1670 гг. нет ни одного дела, касающегося шаманской порчи, в 1670-х гг. — 2 дела, 1680-х гг. — 11 дел и в 1690-х гг. — 7 дел [Токарев 1945: 383]. То есть такие дела возникают только в последней четверти XVII в.

² С.А. Токарев приводит два примера, по которым можно составить представление о том, что случилось. В первом случае шаман «пущал кровь» сыну истца, после чего сын умер; во втором было признано, что шаман обратился медведем и напал на человека [Там же: 178–179]. Ни тот, ни другой случай не отражают специфически сибирских представлений о порче.

«Целовецы незнаемы» и прочие «языцы»

Наиболее раннее произведение «О целовецех незнаемых в Восточной стране» [О целовецех 1890], находящееся в составе старинных русских сборников, относят к концу XV — XVI в. [Анучин 1890; Титов 1890; Плигузов 1993]. Оно было записано задолго до взятого в качестве ключевого события в истории покорения Сибири похода Ермака в 1581–1582 гг. Этот памятник ранней географической литературы, находящийся на стыке между легендарно-утопической литературой и делопроизводством, походит одновременно на путеводитель, расспросные речи и свод мифических сведений и чудес [Анучин 1890: 229; Плигузов 1993: 72]. Среди множества фантастических деталей, характеризующих физические свойства и образ жизни населяющих к востоку от «Югорьской земли» людей *Самоеди*, автор сообщает и о тамошних лекарях: «Да есть у них лекари. У которого человека внутри не здраво. И они брюхо режут. Да нутро вынимают и очищают и паки заживляют»¹ [Анучин 1890: 235–236]. Этот скупой изложенный факт наверняка должен был поражать современников. По-видимому, он стал первым кирпичиком большого экзотического здания, который много позже стали называть шаманизмом.

Тексты о Сибири времен «первопроходцев» обычно входят в летописные списки. Летописи вводили сибирские события в историю государства и имели недвусмысленную идеологическую подоплеку, утверждая закономерность хода исторических событий и вознося благодарность Господу Богу за помощь в покорении «идоложертвенного места и богомерзкого идолского басурманского царства»; за просвещение Сибирской земли святым крещением и святыми Божиими церквами (напр., [Строгановская 1907 II: 47]); за помощь в борьбе против «неверных», «нечестивых», «поганных» и «безбожных варваров» [Строгановская 1907 I].

В качестве вставок летописные списки включают в себя и отдельные тексты географического характера: описания Сибири с ее реками, растительными и животными ресурсами и, наконец, с жителями². В этих текстах «жительствоющие» в сибирских «полях и дубравах» «Бога не знающе, ни Закона его сведуще, но держаще закон Маометов, поклоняющиеся идолом и жертву приносяще бесом разныя ж многия языцы: Татара, Остяки, Калмыки, Самоедь, Пегая орда и иные многия незнаемыя языцы кийждо собою властвоваху» [Строгановская 1907 II: 60] час-

¹ Орфография изменена.

² Такая структура надолго остается в описаниях и отчетах.

то представляют собою однородную массу идолопоклонников, из которой лишь слабо проступают неясные очертания названных по-разному народов¹.

Мир в летописях резко поделен на две части — христианский и нехристианский. Все, что существует за пределами христианского мира, по-видимому, было не очень важно с познавательной точки зрения. С начала непосредственного завоевания новых земель должно было пройти более ста лет, прежде чем поменялась идеология, а вслед за этим появилась потребность в знании подробностей о жизни сибирских жителей, получаемом из первоисточника, то есть непосредственно с места действия. Тем не менее в ряду описаний XVII в. есть два, которые предвзвешивают собой последующие практики документирования своих наблюдений учеными-очевидцами в XVIII в. Оба они заявлены как свидетельства участников или очевидцев, и оба принадлежат перу священнослужителей.

Житие протопопы Аввакума, составленное им в 1672–1673 гг., дает нам картину жизни русской экспедиции в Даурскую землю, нарисованную ее равнодушным участником. Среди прочих событий в Житии описано и такое: «Отпускал он [воевода Афанасий Пашков. — М.Х.] сына своего Еремея в Мунгальское царство воевать, — казаков с ним 72 человека да иноземцов 20 человек, — и заставил иноземца шаманить, сиречь гадать: удаст ли ся им и с победою ли будут дома? Волхв же той, мужик, близ моего зимовья, привел барана живова в вечер и учал над ним волхвовать, вертя ево много, и голову прочь отвертел и прочь отбросил. И начал скакать, и плясать, и бесов призывать. И много кричав, о землю ударился, и пена изо рта пошла. Беси давили ево, а он спрашивал их: „Удастся ли поход?“ И беси сказали: „С победою великою и з богатством большим будете назад“. И воеводы ради, и все люди радуясь говорят: „Богаты приедем!“.

Ох, душе моей тогда горько и ныне не сладко!» [Житие 1989: 370].

¹ В некоторых списках при сохранении названия всех живущих на востоке язычниками уже намечена классификация народов согласно их вере на имеющих закон, имеющих предание и не имеющих ничего: «Тотар[ов]я закон Моаметов держат; Колмыки же которой закон или отец своих предание [держат] не веи, понеже бо письмену о сем не обретох и ни испытати возмогах. Пегаия же орда и Остяки и Самоядь закона не имеют, но идолом поклоняются и жертвы приносят, яко Богу, волшебною же хитростию правяше домы своя всеу» [Есиповская летопись 1907: 111]. В качестве важнейшего отличия идолопоклонников от православных в этих описаниях упоминается, что они «сыроядцы, зверина же и гадская мяса снедающе, скверна и кровь пияху, яко воду, от животных и траву и корение едяху» [Там же]. Пища и способ ее употребления постоянно фигурировали в качестве одного из основных компонентов правильной религиозности, см., например, поучение митрополита Фотия псковскому духовенству от 1416 г., в свою очередь опиравшееся на правило Шестого Собора [АИ 1841 II: 47] и т.д. Но ни о каких особых людях-шаманах или их особых религиозных практиках в этих текстах не говорится.

Произведение Аввакума ценно для понимания современного ему общества и развития отношений русских с сибирскими жителями не только этим свидетельством (в нем, кроме описания самого действия, впервые раскрывается значение слова «шаманить» — «сиречь гадать»). Оно дает нам описание целого набора «низовых» религиозных практик русских — одержимость бесами и борьба с ними, лечение у шептуна и при помощи *paraphernalia* православного церковного ритуала, получение знания во сне и, наконец, обращение за знанием о будущем к иноземцу и его бесам. Понятно, что не все эти практики соответствовали представлениям о христианском благочестии. Сам протопоп строго осуждает отступления от православной веры. Недаром он рассказывает, что нарушители тяжело страдают: сохнет сын обратившейся к шептуну-мужику снохи воеводы Евдокии Кирилловны; плохо заканчивает свой поход в Мунгалское царство сын Афанасия Пашкова.

Второе произведение, подписанное анонимом, предположительно является рукописью католического священника Юрия Крижанича и написано на латинском языке около 1680 г. [Титов 1890: 161]. Автор, отбывавший ссылку в Тобольске с 1661 по 1676 г., обещает описывать только то, что видел сам, хотя при этом повествование по форме приближается к устоявшимся к тому времени описаниям, встречающимся в летописях, и к сказаниям о путешествиях: «Этот северный край и его окрестности населены различными народностями, из которых каждая говорит на собственном наречии: таковы Вогуличи, Остяки, Зыряне, Братские, Дауры и другие. Все они язычники¹. [Они поклоняются деревянным идолам <...>]. Идолы их — не что иное, как деревянные обрубки, поставленные при дорогах; вершина обрубка представляет некоторое подобие головы. Чурбаны увешаны собольими шкурками <...> Жрецов этих народцев Татары называют шайтанами², сами же они — шаманами³; большая часть их вешуны⁴ [то есть служители Дьявола]. Если кто-либо из Русских обращается к ним с вопросом о своей судьбе, то шаман приказывает вопрошающему пронзить его в бок стрелой или копьем. Вонзенное таким образом оружие остается в теле, а шаман в течение часа корчится в муках и покрывается пеною. Наконец, он приказывает поразившему его извлечь оружие (никто другой сделать этого не может); при этом крови вовсе не показывается, а оружие нагревается до та-

¹ В оригинале — idolatrea.

² В оригинале — Seitannici.

³ В оригинале — Samani.

⁴ В оригинале — fatidici.

ковой степени, что кажется извлеченным из огня. Тогда шаман начинает предсказывать будущее. Однако вообще замечено, что никто из прибегавших к сказанным колдунам никогда во все последующее время не бывал весел и оканчивал жизнь каким-нибудь несчастным случаем» [Титов 1890: 171].

Текст анонима по сравнению с другими текстами того же характера насыщен разными подробностями, изложенными в определенном порядке: сначала говорится о народах и их вере, потом об их идолах, а затем об их жрецах. Жрецы — это и есть шаманы-предсказатели, служащие дьяволу и (как явствует из Жития Аввакума) одновременно прибегающие к его услугам. Тут выведена и этимология этого слова — от «шайтаны» к «шаманы», подтверждающая их дьявольское служение¹. Рассказ завершается описанием гадания, основанного на чудесной способности шамана оставаться неуязвимым для оружия².

Эти свидетельства, написанные священниками, представляются очень показательными и важными для дальнейшей репрезентации шаманства. Во-первых, они используют термины *шаманить* и *шаман* и раскрывают их смысловое наполнение, одинаково связывая это с предсказанием будущего. Можно видеть, что локальный термин уже пересек границу якутского делопроизводства и попал в широкий обиход³. Во-вторых, оба они соотносят эту практику со служением дьяволу или бесам и рисуют печальную судьбу тех, кто обратился к таким гадальщикам за помощью. В-третьих, в них уже намечены темы, мотивы и нарративные ходы, к которым исследователи будут постоянно обращаться в описаниях религиозных практик народов Сибири впоследствии.

Все эти тексты, начиная со «Сказания о целовещех незнаемых», послужили основой для дальнейших описаний народов Сибири: они задали порядок изложения, определили излюбленные этнографические мотивы и задали ходы тематическим разработкам и стереотипизации (ср. также: [Плигузов 1993: 73]).

¹ О происхождении слова «шаман», основания к которому находятся не в народной этимологии, а в этнологической дисциплине, см. статью Б. Лойфера [Laufer 1917].

² Этот мотив прокалывания себя станет излюбленным в описаниях ученых XVIII в., см. ниже.

³ В Якутии он тоже был пришлым, взятым от тунгусов (см.: [Laufer 1917: 361]).

II. Колдовские дела: «Опасное ведовство» и «шаманское волшебство»

«Опасное ведовство»

«XVII век разворачивает перед нами потрясающую картину ведовских процессов», — писал знаток истории врачебного дела допетровской эпохи Н. Новомбергский [Новомбергский 1906: 20]. Вереница указов, отписок и судебных документов воспроизводит атмосферу того времени, насыщенную повсеместным страхом перед порчей, чародейством и ересями¹. И если документы прошлых веков — поучения митрополитов и соборные уложения — свидетельствуют о том, что идолопоклонников, чародеев и отступников от веры надзирали духовные пастыри, то с начала XVII в. проблемы веры стали серьезно заботить светскую власть (см.: [Там же: 16]).

Можно думать, что с быстрым продвижением русского государства на восток крепость православных устоев устремившихся в Сибирь людей постоянно должна была подвергаться испытаниям. Ведь им приходилось регулярно сталкиваться с «язычниками» и их ритуальными практиками. К ритуалам «иноземцев» у русских было однозначное отношение: они им придавали большое значение и верили в их силу². Так, кн. Курбский был уверен в том, что во время осады Казани 1552 г. татары кол-

¹ Новомбергский приводит этому многочисленные примеры. Так, в 1632 г. псковским воеводам сообщалось: «Баба ведунья наговаривает на хмеле, который из Литвы в наши города возят, чтоб тем хмелем в наших городех на люди навесь моровое поветрие» [Новомбергский 1907: 19]. В 40-е гг. XVII в. последовала серия указов, направленных на укрепление благочестия [Опарина 2002: 88]. Алексей Михайлович 14 января 1653 г. издал указ о запрещении колдовства и хранения отреченных книг и заговоров [Опарина 2002: 89]. Царские грамоты с указами на имя воевод и отписки воевод от 1653 г. уведомляли о получении указа и готовности его исполнять в Карпове, Мосальске и Туле, на Осколе и во многих и многих городах. Все они повторяют слова о том, что «многие незнающие люди, забыв страх Божий, и не памятуя смертного часу, и не чая себе за то вечные муки, держат отреченные еретические и гадательные книги и письма, и заговоры, и коренья, и отравы, и ходят к колдунам и ворожеям, и на гадательных книгах костями ворожат, и теми кореньями и отравы и еретические наговоры многих людей на смерть портят, и от тое порчи многие люди мучатся разными болезнями и помирают» [Новомбергский 1907: 29; Опарина 2002: 90]. В 1682–1685 гг. в пятом параграфе грамоты об учреждении Славяно-Греко-Латинской Академии говорится: «Сему от нас государя устроенному училищу быти общему <...> и в нем всякий от церкви благословенные науки да будут. А от церкви возбраняемых наук, наипаче же магии естественной, и иными такими не учить», также возбранялось держать волшебные, чародейные и гадательные книги [Новомбергский 1907: 31].

² Е. Главацкая пишет о том же и приводит любопытный пример, касающийся Западной Сибири: «В 1608 г., например, все население Томска трепетало от слухов, распространенных стрельцами во главе с Федором Серебренником. Они заявили, будто странная тяжелая болезнь, которая „учинилась <...> в Томском городе над служилыми надо многими людьми и над женками“, происходит оттого, что „Иванка новокрещен ходит по татарским юртам ворожить, и в бубен бьет, и шейтанов призывает“. Ивана поймали и подвергли расспросу. На пытке он рассказал, что действительно „напускал шейтанов“ на служилых людей и делал это по велению кузнецких и чюлымских татар» [Главацкая б.д.].

довали против русских: «татары на войско христианское чары творили»: ово престаревшие их мужи, ово бабы, и начнут вопияти сатанинские словеса, машуще одеялами своими на войско наше и вертящися не благочинно. Тогда абие встанет ветер и сочинятся облака» (цит. по: [Новомбергский 1906: 12]). Афанасий Пашков не боялся отпускать своего сына в «Мунгальское царство» после благоприятного предсказания «иноземца» (см. выше [Житие 1989]). Сибирские воеводы, будучи на государственной службе, несмотря на свою должность, не чуждались помощи иноземных «колдунов»: например, воевода Барнешлев призывал якутских шаманов шаманить о смерти челобитчиков, которые выступили против него [Токарев 1939: 102]. Из судебных дел, собранных Н. Новомбергским, видно, что некоторые русские обзаводились своими иноземными чародеями¹.

Память Верхотурского воеводы Рафа Всеволожского приказчику Ирбитской слободы Григорию Барыбину от 1649 г. подтверждает положение, согласно которому власти были озабочены шаткостью благочестия в своих восточных пределах: «Ведомо де Государю учинилось, что в Сибири в Тобольску и в иных сибирских городех и в уездах, мирские всяких чинов люди, и жены их и дети, в воскресенье и в Господские дни и великих Святых, во время святого пения к церквам Божиим не ходят, и умножилось в людех во всяких пьянство и всякое мятежное бесовское действо, глумление и скоморошество со всякими бесовскими играми; и от тех сатаниных учеников в православных христианах учинилось многое неистовство» [АИ 1842 IV: 124]. Память было предписано читать не единожды всем категориям населения [Там же: 125–126]. Этому документу предшествовал указ царя Алексея Михайловича о запрещении «бесовских игрищ» и колдовства², а продолжила борьбу с чародейством и еретичеством целая серия царских грамот 1653 г., разосланная по десяткам городов (см.: [Опарина 2002: 89–90]). Шаткость православных устоев вызывала озабоченность властей не только

¹ Так, татарка-ворожейка Салтан, которая по показаниям многих очевидцев принимала больных и ворожила, — «смотрела на руках и щупала на нутрю», лечила глаза овечьей печенью и женским молоком, наговаривала на воду и тою водою умывала, давала советы на будущее, а заодно и «шила портное», — была куплена казачьим головой Василием Павловым [Новомбергский 1906: 25–33]. Чародеи с западных границ также пригождались. Например, Кондрашко Леонтьев в Сумине тоже обзавелся помощником: «чародея принимал и чародействовал», так как хотел стать полковником; а будучи уже полковником, «воровал и для своего воровского умышления держал у себя во дворе чародея-черкашенина Феська Крестиченка: „И тот вор живучи у него Кондрашка, за одно воровал, чары чинил“» [Там же: 88].

² Можно привести цитату из Указа белгородскому воеводе Тимофею Федоровичу Бутурлину от 1648 г.: «А иные прелестники мужского и женского пола в городах и уездах бывают с многим чародейством и волхованием прельщают и портят, а иные люди тех чародеев и волхвов и богомерзких баб, вдов к себе приывают и к малым детям, и те волхвы над больными и над младенцами чинят всякое бесовское волхование» [Новомбергский 1907: 26].

относительно Востока, но и относительно Запада: многие указы были разосланы именно в «польские и украинные» земли.

Несмотря на указы, несанкционированные церковью религиозные представления и практики продолжали жить. «Очевидно, богомерзкие дела не исчезали, — пишет Н. Новомбергский после ссылки на приведенный выше документ, — если митрополиту Белгородскому и Обоянскому в грамоте, писанной в 1673 г. к архимандриту Курского Знаменского монастыря, пришлось с укоризной говорить: „Да в городех же и уездех мужеского и женского полу бывают чародеи и волхованием своим и чародейством многих людей прельщают <...> они всякое волхование чинят, и от правоверия православных христиан отлучают“» [Новомбергский 1907: 20].

«Шаманское волшебство»

Дела по обвинению шаманов в порче и волшебстве появляются в якутской канцелярии в последней трети XVII столетия как раз в общегосударственном контексте борьбы с ведовством и чародейством, о котором писал Н. Новомбергский. В приложении к книге «Общественный строй якутов XVII–XVIII в.» С.А. Токарев дает цифры, касающиеся дел о шаманском волшебстве и порче Якутской канцелярии: с начала колонизации в 1630-х по 1670-е гг. таких дел не находится; в 1670-х гг. — два дела, 1680-х гг. — одиннадцать дел и в 1690-х гг. — семь дел [Токарев 1945: 383]. В более ранней статье о якутском шаманстве XVII в. он приводит выписки из этих дел: «В 1688 г. Верхоянский якут Юсальского рода Бодой Дардыев жаловался: „В прошлом де во 195 г. (1686/1687) испортили у него у Бодойка шаманством сына его Эрсюкая Байдутцкого роду якут Коней шаман Мокоев с Таркаем шаманом Быгыевым вместе“. Тогда же мегинец Эгинеи Тоглоев обвинял в своей челобитной нарца Моксогола Тисекаева в том, что тот „испортил шаманством своим меня, <...> и от той порчи стал я, холоп ваш, увечен навек“. В начале 1690-х годов борогонский якут Ирген Ноктов бил челом на дупчинского якута Молонкуна шамана, обвиняя его, во-первых, в том, что тот обманул его в торговой сделке, а, во-вторых, „испортил шаманскою своею порчею жену мою Маика, и от той его порчи жена моя умерла“, а помимо этого испортил лошадь и кобылу. Около этого же времени якут Мегинской волости Ондек жаловался на батурусца Букачию, который „испортил <...> своим волшебством“ его брата и несколько родников, и испорченные умерли» [Токарев 1939: 96]¹.

¹ С.А. Токарев приводит и другие примеры.

Если вспомнить правовое положение ясачных подданных этого времени¹, то участие в делах о шаманской порче русских властей вызывает удивление. По Соборному уложению 1649 г. на ясачных землях законодательно были приняты обычаи ясачных народностей и юридически зафиксировано применение обычного права [Федоров 1978: 13]².

По обычному праву якутов «шаманская порча» рассматривалась наравне с убийством, увечьем и угоном скота и могла быть урегулирована двумя способами: мезтью и выкупом [Токарев 1939: 96]. Иными словами, после присоединения такого рода внутренние конфликты (кроме убийства, которое разбиралось и судилось уже по общим законам), казалось бы, должны были решаться без участия русской администрации. Именно такой случай можно видеть в деле 1645 г. об убийстве шамана Дуруна князем Откураем Тынининым за то, что тот «уморил шаманством своим» его жену, а затем сына (по этому факту был предъявлен иск князю братьями убитого); «в якутах так прежде всего велось, что шаманов и добрых за дурное шаманство побивали», — приводит слова воеводы по этому делу С.А. Токарев и добавляет: «К этому свидетельству воеводы надо отнестись с доверием, так как царский суд почти всегда принимал нормы обычного права туземного населения» [Там же: 96–97]³.

Однако, как видно из документов, с конца 1670-х гг. дела о шаманской порче попадают на суд в воеводскую канцелярию. Очевидно, что многие «пострадавшие» при помощи колониальной администрации хотели решить проблемы частного порядка. Так, в 1688 г. по поводу обвинения в порче шамана Мегняни Иргеном Калягаевым одиннадцать якутов свидетельствовали, что «испортил ли или нет, про то не ведают; а Иргенко де Калягаев сын сам убил жену свою, топтал ногою под сердце, и ее де мертвую положил в петлю, и про то они ведают»; несколько свидетелей по случаю обвинения якутом Докуем шамана Толкая также говорили — «портил или не портил, и про то де мы не слыхали; а про то де мы слышали, что он Докуйко сам убил жену свою, ногою пнул под сердце» [Токарев 1939: 98]. Однако по ряду дел создается впечатление, что в это время идет более

¹ То есть недавно принятых в подданство иноземцев, облагаемых пушной податью, к которым якуты как раз и относились.

² В Соборном уложении статья 161 главы X «О суде» предусматривала, что ясачные люди приводятся к присяге по их вере, а не к крестному целованию, и их допросы проводятся «за их знамени», а статья 43 главы XVI «О поместных землях» запрещала русским совершать с ясачными людьми сделки, касающиеся земли. Следствием этих нормативов является то, что территории ясачных людей становятся собственностью царя и на них применяется обычное право [Федоров 1978: 13].

³ По-видимому, никакого особого дознания не было по поводу шаманских предсказаний 1651 г., а также 1667 г., носивших бунтарский характер (см.: [Там же: 99]).

широкомасштабная борьба за представительскую власть между тойонами и шаманами¹, которую первые хотят выиграть, втягивая в конфликты русскую администрацию: именно тойоны часто выступают в делах против шаманов истцами.

Кажется, жалобы на волшебство и порчу попадают на благодатную почву. Она была, с одной стороны, подготовлена активной деятельностью Православной Церкви по превращению «идоложертвенного места» в «просвещенные святым крещением» земли²; с другой стороны, обуславливалась повсеместной борьбой властей против колдовства.

Необходимо подчеркнуть, что для рядовых людей и даже для властей (но светских) «волшебство» имело иное значение, чем для служителей церкви. Для церкви и ее представителей проводить религиозные обряды вне церковных установлений было отступлением от веры и значило, что отступник знался с бесами. Для светских властей «волшебство» представляло собой особое, весьма опасное знание и умение, с которым они боролись повсеместно, однако выясняя при этом степень лояльности к православной вере. И тут, казалось бы, обвинение в порче, связанное с отступничеством от истинной веры, не должно было применяться к некрещеным якутам. Однако Уложение 1649 г. предусматривало наказание за хулу на Бога для всех, особо обращая внимание на иноверцев [Соборное уложение 1951: 27]³. Хула и отречение от Бога вполне соответствовали представлениям о специфике действий различных чародеев. Дознание по их деятельности, как правило, включало в себя выяснение этого момента.

Можно видеть, что в оправдание шамана Деки документ (1678) приводит следующее свидетельство: «А он Деки ведовства за собою никакovo не ведает и с бесами он Деки не знаетца, а шаманит он по своей вере, призывает бога, а ведовством и порчею

¹ Тут нужно оговорить, что шаман и тойон могли быть в одном лице. Возможно, что речь идет о борьбе одних тойонов с другими при помощи обвинения их в шаманстве.

² В 1621 г. Сибирь стала самостоятельной епархией, в 1668 г. — митрополией. В Сибири с самого начала стали сооружаться монастыри: первый монастырь был открыт в 1587 г. В 1664 г. начал сооружаться Спасский монастырь в Якутске, в 1665 г. — Троицкий в Киренске, в 1672 г. — Вознесенский монастырь в Иркутске, в 1671 г. — Албазинский и Кумаринские монастыри на Амуре. Также строились церкви, посылались миссии и т.д. [Федоров 1978: 82].

³ Уложение 1649 г. не содержит статей, направленных прямо против колдовских практик. Об этом говорилось в постановлениях Стоглавого собора 1551 г. (см.: [Суворов 1876: 118; Опарина 2002: 88–89]). Но Соборное уложение начинается с главы «О богохульниках и церковных мятежниках»; в параграфе первом говорится: «Будет кто иноверцы, какия ни будя веры, или русский человек возложит хулу на Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, или на рождшую Его пречистую Владычицу нашу Богородицу и приснодеву Марию, или на честный крест, или на святых Его угодников: и про то сыскивати всякими сысками накрепко. Да будет сыщется про то допряма, и того богохульника обличив казнити, зъжечь» [Соборное уложение 1951: 27]. Эта статья была действительна и в более позднее время (см., напр., [Смилянская 2003: 152]).

ево Деки поклепали напрасно» [Токарев 1953: 180]¹. Невольно напрашивается сравнение с делами других обвиняемых совсем в других областях Московии: например, с процессом 1673 г. поляка Нестора, который наговаривал на еду и питье, и «те де стихи данные ему от Бога, просто никто де его Нестерку не учивал» [Новомбергский 1906: XXVII]; или с процессом 1647 г. Симона Данилова, который «многое ведовство и шептание и чародейство и ворожбу делал», но при этом «призывал всех святых <...> воду крестил своею рукою трижды <...> и водою прыскал, чтобы черти бегали» [Новомбергский 1907: 9]. Видимо, вопрос о происхождении особых способностей и знания был стандартным, так как обвиняемым постоянно надо было доказывать, что обращались они к святым и говорили «божественные слова, а не лихие наговаривали» [Новомбергский 1906: 125].

Отличаются ли дознания по «шаманскому волшебству» от судебных разбирательств колдовства в других местах Московского государства? Пожалуй, нет; процессуальная часть этих дел совпадает с делами других областей. «Челобитчик обычно „слался“ на определенных личностей, указывал на определенные факты, наконец, вообще ссылался на репутацию ответчика среди его соседей, так как просил сыскать „большим повальным обыском“. Ответчик, в свою очередь, „слался“ на то же самое». При обыске «слались» на всех, «при этом допрашивались на посаде игумны, и православные попы, и всяких чинов служилые и жилецкие люди, которые живет около — верст по две, по три, по пяти и по шести и больше» [Новомбергский 1906: XXX], то есть многие свидетели; процессуальным орудием была пытка, во время которой велся допрос. После подробного расследования следовал вердикт.

Документ от 1606 г. об исследовании дела по жалобам о порче в Перми хорошо иллюстрирует, что этот порядок соблюдался не только в центральной части государства. В нем говорится о том, что крестьянин Чердынского уезда Тренка Васильев сын Талев жаловался на ложное челобитье пермского жителя дьячка Оничку Кичимова, согласно которому он, Тренка, напустил на его жену икоту — почему его пытали, и на пытке три встряски было, и кинули его в тюрьму. Для выяснения вины крестьянина было указание расспросить в Перми на посаде протопопов, попов по священству, старост и целовальников, и всех посадских людей и волостных крестьян — испортил ли Тренка Васильев сын Талев у Оничка Кичимова жену; а если нет, то надо

¹ Токарев это объясняет тем, что Деки был белым шаманом [Токарев 1953: 180]. Но кажется, что приведенные в деле слова являются ответом на вопрос, на который нужно было дать ответ согласно процессуальным действиям.

Тренку из тюрьмы выпустить. Аналогичный случай рассматривался и по случаю жалобы Семейка Калинина, посадского человека, который жаловался на торгового пермского жителя Прокофейка Васильева сына Охлупина [АИ 1841 II: 82–82].

Порядок соблюдался при разбирательстве и шаманской порчи в Якутии. По делу 1688/1689 г. был произведен сыск о жившем на Вилюе шамане Мегняни, который «„испортил <...> Боронской волости Иргеневу жену Оллая“, а также племянника», было опрошено 53 человека, которые дали показания частью против шамана, частью за [Токарев 1939: 98]. В 1699 г. по делу шамана Сергузея Накарской волости, обвиненного тойоном Котосом Чабдиным в порче «шаманским волшебством» его жены и сына, по приказанию воеводы был предпринят «повальный обыск» и опрошено восемьдесят человек якутов четырех волостей. Они показали, что Сергузей шаман испортил якутов тринадцать человек и лошадь, а кроме того, однажды уже платил «головщину», то есть выкуп (чем признавался в содеянном) [Там же: 97]. Шаман Деки, обвиненный в том, что он «обратился своим волшебством» в медведя и «изъел» пострадавшего¹, отрицал на суде эту улику и по приказанию воеводы был подвергнут пытке и, «будучи поставлен у пытки», заявил что «никакою порчею не испарчивал и медведем не оборачивался и волшебства за собою никакого не ведает», а по сему был посажен в тюрьму [Там же: 97–98]. По словам челобитчика, шаман Деки «похвалялся» порчей при людях (в чем частенько обвиняли колдунов не только в Якутии), и привлеченные по делу свидетели, «ссылочные якуты», подтвердили это.

Можно привести любопытный документ 1680 г., подтверждающий то, что судебные дела по «шаманской порче» стремились сравняться с общим законодательными установлениями. В наказе воеводы, касающемся жалобы князцов Мазары Бозекова, Чюгуна Бодоева и Чука Капчикова на «воров и на волшебников, а по их де назвищу на шаманов, Кормиской волости на Деку шамана, да Намской волости на Карлака, да Чечуйской волости на Толукана Дабдурова» говорилось: «Велел на тех Якуцких шаманов, которые в их Якуцкой земле воруют, свою братью Якутов и животину портят, по сыску дать оборон, чтоб у них в их Якуцкой земле от таких волшебников от шаманов волшебства и порчи Якутом и скоту не было. И столнику Ивану <...> велеть розыскать и по сыску указ учинить, **по Уложению**» [ДАИ 1862: 268; выделено мной. — М.Х.]

¹ Мотив превращения волхва в животное был не чужд и русскому фольклорному мышлению. См., например, о превращении в крокодила у К. Богданова [Богданов 2006: 167].

Как видно, обвинение в шаманской порче очень похоже на обвинения в порче, предъявленное чародеям за пределами Сибири. Дознание включало те же процедуры. Наказания, кажется, большей частью соответствовали нормам обычного права (т.е. выкуп). Но могли включать в себя и тюрьму, и телесные наказания. Таким образом, общие государственные установления довольно быстро проникают на недавно присоединенные территории. Одновременно население Сибири через такие судебные практики включалось в жизнь государства, причем в случае с волшебством — на общих основаниях. Похоже на то, что, несмотря на различные меры по отгораживанию ясачных подданных от других групп населения государства¹ и некоторую сдержанность властей в деле крещения «иноземцев» в XVII в.², они постепенно вливались в общую жизнь Московского государства. Обвинение в порче и дознание в рамках общих судебно-процессуальных практик размывало четкие границы между ясачными и неясачными людьми, ставя всех (независимо от веры) на одну правовую позицию³.

Дознания о порче продолжают в Русском государстве в течение всего XVII столетия и, как пишет Н. Новомбергский, переходят в XVIII столетие. Именно в это время у шаманов были шансы наряду со всеми практикующими запрещенные властями ритуалы оказаться обычными колдунами, тем более что в следующем веке политика христианизации принятых в подданство иноземцев ужесточается и приводит к тому, что формально к концу столетия — началу следующего в Северо-Восточной Сибири большая часть жителей становится православными (см.: [Федоров 1978: 93]). Однако для практикующих «низовые» религиозные отправления специалистов ясачных волостей ситуация в следующем веке резко меняется.

¹ Кроме уже упомянутых законов, указы, направленные на ограничение взаимодействия между ясачными и торговыми, между ясачными и служилыми, о сборе ясака представителями ясачных и пр.

² См., напр., отписку тобольского воеводы Федора Телятевского верхотурскому воеводе Федору Бояшеву, чтобы верхотурские жители калмыцких ясырей не крестили [АИ 1841 III: 314].

³ Существовали и другие практики размывания границ. Например, крещение предполагало переход из ясачных в иные категории населения — в служилые и казаки, в монастырские крестьяне. В Наказе Якутскому воеводе Якову Волконскому от 1670 г. говорится: «А буде кто из ясачных людей похочет креститься своею волею, и тех людей велеть крестить, сыскав про них допряма, что своею ли волею они хотят креститься; а крестя мужской пол, устраивая их в Государеву службу и верстать их Государевым денежным и хлебных жалованьем, смотря по людям, кто в какую статью пригодится, в выбылые русских служилых людей места», новокрещеных женщин предлагалось выдавать замуж за новокрещеных или за русских служилых людей [АИ 1842 IV: 449] и пр. Недаром Миллер писал: «Зыряне, которые живут при реках Вычегде и Выме и имеют собственный свой язык, но чрез долгое время и принятием Христианской веры присовокуплены к Российскому народу» [Миллер 1787: 47], чего уже с народами Сибири не произошло. См. также о политике по отношению к новокрещенцам (крещеным иноземцам) монастырей: [Федоров 1978: 81–82].

III. Этнографическая асимметрия: у истоков шаманизма

«Фигура умолчания»

Обратимся к этнографии. В уже упомянутом выше документе (Памяти верхотурского воеводы Рафа Всеволожского приказчику Ирбитской слободы Григорью Барыбину от 13 декабря 1649 г.) говорится: «Ведомо де Государю учинилось, что в Сибири, в Тоболску и в иных Сибирских городех и уездех, мирские всяких чинов люди, и жены их и дети, в воскресенье и в Господские дни и Великих Святых, во время святого пения к церквам Божиим не ходят, и умножилось в людех во всяких пьянство и всякое мятежное бесовское действо, глумление и скоморошество со всякими бесовскими играми; и от тех сатаниных учеников в православных христианах учинилось многое неистовство: многие люди, забыв Бога и православную хрестьянскую веру, тем прелестником, скоморохом последуют, на безчинное их прелщение сходятся по вечерам на позорища, и на улицах и на полях богомерзких их и скверных песней и всяких бесовских игр слушают, мужского и женского полу, в городех и в уездех, бывают со многим чародейством и волхованием и многих людей тем своим чародейством прелщают; а иные люди тех чародеев и волхов и богомерзких баб в дом призывают и к малым детям, и те волхвы над болными и над младенцы чинят всякое бесовское волхование и от правоверия православных крестьян отлучают; да в городех же и в уездех от прелестников и от малоумных людей делается бесовское сонмище, сходятся многие люди мужского и женского полу по зорям и в ночи чародействуют, в солнычного схода первого дни луны смотрят и в громное громленье на реках и в озерах купаются, чают от того себе здравия, и с серебра умываются, и медведи водят, и с собачками пляшут, и зерню и карты и шахматы и лодыгами играют, и чинят бесчинное скакание и плясание, и поют бесовские песни, и на Святой недели жонки и девки на досках скачут; а о Рожестве Христове и до Богоявленьева дни, сходятся мужского и женского полу многие люди в бесовское сонмище, по дьявольской прелести, во многого бесовского действо, играют во всякие бесовские игры; а в навечерие Рожества Христова, и Васильева дни, и Богоявления Господня, клички бесовские кличут, Коледу и Таусень и Плуту; и многие человецы неразумением, веруют в сон и в встречу, и в полоз, и в птичий грай, и загадки загадывают, и сказки сказывают небылые, и празднословием и смехотворием и кощунанием души свои губят такими помраченными и беззаконными делами, и накладывают на себя личины и платье скоморожеское, меж себя наряда бесовскую кобылку водят: и в таких позорищах своих многие люди в блуд впадают, и незапною смертью умирают, и в той прелести христиане погибают, и с качели многие убиваются до

смерти. Да в городех же и у уездных людей у многих бывают на свадьбах всякие безчинники и сквернословцы и скоморохи, со всякими бесовские игры, и уклоняются православные христиане к бесовским прелестям и ко пьянству; а отцов духовных и по приходам попов, и учительных людей наказания не слушают». И далее Великий Государь велел эти непотребства прекратить, а непослушных людей всякого чина наказывать [АИ 1841 II: 124–126].

Эта Память выступает не только законодательным актом XVII в. Добавив к уведомительной части документа еще несколько пунктов из запретительной (игру на гусях и домрах, гудках и сурнах, а также литье олова и воска), можно получить замечательно подробный свод «низовых» культурных практик русского населения времен Алексея Михайловича.

Многое из того, что в этом документе перечислено и запрещено под страхом телесного наказания (за это следовало бить батогами), преследовалось властями в судебном порядке и позже в XVII в., и в XVIII столетии, в особенности «чародейство и волхование». Несанкционированные церковными властями религиозные практики постоянно попадали под правовую регуляцию. Указы следовали один за другим.

Грамота Федора Алексеевича от 1680 г. об учреждении Славяно-Греко-Латинской академии запрещала держать волшебные, чародейные и гадательные книги: «А них же таковые книги или писания ныне суть, и оным таковые книги и писания сжигати, и никаких бы волхований и чародеяний и гаданий впредь не держати», а за занятие «от церкви возбраняемых наук, наипаче же магии естественной» предписывалось сожжение «без милосердия» (см.: [Левенстим 1906: 320–321; Новомбергский 1907: 31]). В 1684 г. появился запрет на игрища в канун Рождества, а также продолжилась борьба с «кумирскими деяниями» [Левенстим 1906: 318]. В апреле 1715 г. был издан «Артикул воинский с кратким толкованием», в котором колдовство было признано «обязательством с сатаною» [Новомбергский 1907: 32]. В Артикуле строжайше запрещалось «идолопоклонство и чародейство», а идолопоклонники, чернокнижники, «суеверные и богохулительные» чародеи должны были быть жестоко наказаны «гонянием шпицрутен» или сожжением [Лавров 2000: 347]. В мае того же года был издан закон против кликуш, считавшихся жертвами колдунов и выкликавших их имена [Там же: 376]. Эти документы положили начало изменениям в отношении к «волшебству» и были вписаны в последовательное проведение просветительских идеалов в русскую жизнь (см.: [Там же: 377]). На протяжении XVIII в. жесткие законы Петровской эпохи против чародейства постепенно сменились законами об обма-

не и мошенничестве¹. Общество поделилось на «суеверов» и людей просвещенных [Смилянская 2000].

Тем не менее, несмотря на изменение в смысловом наполнении законов, деятельность ритуальных специалистов в русских городах и деревнях Российского государства XVIII в. была под запретом в законодательном порядке. Многие шедшие в разрез с просветительскими идеалами и законодательными актами «низовые» культурные практики, особенно — как можно полагать — связанные со здоровьем гадание и лечение², запрещались. Результатом было их отсутствие в позитивном поле публично высказанного мнения. В этнографическом смысле они были как бы «фигурой умолчания»³.

Только позже, в XIX в., когда начались поиски народности и был «обнаружен» наконец «русский народ» (см., напр., [Богданов 2006: 134, 136–143]), все эти жизненные реалии нашли позитивное преломление, превратившись в изучаемые учеными фольклор и этнографию русского народа.

Сибирских «иноземцев» XVIII век встречает совсем иными настроениями и ожиданиями.

«Шитые рожки» и шаманы в параде «куризов»

Путешествия и коллекционирование, воплотившие в себе интерес к диковинам, ознаменовали начало столетия и стали выражением духа времени. Согласно воспоминаниям современников Петербург первой половины XVIII в. изобилует редкостями, вызывая восторг его гостей: знаменитый Готторпский глобус, янтарная комната, анатомические коллекции; медицинский сад, входящие в коллекцию редкостей летающий дракон и несгораемая в огне саламандра, растение-животное и райская птица [Брюс 1991: 183; Мотрэ 1991: 225]; «привезенные из самого греческого государства, где некогда воевал Александр

¹ О колдовстве и отношении к нему в XVIII в. написано довольно много работ. На русском языке, напр.: [Новомбергский 1907; Новомбергский 1906; Левенстим 1906; Смилянская 1987; Лавров 2000; Михайлова 2003; Смилянская 2004]. Поэтому я коротко излагаю суть этих процессов, не задерживаясь на них подробно.

² Уже Петр I ввел ценз на медицинские занятия и запретил знахарям заниматься несанкционированным лечением. Джон Кук писал по этому поводу, что никто в России не смеет практиковать, не пройдя экзамена с положительным результатом; знахари существовали, но их не брали на службу; но если в их практике встречались необычные случаи, они должны были известить об этом Медицинскую канцелярию [Кук 1997: 399].

³ В начале XX в. Д. Клеменц обращал внимание на это же обстоятельство. Он выражал сожаление по поводу «слепоты» современников по отношению к народной культуре: «Большинство собирателей-любителей до сих пор еще стоит на точке зрения XVII столетия, когда музей, кунст- и шацкамеры были собраниями куризов и раритетов. Повседневный обиход жизни народа, главным образом крестьянства, считается близко стоящими к нему людьми вещь настолько обыкновенной, всем известной, что она вряд ли кого может заинтересовать» [Клеменц 1900: XVIII].

Великий» слоновьи кости и саранча, «о которой говорят, что св. Иоанн Креститель кормился ею в пустыне» [Краткое описание 1991: 144]. «Имелось любопытное собрание диких зверей и птиц и т.д.; один из самых крупных во всей Азии слонов со всем своим военным снаряжением, при слоне было несколько индусов; северные олени с санями и служителями-лапландцами; венецианские гондолы и т.д. и т.п. Все это свидетельствует, что царь намеревался со временем сделать Россию страной, интересной для любого путешественника» [Брюс 1991: 183].

Усилия Петра I, направленные на то, чтобы в столице были собраны различные «куриозы» — такие, как основание Кунсткамеры, сооружение «Зверового двора» и поселение в нем редких животных, внедрение в обиход экзотических напитков и еды (см.: [Богданов 2006: 25, 51, 56–58]), — не обошли своим вниманием сибирские «куриозные вещи», «которые есть во удивление человеком»¹, а также шаманов.

В самом начале столетия посланная в Сибирь грамота дает представление об этом интересе, одновременно демонстрируя разницу в отношении к сибирским чудесам далекой центральной и местной властей: «От великого государя царя и великого князя Петра Алексеевича, всея Великия и Малыя и Белыя Росии самодержца, в Сибирь на Березов, столнику нашему и воеводе Леонтию Федоровичю Хрущову. В прошлом 1702 году, генваря в 8 день, послана тебе на Березов наша великаго государя грамота: велено прислать к Москве к будущей зиме 1703 году трех или четырех человек Самояди шаманов, которые совершенно шаманить умели, и дать им провожатых и подводы, и велено их по городам кормить» [Памятники 1882: 240]. Царский заказ на совершенное шаманское умение, по-видимому, предполагал нечто особенное. Местное начальство, однако, было в сомнении по поводу особых способностей шаманов, о чем и было отписано в Москву. Это видно из того же документа: «И в нынешнем де 1703 году, генваря в 2 день, тот сборщик писал к тебе и прислал дву человек самоядцких шаманов; и в приказной де избе тех шаманов при градцких людях и при Казымских ясашных Остяках и Самояди ты допрашивал, какое шаманство за ними есть? И те де шаманы били в бубен и кричали; а иного де шаманства за ними никакова кроме того нет, и тех шаманов к Москве послать ты не смел, опасался, чтоб в проезде б Березова до Москвы по городом тем шаманом и провожатым в кормех и в подводах нашей великого государя казны лишние истраты не было». Несмотря на эти сомнения, центр

¹ См., например, «Памятники сибирской истории», кн. 2, документы № 43, 74, 75, 101, 114 [Памятники 1885].

настаивал и грозил пеней: «И как к тебе ся наша великого государя грамота придет, и ты б <...> с Березова шаманов к предбудущему 1704 году с казенщикам безо всякой своей отговорки прислал к Москве, <...> а отписку велел подать и тех шаманов объявить в сибирском приказе думному нашему дьяку Андрею Андреевичу Виниюсу с товарищи» [Там же: 241]. После этого местной властью были приняты меры. Об этом сообщает челобитная Михайла и Алексея Черкасских: «Указал великий государь в Сибирских городех и ясашных волостях сыскать шаманов самых знающих, которые б конечно шаманить умели, и тех шаманов их ясашных волостей выслать в Тоболеск, а из Тоболска велено прислать тех шаманов к нам в Москву в Сибирский приказ <...> Березовского уезду в Белогорье и в Самояди и в иных ясашных волостях велел сыскать шаманов таких знающих, которые вешки и о всяких делех с болванами своими говорят и их спрашивают, и в том шаманстве им те болваны и в Белогорье медный гусь отповедь чинят, и они в шаманстве в огонь мечютца и иные мечты чинят; а сыскав выслать в Тобольск <...> и с теми шаманы прислать толмачей, кто их язык разумеет» [Там же: 242].

Шаманы в столичный город после этого призывались не единожды¹. При этом энтузиазм центра продолжал наталкиваться на скептическое и осторожное отношение местных служилых людей. В документах 1729–1731 гг. находится запись: «Велено дворянину Дмитрею Кычкину в сибирских городех ис тунгуского и ламуцкого народов² шитых рож³ до четырех семей, также из Якуцкого уезду шаманов четырех человек выбрать, взять привести в Санкт-Петербурх» ко двору его (ее) императорского величества⁴, причем приказано было шаманов взять лучших, которые «пользуют от болезней» и «будто шаманством своим угадывают» [Стрелов 1916: 60, 105, 152–153]. Местные исполнители, кажется, плохо понимали, чего от них хотели в столице. В ответ шли отписки о том, что «означенных иноземцев никакого реэстру не имеетца», а также ясно не показано,

¹ В 1722 г. сибирскому губернатору князю Черкасскому было предписано отпустить якутского жителя Дмитрия Кичкина с «шитыми рожками» и «шаманами лутчими, которые пользуют от болезней и будто угадывают, коликое число взять?» в Петербург, а заодно привезти выходца из Китая и товаров на 4000 рублей [Памятники 1885: 365]. В 1724 г. был издан указ якутскому воеводе Измайлову о содействии в препровождении в Петербург «кинородцев, называемых „Шитыми рожками“, и шаманов». В этом документе содержится реестр якутских шаманов, в том числе и «Якуцкого города тамошние уроженцы русские люди» [Там же: 436–424].

² В современной терминологии — звенков и звенцов.

³ Шитые рожки — люди с татуировкой на лице. Тут, по-видимому, название дано по технике нанесения рисунка. Рисунок татуировки выполняли, прошивая верхний слой кожи крашеной (например, сажей) ниткой.

⁴ Дело было начато в царствование императора Петра II (1727–1730) и закончено в царствование императрицы Анны Иоанновны (1730–1740).

кого из тунгусов или якутов взять [Там же: 61]; или о том, что выбранные тунгусы с женами оказались негодными к отправлению в столицу, не потому, что у них «рожи не шитые», а потому, что «не суще они природные тынгусы и видом весьма плохи и не годны» [Там же: 73]. Видимо, присланные в острог для дальнейшей отправки в Петербург люди, по мнению местных чинов, не отвечали ожиданиям столицы ни своим видом, ни возрастом, что вело к указаниям: «допросить, в какой силе камисар Шангин означенного Тесеку весьма престорелого выслал: или по усмотрению их шаманского действия? И подлинно ль они имеют за собой действительное шаманство? А лучше их шаманством в Олекминску и в ведомстве того острога других не имеетца ль? А буде имеются лутче и действительные их, для чего оных действительных из лутчих он Шангин не выслал? А по допросех, ежели они покажут, что за собой шаманского действия не имеют. То их отпустить в жилища их; а Теяка и за старостию ко взятю не годен» [Там же: 73]. В переписке разворачивается настоящая детективная история о поиске «лучших шаманов» и «шитых рож» — с увертками приказных, побегам тунгусов и, по-видимому, с дачей тунгусами и якутами приказным взяток за их освобождение от «высылки».

Кажется, упомянутые «шитые рожи» и шаманы до столицы так и не доехали. Однако экзотических людей там было достаточно и без них. И дело не только в том, что по количеству выходцев из восточных земель, живущих «сообразно своим обычаям» в Татарской слободе, некоторые путешественники сравнивали недавно основанный Петербург с Римом или Парижем [Вебер 1991: 113; Брюс 1991: 163]. Интерес к иноземцам был частью официальной культуры того времени, насаждался сверху и был одним из инструментов как внешней, так и внутренней политики (см.: [Погосян 2001])¹.

Петр I заложил начало «маскарадам „этнографической“ тематики», включив в церемонию празднования победы над шведами под Полтавой шествие самоедского короля со свитой: «На каждых санях лежало по одному самоеду. (Это название особого народа.) Они были с ног до головы облечены в шкуры северных оленей, мехом наружу; у каждого к поясу был прикреплен меховой куколь. Это низкорослый, коротконогий народ с большими головами и широкими лицами. Нетрудно заключить, какое производил впечатление и какой хохот возбуждал их поезд», — писал датский посланник Юст Юль (цит. по: [Погосян 2001]). Иноземцев государи преподносили друг другу в качестве подарков [Брюс 1991: 184]. Иноземцы входили в пере-

¹ Впоследствии самоеды были поселены на Петровском острове [Там же].

чень «куриозов», необходимых для придворной жизни петровского и послепетровского времени. Вот как писал об этом Карл Рейнголд Берк: «Народ любит шутов и уродов. В знатных домах обычно есть бандурист, который под звуки своего инструмента поет непотребные песни, корча разные гримасы. Одна светская дама охотно держит в служанках плоское калмыцкое лицо или девушку-монголку с голубыми фигурами на лбу и на щеках, которых люди этого народа рисуют своим детям, когда они еще маленькие. Если удастся добыть карлика или карлицу, то прислуга великолепна» [Берк 1997: 155]. Нетрудно представить, что сибирские шаманы прекрасно бы смотрелись в этой пестрой, порождавшей удивление и восхищение публики экзотической компании.

Свой вклад в парад чудес внесли Камчатские экспедиции, но вещами. Присутствовавший при вскрытии присланных из Сибири тюков с вещами Карл Рейнгольд Берк упоминает птичьи чучела, орудия из курганов, «различных богов, которым поклоняются язычники». Особо он был удивлен «мантиями» «нескольких колдунов и колдуний из невыделанных кож, со множеством вшитых ремешков, <...> и кусочков железа и латуни, привязанных к ним; последние производят ужасный шум». Входившие в комплект «барабаны», впрочем, кажется, его не очень поразили, так как были похожи «на наши лопарские» [Берк 1997: 184].

В восприятии диковин современниками Петербурга петровского и послепетровского времени, будь то вещи или люди, научные взгляды той эпохи переплетается с популярными среди публики легендами.

Е. Погосян в статье о шутовской свадьбе кн. Голицына с «придворной калмычкой» в 1740 г. пишет о свадебном кортеже, для которого были выписаны представители разных народов: «Совершенно в ином ключе должны были быть представлены зрителям „азиатские народы, подданные ее императорского величества, и соседи“. Анна собрала в Петербурге жителей отдаленных территорий, которых ни жители столицы, ни наблюдавшие свадьбу шутов иностранцы никогда не видели, а только слышали о них фантастические рассказы. Как можно судить по заказанным рисункам, организаторы маскарада вовсе не стремились добиться этнографической точности. Напротив, жители Крайнего Севера и Сибири должны были представлять не столько себя, сколько те легендарные сведения о населении Сибири, которые имелись в распоряжении европейцев. В современных шутовской свадьбе работах по географии России существовала устойчивая тенденция составлять описание жителей Сибири таким образом, чтобы показать, что известия Геродота и Пли-

ния, рассказы о подданных „пресвитера Иоанна“ в „Сказании об Индийском царстве“ или сведения о „Югорской земле“ в новгородских „дорожниках“ XV–XVI вв. (последние были известны в Европе по сочинению Герберштейна) не являются ошибочными, а всего лишь требуют правильного понимания» [Погосян 2001]. При этом включение экзотических персонажей в контекст потешных развлечений порождало насмешку и презрение по отношению к действующим лицам.

Интерес к иноземным диковинам являлся не просто данью моде; освоение экзотического материального мира было способом расширения культурного пространства. Он плавно вписывался в контекст эпохи строительства колониальной империи, дискурсивного освоения уже завоеванных земель и формирования образа колоний с по-новому осмысляемыми ландшафтом, природными ресурсами и людьми (см.: [Bassin 1991a]). При этом новые реалии занимали подчиненное положение в иерархизированной системе ценностей.

Ученые на службе у империи

Как известно, в XVIII в. освоение Сибири переходит в новое измерение. С самого начала столетия от русских первопроходцев требовались уже не только ратные подвиги и сведения о материальных богатствах, но и обстоятельное описание народов, которых они встречали¹. Однако довольно скоро за дело берутся приглашенные из-за границы на государственную службу профессионалы-систематизаторы. Пока придворные наслаждались экзотикой, ученые создавали науку, причем зачастую не выходя за рамки тех же экзотических реалий². Иногда создается впечатление, что последние так же, как и остальные их современники, постоянно находились в поисках чудес, с той только разницей, что их задача была разоблачать их как суеверия или обман и объяснять рационально (ср.: [Flaherty 1992: 21]).

Можно полагать, что повышенный интерес к необычному со стороны представителей власти (к их числу относились и ученые) влиял на тех, кто владел ритуальными практиками, а также на сами практики в двух направлениях: их пытались скрыть [Там же: 55, 59, 70] или старались показать наиболее ярким и выигрышным (соответствующим ожиданиям европейцев) способом за вознаграждение. Шаманы часто шаманили по просьбе исследователей, представляя шаманские камлания за

¹ См., напр., «Скаску» пятидесятника Владимира Атласова 1700 г. [Колониальная 1935: 24–29].

² Так, в подготовке «этнографических реалий» для потешной свадьбы Голицына и Бужениновой Академия наук принимала непосредственное участие [Итс 1989: 18].

табак, алкоголь, подарки [Там же: 46]. Их выступления были яркими и театрализованными: чревоущание, танцы, пение. Так, излюбленным для исследовательских наблюдений шаманским спектаклем и «бродячим сюжетом» в свидетельствах исследователей шаманства становится прокалывание шаманом себя острым предметом: его описывают, например, Белл [Там же: 47], Крашенинников [Крашенинников 1994 II: 158], Миллер [Миллер 1787: 97–98] так же, как когда-то описывали аноним XVII в. (см. выше) или Николас Витсен (см.: [Flaherty 1992: 25]).

Научные исследования российского Востока и Севера XVIII в., кажется, в большей степени могут составить гордость для протестантов-рационалистов, в основном для немцев, нежели для русских. Среди имен первых исследователей Сибири иностранные фамилии составляют большинство: врач Джон Белл; врач Даниэль Готтлиб Мессершмидт; офицер Филипп Иоанн фон Страленберг; медик Георг Вильгельм Штеллер (Стеллер); ботаник Степан Крашенинников; ботаник и натуралист Иоанн Георг Гмелин; переводчик Якоб Иоанн Линденау; сыгравший выдающуюся роль для становления российской науки натуралист, историк, географ Герард Фридерик Миллер. Этот список можно было бы продолжить. Все исследователи были натуралистами или врачами, приверженцами новой научной идеологии. Они старались объяснять явления «естественными» закономерностями без учета «сверхъестественных» влияний, владели приемами логики и систематизации, а также не полагались на предыдущие описания и хотели все явления видеть своими глазами, то есть подвергали их эмпирической проверке (см.: [Tambiah 1993: 1–15], а также [Flaherty 1992: 43–45]). Важным моментом в новой рационалистической идеологии оказывается и то, что критика религии выходит за рамки теологии и попадает в научную сферу [Tambiah 1993: 6]. Именно усилиями натуралистов-систематизаторов было положено основание для этнографии сибирских народов, на почве которой ярким экзотическим цветком расцвел шаманизм.

Для исследования шаманов и их шаманства эти компоненты, определявшие точку зрения исследователей, — западно-европейский и естественно-научный рационализм, проповедуемый натуралистами и врачами, — а также желание использовать только свои собственные данные, имели важные последствия. Появилось много свидетельств, составленных непосредственно на месте действия. При этом свидетели максимально дистанцировали себя от объекта описания: они были европейцами и смотрели на все с высоты позиции академических исследователей, что определило и способ изложения наблюдаемых явлений, и их оценку. Можно полагать, что большое количество среди

них врачей повлияло на выбор наблюдаемых явлений и заострило интерес к лечебным практикам. Нужно отметить все-таки, что, несмотря на исследовательский пафос экспедиционной работы в Сибири, отношение к нехристианским религиозным представлениям и практикам уже было выработано заранее. Суждение о них было сформулировано эпохой Просвещения (начавшейся в Европе раньше, чем в России): практикующих считали или невежественными глупцами, или шарлатанами и старались их разоблачить. Но прежде рационалистов мнение о незнании настоящего Бога и, следовательно, об отсутствии настоящего знания и морали было составлено миссионерами (см., напр., [Flaherty 1992: 28]). Новым было то, что на этот раз мнение обосновывалось научно (ср.: [Tambiah 1993: 10]).

В дальнейшем записи наблюдений систематизировались, обобщались и осмыслялись с точки зрения строительства империи. Результатом сибирских изысканий стали широкомасштабные описания народов России Палласа [Паллас 1788] и Георги [Георги 1799], истории Сибири Фишера (1774) и Миллера (1787). В них частные случаи религиозных практик сибирских народов, описанные очевидцами, преобразуются в широком историческом контексте и подчас, как у Фишера, предстают в виде пространных историко-теоретических рассуждений о шаманах и шаманской вере и ее месте в истории человечества [Фишер 1774: 34–39, 64].

Заключение

Итак, в России в доимперское время шаманство не было выделено в особый, характерный только для сибирских народов религиозный институт. Колдовские практики сибирских иноземцев не наделяли значением, отличным от известного по всему государству и за его пределами колдовства. Как и колдовство, они не были санкционированы церковью. Но власть церкви на сибирских язычников не распространялась. Государство же не распространяло своей власти на внутреннюю повседневную жизнь недавно принятых в подданство иноземческих сообществ. Таким образом, между русскими людьми и иноземцами пролегалo две границы — принадлежность (или непринадлежность) к православной церкви и жительство (или его запрет) на ясачных землях, жизнь на которых регулировалась обычным правом. При этом шло постоянное размывание этих границ. Церковь вела в Сибири миссионерскую деятельность и принимала в свое лоно «новокрещенов». Государство начинало применять общие законы по отношению к «новокрещенам», а также к местным колдунам.

В XVIII в. происходит слом, ознаменованный новой государственной политикой. Начинается эра исследовательских эк-

спедиций и систематического изучения присоединенных земель с их природными и людскими ресурсами. На этом поприще Россия явилась продолжательницей Европы периода политической экспансии за свои пределы — эпохи «великих географических открытий». В это время создаются красочные и экзотические образы неевропейского мира, происходит формирование точки зрения на дальние страны и их жителей. Создаются противопоставляемые друг другу категории «Востока» и «Запада», конструируется образ «другого», через которые европейцы определяют себя как культурно и социально превосходящих все другие народы. Определяя этот процесс, Марк Бассин пишет о создании европейцами «географического Другого» [Bassin 1991a: 764].

В России тоже создается образ своих колониальных земель и их жителей. Сразу после русской победы над шведами в Северной войне Петр провозглашает Россию Империей, которая представляется как империя европейского образца с дополнительными неевропейскими придатками. Географическая граница между Европой и Азией оказалась четко обозначенной и сдвинутой с реки Дон на место Уральских гор географом и историком Василием Татищевым в 1730-х гг. Одновременно Урал стал демаркационной линией между двумя культурными мирами [Там же: 768].

Сибирь с начала колонизации была как бы неким придатком, поставляющим метрополии «мягкое золото», то есть меха (подробнее, например, [Slezkine 1994a]). Тем не менее после того, как в начале XVIII в. была сформулирована идея колониальной державы, статус Сибири как колонии становится очевидным. Именно в это время в Россию приглашают первых исследователей для изучения присоединенных народов. Колониальная роль восточной части государства подкрепляется научными исследованиями и авторитетом ученых.

Изыскания в области верований сибирских народов явились благоприятной почвой для конструирования образа «географического Другого» и его экзотизации, так как имели в виду существеннейший для жизни того времени (да и в иные времена не лишенный значения) аспект — принадлежность к христианскому миру или исключенность из него. В этом отношении они опирались на существовавшую мифологию о «целовецех незнаемых», добавляя ее к уже существующим стереотипам рационалистически осмысленного реализма. По сути дела, изучение народов Сибири было практикой отделения европейцев от не-европейцев, практикой исключения.

В связи с вышеизложенным необходимо отметить, что в XVIII в. политика христианизации иноземцев крайне ужесточается (см.: [Федоров 1978: 85–99]), ускоряя, казалось бы,

процессы интеграции [Дамешек 2005: 260]. Однако возникла и тенденция к разделению. В рамках этой тенденции этнографическое изучение религиозных представлений и практик стало создавать шаманство как особый религиозный институт. Шаманство же, в свою очередь, возводило границу между европейцами и сибирскими народами как бы заново, но уже в другом месте, постепенно сдвигая ее с возможности выбора религии и места проживания (а также рода занятий и пр.) в сторону биологической неизбежности, этим делая ее непреодолимой. В первой половине XIX в. эта граница находит свое правовое воплощение, причем снова именно в законе о колдовстве. В примечании к статье 935 Уложения о наказаниях, которое указывает на исключение из изложенного в статье запрета на занятия колдунов и знахарей (трактует их как обманщиков), говорится: «Именующие себя чародеями и кудесниками инородцы сибирские и другие, когда они в сем только следуют суеверным правилам своего закона и соединенные с тем обряды исправляют лишь для своих иноверных, не подвергаются наказаниям по этой статье» [Левенстим 1906: 339]. Таким образом, государство в лице закона жителям Европейской части предлагало выбор — перестать мошенничать или быть наказанными (видимо, полагая, что те полностью изжили суеверия). В случае сибирских жителей речь о мошенничестве не шла: им как бы в силу их отсталости полагалось быть суеверными в законодательном порядке вплоть до начала XX в.

Библиография

- [АИ] Акты исторические, собранные и изданные Археографическою комиссиею. СПб., 1841. Т. 1–3; СПб., 1842. Т. 4–5.
- Андерсон Д. Дж.* Тундровики: Экология и самосознание таймырских эвенков и долган. Новосибирск, 1998.
- Анучин Д.* К истории ознакомления с Сибирью до Ермака. Древнерусское сказание «О целовещех незнаемых в Восточной стране» // Древности. Труды Императорского Московского Археологического общества, изданные под редакцией В.К. Трутовского. М. 1890. Т. 14. С. 227–313.
- Банзаров Д.* Черная вера, или шаманство // Банзаров Д. Собр. соч. М., 1955. С. 48–100.
- Берк К.Р.* Путевые записки о России // Беспятых Ю.Н. Петербург Анны Иоанновны в иностранных описаниях. СПб., 1997. С. 87–110.
- Богданов К.А.* О крокодилах в России. Очерки из истории заимствований и экзотизмов. М., 2006.
- Брюс П.Г.* Из Мемуаров // Беспятых Ю.Н. Петербург Петра I в иностранных описаниях. Л., 1991. С. 162–211.
- Ваңуйто В.* Мифы и легенды в творчестве художника Леонида Лара // Лар Л.А. Шаманы и боги. Тюмень. 1998. С. 75–78.

- Вебер Ф.-Х.* Из книги Фридриха-Христиана Вебера «Преображенная Россия» (Часть 1) // Беспятых Ю.Н. Петербург Петра I в иностранных описаниях. Л., 1991. С. 102–138.
- Главацкая Е.* Когда умолкнут все бубны. От шаманства к православию. Школа: день за днем. Педагогический альманах. <<http://www.den-za-dnem.ru/page.php?article=280>> (Последнее посещение сайта 15 января 2007 г.).
- [Георги] Описание всех обитающих в Российской государстве народов и их житейских обрядов, обыкновений, одежд, жилищ, Вероисповеданий и прочих достопримечательностей. Часть четвертая о народах монгольских, об армянах, грузинах, индийцах, немцах, поляках и о владычествующих Россианах, с описанием всех именованний Козаков, так же История о Малой России и купно о Курляндии и Литве. СПб., 1799.
- [ДАИ] Дополнения к актам историческим, собранные и изданные археографическою комиссией. СПб., 1862. Т. 8.
- Дамешек Л.М.* Сибирские инородцы в имперской стратегии власти (Иркутский государственный университет) // Современное историческое сибиреведение XVII–XX вв: Сб. тр. / Под ред. Ю.М. Гончарова. Барнаул, 2005. С. 257–266. <<http://new.hist.asu.ru/biblio/skubnevski/Domeshek.html>> (Последнее посещение сайта 15 января 2007 года).
- Елеонская Е.Н.* К изучению заговора и колдовства в России // Сказка, заговор и колдовство в России: Сб. тр. М., 1994. С. 99–143.
- Есиповская летопись по Сычевскому списку // Сибирские летописи. СПб., 1907. С. 105–170.
- Житие Аввакума // Памятники литературы Древней Руси. М., 1989. С. 351–397.
- Итс Р.Ф.* Кунсткамера. Л., 1989.
- Клеменц Д.* Предисловие // Материалы для истории этнографических и антропологических коллекций Императорской Академии наук / Составил и сообщил Ф.К. Руссов. Сборник МАЭ. СПб., 1900. С. VII–X.
- Колониальная политика Московского государства в Якутии XVII в.: Сб. архивных документов. Л., 1936.
- Колониальная политика царизма на Камчатке и Чукотке в XVIII веке: Сб. архивных материалов. Л., 1935.
- Краткое описание города Петербурга и пребывание в нем польского посольства в 1720 году // Беспятых Ю.Н. Петербург Петра I в иностранных описаниях. Л., 1991. С. 139–161.
- Крашенинников С.* Описание земли Камчатки. СПб.; Петропавловск-Камчатский, 1994.
- Ксенофонов Г.В.* Культ сумасшествия в Урало-Алтайском шаманизме. Иркутск, 1929.
- Кук Дж.* Путешествия и странствия по Российской империи, Татари и части Персидского царства // Беспятых Ю.Н. Петербург Анны Иоанновны в иностранных описаниях. СПб., 1997. С. 385–454.

- Кытманов Д.А.* Функциональные неврозы среди тунгусов Туруханского края и их отношение к шаманству // Советский Север. 1930. Кн. 7–8. С. 82–85.
- Лавров А.С.* Колдовство и религия в России (1700–1740). М., 2000.
- Левенстим А.* Суеверие и уголовное право // Вестник права. 1906. Кн. 1. С. 291–343.
- Леви-Строс К.* Тотемизм сегодня // Клод Леви-Строс. Первобытное мышление. М., 1994 [1962]. С. 3–110.
- Миллер Г.Ф.* Описание Сибирского Царства и всех произшедших в нем дел от начала, а особливо от покорения его Российской Державе по сии времена; сочинено Герардом Фридериком Миллером, Историографом и Профессором Университета Академии Наук и Социетета Аглинского Членом. СПб., 1787.
- Михайлова Т.В.* Колдовские процессы в России: Официальная идеология и практики «народной религиозности» (1740–1801): Дисс. ... к.и.н. СПб, 2003.
- Михайловский В.М.* Шаманство. (Сравнительно-этнографические очерки). Вып. 1 // Известия Императорского Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии. Т. LXXV. Труды этнографического отдела. Т. XII. М., 1892.
- Мотрэ О. де ла.* Из «Путешествия» // Беспятых Ю.Н. Петербург Петра I в иностранных описаниях. Л., 1991. С. 211–251.
- Новомбергский Н.* Врачебное строение в до-Петровской Руси. Томск, 1907.
- Новомбергский Н.* Колдовство в Московской Руси XVII-го столетия: Материалы по истории медицины в России. Т. 3, ч. 1. СПб., 1906.
- О целовецех незнаемых на восточной стране и о языцех розных // Титов А. Сибирь в XVII веке: Сборник старинных русских статей о Сибири и прилежащих к ней землях. С приложением снимка со старинной карты Сибири. М., 1890. С. 1–6.
- Опарина Т.А.* Неизвестный указ 1653 г. о запрещении колдовства // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2002. №3 (9), сентябрь. С. 88–91.
- Паллас П.-С.* Путешествие по разным провинциям российского государства... СПб., 1788.
- Памятники Сибирской истории XVIII века. Кн. 1. 1700–1713. СПб., 1882.
- Памятники Сибирской истории XVIII века. Кн. 2. 1713–1724. СПб., 1885.
- Плигузов А.* Текст-Кентавр о сибирских самоедах. Москва; Ньютон-виль, 1993.
- Погосян Е.* «И невозможное возможно»: свадьба шутов в ледяном доме как факт официальной культуры // Труды по русской и славянской филологии. Литературоведение. IV (Новая серия). Тарту, 2001. С. 80–109. <<http://www.ruthenia.ru/document/502913.html>>.
- Смилянская Е.Б.* «Суеверие» и рационализм властей и подданных в

России XVIII века. 2000. <http://old.sgu.ru/users/project/dokl_simlyanskaya.html>.

Смилянская Е.Б. Следствия по «духовным делам» как источник по истории общественного сознания в России первой половины XVIII века: Дисс. ... к.и.н. М., 1987.

Смилянская Е.Б. Суеверие и народное религиозное вольнодумство в России XVIII в.: Дисс. ... д.и.н. М., 2004.

Смилянская Е. О еврее Гирше Нотовиче, хулившем Христа: судебный казус екатерининского времени // Свой или чужой? Евреи и славяне глазами друг друга: Сб. ст. Академическая серия. Вып. 11. М., 2003. С. 151–159.

Соборное уложение царя Алексея Михайловича 1649 года // Материалы по истории государства и права СССР. М., 1951.

Стрелов Е.Д. Акты архивов якутской области (с 1650 г. до 1800 г.). Т. 1. Издание Якутской Областной Ученой Архивной комиссии. Якутск, 1916.

Строгановская летопись по списку Спасского (1) // Сибирские летописи. СПб., 1907. С. 1–46.

Строгановская летопись по Толстовскому списку (2) // Сибирские летописи. СПб., 1907. С. 47–96.

Суворов Н. О церковных наказаниях. Опыт исследования по церковному праву. СПб., 1876.

Титов А. Сибирь в XVII веке: Сб. старинных русских статей о Сибири и примыкающих к ней землях. С приложением снимка со старинной карты Сибири. М., 1890.

Токарев С.А. Вера якутов. Якутия в XVII веке. Якутск, 1953.

Токарев С.А. Общественный строй якутов XVII–XVIII в. Якутск, 1945.

Токарев С.А. Ранние формы религии. М., 1990 [1964].

Токарев С.А. Шаманство у якутов в XVII в. // Советская этнография. 1939. № 2. С. 88–103.

Токарев С.А. Этнография народов СССР. М., 1958.

Федоров М.М. Правовое положение народов Восточной Сибири (XVII — начало XIX века). Якутск, 1978.

Фишер И.Е. Сибирская история с самого открытия до завоевания сей земли Российским оружием, сочиненная на немецком языке и в собрании академическом читанная членом Санктпетербургской Академии наук и профессором древностей и истории, также членом исторического Геттингского собрания Иоганном Ебергардом Фишером. СПб., 1774.

Шашков С. Шаманство в Сибири // Записки ИРГО. СПб., 1864. Кн. 2. С. 1–105.

Элиаде М. Шаманизм. Архаические техники экстаза. София, 2000.

Atkinson J.M. Shamanisms Today // Annual Review of Anthropology. 1992. Vol. 21. P. 307–330.

Bassin M. Inventing Siberia: Visions of the Russian East in the Early

- Nineteenth Century // *The American Historical Review*. Vol. 96. Issue 3 (Jun., 1991a). P. 763–794.
- Bassin M.* Russia between Europe and Asia: The Ideological Construction of Geographical Space // *Slavic Review*. Vol. 50. N 1 (Spring, 1991b). P. 1–17.
- Bird-David N.* «Animism» Revisited: Personhood, Environment, and Relational Epistemology [and comments and reply] // *Current Anthropology*. Vol. 40. Supplement: Special Issue: Culture. A Second Chance? (Feb., 1999). P. S67–S91.
- Conklin B.A.* Shamans versus Pirates in Amazonian Treasure Chest // *American Anthropologist*. Vol. 104. No. 4, Dec., 2002. P. 1050–1061.
- Crook S.* Rock Art and Shamanism // *Anthropology Today*. Vol. 15. No. 2 (Apr. 1999). P. 24.
- Ellen R.* Fetishism // *Man*. New Series. Vol. 23. N 3 (Jun., 1988). P. 213–235.
- Flaherty G.* Shamanism and the Eighteenth Century. Princeton, 1992.
- Friedman J.* Cultural Identity and Global Process. London; Thousand Oaks; New Dehli, 1994.
- Geertz C.* Religion as a Cultural System // *Anthropological Approaches to the Study of Religion* / M. Banton (ed.). L., 1968 [1966]. P. 1–46.
- Halemba A.* Contemporary Religious Life in the Republic of Altai: the Interaction of Buddhism and Shamanism // *Sibirica*. October 2003. Vol. 3. No. 2. P. 165–182.
- Laufer B.* Origin of the Word Shaman // *American Anthropologist*. New Series. Vol. 19. N 3 (Jul.–Sep., 1917). P. 361–371.
- Said E.W.* Orientalism. N.Y., 1994 [1978].
- Sandler D.F., Wong S.H.* (eds.). The Sacred Heritage: The Influence of Shamanism on Analytical Psychology. N.Y.; L., 1997.
- Slezkine Yu.* Arctic Mirrors: Russia and the Small People of the North. London; Ithaca, 1994a.
- Slezkine Yu.* Naturalists Versus Nations: Eighteenth-Century Russian Scholars Confront Ethnic Diversity // *Representations*. No. 47. Special Issue: National Cultures before Nationalism (Summer, 1994b). P. 170–195.
- Spencer R.F.* Review of «Studies in shamanism» edited by Carl-Martin Edsman // *American Anthropologist*. New Series. 1968. Vol. 70. No. 2. P. 396.
- Stringer M.D.* Rethinking Animism: Thoughts from the Infancy of Our Discipline // *The Journal of the Royal Anthropological Institute*. Vol. 5. No. 4 (Dec., 1999). P. 541–555.
- Tambiah S.J.* Magic, Science and Religion, and the Scope of Rationality. Cambridge, 1993 (The Lewis Henry Morgan Lectures: 1981).
- Taussig M.* The Nervous System. N.Y.; L., 1992.
- Vitebsky P.* From Cosmology to Environmentalism: Shamanism as Local Knowledge in a Global Setting // R. Fardon (ed.). Counterworks: Managing Diversity of Knowledge / L., 1995. P. 182–203.
- Zguta R.* Witchcraft Trials in Seventeenth-Century Russia // *American Historical Review*. Vol. 82. No. 5. (Dec. 1977). P. 1187–1207.