

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

---

Валентина Ивановна Харитонова

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

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

### Введение

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

---

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

### Из ближайшей истории изучения проблем религиозности

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

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

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

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

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

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

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

По моим наблюдениям, идея о едином Боге как главе всех церквей и религий (заодно и народов) пришла в сознание многих людей с внедрением в широкие массы эзотерики и парапсихологии, вместе с появившейся идеей глобализации<sup>4</sup> и началом ее практической реализации в стране, разрешившей в конце 1980-х – начале 1990-х гг. выезд за пределы своих границ. Идея главенства Бога над всеми церквями очень подошла, например, для обоснования возможности работы *народных целителей* – а целительство начало формироваться именно в этот пери-

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

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

Замечу, что проводившие длительные полевые исследования среди восточных хантов Эндрю Вигет и Ольга Балалаева в своем выступлении также подчеркнули, что деятельность протестантских церквей там выходит за рамки чисто религиозных функций (богословских, евангелических и т.п.); они стремятся участвовать в социальной жизни общин коренного населения, занимая нишу, которая когда-то принадлежала государству. В своем докладе «Кризис, переход в другую веру и конфликт: Евангелическое Христианство, стремительные перемены и восточные ханты» («Crisis, conversion and conflict: Evangelical Christianity, rapid change and the Eastern Khanty») названные авторы пришли к заключению, что социальные программы, развиваемые в Сургутском районе Ханты-Мансийского автономного округа пятидесятнической харизматической и баптистскими церквями, играют немаловажную роль в том, что часть хантов и ненцев становятся неопитами, отвергая не только традиционную религию, но и православие, сыгравшее историческую роль в русификации коренного населения<sup>5</sup>.

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

судя по всему, по иным причинам. И отнюдь не потому, что это – изначальная и древнейшая «мировая прарелигия», а, скорее всего, оттого, что жреческие практики, относимые к общему понятию «шаманизм», всегда были семейно-родовыми культурами; магико-медицинская составляющая нынешнего понятия «шаманизм» являла собой техники духовного целительства и варианты местного лекарства (семейного и профессионального); гадательно-предсказательные, ясновидческие практики сопровождали по необходимости то и другое. Именно это позволяло «шаманизму» встраиваться в любые государственно-религиозные системы, а при наступлении цивилизации сдавать свои позиции и продавать костюмы в музеи, понимая, что шамана-целителя заменяет врач, а ясновидца – радио и телевидение. Жречество же в советское время попадало под запреты антирелигиозной пропаганды<sup>6</sup>; естественно, «формировать конфессию» в период становления наций, например, возможности не было.

Но эта возможность появилась в постсоветский период, когда в сибирских республиках в основные документы, связанные со свободой совести и вопросами религий, включили «шаманизм» как одну из традиционных религий. Опираясь на эту идею и новшества в сфере религиозной деятельности местного правительства, пытаются сформировать «конфессию шаманизма» представители одной из активно действующих шаманских организаций в Бурятии: местная религиозная организация шаманов «Тэнгэри», создавшая централизованную организацию путем объединения нескольких своих филиалов в разных частях Бурятии, Иркутской области и Москве, строит (в том числе на республиканские средства) трехэтажный храм<sup>7</sup> (Харитоновна, 2013; Цыденова 2013б). Ее лидер, Б.Ж. Цырендоржиев, ведет активную работу по пропаганде того варианта шаманизма, который он распространяет, посвящая многочисленных учеников из разных стран мира. Это делается в последние годы не только путем проведения ритуалов в разных местах Бурятии и Иркутской области, но и через СМИ и социальные сети: например, ВКонтакте на страничке группы «Шаманизм – “ТЭНГЭРИ” – Кузнечный молот» выложены ролики с записями интервью Б.Д. Цырендоржиева об основах шаманизма в его трактовке (<https://vk.com/club45809437>). То же самое осуществляется через современную литературу, где предлагаются описания священных мест, культовых памятников, даются биографии шаманов прошлого и настоящего (Гомбоев 2010)<sup>8</sup>.

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

на постулатах близости к природе<sup>9</sup>, переходя в экологические устремления (что неоднозначно воспринимается людьми с иным мировоззрением и культурой, поскольку шаманы проводят ритуалы с жертвоприношениями скота, рубкой и последующим сжиганием множества берез). При всей устремленности к «возрождению» бурятского шаманизма, у этой быстро растущей и одновременно активно распадающейся группы есть установка ее лидера не только на создание всебурятской конфессии, но и на расширение ее в иных краях. В интервью, данном после второй конференции бурятских шаманских организаций, Б.Ж. Цырендоржиев подчеркнул: «По принятой резолюции мы будем создавать централизованное объединение шаманов России» (Цыденова 2013а).

Надо заметить, что в последние годы несколько сибирских неошаманов – а это все весьма пассионарные личности – высказывали мысли о формировании такой конфессии на сибирских просторах<sup>10</sup>. Мало того, любая организованно существующая группа нынешних (нео)шаманов активно транслирует свои техники, обучая им в процессе посвящения всех желающих, у которых они обнаруживают шаманские способности – склонности к погружению и работе в измененных состояниях сознания (независимо от этнической принадлежности, вероисповедания и, конечно, места жительства). Кстати, именно Б.Ж. Цырендоржиев задавал мне вопрос, насколько это допустимо с точки зрения традиционного шаманизма, но сам же и ответил на него: шаманизм или иные магико-мистические практики были у всех народов; поскольку связано это с наличием или возможным развитием у человека особых способностей, то, значит, можно приобщать желающих. Воплощением этой идеи стало открытие филиалов шаманской организации в разных городах России и Германии (в частности, в Берлине).

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

### **В каком храме молится (нео)шаман?**

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

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

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

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

ных мест, осуществляемых вместе с находящимися у власти представителями сибирских народов, оцениваются местными жителями по-разному: с одной стороны, например, воздвижение креста на шаманском сакральном месте резко осуждалось (особенно местной интеллигенцией; см. Харитонова 2002), с другой – некоторые шорцы спокойно смотрят на это<sup>11</sup> и даже приводят как положительный пример «мирного сосуществования» шаманизма и православия, не видя в нем ничего предосудительного.

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

### **Глобализация (нео)шаманизма и переосмысление религиозного контекста**

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



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

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

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

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

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

Глобальный шаманизм предложил и глобальные идеи, и устремления, чему, кстати, основательно поспособствовали зарубежные исследователи и приверженцы неошаманских практик, которые отчасти финансировали «возрождение» шаманизма в России и вывозили новых адептов шаманизма в разные страны мира, приспособлявая их практики к своим нуждам. Таким путем в разных странах мира появились интернациональные шаманские святилища. Например, на севере Италии, в Валле д'Аоста, есть святилище, созданное ныне покойной тувинской (нео)шаманкой Ай-Чурек Оюн (см. о ней: Saudin, Allione 1999); там же любит бывать бурятская (нео)шаманка Н.А. Степанова, московско-тувинская городская шаманка В.Л. Сажина (кстати, один из ее головных уборов напоминает головной убор патриарха: он украшен символом храма с крестом); шаманские места силы возникли далеко за пределами родины (например, хакасская (нео)шаманка Т.В. Кобежикова вывозит шаманские туры в Марокко и другие страны<sup>13</sup>).

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

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

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

Последняя фраза в контексте разговора о религиозных устремлениях особенно любопытна: шаманские духи и ангелы свободно уживаются в мире *глобального шаманизма*, т.е. здесь важен эзотеризм как таковой, а не принадлежность к какой-либо религиозной конфессии. В принципе – это не новость для нашего городского шаманизма: появление ангелов как духов-хранителей в концепции мира тех новых шаманов, которые кое-что слышали о христианстве или даже имели опыт посещения церковью (в перестройку кто только туда не заглядывал!), было совершенно естественным. Эклектика в мировоззрении и бриколаж в выстраивании собственных практик тогда даже не удивляли: новые шаманы, получив, например, посвящение у президента фонда исследований шаманизма Майкла Харнера<sup>14</sup>, творчески развивали усвоенную из книг и / или обучения концепцию (Харитонов, Купряшина 2005; Харитонов 2005в). В этом отношении хорошей иллюстрацией могли бы быть практика и внутреннее убранство помещения, которое принадлежало центру Алины Слободовой в Москве (Lindquist 2006).

Современные приверженцы нового шаманизма стремятся указывать на свои традиционные «корни», на те особенности, которые, с их точки зрения, позволяют подчеркивать их преемственность<sup>15</sup>. Одной из важнейших таких характеристик стало подчеркивание (и активные поиски) наличия в роду множества предков-шаманов. В Бурятии, например, это привело к тому, что люди занялись изучением своих родословных в этнографических и других архивах. Понятно, что все находят таких предков: если не в семье, так в роду, конечно же, был кто-то, кого можно причислить к «шаманам»<sup>16</sup>, а это дает особую шаманскую силу («...Создавая этот курс, Алла Громова опиралась на древние шаманские знания. Сила Рода передается по женской линии...»).

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

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

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

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

И понятно, если шаманизм – это основа основ, то в принципе нет ничего плохого в том, чтобы объединять эти основы с тем, что стало его продолжением. А посему утверждение, что «у нас все шаманы – православные» воспринимается вполне адекватным не только в отношении прошлых веков, когда на территории распространения православия крестили шаманов. Кстати, по той же логике можно сказать, характеризуя шаманов не только прошлого, но и настоящего времени на территории распространения буддизма, что там «все шаманы – буддисты». При мощном постсоветском интересе ко всем религиям и религиозно-мистическим философиям, при отсутствии внутреннего стопора в отношении одновременного использования разных религиозных канон<sup>17</sup>, возникновение эклектической системы мировоззрения, как и различных практик, в которых просматривался откровенный бриколаж, было вполне естественным.

### **Пути в целительство и шаманизм в эпоху глобализации**

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

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

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

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

Как пример рассмотрим, каким образом сложился этот путь у шорки<sup>18</sup> Г.М. Толтаевой, которая сообщила мне, что она *«три года как шаманка: три года назад меня приняли в шаманы, а вообще я целительством занимаюсь 23 года»* (ПМА). Она из того же рода, с представителями которого я встречалась ранее у сагайцев (хакасов) (у хакасов он называется *Четти нүүр*, ‘семь волков’), у которых именно в этом роду был последний посвященный шаман (Харитоновна 2000в): *«Я Толтаева, наш род – древний род; по легенде мы из рода семи волков Йеты нөрү»* (ПМА).

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

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

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

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

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

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

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

Заговорно-заклинательная практика<sup>20</sup> матери была связана, по воспоминаниям Г.М., с чтением православных молитв и заговоров, часть из которых она помнит. Но в своей знахарской деятельности (она называет ее исключительно целительской, на современный манер) Г.М. использует вместе с православными молитвами другие заговоры. В сочетании молитв и заговоров противоречий не видит; на вопрос: «Вы – крещеная?» почти с возмущением отвечает: «Да-а, конечно!»

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

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

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



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

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

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

Это становление сопровождается дальнейшим активным поиском своей дороги, которая приводит к шаманизму, однако очевидное отношение к шаманизму как одному из вариантов восприятия жизни, пребывания в магико-мистическом контексте шаманского восприятия, не мешает поиску иных видов магико-мистической деятельности (ср.: Харитонов и др. 2008). Так, например, Г.М. рассказывает об увлечении рунами (наряду с картами Таро, это очень популярно в целительской среде): «Я моей приятельнице принесла руны (чтобы та сделала оберег. – В.Х.), три руны – одна означает удачу... она говорит: “Не могу!” Я ей: “Ну, чо капризничаешь, ну, сделай!” “Галя, – говорит, – возьми Гоча<sup>21</sup> (посмотри)”. А мне старинные руны нравятся. Ну, потом я ночью встала (а я ночью шью обычно, я до 4 шью, я люблю шить). Ну, встала, открываю, думаю: “О, вот эту гравировку мне надо!” А потом: “Вот это, это и это!” А там есть у Гоча еще слова. Вот 3–5, допустим, этих знаков – это слово означает. Потом я думаю: “А если это вместе поставить или переставить? Ну-ка, – думаю, – посмотрю...” О, ничего себе я награвировала: в общем, я выбрала удачу, успех...» (ПМА).

Интересно и само посвящение Г.М. Можно сказать, что ее дорога в шаманизм закономерно свела ее с ближайшим ей народом – даже один и тот же род, к которому она принадлежала, был и у тех, и у других. Вообще нынешние (нео)шаманы из качинцев, сагайцев<sup>22</sup>, шорцев контактируют очень активно. В Горную Шорию не раз приглашали камлать хакасских (нео)шаманов – Леонида Горбатова, Людмилу Ко-

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

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

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

### Заключение

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

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

Однако во времена, когда Великий пост для многих «православных» превращается в период диеты, а западный неошаманизм экологического толка активно протестует против ритуалов с традиционным принесением в жертву баранов (порой и лошадей), выставляя за пределы своего поля деятельности тех, кто искренне пытается продолжать традиции своих народов<sup>23</sup>, вопрос о православной или буддийской принадлежности шаманов не воспринимается как нонсенс. На самом деле он не всегда и не везде был особо острым, а тем более кровавым, и в те времена, когда сибирские народы насильственно обращались в новые религии. Хорошо известно, что это обращение проходило не только с помощью кнута, но и пряника. И в XVIII–XIX вв. шаманы приобщали к своим священным предметам иконы и подкармливали «новых богов», обмазывая изображения святых жиром и кровью. Такая вседозволен-

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

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

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

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

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

### Примечания

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

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

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

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

<sup>5</sup> Более подробно см. Wiget, Balalaeva 2011.

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

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

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

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

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

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

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

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

<sup>12</sup> См, напр., Wujastyk, Dagmar and Smith, Frederick M. 2008.

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

### **Семинары**

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

А также семинары по запросам.

### **Семинары-путешествия**

#### **Хакасия:**

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

#### **Марокко:**

- Соединение с Силами Стихий, исполнение намерений.

#### **Шаманские Ритуалы:**

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

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

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

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

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

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

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

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

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

<sup>20</sup> О специфике заговорно-заклинательной практики (см. подробно: Харитонова 1999).

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

<sup>22</sup> Качинцы и сагайцы – крупные этнические группы в составе хакасов.

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

### Литература

- Bernstein, Anya.* Religious Bodies Politic. Rituals of Sovereignty in Buryat Buddhism. The Univ. of Chicago Press, 2013. 258 p.
- Lindquist G.* Shamanic Performances on the Urban Scene: Neo-Shamanism in Contemporary Sweden. Stockholm Studies in Social Anthropology, 39. Stockholm, Sweden: Almqvist & Wiksell, 1997.
- Lindquist G.* Conjuring hope: magic and healing in contemporary Russia. Berghahn books, 2006.
- Saudin A., Allione C.* Ai-Tchourek... come la luna. Trance, guarigioni e riti sacri di una sciamana tuvina. Torino: LIBRERIA EDITRICE PSICHE, 1999. 78 p.
- Townsend, Joan B.* Core Shamanism and Neo-Shamanism // Shamanism. An Encyclopedia of World Beliefs, Practices, and Culture / Ed. Mariko Namba Walter and Eva Jane Neumann Fridman. ABC – CLIO. Santa Barbara – California – Denver, Colorado – Oxford, England. 2004. Vol. I. P. 49–57.
- Wiget Andrew, Balalaeva Olga.* Khanty, people of the taiga: surviving the twentieth century. Faibbanks: Univ. of Alaska Press, 2011. 398 p.
- Wujastyk, Dagmar and Smith, Frederick M.* (eds.) Modern and Global Ayurveda: Pluralism and Paradigms. Albany, NY: State University of New York Press, 2008. 363 p.
- Балалаева О.Э., Харитонова В.И.* Научный семинар «К оценке религиозной ситуации в Сибири и соседних регионах» // ЭО. Январь. 2007. URL: [http://journal.iea.ras.ru/online/2007/ЕОО2007\\_1d.pdf](http://journal.iea.ras.ru/online/2007/ЕОО2007_1d.pdf) (дата обращения: 01.02.2016).
- Гомбоев С.Ж.* Под Вечным Синим Небом. Шаманизм. Святая неугасимая вера. Улан-Удэ, 2010. 336 с.
- Доронин Д.Ю.* Советский шаман: между властью карающей и властью-клиентом // Мифологические модели и ритуальное поведение в советском и постсоветском пространстве: Сб. статей / Сост. А. Архипова. М.: РГГУ, 2013а. С. 81–91.

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

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



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

ПМА – полевые материалы автора (2015 г.)

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

ЭО – Этнографическое обозрение

Статья поступила в редакцию 20 февраля 2016 г.

*Kharitonova Valentina I.*

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

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

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

DOI: 10.17223/2312461X/11/8

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

## References

- Bernstein A. *Religious Bodies Politic. Rituals of Sovereignty in Buryat Buddhism*. The Univ. of Chicago Press, 2013. 258 p.
- Lindquist G. *Conjuring hope: magic and healing in contemporary Russia*. Berghahn books, 2006.
- Lindquist G. Shamanic Performances on the Urban Scene: Neo-Shamanism in Contemporary Sweden, *Stockholm Studies in Social Anthropology*, 39. Stockholm, Sweden: Almqvist & Wiksell, 1997.
- Saudin A., Allione C. *Ai-Tchourek... come la luna. Trance, guarigioni e riti sacri di una sciamana tuvina*. Torino: LIBRERIA EDITRICE PSICHE, 1999. 78 p.
- Townsend, Joan B. Core Shamanism and Neo-Shamanism, *Shamanism. An Encyclopedia of World Beliefs, Practices, and Culture*. Ed. Mariko Namba Walter and Eva Jane Neumann Fridman. ABC – CLIO. Santa Barbara – California – Denver, Colorado – Oxford, England. 2004. Vol. I, pp. 49-57.
- Wiget Andrew, Balalaeva Olga. *Khanty, people of the taiga: surviving the twentieth century*. Faibbanks, Univ. of Alaska Press, 2011. 398 p.
- Wujastyk, Dagmar and Smith, Frederick M. (eds.) *Modern and Global Ayurveda: Pluralism and Paradigms*. Albany, NY: State University of New York Press, 2008. 363 p.
- Balalaeva O.E., Kharitonova V.I. Nauchnyi seminar «K otsenke religioznoi situatsii v Sibiri i sosednikh regionakh» [Research seminar 'Toward an assessment of the state of religious affairs in Siberia and neighbouring regions'], *Etnograficheskoe obozrenie*. Ianvar', 2007. Available at: [http://journal.iea.ras.ru/online/2007/EOO2007\\_1d.pdf](http://journal.iea.ras.ru/online/2007/EOO2007_1d.pdf) (Accessed 1 February 2016).
- Gomboev S.Zh. *Pod Vechnym Sinim Nebom. Shamanizm. Sviataia neugasimaia vera* [Under the eternal blue sky. Shamanism. Holy inextinguishable faith]. Ulan-Ude, 2010. 336 p.
- Doronin D.Iu. Soviet shaman: between the punishing power and the power as the client, *Mifologicheskie modeli i ritual'noe povedenie v sovetskom i postsovetskom prostranstve: sb. statei / sost. A. Arkhipova* [Mythological models and ritual behaviour in the Soviet and post-Soviet space: a collection of articles, compiled by A. Arkhipova]. Moscow: RGGU, 2013a, pp. 81-91.
- Doronin D.Iu. Politician? Healer? Shaman? Modern Altaic shamans, *Epicheskoe nasledie i dukhovnye praktiki v proshlom i nastoiashchem: Sb. statei. Otv. red. V.I. Kharitonova* [Epic heritage and spiritual practices: past and present. To the memory of V.N. Basilov. A collection of articles, edited by V.I. Kharitonova]. Moscow: IEA RAN, 2013b, pp. 85-102 (EI... T. 15, part. 1).
- Zhukovskaia N.L. Na perekrestke dvukh religii (iz istorii dukhovnoi zhizni buriatskogo sela Tory), *Shamanizm i rannie religioznye predstavleniia. K 90-letiiu doktora istoricheskikh nauk, profesora L.P. Potapova. Sb. statei. Otv. red. D.A. Funk* [Shamanism and early religious ideas. Associated with the 90<sup>th</sup> anniversary of Doctor of History, Professor L.P. Potapov. A collection of articles, edited by D.A. Funk]. Moscow: IEA RAN, 1995, pp. 76-88.
- Zhukovskaia N.L. Buriatskie shamanki na mezhdunarodnoi konferentsii (tunkinskii opyt, iul' 2004 g.), *Zhenshchina i vozrozhdenie shamanizma: postsovetskoe prostranstvo na rubezhe tysiacheletii* [Woman and the revitalization of shamanism: the post-Soviet space at the turn of millennia]. Moscow: IEA RAN, 2005, pp. 127-151 (EI... T. 11).
- Kopeliovich G.B., Kharitonova V.I. Tuvinskii shaman? lekar'? tselitel'?.. Opyt analiza praktiki S.K. Serenota, *Epicheskoe nasledie i dukhovnye praktiki v proshlom i nastoiashchem. Pamiati V.N. Basilova. Sbornik statei. Otv. red. V.I. Kharitonova* [Epic heritage and spiritual practices: past and present. To the memory of V.N. Basilov. A collection of articles, edited by V.I. Kharitonova]. Moscow: IEA RAN, 2013, pp. 182-195 (EI... T. 15, part 2).
- Ozhiganova A. Deti New Age: utopicheskii proekt dvizheniia «Anastasiia» («Zveniashchie kedry Rossii») [Children New Age: a utopian project of the 'Anastasia' movement ('The ringing cedars of Russia')], *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom*, 2015, no. 2, pp. 262-286.

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

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

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