



ШАМАНЫ, ЧИНОВНИКИ И ИХ КОСМОЛОГИИ: МЕСТНЫЕ РЕЛИГИОЗНЫЕ ОРГАНИЗАЦИИ БУРЯТИИ И ИРКУТСКОЙ ОБЛАСТИ

Мария Дмитриевна Волкова

Российская академия народного хозяйства и государственной службы
82 пр. Вернадского, Москва, Россия
greasedfungi@gmail.com

Аннотация: В последние восемнадцать лет в Бурятии и Иркутской области шаманы стали регистрировать «местные религиозные организации». Это, с одной стороны, трансформировало сам шаманизм, а с другой — потребовало от Министерства юстиции ответить на вопрос, почему шаманизм можно считать религией. В статье этот процесс описывается как интеракционная петля: классифицируемое (шаманы) реагирует на процесс классификации (государственную регистрацию) и затем эту классификацию изменяет. Исследование отталкивается от двух наблюдений. Во-первых, различия в структуре шаманских организаций приводят к тому, что они создают принципиально разные способы описания мира (системы классификаций). Во-вторых, одни из этих описаний согласуются с языком государства лучше, чем другие. Чтобы объяснить последнее, автор обращается к модели “grid and group” Мэри Дуглас, которую дорабатывает с помощью концепций Бернштейна и Коллинза. Модель позволяет представить три типа организаций, которые по-разному реагируют на язык государственной классификации. Исследование основано на эмпирических данных (40 интервью и включенное наблюдение), собранных автором во время экспедиции в Бурятию и Иркутскую область в декабре 2019 — январе 2020 г.

Ключевые слова: шаманизм, шаманские организации, символические классификации, бюрократическая оптика, антропология религии, Мэри Дуглас, grid-group, взаимодействие.

Благодарности: Статья подготовлена в рамках научно-исследовательской работы государственного задания РАНХиГС.

Дл я с с ы л о к: Волкова М. Шаманы, чиновники и их космологии: местные религиозные организации Бурятии и Иркутской области // Антропологический форум. 2021. № 51. С. 39–71.

doi: 10.31250/1815-8870-2021-17-51-39-71

URL: <http://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/051/volkova.pdf>

SHAMANS, BUREAUCRATS, AND THEIR COSMOLOGIES: LOCAL RELIGIOUS ORGANISATIONS IN BURYATIA AND THE IRKUTSK REGION

Maria Volkova

The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration
82 Vernadskogo Av., Moscow, Russia
greasedfungi@gmail.com

Abstract: Over the course of the last 18 years, shamans in Buryatia and the Irkutsk Region have started to register “local religious organizations”. This development has transformed shamanism itself whilst also forcing the Ministry of Justice to articulate whether shamanism could be considered a religion. The article describes this process as an interactive loop: the classifiable (shamans) responds to the process of classification (state registration) and then changes that classification. The study hinges on two findings. First, the differences in the structure of shamanic organizations lead them to create fundamentally different ways of describing the world (classification systems). Secondly, some of these classifications align more closely with the language of the state. The author builds on the “grid and group” model by Mary Douglas, which is subsequently augmented with conceptual insights from Bernstein and Collins. The model makes it possible to highlight three types of organizations that respond differently to the language of state classification. The study is based on empirical data (40 interviews and participant observation) collected by the author during an expedition to Buryatia and the Irkutsk Region between December 2019 and January 2020.

Keywords: shamanism, symbolic classification, bureaucratic optics, anthropology of religion, Mary Douglas, grid-group, shaman societies, interaction.

Acknowledgements: This article was prepared as part of the research work of the state assignment of RANEPA.

To cite: Volkova M., ‘Shamany, chinovniki i ikh kosmologii: mestnye religioznye organizatsii Buryatii i Irkutskoy oblasti’ [Shamans, Bureaucrats, and Their Cosmologies: Local Religious Organisations in Buryatia and the Irkutsk Region], *Antropologicheskij forum*, 2021, no. 51, pp. 39–71.

doi: 10.31250/1815-8870-2021-17-51-39-71

URL: <http://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/051/volkova.pdf>



Мария Волкова

Шаманы, чиновники и их космологии: местные религиозные организации Бурятии и Иркутской области

В последние восемнадцать лет в Бурятии и Иркутской области шаманы стали регистрировать «местные религиозные организации». Это, с одной стороны, трансформировало сам шаманизм, а с другой — потребовало от Министерства юстиции ответить на вопрос, почему шаманизм можно считать религией. В статье этот процесс описывается как интеракционная петля: классифицируемое (шаманы) реагирует на процесс классификации (государственную регистрацию) и затем эту классификацию изменяет. Исследование отталкивается от двух наблюдений. Во-первых, различия в структуре шаманских организаций приводят к тому, что они создают принципиально разные способы описания мира (системы классификаций). Во-вторых, одни из этих описаний согласуются с языком государства лучше, чем другие. Чтобы объяснить последнее, автор обращается к модели “grid and group” Мэри Дуглас, которую дорабатывает с помощью концепций Бернштейна и Коллинза. Модель позволяет представить три типа организаций, которые по-разному реагируют на язык государственной классификации. Исследование основано на эмпирических данных (40 интервью и включенное наблюдение), собранных автором во время экспедиции в Бурятию и Иркутскую область в декабре 2019 — январе 2020 г.

Ключевые слова: шаманизм, шаманские организации, символические классификации, бюрократическая оптика, антропология религии, Мэри Дуглас, grid-group, взаимодействие.

В последние восемнадцать лет в Бурятии и Иркутской области шаманы стали объединяться в официальные религиозные организации и получать государственную регистрацию и юридический адрес. Этот процесс проходил в несколько этапов. Поначалу практика регистрации шаманских организаций вызывала трудности у Министерства юстиции, т.к. шаманизм не вписывался в те представления о религии, которыми руководствовались чиновники Министерства юстиции и члены религиоведческих комиссий¹. Согласно этим представлениям, религия должна иметь более или менее единую догматику, систему организации по типу церкви и «религиозное образование». Тем не менее шаманизм был признан «традиционной религией»², а объединения шаманов —

Мария Дмитриевна Волкова
Центр социологических
исследований РАНХиГС,
Москва, Россия
greasedfungi@gmail.com

¹ При регистрации религиозных организаций собирается религиоведческая комиссия, которая пишет заключение о том, можно ли считать ту или иную организацию религиозной.

² Ряд исследователей, говоря о шаманизме как о традиционной религии, ссылаются на закон 1997 г. «О религиозной деятельности на территории Республики Бурятия» (Закон Республики Бурятия от 23.12.1997 № 610-I). В тексте закона были выделены буддизм, старообрядчество, православие и шаманизм как особенные традиционные конфессии: «В Республике Бурятия исторически сложившимися конфессиями и верованиями являются Буддийская традиционная сангха России, древлеправославие, православие и шаманизм» (цит. по: [Белькова 2014: 53]). В противовес им другие религиозные направления определялись как «новообразования» — «новые религиозные течения, объединения, возникающие в определенной этнокультурной или социальной среде,

«религиозными организациями»¹. Впоследствии некоторые шаманские организации стали трансформироваться, заимствуя формы у других религий: в Улан-Удэ открылся шаманский храм, представители организаций стали участвовать в межконфессиональных советах. Шаманизм все больше осмыслялся как религиозная конфессия, и регистрация шаманских организаций стала обычным делом: к 2021 г. в регионе существовало уже 25 таких организаций, и в заключениях религиозно-этических комиссий начал использоваться стандартный набор формулировок.

На следующем этапе шаманы, входящие в разные организации, начали воспринимать друг друга как представителей разных школ или течений внутри одной «религии». Это поставило вопрос, могут ли они считаться единой организацией наподобие Русской православной церкви (РПЦ) или Буддийской традиционной сангхи России (БТСР). В 2018 г. представители шаманских организаций собрались, чтобы создать единую шаманскую организацию Иркутской области и выбрать ее председателя. Встреча закончилась конфликтом, который сказался на дальнейших взаимоотношениях. После нескольких таких встреч глав шаманских организаций и представителей администрации Иркутской области многие пришли к выводу, что объединение невозможно, по крайней мере на данном этапе, т.к. различия в представлениях, ритуальных практиках и способах организации слишком велики.

*Представители разных шаманских организаций активно спорили друг с другом, не стесняясь при этом повышать голос на оппонентов и переходить на личности. Вновь возникла проблема правильных и неправильных шаманов, проблема наследственности шаманизма и приобретения способностей к этому. На сцену вышли представители всех шаманских организаций и стали защищать своих лидеров, отстаивать свою точку зрения. Представителям власти оставалось только констатировать то, что выборы не состоялись [Лейкин 2018]*².

Дискуссии возникали не только между самими шаманами, но и между ними и чиновниками. Ряд представителей шаманских организаций остались недовольны полученным статусом

имеющие отличия от традиционных конфессий в содержании и формах религиозной теории и практики» (цит. по: [Белькова 2014: 53]). Такое деление на традиционные и нетрадиционные религии закрепляло особый статус шаманизма, наряду с буддизмом, православием и старообрядчеством. Однако уже в 2000 г. текст закона был изменен, и разделение на традиционные и нетрадиционные религии убрали. В действующей редакции закона упоминания шаманизма нет: <<https://docs.cntd.ru/document/939401282>>.

¹ Религиозные организации могут зарегистрироваться в Министерстве юстиции республики или региона, чтобы получить статус «местная религиозная организация». Такая регистрация автоматически позволяет включить религиозную организацию в список «официальных конфессий».

² См. также описание этого события: [Швыдченко 2018].

и стали выступать за признание их «официальной религией РФ» или «пятой конфессией», в дополнение к христианству, исламу, иудаизму и буддизму. Это требование не вписывалось в бюрократическую оптику, поскольку юридически в России нет «официальных религий». Шаманы апеллировали к преамбуле закона «О свободе совести и о религиозных объединениях», однако эта преамбула неоднозначно трактуется даже юристами, религиоведами и чиновниками¹, и удовлетворение требования шаманов повлекло бы за собой внесение изменений в федеральный закон.

Все эти события можно представить как серию попыток соотнести разные классификации, или космологии (в рамках статьи я буду употреблять эти понятия как синонимы): подстроиться под них, сопротивляться им или трансформировать их под себя. Так, чиновники стараются вписать шаманские организации в свою классификационную решетку, в которой категория «религия» работает как фильтр, позволяющий отсеивать одни организации и признавать другие. Шаманы, с одной стороны, адаптируются под бюрократическую классификацию, демонстрируя, что их верования и организации как нельзя лучше подходят под определение «религия», с другой — пытаются трансформировать эту классификацию, предлагая внести поправки в федеральный закон. Одновременно представители разных шаманских организаций сталкиваются с необходимостью найти общий язык, чтобы кооперироваться или конкурировать в едином поле.

Эта ситуация допускает две на первый взгляд противоположных и противоречащих друг другу интерпретации.

Первая связана с постколониальной критикой и представляет шаманизм как «продукт западного воображения», созданный в период колонизации Сибири [Taussig 1989; Atkinson 1992; Хаккарайнен 2007; Hutton 2007; Znamenski 2007]. Согласно этой линии рассуждения, этнографы и путешественники относили к понятию «шаманизм» принципиально разнородные верования, магические и ритуальные практики различных этнических групп, и единственное, что их объединяло, — это романтический флер, связанный с представлением о «первобытной экзотической религии». Майкл Тауссиг суммирует эту идею: «[Ш]аманизм — это созданная современная западная категория, искусная реификация разнородных практик, обрывков фольклора и всеохватывающих фольклоризаций, переплетение давно укоренившихся мифов с политикой факультетов, академических

¹ В исследовании Pew Research Centre отмечается, что преамбула действительно дает преференцию для некоторых религий [Kishi et al. 2017].

программ, конференций, редакторов журналов, статей и фондов» [Taussig 1989: 43]. При такой интерпретации появление религиозных организаций шаманов можно рассматривать как продолжение процесса конструирования шаманизма. Это тем более верно, если вспомнить слова Талала Асада, что «религия» — западная категория, которая несет определенные идеологические установки [Asad 1983] (ср. также: [Штырков 2020])¹.

Поскольку в случае «религиозных шаманских организаций» речь идет о государственной классификации, мы можем опираться на концепцию Джеймса Скотта, демонстрирующую, как государство изменяет социальную действительность, чтобы она лучше соответствовала бюрократической оптике и была более управляемой [Скотт 2005]. Тогда появление шаманских религиозных организаций можно определить как конструирование второго порядка. Сначала путешественники и этнографы создали шаманизм: в XVII в. слова «шаман» и «шаманство», заимствованные из эвенкийского языка, использовались для обозначения всего, что власти Российской империи распознавали в Сибири как колдовство; в XVIII–XIX вв. образ шамана экзотизировался, и в таком виде был воспринят этнографией [Хаккарайнен 2007: 185]. Затем современная государственная классификация породила религию «шаманизм».

Вторая интерпретация обходится без привлечения внешних причин, таких как колонизация или государственные классификации. Хотя среди современных исследователей трудно найти сторонников понимания шаманизма как универсальной первобытной религии, многие утверждают, что этот концепт имеет аналитический смысл и его можно использовать для исследования ритуальных практик в различных регионах, культурно и географически далеких друг от друга [Hugh-Jones 1994; Humphrey 1994; де Кастру 2017: 81]. Так, Каролайн Хамфри пишет, что следует говорить не о «шаманизме», а о «шаманизмах» как о группе родственных дискурсов и ритуалов [Humphrey 1996: 2]. Она также не рассматривает шаманизм как исключительно сибирское явление и считает вполне допустимыми параллели между отдаленными регионами². Эта интер-

¹ Отметим, что употребление слова «религия» по отношению к шаманизму оспаривалось в литературе задолго до Асада и появления теории постколониализма — см., например: [Широкогоров 1919].

² Стивен Хью-Джонс, опираясь на типологию религиозных специалистов Виктора Тернера (который, в свою очередь, основывался на веберовской оппозиции пророка и священника [Turner 1968]), использовал для описания Амазонии различие горизонтального и вертикального шаманизма: первый может трансформироваться в милленаристское движение с харизматическим лидером во главе, второй — в священническую религию с литургией и фиксированной догматикой [Hugh-Jones 1994]. Каролайн Хамфри, опираясь на эти идеи, пишет, в частности, что попытка маньчжурского императора Цяньлуна унифицировать шаманские ритуалы и феномен «дворцового шаманизма» может рассматриваться как трансформация второго типа [Humphrey 1994].

претация предполагает, что шаманизм не сводится к «западному воображению». Если принять эту позицию, то причину появления шаманских организаций и сближение некоторых из них со священнической религией стоит искать не во влиянии государства или «западных» категорий, а в собственной логике трансформации шаманизма.

В статье предлагается объяснение, которое не сводится ни к одной из двух описанных позиций. Я предполагаю, что система отношений в шаманских организациях определяет устройство их собственных систем классификации и то, каким образом эти классификации включают в себя новые элементы. Такой подход ближе ко второй позиции, приписывающей изменения внутренним причинам, хотя учитывает и влияние государственной классификации. Однако это скорее взаимовлияние: классификации некоторых организаций лучше согласуются с тем способом, которым с ними говорит государство, и они до определенной степени подстраивают свои представления под этот язык. Другие организации, наоборот, хуже взаимодействуют с языком государства, потому что он противоречит их способу видеть мир, и пытаются трансформировать государственную классификацию. В статье такое взаимодействие рассматривается через понятие интеракционной петли¹, которая описывает, как классифицируемое реагирует на процесс классификации.

Для того чтобы понять, почему разные организации по-разному реагируют на систему государственного классифицирования, я выделяю разные типы шаманских организаций, опираясь на модель *grid-group*² Мэри Дуглас. Задача этой модели — продемонстрировать, как связаны социальная структура и системы символической классификации (представления о мире). Она позволяет определить, каковы внутренние причины, приводящие к тому, что шаманы разных организаций по-разному видят и классифицируют мир и соответственно этому взаимодействуют с государством. Я покажу, что в случае с шаманскими организациями способ их классифицирования зависит не столько от социальной структуры как морфологии, сколько от того, как в той или иной организации проводятся границы между различными ситуациями взаимодействия (например, между призыванием духов и повседневным разговором).

¹ Изначально Хакинг использовал этот концепт, чтобы описать ярлыки, которые своим существованием изменяют поведение людей, создавая их новые классы. Он отмечал, что такие интерактивные классы приводят к тому, что меняется сама классификация [Hacking 1999: 103]. Я использую этот концепт, чтобы обозначить процесс, когда классифицируемое оказывает встречное воздействие на классификацию независимо от того, создано ли оно как онтологическая сущность самой классификацией или существовало и ранее.

² Иногда название этой модели переводят как «решетка и группа» [Баньковская 2000].

Методология и материал

Предлагаемое исследование стало результатом нескольких экспедиций 2016–2017 гг. в Бурятию и Иркутскую область (Боханский район и Хоринск), посвященных изучению повседневных ритуальных практик¹. Наши информанты отмечали, что по их ощущению количество людей, принимающих посвящение в шаманы, растет с каждым годом. Многие говорили, что шаманские практики стали более разнообразными, чем в 1990-х гг. или в советское время, хотя конкретные различия их обычно не интересовали: «Главное, чтобы шаман помогал».

В декабре 2019 — январе 2020 г. я отправилась в экспедицию, целью которой было выяснить, чем шаманские организации различаются между собой по структуре отношений и как это влияет на их практики и представления о мире. Я не концентрировалась на долгом наблюдении одной организации, но постаралась охватить их максимальное число, отдавая предпочтение зарегистрированным в реестре Минюста. В рамках экспедиции было собрано 40 интервью в десяти организациях, находящихся в Иркутске, Усть-Ордынском, Ольхоне, Ангарске и Улан-Удэ. В организациях, которые имели собственные помещения, я проводила по два-три дня, фиксируя происходящее в течение дня в полевой дневник. Кроме того, я провела серию экспертных интервью с сотрудниками Отдела этноконфессиональных отношений Иркутской области и Центра коренных народов и проанализирована 10 заключений религиозоведческих комиссий (все, которые мне удалось получить по запросу в Министерство юстиции).

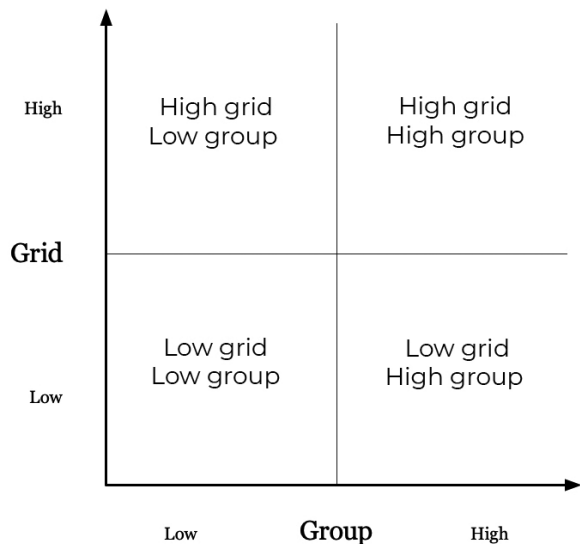
Для сохранения анонимности я не привожу названия организаций, заменяя их условным обозначением типов, которые описаны в следующем параграфе (табл. 1). Во-первых, некоторые из организаций настолько небольшие, что по их названиям легко вычислить информантов, а во-вторых, между некоторыми организациями существуют конкурентные отношения.

Типы шаманских организаций: group, grid, frame

Модель grid-group

Модель Мэри Дуглас основана на соотнесении двух осей — grid и group. Если наложить их друг на друга, мы получим четыре типа сообществ или культур (я воспроизвела эту модель на схеме: ил. 1). Дуглас создавала эту модель, чтобы ответить на классический дюркгеймианский вопрос, как связаны соци-

¹ В экспедициях со мной участвовали Юлия Ляхова (Бернский университет) и Данила Рыговский (Тартуский университет).



Ил. 1. Модель grid-group

альная структура и система классификаций (представлений о мире).

Если ось group всегда описывает социальную плотность и границы сообщества, то под осью grid Дуглас понимает разные вещи. Во втором издании «Природных символов» (в отличие от первого издания)¹ grid — это система классификаций или представлений о мире: «[G]rid я называю объемную и последовательную артикуляцию системы классификаций как социального измерения, в котором обнаруживает себя индивид» [Douglas 2003: 59]. Шкала grid движется от индивидуальных классификаций к общепринятым: одни социальные группы допускают большую индивидуальность верований и большее количество новаций при использовании социальных категорий (low grid), в то время как другие группы чаще опираются на общепринятые классификации (high grid). Например, в гипотетическом сообществе последователей новых духовных практик может допускаться большая свобода в выборе того, во что верить каждому из его членов (low grid), чем в сообществе протестантов амишей (high grid). В этой версии модели два центральных дюркгеймианских понятия, символическая классификация и социальная структура, соответствуют осям grid и group [Douglas 2003: 60–62]².

¹ Подробнее об истории модели см.: [Spickard 1989].

² Правда, в этом случае возникает проблема с определением каузальной связи между ними, потому что всем типам group соответствуют все типы grid, т.е. high group может соответствовать и high grid, и low grid (критику см.: [Spickard 1989]).

В более поздних версиях Дуглас называет grid набором правил, который регулирует взаимодействия участников сообщества: «Термин grid подразумевает решетку правил, которым следуют индивиды в процессе взаимодействия» [Douglas 2011: 191]. Чем выше по шкале grid, тем жестче заданы роли и тем более регламентировано поведение индивидов. Так, армия с четкой системой субординации, строгим наказанием за нарушение норм поведения и жесткими инструкциями, как вести себя в той или иной ситуации, может быть описана как high grid, а коммуна хиппи — как low grid. В данном случае обе оси описывают социальную структуру. Соответственно то, какую форму будет принимать символическая классификация, зависит от социальной плотности (group) и правил взаимодействия в сообществе (grid).

Можно было бы предположить, что мы имеем дело с двумя одноименными моделями, которые преследуют разные задачи. Первая из них предлагает простую типологию культур, основанную на сопоставлении социальной плотности (group) с принятыми в этом сообществе представлениями о мире (grid). Задача второй — обнаружить взаимосвязь между определенным сочетанием grid-group — символическими классификациями (которые не представлены в схеме в виде оси). Однако это аналитическое разделение двух версий модели работает не до конца, потому что Дуглас часто смешивает два определения grid (как символических классификаций и как правил взаимодействия). В конце концов, она пишет, что и не пыталась полностью разделить их, т.к. «искала способ типологизировать одновременно два уровня взаимодействия — действие и мышление» [Douglas 1989: 172].

Пересборка модели

Если пересобрать модель grid-group так, чтобы уйти от описанных выше проблем, мы получим инструмент, позволяющий ответить на интересующий нас вопрос: почему разные шаманские организации создают разные типы классификаций и почему некоторые из них лучше согласуются с языком государства?

Я буду отталкиваться от второй версии grid-group, где обе оси описывают социальную структуру. Под group будет пониматься социальная плотность: частота контактов между участниками организаций и степень их изолированности от остального мира. Организации шаманов, где все участники постоянно живут в отдельном поселении, я буду называть high group, а организации, где шаманы встречаются с другими ее участни-

ками раз в несколько месяцев, а остальное время вовлечены в жизнь своей деревни или города, — low group.

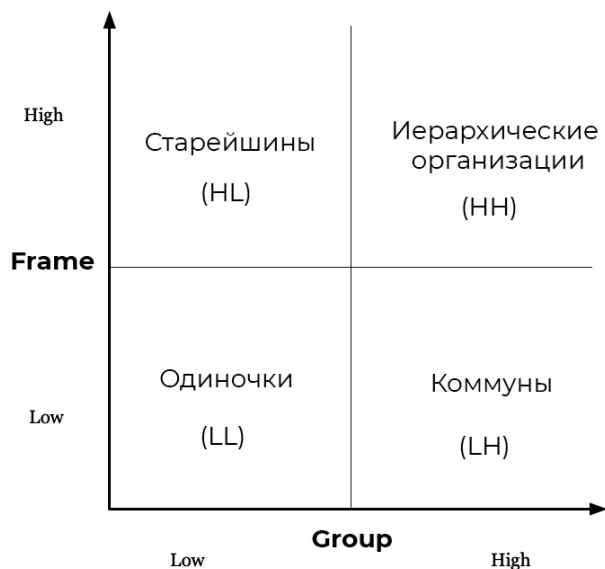
Значение второй оси описывает, насколько четко выстроены границы между различными контекстами взаимодействия. Чтобы пояснить, что я имею в виду, обращаюсь к понятию фрейма Базиля Бернштейна¹. Он исследовал школьное образование и описывал, какие ситуации определяются участниками как ситуации обучения. Бернштейн различал сильный фрейм, когда граница между ситуацией обучения и другими типами ситуаций четкая и жесткая, и слабый фрейм, когда эта граница размыта [Bernstein 2018: 366–367]. Например, курс, где обучение ограничено лекционным форматом (сильный фрейм) будет отличаться от летней школы, где под обучением может пониматься любое общение между преподавателями и студентами (слабый фрейм). Я буду использовать эту идею, чтобы заменить ось grid на ось frame. В моем материале эта ось описывает, насколько жестко проведена граница между ритуалом, во время которого шаман общается с духами и интерпретирует все происходящее с ним через призму шаманского знания, и другими ситуациями, где тот же шаман может выступать в другой роли и где он обращается к другим областям знания.

Типология организаций по group-frame

С помощью осей group и frame я выделяю три типа организаций. Назовем их условно «старейшины», «коммуны» и «иерархические организации» в соответствии с тем, как они пользуются разными способами классифицирования и по-разному взаимодействуют с государством. Это варианты high frame — low group (НЛ, старейшины), high frame — high group (НН, иерархические организации) и low frame — high group (ЛН, коммуны) (ил. 2, табл. 1). Кроме того, можно выделить одиночек, которые не создают организации и в основном остались за рамками исследования, но хорошо описываются как представители варианта low frame — low group (ЛЛ). При этом коммуны (ЛН) будут располагаться дальше по шкале group, чем иерархические организации (НН), из-за их гораздо большей изолированности и плотности связей между шаманами².

¹ В изначальной версии модели Дуглас также опиралась на Бернштейна, поэтому ее понимание правил взаимодействия может пересекаться с бернштейновским определением фрейма.

² Я намеренно рассматриваю коммуны, старейшин и иерархические организации как явления одного порядка, хотя они могут иметь разное происхождение. Иерархические организации попадали в поле зрения антропологов как пример реконструкции традиции [Quijada et al. 2015], некоторые из старейшин — как пример сохранившегося в советское время традиционного бурятского шаманизма [Long 2008], а коммуны и одиночки сближаются с нью-эйджем и неошаманизмом. Я же хочу показать, что разницу в их представлениях можно объяснить через group-frame.



Ил. 2. Типология организаций group-frame

Шаманы-старейшины общаются именно с духами своего рода и проводят ритуалы на родовом священном месте. Остальные члены локального сообщества принимают участие в этих ритуалах тоже как представители одного рода. Шаманы-старейшины время от времени регистрируют «религиозные организации», но их, как правило, не связывает ни единая традиция, ни какое-либо постоянное общение (это позволяет отнести их к low group). Из трех организаций, участников которых я отнесла к этому типу, две уже перестали существовать из-за внутренних противоречий, а одна еще не прошла регистрацию. Тем не менее участники этих организаций встречаются раз в несколько месяцев для проведения больших коллективных ритуалов, объединяющих несколько деревень.

Этот тип ближе всего к шаманизму, как его обычно описывали в антропологических и этнографических исследованиях. Согласно этим исследованиям, роль шамана была прежде всего связана с локальным сообществом, где он выступал в качестве индивидуального ритуального специалиста, получившего знания и дар непосредственно от своих предков [Humphrey 1971: 130; Михайлов 1987: 90–91]. Особое положение шамана в сообществе, допускающее для него возможность импровизации и индивидуальность представлений, закреплено традицией. Вместе с тем этот тип можно отнести к high frame, потому что шаманы-старейшины, как правило, четко отделяют ситуации, когда от них требуется провести ритуал, например вернуть душу

Таблица 1

Описание исследованных организаций

Обозначение	Тип организации	Описание
НН-1	иерархическая организация	около 100 участников, есть комплекс зданий для проведения ритуалов
НН-2	иерархическая организация	около 30 участников, тесно связана с НН-1; глава НН-2 — ученик главы НН-1
НН-3	иерархическая организация	30 участников, есть небольшое двух-этажное здание в частном секторе для проведения встреч и ритуалов
НН-4	иерархическая организация	отказались сообщать количество участников, есть здание для встреч и ритуалов
НЛ-1	коммуна	50–60 участников, 30 из них живут в коммуне постоянно, есть постоянное поселение с комплексом зданий
НЛ-2	коммуна	20–30 участников, 7 из них каждый день присутствуют в организации, есть «двор» с тремя зданиями, где проживают некоторые шаманы
НЛ-3	коммуна	3 участника, есть здание для постоянного проживания с внутренним храмовым пространством и священной горой рядом
ЛН-1	старейшины	15–20 участников, есть юрта, за которой следит один их шаманов
ЛН-2	старейшины	около 20 участников, нет помещений
ЛН-3	старейшины	организация в процессе регистрации, объединяет нескольких шаманов из соседних районов около Ольхона
ЛЛ	одиночки	не являются участниками организаций

потерявшему ее человеку¹, от повседневного общения с соседями, своей обычной работы и т.д. Человек принимает на себя роль шамана в особенных случаях, когда к нему приходят с просьбами или когда он должен проводить коллективные ритуалы. Существование такой границы хорошо иллюстрирует эмный термин «родовой шаман», с помощью которого некоторые информанты подчеркивали, что могут брать на себя шаманские функции только в четко определенных ситуациях (например, для проведения «родового обряда», т.е. ритуала

¹ В случае если человек ощущает потерянность и пустоту, шаман может прийти к выводу, что тот потерял душу. По словам наших информантов, в Иркутской области в 2016 г. для возвращения души шаман ходил по двору с шапкой, призывая душу залететь в нее, а затем надевал шапку на потерявшего душу человека.

умиротворения предков) и делают это только для членов своего рода.

Противостоящий этому тип «одиночки» (LL) одинаково слабо связан и с локальным сообществом, и с другими шаманами. Он больше всего похож на «городских шаманов», которых описывала Каролайн Хамфри [Humphrey 1999], и ориентирован на поиск «клиентов» в интернете или среди коллег и знакомых. Этот тип впитывает множество элементов из различных направлений «новых духовных практик» и «неошаманизма» как его описывает Знаменский [Znamenski 2007]. Одиночек могут представлять как шаманов, не получивших посвящение и переживающих в данный момент шаманскую болезнь. Я полагаю, что одна из важных причин этого заключается в том, что одиночки могут не проводить четкую границу между ситуацией ритуала и другими контекстами и распространять свое шаманское знание на все происходящие с ними события (low frame).

Во время экспедиции меня познакомили с несколькими шаманами, которые, по словам информантов, находились в пограничном состоянии: могли либо сойти с ума, либо пройти посвящение. Такие шаманы говорили, что почти постоянно видят духов, общаются с ними, интерпретируют посылаемые знаки, и это создает им трудности в повседневной жизни. Одновременно они пытались совладать со своими способностями, воздействуя на происходящие с ними события и окружающих людей посредством шаманских сил. Так, один из информантов использовал общение с духами, чтобы оказывать влияние на ход дел в своем бизнесе и на подчиненных в компании, которой он владел.

Коммуны (LN) создают сообщества с плотными социальными связями. Например, участники организации LN-1 (20–30 человек) почти постоянно живут в собственном небольшом поселении. По рассказам шаманов, коммуна начиналась с палаточного лагеря, но сейчас в поселении 15 юрт, каждая из которых посвящена определенному духу: 13 — северным нойонам (бурятским божествам, повелителям севера Монголии — см.: [Юмсунов 1995; Балдаев 2019: 18–19]), еще две — Иисусу и дарханам (духам-кузнецам). В каждой юрте живет кто-то из «старших» шаманов, которые в течение дня, независимо от появления клиентов, проводят по несколько ритуалов, посвященных тому духу, за которым закреплена их юрта. В центральной, самой большой юрте, посвященной Буха-Нойону¹, живет председатель организации с семьей. Там же располагается круглый стол, где

¹ Божество-бык, глава 13 нойонов, мифологический предок бурятских родов булагатов и эхиритов [Балдаев 2019: 40–46].

«старшие» шаманы-мужчины проводят совещания, обсуждают текущие дела и хранят официальные документы. Рядом со столом стоит маркерная доска для рисования. Неофиты живут в «общежитии», небольшом деревянном бараке, и на первом этапе выполняют в основном физическую работу: строят, готовят и убирают. Постепенно их включают в ритуалы, давая небольшие поручения, а также приставляют к ним более опытных шаманов, под руководством которых они начинают учиться камлать самостоятельно. На территории поселения есть все для обеспечения жизни: бани, мастерские для изготовления шаманских атрибутов, помещения для разделки туш жертвенных животных, «школа», где неофиты могут тренироваться произносить призывания и бить в бубен. Строятся новые кухня и столовая, в планах возвести большой комплекс, который будет соединять современное рекреационное пространство, академию шаманизма и религиозный центр мирового значения. Таким образом, шаманы из этой организации постоянно находятся в среде других шаманов и изолированы от окружающего мира (high group).

Жизнь внутри коммуны устроена так, что граница между ритуальными и повседневными контекстами очень зыбка: пока одни шаманы занимаются повседневными делами, другие камлают, часто находясь в том же помещении (low frame). В этой организации мне приходилось брать долгие интервью, потому что время от времени разговор прерывался ритуалом, который совершал информант или другие зашедшие в юрту шаманы. Один из шаманов отметил, что, в отличие от организации НН-1 (иерархической), они не тратят время на «всякую мишуру» и долгую подготовку ритуала: ритуальный контекст не был выделен ни темпорально, ни пространственно. Нечеткость границ между ситуациями проявлялась и в том, к интерпретации каких событий применялось шаманское знание. Любой сон, случайная встреча, приезд или отъезд кого-либо, прочитанная в интернете новость, название магазина или кафе — все это рассматривалось как «знаки», которые должны быть проинтерпретированы через деятельность духов или божеств. Шаман, который встречал меня, описывал это так:

Ну там определенные знаки приходят, и мы это считываем и понимаем, что надо сегодня помолиться, делаем обряды и все. У нас нет никакой там Библии, по которой такого числа надо делать или такого. <...> что-то где-то во сне приснилось, кто-то откуда-то приехал. <...> Мы соответственно относительно этого делаем выводы и делаем обряды (шаман, ЛН-1, 36 лет).

В другой организации, которую я отнесла к типу коммуны, нечеткость границ между ситуациями проявляется в допустимо-

сти прервать ритуал из-за внешнего события. Например, шаманы могут спокойно ответить на телефонный звонок во время камлания, не рассматривая это как нечто нарушающее сакральный порядок ритуала (ЛН-2)¹.

Для иерархических организаций (НН) характерна средняя плотность социальных связей и более четкое разделение функций. Комплекс НН-1 в Улан-Удэ — это группа зданий, расположенных вокруг недавно открытого «первого в России шаманского храма». У входа в комплекс находится здание администрации, где шаманы проводят консультации для пришедших людей. На каждой двери висит табличка со специализацией шамана, в коридоре — плакаты с информацией о главных божествах шаманизма-тэнгэрианства и основах веры, «книга отзывов о шаманах» и расписание регулярных камланий для «прихожан». За администрацией расположено несколько зданий, где шаманы могут проводить большие ритуалы для клиентов, а также здание с кабинетами руководителей организации с табличками «Верховный шаман организации», «Заместитель верховного шамана по ритуально-храмовому комплексу», «Заместитель верховного шамана по финансам». По словам информантов, в организации состоит около ста шаманов, но на территории комплекса они присутствуют не постоянно, а только когда встречаются с клиентами или проводят ритуалы. Никто из участников организации здесь не живет, но все время от времени появляются. Таким образом, это организация со средней социальной плотностью (участники встречаются от нескольких раз в неделю до нескольких раз в месяц).

Граница между контекстами взаимодействиями здесь четко проведена (high frame). Это ярко проявляется в рефлексии моих информантов над тем, в каких случаях они выполняют функции шаманов, а в каких становятся обычными людьми:

Ламы, которые постоянно с утра до вечера занимаются. Батюшки и там, что у них там при церкви. У нас такого, конечно, нет. Мы — шаманы, когда мы делаем обряды. Вышли за пределы, скажем, сняли свои атрибуты, мы — обычные люди со всеми человеческими слабостями в том числе (шаман, НН-1, 47 лет).

Они также описывают эту границу через аналогию с профессиональной деятельностью:

Утром я прихожу на работу, как тот же практикующий врач, тот же практикующий юрист, скажем так, как частные.

¹ Мне объясняли это тем, что духи знакомы с мобильными телефонами и терпимо относятся к звонкам, прерывающим ритуал.

Делаю работу и вечером домой ухожу, там домашние дела (шаман, НН-1, 47 лет).

Такое разделение между ритуальными и повседневными ситуациями предполагает, что шаманские знания по-настоящему применимы только к первым. Например, на вопрос интервьюера о том, бывают ли у участников организации видения, знаки или сны вне ритуалов, один из информантов ответил, что таким мистическим опытом могут делиться новички, а вместе с включением в организацию он постепенно исчезает.

Сперва мы, на начальном этапе как-то мы все видим, как-то остро чувствуется, а потом со временем вот это у нас как-то притупляется в общем-то. Возможно, привыкание. <...> Как бы сказать, работа началась в общем-то уже, профессиональное уже отношение. <...> Скорее всего, наши же предки вот это притупляют, потому что очень тяжело бывает и постоянно все видеть. С ума можно сойти, с ума сходят некоторые, скажем так (шаман, НН-1, 47 лет).

Ритуальный контекст в этой организации выделен темпорально и пространственно (в отличие от коммун). Подготовка к обряду занимает много времени, и все следят, чтобы во время него не нарушался порядок. В помещении, где проводится обряд, могут присутствовать наблюдатели. Шаманы называют их прихожанами и следят, чтобы они выполняли правильные действия в нужный момент ритуала.

Таким образом, коммуны, организации старейшин и иерархические организации отличаются друг от друга и по тому, насколько плотно шаманы в этих организациях общаются друг с другом (group), и по тому, как они проводят границы между различными контекстами взаимодействия (frame). Иначе говоря, различия между организациями не в их структуре (в смысле морфологии) и не в распределении ролей: в каждой формально есть глава (ее председатель), неофиты, которые только готовятся пройти посвящения, более опытные и менее опытные шаманы (прошедшие разное количество посвящений). Разница между иерархической организацией и коммуной видна тогда, когда мы замечаем, что верховный шаман иерархической организации сидит в отдельном кабинете, куда допускаются только определенные люди в определенный момент времени (НН-1), в то время как председатель коммуны живет в центральной юрте, которая одновременно служит столовой и местом встреч и общения всех шаманов (ЛН-2). Это может быть описано как разные способы проводить границу между контекстами взаимодействия. Хотя я отнесла и иерархические организации, и коммуны к high group, последние представляют собой гораздо более плотное и изолированное сообщество. Возможно, эти свойства

позволяют им оставлять границы между контекстами взаимодействия нечеткими (low frame).

Типы организаций и механизмы классифицирования

Выше я предположила, что различия между организациями определяются не столько их формальной структурой и распределением ролей, сколько плотностью группы и тем, как проводятся границы между контекстами взаимодействия. О том же пишет Рэндал Коллинз, указывая, что, если мы хотим установить связь между устройством сообщества и представлениями людей, мы должны анализировать ритуалы взаимодействия, потому что именно в них производятся символы (и символические классификации): «[М]ы можем рассматривать ритуал как недостающее звено между структурой группы и групповыми идеями. Ритуалы — это узлы социальной структуры, и именно в ритуалах группа создает свои символы» [Collins 2004: 26].

Таким образом, модель group-frame, поскольку она описывает и характеристики сообщества, и характеристики взаимодействий, может помочь понять, как работает механизм классифицирования в разных организациях. Я буду учитывать два свойства классификации: ее стабильность и то, преобладает ли в ней аналогическая или иерархическая логика (табл. 2).

Таблица 2

Связь между типом организации и механизмом классифицирования

	Low group	High group
High frame	скорее аналогическая, стабильная (старейшины)	иерархическая, стабильная (иерархические организации)
Low frame	аналогическая, нестабильная (одиночки)	аналогическая, нестабильная (коммуны)

Стабильность классификаций

Под стабильностью я подразумеваю то, насколько часто в классификацию включаются инновации. Конечно, во время относительно непродолжительной экспедиции трудно отследить медленные изменения, однако появление новых элементов в классификации некоторых коммун происходят столь часто, что это было заметно и в таких условиях. Например, в первый день, когда я приехала в коммуну LH-1, одному из шаманов приснился св. Георгий. На следующий день они провели ритуал, посвященный этому святому, хотя раньше не проводили

ничего подобного. Другой шаман коммуны подтвердил необходимость ритуала, рассказав историю о том, как у его машины спустило колесо прямо около шиномонтажной, где мастера тоже звали Георгий — шаманы расценили это событие как знак. Такие классификации, склонные к инновациям, я описываю как нестабильные.

В противоположность коммуна классификации иерархических организаций относительно стабильны. Конечно, многие элементы их классификации появились недавно и могут считываться бурятами как «нетрадиционные». Однако шаманы этих организаций подчеркивают, что для них важна фиксация их традиции.

Почему сейчас храм нужен стал? Вот именно сейчас. Потому что сейчас идет то, что... нужна какая-то фиксация, понимаете? Вот чтобы... возрождаешь, когда что-то надо, это фиксация (шаманка, НН-1, 31 год).

В частности, ориентация на фиксацию традиции выражается в том, что шаманы проводят регулярные «службы» и негативно относятся к призыванию духов или божеств, к которым они раньше не обращались.

По луне мы смотрим. 7, 17, 27, например, лунные дни. Сейчас мы по выходным делаем, чтобы людям было удобно проводить службу почитания Дархан-Тэнгэри <...>. Нельзя призвать кого-то того, кого никогда до этого не призывали. Почему-то они [предки] этого не делали. Это уже вызывает какую-то дисгармонию (шаманка, НН-1, 31 год).

Стабильность классификаций старейшин поддерживается за счет приверженности локальной традиции, которую противопоставляют попыткам иерархических организаций унифицировать шаманские практики.

Есть единые высшие божества, но есть местные локальные. То есть я же не поеду там где-нибудь к какому-нибудь баяндайцу [жителю села Баяндай в Иркутской области] указывать, что вот надо делать так, а вот ты это неправильно делаешь. Он сам знает о своей земле. Упаси меня, Боже! Но я не позволю, чтобы меня на моей земле уму-разуму учили. Вот это вот железное правило (шаман, ЛН-1, 59 лет).

Таким образом, иерархические организации и организации старейшин создают более стабильные классификации. Вероятно, это связано с тем, что они относятся к high frame: границы ситуаций для них четко определены, и внезапных событий, которые необходимо переосмыслить через шаманское знание, относительно немного. В случае с коммунами, которые я опи-

сывала как low frame, напротив, граница между теми событиями, которые оказываются в компетенции шаманов, и теми, которые относятся к каким-то другим областям жизни, крайне зыбка: все что угодно может и должно быть осмысленно с помощью шаманских знаний. Это, в свою очередь, делает их классификацию нестабильной, ведь внезапный сон про св. Георгия сразу приводит к созданию нового ритуала и включению этого персонажа в ряд почитаемых духов.

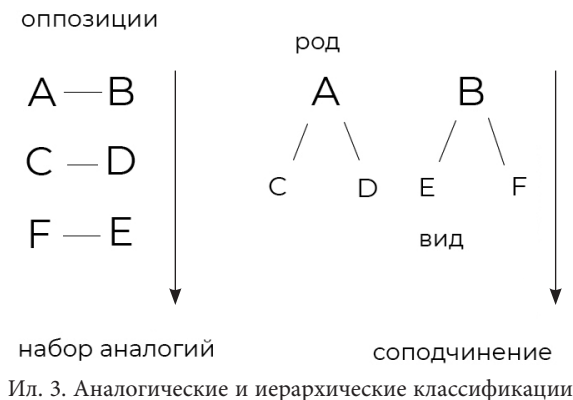
Аналогические и иерархические классификации

Классификации коммун также отличаются от классификаций иерархических организаций тем, что в них преобладает аналогическая, а не иерархическая логика. Разделение между иерархической и аналогической классификациями предложил Родни Нидэм [Needham 1979].

Иерархические классификации основаны на подчинении вида роду и их можно представить в виде классификационного дерева. Аналогические классификации строятся на системе аналогий между наборами оппозиций (например, классификация может состоять из набора оппозиций типа «мужчина / женщина», «правое / левое», «земля / вода», где «мужчина», «правое» и «земля» будут выступать аналогиями). Мэри Дуглас в книге «Как мыслят институты» использовала различие Нидэма, однако утверждала, что две эти логики могут совмещаться в одной классификации [Дуглас 2020: 139]¹. Таким образом, можно представить себе шкалу, где крайняя левая точка будет соответствовать классификациям с наиболее ярко выраженной аналогической логикой, а крайняя правая — с иерархической логикой (ил. 3).

Аналогическая логика коммун позволяет им быстро встраивать в свою классификацию новые элементы. Например, как включить в бурятскую шаманскую классификацию Навального, про которого прочитал один из «старших» шаманов? Необходимо отнести его к вредоносным силам, которым также по принципу аналогии будут соответствовать «запад», «масонские системы» и «смерть». Его должны нейтрализовать духи-предки, для которых шаманы жертвуют барана, и по принципу аналогии на их места встают славянские боги Велес и Перун.

¹ Опираясь на Леви-Строса, она демонстрирует, что системы оппозиций могут быть связаны категорией-медиатором, которая создает отношения род-вид, как в следующем примере:
«Культура / природа
Человеческая природа / животная природа
Мужчина / женщина» [Дуглас 2020: 139].



Просто взяли, забили в интернет: Навальный. Есть такая лодка Нава. Нава-лодка по-славянски — это лодка смерти, вот он лодку смерти раскачивает. Его считали масонские системы западные, по его фамилии он подходил для такой системы лодку раскачать, только он этого сам не знает. Он просто видит доллары и деньги, которые ему платят за это. Его используют. И мы просто помолились славянским богам: Велес, Хорс, Перун. Тайлган сделали, барана отравили и говорим: его успокоить нужно, нехорошей деятельностью занимается. Бах, его посадили на 15 суток (шаман, ЛН-1, 36 лет).

К противоположной точке относится классификация иерархической организации НН-1. Эзотерическое знание, которым обладают члены организации, рассматривается как сакральная традиция, которую надо оберегать и фиксировать, а представление о космологии строится по принципу «иерархия в мире духов соответствует иерархии в мире людей».

По сути своей тэнгэризм — это религия, и она иерархична. Она систематична. Даже если взгляды в нашу веру, скажем так, есть 55 западных тэнгэриев, 44 восточных тэнгэриев, 77 кузнечных, 33 книжных, 3 бескнижных — они все делятся. У каждого есть послы и так далее. Даже на небе есть иерархия. У всех Бог один — творец. И ясное дело становится тут, что и у нас, конечно, есть иерархия. Если бы этой иерархии не было бы — да? — не нужно было бы проходить девять посвящений. То есть шаман, имеющий одно посвящение, он делает то-то, когда у него есть три посвящения, он имеет трость, и он имеет право брать ученика. <...> То есть иерархия была, и это всегда была преемственность, и не было так, чтобы шаман появился в лесу один, и чего хочет, то и творит (шаманка, НН-1, 31 год).

Здесь мы сталкиваемся уже не с наборами аналогий, а с иерархией понятий. Каждых дух имеет свои функции и располагается

на своем месте в иерархической системе этой космологии. Подобное иерархическое распределение небесных божеств тэнгриев (или тэнгэринов, тенгэриев) соответствует описаниям бурятской мифологии XIX в. [Хангалов 1890: 3].

Таким образом, аналогическая логика хорошо работает при нестабильной классификации, куда постоянно добавляются новые элементы (что характерно для low frame), в то время как иерархическая логика усиливает стабильность классификации. Кроме того, аналогическая и иерархическая логики позволяют организациям по-разному реагировать на внешний язык, такой как государственная классификация, что я покажу в следующем разделе.

Министерство юстиции классифицирует шаманов: интеракционная петля

Рассмотрим, как шаманские организации разных типов взаимодействуют с языком государственных классификаций через понятие интеракционной петли. Министерство юстиции вписывает шаманов в свое представление о религии, шаманские организации сначала либо адаптируются под него, либо отвергают или игнорируют, а затем возвращаются с требованиями признать их «официальной религией». Внешний ярлык или класс, с которым взаимодействуют шаманские организации, — это «религия».

Закрепление ярлыка

Регистрация «местных религиозных организаций шаманов» была для Министерства юстиции событием, которое ставило под угрозу принятую им классификацию, т.к. шаманизм не вписывался в государственное представление о религии. Заключение религиозных комиссий позволяют увидеть, как бюрократия фиксирует отклонения от классификации и затем делает их проблематичными для себя, закрепляя формулировку «шаманизм — это древнейшая религия». Позволю себе привести большой фрагмент из одного заключения религиозной комиссии 2012 г.

*Отличительные особенности шаманизма: шаман никого ни с кем не соединяет. Его назначение — это решение конкретно-прикладных задач; отсутствие единства форм и методов в духовной практике; опыт не накапливается, не осмысливается, не передается; отсутствует системное богослужение; отсутствует морально-нравственный аспект, нет социально-общественной структуры, объединяющей людей в виде религиозной организации, отсутствует система подготовки кадров. **Все выше-***

изложенное позволяет сделать вывод, что, хотя шаманизм направлен на общение с миром духов, но не обладает в полной мере признаками, позволяющими его классифицировать как «Религию», т.к. для шаманизма не характерно органическое единство в связи с очень большими различиями между шаманскими практиками [выделено в оригинале].

Однако в следующем абзаце этого же заключения комиссия утверждает обратное:

Шаманизм — устоявшееся в науке название комплекса представлений людей о способах осознанного и целенаправленного взаимодействия с трансцендентальным («потусторонним») миром, в первую очередь с духами, которое осуществляет шаман. Его элементы могут содержаться в различных религиозных системах [выделено мною. — М.В.]. Шаманизм был развит у народов Сибири, Дальнего Востока, Юго-Восточной Азии и Африки. В той или иной форме он существовал у большинства народов Земли. В этом смысле шаманизм принято считать древнейшей религией, насчитывающей десятки тысячелетий [выделено в оригинале].

После этого фрагмента комиссия делает вывод:

В связи с вышеизложенным местную религиозную организацию шаманистов Эхирит-Булагатского района [название], вероятно, можно назвать религиозной организацией [Заключение 2012]¹.

Каким образом комиссия преодолевает неоднозначность? В работе «Чистота и опасность» Дуглас называет такой способ преодоления «закреплением однозначной интерпретации» [Дуглас 2000: 70]. Если объект попадает в два класса одновременно, он объявляется элементом только одного из них, но при этом «особым случаем» для этого класса. В более поздних заключениях по другим организациям эта формулировка повторяется почти слово в слово, например в заключении 2016 г. по одной из организаций в Улан-Удэ².

Шаманизм связан с магией, анимизмом, фетишизмом и тотемизмом. Его элементы могут содержаться в различных религиозных системах. В той или иной форме он существовал у большинства народов Земли. В этом смысле шаманизм принято

¹ Ранее тексты заключений можно было найти на сайте Минюста: <<https://minjust.gov.ru>>. Сейчас на сайте эти документы недоступны, но их можно получить, подав запрос в Министерство юстиции РФ, Министерство юстиции Бурятии или Министерство юстиции Иркутской области.

² В заключениях комиссий можно найти длинные дословные цитирования из предыдущих заключений, поэтому усложнение и видоизменение этого текста можно рассматривать как осмысление произошедших за это время изменений.

считать древнейшей религией, насчитывающей десятки тысячелетий [Заключение 2016].

При этом в новом заключении исчезают рассуждения о том, что шаманизм трудно классифицировать как религию.

В заключении 2019 г. эта тема получила новое развитие. Теперь шаманизм рассматривается уже не как особый случай, а как «верования, ставшие официальной религией».

В 1990-е гг. произошли важные политические изменения. Закон РБ от 23.12.1997 № 610-I «О религиозной деятельности на территории РБ» провозгласил шаманизм одной из национальных религий и дал возможность шаманам выйти на принципиально новый уровень развития. Бурятские шаманы отныне стали не просто служителями «примитивного верования», а обрели статус религиозных деятелей, представителей официальной религии <...>. Оформление шаманизма как национальной религии, его конфессионализация и институционализация явились следствием постсоветского синдрома [Заклучение 2019].

Таким образом, к 2019 г. определение шаманизма как религии закрепляется и становится само собой разумеющимся.

Взаимодействие с ярлыком

Наблюдения Валентины Харитоновой, которая исследует деятельность шаманских организаций с момента их появления, позволяют увидеть, как новое определение шаманизма как религии укореняется в космологии самих шаманских организаций.

Узаконенный религиозный контекст потребовал от людей, обратившихся к шаманским практикам и группировавшихся в тот период в целительские организации, «новых идей», которые не замедлили появиться в заимствованном из известных образцов варианте партийно-профсоюзной структуры (впрочем, можно сопоставить и с колхозно-административной системой); чуть позже она стала совершенствоваться в сторону копирования собственно религиозных структур. <...> Со временем — под давлением социокультурного и религиозного контекста — стало наблюдаться усовершенствование ВШ [«возрожденного шаманизма»] в плане копирования религиозных идей и принципов. Скромного шаманского центра / молельного дома уже не хватало для воплощения конфессиональной идеи — появились замыслы строительства храмов или целых храмовых комплексов <...>. Стало заметно трансформироваться осмысление собственной значимости и характера деятельности: в устах шаманов зазвучала даже непривычная лексика — паства, молебен, прихожане, сан шамана [Харитонова 2013: 241].

Харитоновна предполагает, что обсуждение шаманизма в контексте религии привело к изменению представлений шаманов, которые стали копировать религиозные системы и организации. Однако эта трансформация коснулась только иерархических организаций благодаря свойствам их классификаций. Так, классификация НН-1 лучше всего согласуется с бюрократической логикой определения шаманизма. В текстах, которые организация издает для широкой публики, можно обнаружить те же понятия, которые фигурировали в заключениях религиозных экспертов. В брошюре с двенадцатью заповедями тэнгэрианства описана роль шаманизма и его краткая история.

В традиционной социологической парадигме считается, что магия, анимизм, фетишизм и шаманизм являются ранними формами религии. <...> По мнению ученых, только шаманизм можно называть перворелигией человечества <...>. На фундаменте ранней религии, в частности шаманизма, зиждутся национальные и мировые религии [Зомонов 2014: 33].

На примере этого фрагмента можно видеть, как происходит символическая работа по согласованию внутренней классификации организации НН-1 и критериев государственного языка. Шаманизм здесь определяется со ссылкой на те же эволюционистские этнографические концепции (ранняя форма религии, анимизм, фетишизм и т.д.), на которые ссылалось Министерство юстиции, когда регистрировало религиозные шаманские организации. Классификация НН-1, иерархическая и стабильная, позволяет ей успешно переводить свои категории на язык чиновников, например показать, почему шаманизм — это один из видов религий. Кроме того, НН-1 можно описать как high frame, что делает видимыми для ее участников разные зоны: где работает логика шаманизма (и надо опираться на шаманские знания), а где — бюрократии (и надо опираться на те понятия, которыми оперирует Минюст). Последнее позволяет организации конвертировать свой символический статус в политические позиции. Так, глава НН-1 входит в Совет по взаимодействию с религиозными объединениями при главе Республики Бурятия, а последний участвовал в открытии шаманского храма в НН-1.

Ксения Пименова описывает, как взаимодействие с ярлыком «религия» для иерархической шаманской организации в Тыве стало механизмом конвертации символического в политическое. Способ классифицирования шаманизма как религии стал служить ресурсом для шаманских лидеров, которые выстраивали диалог с властью через апелляцию к понятию традиционной религии [Pimenova 2013: 138]. Однако она же отмечает, что привнесение «религиозного дискурса» не повлияло на внутреннюю структуру организации и не изменило практик шаманов. Как

и в исследуемом мною регионе, взаимодействие происходило на уровне космологий и мало затрагивало социальную структуру.

Совсем иначе реагировали на ярлык старейшины. Шаман организации ЛН-1 критически отзывался о попытках объединения шаманов и унификации обрядов.

И вот эти вот так называемые направления, они же вот привнесенные, что-то с востока идет. В шаманизме не место... в шаманизме вообще невозможна унификация под одну гребенку. А вот получается, что эти неошаманисты, которые... они говорят: «Вот вы неправы, вы не так делаете» <...>. То есть это, к слову, опять же какая-то бюрократизация, какая-то официальщина в шаманизме невозможна, понимаете? Если будет какая-то там иерархия там, какой-то Папа Римский, или там, или патриарх Кирилл всяя Руси, белая, и малая, и великие. Это уже не шаманизм будет. Это уже будет нечто другое. Шаманизм тогда уже умирает. Вот и все (шаман, ЛН-1, 59 лет).

Попытки организации НН-1 создать подобие церкви и храма он рассматривает как отход от традиционного, настоящего шаманизма.

В шаманизме нету храмов там, и синагог, и прочих монастырей, костелов. В шаманизме храм — сама природа. Вот те самые священные места, которые намечены нашими предками, которые мы даже не помним. Знаем, что это место, вот священное место (шаман, ЛН-1, 59 лет).

Таким образом, старейшины отстаивают старое определение, но не вступают в прямой диалог с бюрократическими организациями и продолжают ориентироваться в основном только на свое локальное сообщество.

Наконец, коммуны принимали ярлык «религия», но активнее других старались изменить государственную классификацию. В моем интервью с представителем Отдела этноконфессиональных отношений Управления губернатора Иркутской области и правительства Иркутской области по связям с общественностью и национальным отношениям обсуждалось предложение руководителя шаманской организации ЛН-1 сделать шаманизм «пятой конфессией». Представитель отдела поделился своей растерянностью по поводу этого предложения.

Он в свое время написал письмо губернатору, где просил создать рабочую группу, что-то такого типа, с целью создания централизованной религиозной организации Иркутской области шаманистов и объединить [названия организаций ЛН-1, НН-1, НЛ-1], и тогда это будет способствовать тому, что шаманизм

будет признан пятой конфессией, пятой религий. Мы с ним когда разговаривали, я говорю: а пятая почему? А где, какие четыре? Он говорит: ну вот, как же, четыре: христианство, ислам, буддизм, иудаизм. А где в законе об этом написано? В законе говорится в преамбуле о том, что... Вот перечисляются эти четыре. Но ведь христианство — это внутри множество конфессий, ислам тоже разнороден, буддизм, там тоже школы разные, иудаизм — тоже разные совершенно направления. Перед законом-то все одинаковые. Если шаманские организации зарегистрированы, это не значит, что они на последнем месте или на первом месте — все равны для объединения по закону. Поэтому о какой пятой конфессии может идти речь? Четыре... и вдруг пятая статья. Это же не... не юридическое понятие (муж., представитель Отдела этноконфессиональных отношений Управления губернатора Иркутской области).

Таким образом, в исследуемом регионе именно коммуны оказывают наибольшее сопротивление внешней классификации, проверяя ее на прочность. Объяснение этому тоже может основываться на особенностях их системы классификации. Коммуны стараются активно взаимодействовать с государством, но зачастую оказываются нечувствительными к внешним нормам. Характерный пример — скандал вокруг жертвоприношения верблюдов, которое провела одна из коммун. Глава организации рассматривал этот ритуал как вклад в поддержание стабильности России и помощь государству. «Без поддержки духовных лиц государевы люди изменить ситуацию в стране не смогут, поэтому жертвоприношение — это наш вклад в укрепление государства», — прокомментировал он проведение этого ритуала СМИ [Новикова 2019]. Однако жертвоприношение вызвало противоположную реакцию и привело не только к возмущению других шаманских организаций и общественности, но и к тому, что организацией заинтересовалась прокуратура, которая увидела в этом жестокое обращение с животными [Прокуратура 2019]. В свою очередь, шаманы, которые совершили жертвоприношение, объясняют скандал особой силой своего ритуала.

Ну, допустим, вы, наверное, слышали про пять верблюдов? Есть пять священных животных, говорят шаманы: баран, козел, конь, бык, верблюд. То есть вот это все можно жертвовать, приношение делать, а этого [верблюда] нельзя. Я говорю: «А почему?» — «Потому, что он священное животное». Я говорю: «А баран ведь тоже священное животное?» — «Да». — «А в чем разница тогда? Что он крупнее?» <...> Когда мы начали такие бешеные обряды делать, они же [другие шаманы] понимают, что с них тоже начнут требовать, потому что мы систему обновляем, систему возрождаем, поднимаем, народ пробуждаем, трезветь начинают люди и так далее. Система начинает

дышать. А они же тоже назвались шаманами, им, значит, тоже надо это делать, соответствовать (шаман, ЛН-1, 36 лет).

В результате активное взаимодействие коммун с государственной классификацией приводит к еще большей изоляции их сообщества и новым классификационным проблемам. Причину этому можно видеть в нестабильности и аналогической логике их классификаций, а также в нечетких границах между различными контекстами взаимодействия. Коммуны втягивают категории государственного языка в свою внутреннюю классификацию как еще один элемент в ряду аналогий. Навальный оказался подобен Эрлик-хану, для усмирения которого требуется провести специальный ритуал. Стабильность России отражает хорошее отношение с духами предков, а значит, для ее поддержания также необходимы ритуалы. Все это прекрасно вписывается в логику коммун, но непонятно внешним наблюдателям (в частности, чиновникам).

Таким образом, появление бюрократического ярлыка «шаманизм — это религия» создает эффект интеракционной петли. Ярлык заставляет организации так или иначе взаимодействовать с ним, а репертуар их реакций влияет в результате на саму государственную классификацию.

Заключение

Сформулирую два центральных вывода статьи. Во-первых, различия в устройстве шаманских организаций в отношении плотности группы и того, как в них проводятся границы между контекстами взаимодействия (что описано как group-frame), приводит к тому, что они создают принципиально разные способы описания мира, системы классификации. Во-вторых, одни из этих классификаций согласуются с языком государства лучше, чем другие.

В частности, коммуны (ЛН) создают аналогические и нестабильные классификации, а иерархические организации (НН) — ориентированные на фиксацию традиции, стабильные, иерархические классификации. При этом, хотя и коммуны, и иерархические организации по сравнению со старейшинами и одиночками могут быть описаны как high group, коммуны создают гораздо более плотные и изолированные сообщества. В свою очередь, различия в механизмах классифицирования приводят к тому, что именно иерархические организации легко вписывают свои представления в категории, которыми пользуется государство. Они обращаются к тем же этнографическим источникам, что и чиновники, для того чтобы доказать, что шаманизм — это религия (и более того, одна из самых древних), облегчая процесс

государственной регистрации и закрепляя за собой определенные политические позиции. Иерархические организации сохраняют дистанцию между своим языком и языком государства: шаманизм — это религия, но внутренний религиозный язык отличается от внешнего. Они различают границу между этими языками так же четко, как границу между тем, что относится к ситуациям, к которым применимы шаманские знания, а что — нет. Наоборот, коммуны подчиняют внешние (например, государственные) категории логике своей внутренней классификации и в итоге приходят к выводу, что воздействовать на государство лучше с помощью ритуалов, так же как в случае с любыми другими явлениями.

Благодарности

Статья подготовлена в рамках научно-исследовательской работы государственного задания РАНХиГС. Выражаю благодарность Виктору Вахштайну, Ольге Зевелевой и Алексею Титкову за помощь на всех этапах исследования, а также Алексею Воронкову, Степану Козлову, Константину Сальникову и Анастасии Бордуновой за обсуждение статьи.

Источники

- [Заключение 2012] Экспертный совет по проведению государственной религиоведческой экспертизы при Управлении Министерства юстиции Российской Федерации по Иркутской области. Заключение № 01 от 01.06.2012 в ответ на запрос № 03-57-1470 от 13.03.2012. <http://to52.minjust.gov.ru/sites/default/files/page/2012/10/zaklyuchenie_ekspertnogo_soveta_po_provedeniyu_gosudarstvennoy_religiovedcheskoy_ekspertizy_pri_upravlenii_ministerstva_yusticii_rossiyskoy_federacii_po_irkutskoy_oblasti.pdf>.
- [Заключение 2016] Экспертный совет по проведению государственной религиоведческой экспертизы при Управлении Министерства юстиции Российской Федерации по Республике Бурятия. Заключение от 24.02.2016 в ответ на запрос № 03/03-655 от 20.02.2016. [По запросу в Министерство юстиции РФ, Министерство юстиции Бурятии и Министерство юстиции Иркутской области].
- [Заключение 2019] Экспертный совет по проведению государственной религиоведческой экспертизы при Управлении Министерства юстиции Российской Федерации по Республике Бурятия. Заключение № 3/2019 от 14.08.2019 в ответ на запрос 03/03-1705 от 07.05.2019. <http://to04.minjust.gov.ru/sites/default/files/zaklyuchenie_zov_predkov.docx>.
- Зомонов М.Д. Главные заповеди тэнгэрианства. Улан-Удэ: НоваПринт, 2014. 34 с.
- Лейкин В. Зачем объединяться шаманам. Как в Иркутской области пытались выбрать председателя шаманской организации. 2018. <<http://lv-journalist.tilda.ws/unificationofshamans>>.
- Новикова Ж. В жертву государственности принесли верблюдов // Коммерсантъ. 2019, 22 фев. <<https://www.kommersant.ru/doc/3893411>>.

- Прокуратура проверит законность жертвоприношения верблюдов в Иркутской области // Интерфакс. Россия. 2019, 22 фев. <<https://www.interfax-russia.ru/siberia/news/prokuratura-proverit-zakonnost-zhertvoprinosheniya-verblyudov-v-irkutskoy-oblasti>>.
- Швидченко Т.* Выборы не состоялись. Работа по объединению шаманских организаций будет продолжена // Окружная правда. 2018, 12 апр. <<http://baik-info.ru/vybory-ne-sostoyalis>>.
- Юмсунов В.* История происхождения одиннадцати хоринских родов / Пер. Н.Н. Попе // Чимитдоржиев Ш.Б., Ванчикова Ц.П. (сост.). Бурятские летописи. Улан-Удэ: Б.и., 1995. С. 36–102.

Библиография

- Балдаев С.П.* Родословные предания и легенды бурят. Улан-Удэ: Нова-Принт, 2019. 718 с.
- Баньковская С.* Мэри Дуглас: экскурс в антропологический модернизм // Дуглас М. Чистота и опасность: анализ представлений об осквернении и табу. М.: Канон-Пресс-Ц; Кучково поле, 2000. С. 5–16.
- Белькова А.А.* Принципы государственного регулирования религии в постсоветской Бурятии // Вестник Бурятского государственного университета. Экономика и менеджмент. 2014. № 3. С. 51–59.
- Дуглас М.* Чистота и опасность: анализ представлений об осквернении и табу. М.: Канон-Пресс-Ц; Кучково поле, 2000. 288 с.
- Дуглас М.* Как мыслят институты. М.: Элементарные формы. 2020. 248 с.
- де Кастру Э.В.* Каннибальские метафизики: рубежи постструктурной антропологии. М.: Ад Маргинем, 2017. 199 с.
- Михайлов Т.М.* Бурятский шаманизм: история, структура и социальные функции. Новосибирск: Наука, 1987. 287 с.
- Скотт Д.* Благими намерениями государства: почему и как провалились проекты улучшения условий человеческой жизни. М.: Университетская книга, 2005. 576 с.
- Хаккарайнен М.* Шаманизм как колониальный проект // Антропологический форум. 2007. № 7. С. 156–190.
- Хангалов М.Н.* Новые материалы о шаманстве у бурят. Иркутск: Тип. К.И. Витковской, 1890. 4+144+III с. (Записки Восточно-Сибирского отдела Императорского Русского географического общества по этнографии. Т. 2. Вып. 1).
- Харитонов В.И.* «Возрожденный шаманизм» в России: контексты функционирования // Харитонов В.И. (отв. ред.). Этническое наследие и духовные практики в прошлом и настоящем: Сб. статей. М.: ИЭА РАН, 2013. С. 238–259.
- Широкогоров С.М.* Опыт исследования основ шаманства у тунгусов // Ученые записки историко-филологического факультета в г. Владивостоке. 1919. Т. 1. Отд. 1. С. 47–108.
- Штырков С.* Академическое религиоведение и антиколониальный протест: случай осетинского нативистского активизма // Антропологический форум. 2020. № 46. С. 127–154. doi: 10.31250/1815-8870-2020-16-46-127-154.

- Asad T.* Anthropological Conceptions of Religion: Reflections on Geertz // *Man*. 1983. Vol. 18. No. 2. P. 237–259.
- Atkinson J.M.* Shamanisms Today // *Annual Review of Anthropology*. 1992. Vol. 21. P. 307–330. doi: 10.1146/annurev.an.21.100192.001515.
- Bernstein B.* On the Classification and Framing of Educational Knowledge // Brown R. (ed.). *Knowledge, Education, and Cultural Change*. L.; N.Y.: Routledge, 2018. P. 363–392. (Papers in the Sociology of Education).
- Collins R.* *Interaction Ritual Chains*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2004. 464 p. doi: 10.1515/9781400851744.
- Douglas M.* The Background of the Grid Dimension: A Comment // *Sociological Analysis*. 1989. Vol. 50. No. 2. P. 171–176. doi: 10.2307/3710987.
- Douglas M.* *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*. 3rd ed. L.; N.Y.: Routledge, 2003. 240 p.
- Douglas M.* Cultural Bias // Douglas M. In *the Active Voice*. Abingdon: Routledge, 2011. P. 183–255.
- Hacking I.* *The Social Construction of What?* Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999. X+261 p.
- Hugh-Jones S.* Shamans, Prophets, Priests, and Pastors // Thomas N., Humphrey C. (eds.). *Shamanism, History and the State*. Ann Arbor, MI: The University of Michigan Press, 1994. P. 32–75.
- Humphrey C.* *Magical Drawings in the Religion of the Buryat*: PhD diss. / University of Cambridge. Cambridge, 1971. 156 p.
- Humphrey C.* Shamanic Practices and the State in Northern Asia: Views from the Center and Periphery // Thomas N., Humphrey C. (eds.). *Shamanism, History and the State*. Ann Arbor, MI: The University of Michigan Press, 1994. P. 191–228.
- Humphrey C.* (with *Onon U.*) *Shamans and Elders: Experience, Knowledge, and Power among the Daur Mongols*. Oxford; N.Y.: Clarendon Press, 1996. XIV+396 p.
- Humphrey C.* Shamans in the City // *Anthropology Today*. 1999. Vol. 15. No. 3. P. 3–10. doi: 10.2307/2678275.
- Hutton R.* *Shamans: Siberian Spirituality and the Western Imagination*. L.: Hambledon, 2007. IX+220 p.
- Kishi K., Cooperman A., Schiller A.* Many Countries Favor Specific Religions, Officially or Unofficially // Pew Research Center. 2017, Oct. 3. <<https://www.pewforum.org/2017/10/03/many-countries-favor-specific-religions-officially-or-unofficially/>>.
- Long J.* Libations and Ritual Offerings in Ekhirit Buriat Shamanism // *Sibirica*. 2008. Vol. 7. No. 2. P. 83–102. doi: 10.3167/sib.2008.070206.
- Needham R.* *Symbolic Classification*. Santa Monica, CA: Goodyear Pub. Co., 1979. XII+78 p.
- Pimenova K.* The “Vertical Shamanic Power”: The Use of Political Discourse in Post-Soviet Tuvan Shamanism // *Laboratorium*. 2013. Vol. 5. No. 1. P. 118–140.
- Quijada J.B., Graber K.E., Stephen E.* Finding “Their Own”: Revitalizing Buryat Culture through Shamanic Practices in Ulan-Ude // *Problems of Post-*

- Communism. 2015. Vol. 62. No. 5. P. 258–272. doi: 10.1080/10758216.2015.1057040.
- Spickard J.V.* A Guide to Mary Douglas's Three Versions of Grid/Group Theory // Sociological Analysis. 1989. Vol. 50. No. 2. P. 151–170.
- Taussig M.* The Nervous System: Homesickness and Dada // Kroeber Anthropological Society Papers. 1989. No. 69–70. P. 32–61. <https://digitalassets.lib.berkeley.edu/anthpubs/ucb/text/kas069_070-005.pdf>.
- Turner V.* Religious Specialist // Sills D.L. International Encyclopedia of Social Sciences. N.Y.; L.: Macmillan; Free Press, 1968. Vol. 13. P. 437–444.
- Znamenski A.A.* The Beauty of the Primitive: Shamanism and the Western Imagination. N.Y.: Oxford University Press, 2007. 464 p. doi: 10.1093/acprof:oso/9780195172317.001.0001.

Shamans, Bureaucrats, and Their Cosmologies: Local Religious Organisations in Buryatia and the Irkutsk Region

Maria Volkova

The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration
82 Vernadskogo Av., Moscow, Russia
greasedfungi@gmail.com

Over the course of the last 18 years, shamans in Buryatia and the Irkutsk Oblast have started to register “local religious organizations”. This development has transformed shamanism itself whilst also forcing the Ministry of Justice to articulate whether shamanism could be considered a religion. The article describes this process as an interactive loop: the classifiable (shamans) responds to the process of classification (state registration) and then changes that classification. The study hinges on two findings. First, the differences in the structure of shamanic organizations lead them to create fundamentally different ways of describing the world (classification systems). Secondly, some of these classifications align more closely with the language of the state. The author builds on the “grid and group” model by Mary Douglas, which is subsequently augmented with conceptual insights from Bernstein and Collins. The model makes it possible to highlight three types of organizations that respond differently to the language of state classification. The study is based on empirical data (40 interviews and participant observation) collected by the author during an expedition to Buryatia and the Irkutsk region between December 2019 and January 2020.

Keywords: shamanism, symbolic classification, bureaucratic optics, anthropology of religion, Mary Douglas, grid-group, shaman societies, interaction.

Acknowledgments

This article was prepared as part of the research work of the state assignment of RANEPА. I express my gratitude to Victor Vakhshayn, Olga Zeveleva and Alexei Titkov for their assistance at all stages of this research, as well as to Alexei Voronkov, Stepan Kozlov, Konstantin Salnikov and Anastasia Bordunova for their discussion of the draft.

References

- Asad T., 'Anthropological Conceptions of Religion: Reflections on Geertz', *Man*, 1983, vol. 18, no. 2, pp. 237–259.
- Atkinson J. M., 'Shamanisms Today', *Annual Review of Anthropology*, 1992, vol. 21, pp. 307–330. doi: 10.1146/annurev.an.21.100192.001515.
- Baldaev S. P., *Rodoslovnnye predaniya i legendy buryat* [Ancestral Tales and Legends of the Buryats]. Ulan-Ude: NovaPrint, 2019, 718 pp. (In Russian).
- Bankovskaya S., 'Meri Duglas: ekskurs v antropologicheskiy modernizm' [Mary Douglas: An Excursion into Anthropological Modernism], Douglas M., *Chistota i opasnost: Analiz predstavleniy ob oskvernenii i tabu* [Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo]. Moscow: Kanon-Press-Ts; Kuchkovo pole, 2000, pp. 5–16. (In Russian).
- Belkova A. A., 'Printsipy gosudarstvennogo regulirovaniya religii v postsovetsoy Buryatii' [State Regulations of Religion Principles in Post-Soviet Buryatia], *Vestnik Buryatskogo gosudarstvennogo universiteta. Ekonomika i menedzhment*, 2014, no. 3, pp. 51–59. (In Russian).
- Bernstein B., 'On the Classification and Framing of Educational Knowledge', Brown R. (ed.), *Knowledge, Education, and Cultural Change*. London; New York: Routledge, 2018, pp. 363–392. (Papers in the Sociology of Education).
- de Castro E. V., *Métaphysiques cannibales: Lignes d'anthropologie post-structurale*. Paris: Presses Universitaires de France, 2009, 216 pp.
- Collins R., *Interaction Ritual Chains*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2004, 464 pp. doi: 10.1515/9781400851744.
- Douglas M., *How Institutions Think*. New York: Syracuse University Press, 1986, 158 pp.
- Douglas M., 'The Background of the Grid Dimension: A Comment', *Sociological Analysis*, 1989, vol. 50, no. 2, pp. 171–176. doi: 10.2307/3710987.
- Douglas M., *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*. London; New York: Routledge, 2002, 272 pp.
- Douglas M., *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*, 3rd ed. London; New York: Routledge, 2003, 240 pp.
- Douglas M., 'Cultural Bias', Douglas M., *In the Active Voice*. Abingdon: Routledge, 2011, pp. 183–255.

- Hacking I., *The Social Construction of What?* Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999, X+261 pp.
- Hakkarainen M., 'Shamanizm kak kolonialnyy proekt' [Shamanism as a Colonial Project], *Antropologicheskij forum*, 2007, no. 7, pp. 156–190. (In Russian).
- Hugh-Jones S., 'Shamans, Prophets, Priests, and Pastors', Thomas N., Humphrey C. (eds.), *Shamanism, History and the State*. Ann Arbor, MI: The University of Michigan Press, 1994, pp. 32–75.
- Humphrey C., *Magical Drawings in the Religion of the Buryat*: PhD diss., University of Cambridge. Cambridge, 1971, 156 pp.
- Humphrey C., 'Shamanic Practices and the State in Northern Asia: Views from the Center and Periphery', Thomas N., Humphrey C. (eds.), *Shamanism, History and the State*. Ann Arbor, MI: The University of Michigan Press, 1994, pp. 191–228.
- Humphrey C. (with U. Onon), *Shamans and Elders: Experience, Knowledge, and Power among the Daur Mongols*. Oxford; New York: Clarendon Press, 1996, XIV+396 pp.
- Humphrey C., 'Shamans in the City', *Anthropology Today*, 1999, vol. 15, no. 3, pp. 3–10. doi: 10.2307/2678275.
- Hutton R., *Shamans: Siberian Spirituality and the Western Imagination*. London: Hambledon, 2007, IX+220 pp.
- Khangalov M. N., *Novye materialy o shamanstve u buryat* [New Data on Shamanism among the Buryats]. Irkutsk: K. I. Vitkovskaya's Printing House, 1890, 4+144+III pp. (*Zapiski Vostochno-Sibirskogo otdela Imperatorskogo Russkogo geograficheskogo obshchestva po etnografii* [Notes of the East Siberian Department of the Imperial Russian Geographical Society on Ethnography], vol. 2, is. 1). (In Russian).
- Kharitonova V. I., "'Vozrozhdenный shamanizm" v Rossii: konteksty funktsionirovaniya' ["Reborn Shamanism" in Russia: Contexts of Functioning], Kharitonova V. I., (ed.), *Etnicheskoe nasledie i dukhovnye praktiki v proshlom i nastoyashchem* [Epic Heritage and Spiritual Practices in the Past and at Present]: Coll. of articles. Moscow: IEA RAS Press, 2013, pp. 238–259. (In Russian).
- Kishi K., Cooperman A., Schiller A., 'Many Countries Favor Specific Religions, Officially or Unofficially', *Pew Research Center*, 2017, Oct. 3. <<https://www.pewforum.org/2017/10/03/many-countries-favor-specific-religions-officially-or-unofficially>>.
- Long J., 'Libations and Ritual Offerings in Ekhirit Buriat Shamanism', *Sibirica*, 2008, vol. 7, no. 2, pp. 83–102. doi: 10.3167/sib.2008.070206.
- Mikhaylov T. M., *Buryatskiy shamanizm: istoriya, struktura i sotsialnye funktsii* [Buryat Shamanism: History, Structure, and Social Functions]. Novosibirsk: Nauka, 1987, 287 pp. (In Russian).
- Needham R., *Symbolic Classification*. Santa Monica, CA: Goodyear Pub. Co, 1979. XII+78 pp.
- Pimenova K., 'The "Vertical Shamanic Power": The Use of Political Discourse in Post-Soviet Tuvan Shamanism', *Laboratorium*, 2013, vol. 5, no. 1, pp. 118–140.

- Quijada J. B., Graber K. E., Stephen E., 'Finding "Their Own": Revitalizing Buryat Culture through Shamanic Practices in Ulan-Ude', *Problems of Post-Communism*, 2015, vol. 62, no. 5, pp. 258–272. doi: 10.1080/10758216.2015.1057040.
- Scott J. C., *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*. New Haven; London: Yale University Press, 1998, XIV+445 pp.
- Shirokogorov S. M., 'Opyt issledovaniya osnov shamanstva u tungusov' [The Study of the Fundamentals of Shamanism among the Tungus], *Uchenye zapiski istoriko-filologicheskogo fakulteta v g. Vladivostoke*, 1919, vol. 1, pt. 1, pp. 47–108. (In Russian).
- Shtyrkov S., 'Akademicheskoe religiovedenie i antikolonialnyy protest: sluchay osetinskogo nativistskogo aktivizma' [Academic Religious Studies and Anticolonial Protest: The Case of Ossetian Nativist Activism], *Antropologicheskij forum*, 2020, no. 46, pp. 127–154. doi: 10.31250/1815-8870-2020-16-46-127-154. (In Russian).
- Spickard J. V., 'A Guide to Mary Douglas's Three Versions of Grid/Group Theory', *Sociological Analysis*, 1989, vol. 50, no. 2, pp. 151–170.
- Taussig M., 'The Nervous System: Homesickness and Dada', *Kroeber Anthropological Society Papers*, 1989, no. 69–70, pp. 32–61. <https://digitalassets.lib.berkeley.edu/anthpubs/ucb/text/kas069_070-005.pdf>.
- Turner V., 'Religious Specialist', Sills D. L., *International Encyclopedia of Social Sciences*. New York; London: Macmillan; Free Press, 1968, vol. 13, pp. 437–444.
- Znamenski A. A., *The Beauty of the Primitive: Shamanism and the Western Imagination*. New York: Oxford University Press, 2007, 464 pp. doi: 10.1093/acprof:oso/9780195172317.001.0001.