



УДК 291.62

<https://doi.org/10.26516/2073-3380.2022.42.117>

Шаманский нарратив в современной Бурятии

Е. А. Епихина*

*Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, г. Москва
Российская Федерация*

Аннотация. Проводится семантический, функциональный и структурный анализ автобиографий современных бурятских шаманов с целью выявления устойчивых элементов и их функций, который в последующем может помочь в определении соотношения традиции и новации в шаманизме. Статья основывается на полевом материале автора, собранном в августе 2021 г. в г. Улан-Удэ в местной религиозной организации шаманов «Тэнгэри». При опросе применялся метод полуструктурированного интервью. Данные полевых исследований сравниваются с результатами анализа автобиографий нганасанских шаманов, представленными в статье О. Б. Христофоровой. В ходе исследования устанавливается, что нарративы современных бурятских шаманов являются скорее спонтанными рассуждениями собеседников (в ответ на вопросы исследователя), а не устойчивыми сложившимися рассказами, тем не менее в автобиографиях современных шаманов можно обнаружить элементы традиционного шаманского фольклора: нарративы о шаманской болезни и избранничестве. Кроме того, в автобиографиях наших респондентов выделяются новые мотивы: «поиск разрешения кризиса», «шаманы советского периода» и «изменение жизни». Эти мотивы можно отнести к элементам новаций, которые дополняют и развивают традиционные сюжеты.

Ключевые слова: бурятский шаманизм, автобиография шамана, нарратив, традиция, новация.

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

Для цитирования: Епихина Е. А. Шаманский нарратив в современной Бурятии // Известия Иркутского государственного университета. Серия Политология. Религиоведение. 2022. Т. 42. С. 117–127. <https://doi.org/10.26516/2073-3380.2022.42.117>

Original article

Shamanic Narrative in Modern Buryatia

E. A. Epikhina*

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

Abstract. The article provides a semantic, functional and structural analysis of the autobiographies of modern Buryat shamans in order to determine stable elements and functions, which can later help in determining the relationship between tradition and innovation in shamanism. The article is based on the author's field material collected in August 2021 in Ulan-Ude in the local religious organization of shamans "Tengeri". A semi-structured interview method was used in the survey. The field research data are compared with the results of the analysis of the autobiographies of the Ngenasan shamans, given in the article by O. B. Khristoforova. In the course of the study, it was revealed that the narratives

of modern Buryat shamans are rather spontaneous arguments of interlocutors (in response to the researcher's questions), rather than stable established stories. Nevertheless, elements of traditional shamanic folklore can be found in the autobiographies of modern shamans: narratives about shamanic illness and election. These two motives act as some kind of identification marker of belonging to the tradition (the function of substantiating the truth of the shamanic gift), which is important for modern shamans. However, we can notice that the function of "interpretation of psychophysiological states" is weakened due to the formation of a shaman in a different socio-cultural context, and the description of visions during shamanic illness is either absent or taboo. New motives are highlighted in the autobiographies of our respondents: "the search for a solution to the crisis", "shamans of the Soviet period" and "changing lives". These motifs can be attributed to the elements of innovations that complement and develop traditional plots.

Keywords: buryat shamanism, autobiography of a shaman, narrative, tradition, innovation.

For citation: Epikhina E. A. Shamanic Narrative in Modern Buryatia. *The Bulletin of Irkutsk State University. Series Political Science and Religion Studies*, 2022, vol. 42, pp. 117-127. <https://doi.org/10.26516/2073-3380.2022.42.117> (in Russian)

Различные аспекты шаманизма пронизывали социальную, экономическую и политическую сферы общественной жизни бурятского народа. Это проявлялось прежде всего в деятельности шамана: в совершении обрядов жизненного цикла, участии в моральном и правовом регулировании, проведении обрядов по сохранению и умножению скота и т. д. По традиционным представлениям, именно шаман обладал экстраординарными способностями, благодаря которым он мог входить в непосредственный контакт с духами и божествами, от его способностей и успешности проведенного им обряда зависело благополучие народа. Поэтому шаман являлся одной из значимых фигур в традиционном сообществе.

Однако под влиянием буддизма, христианства, советской идеологии и модернизации роль шамана (и шаманизма в целом) постепенно нивелировалась в бурятском социуме. По словам Т. М. Михайлова, вследствие антирелигиозной кампании в 50–70-е гг. настал кризис бурятского шаманизма [5, с. 204–255]. Но в конце XX в. в республике на фоне общего религиозного «ренессанса» наблюдалось возрождение шаманизма. Спрос населения на разного рода религиозные услуги начал расти. Количество шаманов резко увеличилось. Перед исследователями стал вопрос о традиционности современных шаманов [1; 6], а перед самими шаманами – вопрос об истинности шаманских способностей их коллег. Появились шаманские организации, которые проводили демаркацию между «настоящими шаманами» и «лжешаманами». Антропологи, историки, религиоведы стали предпринимать исследования, в которых резюмировалось, что некоторые черты, приобретенные современным шаманизмом в ходе процесса возрождения, нехарактерны для традиционного шаманизма, а современные шаманы все менее похожи на своих предшественников. Нам кажется, все это оказывает определенное давление на современных шаманов, которые вынуждены доказывать свою традиционность. Приверженность к традиции для них синонимична истинности шаманского дара (возможно, поэтому так болезненно отнесся к статье известного академика

Н. В. Абаева Б. Ж. Цырендожиев)¹. В связи с этим, на наш взгляд, своевременным представляется анализ автобиографии современного шамана для определения параметров традиционности.

О современном бурятском шаманизме писало множество авторов, среди которых можно выделить В. И. Харитонову [6], А. И. Дарханову [2], Н. Л. Жуковскую [3; 4], Э. М. Цыденова [8], З. Ц. Будажапова [1] и др. В их работах так или иначе был представлен автобиографический аспект шаманизма, но структура, мотивы и функции автобиографии шамана в шаманском сообществе не рассматривались. В нашей статье мы постараемся провести семантический, функциональный и структурный анализ автобиографий современных шаманов с целью определения устойчивых элементов и их функций. Мы предполагаем, что это может приблизить нас к ответу на вопрос о соотношении традиции и новации в шаманизме.

В августе 2021 г. нами было организовано пилотное исследование в г. Улан-Удэ в местной религиозной организации шаманов (МРОШ) «Тэнгэри». «Тэнгэри» – на настоящий момент одна из самых активно развивающихся и медийных шаманских организаций в Республике Бурятия, которая привлекает внимание не только исследователей, но СМИ и туристов. Шаманы этой организации открыты для общения, они активно включены в реалии современного мира.

По словам пресс-секретаря «Тэнгэри» Оксаны Ким, в организацию входят шаманы из Республики Бурятия и Иркутской области. На август 2021 г. в ней зарегистрировано 108 человек, из них 30–35 практически постоянно присутствуют в «Тэнгэри». Нами был опрошен 21 шаман (наши респонденты согласились ответить на вопросы на условиях анонимности, поэтому инициалы являются вымышленными), т. е. 60–70 % от числа постоянно присутствующих в центре. К опросу нами был применен метод полуструктурированного интервью с целью выявления общих черт в автобиографии. Изучение интервью, носящих автобиографический характер, позволило практически везде выявить единый нарратив.

Результаты анализа интервью шаманов организации «Тэнгэри» мы сравним с данными статьи современного отечественного антрополога О. Б. Христофоровой «Получение дара: рассказы о шаманском становлении у нганасан» [7, с. 100–101], в которой изучены биографии шаманов-нганасан, записанные в 30-е гг., когда эта народность еще сохраняла традиционный образ жизни. О. Б. Христофорова выделяет основные способы получения шаманского дара у нганасан и основные мотивы рассказов о снах-становлениях. Статья представляется для нас ценной, так как в ней предложена структура и определены функции автобиографии шаманов, которые, по нашему мнению, можно обнаружить в автобиографиях шаманов других традиционных сообществ.

С точки зрения автора, «рассказы о шаманском становлении (автобиографии. – Прим. авт.) у нганасан по структуре, символической и мотивам представляют собой инициационные тексты – не вполне институционализированные, наполненные индивидуальными особенностями, но все же построенные по

¹ Дело № 2-1349/2020 // Судебные решения РФ: [сайт]. URL: <http://xn--90afdbaav0bd1afy6eub5d.xn--p1ai/53127962> (дата обращения: 25.07.2022).

вполне фольклорной схеме, стандартизирующей персональный опыт видений» [7, с. 100].

Так, ученый выделяет два крупных блока нарратива: избранничество и шаманскую болезнь. Эти два блока достаточно широко распространены в шаманском фольклоре разных народов, и поэтому вполне можно назвать их универсальными.

Автобиография шамана имеет прагматическую функцию «обоснование истинности шаманского дара» [Там же, с. 87], а также функцию «интерпретации распространенных среди народов Севера определенных психофизиологических состояний и направления развития этих состояний у молодых людей по схеме «шаманская болезнь»» [Там же, с. 88], которая, по нашему мнению, так или иначе прослеживается и в автобиографии современных бурятских шаманов.

Таким образом, нам предстоит выяснить, является ли автобиография современного бурятского шамана относительно устойчивым нарративом, имеющим повторяющиеся структуру, мотивы и сюжеты, но тем не менее не лишенным индивидуализма и личных переживаний.

Мотивы избранничества и «шаманской болезни»

Мотивы избранничества и шаманской болезни мы встречаем в рассказах современных шаманов Республики Бурятия.

В отличие от автобиографий нганасанских шаманов начала XX в. автобиография о становлении шамана в современной Бурятии начинается не с рассказа об избранничестве, а с повествования о поиске возможностей преодоления жизненных трудностей, которые впоследствии нашими респондентами стали ассоциироваться с «шаманской болезнью». Этот мотив мы предлагаем назвать «поиском разрешения кризиса». Данное обстоятельство можно объяснить двумя факторами. Во-первых, тем, что в результате вышеупомянутых исторических событий современные шаманы были воспитаны в ином социокультурном контексте, где шаманизм находился на периферии жизни либо попросту отсутствовал. Во-вторых, религиозным плюрализмом, который является результатом секуляризационных процессов, породивших «религиозный рынок».

Респонденты подчеркивают, что до посвящения религия играла незначительную роль в их жизни либо вообще отсутствовала. Для них было достаточно, что их родители или прародители (бабушка и/или дедушка) молятся за них.

До определенного момента респонденты были удовлетворены жизнью, занимали достаточно хорошее и устойчивое положение в обществе. Наши собеседники были до посвящения педагогами, юристами, бухгалтерами, бизнесменами, ветеринарами, занимали должности в государственных структурах. Но в определенный момент у всех опрошиваемых произошел кризис (большинство из них стало шаманами в возрасте от 30 до 40 лет), который был связан с болезнью (иногда неизлечимой или не определимой врачами), различными проблемами в семье и профессиональной деятельности, депрессивными состояниями. Все эти проблемы у большинства возникали комплексно. Воспитываясь в совершенно «обычных» семьях, они не распознали в этом кризисе «шаманскую болезнь», пытались разрешить его различными способами – об-

ращались за помощью к врачам, психологам, ламам, православным священникам, гадалкам. Однако после того, как все варианты были опробованы и не принесли ожидаемого результата, респонденты отправлялись к шаманам, которые после проведения обрядовых действий сообщали о наличии в их родословной шаманов (чаще всего и по материнской, и по отцовской линиям) и констатировали у них «шаманскую болезнь».

Некоторые наши собеседники крайне неохотно сообщали о протекании «шаманской болезни», так как этот период был для них очень трудным. Рассказы о «шаманской болезни» были достаточно сжатыми и сводились лишь к описаниям тупиковых жизненных ситуаций. Рассказы о мистических переживаниях, которыми наполнены автобиографии нганасанских шаманов, попадают у наших респондентов крайне редко и даны достаточно лаконично. Возможно, это связано с тем, что эти переживания либо вообще не встречались в практике опрашиваемых, либо связано с религиозным страхом перед сверхъестественными силами: «Вот я, когда вначале начал болтать, что я это... и сразу у меня голова начала болеть, так они (духи. – *Прим. автора*) влияют на это, жестко начала болеть, типа, замолчи. Я сперва хотел сказать, давайте закончим, потом я постепенно ушел немножко в другую тему, и они сразу отпустили. В данное время я нормально чувствую»².

Однако в автобиографиях некоторых наших собеседников присутствуют элементы интерпретации «шаманской болезни»: «Прежде чем стать шаманом, неофит, у которого уже началась шаманская болезнь, должен пройти все ипостаси этой жизни – и огонь, и воду, и медные трубы. Человек должен пройти, чтобы понимать страдание, чтобы понимать то состояние, с которым к нему может прийти человек. Он должен, возможно, даже получить это более утрированно, нежели тот человек, у которого что-то болит. То есть люди, которые испытывают страшные боли от онкологии, этот человек, который может им помочь, должен их испытать втрое сильнее, вчетверо сильнее. Конечно, может быть, это будет в менее продолжительном времени, нежели та болезнь, которая преследует именно того человека страждущего, шаман, будущий шаман, должен испытать на себе все это»³. Дают опрашиваемые своему состоянию другое толкование: «Когда приходит дар, мы называем это шаманской болезнью. Да? И здесь появляются те или иные особенности этой болезни, скажем, которые не слишком приятны для человека. Мы говорим: это нарушение психологии, восприятия мира, и она дает тоже свой оттенок. И когда это пришло, ты именно находишься вне общества, когда при проведении родового обряда божества выбирают именно тебя, когда делают тебе посвящение, и ты становишься обратно нормальным, то есть начинаешь обратно нормально воспринимать мир, то тогда ты уже понимаешь, что это какое-то чудо, да? Ты полностью начинаешь верить в то, во что раньше не верил, и ты тогда начинаешь узнавать, познавать те или иные особенности веры, иные особенности религии. И тогда приходит то, что мы говорим “знание о мире в

² Полевые материалы автора (ПМА). 2021. Бурятия. Б-ев С. С., 1962 г. р., шаман.

³ ПМА. 2021. Бурятия. У-ев А. К., 1980 г. р., шаман.

целом»⁴. Первая интерпретация связана с вопросом «почему?» и с мотивом страдания, сострадания и эмпатии, вторая – с вопросами «как?» и «что происходит во время шаманской болезни?».

Также интересно было отметить, что рассказы о мистических переживаниях чаще всего встречаются у шаманов, чьи детские воспоминания связаны с участием в шаманских обрядах и с опытом репрессий советского периода против верующих. Эти рассказы можно выделить в отдельный блок «шаманы советского периода». В советское время шаманизм был под запретом, поэтому шаманская атрибутика пряталась, крупные обряды (например, тайлаган. Тайлаган – это обряд, совершаемый шаманом или шаманкой в масштабе улуса или улусов одного рода. Основная цель обряда – испрашивание у богов, эжиров благополучия), которые могли привлечь внимание общественности, в этот период не совершались. Но небольшие обряды все же проводились на дому или в лесу подальше от людей. Случалось, что обрядовые действия совершались ночью. Иногда во время обряда детей уводили из дома из опасения, что они расскажут посторонним людям об этом. Люди боялись становиться шаманами, так как они могли быть репрессированы (у некоторых шаманов родственники в 30-е гг. были расстреляны).

Приведем один из самых ярких фрагментов, посвященный воспоминаниям о шаманизме советского периода: «Из-за репрессий шаманизм в нашем районе укоротился, или уменьшился, забыли атрибуты из-за репрессий тридцатых годов, из-за репрессий на религию. Боялись они, атрибуты спрятали, зеркальные нагрудные знаки, все убрали, шляпа, шапочка, пояс был бы, и дедушка у кого-то знает этот обряд, вот они и проводили, даже во время репрессий ночью проводили, где-то собирались потихоньку, потихоньку молились ночью и заканчивали. Потом, когда сейчас, скажем, двадцать лет назад, примерно двадцать пять лет назад, новый век, новое время пришло – она открылась. <...> В 1943 году ему (отцу. – *Прим. авт.*) было семнадцать лет, он резко заболел. Отцы и дедушки были, они участвовали, бабушка со старым дедушкой не могли понять. Там был один-единственный какой-то шаман опытный оставшийся, его привезли ночью, он посмотрел, погадал, говорит... Из-за болезни отец был на грани смерти, то сознание потеряет, то приходит, то температура. Один раз приходил, когда шаман здесь сидел, он сказал: тут пришли ко мне дедушка наш, говорит, ну, который был шаманом, дух его пришел, говорит, требует. Ну что, возьмешь по-белому или по-черному, давай выбирай. И этот опытный шаман объяснил его маме, дедушке объяснил, что надо делать, что его посвящать надо. Они испугались из-за репрессий: давайте что-нибудь сделаем, пока не будем, слишком маленький, семнадцать лет, ребенок еще, не понимает. И этот шаман решил просить продления. Взрослого барана с большими рогами ночью, сделал обряд жертвоприношения и попросил двадцать лет подождать, так как он еще не созрел, и это нормально, прошел. И у нас в основном кузнечный, если кузнечный, например, чтобы не брать, можно было работать в кузнице с железом, или строить дома, по дереву столярничать

⁴ ПМА. 2021. Бурятия. П-ев С. У., 1966 г. р., шаман.

уметь, когда этим делом занят кузнечным – божества не трогают, на шаманизм не тянут, есть такой метод...»⁵

Некоторые респонденты в интервью упоминают о миграции бурятов в Монголию в 30-е гг., во время репрессий. И подчеркивают, что именно благодаря тому, что их родственники мигрировали, бурятский шаманизм сохранился. По словам Б. Ж. Цырендоржиева, основателя и председателя правления МРОШ «Тэнгэри», его родственники были репрессированы в это время. После того как у него обнаружилась «шаманская болезнь», он поехал посвящаться в Монголию, по возвращении из которой начал возрождать в Бурятии традиционный бурятский шаманизм.

Во всех рассказах о шаманах советского периода прослеживалась идея о том, что, несмотря на все трудности, шаманы пытались сохранить веру и проводили обряды. Шаманизм сохранился на семейно-бытовом уровне. И в этом контексте опрашиваемые шаманы сообщают, с одной стороны, о том, что шаманская традиция хоть и находилась в состоянии упадка, но все же не была прервана, с другой стороны, через рассказ о шаманах-предках они легитимизируют свой шаманский дар.

Мотивы избранничества также прослеживаются в автобиографиях наших респондентов. Все шаманы сообщали о наличии у них шаманского корня – халуунай удха («халуунай удха» – термин, обозначающий передачу шаманского дара по отцовской линии) или хари удха («хари удха» – термин, обозначающий передачу шаманского дара по материнской линии). Но в отличие от шаманов традиционных сообществ знание об этом было ими получено разными способами: из рассказов родственников, от опытного шамана, от гадалок. Некоторые опрашиваемые рассказывали о том, что признаки «шаманской болезни» проявлялись еще в детском возрасте, но они не придавали этому значения, так как думали, что это обыденность. Другие вспоминали случаи о том, что ранее в молодости им гадалки или шаманы, которые проводили обряд их родственникам, предрекали судьбу шамана, но в тот момент они не обратили особого внимания на эти предсказания.

Большинство опрашиваемых не хотели принимать шаманский дар, осознавая неготовность к радикальным изменениям в жизни и понимая, что принятие шаманского дара – это большая ответственность и нагрузка. Но безвыходность ситуации заставила согласиться стать шаманом.

Мотив «изменение жизни»

Для удобства изложения произошедших в жизни шамана изменений предлагаем разделить их на три этапа:

- 1) первый этап связан с «шаманской болезнью», когда распорядок обычной жизни был нарушен;
- 2) второй этап связан с переживаниями первого обряда посвящения;
- 3) третий этап связан с ведением шаманской деятельности.

⁵ ПМА. 2021. Бурятия. Б-ев С. С., 1962 г. р., шаман.

Так как первый этап, когда дает о себе знать «шаманская болезнь», был описан ранее, перейдем к описанию второго этапа – переживания обряда посвящения. Некоторые шаманы подчеркивали, что до обряда посвящения были измотаны эмоционально и физически: не спали на протяжении нескольких лет, чувствовали внутреннее напряжение, болели. Подготовка к посвящению и сам обряд также сопровождались большим физическим и психологическим напряжением. Может быть, даже наиболее интенсивным. После посвящения это напряжение ушло, и многие ощущали себя счастливыми, испытывали «очень приятное чувство, которое длилось долго»⁶, «целую гамму чувств, непередаваемую словами»⁷, которые можно сравнить с состоянием эйфории. Одна женщина не испытала во время посвящения никаких чувств, для нее обряд прошел достаточно быстро, она «даже не заметила»⁸. Но после посвящения, уже дома, она почувствовала необычное ощущение: «Когда домой пришла, успокоилась, легла спать – не знаю, может, это моя фантазия, но я ощутила – прямо рядом как будто кто-то стоит или лежит, не пойму, и такое состояние какое-то было»⁹.

Несколько опрошиваемых пытались передать ощущения до и после посвящения. Приведем одно из описаний: «Я вам скажу, чем для меня отличалось состояние перед посвящением и во время посвящения. В какой-то момент я ощутил это прямо на первом посвящении. К моменту посвящения я уже ни спать, ни есть не мог, я чувствовал себя как трансформаторная будка – я весь гудел, я был абсолютно расфокусирован, я уже внимание плохо сосредотачивал на одном предмете, не мог удержать его... Там сопутствующих факторов было очень много, но самое основное – это абсолютный расфокус, это постоянное состояние тремора и внутреннего, и наружного. Я гудел, у меня амплитуда моего колебания, наверное, была очень высокой и, возможно, даже заметной снаружи. И в какой-то момент, уже в момент посвящения, я вдруг обнаружил, что я не тряусь, что я не гужу, как будка трансформаторная. Вдруг со мной стало все в порядке. После первого посвящения я чувствовал себя великолепно, я был как новорожденный, как будто у меня отпуск выдался, я отдыхал месяц на самых лучших курортах нашей планеты, меня накачали силами, и я чувствовал себя просто великолепно. Никаких головных болей, никаких болей в суставах, мышцах, никаких головокружений, никакой чесотки, нервных моментов. Сон прекрасный, спать хотелось изо всех сил, то есть отсутствие сна прошло, нормализовался сон, нормализовался прием пищи. Да все, в принципе, нормализовалось. Я чувствовал себя сильным, здоровым человеком, которому по плечу многие вещи»¹⁰. Другой респондент состояние после посвящения сравнил с образом мира, который до посвящения был черно-белым, а после заиграл разноцветными красками.

⁶ ПМА. 2021. Бурятия. У-ина А. С., 1969 г. р., шаманка.

⁷ ПМА. 2021. Бурятия. П-ев К. С., 1975 г. р., шаман.

⁸ ПМА. 2021. Бурятия. Е-ина П. Н., 1985 г. р., шаманка.

⁹ Там же.

¹⁰ ПМА. 2021. Бурятия. У-ев А. К., 1980 г. р., шаман.

После обряда посвящения (начало третьего этапа) в процессе ведения шаманской деятельности жизнь шаманов, по их признанию, изменилась в лучшую сторону. В основном это связано с материальным благополучием («дела пошли в гору», «дом достроился»), нормализацией психологического состояния (стали спокойнее), здоровья. Некоторые отметили, что в процессе ведения шаманской деятельности поменялись ценности, жизнь стала более осмысленной и изменилось отношение к людям. Респонденты стали более участливыми к проблемам людей: «Отношения, да, отношения точно изменились (к жизни. – *Прим. авт.*). После первого вряд ли. Наверное, сейчас точно изменились. Человек, который пришел в десятом году на первое посвящение и сегодняшней человек – это абсолютно разные люди. Абсолютно разные, хотя внешне... а, внешне тоже, рыха стала шире. Мировоззренчески – да, очень многие вещи изменились, понимание внутреннее 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. Поменялись такие материально-духовные ценности, вот это да, очень серьезно изменилось. Тут скорее, знаете, традиционно возврат к корням, традиционным вещам»¹¹.

Опрошенные нами шаманы радикально изменили свою жизнь: они оставили прежнее место работы (однако некоторые шаманы в начале своего шаманского пути старались совмещать функции шамана с обычной работой, но впоследствии им пришлось отказаться от нее, так как количество обращающихся увеличивалось, и проведение обрядов отнимало больше времени и сил) и практически полностью связали свою жизнь с шаманизмом.

Некоторые наши собеседники на данный момент в шаманском центре занимаются не только проведением шаманских обрядов, но и просветительской деятельностью: читают лекции по шаманизму для туристов, пишут книги о шаманах, проводят экскурсии, выступают на радио и телевидении.

Несмотря на положительные изменения в жизни в связи с ведением шаманской деятельности, у многих возникало или до сих пор приходит желание отойти от шаманской практики. Такой настрой у многих был вызван большими физическими и эмоциональными нагрузками, которые шаманы испытывают во время проведения обряда. Но несмотря на эти трудности, шаманы не отказались от своей деятельности из-за положительной обратной связи с людьми, ответственности перед родом. («Я тоже хотел бы узнать, почему-то я не отхожу. Что-то сдерживает, конечно, есть люди, которые отходят. Я человек ответственный, мне дали, я получил, меня выбрали, из сотни, можно сказать, родственников, меня одного, а не кого-то другого, это ответственность большая, и я не могу не оправдать их доверие. Это независимо, что я плохо делаю, это вообще не важно, я могу плохо делать, но я должен сидеть на этом месте, пускай плохо будет, пускай квалификация слабенькая будет, но главное – вот эту нишу занять. Важно для онгона, чтобы я был проводником, для них это более важно, чем крутые шаманы»¹².)

¹¹ ПМА. 2021. Бурятия. Л-ев Г. К., 1972 г. р., шаман.

¹² ПМА. 2021. Бурятия. Ж-ев П. А., 1971 г. р., шаман.

Для большинства опрошенных шаманизм стал основой жизни: «Для меня шаманизм – это жизнь, это быт, это уклад мой жизненный»¹³; «Я не верю в это, я этим просто живу и все»¹⁴; «Ну, если мне, например, сейчас скажут: откажись от этого – это невозможно, это как дышать, как кушать, как чай пить. Хоть будет запрет, хоть меня закроют, я все равно буду, привыкла уже, привыкла. Никого не остановить, понимаете? Невозможно это. Даже если меня в четырех стенах закроют, я все равно буду молиться, ну, это как дышать. Это уже заложено, это не зависит, это, как говорится, каждая клетка тела, это все заложено»¹⁵. Некоторым шаманизм дает «личностный рост», «уверенность в будущем»: «Уверенность в себе, уверенность в будущем, очень огромная уверенность. Уверенность, что именно я поклоняюсь своим предкам, двенадцати хатам, тенгрианству, я, получается, для своих»¹⁶.

Выводы

Записанные нами нарративы современных бурятских шаманов являются скорее спонтанными рассуждениями собеседников (в ответ на вопросы исследователя), а не устойчивыми сложившимися рассказами, которые многократно воспроизводились нганасанами для подтверждения истинности своего дара. Тем не менее в автобиографиях современных шаманов организации «Тэнгэри» мы можем наблюдать элементы традиционного шаманского фольклора – нарративы о шаманской болезни и избранничестве. Эти два мотива выступают некоторым идентификатором принадлежности к традиции (функция обоснования истинности шаманского дара). Однако мы можем заметить, что функция «интерпретация психофизиологических состояний» ослаблена в силу становления шамана в другом социокультурном контексте, а описание видений во время «шаманской болезни» либо отсутствует, либо табуировано. В автобиографиях наших респондентов мы выделяем новые мотивы, которые условно назвали «поиск разрешения кризиса», «шаманы советского периода» и «изменение жизни». Эти мотивы можно отнести к элементам новаций, которые дополняют и развивают традиционные сюжеты.

Список литературы

1. *Будажанов З. Ц.* Культурно-историческая преемственность традиций шаманизма в Агинском бурятском автономном округе (1991–2001) : дис. ... канд. ист. наук : 24.00.01. Улан-Удэ, 2001. 144 с.
2. *Дарханова А. И.* Шаманизм бурят Предбайкалья в постсоветский период: (социальные функции, традиции и новации) / отв. ред. А. Д. Цыбиктаров. Улан-Удэ : Изд-во БГУ, 2011. 203 с.
3. *Жуковская Н. Л.* Шаманы и шаманки Бурятии: их мистический опыт и мои экспедиционные исследования. Ч. 1 // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. 2018. № 5 (39). С. 97–109.
4. *Жуковская Н. Л.* Шаманы и шаманки Бурятии: их мистический опыт и мои экспедиционные исследования. Ч. 2 // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. 2018. № 6 (40). С. 15–22.

¹³ ПМА. 2021. Бурятия. У-ев А. К., 1980 г. р., шаман.

¹⁴ ПМА. 2021. Бурятия. Л-ев Г. К., 1972 г. р., шаман.

¹⁵ ПМА. 2021. Бурятия. П-ина А. С., ок. 1974 г. р., шаманка.

¹⁶ ПМА. 2021. Бурятия. О-ва М. Л., 1973 г. р. шаманка.

5. Михайлов Т. М. Бурятский шаманизм: история, структура и социальные функции / отв. ред И. А. Асалханов ; АН СССР, Сиб. отд-ние, Бурят. фил., Бурят. ин-т обществ. наук. Новосибирск : Наука, 1987. 288 с.
6. Харитонова В. И. Феникс из пепла? Сибирский шаманизм на рубеже тысячелетий. М. : ИЭА РАН, 2006. 372 с.
7. Христофорова О. Б. Получение дара: рассказы о шаманском становлении у нганасан // *Arbor mundi*. 2003. № 10. С. 87–105.
8. Цыденов Э. М. Бурятский шаманизм в постсоветский период: на материале г. Улан-Удэ : дис. ... канд. ист. наук : 07.00.07. Улан-Удэ, 2013. 153 с.

References

1. Budazhapov Z.TS. *Kulturno-istoricheskaya preemstvennost traditsii shamanizma v aginskom buryatskom avtonomnom okruge (1991-2001)* [Cultural and historical continuity of Shamanism traditions in the Aginsky Buryat Autonomous Okrug (1991-2001)]. Ulan-Ude, 2001, 144 p. (in Russian)
2. Darkhanova A.I. *Shamanizm buryat Predbaikaliya v postsovetiskii period: (sotsial'nye funktsii, traditsii i novatsii)* [Shamanism of the Pre-Baikal Buryats in the post-Soviet period: (social functions, traditions and innovations)]. Ulan-Ude, Buryat State Univ. Publ., 2011, 203 p. (in Russian)
3. Zhukovskaya N.L. Shamany i shamanki Buryatii: ikh misticheskii opyt i moi ehkspeditsionnye issledovaniya. CH. I [Male and female shamans of Buryatia: their mystical experiences and the author's field research. Part one]. *Vestnik Kalmytskogo instituta gumanitarnykh issledovaniy RAN* [Bulletin of the Kalmyk Institute for Humanitarian Studies RAS], 2018, no. 5 (39), pp. 97-109. (in Russian)
4. Zhukovskaya N.L. Shamany i shamanki Buryatii: ikh misticheskii opyt i moi ehkspeditsionnye issledovaniya. CH. II [Male and female shamans of Buryatia: their mystical experiences and the author's field research. Part one]. *Vestnik Kalmytskogo instituta gumanitarnykh issledovaniy RAN* [Bulletin of the Kalmyk Institute for Humanitarian Studies RAS], 2018, no. 6 (40), pp. 15-22. (in Russian)
5. Mikhailov T.M. *Buryatskii shamanizm: istoriya, struktura i sotsialnye funktsii* [Buryat Shamanism: history, structure and social functions], Novosibirsk, 1987, 288 p. (in Russian)
6. Kharitonova V.I. *Feniks iz pepala? Sibirskii shamanizm na rubezhe tysyacheletii* [A Phoenix from the Ashes? (Siberian Shamanism at the Turn of the Millennium)]. Moscow, N.N. Miklukho-Maklai Institute of Ethnology and Anthropology Publ., 2006, 372 p. (in Russian)
7. Khriforova O.B. Poluchenie dara: rasskazy o shamanskom stanovlenii u nganasan [Receiving a gift: narration about becoming of nganasan shaman]. *Arbor mundi*, 2003, no.10, pp. 87-105. (in Russian)
8. Tsydenov E.M. *Buryatskii shamanizm v postsovetiskii period: na materiale g. Ulan-Udeh* [Buryat shamanism in the post-Soviet period: based on the material of Ulan-Ude]. Ulan-Ude, 2013, 153 p. (in Russian)

Сведения об авторе

Епихина Екатерина Анатольевна
 ведущий специалист, кафедра
 социальной работы
 Православный Свято-Тихоновский
 гуманитарный университет
 Российская Федерация, 115184, г. Москва,
 ул. Новокузнецкая, 23Б
 e-mail: katena.epikhina@mail.ru
 ORCID: 0000-0002-0126-7159

Information about the author

Epikhina Ekaterina Anatolyevna
 Leading Specialist, Department of Social Work
 Saint Tikhon's Orthodox University of
 Humanities
 23B, Novokuznetskaya st., Moscow, 115184,
 Russian Federation
 e-mail: katena.epikhina@mail.ru
 ORCID: 0000-0002-0126-7159