

Яшин Владимир Борисович

кандидат исторических наук,
доцент кафедры всеобщей истории,
политологии и социологии
Омского государственного
педагогического университета,
доцент кафедры теологии и мировых культур
Омского государственного университета
им. Ф.М. Достоевского,
ведущий специалист – эксперт
Центра гуманитарных, социально-экономических
и политических исследований – 2, Омск

Yashin Vladimir Borisovich

PhD in History,
Assistant Professor of General History,
Political and Social Sciences Department,
Omsk State Pedagogical University,
Assistant Professor of Theology
and World Cultures Department,
Dostoevsky Omsk State University,
leading expert specialist of
the Humanities, Social and Economic
and Political Researches Center – 2

РЕЦЕПЦИЯ ЭЛЕМЕНТОВ ШАМАНСКОГО КОМПЛЕКСА КОРЕННЫХ НАРОДОВ СИБИРИ В СОВРЕМЕННОМ РУССКОМ НЕОЯЗЫЧЕСТВЕ

RECEPTION OF THE SHAMANIC COMPLEX ELEMENTS OF SIBERIAN INDIGENOUS PEOPLES IN CONTEMPORARY RUSSIAN NEO-PAGANISM

Аннотация:

В статье на примере ряда неоязыческих сообществ городов Омска и Красноярска рассматриваются факторы и формы заимствования русским неоязычеством конца XX – начала XXI в. концептуальных схем и практик сибирского шаманизма. Анализируется степень репрезентативности указанных сообществ для современного русского неоязычества в целом.

Ключевые слова:

неоязычество, неоархаика, неошаманизм, шаманский комплекс, современная нетрадиционная религиозность, новые религиозные движения.

Summary:

The article reviews the factors and forms of the conceptual frameworks and Siberian shamanism practices borrowed by the Russian neo-paganism of the late XX – early XXI centuries (by case study of the neo-pagan community in Omsk and Krasnoyarsk). The research analyzes the degree of representativity of these communities to the modern Russian neo-paganism in general.

Keywords:

neo-paganism, neo-antiquity, neo-shamanism, shamanic complex, modern non-traditional religion, new religious movements.

Один из очевидных парадоксов современного русского неоязычества состоит в том, что его адепты (включая приверженцев радикально-националистических взглядов) при всех претензиях на реактуализацию примордиальной традиции предков легко и охотно инкорпорируют в свои (ре)конструкции дохристианской славянской культуры фрагменты иноэтничных ритуально-мифологических и религиозных систем. Прежде всего это обусловлено включенностью неоязычества в более широкий феномен New Age, уходящий корнями в теософию Е.П. Блаватской с ее базовым принципом братства религий. При таком походе различные религиозные системы (включая архаические этнолокальные культы) интерпретируются как разные способы выражения единой сакральной истины, а потому расцениваются как взаимозаменяемые, что позволяет с легкостью конструировать гибридные неокульты (в том числе неоязыческие) из произвольно набранных фрагментов самых разных конфессий и традиций. Кроме того, русское неоязычество конца XX – начала XXI в. представлено практически исключительно верующими первого поколения (в этом отношении неоязычество выступает в качестве одной из разновидностей новых религиозных движений), а потому является зоной духовного транзита: многие поклонники «славянских древностей» пришли в неоязычество (иногда лишь на время) по замысловатой траектории личных духовных поисков и, соответственно, привнесли в него груз своих прежних интенций, а многие совмещают интерес к «родному» язычеству с увлечением другими духовными учениями и практиками. Но даже самые ревностные приверженцы чистоты древнеславянских культов вследствие многовекового разрыва с аутентичным язычеством вынуждены восполнять лакуны в представлениях о «наследии предков» посредством обращения к типологически близким архаическим верованиям и культам неславянских этносов.

При этом речь идет о заимствованиях не только из генетически близких древних традиций индоевропейского круга или из традиций этнических групп, действительно поддерживавших в древности культурные контакты с предками славянских народов (скажем, из традиционной культуры европейских финно-угров). Зачастую в идейные конструкты русского неоязычества эклектично включаются заимствования из доавраамических этнических культов, не имевших никакой непосредственной связи с язычеством славян.

Как пример можно привести оформившиеся во второй половине 2000-х гг. неоязыческие сообщества «Родуница», «Коляда» (Красноярск), «Стезя Родова», «Ведара» (Омск) [1]. Данные сообщества выделяются стремлением включить в (ре)конструируемую дохристианскую традицию славян элементы шаманского комплекса народов Сибири – хакасов, тувинцев, этносов бурят-монгольской группы и т. д. Участники этих сообществ (кстати, некоторые из них репрезентируют себя одновременно и как славянских волхвов, и как шаманов, получивших посвящение в той или иной сибирской традиции) иногда совершают ритуалы славян и сибирских автохтонов поочередно, иногда в ходе единого действия совмещают элементы славянской обрядности с шаманским камланием. На соответствующих интернет-ресурсах (например, в сообществах в социальной сети «ВКонтакте», на страницах сайта Самопознание.ру), помимо материалов о дохристианских верованиях и культурах славян, размещены электронные версии научных монографий и сборников статей исследователей сибирского шаманизма, реклама «окульт-туров» по местам силы сибирских шаманов, файлы с фото- и видеofиксацией шаманских действий, рассуждения о символике сибирского шаманизма и т. п.

Необходимо оговориться, что упомянутые сообщества красноярских и омских неоязычников в значительной мере носят виртуальный характер. Дело не только в том, что их активность развивается преимущественно в интернет-пространстве. По сведениям Л.И. Григорьевой, красноярское общество «Коляда», перемежающее проведение языческих праздников и близких по духу тренингов с организацией шаманских этнотуров на озеро Байкал, в своем составе имеет только своего руководителя А. Ермоленко (Яросвета) и меняющийся вспомогательный персонал [2, с. 62]; а так называемая «Община Родноверов Красноярья “Родуница”» на самом деле представляет собой группу друзей, время от времени проводящих языческие праздники и ритуалы на природе и поддерживающих несколько «фейковых интернет-ресурсов» [3, с. 65–66]. Аналогичным образом омская религиозная организация шаманов «Ведара» является скорее типичным клиентурным культом, выстроенным вокруг своего руководителя Е. Комовой, а едва ли не единственным постоянным участником «Стези Родовой» является В. Январский, позиционирующий себя как организатор и глава этой «общины» (кстати, в отличие от другой группы омских неоязычников – «Славянской Общины Староверов-Семейников», «Стезя Родова» никогда не подавала в органы юстиции уведомления о своей деятельности для последующей регистрации в статусе религиозной организации).

Отталкиваясь от своих наблюдений за виртуальными организациями красноярских неоязычников, Л.И. Григорьева формулирует принципиально важную проблему: «...А не является все наше так называемое “Родноверие” и прочее “новое язычество” одним большим симулякром? Я совершенно солидарна с тем, что наши специалисты по новому язычеству в своих текстах практически описывают зачастую только “фасад”: внешне – исторические, политические, культурологические, мифологические аспекты, но никогда – собственно религиозную, сугубо внутреннюю, содержательную часть (если таковая существует на самом деле). В качестве объект-предметной сферы исследования выступает, как правило, конкретный человек (лидер, самопрезентующийся одиночка, энтузиаст и фанат), в качестве действия – масштабные “языческие праздники” фольклорно-развлекательного свойства, собирающие при помощи рекламы тысячи людей, в отношении которых непонятным остается самое главное – в каком качестве они здесь присутствуют? Являются ли эти люди сторонниками политико-идеологических лозунгов “нового язычества”? Или они просто интересно проводят досуг, кочуя по различным ньюэйджевским мероприятиям и поселениям? Имеют ли они собственно религиозную веру “языческого типа”? Что она такое в реальности, а не в общих теориях? Каковы ее догматы, используемые верующими для формирования религиозных практик и уклада жизни? Существуют ли стабильные общины, наподобие тех, которые есть в любой настоящей религиозной системе, включая и НРД, – идет ли речь о мормонах, бахаи или, например, сахаджа-йогах. Общины, члены которой регулярно, не реже раза в неделю, собираются с целью совместного исповедания веры, организации общинных дел, выработки определенного (собственно религиозного) стиля жизни» [4, с. 66–67].

При всем уважении к Л.И. Григорьевой как авторитетнейшему специалисту в сфере новых религиозных движений и бесспорной актуальности затронутой ею темы приведенная постановка вопроса вызывает ряд возражений. Во-первых, попытка свести все бесконечное и внутренне противоречивое многообразие моделей современного неоязычества к некой «собственно религиозной вере языческого типа», к тому же отрефлексированной в виде жестких догматов, выглядит неоправданным упрощением. Во-вторых, методологически неверно противопоставлять неоязыческие интенции «конкретного человека» строго организованным неоязыческим структурам как нечто маргинальное и несущественное фундаментальному и эссенциальному – неверно хотя бы уже потому, что никакого эталонного, «едиственно истинного», «ортодоксального» неоязычества не существует и не может существовать в принципе.

Вообще, едва ли целесообразно в лишней раз аргументировать тезис о том, что неклассическая картина мира вообще и постмодерная религиозность в частности характеризуются бесси-

стемностью, ацентризмом, аморфностью, отходом от конфессионально четких институционализированных форматов. В этом смысле современная религиозность все более возвращается к синкретизму архаического периода. Применительно к современному состоянию религиозной сферы исследователи используют термины «диффузная религиозность», «самодельные религии», «внеконфессиональная духовность», «вера без принадлежности» и т. д. [5]. Похоже, на рубеже XX–XXI вв. процесс приватизации религии, переместивший ее из сферы внешних, социально предписанных регуляторов в плоскость внутренних переживаний и мотиваций отдельного человека, вышел на качественно новый уровень – стадию конструирования нестабильных и эклектичных индивидуальных религиозных миров. Соответственно, изучение современных религиозных процессов неизбежно должно включать в себя персоноразмерный аспект.

С учетом сказанного в целом убедительным представляется мнение В.А. Мартиновича, согласно которому целостное восприятие феномена неоязычества требует анализа всего многообразия его основных форм. Известный белорусский исследователь выделяет шесть типов неоязычества по его структуре: неоязыческие секты и культы, неоязыческие клиентурные культы, неоязыческие аудиторные культы, неоязыческая среда общества, неоязыческие общности во внутрицерковном сектантстве, неоязыческие сектоподобные группы. Тем самым по своему социальному устройству современное неоязычество варьирует в диапазоне от неоязыческих культов и сект, которые «имеют сильную организационную структуру, институт постоянного членства, всесторонне развитое вероучение», до неоязыческой среды общества, представляющей собой «сферу неинституционализированных форм неоязычества, состоящих из идей и ритуальных практик, разделяемых и исполняемых людьми в индивидуальном порядке без присоединения к каким-либо сообществам и организациям» [6].

В этом контексте заслуживает упоминания предложенная Д. Георгисом систематизация форм язычества, связанная с его различными историческими трансформациями. В рамках этой типологизации собственно неоязычество (в отличие от таких таксонов, как язычество «эталонное», «утраченное», «удержанное», «синкретическое», «восстановленное», «двоеверческое», «запрещенное» и «возрождаемое») понимается «как индивидуальное мировоззрение или личная вера, как феномен молодежной субкультуры, не стремящийся к сохранению или восстановлению исконных языческих традиций народа, возникающий из любви к природе и собственному народу, рождающийся в собственном художественном, эстетическом, философском восприятии мира или через знакомство с современными и древними произведениями соответствующего характера или как политический, националистический, культурный, экологический протест (вызов) современной культуре, цивилизации» [7, с. 146].

Напомним также, что любое новое религиозное движение начинается с харизматических лидеров и нестабильных неформальных сообществ, складывающихся вокруг них. Поэтому дисперсные неоязыческие группы и отдельные представители неоязыческой культовой среды вызывают интерес не только с точки зрения изучения присутствующих настроений в религиозной сфере социума, но и как потенциальные центры формирования новых культов. Причем известны случаи, когда первоначально ни к чему не обязывающие компании приятелей с близкими интересами в сфере славянского язычества постепенно даже помимо своей воли трансформировались в более-менее институционализированные структуры по мере перехода к относительно регулярной ритуальной практике и расширения круга единомышленников [8].

Что касается мотивов, руководствуясь которыми неоязычники-одиночки или слабоструктурированные неоязыческие группы позиционируют себя как активно функционирующие, устойчивые и четко организованные общины, то они связаны отчасти с соображениями имиджевого характера (иногда в целях повышения личного статуса, иногда для достижения коммерческих результатов), отчасти с игровой природой неоязычества как субкультуры постмодерна, отчасти с тем, что само слово «община» вызывает ассоциации с исконностью, патриархальностью и традиционностью, а потому оно особо созвучно неоязыческим интенциям. Вместе с тем в информационную эпоху виртуальные конструкторы воспринимаются едва ли не более реальными, нежели компоненты физического мира, а «фейковый» интернет-контент оказывает едва ли не большее миссионерско-пропагандистское воздействие, чем строго выверенные факты.

Важно, что кейсы с «Колядой», «Родуницей», «Стезей Родовой», «Ведарой» репрезентативны в отношении значимого сегмента современного русского неоязычества не только в аспекте социализации, но и в содержательном плане. Интерес к шаманизму проявляют не только сообщества ревнителей «Руси изначальной», территориально расположенных в относительной близости к регионам с актуальной шаманской культурой, – он характерен для постсоветского русского неоязычества в целом.

В неоязыческих кругах достаточно распространено представление о шаманизме если не как о фундаментальном интегральном феномене архаического ритуально-мифологического ком-

плекса, то, по крайней мере, как об одной из важнейших его составляющих. Соответственно, шаманизму придается характер универсалии, так или иначе присутствующей в архаических традициях всех этнических групп, включая славян. Особую известность попытками (ре)конструировать «русский шаманизм» приобрел волхв Велимир (Н. Сперанский) – один из лидеров возникшей еще в 1990-х гг. родноверческой общины «Коляда Вятичей» (Москва). Показательно, что в качестве отправной точки в этих «исторических изысканиях», в качестве эталона шаманских представлений и практик Велимир выбрал именно шаманизм коренных народов Сибири, в частности обских угров [9, с. 38, 178, 187–188, 195, 227, 229–230, 255, 577 и др.].

В настоящее время многие объединения русских неоязычников включают в свою ритуальную практику элементы шаманских камланий (иногда без привязки к этнической конкретике), в первую очередь использование бубна. В этом аспекте русское неоязычество также не унифицировано. В одних случаях те или иные компоненты шаманского комплекса интегрируются в ритуальное действие как нечто периферийное и факультативное. Как пример можно привести применение бубна в родноверческой общине города Рязани. По словам ее лидера Богомила (Б. Гасанова), «с бубном работа идет на празднике для ввода себя в состояние, близкое к трансу. Но если войти в настоящий, полноценный транс, то какой уж тут обряд... Обряд провести будет невозможно, так что должна быть какая-то грань. <...> Уйдя в состояние радения, ты будешь внутри себя и вне мира, а мы на празднике радеем, ведем обряд – не для себя. За нами стоят люди, которые пришли на праздник, чтобы их слова передали дальше, Богам, сделали для них обряд» [10, с. 107].

В других случаях, напротив, шаманской атрибутике придается подчеркнуто сакральный статус. Так, в неоязыческой общине (иначе – семейно-родовом селении) «ПравоВеди», расположенной недалеко от города Коломны, восьмиугольный деревянный бубен, являющий собой образ мироздания, хранится в помещении храма Рода, куда имеют право входить только глава общины Ма-Лена (Е. Мартынова) и ее сыновья, помогающие ей во время праздников [11, с. 34]. В контексте проблематики данной статьи весьма примечательно, что «Ма-Лена связывает происхождение своего рода с Сибирью (“Хотя я рождена в Сокольниках, жила в Измайлово, по отцу – Алтайского рода”), а значит, и с древним знанием, поскольку в соответствии с мифом славянских неоязычников, именно в Сибири (“на Севере”) находится загадочная страна предков – Гиперборея» [12, с. 33].

В целом приведенные материалы в очередной раз подтверждают тезис о чрезвычайно эклектичном, диффузном, коллажном характере нетрадиционной религиозности в постсекулярном глобализирующемся мире. Это относится даже к неоязычеству при всей его декларативной ориентации на возрождение аутентичных этнических традиций дохристианских времен.

Ссылки:

1. Григорьева Л.И. «Язычники» Красноярска в формате кейс-стади: взгляд снаружи и изнутри // Язычество в современной России: опыт междисциплинарного исследования. Н. Новгород, 2016. С. 62–77 ; Яшин В.Б. Неоязычество в эпоху постмодерна: религиозная организация шаманов «Ведара» (г. Омск) // Религиозная ситуация в российских регионах : тез. докл. и сообщ. Пятой Всерос. науч.-практ. конф. (Омск, 20–21 окт. 2016 г.). Омск, 2016. С. 81–84.
2. Григорьева Л.И. Указ. соч. С. 62.
3. Там же. С. 65–66.
4. Там же. С. 66–67.
5. См., например: Матецкая А.В. Диффузная религиозность в современном обществе // Свеча – 2013. Т. 25. Религия, religio и религиозность в региональном и глобальном измерении. Владимир, 2013. С. 6–14.
6. Мартинович В.А. Проблематика целостного восприятия феномена неоязычества // Язычество в современной России: опыт междисциплинарного исследования : коллектив. моногр. Н. Новгород, 2016. С. 161–175.
7. Георгис Д. Об определении понятия «язычества», типологии язычества и оценке численности современных язычников в России // Академическое исследование и концептуализация религии в XXI веке: традиции и новые вызовы : сб. материалов Третьего конгр. рос. исследователей религии (7–9 окт. 2016 г., Владимир, ВлГУ) : в 6 т. Т. 2. Владимир, 2016. С. 133–154.
8. Скрыльников П.А. Сообщества родноверов: от дружеской компании к религиозной общине (по материалам исследования сообществ г. Костромы) // Там же. С. 215–217.
9. Влх. Велимир. Русское язычество и шаманизм. М., 2006. 608 с.
10. Шиженский Р.В. Интервью с Богомилом (Богомилом Ашумовичем Гасановым). 18 августа 2014 г. Рязань // Colloquium heptaplomeres : науч. альм. Вып. II / сост.: А.А. Бесков, Р.В. Шиженский. Н. Новгород, 2015. С. 102–116.
11. Ожиганова А.А. Конструирование традиции в неоязыческой общине «ПравоВеди» // Там же. С. 30–38.
12. Там же. С. 33.

References:

Georgis, D 2016, 'Concerning the definition of the "paganism" concept, the classification of paganism and the estimation of the number of modern pagans in Russia', *Akademicheskoye issledovaniye i kontseptualizatsiya religii v XXI veke: traditsii i novyye vyzovy: sb. materialov Tretyego kongr. ros. issledovateley religii (7–9 okt. 2016 g., Vladimir, VIGU)*, in 6 vols., vol. 2. Vladimir, pp. 133-154, (in Russian).

Grigoryeva, LI 2016, "Pagans" of Krasnoyarsk in a case-study format: in-and-out view', *Yazychestvo v sovremennoy Rossii: opyt mezhdistsiplinarnogo issledovaniya*, Nizhny Novgorod, pp. 62-77, (in Russian).

- 'Magus Velimir. Russian paganism and shamanism' 2006, Moscow, 608 p., (in Russian).
- Martinovich, VA 2016, 'The problem of holistic perception of the neo-paganism phenomenon', *Yazychestvo v sovremennoy Rossii: opyt mezhdistsiplinarnogo issledovaniya: kolektiv. monogr.*, Nizhny Novgorod, pp. 161-175, (in Russian).
- Matetskaya, AV 2013, 'Diffuse religiosity in modern society', *Svecha – 2013*, vol. 25, Vladimir, pp. 6-14, (in Russian).
- Ozhiganova, AA, Shizhensky, RV & Beskov, AA (comps.) 2015, 'The construction of tradition in the neo-pagan community PravoVedi', *Colloquium heptaplomeres: nauch. al'm.*, Issue II, Nizhny Novgorod, pp. 30-38, (in Russian).
- Shizhensky, RV & Beskov, AA (comps.) 2015, 'Interview with Bogumil (Bogumil Ashumovich Gasanov). August 18, 2014. Ryazan', *Colloquium heptaplomeres: nauch. al'm.*, Issue II, Nizhny Novgorod, pp. 102-116, (in Russian).
- Skrylnikov, PA 2016, 'Slavic neo-paganism communities: from a friendly company to a religious community (based on materials from the Kostroma community study)', *Akademicheskoye issledovaniye i kontseptualizatsiya religii v XXI veke: traditsii i novyye vyzovy: sb. materialov Tret'yego kongr. ros. issledovateley religii (7–9 okt. 2016 g., Vladimir, VIGU)*, in 6 vols., vol. 2. Vladimir, pp. 215-217, (in Russian).
- Yashin, VB 2016, 'Neolithics in the postmodern era: religious organization of shamans Vedara (Omsk)', *Religioznaya situatsiya v rossiyskikh regionakh: tez. dokl. i soobshch. Pyatoy Vseros. nauch.-prakt. konf. (Omsk, 20–21 okt. 2016 g.)*, Omsk, pp. 81-84, (in Russian).