

Научная статья

DOI: 10.15593/perm.kipf/2024.1.06

УДК 256–264(571.54)



«ЛИЧНЫЙ МИФ» В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННЫХ РАССКАЗОВ О ШАМАНАХ

Е.А. Епихина

Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, Москва, Российская Федерация

О СТАТЬЕ

Поступила: 20 февраля 2024 г.

Одобрена: 22 февраля 2024 г.

Принята к публикации: 01 марта 2024 г.

Ключевые слова:

современный бурятский шаманизм, нарратив, автобиография, персональный миф, личный миф, миф о первом шамане, предания о шаманах, былички о шаманах, традиция, инновация.

АННОТАЦИЯ

В настоящее время наблюдается повышенный интерес к архаическим религиозным верованиям и практикам, к числу которых относится шаманизм. Образ современного шамана во многом отличается от этнографических описаний, которые собирались вплоть до середины XX века. Основными информантами всегда выступали сами шаманы. Они рассказывали не только о своем видении мира, религиозной практике, но и об истории своей семьи и своего шаманского становления. В автобиографиях современных шаманов можно обнаружить общие мотивы, из которых складывается образ шамана. В связи с этим автором была определена цель исследования: опираясь на данные полевых работ, проведенных в Бурятии в 2017–2022 годах, определить место автобиографии среди современных шаманских нарративов, для чего необходимо классифицировать современные нарративы о шаманах, концептуализировать понятие «личный шаманский миф» и определить роль самопрезентации в жизни современного шамана.

Через маркировку, предложенную Е.С. Новик, нарративы о шаманах были разбиты на три типа: «мифы», «предания» и «былички». Был сделан вывод, что первые два типа достаточно редко упоминаются в рассказах респондентов. Особое внимание автор уделил третьей группе – «былички». К этой группе он отнес автобиографии современных шаманов и отметил в них наличие определенной константной структуры. Эти автобиографические нарративы автор предложил назвать «личным мифом шамана». Далее автор провел параллели с «персональным мифом», взятым из области психологии, и пришел к выводу, что личный миф шамана – это не просто относительно устойчивый нарратив, имеющий периодически повторяющиеся структуры, мотивы и сюжеты, но личностная подвижная ценностно-смысловая система координат, которая создает вектор развития для шамана и способствует его самоидентификации.

При написании статьи были использованы общенаучные методы исследования, а также сравнительный, функциональный, структурный, семантический, диахронный анализ, аналогия, анализ полуструктурированных интервью.

© Епихина Екатерина Анатольевна – ведущий специалист кафедры социальной работы, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0126-7159>, e-mail: k@t-epihina.ru.

© Ekaterina An. Epihina – leading specialist of the Department of Social Work, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0126-7159>, e-mail: k@t-epihina.ru.

Финансирование. Статья подготовлена в рамках проекта «Традиционные сообщества в постсекулярную эпоху» при поддержке ПСТГУ и Фонда «Живая традиция».

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Вклад автора. 100 %.



Эта статья доступна в соответствии с условиями лицензии Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC 4.0)

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC 4.0)

THE "PERSONAL MYTH" IN THE CONTEXT OF MODERN NARRATIVES ABOUT SHAMANS

Ekaterina A. Epikhina

Saint Tikhon's Orthodox University of Humanities, Moscow, Russian Federation

ARTICLE INFO

Received: 20 February 2024

Revised: 22 February 2024

Accepted: 01 March 2024

Keywords:

modern Buryat shamanism, narrative, autobiography, personal myth, myth of the first shaman, legends about shamans, narrative about shamans, tradition, innovation.

ABSTRACT

Currently, there is an increased interest in archaic religious beliefs and practices which include shamanism. The image of a modern shaman differs in many ways from the ethnographic descriptions that were collected up to the middle of the XX century. The main informants have always been the shamans themselves. They talked not only about their vision of the world and religious practice but also about their family history and their formation as shamans. In the autobiographies of modern shamans, you can find common motives that make up their image. In this regard, the author defined the purpose of the study: based on the data of field work conducted in Buryatia in 2017-2022, to identify the place of autobiography among modern shamanic narratives, for which it is necessary to classify modern narratives about shamans, characterize the concept of "personal shamanic myth" and determine the role of self-presentation in the life of a modern shaman.

Through the labeling proposed by E. S. Novik, narratives about shamans were divided into three types: myths, legends and stories ("bylichki"). It was concluded that the first two types are rarely mentioned in the respondents' tales. The author paid special attention to the third group – "bylichki". She attributed the autobiographies of modern shamans to this group and noted the presence of a certain constant structure in them. The author suggested calling these autobiographical narratives "the personal myth of a shaman." Further, the author drew parallels with the "personal myth" taken from the field of psychology and came to the conclusion that the shaman's personal myth is not just a relatively stable narrative with periodically recurring structures, motives, and plots, but a personal flexible value-semantic coordinate system that creates a vector of development for the shaman and promotes his self-identification.

When writing the article, general scientific research methods were used, as well as comparative, functional, structural, semantic, and diachronic analysis, analogy, and an analysis of semi-structured interviews.

Введение

В настоящей статье мы продолжаем тему автобиографического аспекта в изучении шаманизма. В исследованиях можно обнаружить достаточное количество биографических описаний современных шаманов, посредством которых оценивается состояние религиозной практики, рассматривается вопрос наследования шаманского дара, образ самих шаманов [1–4]. Но сама автобиография шамана с точки зрения ее самобытности и функций практически не исследовалась.

Тем не менее существует ряд работ, в которых рассматриваются легенды о шаманах, их биографии через призму жанровых особенностей. В 2011 году важную работу проделал Е.Н. Дувакин [5]: он изучил сотни различных мифов о шаманах, распространенных среди сибирских народов. Однако результаты своего исследования он применяет с целью подтверждения теории этногенеза. Фольклорист О.Б. Христофорова провела анализ автобиографий нганасанских шаманов начала XX века. Она выделила ряд устойчивых мотивов, которые встречаются в автобиографиях шаманов, и пришла к выводу, что «рассказы о шаманском становлении у нганасан по структуре, символике и мотивам представляют собой инициационные тексты – не вполне институционализированные, наполненные индивидуальными особенностями, но все же построенные по вполне фольклорной схеме, стандартизирующей персональный опыт видений» [6, с. 100]. Можно сказать, что данное определение применимо, с некоторыми оговорками, и к нарративам современных шаманов.

Е.С. Новик, одна из самых авторитетных исследователей фольклора и традиционной культуры народов Сибири, рассматривает легенды о шаманах в области фольклористики с целью раскрыть структурные элементы камлания. Несмотря на то, что легенды о шаманах ана-

лизируются не с точки зрения образа личности шамана, Новик приводит рабочую для нас дифференциацию легенд о шаманах, опираясь на шкалу времени: «Тм – время мифа, Ти – время предания, Тн – время бытового рассказа или былички» [7, с. 232]. Автор отмечает, что данная градация «не находит прямой поддержки в народной терминологии», но проявляется через «маркировку иным способом»:

– через «масштаб главного персонажа» (первошаман (Тм), почитаемый предок (Ти), шаман, современник рассказчика (Тн));

– «масштаб топографии действия» (космос (Тм), определенная родовая территория (Ти), в конкретном поселении (Тн));

– «масштаб действия», коррелирующий с определенным «этиологическим финалом» («объяснение современного состояния элементов природы и культуры» (Тм), «генеалогические и топонимические моменты, история происхождения того или иного урочища или ритуального объекта (в том числе и история происхождения какого-либо почитаемого шамана) (Ти), «вывод морального толка, объяснение удач или неудач» рассказчика или близких (Тн)) [7, с. 234].

Мы предполагаем, что через данную дифференциацию можно выделить некоторые характерные черты современного шаманизма.

Таким образом, цель нашего исследования – определить место автобиографии среди современных шаманских нарративов, для чего необходимо решить следующие задачи: классифицировать современные нарративы о шаманах, концептуализировать понятие «личный шаманский миф» и определить роль самопрезентации в жизни современного шамана.

При написании статьи были использованы следующие методы исследования: общенаучные методы, сравнительный, функциональный, структурный, семантический, диахронный анализ, аналогия, анализ полуструктурированных интервью.

В период с 2014 года по 2023 год нами был собран этнографический материал в Республике Бурятия (г. Улан-Удэ, с. Ранжурово Кабанского района, с. Улюн Баргузинского района). Нами было проведено 38 интервью практикующих шаманов¹, которые в настоящее время в основном проживают в городской среде и состоят в шаманской организации «Тэнгэри». При проведении опроса был применен метод полуструктурированного интервью². В ходе бесед с нашими респондентами выяснилось, что современные шаманы уверенно и относительно беспрепятственно могут рассказать о самих себе и упомянуть о своих родственниках и знакомых шаманах, иногда делать отсылку к мифам. Собранные нарративы мы постараемся распределить по шкале Е. С. Новик.

Время мифа. Миф о первом шамане

Прежде чем приступить к изложению, сделаем некоторую оговорку о характере *мифа о первом шамане* у бурят. Е. Н. Дувакин, исследуя мифы о первом шамане народов Сибири, отметил, что для Южной и Восточной Сибири не характерен образ первошамана, принимающего участие в творении мира. В этом регионе «распространены легенды, в которых первый шаман является «исключительно первым шаманом», т.е. магическим специалистом, обладающим великой силой» [5, с. 180].

В бурятских мифах о первошамане чаще всего фигурирует образ орла, который был наделен богами (тэнгэриями) особой магической силой с целью защитить людей от злых божеств и

¹ Аудиозаписи и расшифровки интервью хранятся в личном архиве автора статьи.

² На ранних этапах полевых работ ставилась цель осветить современное состояние мировоззрения и религиозной практики шаманов, а также собрать нарратив о шаманах советского периода. Но в ходе проведения исследования более ярко выделялся автобиографический аспект, поэтому последующие опросы уже непосредственно были связаны с биографиями шаманов. При сборе материала нас интересовали следующие вопросы: религиозность семьи, осведомленность о шаманизме до посвящений, шаманский путь становления, ощущения до, во время и после посвящения, жизнь после принятия посвящения.

духов. В силу того что орел не мог общаться с людьми на их родном языке, он не мог справиться с теми задачами, которые перед ним поставили тэнгрии. Поэтому тэнгрии посоветовали передать свою силу первому попавшемуся человеку. Этим человеком оказалась женщина, которая спала под деревом. Согласно этому повествованию, первой шаманкой стала женщина, по другим подобным легендам – сын этой женщины [8]. Таким образом, бурятский миф о первом шамане не носит космологического характера, а поэтому не дает объяснения современного состояния элементов природы, но объясняет источник силы и предназначение шамана.

Этот миф о первом шамане мы услышали от одной практикующей шаманки, которая проводила экскурсию по территории шаманского центра «Тэнгэри»:

Нарратив 1: «...чтобы духи нас пустили вниз. Мы были все-таки в таком зачаточном [состоянии]... такие нежные, беззащитные мы были, когда людей спустили на землю. Для того чтобы люди могли защититься от всяких негативных моментов, защитит себя, сохранить себя, боги решили спустить шаманскую силу. Спустили орла, чтобы орел передал шаманскую силу. Орел летал-летал, и люди, так как были незащищенные, боялись его, то есть они его отгоняли всяко-разно. И он летал-летал, устал, спустился на дерево, а под деревом лежала женщина, и он этой женщине передал этот шаманский дар. Первой шаманкой, имеющей шаманскую силу, является женщина на земле. От женщины-шаманки пошла вся эта шаманская сила»³.

Подобных рассказов от наших респондентов больше не встречали, но все же некоторые образы из этого мифа в беседах проскальзывали.

Один шаман, проживающий в сельской местности, в контексте описания представления о мире и о своем посвящении рассказал следующее.

Нарратив 2: «... Вообще был молодым, летал в полудремоте. Раз где-то оказался возле гор. Я не видел эту гору, местность... Старик: “Выбрали тебя”. Я: “Кого? Зачем?”... Потом ко мне орел огромный прилетел, за шкуру схватил и над горами меня, Байкалом... Три ночи, наверное, не ночи, а днем летал (смеется). ...Наверное, я не откажусь, сделайте обряд. Он: “Да-да-да” и все. Я конечно в другом пространстве, как бы умер...»⁴. Мы можем предположить, что образ орла в видениях отсылает нас к легенде о первом шамане. Но непосредственно о самой легенде наш респондент не говорил.

Рассказ другого респондента.

Нарратив 3: «На самом деле сложно сказать, когда он [шаманизм] зародился, потому что территория вокруг Байкала – Иркутская область, Забайкалье, Бурятия, достаточно долгий период были практически необитаемыми. Потому что считалось, что Байкал – это своего рода колыбель цивилизации, сакральное сердце Сибири, и многие кочевники-монголы считали, что жить рядом с Байкалом нельзя. Потому что это земля богов и, находясь там, ты, в своем роде, оскверняешь это место. Поэтому здесь практически никто не селился. Это уже потом начали селиться. Где-то примерно в XIII – XIV веках начали здесь появляться. Здесь жили эвенки, допустим. Исконно сибирские народы. Мы же все-таки из Монголии пришли. С севера Монголии, с юга Монголии, и т.д.

Первый шаман официально, так сказать, зарегистрированный здесь, это была женщина, ее звали Асухан. ...Она была монголкой, и она вышла замуж за местного жителя и переехала сюда. По разным источникам, считается, что она была первой шаманкой. Век я, честно сказать, не помню... А потом уже ее дети были. Потом эти дети уже стали посвящать других, из других родов и семей, и вот так пошло»⁵.

³ ПМА. 2022. Бурятия, г. Улан-Удэ. У-ина А. С., 1969 г.р., шаманка.

⁴ ПМА. 2014. Бурятия, с. Ранжурово. П-ин К. С., ок. 1967 г.р., шаман.

⁵ ПМА. 2017. Бурятия, г. Улан-Удэ, А-в Ц. Д., ок. 1988 г.р., шаман.

Упоминание имени Асухан встречается в преданиях о происхождении бурятских родов булагат и эхирит, записанных М.Н. Хангаловым [9, с. 71–75; с. 283–284]. Действительно, Асухан была шаманкой (по некоторым преданиям, у нее была сестра шаманка Хусыхен), которая взяла на воспитание ребенка. Впоследствии это ребенок стал родоначальником рода булагат. Но во всех этих преданиях не было акцента на том, что эта женщина была первой шаманкой и что по происхождению она была монголкой. Мы можем предположить, что через этот рассказ наш респондент пытался сообщить, что первой бурятской шаманкой была женщина и что бурятский шаманизм пришел с монгольских земель. Второй аспект является важным для шаманской организации «Тэнгэри», так как основатель этого центра получил посвящение в Монголии и после этого посвящения считает своим призванием возрождение традиционного шаманизма. Члены организации считают, что благодаря эмиграции бурятов в 20–30 годах XX века бурятский шаманизм смог сохраниться именно в Монголии [10, с. 123].

Среди наших собеседников мы больше не прослеживали нарратив о первом шамане. Поэтому можно сделать вывод о том, что миф о первом шамане значительно редуцирован и отсутствует в рассказах наших респондентов.

Время предания

Для членов традиционного бурятского общества знание своей родословной было обязательным. Это обусловлено рядом факторов: «родовой» административной системой, экзогамией и культом почитания предков [11]. О.С. Ринчинов и О.С. Ринчинова отмечают, что «о глубине влияния родового мышления на традиционное мировоззрение говорят этногенетические мифы, когда в категориях родства осмысливаются связи между бурятскими этнотерриториальными группами. Генеалогические сюжеты встречаются в произведениях народного творчества самых разных жанров, например в летописях, шаманских призываниях и т.д. Таким образом, генеалогические знания являются, с одной стороны, важным механизмом формирования личной самоидентификации у бурят, с другой – одним из главных способов конструирования многослойной идентичности, характерной для бурятского этноса в целом» [11]. Эти знания особенно важны были для шамана, так как через родословную он мог подтвердить истинность своего дара⁶ и установить через обрядовые действия связь с предками: в призываниях шаман упоминал не только имена божеств, родовых духов, но и имена предков-шаманов.

В XX веке в ходе социальных изменений в обществе знание своей родословной стало терять значимость, механизм передачи традиционных верований (в том числе мифов и преданий) был нарушен, поэтому знания о своей родословной были практически утрачены. Но в 1990-е – годы возрождения национальной самоидентичности и религиозного бума интерес к своей родословной возрос. По словам сотрудников Центра восточных рукописей и ксилографов ИМБТ СО РАН, в 2021 году к ним обращались с просьбой помочь восстановить свою родословную около 300–400 человек в год [11]. Среди посетителей были буряты, у которых шаманы обнаружили «шаманскую болезнь»⁷.

Нарушение процесса передачи знаний и восстановление родословной по архивным материалам, которые достаточно лаконичны, отразились на содержании и насыщенности описания *преданий о шаманах*.

Шаманы, проживающие в городской среде, в беседах ограничивались названием своего рода, иногда указанием тотемного животного и перечислением предков-шаманов. Сведения о

⁶ В бурятской традиции главным условием становления любого шамана является уда (шаманская наследственность).

⁷ В марте 2023 года, когда мы работали в этом архиве, мы были свидетелями того, что некоторые посетители приходят сюда по указанию шамана.

предках-шаманах были отрывочными: примерные годы жизни, лаконичное упоминание о чудесах или характеристика силы шамана.

Нарратив 4: «У каждого род есть, да. Я Хонгодоров. Хонгодоров, да. Из Хонгодорова мои эти предки пошли, ну эти мои предки. Вот Хонгодоровы. А там у меня все шаманы почти были. Один железо он все чистил, кузнец, такой. А второй это... защищал нас, когда ламы приходили проверять этого шамана, моего дедушку – че он дома делает, а он за печкой превращался на медведя, силу свою показывал»⁸.

Нарратив 5: «Я просыпалась утром в кровати – и возле меня стояла моя бабушка-шаманка. Которая мне по возрасту приходится пра-пра-прабабушкой, на самом деле она умерла в возрасте 43 лет. И я физически, вот как вашу обувь вижу, видела ее одежду»⁹.

Нарратив 6: «О бабушке рассказывали, что она была “сильной шаманкой”, была “как ясновидящей”: “знала с добрым намерением человек идет или злым”, “все знающей”. И когда “экстаз был <...> она очень энергетическая была. Вот дикий табун летел в степи. Она могла за гриву ухватить кобылицу, или кобылу, это... жеребца. На ходу сесть и скакать. Вот такой у нее была сильная сила. А еще сказали, что может кипяток вот так ведро взять, себя облить и не обжигалась. Вот, понимаете. Вот такая сила! Вот такая она была, вот именно. Вот входит в экстаз, спускает»¹⁰.

Эти нарративы (4–6) выполняют функцию подтверждения шаманского дара.

Немного по-другому обстоят дела с шаманом, проживающим в сельской местности. Его рассказы более насыщены по содержанию и поясняют появление священных мест в районе.

Нарратив 7: «Вот буряты выходили с Монголии после Чингисхана. Считай, войско Чингисхана... (нрзб.) сотник, еще ... там всегда шаманы сильные бывали. Они же не зря в походы ...шаман шаманил, обряды...рода были. Вот говорю, оттуда выходили три брата: один в Фофоново остался, другой на Бараньем мысу, третий в Среднеустье. Там обосновались, когда вышли с Монголии и начали жить. Стали хозяевами местности... (нрзб.).

Дальше идет хозяйка. Она... (нрзб.) происхождения, она воспитывалась у бурятов, где-то конец 70-х – начало 80-х годов, она одна из самых сильных шаманок. Молодая совсем, красивая она. Она стала хозяйкой вот этой местности... (нрзб.) сказали похоронить ее не здесь, а на острове. Раньше буряты жили там на островах. Ее здесь похоронили. Легенда – она стала одна из сильных шаманок... (нрзб.) рода. Она молодая. Воспитывалась у бурятов с малых лет. И стала шаманкой, шаманская болезнь пришла, ее посвятили.

Люди приехали, человек очень знатный, один из бурятских, к ним... (нрзб.) молодая женщина, ей нельзя было выходить обряд делать. Она своим говорит: “Мне сегодня нельзя”. А ей: “Ты совсем зазналась. Закон один «старший сказал... все, никаких!” И она пошла обряд делать. Надо было переплыть на материк. Была тишина, посреди реки поднялся ветер. Тот, кто отвозил, перепугался. По берегу лоси бегают, эти уроды скакали. Лодка перевернулась, и все – она утонула. Ее духи забрали. Красавица она. Шаманы приходят туда. Она приходит. Ко мне может прийти, к любым шаманам. Может сказать: “Так и так, пусть меня похоронят там”. Ты приходишь и говоришь, что она просит похоронить в той местности. Ее там похоронили. И она почти что постоянно показывается по островам. И она стала... ранжуровской.

Дальше идет... (нрзб.), он местности дух. Кто в войну отправляется, кто в очень тяжелые места отправляется. Он дорогу дает, охраняет дорогу. Дальше идет... (нрзб.) местность,

⁸ ПМА. 2022. Бурятия, г. Улан-Удэ, Ц-в И. К., ок 1970 г.р., шаман.

⁹ ПМА. 2022. Бурятия, г. Улан-Удэ, Ю-ва М. К., 1987 г.р., шаманка.

¹⁰ ПМА. 2022. Бурятия, г. Улан-Удэ, Р-ва И. И., ок 1941 г.р., шаманка.

где проезжаем с этой стороны озера. Это же чистейшее, кристально чистое озеро было в древности. Вода была снизу белая. Вот этого озера. Он хозяин... (нрзб.) сюда идет молодой шаман 34 где-то. Вообще сильный шаман. Или его не поняли. Он умер и стал хозяином местности... (нрзб.). Дальше идет один из самых сильных... Кузнец... Дальше идет с этой стороны <...>, охраняющий эту местность. Где-то в 70-х там в древности стойбище было»¹¹.

Также в беседе с этим респондентом периодически проскальзывали фольклорные мотивы.

Нарратив 8: «У нас в старину было вообще. У меня дед с материнской стороны, все большие шаманы. Один [раз] они поспорили с иркутским, с другой стороны Байкала, с большим шаманом тоже. Был один из самых сильных шаманов ...потом домой приехал, недолго прожил. Тот одолевается. А так есть еще. Это не легенда, конечно, это было. Два шамана поспорили, сильно поругались. Один сказал: “Домой придешь в доме мать плакать будет, и ты сам ляжешь”. Другой не поверил, тоже ему сказал: “Вот посмотрим, кто кого еще... Увидишь сам”. Пришел домой, и действительно... Он сразу понял, что он его одолевает»¹².

И городской, и сельский шаманы подчеркивали важность знания родословной с точки зрения ритуальной практики.

Нарратив 9: «Если в общем берете, наше бурятское шаманство, в нашем Кабанском районе. Мы можем сказать, как мы молимся, какие обряды делаем и кто как делает. Например, Абзай по-другому немножко делает. Мы Буха-нойону. У нас же молитвы, с которыми мы обращаемся, совсем другие. И они, из рода Абзай, не могут молиться нашим богам... Чисто абзаевские род... Сагааша, он же не может уже большим богам молиться. Тот, кто всем богам посвященный, он может общих богов созывать. А то, что маленький родовой шаман абзаевский не может нашим богам делать. Мы тоже не можем. Например, я другим родовым богам не делаю. Есть – сами делаете. Но обращаются, конечно»¹³.

Нарратив 10: «И все, кто исповедует тэнгрианство, шаманизм, у всех должно быть такое древо. Это обязательное требование. Потому что именно здесь в данном моменте самое главное – это знать, кому ты капашь, кому ты брызгаешь.

Если в христианстве все немножко проще, есть Иисус, есть Дева Мария и разные апостолы есть, святые, там все ясно, понятно. В буддизме есть Будда Шакьямуни, в исламе есть Мухаммед и Аллах и т.д. В шаманизме все немножко сложнее, но при этом все намного ближе. То есть пока, допустим, Иисус Христос, молясь ему мы что-то просим, как правило, но помимо нас в этот же момент еще миллиарда полтора то же самое делают. И представьте, Он, конечно, услышит вас, но это немножко будет, на это уйдет время, потому что людей очень много и все обращаются к нему. А у нас все проще, потому что у нас есть свои божества, и мы можем напрямую обратиться к ним. И они нас услышат, и они нам помогут напрямую. Потому что мы – их потомки. То есть получается такая своего рода прямая связь. Вот этим шаманизм отличается. Не доступнее, не ближе, а более интимнее что ли. Это родовая связь. Вот этим отличается»¹⁴.

Вполне возможно, что наши респонденты смогли бы рассказать легенды об основателях своего рода, но при беседе их внимание было сосредоточено на своих предках, которые являлись во время «шаманской болезни», и шаманах, которые являются хранителями земель. То есть для современных шаманов важны те знания, которые необходимы для совершения обрядовых действий.

¹¹ ПМА. 2014. Бурятия, с. Ранжурово. П-ин К. С., ок. 1967 г.р., шаман.

¹² Он же.

¹³ Он же.

¹⁴ ПМА. 2017. Бурятия, г. Улан-Удэ, А-в Ц. Д., ок. 1988 г.р., шаман.

Былички

В силу того что мифы и предания о шаманах практически утрачены, современные шаманы стали делать упор на свою биографию. Опираясь на методологию Христофоровой [6], мы провели анализ автобиографий современных шаманов и пришли к выводу, что, хотя «нарративы современных бурятских шаманов являются скорее спонтанными рассуждениями собеседников (в ответ на вопросы исследователя)», все же можно выделить общие мотивы: «избранничество», «шаманская болезнь», «мотив», «поиск разрешения кризиса», «изменение жизни» [10, с. 126], «путь/ путешествие», «обучение», «приход умерших предков», «большой-маленький» [12].

Если обобщить полученные данные, то биография современного бурятского шамана выглядит следующим образом. «Избранник духов» вышел из обычной советской семьи. В детстве иногда его посещали видения, но он этому не придавал значения, так как думал, что это естественно. В юношеские годы и до 30–40 лет вел обычный светский образ жизни, занимал хорошую должность, религиозные вопросы его не беспокоили. Достаточно было, что бабушки и/или дедушки молятся за него. О шаманизме знал, но не вникал в его суть. Но вдруг с ним начинают происходить разные неприятности: болезнь, проблемы на работе, в семье, депрессивные состояния. Будущий шаман в растерянности, ему снятся странные сны, иногда к нему наяву или во сне приходят умершие предки, он пытается осознать происходящие с ним события. Пытается получить ответы от врача, священника, ламы, гадалок. Но не получает. Ему становится все хуже и хуже. И тогда он идет (или его отводят родственники) к шаману. Опытный шаман сообщает ему, что его избрали духи и он должен стать шаманом. Наш герой этому сопротивляется, так как понимает, что это тяжелое бремя и надо будет изменить свою жизнь. Но пока он сопротивляется, ему становится все хуже и хуже. И уже потом, на грани жизни и смерти, он приходит к опытному шаману и соглашается принять посвящение. Подготовка к посвящению была сложной, он до конца не понимал, что ему предстоит делать, как ему дальше быть. Но когда проходил обряд посвящения, все проблемы уходили, здоровье восстанавливалось, даже у родственников улучшалось благосостояние. Он начинает по-другому воспринимать мир, у него меняются ценности. Первое время «новорожденный» шаман еще старается совмещать профессиональную деятельность с шаманской практикой, но не получается – слишком много клиентов приходит. И теперь он занимается только шаманской деятельностью. Он чувствует ответственность перед всем своим родом.

Таким образом, у нас складывается общий *автобиографический нарратив*, который мы предлагаем назвать личным мифом шамана.

Понятие «личного мифа» было введено Н.В. Плужниковым [13], но его определение для нас не является рабочим. Более близким нам представляется определение британского антрополога К. Хамфри. Развивая и иначе интерпретируя идею Плужникова, она определяет личный миф как особый жанр: «...текст, доказывающий особое, шаманское призвание человека. Он включает в себя описание необычных событий, которые реально произошли, и чудес, сотворенных в значимых местах; там также присутствуют традиционные для шаманизма эпизоды (неожиданная болезнь, борение с духами и, наконец, согласие стать шаманом)» [14, с. 367].

Это определение во многом созвучно с определением О.Б. Христофоровой: «...рассказы о шаманском становлении у нганасан по структуре, символике и мотивам представляют собой инициационные тексты – не вполне институционализированные, наполненные индивидуальными особенностями, но все же построенные по вполне фольклорной схеме, стандартизирующей персональный опыт видений» [6]. К. Хамфри и О.Б. Христофорова сходятся во мнении, что биографии шаманов – это определенный жанр, в котором присутствует, с одной сто-

роны, уникальный опыт шамана, а с другой – определенная структура, общие фольклорные мотивы. И этот жанр доказывает истинность шаманского дара. Поэтому автобиографию шамана вполне можно назвать личным мифом. «Личный миф» вполне соотносим с понятием «персонального мифа», используемого в области психологии.

По словам А.С. Шарова, «миф есть программируемый культурой проект жизни, содержащий главные духовные ценности и смыслы. Он придает культуре и жизнедеятельности человека целостность, так как связывает предметы, процессы и явления в нечто единое, поэтому в мифе проявляется особая каузальность – мифологическая. Когда человек живет в мифе, он подчиняется мифическим законам и закономерностям. Это подлинные и самые реальные законы его бытия, формирующиеся в процессе социокультурного развития посредством рефлексивного оформления опыта жизни. В рефлексивном простраивании себя и своей жизни человек не только определяет и устанавливает для себя законы и закономерности, но и связывает себя этими законами. Прежде всего, это целостно-смысловые законы связывания границ жизни. Поэтому именно в мифе, как некоторой целостности, все предметы и явления обретают особую взаимосвязь и сопричастность» [15, с. 446]. Это определяется в автобиографии наших респондентов.

Биографии многих наших респондентов, после того как они получили посвящение и стали вести шаманскую деятельность, поделились на «до» и «после» посвящения. «Шаманская болезнь» для них стала некоторым этапом «перезагрузки» [5, с. 123–126]. После того как они обрели новый смысл, они заново посмотрели свою жизнь. Что ранее для них было непонятным (видения, трудности в жизни), вдруг обрело значение – все это вело к шаманскому становлению:

Нарратив 11: *«Вот когда сейчас вспоминаю, даже удивительно. Я заболела в N-городе (интервью бралось на условии анонимности), укусил клещ меня энцефалитный. Ну, клещ и клещ. Представляете, сколько дней он на мне был, я его даже не смыла. Я мылась, в душ ходила, и все. Потом у меня голова начала кружиться, наверное, дней через пять после этого клеща, а пять дней вообще организм нормально был. Пошла к врачу, он говорит: “Он у тебя уже давно сидит”. Ну, я же знаю, когда в лес ходила, пять дней уже сидит. Они его сняли, анализы показали отрицательно все. Я такая: ну, ладно. Опять через неделю у меня голова начала кружиться, чего-то, думаю, не то. И мне вообще плохо стало, я чуть в обморок не упала, пошла к врачу, кровь взяли у меня, все отрицательно. Представляете – все отрицательно. И в больнице лежу под наблюдением, у меня потом опять начала голова кружиться, они понять не могут, что такое. И они взяли пункцию спинного мозга, это уже прошло две недели, пункцию взяли, тогда только показало положительный диагноз – энцефалит. Представляете, это у меня организм две недели боролся. И тут я уже слегла, уже все, под капельницей, я уже должна была умереть, все врачи удивляются, там уже у всех врачей истерика – как так, человек под наблюдением столько времени, и я уже все, я уже должна была на самом деле умереть. И тут с Улан-Удэ приехала какая-то шаманка, тоже лечила людей. И они мне говорят: “Ну, сходи, сходи к ней”. Я, конечно, сама не могла ходить. Она подошла и говорит: “Ты вообще, у тебя души нету, душа твоя все, улетела”, – говорит. “Срочно, – говорит, как закончишь лечение, езжай домой”. И я два месяца пролежала, выехала оттуда домой. Ну, после больницы я прямо сразу же приехала домой, в N-город, из N-города прилетела сюда, еще больная. Ну, еще такое состояние же, слабое. Здесь все почитали, душу мне эту <...> не здесь, домой поехала на родину, там помолилась потом. И здесь, через мою подругу, она тоже только-только становилась шаманкой, она пригласила меня. “Пойдем, – говорит, – там тенгри, они, может, тебе помогут”. И вот здесь реально мне помогли, представляете? Все сняли и мне сказали: “Вот здесь (когда онгона заводит шаман) шаман сказал, что все, я уже*

была при смерти, могила вырыта была, и я над могилой два сантиметра, тебя бы толкнули, и ты бы давно бы упала. Это мы, боги, тебя держали с двух сторон, ты нам нужна”. Тогда я почувствовала силу своих онгонов, своих предков, что они реально не отпустили меня на тот мир, не впустили меня в тот мир. Я вообще сама тогда, глаза такие сразу: о! Тогда мне было где-то года сорок два. Я такая: ну, ничего себе! Ну, они мне начали обряды делать, один за другим, там все восстанавливали меня. Потом родовой, вот первый родовой сделали, потом второй родовой сделали. И вот тогда, когда бабушка спустилась, она сказала, что вот эта девушка уже она наша, шаманка должна быть, вот поэтому она мучается, вот поэтому ее клещ укусил. Мы ее испытывали, говорит, выживет – не выживет, у нее глаза откроются. Обычно, когда человек хочет стать, ну, не хочет стать, а должен стать шаманом, он испытывает шаманскую болезнь, всякие болезни, трудности, препятствия. Вот такие делают вообще... даже человек умирает – его вытаскивают с того света»¹⁵.

Нарратив 12: «Вам хотелось принять шаманский дар? (Соб.) Нет, пока я сюда не пришла, я даже вообще не предполагала... но потом, когда я узнала, как протекает шаманская болезнь, я потом поняла, что, оказывается, у меня с рождения это было, просто принимала, видимо, как должное, но не искала. Потом уже, придя сюда, обсудив все, посмотрев, познакомившись, поняла, что это и было»¹⁶.

По мнению А. С. Шарова, персональный миф создает для человека ценностно-смысловую систему координат и транспективу [15, с. 448–449]. Наши респонденты в процессе осмысления своего жизненного пути осознали свое призвание.

Нарратив 13: «Ты отвечаешь, делаешь обрядовые действия, ты отвечаешь не только за человека – за его род, за судьбу не одного человека, а целого рода, то есть множества. И, соответственно, исходя из этого, психологическая нагрузка, ответственность очень большая»¹⁷.

Нарратив 14: «...в первую очередь я, конечно, должна... вот этот род, ну, то, что вот мои все деды, прадеды, они же не бросают свою шаманскую деятельность, это же передается из поколения в поколение, и, если они мне передали, значит, я тоже должна, как сказать... не должна их подводить, и должна так же нести этот стяг, типа дальше передавать. И, наверное, я потом тоже кому-нибудь передам, не знаю, скажут онгоны сами. Я помогаю в первую очередь своим родным и близким, своей родове, кто ко мне обращается»¹⁸.

Миф в процессе его проживания человеком может изменяться, уточняться.

Нарратив 15: «Человек, который пришел в десятом году на первое посвящение и сегодняшний человек – это абсолютно разные люди. Абсолютно разные, хотя внешне... а внешне тоже, рыха стала шире. Мировоззренчески – да, очень многие вещи изменились, понимание внутренние изменилось, отношение к людям, ну, это, скорее всего, после третьего-пятого, я думаю, после девятого вы ко мне приедете, если будем разговаривать, то будем разговаривать совершенно... ну, почти о том же, но другими словами и совершенно другое отношение будет»¹⁹.

Нарратив 16: «После первого посвящения, когда я приехала домой, отдохнув ночь, наутро встала, я не могла понять, кто я, что я? Вообще я понять не могла, у меня такое непонятное было чувство. Потом я подумала, что это правильное чувство, потому что, придя сюда простым человеком, но уже предназначено судьбой, то, что я на посвящении все-таки смогла вот это... убрать, выбросить то, что... я как бы по-новому, совсем по-новому. Вся

¹⁵ ПМА. 2021. Бурятия, г. Улан-Удэ, Ж-ина О. С., 1970 г.р., шаманка.

¹⁶ ПМА. 2021. Бурятия, г. Улан-Удэ, П-ина А. С., ок. 1972 г.р., шаманка.

¹⁷ ПМА. 2021. Бурятия, г. Улан-Удэ, П-ев К. С., 1975 г.р., шаман.

¹⁸ ПМА. 2021. Бурятия, г. Улан-Удэ, Ж-ина О. С., 1970 г.р., шаманка.

¹⁹ ПМА. 2021. Бурятия, г. Улан-Удэ, Л-ев Г. К., 1972 г.р., шаман.

вот эта пустота, и эту пустоту я, сюда придя, не помню. Поэтому я как бы и не знаю, ощущения такие... удивление, вера, скажем, того, что я, сюда придя, увидела, как все меняется. И чем больше я смотрела и удивлялась, когда ходила, училась, смотрела, что судьбы людей меняются так быстро и так мощно, я была этим очень сильно поражена, удивлена, и с каждым моментом вера у меня все больше и больше поднимается. Вообще было такое, что я уже вообще не колебалась, это есть и будет теперь уже»²⁰.

По мнению Шарова, персональный миф формируется на границах внешнего и внутреннего миров посредством рефлексивных процессов. В качестве внешней стороны выступают «предметно-внешний окружающий мир», жизненный опыт, которые в свою очередь составляют представления об окружающем мире. Внутренняя сторона, в свою очередь, представлена «ценностно-смысловыми образованиями и «Я», которые оформляются в процессах рефлексивной самоорганизации» [15, с. 446].

Перенося это понимание в плоскость наших исследований, определим, что внешним источником личного шаманского мифа выступает, с одной стороны, система представлений, взятых из шаманского фольклора, а с другой стороны – символы и образы современной культуры. Вся эта система представлений предлагает выработанные в определенном социуме готовые представления (образы), ценностные ориентиры, нормы поведения, на которые ориентируется (будущий/новоявленный) шаман. Внутренний источник представлен глубинными переживаниями, внутренними установками, которые привносят личностные черты понимания традиции, а затем – ее трансляции. Формирование личного мифа шамана может включать процессы реконструкции и реинтерпретации, описанные К.С. Гиппом [16].

Поэтому мы видим, что, с одной стороны, автобиографии шаманов (личные мифы шамана) имеют общие мотивы, связь с фольклором, общие элементы структуры, а с другой стороны – это уникальное и неповторимое видение жизни, интерпретация традиции. Отметим, что к аналогичным результатам, но основанным на других материалах (исследования в Туве и г. Москве), пришли такие исследователи, как Н. Купряшина [17] и К. Пименова [18].

Заключение

Таким образом, распределив и проанализировав в соответствии с классификацией Е.С. Новик полевой материал, мы выяснили что мифы о первом шамане и предания практически не упоминаются среди современных шаманов, а если и упоминаются, то значительно редуцированы до отдельных образов и лаконичных рассказов. Это связано с нарушением механизма передачи традиции и изменением социокультурной среды. Те функции, которые ранее выполняли эти типы рассказов, практически не востребованы в новых условиях.

Однако можно заметить, что автобиографии шаманов (которые условно нами были отнесены к «быличкам») – наиболее распространенные нарративы, которые имеют схожую структуру, общие мотивы и насыщены внутренними переживаниями. Поэтому (вслед за К. Хамфри) нами было предложено сгруппировать их и отнести к особой группе – «личный миф шамана». Личный миф шамана – это не просто относительно устойчивый нарратив, имеющий периодически повторяющиеся определенные структуры, мотивы и сюжеты, но и личностная подвижная ценностно-смысловая система координат, которая создает вектор развития для шамана и позволяет определить свое место в мире. Опираясь на теорию персонального мифа А.С. Шарова, можно сказать, что автобиография для современного шамана выполняет в том числе жизненно важную функцию – определение своей самоидентичности.

²⁰ ПМА. 2021. Бурятия, г. Улан-Удэ, П-ина А. С., ок. 1972 г.р., шаманка.

Список литературы

1. Дарханова, А.И. Шаманизм бурят Предбайкалья в постсоветский период: социальные функции, традиции и новации: дис. ... канд. ист. наук / А.И. Дарханова. – Улан-Удэ, 2010. – 237 с.
2. Жуковская, Н.Л. Шаманы и шаманки Бурятии: их мистический опыт и мои экспедиционные исследования. Ч. 1 / Н.Л. Жуковская // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. – 2018. – № 5 (39). – С. 97–109.
3. Жуковская, Н.Л. Шаманы и шаманки Бурятии: их мистический опыт и мои экспедиционные исследования. Ч. 2 / Н.Л. Жуковская // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. – 2018. – № 6 (40). – С. 15–22
4. Будажапов, З.Ц. Культурно-историческая преемственность традиций шаманизма в Агинском бурятском автономном округе (1991–2001): дис. ... канд. ист. наук / З.Ц. Будажапов. – Улан-Удэ, 2001. – 144 с.
5. Дувакин, Е.Н. Сибирские легенды о первых шаманах: мотивный состав и ареальное распределение / Е.Н. Дувакин // Вестник РГГУ. – 2011. – № 9. – С. 178–198.
6. Христофорова, О.Б. Получение дара: рассказы о шаманском становлении у нганасан / О.Б. Христофорова // *Arbog mundi*. – 2003. – № 10. – С. 100.
7. Новик, Е.С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме / Е.С. Новик. – М.: Наука, 1984. – С. 232.
8. Хангалов, М.Н. Собрание сочинений: в 3 т. / М.Н. Хангалов / под ред. Г.Н. Румянцева; ОАО «Республиканская типография». – Улан-Удэ, 2004. – Т. 1. – С. 297–298.
9. Хангалов, М.Н. Собрание сочинений: в 3 т. // М.Н. Хангалов / под ред. Г.Н. Румянцева; ОАО «Республиканская типография». – Улан-Удэ, 2004. – Т. 3. – 312 с.
10. Епихина, Е.А. Шаманский нарратив в современной Бурятии / Е.А. Епихина // Известия Иркутского государственного университета. Серия «Политология. Религиоведение». – 2022. – Т. 42. – С. 117–127.
11. Ринчинов, О.С. База данных бурятских родословных: основные подходы и реализация [Электронный ресурс] / О.С. Ринчинов, О.С. Ринчинова // Историческая информатика. – 2021. – № 4. – URL: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=36415 (дата обращения: 20.02.2024).
12. Епихина, Е.А. Жанр видений в современном шаманизме / Е.А. Епихина // Вестник Ленинградского государственного университета имени А.С. Пушкина. – 2024. – № 1.
13. Плужников, Н.В. «Личный миф» в шаманской практике народов Сибири / Н.В. Плужников // Центральноазиатский шаманизм: философские, исторические, религиозные аспекты: материалы междунар. науч. симпозиума. – Улан-Удэ, 1996. – С. 146–147.
14. Хамфри, К. Постсоветские трансформации в азиатской части России / К. Хамфри. – М.: Наталис, 2010. – С. 367.
15. Шаров, А.С. Онтология персонального мифа жизни / А.С. Шаров // Фундаментальные исследования. – 2012. – № 9 (ч. 2). – С. 445–449.
16. Гипп, К.С. Реконструкция и реинтерпретация как феномены постсекулярного бриколажа / К.С. Гипп // Вестник ПСТГУ. Серия 1: Богословие. Философия. – 2023. – № 105. – С. 117–130.
17. Купряшина, Н.А. Шаман создает свою биографию или биография создает шамана? / Н.А. Купряшина // Полевые исследования Института этнологии и антропологии, 2005 / отв. ред. З.П. Соколова. – М.: ИЭА РАН, 2007. – С. 93–104.

18. Пименова, К.В. «Мои хозяева меня научили...»: семейное наследие и личное знание тувинской шаманки Ховалыгмы Куулар / К.В. Пименова // *Женщина и возрождение шаманизма: постсоветское пространство на рубеже тысячелетий* / отв. ред. В.И. Харитонова. – М.: ИЭА РАН, 2005. – С. 251–279.

References

1. Darhanova, A.I. Shamanizm buriat Predbaikal'ia v postsovetskii period: sotsial'nye funktsii, traditsii i novatsii [Shamanism of the Buryats of the Cis-Baikal region in the post-Soviet period: social functions, traditions and innovations]. Abstract of Ph. D. thesis. Ulan-Ude, 2010, 237 p.
2. Zhukovskaya N.L. Shamany i shamanki Buriatii: ikh misticheskii opyt i moi ekspeditsionnye issledovaniia. Ch. 1 [Male and female shamans of Buryatia: their mystical experiences and the author's field research. Part one]. *Oriental Studies*, 2018, no. 5 (39), pp. 97 – 109.
3. Zhukovskaya N.L. Shamany i shamanki Buriatii: ikh misticheskii opyt i moi ekspeditsionnye issledovaniia. Ch. 2 [Male and female shamans of Buryatia: their mystical experiences and the author's field research. Part two]. *Oriental Studies*, 2018, no. 6 (40), pp. 15 – 22.
4. Budazhapov Z. Ts. Kul'turno-istoricheskaiia preemstvennost' traditsii shamanizma v Aginskom buriatskom avtonomnom okruge (1991–2001) [Cultural and historical continuity of shamanism traditions in the Aginsky Buryat Autonomous Okrug (1991-2001)]. Abstract of Ph. D. thesis. Ulan-Ude, 2011, 144 p.
5. Duvakin E. N. Sibirskie legendy o pervykh shamanakh: motivnyi sostav i areal'noe raspredelenie [Siberian legends about the first shamans: motif repertoire and areal distribution]. *Vestnik RGGU*, 2011, no. 9, pp. 178-198.
6. Khristoforova O.B. Poluchenie dara: rasskazy o shamanskom stanovlenii u nganasan [Receiving a gift: narration about becoming of nganasan shaman]. *Arbor Mundi*, 2003, no.10, 100 p.
7. Novik E. S. Obriad i fol'klor v sibirskom shamanizme [Ritual and folklore in Siberian shamanism]. Moscow, 1984, 232 p.
8. Khangalov M. N. Sobranie sochinenii. Tom 1 [Collected works. Vol. 1]. Ulan-Ude, OAO «Respublikanskaia tipografiia», 2004, pp. 297-298
9. Khangalov M. N. Sobranie sochinenii. Tom 3 [Collected works. Vol. 3]. Ulan-Ude, OAO «Respublikanskaia tipografiia», 2004, 312 p.
10. Epikhina E.A. Shamanskii narrativ v sovremennoi Buriatii [Shamanic Narrative in Modern Buryatia]. *The Bulletin of Irkutsk State University». Series «Political Science and Religion Studies»*, 2022, vol. 42, pp. 117-127.
11. Rinchinov O. S., Rinchinova O.S. Baza dannykh buriatskikh rodoslovykh: osnovnye podkhody i realizatsiia [Database of Buryat pedigrees: basic approaches and implementation]. *Istoricheskaiia informatika*, 2021, no. 4, available at: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=36415 (accessed 20 February 2024). DOI: 10.7256/2585-7797.2021.4.36415
12. Epikhina E. A. Zhanr videnii v sovremennom shamanizme [The genre of visions in the modern shamanism]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta im. A.S. Pushkina*, 2024, no. 1.
13. Pluzhnikov N. V. «Lichnyi mif» v shamanskoii praktike narodov Sibiri [The "Personal myth" in the shamanic practice of the peoples of Siberia]. *Tsentral'noaziatskii shamanizm: filosofskie, istoricheskie, religioznye aspekty: materialy mezhdunarodnogo nauchnogo simpoziuma*. Ulan-Ude, 1996, pp. 146 –147.
14. Humphrey K. Postsovetskie transformatsii v aziatskoi chasti Rossii [Post-Soviet transformations in the Asian part of Russia]. Moscow, 2010, 367 p.
15. Sharov A. S. Ontologiiia personal'nogo mifa zhizni [The ontology of the personal myth of life]. *The Fundamental Researches*, 2012, no. 9, part 2, pp. 445-449.
16. Gipp K. S. Rekonstruktsiia i reintepretatsiia kak fenomeny postsekuliarnogo brikolazha [Reconstruction and interpretation as post-secular bricolage phenomena]. *St. Tikhon's University Review. Theology. Philosophy. Religious Studies*, 2023, no. 105, pp. 117-130.
17. Kupryashina N. A. Shaman sozdaet svoiu biografiiu ili biografiia sozdaet shamana? [Does a shaman create his biography or does a biography create a shaman?]. *Polevye issledovaniia Instituta etnologii i antropologii* 2005. Ed. Z.P. Sokolova. Moscow, Institut etnologii i antropologii imeni N. N. Miklukho-Maklaia RAN, 2007, pp. 93-104.
18. Pimeno K. V. «Moi khoziaeva menia nauchili...»: semeinoe nasledie i lichnoe znanie tuvinskoii shamanki Khovalygy my Kuular [“My masters taught me...”: family heritage and personal knowledge of the Tuvan shaman Khovalygy my Kuular]. *Zhenshchina i vozrozhdenie shamanizma: postsovetskoe prostranstvo na rubezhe tysiacheletii*. Moscow, Institut etnologii i antropologii imeni N.N. Miklukho-Maklaia RAN, 2005, pp. 251-279.