



ИМПРОВИЗАЦИИ НА ГРАНИЦАХ И БЕЗ ГРАНИЦ: ТЕРАПЕВТИЧЕСКАЯ ВАЛЕНТНОСТЬ И ПОИСК СЕБЯ В ЦЕЛИТЕЛЬСКИХ ПРАКТИКАХ ВОСТОЧНОЙ СИБИРИ

Анна Николаевна Алтухова

Берлинский университет им. Гумбольдтов
40–41 Моренштрассе, Берлин, Германия
anna.altukhova@hu-berlin.de

Анна Александровна Клепикова

Европейский университет в Санкт-Петербурге
6/1А Гагаринская ул., Санкт-Петербург, Россия
aklepikova@eu.spb.ru

Мария Михайловна Пироговская

Европейский университет в Санкт-Петербурге
6/1А Гагаринская ул., Санкт-Петербург, Россия
mpirogovskaya@eu.spb.ru

Аннотация: Статья посвящена проблеме соотношения эмных классификаций целителей и специалистов альтернативной медицины Восточной Сибири с их институциональными аффилиациями, иерархиями и возможностями импровизировать. Хотя для внешнего наблюдателя сфера альтернативной медицины кажется дифференцированной по категориям специалистов (ламы, шаманы, бабки и т.п.), на практике она организована сложнее, а терапевтические профили и юрисдикции не могут быть описаны однозначно. Эмные классификации, к которым прибегают целители и их клиенты, авторы предлагают рассматривать как ярлыки или вывески, не покрывающие юрисдикцию того или иного специалиста полностью и не исчерпывающие репертуара услуг. Для обозначения возможности расширить юрисдикции и собирать целительские навыки в портфолио вводится понятие *терапевтической валентности*, которая может обуславливаться как институциональным треком, так и самообразованием или открытием себя. Эта аналитическая категория позволяет увидеть общие принципы устройства целительской практики независимо от предьявляемых ярлыков и описать профессиональную динамику через следование более или менее жестким сценариям или же выход за их границы. Каждый из вариантов профессионализации предоставляет специалистам свои возможности импровизировать с обоснованиями и методами лечения.

Ключевые слова: Восточная Сибирь, альтернативная медицина, постсоветская экономика, институты, импровизация, классификации.

Благодарности: Исследование выполнено в рамках гранта «Поддержание здоровья и благополучия в Бурятии и Иркутской области: поле альтернативных терапевтических услуг и юрисдикция специалистов» (Фонд социальных исследований «Хамовники», 2021–2023).

Для ссылок: Алтухова А., Клепикова А., Пироговская М. Импровизации на границах и без границ: терапевтическая валентность и поиск себя в целительских практиках Восточной Сибири // Антропологический форум. 2024. № 63. С. 9–66.

doi: 10.31250/1815-8870-2024-20-63-9-66

URL: http://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/063/altukhova_klepikova_pirogovskaya.pdf

IMPROVISING AT THE BORDERS AND WITHOUT BORDERS: THERAPEUTIC VALENCY AND THE DISCOVERY OF SELF IN EASTERN SIBERIAN ALTERNATIVE MEDICINE

Anna Altukhova

Institut für Europäische Ethnologie, Humboldt-Universität zu Berlin
40–41 Mohrenstraße, Berlin, Germany
anna.altukhova@hu-berlin.de

Anna Klepikova

European University at St Petersburg
6/1A Gagarinskaya Str., St Petersburg, Russia
aklepikova@eu.spb.ru

Maria Pirogovskaya

European University at St Petersburg
6/1A Gagarinskaya Str., St Petersburg, Russia
mpirogovskaya@eu.spb.ru



Abstract: The article addresses the problem of how the emic classifications of healers and alternative medicine specialists in Eastern Siberia relate to their institutional affiliations, hierarchies, and the possibilities for improvisation. While to an outside observer the field of alternative medicine appears differentiated by categories of specialists (lamas, shamans, whisperers, etc.), in practice it is more complexly organised, so therapeutic profiles and jurisdictions cannot be described unambiguously. The authors suggest considering the emic classifications with which healers and their clients operate as labels or advertisements which do not fully define the jurisdiction of a particular practitioner and do not limit the scope of potential services. To denote the ability to expand jurisdictions and collect the skills of healing in a portfolio, the article introduces the concept of *therapeutic valency*. It can be informed either by an institutional track or by self-education or self-discovery. This analytical category allows us to see the basic principles of the structure of healing practice, regardless of the labels applied, and to describe professional dynamics through following more or less rigid scenarios and going beyond them. Each of the variants of professionalisation provides practitioners with different spaces for improvisation with principles and techniques of treatment.

Keywords: Eastern Siberia, alternative medicine, post-Soviet economics, institutions, improvisation, classifications.

Acknowledgments: This research was carried out within the project “Maintaining Health and Wellbeing in Buryatia and Irkutsk Oblast: Alternative Therapeutic Services and the Jurisdiction of Specialists” supported by the Khamovniki Social Research Foundation (2021–2023).

To cite: Altukhova A., Klepikova A., Pirogovskaya M., ‘Improvizatsii na granitsakh i bez granits: terapevticheskaya valentnost i poisk sebya v tselitelskikh praktikakh Vostochnoy Sibiri’ [Improvising at the Borders and without Borders: Therapeutic Valency and the Discovery of Self in Eastern Siberian Alternative Medicine], *Antropologicheskij forum*, 2024, no. 63, pp. 9–66.

doi: 10.31250/1815-8870-2024-20-63-9-66

URL: http://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/063/altukhova_klepikova_pirogovskaya.pdf

Анна Алтухова, Анна Клепикова, Мария Пироговская

Импровизации на границах и без границ: терапевтическая валентность и поиск себя в целительских практиках Восточной Сибири

Статья посвящена проблеме соотношения эмных классификаций целителей и специалистов альтернативной медицины Восточной Сибири с их институциональными аффилиациями, иерархиями и возможностями импровизировать. Хотя для внешнего наблюдателя сфера альтернативной медицины кажется дифференцированной по категориям специалистов (ламы, шаманы, бабки и т.п.), на практике она организована сложнее, а терапевтические профили и юрисдикции не могут быть описаны однозначно. Эмные классификации, к которым прибегают целители и их клиенты, авторы предлагают рассматривать как ярлыки или вывески, не покрывающие юрисдикцию того или иного специалиста полностью и не исчерпывающие репертуара услуг. Для обозначения возможности расширять юрисдикции и собирать целительские навыки в портфолио вводится понятие *терапевтической валентности*, которая может обуславливаться как институциональным треком, так и самообразованием или открытием себя. Эта аналитическая категория позволяет увидеть общие принципы устройства целительской практики независимо от предьявляемых ярлыков и описать профессиональную динамику через следование более или менее жестким сценариям или же выход за их границы. Каждый из вариантов профессионализации предоставляет специалистам свои возможности импровизировать с обоснованиями и методами лечения.

Ключевые слова: Восточная Сибирь, альтернативная медицина, постсоветская экономика, институты, импровизация, классификации.

Введение

Мы встречаемся с Егором¹ на окраине Иркутска, в доме для буддийских медитаций. Егору около пятидесяти, он из семьи военных и сам учился в военном училище в одной из советских республик. Во время отпуска у родителей ему попались в руки брошюры датского ламы Оле Нидала — так он бросил училище и стал изучать буддизм. Волонтерство на стройках буддийских центров в какой-то момент привело его в Иркутск, где он и остался. Сейчас Егор работает массажистом и ассистентом по настройке оборудования в частной детской клинике: ее директор тоже интересовалась буддизмом и пригласила его заниматься с детьми с инвалидностью. У Егора нет медицинского образования: свои знания он постоянно обновляет и пополняет с помощью обучающих курсов, посвященных массажу и другим телесно-ориентированными методикам.

Анна Николаевна Алтухова
Берлинский университет
им. Гумбольдтов,
Берлин, Германия
anna.altukhova@hu-berlin.de

Анна Александровна Клепикова
Европейский университет
в Санкт-Петербурге,
Санкт-Петербург, Россия
aklepikova@eu.spb.ru

Мария Михайловна Пироговская
Европейский университет
в Санкт-Петербурге,
Санкт-Петербург, Россия
mpirogovskaya@eu.spb.ru

¹ В целях анонимизации все имена и некоторые детали жизни наших собеседников изменены.

Рассказывая о себе, Егор непрерывно перечисляет имена и техники и демонстрирует ютуб-ролики в телефоне. Начинает он с теледоктора и йога Сергея Агапкина, затем называет некоего видеоблогера Алексея Знахаря, методику «исцеляющие руки» Нелли из Бурятии, микрокинетический массаж иркутского «самородка» Светланы Ковалько — православного мануала и костоправа. Этим список вдохновляющих его специалистов не исчерпывается: врач Аюрведы из Индии; ясновидящая массажистка-шаманка; мануал-гомеопат, практикующий «функциональную неврологию от мексиканцев»; специалисты по «старославянскому массажу внутренних органов» и «западным иголкам»; авторы альтернативных теорий стресса; исследователи строения мозга с точки зрения тибетской медицины — его интересы очень широки.

Упоминание тибетской медицины возвращает Егора к его собственным умениям. Когда-то он учился массажу *ку нье*, сейчас занимается на авторских курсах массажа *рольфинг* и использует *бобат-терапию* — тоже авторскую методику лечения ДЦП и последствий инсультов. Однако рамки какого-то одного подхода кажутся Егору слишком тесными, а больше всего ему нравится импровизировать. Ему удалось обогатить своими элементами даже классическое упражнение цигун «Здравствуй, солнце», и порой он объединяет разные методики в рамках одного приема, например в «общий массаж» включает элементы и тайского, и тибетского. В то же время рассказ Егора напоминает неуверенное перебирание нот — он как будто не знает, какие выбрать для своей мелодии. Да и по его собственному признанию, «творчество включать» у него получается не всегда. Он часто чувствует себя неуверенно в работе и не может отождествить себя с известными специалистами, имена которых перечисляет. Поэтому пока он не готов систематически брать плату с клиентов за свои услуги. Те деньги, которые Егор все же зарабатывает, он тратит на новые курсы.

Постсоветский период в России создал новые условия для расширения аудитории религиозных и эзотерических практик и альтернативной медицины, существовавших и в советское время. Выход полуподпольной деятельности на поверхность исследователи объясняют рядом причин — юридических (легализация одних практик и невидимость других), структурных (низкоресурсность официальной биомедицины в условиях бюджетного дефицита) и социальных (недоверие по отношению к государственным институтам в связи с их упадком в 1990-е гг.) [Хамфри 2010: 120–122; Chudakova 2013; 2015; Quijada 2019]. Последующие десятилетия внесли свои коррективы в этот процесс, в результате чего вся территория России, особенно современные Бурятия и Иркутская область, а также соседнее

Забайкалье, оказалась густо населена специалистами, использующими самые разные символические системы и методы лечения. Восточная Сибирь стала гетерогенным *терапевтическим ландшафтом* — местом встречи разных форм целительского опыта¹.

Начиная исследование современной альтернативной медицины в этом регионе, мы предполагали, что она организована в соответствии с профилями специалистов, т.е. что за теми или иными группами — ламами, шаманами, экстрасенсами, костоправами, бабками и т.п. — закреплена какая-то специализация и клиенты делают свой выбор в зависимости от конкретных проблем². Тем самым можно было бы говорить о тех или иных профессиональных юрисдикциях³. Однако уже первые полевые поездки в августе-октябре 2021 г. показали, что сфера альтернативной медицины организована более сложно. Нам встречались специалисты, чью сферу компетенций было невозможно описать однозначно и чьи методы и практики лечения носили гибридный характер. Те типологии представителей альтернативной медицины, к которым охотно прибегали сами целители, их клиенты, а также наши проводники в поле и случайные собеседники, оказывались подвижными и могли меняться как в рамках одной беседы или одного терапевтического приема, так и по мере выстраивания более длительных и доверительных отношений. Какой цели тогда служат те категории и ярлыки, которые представители альтернативной медицины предъявляют миру? От каких факторов зависит выбор в пользу тех или иных ярлыков? Влияет ли на этот выбор институциональная приписка, образование или актуальная аффилиация специалиста с каким-то профессиональным сообществом? Как соотносится гибкость в выборе категорий (само)описания с той или иной профессиональной специализацией?

В статье выдвигается гипотеза, что в сфере альтернативной помощи в вопросах поддержания здоровья и благополучия эмные классификации представляют собой риторический инструмент, который практики используют в своих целях — для разметки и разграничения юрисдикций и утверждения про-

¹ О понятии *встречи* см.: [Craig 2012: 112–145], о понятии *терапевтического ландшафта*: [Langwick 2008], а также: [Chudakova 2017].

² Несмотря на уже отмечавшуюся проблематичность понятия *альтернативной медицины* [Rosenberg 2007: 113–138], в настоящем исследовании мы будем его использовать для обозначения любых не-биомедицинских практик, нацеленных на улучшение здоровья и благополучия и обозначаемых нашими собеседниками как «лечение» и «помощь».

³ В социологии профессий под *юрисдикцией* принято понимать социально признанную связь между профессией и теми человеческими проблемами, решением которых занимаются ее представители, имеющие статус экспертов [Abbott 1988: 35–40, 59–91].

фессиональных иерархий. Соответственно классификационные ярлыки служат вывесками, которые не всегда описывают то, что за ними стоит, исчерпывающим образом. Однако и полностью свободными они не являются (за исключением ряда случаев), а скорее в той или иной мере репрезентируют или актуализируют институциональные и групповые связи, а также служат указанием на занимаемые рыночные ниши или конкурентные преимущества. Эта гипотеза позволяет аналитически связать способы (само)описания, профессиональные треки и экономическую ситуацию современной России, а также показать, как принадлежность к сообществу или независимость от него влияют на возможности терапевтической импровизации и на ее пределы. Наши собеседники, ловко управляющиеся с самоназваниями и наделяющие себя самыми разными умениями, и натолкнули нас на мысль выйти за пределы традиционно очерчиваемых групп — шаманов, тибетских докторов и целителей. Задача статьи, не игнорируя их различия, тем не менее показать общие тенденции и механизмы освоения и предъявления профессиональных профилей и навыков. Для этого мы вводим в научный оборот такую аналитическую категорию, как *терапевтическая валентность*, которая позволяет описать разнообразие саморепрезентаций и практик, а также способы их *сборки* на рынке альтернативной медицины в постсоветской России¹.

Таким образом, статья посвящена тому, как в сфере альтернативных терапевтических услуг в современной Восточной Сибири соотносятся эмные классификации, институциональные аффилиации, иерархии и творческие подходы к лечению. В центре нашего внимания находятся не конкретные сообщества целителей, но границы профессиональных юрисдикций и способы обращения с ними и их преодоления. Статья основана на материалах интервью и включенного наблюдения, собранных в течение нескольких полевых поездок в регионы Восточной Сибири — Иркутскую область, Республику Бурятия и Забайкальский край — с июля 2021 по октябрь 2022 г. За это время нашими собеседниками стали 329 человек — специалисты альтернативной медицины и смежных промыслов (такие как эмчи-ламы, тибетские врачи, костоправы, шаманы, целители, экстрасенсы, нумерологи, травники), эксперты и ученые, а также пациенты и клиенты. С некоторыми из них мы ограничивались одним-двумя интервью, с другими интенсивно общались в течение нескольких поездок.

¹ Интерес клиентов с неизбежностью влияет на практику специалистов, однако их перспективу в этой статье мы рассматривать не будем.

Эмные / этные классификации и разметка ландшафта

Этнографические описания религиозного целительства и альтернативной медицины часто включали более или менее подробные типологии специалистов. И этнографии рубежа XIX–XX вв., и исследования советского периода пытались упорядочить разнообразие региональных материалов по буддизму, шаманизму, народной медицине бурят и русских поселенцев Иркутской губернии и Забайкалья — каждой группы в отдельности.

Например, описывая бурятский шаманизм в исторической или современной перспективе, многие исследователи пытались приводить аналитические обоснования для тех терминов и категориальных оппозиций, которые обнаруживали в этнографических материалах. Однако при сравнении предлагаемых объяснений оказывается, что в этнографической реальности трудно найти единые основания для создания стройной системы этных категорий. Так, деление на *белых* и *черных* шаманов может объясняться по-разному. В одних случаях это те, кто служит «добрым» западным духам и ходатайствует за людей, и соответственно те, кто служит «злым» восточным духам и причиняет людям смерти и болезни [Агапитов, Хангалов 1883: 126–127]. Но те же этнографы отмечают, что шаман может быть одновременно *черным* и *белым* [Там же: 128, 135]. Якутский фольклорист и этнограф Г.В. Ксенофонтов, постулируя в 1920-х гг. родство якутского и бурятского шаманизма, описывал это противопоставление как служение верхним и нижним духам [Ксенофонтов 1992: 186–187]. Обширная дискуссия по этому вопросу с привлечением марксистской классовой теории, описывающей шаманов для «белокостных» и для «черни», и попыткой осмыслить региональные влияния (монгольские, якутские, тувинские) и временные наслоения приводится в работах Т.М. Михайлова и Д.С. Дугарова [Михайлов 1980: 257–271; Дугаров 1991: 19–31]. Они же указывали на разницу в представлениях о шаманизме у бурят из разных районов. Однако региональная этнография тоже непоследовательна. Так, у Дугарова *шанар* хоринских бурят — это обряд посвящения белого шамана [Дугаров 1991: 41–61], тогда как современный этнограф Э.М. Цыденов называет этим термином посвящение в ранг черного шамана [Цыденов 2012: 74]¹.

Гипотетически эти и другие множачиющиеся классификации могут представлять собой следы каких-то актуальных в синхронии отношений и расстановок сил в описываемом регионе: рассказы информантов могли иметь свою прагматику, с трудом вос-

¹ См. также попытку концептуального обобщения дискуссий о белых шаманах: [Харитоновна 2006: 69–86].

становимую сегодня¹. В целом попытки построить более или менее однозначную классификацию шаманов либо приводят к дробному и противоречивому делению, либо же спрямляют реальность, которая оказывается сложнее. Это характерно не только для дореволюционной российской или советской этнографии. Сходным образом благодаря классификаторским усилиям колониальных ученых, индийская медицина была «создана» как стройная терапевтическая система [Mukharji 2020]. Дополнительную сложность создает то, что этные классификации могут «возвращаться» в поле: современные шаманы часто воссоздают реалии шаманизма с опорой на труды этнографов². Отбирая те или иные версии классификаций и обрядов для ревитализации и конструирования «традиции», они действуют согласно своим представлениям о выстраивании ее как авторитетной системы. Но каков смысл этих категорий с точки зрения прагматики? Для чего и в каких ситуациях наши собеседники к ним прибегают сегодня?

Рассуждая о специалистах разного типа, наши собеседники уверенно разделяли буддийских лам, практикующих в дацанах, шаманов и всех остальных альтернативных и эзотерических целителей. Не в последнюю очередь это делалось для того, чтобы мы, как приезжие, могли разобраться в том, кто в этом поле «настоящий» и «сильный», а кто новичок и профан, с кем нам стоит обсуждать что-то серьезное, а кем можно пренебречь, несмотря на шумиху и народную молву. Например, незадолго до нашего приезда в Бурятии появился «сильный эмчи-лама» (т.е. лама-лекарь): его упоминали в тематических пабликах в «ВКонтакте», о нем оставляли отзывы на карте 2Gis и обсуждали его в маршрутках по пути к району, где он выстроил свой отдельный манба-дацан, не принадлежащий Буддийской традиционной Сангхе России. Поговорить с ним оказалось не так-то просто. В отличие от других эмчи-лам, которые редко отказывали нам в разговоре, он или в скоростном режиме принимал пациентов (иногда к нему пыталось попасть 60–70 человек в день), или стремительно уезжал куда-то на дорогом внедорожнике. Когда мы упоминали эти неудачные попытки в беседах с другими эмчи, многие усмехались и говорили, что он обычный «высочка», который на их курсе буддийского университета был самым посредственным учеником. Как правило, следом нам советовали, с кем действительно стоит встретиться.

¹ Возможную связь шаманских ярлыков с их ситуативной интерпретацией и разметкой (*designating*) в своем якутском поле начала 1990-х гг. отмечает М.М. Бальзер [Balzer 1993: 158].

² О роли этнографов и их трудов в процессе ревитализации см.: [Lindquist 2005b], а также: [Balzer 1993: 134–136; Neumann Fridman 2004: 89–98, 170–171].

Можно предположить, что работа в одной сфере вынуждает разных специалистов бороться за внимание и деньги одних и тех же пациентов и потому постоянно оценивать терапевтические возможности друг друга и проводить границы между юрисдикциями. Соответственно эмные классификации, которыми наши собеседники охотно делились, привлекались, чтобы, во-первых, заявить о некотором видении всего поля и, во-вторых, чтобы обозначить свое место в нем, либо причислив себя к определенной группе, либо, наоборот, указав на свою особенность. Это не значит, что классификации несущественны или эфемерны: в них вкладывают много сил, в том числе ради нейтрализации или хотя бы сглаживания противоречий. Одним из инструментов этой борьбы может служить и интерес со стороны ученых, который операционализируется как авторитетное свидетельство эффективности и аутентичности лечения, на которое можно будет при случае сослаться. Далее мы покажем, какая картина складывается, если тем не менее последовать за эмными классификациями, и предложим свою интерпретацию возникающих нестыковок и прагматики их использования.

Шаманы

Постсоветская трансформация в Восточной Сибири привела к ревитализации шаманизма¹, который с тех пор сделался предметом для дискуссий и обсуждений как самими шаманами, так и их клиентами (которые тоже могут рассматривать для себя возможность стать шаманами). Разные собеседники осмыслили и описывали их иерархию, юрисдикцию и эффективность с помощью разных критериев. Например, шаманов могли делить на начинающих и опытных, имеющих большее число посвящений; на черных и белых; на земных и небесных; на тех, кто обладает даром ясновидения, и тех, кто его лишен; на деревенских и городских; на одиночек и работающих в общинах; на тех, кто берет за свои обряды по прейскуранту, и тех, кто работает за пожертвование.

Противопоставление *черных* и *белых* шаманов — одно из базовых, однако различия между ними описываются с высокой долей вариативности. Так, в одном из вариантов, черные камлают с бубном, снимают родовые грехи и порчу, входят в транс, путешествуют по мирам и «заводят» *онгонов*² (нам довелось

¹ О многообразии этого возрождения и «шаманской интеллигенции» в первые постсоветские десятилетия см.: [Харитоновна 2006: 156–195, 234–243; Zhukovskaia 2012].

² *Онгонами* наши собеседники называют духов предков, которые приходят к шаману во время транса, дают ему или ей силу и позволяют «работать». Эта интерпретация несколько уже той, которую фиксировали этнографы начала XX в., когда под онгонами понимали и духов, и их изображения, но не противоречит ей [Жамцарано 1909].

слышать термин «онгонские»); белые лечат травами и массажем, вместо бубна используют колокольчик, но общаться с духами нижнего мира и впускать в себя онгонов не могут. Особняком упоминались шаманы-*баряаша*, обладающие даром лечения и костоправства, которые нетождественны белым шаманам, поскольку могут камлать с бубном. В некоторых школах белые и черные шаманы сосуществовали внутри одного трека — первое посвящение всегда происходит по-белому, а дальше шаман может получить и черных онгонов. В другом изложении шаманов, получивших лишь одно посвящение, называли *дарханами* (бур. 'кузнец'). Предполагалось, что дарханы камлают для себя и своих близких, но не имеют права лечить других и вообще работать с клиентами. Ярче всего эти отличия проявлялись, когда мы говорили с представителями одних шаманских организаций о других: обсуждая сравнительные ограничения или преимущества, наши собеседники явно хотели принизить конкурентов и придать веса коллегам по цеху.

Этой же логике подчинялось и другое популярное разделение — на *земных* и *небесных*¹, т.е. тех, кто общается лишь с духами местности, и тех, кому доступен обширный пантеон небесных божеств (от бурятских до славянских богов и персонажей христианской культуры, таких как архангелы или Богородица), а также «космические энергии» и другие сущности. Конкуренты всегда обладали меньшими возможностями в коммуникации с духами.

Шаманы, работающие парно, иногда говорили о разделении на *ясновидящих* / *яснослышащих* и лишенных этого дара. Вероятно, коллаборация, связанная с актуализацией этих ярлыков, не только позволяет компенсировать отсутствие важного умения / дара. Она создает рабочее место для еще одного человека, хотя бы в статусе «помощника», и тем самым дает возможность удваивать клиентские сети и подменять друг друга в случае болезни или отсутствия. Часто помощниками становятся неофиты или ученики, которые формально еще не достигли определенного уровня и не получили от наставника права на самостоятельную практику. Тогда они не выполняют никаких важных задач. Более того, в помощники шамана мог попасть знакомый или сосед, который проявлял интерес к занятию своего товарища, но пока не претендовал на шаманский статус².

¹ У него есть некоторые параллели в этнографических трудах о шаманизме, однако скорее речь идет о вернакулярной рецепции зафиксированных ранее представлений.

² Некоторые исследователи предлагают различать собственно *шаманов* (прошедших посвящение в шаманское знание) и *шаманствующих* (приобщенных к знанию людей со смежными или второстепенными функциями) [Функ 1997: 13–32; Харитоновна 2006: 44–45]. При этом распределение функций между первыми и вторыми подвижно и может зависеть как от типа шаманизма и его

По поводу того, может ли быть помощником родственник, мнения в разных шаманских школах расходятся. Одни считают, что в принципе это возможно, но, например, жена или сын не могут камлать вместе с основным шаманом — им разрешается выполнять лишь второстепенные функции (например, записывать клиентов на прием). В других школах особых предписаний относительно родственников нет. Поэтому у некоторых шаманов члены семьи занимались своими делами, тогда как у других обнаруживали в себе шаманский дар и начинали камлать наравне и вместе с родственником.

Объяснять, почему они работают так, а не иначе, шаманы могут и через противопоставление одиночек и членов шаманских организаций. Первые часто обвиняют последних в корысти. Однако в целом рассуждения о правильном и неправильном вознаграждении за услуги использовались для риторической разметки разными собеседниками. Например, Николай, член городской шаманской организации, разделял тех, кто брал за свои услуги по прейскуранту, и тех, кто в соответствии с «бурятской традицией» был готов принять в качестве платы что угодно. Для одиночек гибкость вознаграждения, как и отсутствие платы на уровне риторики, выступала доказательством «истинного» дара, который не подчиняется логике капитализма. «Я по молодости, когда начала только, вообще денег не брала, — размышляла в ответ на вопрос об оплате бабушка Цыпилма, костоправ и белая шаманка. — Но эмчи-лама один, девяносто лет ему было, он мне сказал: “Бери деньги. Это не тебе деньги дают, а рукам твоим, твоему дару божьему, ему дают”. А сейчас — ну как я цену скажу? Как я твое здоровье оценю? Сам оцени, сколько дашь»¹. Другие, напротив, прибегают к рыночной логике справедливой цены и создают иллюзию прозрачности в серой зоне альтернативных терапевтических услуг: «Почему нужна такса — а чтобы лишнего не взять, — рассуждал шаман Николай. — Есть такие бабки, придешь к ней, а она такая: да не надо ничего, все так сделаю. И человек радуется, думает, какая бабка хорошая, как повезло мне. А она одной рукой берет, а другой забирает еще больше!»

встроенности в локальные сети и контексты (в том числе гендерный порядок), так и от ситуативных факторов, например контроля со стороны государства и церкви [Хаккарайнен 2005] (см. также: [Ревуненкова 1995]). С прагматической точки зрения приглашение соседей по частному сектору может объясняться необходимостью нейтрализовать их возможное недовольство из-за шума и дыма, сопровождающих камлания. Если в 1990-е гг. бурятский городской шаманизм во многом носил приватный характер [Хамфри 2010: 373–375], то сейчас он намного более заметен для окружающих.

¹ Апелляция к альтруизму, скрытая за рассуждением об истинном даре, может также защищать от недоверия или недовольства клиентов [Wilensky 1964: 140].

Самолегитимации служило и различие *неошаманов* и *традиционных* шаманов. Если в научном дискурсе под неошаманизмом принято понимать как раз современные городские практики, возникшие в результате постсоветской ревитализации шаманизма¹, то наши собеседники из городской шаманской организации настойчиво относят себя к *традиционным* шаманам, так как «делают все как в старину». А *неошаманами* называют представителей конкурирующей школы, а также этнических русских, которые, живя, например, в Москве, решали «заделаться шаманами». Однако, несмотря на ту или иную риторику размежевания с «неправильными» шаманами, их не спешили называть «шарлатанами». Как сказала одна из наших собеседниц, «шарлатаны — это только те, которые уж совсем ничего не могут». Такая щепетильность прагматически оправдана, поскольку при отсутствии явной законодательной поддержки шаманизма (к этому вопросу мы еще вернемся) позволяет сохранять возможность коллаборации при необходимости, а также поддерживает некоторую границу между специалистами и обывателями.

Еще одна граница проводилась между шаманами и ламами. Например, шаманы могли подчеркивать быстродействие своей помощи по сравнению с ламами, тогда как последние советовали клиентам не увлекаться походами к шаманам, поскольку те из-за кармических последствий заклятия животных могут скорее навредить. Но и эта граница может нарушаться. Один из наших улан-удэнских собеседников, молодой мужчина по имени Галдан, представлялся как *лама-шаман*. Он обучался практике *чод* в Монголии: его бабушка видела в нем перерожденца своего мужа, который был ламой. Однако по совету шамана он еще в подростковом возрасте принял шаманское посвящение. Сейчас Галдан состоит в одной из шаманских организаций, носит шаманскую атрибутику, идентифицирует себя как шамана, однако утверждает, что может совершать и буддийские обряды. Коллеги по шаманской организации, называя его *ламой-шаманом*, скорее всего, прибегают к подобной репрезентации как к рекламному ходу, который позволяет усилить позиции организации за счет точечной мобилизации ламского авторитета². Сам Галдан описывает различия между двумя группами в примиряющей метафоре «ламы — пауэрбанк, шаманы — розетка 220 вольт».

¹ См., например: [Харитоновна 2006: 196–233; Харитоновна и др. 2008]. О постсоветском контексте см.: [Хамфри 2010: 361–382].

² Сходные стратегии людей, работавших соответственно в Калмыкии и в Туве в 1990–2000-е гг. и сочетавших шаманскую идентичность с буддийскими приемами лечения, описывают В.И. Харитоновна и Е. Нойманн Фридман [Neumann Fridman 2004: 70–72; Харитоновна 2006: 134–139]. В Калмыкии слияния шаманизма и ламаизма в итоге привели к возникновению отдельной группы ритуальных специалистов — *медлегчи* [Terbish 2018].

Буддисты-практики

Подобно шаманам, ламы тоже чувствовали необходимость само-описания и разметки терапевтического поля. Так, принадлежность к определенной ветви буддизма связывалась с обладанием специфическими навыками, которые наши собеседники считали нужным подчеркнуть¹. Однако, в отличие от шаманов, которые встречу с исследователями воспринимали как возможность утвердить свою версию шаманского универсума и иерархий в нем, ламы, как правило, были весьма осторожны в высказываниях, предпочитали не углубляться в разговоры о различиях и не критиковали коллег из других школ. И если шаманы были заинтересованы в том, чтобы посвятить нас в особенности своей веры, чтобы распространить весть о ней дальше, то буддийские практики к этому не стремились, предполагая, что мы, как не обладающие достаточным пониманием, истолкуем услышанное неверно и тем самым только умножим *неведение* (одно из трех омрачений сознания)². Тем не менее стоит очертить некоторые принципы разметки терапевтического ландшафта и юрисдикций, существенные для наших собеседников.

Несмотря на то что в регионе распространен преимущественно буддизм ветви Махаяна и, следовательно, большинство практиков принадлежат к одной глобальной традиции³, различия между ними все же есть. В первую очередь они касаются того, где и как именно практик получил буддийское образование и кого считает своим учителем. Ввиду особой истории бурятского буддизма, который в течение нескольких веков был тесно связан с буддизмом тибетским и монгольским [Галданова и др. 1983; Tsyrempilov 2021: 29–72], «национальная» или «этническая» принадлежность лам все еще имеет большое значение. Так, тибетцы, которых можно встретить в дацанах региона, считаются среди буддистов Бурятии более серьезными практиками, чем сами буряты, поскольку символически находятся ближе к центру

¹ Об эмных и этных различиях в трактовке того, что такое «буддийская традиция», см.: [Humphrey, Ujeed 2013: 4–7].

² Можно предположить, что немногословность лам связана с особенностью профессионализации [Wilensky 1964: 149–150]: в своей деятельности ламы сочетают знание, эксплицированное в тибетских текстах, доступ к которым для обывателя затруднен, и «молчаливое знание» (*tacit knowledge*), полученное из обучения и опыта. Это делает рассказ о буддийских практиках, в том числе медицинских, не только затрудненным, но и прагматически бессмысленным. Удачным решением стало обращение к врачам тибетской медицины вне дацанов: они охотнее беседовали на любые темы и помогли нам войти с эмчи в контакт. О формальном и молчаливом знании в южнокитайской народной медицине см.: [Farquhar, Lai 2021: 66–106].

³ В Иркутской области мы встретили представителей школы Алмазного пути — учеников датского ламы Оле Нидала (к ним принадлежит Егор, о котором шла речь в начале статьи). Будучи европеизированной вариацией современного буддизма, эта школа оказывается привлекательной для более «русского» региона. Впрочем, в Улан-Удэ она тоже есть, но в сравнении с остальными школами малозаметна.

тибетского буддизма в Дхарамсале. Поэтому, когда мы приехали в Иволгинский дацан Улан-Удэ — главный дацан Бурятии — и стали узнавать, с кем поговорить о медицине, насельники дацана уверенно отправили нас к старому тибетскому ламе, который успешно вел прием, хотя почти не говорил по-русски. Высоким авторитетом обладают выходцы из Монголии и ученики последнего Богдо-Гэгэна, монгольского духовного лидера, поскольку тот был держателем редких линий передачи знания¹. Другой ситуативный способ проведения различий — разделение по землячествам: ламы из отдельных регионов Бурятии и Забайкалья теснее связаны друг с другом (а иногда и вовсе служат в одном дацане), так как часто принадлежат к одному бурятскому роду².

Одна из самых видимых непосвященному классификаций обнаруживает себя в устройстве терапевтического приема в дацанах³. Нынешняя организация труда предполагает разделение лам-практиков на астрологов (*зурхайчи*), лекарей (*эмчи*) и костоправов (*баряаша*). Кроме того ламы могут специализироваться на философии и заниматься религиозным искусством, но в этих случаях обывателю встретиться с ними сложнее. При первом контакте наши собеседники поддерживали указанное внутринституциональное разделение. Например, ламы-астрологи, когда мы обращались к ним с просьбой рассказать о практиках лечения, давали понять, что этим не занимаются, и отправляли нас в соседний кабинет к эмчи. В то же время, если складывалась длительная беседа, они могли демонстрировать и свои знания о здоровье и лечении, поскольку восьмилетнее обучение в буддийском университете включает возможность освоения тибетской медицины и костоправства и сама роль ламы предполагает некоторое знакомство с ними. Так, после нескольких часов общения лама-астролог продиктовал одной из нас принципы правильной диеты и стал вправлять позвоночник и суставы.

Принцип разделения труда может игнорироваться и вполне публично. Нам встретился Гончиг-лама, который называл себя «три в одном», т.е. выступал в роли астролога, эмчи и костоправа одновременно. Хотя на вывеске, висевшей рядом с его

¹ Многие ныне живущие буддийские учителя считаются перерожденцами (*хубилганам*) великих учителей прошлого, и линия передачи позволяет их ученикам получить связь с глубоким знанием.

² О значимости землячеств в современной Бурятии см.: [Хамфри 2010: 125–126, 319–320]; о тенденции открывать дацаны исходя из той же логики см.: [Hürelbaatar 2007: 140].

³ Стоит оговориться, что представление о согласованной традиции тибетской медицины (как и любой другой медицинской системы) — лишь эпифеномен научного воображения или же результат сознательных усилий по устранению противоречий [Attewell 2007: 16, 21–29; Chudakova 2013: 12]. Здесь и далее мы обсуждаем современный бурятский вариант тибетской медицины, не вдаваясь в ее региональную и историческую динамику.

дверью, значились только две последние специализации, он охотно рассуждал про помощь с духами, подбором молитв и ритуалов в случае «испорченной энергетики». Поскольку прием он вел не в дацане, а в кабинете в центре города, то не ощущал необходимости обходить сферы компетенции других лам: ожидания и запросы его клиентов оказывались важнее ожиданий коллег по цеху.

Особое место в группе буддийских лекарей занимают доктора тибетской медицины, которые не являются ламами и не принимают в дацанах. На том, в каких формах в Восточной Сибири сейчас существует тибетская медицина, сказалось советское прошлое региона. Поскольку официальные треки освоения буддийских практик были малодоступны, обучение велось полуподпольно, через личный интерес и личное ученичество. Эти траектории были и остаются характерны для этнических не бурят, как местных, так и приезжих. Так, еще в советское время в регионе появились доктора тибетской медицины, для которых нерелевантна типичная для дацанов категоризация *эмчи-зурхайчи-баряаша*. Более того, их профессиональная идентичность может сочетаться с рядом других, что едва ли представимо в случае эмчи-лам. Например, нам встретился Федор — врач-реаниматолог детской больницы, который одновременно ведет частный прием как врач тибетской медицины. Еще один практик, Андрей, учившийся медицине у влиятельного бурятского ламы в 1990-е гг., живет в буддийской общине школы *кагью*¹: его методы лечения не ограничиваются тибетскими лекарственными сборами и костоправством, но включают техники, заимствованные из кабинетов лечебной физкультуры и физиотерапии².

Специалисты широкого профиля

Во время полевой работы в Иркутске мы столкнулись с целым рядом эклектичных целителей — тех, кто открыл в себе способность «видеть» на рубеже 1980–1990-х гг., на волне популярности интереса к экстрасенсорным возможностям, и тех, кто пришел к этому недавно. Они называли себя *биоэнерготерапев-*

¹ Эта община не подчиняется Буддийской традиционной Сангхе России.

² Возможности расширения спектра умений, навыков и применяемых техник этим не исчерпываются, в том числе в силу культурно-географических факторов. Восточная Сибирь граничит с Монголией, куда некоторые до сих пор ездят за профессиональным образованием и дипломом в сфере «традиционной монгольской» медицины. Специализацию по традиционной китайской медицине, остеопатии и мануальной терапии (также пользующуюся спросом) можно получить в Китае. В итоге в регионе работает множество центров восточной медицины широкого профиля (о том, как и из чего может «собираться» восточная медицина в постсоветской России, см.: [Куличкова 2023]). Тем самым можно поставить вопрос о соотношении центра и периферии в восточносибирской альтернативной медицине, который мы пока оставляем в стороне.

тами, экстрасенсами и целителями-психологами, но, в отличие от шаманов и лам, не опирались на сколько-нибудь консистентные классификации и не вырабатывали новых, несмотря на огромную конкуренцию. Некоторые привлекали классификационные категории из примыкающих сфер (шаманизм или тибетская медицина), но при этом постоянно расширяли репертуар используемых ярлыков. Иначе говоря, эмные ярлыки этого рода специалистов весьма подвижны и расплывчаты. Одиночки обращаются с вывесками свободно, в зависимости от того, какие из своих умений они хотят предъявить в данный момент и каким образом проблема клиента вписывается в их экспертизу. В последнем случае они могут прибегать к тактике двойного перевода, трансформируя исходный запрос в соответствии со своими представлениями и навыками и вытаскивая новую, более подходящую вывеску взамен изначальной. Вероятно, в этом и заключается отличие эзотериков широкого профиля от шаманов и лам: если последние стремятся жестче очертить границы группы (оставляя при этом лазейки для сотрудничества), то целители двигаются в противоположную сторону по принципу бесконечного расширения.

На конфигурацию этой группы и использование тех или иных ярлыков сильно влияет региональная специфика. Например, часть тех, кто в 1990-х открыл в себе сверхъестественные способности, позже переqualificировалась в шаманы¹. Особое значение в восточносибирском контексте имеет и категория *костоправ* (бур. *баряаша*). Как уже говорилось выше, костоправством могут заниматься и белые шаманы, и ламы. Но одновременно с этим существуют и костоправы, которые не причисляют себя к шаманам и не имеют буддийского образования. Это *лекари*, *дедушки*, *бабушки*, которые когда-то открыли в себе дар или же приняли его по наследству². Некоторые из них занимаются лишь вправлением позвоночника, другие имеют в своем распоряжении более обширный арсенал средств, от трав до выливания воска. К этому же самоназванию в некоторых контекстах могут прибегать и специалисты, получившие профессиональное, в том числе медицинское, образование: массажисты, мануальные терапевты. Подобное можно сказать и о ясновидящих: эта идентичность может быть спаяна с шаманской, может существовать сама по себе, а может быть встроена в эклектичный набор проциательско-целительских способностей.

¹ Ротация в другую сторону также возможна. Так, в 2000-е гг. некоторые представители бурятской «шаманской интеллигенции», столкнувшись с высокой конкуренцией в своей сфере, мигрировали в соседние регионы, получали психологическое образование и встраивались в рынок уже в новой ипостаси [Zhukovskaia 2012: 338–339].

² Иногда такие специалисты избегают однозначной номинации и описывают свои навыки косвенно («исцеляю руками», «помогаю детям»).

Терапевтическая валентность и креативность в рамках?

Как видим, следование за эмными классификациями приводит к постоянному дроблению, смешиванию и дестабилизации категорий, так что определить, куда же отнести того или иного специалиста, порой становится трудно. Вдобавок эмные категории, представляющие собой прагматические варианты производства авторитета и разметки терапевтического ландшафта, едва ли способны прояснить собственно терапевтические юрисдикции. Чем же обусловлены варианты сборки своеобразного портфолио, которое позволяет находить клиентов на нестабильном и перенаселенном рынке, «овеществлять» личный биографический проект, а также обзаводиться партнерами и учениками? Во-первых, свои возможности — в прошлом и будущем — целитель, предположительно, реализует в рамках институциональной или групповой профессионализации или осуществляет индивидуально. Во-вторых, портфолио демонстрирует не только возможности специалиста здесь и сейчас: его можно читать и в темпоральной перспективе, причем сразу в обе стороны — и как историю освоения умений, развития способностей и открытия дара, историю, сохраняющую следы социальных связей и институциональных рамок, и как потенцию к наращиванию новых навыков и захвату новых терапевтических территорий.

Мы будем называть совокупность терапевтических умений, распознаваемых и осваиваемых специалистами альтернативной медицины, *терапевтической валентностью*. Эти умения могут сопровождаться конкретными ярлыками, например *белый шаман* или *баряша*, однако не описываются ими полностью, как и сами ярлыки не подразумевают устойчивого набора навыков. Валентность актуализируется по случаю и представляет собой потенциал целителя, который определяется наработанными социальными и профессиональными отношениями и связями, в том числе с его или ее предками, родом в целом или *сущностями* того или иного порядка (так, в частности, может объясняться дар лечения)¹.

Предлагая эту аналитическую категорию для описания комбинаторных возможностей в сфере альтернативной медицины, мы вдохновлялись трактовками понятия *валентность* в структурной лингвистике, где под валентностью понимается число потенциальных связей предиката, которые могут активизиро-

¹ Нечто подобное описывают Дж. Фаркуар и Л. Лай в книге о медицинах этнических меньшинств Южного Китая. Некоторые из их собеседников тоже беспрепятственно выходили за границы ярлыка, которым официально определяли себя, или вывески, под которой их знали собственные пациенты [Farquhar, Lai 2021: 176–179]. Однако на причинах подобного расширения они не останавливаются.

ваться, но могут и находиться в спящем состоянии¹. *Терапевтическая валентность* определяет спектр возможностей специалиста как агента, действующего в терапевтическом ландшафте: это те связи, которые, собственно, и направляют терапевтическую логику, задают приверженность какой-то одной траектории или же запускают одновременную активацию всех доступных специалисту способов лечения. Реализация одних вариантов и отказ от других зависят как от социально-экономического контекста, так и от логики конкретного взаимодействия целителя с клиентом (или с антропологом, присутствующим в поле в гибридной роли [Алтухова и др. 2022]).

Линза терапевтической валентности позволяет не только понять принцип выбора и предъявления той или иной вывески или переключения между разными логиками лечения, но и увидеть за сборкой и реализацией портфолио некое напряжение — между следованием правилам и деятельностью, основанной на сопротивлении этим правилам и выходом за их пределы; между организационными требованиями и импровизацией. Эту динамику уже неоднократно описывали исследователи креативных практик [Barrett 1998; Sudnow 2001 (1978); Wilf 2010; 2020]². Обсуждая вопрос связи индивидуальной креативности с институциональной периферией, где жесткие правила и нормы поведения ослабевают или вовсе перестают действовать, И. Уилф анализирует парадокс обучения джазу в музыкальной школе. Регулярные курсы спонтанной импровизации как нельзя лучше демонстрируют уже отмечавшуюся противоречивость арт-программ в бюрократизированных современных институтах [Adler 1979; Bryant 2005], само устройство которых, с одной стороны, поощряет следование формальным правилам и стандартизацию знания, а с другой стороны, вынуждено считаться с реальностью современного западного арт-рынка, который требует развивать уникальность и индивидуальность исполнителя [Wilf 2020: 6–10]. Впрочем, Уилф утверждает, что возникающая *ad hoc* креативность может преодолевать формализм и выхолощенность современных институций и населять их ощущениями и аффектами. Это создает возможности для разного

¹ Понятие *валентность* заимствуется в структурную лингвистику из химии для описания комбинаторного потенциала слов или более крупных единиц. Процесс заимствования не был однолинейным: на рубеже 1940–1950-х гг. в разных научных традициях с этой метафорой работали параллельно и предлагали разные ее интерпретации. Сама же метафора восходит к идеям Ч.С. Пирса, который в 1897 г. сравнивал связи между словами и связи, потенциально образуемые атомом, посредством понятия *валентность* [Przebiórkowski 2018].

² В частности, и Баррет, и Садноу проводят параллели между музицированием и говорением как свободными воплощенными актами, за которыми стоит освоение и интериоризация правил [Barrett 1998: 606; Sudnow 2001 (1978)].

рода харизматических движений присваивать и обживать современные институциональные формы.

Использовать теоретические наработки, сделанные на материале музыкальной импровизации в современных США, для описания альтернативной медицины в Восточной Сибири позволяют не только заезженное сравнение терапевтического ремесла с искусством или схожая экономическая необходимость находить свою аудиторию на перенаселенном рынке¹. Для нас был существенен контекст нарождающихся и трансформирующихся институтов, который выводит на первый план проблему институционализации образования и профессиональной стандартизации в сфере альтернативной медицины. В связи с этим возникает и более крупный вопрос, для чего специалистам нужна импровизация и в каких зонах она в принципе возможна².

В исследовании того, как южнокитайская вернакулярная медицина превращается в официально признанные современные институты с их жизнью по правилам и бюрократией, Дж. Фаркуар и Л. Лай предлагают рассматривать институты как процесс, возможный благодаря действиям, утверждениям, сортировке, альянсам и переговорам, — словом, как совместное действие по определению границ и систематизации [Farquhar, Lai 2021: 7–8; 34–38, 49–50 et passim]. В восточносибирском поле эта хрупкая процессуальность дает о себе знать в том числе публичной работой с эмными классификациями, обсуждением сценариев терапевтических ритуалов и переговорами по поводу правильных методов лечения или решения семейных проблем. Для ряда практиков именно согласованное коллективное действие служит некоторой гарантией их востребованности на рынке труда, что, продолжая аналогию с джазовой импровизацией, сближает их с участниками большого джазового оркестра — организационной формы, которая, с точки зрения исследователей в области *organization studies*, наиболее благоприятна для творческих и социальных инноваций [Weick 1993; Barrett 1998: 617–620]. Но рядом с подвижными институтами вроде тибетской медицины и шаманского лечения существуют специалисты, которые не стремятся или не могут участвовать в коллективном действии и действуют в логике индивидуального предпринимательства. Выход за пределы институции

¹ О профессиональной дилемме «играть что хочешь» или «играть что хотят услышать» в сообществе джазовых музыкантов см.: [Беккер 2018 (1963): 101–103, 121–128].

² Гегемонная медицина (биомедицина, поддерживаемая на государственном уровне) в определенных границах тоже не чужда импровизации и экспериментированию с назначениями (например, врачи могут выписывать препараты вне клинических протоколов) с целью поиска работающего лечения. Однако в этой статье мы не касаемся вопросов эффективности терапевтического воздействия.

создает для них новые творческие (и коммерческие) возможности. Некоторые и вовсе пытаются создавать новые институции с нуля и вырабатывают свои правила одновременно устойчивого и убедительного перформанса.

Портфолио, которое складывается в каждом из указанных случаев, демонстрирует, какие возможности и ограничения те или иные институты накладывают на реализацию терапевтической валентности, а также какие формы создает социально обусловленная возможность действовать за их пределами и помимо них. Подобно тому как одни джазовые музыканты распределяют задачи, учатся друг у друга и импровизируют в рамках совместного перформанса, а другие ищут свою мелодию, не пытаясь или не умея добиться слаженного звучания с кем-то еще, представители альтернативной медицины реализуют свою креативность по-разному. *Массажист* Егор, экстенсивно осваивающий доступные ему методики и импровизирующий время от времени как будто независимо от клиники, где работает, и *лама-шаман* Галдан, состоящий в шаманской организации, но готовый и к перформансу другого типа, лишь два примера этих разных стратегий. В следующих разделах мы обсудим, как конфигурации терапевтической валентности соотносятся с институциональными рамками и игрой «по правилам».

Прозорливые институты и возможность импровизации

На входе в Иволгинский дацан Улан-Удэ висит карта с обозначением храмов на его территории и прямоугольниками разных цветов: серые — «жилые дома», зеленые — «прием астролога», синий — «прием лекаря». Эта карта помогает сориентироваться всем, кто хочет найти соответствующего специалиста. В первый приезд она помогла и нам. В одном из домиков, обозначенных синим, мы нашли молодого и приветливого ламу Номто, который согласился с нами поговорить. Мы искали человека, который мог бы рассказать нам про лечение психических расстройств в тибетской медицине¹ (наш проект начинался с этого весьма узкого, как мы поняли позже, вопроса). Номто смутил наш вопрос, но он пообещал дать ответ после того, как мы семь раз обойдем территорию дацана². И пока мы неторопливо накручивали круги (это заняло примерно полчаса), мы терялись в догадках, почему он не ответил сразу. Закончив седьмой круг, мы вернулись к его домику: Номто сидел перед

¹ См., например, перевод «Чжудши», главного трактата тибетской медицины, на язык почти современной психиатрии [Миневич, Дымчиков 1995].

² С обхода по часовой стрелке (*гороо*) начинается любое посещение: каждый входящий должен обойти храм или весь дацан нечетное количество раз.

раскрытыми книгами, которые до этого лежали стопкой на краю стола, и читал. Увидев нас, он отложил их и рассказал, что написано в буддийских текстах и комментариях к ним: при болезнях ветра нужны особый распорядок дня и диета, а также тепло и уют в темном помещении. Ничего, что выходило бы за пределы написанного, Номто нам не поведал. Вероятно, он никогда не имел дел с такими пациентами, а лишь перенаправлял их к кому-то еще — более опытному ламе или же психиатру, поскольку современные версии тибетской медицины обычно уклоняются от лечения подобных заболеваний. Возможности эмчи в этом случае контролировались буквой тибетских трактатов и институциональными рамками буддийского образования.

Принадлежность к институции кажется одним из ключевых факторов, влияющих на то, как осуществляется терапевтическая валентность: насколько разнообразной она может быть и по каким принципам те или иные профессиональные умения будут притягиваться друг к другу, группироваться или расходиться. Кажется, что именно институциональный трек побуждает индивида принять определенный набор умений и техник — своего рода портфолио. Взамен он получает право причислять себя к членам группы, обозначаемой как шаманы или, например, ламы. Иначе говоря, ярлыки в большинстве таких случаев служат не просто вывесками, которые призваны привлечь клиентов, но и знаками принадлежности к тому или иному сообществу. Авторитет сообщества, значимый прежде всего для самих целителей, и наделяет их силами и возможностями.

Размышляя о том, как именно институты влияют на проявление терапевтической валентности, мы попадаем в область давних вопросов социальной теории: как устроена индивидуальная агентность, как она соотносится со структурой и как в зависимости от ответов на эти вопросы осмыслять креативность и импровизацию. Не вступая ни на тропу антидетерминизма, последователи которого делают акцент на сопротивлении институтам и их власти, ни на путь детерминизма в духе Бурдьё [Бурдьё 2001]¹, мы сосредоточимся на том, что именно в сфере целительских практик определяют институты, что остается на

¹ Например, следуя за Бурдьё, антрополог Ж.Ч. Лю, который изучал китайские ритуалы, посвященные божествам домашнего очага, видит в импровизации не что иное, как «индивидуальное воплощение (*embodiment*) коллективной структуры» и в конечном счете ее воспроизводство [Liu 2024: 438]. Смысл импровизации, в его понимании, состоит в залатывании дыр, образовавшихся в ритуалах вследствие социальных перемен, по правилам этих ритуалов — структур, одновременно объективных и интернализированных, подобно «практическому смыслу». Однако такая интерпретация кажется слишком узкой (неслучайно сам Лю выносит за скобки «импровизацию не по правилам», не спровоцированную ограничениями [Ibid.: 446, 453]), и мы с ней согласиться не можем.

откуп индивиду, а что вообще можно счесть за неожиданные последствия взаимодействия тех и других [Giddens 1979: 77–78].

Такую позицию вынуждает занять само поле: Восточная Сибирь — регион, в котором явственно присутствуют институты разного типа, образующие терапевтический ландшафт неравномерной структурированности. Среди них есть государственные клиники и больницы с советским прошлым, которые обладают значительными ресурсами для регуляции действий индивида (хотя внутренне они также неоднородны, в силу чего возможность маневра может сохраняться). Другие, такие как буддийские храмы и общины, несмотря на постсоветские особенности, в большинстве своем вписаны в международные сети и школы, и управляются и функционируют согласно бюрократической логике религиозных институтов, с опорой на специфическую и весьма упорядоченную картину мира [Бадмацыренов 2012; Bernstein 2013]. В то же время в регионе зарождаются, трансформируются и затухают институты, обязанные своим появлением позднесоветским и постсоветским социальным изменениям. Таковы шаманские организации или же научно-исследовательские лаборатории целительства и экстрасенсорных способностей, которые были популярны в начале 1990-х, но вскоре либо закрылись, либо трансформировались под влиянием рынка и общественных настроений, например в коммерческие центры эзотерической направленности. Последние наилучшим образом иллюстрируют текучесть институций, но и остальные виды подвижны и существуют за счет постоянной структуриации [Giddens 1979: 97; Farquhar, Lai 2021: 34, 48]. Обнажая процессы и механизмы этой структуриации, мы надеемся показать, как возможны импровизация и выход за границы установленных правил.

Структуриацию можно рассматривать по-разному, но мы сосредоточимся в первую очередь на том, как в перенаселенном профессиональном поле люди примыкают к той или иной группе, что принадлежность к группе означает для человека и к чему обязывает. Продуктивной для анализа причин структурной неоднородности восточносибирского терапевтического ландшафта кажется концепция *прожорливых институтов* (*greedy institutions*), разработанная Л. Козером в рамках американской социологии профессий и организаций. Отталкиваясь от понятия *обязательства / приверженности* (*commitment*) в трактовке Г. Беккера [Becker 1960] и осмысляя *приверженность* как ограниченный ресурс, Козер описал целый ряд институтов, которые «на добровольной основе» принуждают своих членов ограничивать или вовсе купировать связи с другими институтами, людьми и собственными идентичностями [Coser 1974]. Хотя большинство институтов, в которые включен

современный горожанин, не требуют от него эксклюзивной лояльности и не претендуют на все его время, некоторые тем не менее стремятся завладеть им целиком. Подобные *прожорливые институты* необязательно нуждаются в строгой иерархии: участники контролируют друг друга сами, демонстрируя ревность и возмущение в случаях, если кто-то отвлекается на другие обязательства. Взамен времени и внимания эти институты предлагают миссию, привлекательную настолько, чтобы пожертвовать ей все свои ресурсы [Cosser 1974: 105–106, 132–140, 145–146]¹.

Профессиональная социализация внутри группы как будто не подразумевает возможностей для импровизации и экспериментов с создаваемой этой группой когерентностью, поскольку именно она в своей цельности и определенности и делает портфолио убедительным, а полномочия, получаемые вместе с ним, реальными². Однако одни институты спокойно относятся к обязательствам на стороне и вариациям практик, тогда как другие интенсивно контролируют своих участников и не поощряют отклонения от уже устоявшихся или только вырабатываемых правил, иначе говоря, проявляют свою *прожорливость* и *ревнивость*.

В сфере альтернативной медицины наиболее институционализированным и регламентированным выглядит буддийское знание. Это ученая медицина, которую преподают в буддийских университетах и которая опирается на ограниченный набор авторитетных текстов. Эта система знания, позволяющая работать с болезнями в жестких концептуальных рамках, обладает престижем и служит идеологической основой для получения профессионального уважения (*honor*) [Collins 1979: 131–181; Abbott 1988: 52–57; Torstendahl 1990]. Казалось бы, именно строгое следование ей сулит эмчи или тибетскому доктору успешность в своем деле. Однако креативность — сознательный отход от институциональных предписаний — возможна и в этом случае: она напрямую зависит от конкретного карьерного трека и локальных структурных особенностей.

Между тем, как тибетская медицина преподается и практикуется в буддийском институте медицины и астрологии Мен-Ци-Кханг в Дхарамсале (Индия) и, например, в главном буддийском

¹ Тот же вопрос, но уже через призму связи приверженности и постоянства по отношению к организации или группе, занимал исследователей десятилетия спустя. Так, Дж.М. Макферсон и его соавторы предположили, что приверженность и постоянство объясняются структурно — организации конкурируют за своих членов и их время [McPherson 1983; Cress et al. 1997].

² В то же время институты, предоставляющие портфолио, как заметил Уилф, рассуждая о школах обучения джазу, вовсе не обязательно искореняют индивидуальную креативность (*creative agency*), подчиняя ее целиком институциональной рациональности [Wilf 2020: 15].

университете Бурятии Даши Чойнхорлин при Иволгинском дацане, существует огромная разница, не говоря уже о прочих формах ее освоения, которые встретились нам в поле. Так, в Даши Чойнхорлин тибетская медицина преподается как один из дополнительных курсов, который может выбрать студент, восемь лет обучающийся буддийским дисциплинам. После этого курса ламы начинают вести прием, кто в Иволгинском дацане, кто в других храмах Бурятии, под присмотром местных настоятелей. В зависимости от масштаба институции и, соответственно, наличия или отсутствия коллег другого профиля — астрологов, художников (авторов религиозных картин *танка*), мастеров ритуалов — эмчи либо занимается только врачеванием, либо берет на себя и другие функции. Один из наших собеседников, Цырен, по специализации лама-философ, видит свою миссию в том, чтобы представлять Иволгинский дацан в городе, где буддийских храмов пока нет. Поэтому в частном кабинете, где он ведет прием, Цырен, ссылаясь на свою альма-матер как на источник авторитета, не только лечит тибетскими сборами, но и делает астрологические выкладки и читает с пациентами буддийские сутры.

Желание выходить за рамки дарованных дацаном полномочий у таких лекарей невелико, как, вероятно, и возможность это делать. Будучи представителями институции на местах, они одинаково оформляют свои рабочие места, проводят прием по общей схеме и назначают готовые сборы. Видимая посетителю принадлежность ламы к ученой школе и к конкретному дацану, с одной стороны, снимает с него необходимость обосновывать свою экспертность, а с другой — налагает обязательства соответствовать облику и поведению эмчи-ламы, которые от него ожидают, что отвечает общей тенденции к рутинизации медицинского перформанса [Mattingly 1998; Moyer, Hardon 2014; Lock, Nguyen 2018]. Соответственно вероятность импровизации тоже становится ниже.

Однако есть и альтернативные карьерные треки, которые выходят за пределы таких организаций, как дацаны, и создают новые варианты обхождения с правилами. Валентин, тибетский доктор русского происхождения, иронично отмечал, что в какой дацан не зайдешь, эмчи будет вести себя одинаково.

Собеседник: *В Бурятии же видели, да, или встречались с бурятскими эмчи? <...> Прием идет примерно так: сидит бурятский эмчи, ну обычно такой... [показывает руками].*

Исследователь: *Корпулентный?*

Соб.: *Крепкий... [смеется] И заходит пацан — «ага, так, так, ага, почки однако, сердце немного, ага, ага, лечиться надо. Так, вот порошки, все, пей, все, все, иди. Так, какого года? Так,*

а-а, Тигр, так, а-а, суббота, в субботу начнешь, все, все, иди». Ну то есть, вот и все. Вот и весь прием.

Для Валентина, который принимает пациента по сорок минут, следование схеме выглядит как профанация и недостаток если не знаний, то ученого рвения. Сам он восемь лет изучал тибетскую медицину у одного из тех бурятских лам, кто пережил советские репрессии и, как заставший прямую традицию тибетской медицины, считался ее большим знатоком. Поэтому, как мы полагаем, нелицеприятное замечание Валентина относится к «новым» ламам — тем, кто получил институционализированное буддийское образование в постсоветской России¹ и уже не имел доступа к классическому ученичеству². В конце 1990-х гг., после ухода из жизни «великих лам прошлого», ученичество было постепенно заменено формализованными учебными программами, соответствующими требованиям бюрократических инстанций, что сравнимо со стандартизацией образования и в самом Мен-Ци-Кхане [Janes 1995]³. Напротив, ученичество не предполагает стандартных программ: оно основано на тесном личном контакте и в определенном смысле совсем не «демократично». Учитель сам решает, кто из пришедших к нему неофитов достоин учения — с кем у него есть кармическая связь, сам трактует тексты и предписания, порой весьма неожиданным образом, а собственно обучение, помимо освоения литературы, происходит посредством так называемой *передачи* [Бернштейн 2014; Pordié, Blaikie 2014] (ср.: [Wilf 2020: 102]). Такой характер обучения «проявляет» валентность, которой человек должен обладать исходно, и влияет на его способности, обретаемые в ходе обучения и присваиваемые позже.

¹ Большинство студентов Даши Чойнхорлин — буряты, также там учатся калмыки и алтайцы. Поток этнических русских, которые поехали в Бурятию в поиске «больших учителей» в 1970–1980-х гг. [Manevskaia 2012; Гарри 2014: 87], быстро иссяк. О расхождении между бурятским и русским буддизмом см.: [Филатов 2019]; об этническом и националистическом напряжении в сфере «народных» медий см.: [Croizier 1968: 81–131 et passim; Chudakova 2013; Farquhar, Lai 2021].

² Указания на него содержат биографии крупных фигур бурятского буддизма. Например, существенно, что Агван Доржиев (1853/4–1938) был учеником хамбо-ламы Чойнзон-Доржи Иролтуева [Andreyev 2003: 20–23]. Однако подобное ученичество стало маргинализироваться еще в конце XIX в. с открытием в Забайкалье первых манба-дацанов (школ тибетской медицины), программа которых повторяла тибетскую. Это можно считать первыми шагами к институциональной модернизации [Saxer 2010: 65–66]. Разгром буддийского образования в 1930-е гг. привел к дисперсии современных институтов передачи, поэтому для позднесоветского поколения буддистов получение знания напрямую от учителя — Жимба-Жамсо Цыбенова (1904–1995), Жимба-Жамсо Эрдынеева (1907–1990) или Биди Дандарона (1914–1971) — было не только существенно необходимым, но и единственным способом это сделать [Sablin 2019: 40–41, 47–48].

³ В этой связи можно было бы говорить и о рутинизации харизмы [Weber 1978: 246–251]. Впрочем, в крупных дацанах эмчи-ламы, которые не занимаются сбором растений, но лишь назначают готовые порошки, соседствуют с теми, кто сам заготавливает все ингредиенты. О подобной двойственной (рутинной и спонтанной) харизматичности и креативности писал и Уилф [Wilf 2020: 92].

Мы встретили несколько докторов, освоивших тибетскую медицину таким образом. Некоторые из них были учениками Бадмы-Цэбэга (р. 1943), известного в регионе эмчи-ламы. Когда-то Бадма-Цэбэг стал принимать в ученики всех, у кого было хотя бы базовое медицинское образование (так он надеялся заложить фундамент для легализации тибетской медицины в России) и кто был готов осваивать поиск и сбор трав, корней и других лекарственных ингредиентов, их трудоемкую обработку и компоновку. Именно вхождение в ремесленные тонкости отличает его учеников от эмчи, освоивших стандартный курс и работающих с готовыми лекарствами¹. Иначе говоря, наличие учителя и его личность самым непосредственным образом влияют на доступный ученику набор умений.

Становится ли харизма учителя, в смысле обладания сверхкачествами [Weber 1978: 241–242] или дополнительными возможностями внутри терапевтической валентности, не просто достоянием ученика, но и импульсом для расширения терапевтического диапазона и условием раскрытия собственной харизмы? Ответ на этот вопрос может дать история Ганжимы². Она училась у Бадмы-Цэбэга и других наставников в Бурятии и Дхарамсале, что дало ей возможность приобрести несколько активных связей, расширяющих ее терапевтическую валентность. В этом смысле она куда ближе, чем эмчи институциональной выучки, к «великим ламам прошлого», которые также изучали буддийские науки у разных учителей и благодаря этому разделяли с ними харизму. Вместе с тем ученичество имеет признаки институциональности, накладывающие ограничения на тех, кто пошел по этому пути. Так, Валентин, о котором шла речь выше, после восьми лет ученичества завел отдельную практику, вплетая в нее увлечение философией, советской фитотерапией, а также медициной школы *бон*. В своем небольшом кабинете он принимает, по его словам, 600–700 человек в год и сознательно не использует ряд важных для тибетской медицины процедур — прижиганий, массажа *ку нье*, кровопусканий, компрессов и т.д. Фигура учителя в его рассказе о профессиональном становлении

¹ Практиковать тибетскую медицину и участвовать в сборе сырья стали и некоторые члены его семьи. Такая модель близка к характерной для некоторых областей Тибета семейной передаче врачебного ремесла от старшего к младшему, что как бы свидетельствует о более глубоком уровне усвоения [Schrempf 2007] (см. также: [Farquhar, Lai 2021: 46–48]). Это не отменяет следования ученым трактатам, которые служат матрицей для выработки индивидуального врачебного подхода. Ср. обучение вокабуляру джаза для импровизации, где тело должно усвоить все строительные элементы и научиться воспроизводить их автоматически: [Wilf 2010: 566–567].

² Ламство в России имеет почти исключительно мужское лицо (хотя в Улан-Удэ есть женский дацан и нам удалось поговорить с одной из двух служащих там женщин). Поэтому женщины, желающие заниматься тибетской медициной, часто выбирают путь ученичества. Так, почти все подмастерья Бадмы-Цэбэга — ученицы. Многие также идут в Читинский медицинский колледж (см. ниже), поскольку это светское медицинское учреждение, куда принимают и мужчин, и женщин.

тем не менее оказывается центральной. Несмотря на индивидуальные вариации, ученики маститых лам работают примерно в одной парадигме. Ориентируясь на своих учителей, они не считают возможным отходить от рецептурников, которые были им этими учителями предложены. Вдобавок существенным ограничением может служить харизма канонического текста¹.

Напротив, те доктора, которые получили свои знания в формальных рамках, но оказались за пределами буддийских организаций, легче выходят из-под власти канона и авторитета. Анжур был одним из первых студентов Школы тибетской медицины при восстановленном Агинском дацане, которая открылась в 1993 г. по инициативе местных лам. Агинские студенты изучали тибетскую медицину в течение четырех лет и даже получали аффилиацию с институтом в Дхарамсале, однако легально практиковать после окончания школы они не могли². Поэтому Анжур, не помышляя о религиозном пути, продолжил учиться медицине: закончил фармацевтический колледж, а потом отучился еще семь лет в медицинской академии. В тибетскую медицину он ушел после десяти лет работы хирургом в обычной больнице. В отличие от эмчи из дацанов и подмастерьев великих учителей, Анжур ссылается на авторитет лишь вскользь. Вероятно, особая профессиональная траектория позволяет ему уклоняться от диктата канона и считать, что все существующие рецептурники можно и нужно пересматривать, включая в них и новые растения, что вызывает недовольство его институционализированных коллег. Хотя внутри института тибетской медицины креативность подавляется домодерными средствами регуляции (харизмой текста или учителя) или же модерными бюрократическими правилами, те, кто выбирает экспериментирование в пограничных зонах, могут преодолевать эти ограничения. В результате, хотя Анжур и находится в некоторой профессиональной изоляции³, он смог

¹ Харизма кодифицированного знания может, например, вынуждать приверженцев следовать написанному, вместо того чтобы экспериментировать. О терроре текста см.: [Fabian 1979]. В этой связи любопытный пример представляет собой медицинский трактат, написанный в 1935 г. эмчимаой Ацагатского дацана: хотя целью автора была фиксация его врачебного опыта, текст следует букве «Чжудши» и личные наблюдения подчинены канону [Ванчикова и др. 2020].

² В 2003 г. на базе школы открылся филиал Читинского медицинского колледжа, где студентам программ по лечебному и сестринскому делу предлагались основы тибетской медицины. Этот альянс имел исторические корни: медколледж сотрудничал с улан-удэнским Институтом общей и экспериментальной биологии СО РАН, изучавшим сырье тибетской медицины [Neumann Fridman 2004: 122; Бадмаева 2022] (см. также: [Хунданова 1982]). Сейчас тибетская медицина преподается там в рамках курсов по выбору <<http://www.agamk.ru/index.php/svedeniya1/obrazovanie>> (Учебный план «Лечебное дело» 2023 г.). О сходных процессах бюрократизации монгольского народного костоправства конца 1980–1990-х гг. см.: [Narangoa, Altanjula 2006: 246–249].

³ Все, кто имеет дело с местным сырьем и не закупает готовые сборы в Монголии или Индии, говорят, что устойчивая практика возможна только в сотрудничестве: поскольку в одиночку заготовить все ингредиенты невозможно, коллеги обмениваются собранными растениями друг с другом.

добиться популярности. Используемая им в социальных сетях формула «лечение травами, без операций и химии», наряду с еженедельными рассказами его пациентов об улучшении самочувствия, судя по всему, компенсирует институциональную принадлежность или церемониальные аспекты практики. Ограничения своего одиночества Анжур преодолевает по законам рынка, нанмая помощников без целительских амбиций вместо учеников.

В отличие от лекарей тибетской медицины, шаманы по «традиции» — специалисты-одиночки. Согласно этнографическим описаниям, с опорой на которые современные шаманы Восточной Сибири и (ре)конструируют традицию, молодые шаманы открывают свой дар и далее начинают свой путь самостоятельно, удаляясь в лес для упражнений или отправляясь в странствие по улусам. Существует описание и института учителей — искусных шаманов или «стариков», знакомых с обрядами, которые готовят начинающих к «шаманской профессии»; старшие могут обучать нижестоящих в «школах подготовки» [Агапитов, Хангалов 1883: 123–128; Михайлов 1980: 309–310].

Нынешние шаманы, хоть и не отправляются в странствия по улусам, нередко описывают свое становление как обучение у *онгонов*, которые во время транса передают им свои знания. Наряду с этим в сегодняшней Бурятии и Иркутской области есть несколько шаманских организаций, которые работают именно как школы. Первые объединения шаманов в регионе появились в начале 1990-х гг. Их участники, городские шаманы, видели себя агентами изменений: в их задачи входила перестройка советского мира, (вос)создание связей современных горожан с местностью, откуда они были родом, восстановление каналов взаимодействия с «перемещенными» ранее богами [Хамфри 2010: 361–382]. В начале 2000-х гг. в Улан-Удэ открылась крупная сетевая организация, которая позже построила на окраине города свой шаманский храм: ее основание способствовало укоренению в регионе организованного шаманизма и оформило политические амбиции шаманов. Последние заключались не только в декларируемом курсе на возрождение бурятских традиций, но и в закреплении за шаманизмом статуса пятой официальной религии России [Quijada et al. 2015].

Современные шаманские школы Восточной Сибири формируют консистентные локальные традиции, которые отличаются друг от друга. В таких школах неопиты получают пусть не формализованное, но все же образование: новичка включают в группу более опытных и обучают входить в транс, вступать в контакт с духами, проводить обряды и т.д. Путь от новичка

к опытному шаману измеряется не только знанием молитв или техниками тела, но и количеством пройденных посвящений, за каждым из которых следит наставник и которые закрепляются в титулах и внешних атрибутах. *Багша* — учитель, у которого шаман принимал посвящение, не менее важен, чем ментор для буддийских практиков. Он также позволяет связать современность с некоторой «уходящей в глубь веков» традицией. Например, некоторые наши собеседники подчеркивали, что учились у тех, кто прошел посвящение у монгольских шаманов. В условиях «подпольной» истории советского шаманства такие зацепки позволяют нынешним практикам преодолеть нехватку легитимности и заодно объяснить публике и самим себе, каким образом традиция восстановилась после периода подполья.

Помимо устных инструкций и непосредственной передачи опыта во время ритуалов, новичкам выдают папки с распечатанными текстами молитв для призвания духов, сценариями обрядов, протоколами лечения и прочими сведениями. Такие же папки есть под рукой у опытных шаманов, практикующих более десяти лет (без опоры на текст работают только самые статусные). Раздаточные материалы — бумажки с перечнем всего необходимого для обряда — выдаются и клиентам. Как и в случае Номто-ламы, прочитавшим нам отрывок из книги, «традиция», зафиксированная на бумаге, не подразумевает отступлений и импровизаций, которые могли бы быть свойственны шаману-одиночке. Вместе с тем потребность в распечатках молитв в каком-то смысле маркирует еще не вполне самостоятельного исполнителя: пока он остается на уровне исполнителя «по нотам», он вряд ли покинет организацию и начнет собственную карьеру.

Сравнивая между собой структуру современных шаманских организаций и ячеек в Восточной Сибири, М. Волкова с опорой на дугласовскую теорию *grid-group* пытается распределить их по возможности импровизировать в отношении «традиции» или, напротив, по жесткости следования ей, опуская, правда, вопрос о том, как эта традиция была сконструирована [Волкова 2021]. Волкова утверждает, что устройство классификационных систем и допустимость инноваций в космологических представлениях и ритуальных практиках определяются характером иерархии, присущей шаманской организации. Более того, язык и классификации, которые используют организации, так или иначе согласованы с бюрократическим языком, что отражает процесс совмещения шаманизма с наращивающим свое присутствие государством. Это слияние, в свою очередь, трансформирует и социальную организацию шаманской практики [Pimenova 2013].

Конкуренция действующих в регионе шаманских организаций дает о себе знать в спорах о том, что представляют собой «бурятские традиции» и какая версия шаманизма правильная. Различия также касаются того, кто в принципе может быть шаманом. В одном случае легитимными кандидатами признаются только этнические буряты, у которых среди предков встречались шаманы или иные целители (ламы, костоправы)¹. Представители второго подхода более открыты и готовы посвящать в шаманы людей из любых этнических групп, поскольку в том или ином поколении предков у человека обязательно имеются лекари, волхвы, целители, а то и попросту медики. В этой организации этнически русские шаманы могут подниматься до верховных позиций в иерархии, а инклюзивный подход позволяет рекрутировать все большее число членов, в том числе из собственных клиентов. Фактически деятельность этой сети можно описать как миссионерство.

По-разному конкурирующие школы подходят и к балансу «традиции» и «инноваций». Одна школа декларирует приверженность «букве традиции», что подразумевает следование этнографическим и фольклорным текстам, посвященным бурятскому шаманизму и мифологии, а также их популярным версиям. В другой говорят, что «время не стоит на месте» — этот тезис создает, казалось бы, простор для новшеств. Лидеры внедряют в обряды экспериментальные элементы и почитают не только бурятских божеств, но и славянских, а также православных святых, исторических личностей вроде Ярослава Мудрого и писателей-классиков. Несмотря на строго иерархическую структуру организации, многолетний путь посвящений для шаманов, важную роль лидеров, к которым необходимо прислушиваться и проявлять пиетет, индивидуальная импровизация, будучи санкционирована «свыше», практикуется и на низовом уровне. Однако она представляет собой лишь вариацию на тему, например на место Ярослава, санкционированного лидером-дирижером, можно подставить Ярополка.

Итак, возможность экспериментов и инноваций в принципе зависит от той версии шаманизма, которой придерживается организация, а пределы креативности членов организации заданы институционально. Точно так же устойчивы и объяснительные модели, и способы справиться с проблемой клиента, которые шаманы получают внутри организации и эксплуатируют (для организаций в принципе характерно полагаться на правила, сценарии и готовые рецепты [Barrett 1998: 608]). Эти

¹ В некоторых ячейках этой организации не-буряты в редких случаях могут становиться шаманами, занимая низкостатусные позиции.

модели могут сводиться к недостаточному почитанию предков или необходимости принести жертву божеству. В то же время от клиентов ожидаются однотипные вопросы: о проблемах со здоровьем, о личной жизни, возможности иметь детей, трудоустройстве, бизнесе, целесообразности поездок или имущественных сделок.

Однако в реальности вопросы разнообразнее. В одной из организаций мы наблюдали, как «под онгон» более опытной шаманки подошел ее коллега-*дархан* — пятидесятилетний Артем, бывший работник культуры и образования, который сопровождал обряд в качестве помощника. Онгон первым задал Артему вопрос, видимо, как новичку: «Каким богам делаешь хулисилы?»¹ В ответ Артем попытался поделиться своей проблемой: у него разлад с дочерью и зятем, которые собираются уехать из России. Артема это беспокоило, он боялся, что не сможет поддерживать с ними связь. Однако онгон прервал его и повторил свой вопрос: «Не о том я тебя спросил. Кому делаешь хулисилы?» Артем перечислил богов, и онгон вынес вердикт: «На тебе много грязи» (под «грязью» имелись в виду «родовые грехи» или «порча»). Это стандартный ответ на запрос клиента, особенно нового и незнакомого, которому шаманы предлагают «почиститься» в качестве услуги. Но Артем сам шаман, прошедший первое посвящение, а проблема, которой он делится, нетривиальна и могла бы требовать не шаблонных решений. Тем не менее этого не произошло.

Помимо конечного набора объяснительных моделей и способов решения клиентских проблем, новоиспеченный шаман получает свод правил, обязательных для соблюдения. В шаманизм нередко приходят люди, находящиеся в социально неблагополучной ситуации (опыт тюрьмы, долговая яма, склонность к зависимостям, семейные проблемы), что, как правило, фреймируется как «шаманская болезнь». Неофит должен отказаться от алкоголя и прежних социальных связей, если они способствуют его употреблению. Он постоянно занят на обрядах шаманов более высокого статуса, где выполняет грязную, физически тяжелую или кропотливую ручную работу: разжигает жертвенные костры, режет баранов, промывает их внутренности, лепит «угощения» для предков и духов, наряжает ритуальные березы, обвязывая каждую веточку лентой, и т.п. Новички должны постоянно вкладываться в собственный «рост», проводя все необходимые обряды, получая новые атрибуты и ежегодно совершая посвящения. Все это требует значительных

¹ От бур. *хулисэл* 'извинение': подношения в виде молодых берез, при помощи которых у богов просят прощения.

финансовых вложений, которые измеряются десятками тысяч рублей. Право же принимать собственных клиентов и тем самым зарабатывать шаман получает только через несколько лет после посвящения, на что необходима санкция лидера. В обмен на лояльность подобному порядку вещей шаман-новичок не только получает «поляну», где может камлать и сооружать жертвенные костры, готовые объяснительные модели и риторические приемы для привлечения клиентов в организацию, но и обретает поддержку сообщества, которое расставит для него нужные опоры, не даст сорваться и будет способствовать развитию его шаманской и целительской карьеры. Наконец, действуя от имени организации и в предложенной ею схеме (в том числе в отношении импровизации), шаманы оказываются сопричастны авторитету ее лидера и обретают долю его харизмы.

Метафора *прозорливости* в шаманских организациях отчасти перестает быть метафорой: шаманы бесконечно скармливают богам баранов, *тавыки* из печени и сладостей и другие подношения, а институции — свое время, деньги, своих родных, друзей и знакомых. Случаев же, когда шаманы покидают *прозорливый институт* и выбирают индивидуальный трек, противопоставляя собственную харизму авторитету лидера и контролю общины, нам практически не встречалось. Вышедшие из организации, как правило, просто основывали свою ячейку, действующую по той же модели, что и «материнская». Они поддерживали нейтральные или взаимовыгодные отношения с ее лидером, даже в случае критики подчеркивая свою связь с ним и уважительное к нему отношение: лояльность гарантировалась тем, что лидер, как правило, был для них еще и *багшой*. То есть шаман, социализированный в рамках конкретной школы, едва ли уйдет в свободное плавание. Более вероятно, что он воспользуется готовой, расчерченной партитурой. Другой популярный вариант выхода из шаманской организации — переход в протестантизм с его не менее плотным сообществом и высокой степенью контроля.

Так или иначе, все институции требуют в обмен на предоставляемую или подтверждаемую терапевтическую валентность ту или иную меру лояльности от своих членов. Однако если в случае тибетской медицины некоторое разнообразие профессиональных треков создает возможности для креативности на границах, то в случае шаманских организаций посвященные попадают в *прозорливый институт*, который ревниво следит за соблюдением обязательств по отношению к нему. Возможность импровизации тогда сводится к вариациям на темы, задаваемые лидерами организации, что не может не влиять на практикуемые адептами способы лечения и обеспечения благополучия. Такие ограничения привлекают далеко не всех. Как

мы покажем далее, для одиночек открывается простор цельительского и религиозного творчества, сопряженный с самыми причудливыми конфигурациями терапевтической валентности.

Импровизации в зазорах и на краях

В отличие от институционализированных шаманов и лам, о которых мы говорили выше, целители, или все те, кто не причисляет себя ни к первым, ни ко вторым, но занимается лечением за пределами биомедицинского знания, существуют вне устойчивых, признаваемых всеми участниками и претендующих на регуляцию институтов¹. Иначе говоря, они не вписаны в структуры, которые принуждали бы их к какой-то идентичности или набору практик². Среди таких лекарей есть те, кто пришел в целительство, бросив все и отказавшись от биомедицинской практики, а кто-то просто дополнил свой биомедицинский арсенал, например, техникой *рейки*, о которой пациент, пришедший на прием, заранее может и не знать. Одни практикуют исключительно «для себя», т.е. для своей семьи и друзей, в качестве хобби, другие же посвятили себя целительству целиком. Но как объяснить, что одна целительница, познакомившись еще в 1990-е гг. с *рейки*, *су-джок* и ДЭИР («дальнейшее энергоинформационное развитие»), уже почти тридцать лет занимается только ими, оздоравливая мужа, детей и внуков, в то время как другая, которая занималась с ней на одних курсах, осваивает все новые техники и методики? Чем обусловлена столь разная вовлеченность и столь по-разному активируемая терапевтическая валентность и почему не были сформированы прочные институты?

Отметим, что, помимо отсутствия структур разной степени *прожорливости*, в распоряжении целителей нет и исчерпывающих этнографических описаний и, соответственно, представлений об «издревле» существующих классификациях, на которые можно было бы опереться и которыми можно было бы оперировать. Поэтому если шаманы, обратившись к архивам и выудив оттуда нормативные классификации, за тридцать лет вырастили относительно консистентные институты, то целители пытались привлечь случайные естественно-научные, фольк-

¹ Отсутствие оформленных институтов непосредственно влияет на стратегии поиска собеседников: здесь нет организаций и храмов, куда можно прийти. На целителей мы наталкивались скорее случайно, рассказывая людям о нашем проекте, и столь же часто найденные целители советовали своих знакомых или друзей, тоже целителей. Такой метод сбора материала многое говорит об устройстве этого поля.

² Курсы, которые проходят целители, выступают скорее как товар: учеба на них ни к чему не обязывает, а порог входа ограничивается финансовой возможностью заплатить ту или иную сумму за новую ступень.

лорные и этнографические источники, но не смогли собрать на их основе единый сценарий и сформировать всеобъемлющие и устойчивые структуры¹. Зато они обнаружили возможность практически ничем не ограниченного творчества, в котором не так трудно обрести *свой* стиль². И хотя далеко не все целители в том или ином виде патентуют свои авторские методики³, сама эта возможность в корне отличает их от прочих специалистов.

В этом случае креативность оборачивается способностью выкристаллизовать из полученной информации оригинальную (или выглядящую таковой) идею, предпринимательскими талантами и знакомством с принципами сетевого маркетинга для распространения методик на публику. Исторически первым шагом к тому была социально-политическая трансформация: после распада СССР в России, как и в других постсоциалистических государствах, открылись новые возможности для предпринимательства и предприимчивости, что подталкивало людей к созданию нового вида товаров и освоению новых форм потребления⁴. Наряду с этим политические и экономические изменения сформировали отношения глубокого неравенства⁵. Для всех, кто пытался приспособиться к новым условиям и искал новые формы заработка и занятости, магические, религиозные и оккультные услуги оказались привлекательной нишей, и как способы «делать деньги из воздуха», и как способы управления неопределенностью [Lindquist 2005a; Buyandelgeriyun 2007; Empson 2012; Quijada 2019: 18]⁶. Эта ниша не была устойчивой (например, она переживала спад во второй половине 1990-х), но, несмотря на значительные флуктуации, сохранялась как относительно свободная.

¹ О творческом использовании литературы магическими специалистами см.: [Zorya 2021].

² Одна из наших собеседниц была вдохновлена курсом под названием «Переход в Так», который его создательница описывает как не имеющий «аналогов во всем мире» <<https://prostovtak.com/bud/>>.

³ При попытках открыть свой целительский центр или монетизировать свой метод целители часто сталкиваются с финансовыми сложностями. В этом случае они возвращаются к прохождению новых курсов и домашней практике.

⁴ В частности, переход от государственного социализма к рыночной экономике повлиял и на возможность женского предпринимательства [Welter et al. 2003; Salmenniemi et al. 2011]. Как показывают наши материалы, сфера целительства, эзотерических и психологических услуг также оказалась для женщин более чем благоприятной.

⁵ О схожей ситуации в соседней Монголии см.: [Pedersen 2007].

⁶ В свое время исследователи Южной Африки Джин и Джон Комарофф вслед за М. Глакманном выдвинули идею, согласно которой переходные периоды, полные хаоса и неопределенности, «возможностей и беспомощности», способствуют активации *окультурной экономики*, невидимым образом обеспечивающей процветание [Comaroff, Comaroff 1999: 283–284] (см. также: [Comaroff, Comaroff 2018]). За ней стоит конфликт между надеждами и реалиями неолиберального рынка, с которым сталкиваются и постколониальные, и постсоциалистические общества. О параллелях между постсоциализмом и постколониализмом см. также: [Charif, Verdery 2009; Cervinkova 2012; Tlostanova 2012].

Эти флуктуации, вероятно, объясняются рядом факторов: политической централизацией и усилением государственного контроля в других сферах; появлением частной медицины и коммерциализацией здравоохранения; этнической ревитализацией и новыми политическими проектами вокруг религиозных институций и «традиционных конфессий» [Quijada 2012; Pimenova 2013: 123–125]. В случае Бурятии нельзя не отметить рост мобильности населения, который с начала 1990-х привел к изменению демографического профиля Улан-Удэ: люди ехали из сел в республиканский центр в поисках работы, а за ними последовали шаманы, которые были вынуждены постепенно адаптировать свою практику к условиям городской «анонимности» и формирующегося рынка шаманских услуг. Постепенно эти процессы затронули и сельских шаманов, которые стали вступать в организации [Szymt 2017: 103]. С начала 2000-х гг. стали регистрироваться общественные организации специалистов «традиционной медицины», которые проводили конференции и курсы (свою лепту в их видимость внесло федеральное шоу «Битва экстрасенсов», впервые вышедшее на экран в 2000 г.). Новый импульс для этой деятельности создала и массовизация интернета и социальных сетей: портал альтернативной медицины «Самопознание.ру» был открыт в 2004 г.

Легкому доступу в эту нишу изначально способствовало и федеральное законодательство, которое оставляло (и пока еще оставляет) значительные лакуны для самодеятельности. Тогда как другие виды низового предпринимательства, изначально невидимые для закона, уже в середине 1990-х гг. или попали под ведомственный контроль, или выработали свои механизмы регулирования [Хамфри 2010: 117–121, 258–261], целительство избежало подобного упорядочивания. В 1993 г. приказ Минздрава «Об урегулировании нетрадиционных методов лечения» хотя и запретил трансляцию передач с участием хилеров на российском телевидении [Богданов 2015], сделал для регуляции их непосредственной деятельности немного. Принятый почти двадцать лет спустя федеральный закон № 323-ФЗ о «народной медицине» тоже не способствовал юридическому разделению между народным целительством и религиозным, притом что первое скорее регулируется локальными министерствами здравоохранения, а второе оказывается на пересечении религиозной деятельности и предпринимательства [Харитоновна 2018].

Столь же неупорядоченной до сих пор остается и область психологических практик, часть которых наша собеседница — руководительница кафедры клинической психологии в одном из восточносибирских вузов — отнесла к «парапсихологии». Хотя лавинообразный рост этой сферы начался в 1990-е гг.

[Matza 2018], о том, чтобы положить конец «мошенническим схемам», которые «быстро освоили некоторые предприимчивые граждане», и ввести лицензирование, в Госдуме заговорили только в 2023 г., и дальше обсуждений дело пока не пошло [Никитина 2023].

Итак, нельзя сказать, что попыток упорядочивания вовсе не было¹. Однако юридическая неопределенность только сильнее размыла границу между разрешенным предпринимательством и самодеятельностью. Некогда хаос постсоветской трансформации привел к появлению *серых зон* [Brković 2015], в которых неформальные терапевтические практики могли реализовываться без угрозы проверок и контроля и не будучи связанными какими-то нормативами. Несмотря на отмеченные выше флуктуации и возросший в последнее время государственный контроль, серые зоны сохранились по сей день². В этом отношении альтернативная медицина представляет собой еще одну «локализованную форму суверенитета» [Хамфри 2010: 257–258] с мерцающим легальным статусом³. Сейчас альтернативные специалисты часто регистрируют свою деятельность как «прочие медицинские услуги». Под этой вывеской может скрываться все что угодно. Одна из наших собеседниц, гештальт-психолог Вера Георгиевна, практикует под ней гадание на таро, *су-джок* и *оннури*. А Наталья, которая закончила заочное отделение одного из российских вузов по специальности «психология», пользуется ею, чтобы продвигать на семинах нумерологию, аффирмации и целительную силу заряженной воды.

На степени свободы альтернативных специалистов сказывается и то, что представители проверяющих инстанций в некоторых случаях сами становятся их клиентами. В частности, мы не только слышали от шаманов, что их услугами все активнее

¹ Отсутствие настойчивости можно интерпретировать как «активное отсутствие государства», или намеренную дерегуляцию [Morris 2019: 15–16]. Благодаря этому лакуны, в которых развивались тактики и сервисы, компенсирующие недостатки и ограничения системы здравоохранения и социальной защиты (прежде всего в регионах), сохранялись [Cook 2011: 80–84; Morris, Polese 2016]. О компенсаторных механизмах в постсоциалистических Боснии и Герцеговине см. также: [Brković 2017: 66], в Монголии: [Turk 2018: 222–223]. Не последнюю роль играла эрозия доверия к официальной медицине, представители которой пытались выживать с помощью неформальных платежей [Quijada 2019: 130, 136]. Говоря о тактиках нетрадиционных целителей в 2000-е гг., исследователи отмечают использование государственных лицензий для «страховки». Впрочем, некоторые по экономическим причинам от них отказывались [Самарская, Тепер 2007: 224–226].

² События 2023–2024 гг. (уголовные дела, заведенные на целителей и ведущих марафонов счастья) показали, что государство начинает проявлять интерес к происходящему в серых зонах, что, вероятно, скажется на этом поле в будущем. В 2021–2022 гг., когда мы проводили полевую работу, подобные случаи еще не были столь частотны.

³ Ее специфика по сравнению с другими очагами автономии, которые обсуждались в связи с постсоветской трансформацией [Yurchak 1999: 85–90; Хамфри 2010: 254–279], состояла в сплаве официальных советских исследований, практик и дискурсивных моделей с полуразрешенными и подпольными.

пользуются местные чиновники и политики (о динамике этих отношений в контексте региональных выборов см.: [Szymut 2017: 97]), но и наблюдали, как глава одного из сел обратился за помощью к опытному эмчи-ламе и одновременно ритуальному специалисту, чтобы «отпугнуть» опасный для края, по его мнению, бизнес¹.

Несмотря на то что на структуризацию и характер формирующихся институтов влияли разные группы, заинтересованные в расширении власти над постсоветским социальным пространством², в сфере восточносибирского целительства не появилось крупных игроков, которые бы полностью подчинили этот рынок своим правилам. Характерно, что нынешние шаманские организации, соревнуясь друг с другом в степени бюрократизации, до сих пор пытаются утвердить свои стандарты или хотя бы разделить зоны влияния, но пока без особых результатов³, что уж говорить про целителей. В отличие от шаманов, которые хотели бы публичности и официального признания государством, целители стремятся оставаться в тени. Они редко пытаются создавать собственные институции, а чаще мимикрируют под уже существующие, вроде частных клиник. Многие привлекают на свою сторону научный авторитет, пользуясь как дипломами первых постсоветских центров экстрасенсорики, так и новыми сертификатами о профессиональной переподготовке и удостоверениями научно-практических конференций. Возможно, это связано с тем, что вывески «целитель» и «экстрасенс» уже неадекватны современному рынку, где большей популярностью пользуются коучи и психотерапевты широкого профиля (однако и полного отказа от старых вывесок не происходит: они складываются «под прилавок» и предъявляются к случаю).

Неформальные стратегии в постсоциалистических России и Монголии К. Хамфри описывает с помощью понятия «отклонение от курса» (*veering*), цитируя слова песни из фильма «Айболит 66»: «Нормальные герои всегда идут в обход»

¹ Ср. выводы Ф. Сапио о правоприменении в Китае: правовой нигилизм, или беспредел, органически входят в правопорядок, что и позволяет последнему эффективно функционировать в рамках установленной политической системы — и в то же время самими гражданами зоны беззакония воспринимаются как обычная часть жизни [Sapio 2010: 3–4].

² Например, в Петербурге 1990-х гг. шли «разборки» между частными медицинскими центрами за передел территории [Raikhel 2016]. В Бурятии и соседней Монголии криминальные группы активно участвовали в регуляции рынка перевозок [Pedersen 2007; Хамфри 2010: 254–279]. Шаман Юрий, один из наших собеседников, рассказывал о своем участии в крышевании улан-удэнских таксистов, описывая и прошлую деятельность, и нынешние шаманские практики в одних и тех же выражениях: «защиту ставили».

³ Возможно, это вопрос времени: так, в соседней Туве недавно был создан профсоюз, цель которого — превратить шаманство в профессию [В Туве 2024].

[Humphrey 2012: 24]. Целители в каком-то смысле тоже всегда идут в обход: лавируют между законодательными барьерами и увливают от рамок, помещающих их в четко очерченные группы, а заодно предлагают клиентам неочевидные обходные маршруты для решения их проблем. Существовая между клавиш готовых категорий, вне устойчивых институтов или в рамках институтов совсем-не-прожорливых, целители редко привержены какой-то одной методике и нет никого, кто бы их к этому принуждал. Наоборот, само существование в серых зонах подталкивает их к дальнейшему накоплению техник, поиску новых привлекательных для клиентов вывесок и желанию найти и утвердить только свою специализацию, к которой наконец и можно выработать некоторую привязанность. Однако те, кто остался в роли любителя и лечит на досуге, чаще оказываются верны той практике, которую освоили десять-двадцать лет назад.

Но не только целители, существующие вне структур и институтов (или между ними), могут позволить себе свободу в сборке терапевтической валентности. Для тех, кто вовлечен в жизнь более или менее прожорливых институтов, есть свои пути для «включения творчества». Оно может выражаться как в интерпретации границ терапевтической валентности, так и в выборе методов и сочетании их между собой. Иначе говоря, можно творчески подходить к тому, что, например, значит быть шаманом, оставаясь тем не менее шаманом для себя и для других, а можно позволить себе быть не только шаманом, но и много кем еще, не отбрасывая шаманскую самоидентификацию, а активируя и присоединяя к ней другие. В этих случаях креативность можно описать как спектр, движение внутри которого зависит от социальной диспозиции в той же мере, что и от личного выбора и, вероятно, некоторого куража.

Обходные маршруты, которыми двигаются альтернативные специалисты, могут задействовать институциональный авторитет и структурные возможности. Однако тем, кто видит свое портфолио более разнообразным, чем это предполагается при полной включенности в институцию, остаются пограничные зоны. В некотором отношении они напоминают обсуждавшиеся выше пространства локального суверенитета с тем отличием, что они не возникают в социальном хаосе, а сами институции могут оставлять для них место. Костоправ Ардан работает в буддийском представительстве, приписанном к одному из дацанов Сангхи. Под эгидой дацана у него свой кабинет и своя клиентура, однако он не эмчи-лама, биомедицинского образования у него тоже нет. Свой путь к целительству, сопряженный с духовным поиском и восстановлением семейной памяти, Ардан рисует как альтернативу шаманскому: ему предлагали

стать шаманом, однако дару «чувствовать других людей, их энергию, карму» он, будучи буддистом, выбрал другое применение. Он слушает пульс, как это сделал бы эмчи-лама, спрашивает про гороскоп, подобно зурхайчи, окуривает проходящих чабрецом, как шаман, но основная его специализация — контактный и бесконтактный массаж, который его пациенты сравнивают с энергетическим воздействием. Раньше он практиковал частным образом — лечил коллег по работе и детей знакомых, но затем смог попасть в дацан и обратить институциональный авторитет себе на пользу. Как мы видим, иногда дацаны действуют гибко и готовы давать площадку другим видам целительства.

Институциональную харизму личного ученичества и тибетского канона задействует и молодой тибетский доктор Лена. Авторитет учителя, известного эмчи-ламы, защищает ее от критики и конкуренции со стороны старших коллег, но направляет и ограничивает ее лишь в профессиональной ипостаси тибетского врача. В этой области основательность и валидность *обязательств* Лену волнует, и на вопрос, общается ли она с эмчи-ламами из дацанов, она отвечает: «Ну, конечно, это вообще несущественное разделение, мы все тибетские доктора, нет никаких границ, — потом она задумывается и продолжает. — Но есть такие доктора, которые хотят пройти онлайн-курсы и типа стать тибетским врачом, или такие, кто где-то чему-то научились, попрактиковали и стали уже презентовать себя как авторов какой-то концепции оздоровительной, что-то там имени меня. Вот с такими я предпочитаю не иметь дел». Однако за пределами тибетской медицины Лена сохраняет самые разные связи, которые ускользают от институционального контроля. Она занимается массажем, имеет сертификат мастера медитации, интересуется мексиканскими ритуалами и белой магией, объясняя это местной спецификой: «Тут у нас вообще котел, Сибирь, здесь все намешано, все переплетено — кришнаиты, целители, шаманы. А я любопытный по своей природе человек, я много традиций изучала, допустим, мастер рейки я».

Еще больший простор для самовыражения открывается для тех, кто занимается своим делом в стороне от всех возможных контролеров. Независимость имеет, впрочем, и свои издержки: шанс на успех обеспечивается только личной харизмой и горизонтальными социальными сетями. Однако для некоторых практиков поиск себя и свобода импровизации более принципиальны. С Иваном из поселка в Тункинской долине нас познакомила наша проводница. Это был человек лет сорока пяти в шаманском *дэгэле* из необычно качественного материала и в чем-то вроде треуголки или буденовки, из-под которой была

видна косичка седых волос¹. «В моем дворе не действуют законы того мира, откуда вы пришли», — сказал он, заложив руки за спину, и задумчиво поглядел в небо ярко-голубыми глазами. Выдержав еще одну паузу, он продолжил: «Я поговорю с вами, только если вы пройдете пять испытаний, в противном случае ничего не выйдет». За четыре часа Иван рассказал о своем пути — от водителя маршрутки в Улан-Удэ до перехода «в другое измерение». Он искал буддийских лам, но сильнейшие из них оказались слишком слабы; ему посоветовали стать шаманом, и он нашел учителей в Монголии, но увидел, что их возможности ограничены; он встретил отшельника в пустыне Гоби, который сказал ему: «Тебе, Иван, нужно идти в следующий класс». «Будда Шакьямуни, он ведь показал только один способ просветления, да, Шива — сто двенадцать. Но я знаю, их бесконечное количество, путей познания Бога», — подытожил Иван. Мы спросили его, кем он себя считает: «Я не шаман, я — улачи», — ответил он, отсылая к монгольскому термину для обозначения посредника между миром людей и богов [Bumochir 2014: 474–475]. Портфолио такого типа с трудом поддается коммодификации. Уже одиннадцать лет Иван не занимается обычной работой, но и едва ли зарабатывает как альтернативный специалист — его содержит жена. Тем не менее он, подобно другим одиночкам, отказывается от преysкуранта, поскольку капиталистическая логика далеко не всегда совместима со свободной импровизацией в рамках индивидуального поиска.

Наконец, самыми открытыми и восприимчивыми к разным методам, техникам и профессиональным личинам среди наших собеседников были люди, пришедшие в альтернативную медицину в начале 1990-х гг. Некоторые из них имели возможность присоединяться к организациям, будь то центры по исследованию экстрасенсорных способностей или частные клиники, но для многих институционализация и легализация означали бы бóльшую видимость для контролеров разного типа, что и удерживало их в кабинетах, зарегистрированных как ИП, или же вообще в частных квартирах. Несмотря на попытки структуризации в конце 2010-х гг. (выше мы уже упоминали о появлении союзов и ассоциаций народных целителей), большинство специалистов такого типа предпочитает существование в серых зонах.

¹ Дэгэл — бурятский и монгольский традиционный наряд, который носят почти все шаманы. Традиционность эта, впрочем, специфическая: шаманы и швеи нередко покупают ткань на дэгэл в онлайн-магазинах, и порой это синтетический материал, который в Бурятию доставляют из Китая. То же самое можно сказать и про то, что шаманы называют «монгольским шелком» для *хадаков* — ритуальных шарфов. Традиция подстраивается под рыночные интересы: в интернете ткань в разы дешевле, а расход большой.

В таких случаях расширение *терапевтической валентности*, вероятно, должно компенсировать отсутствие структуры и авторитета, к которым можно было бы прислониться. В ход идут обучающие курсы и интернет, а также возможности предков, которые целитель щедро добавляет к своим. Шестидесятилетняя Пагма Намшитовна, которая принимает клиентов на окраине Улан-Удэ¹, упоминает в беседе прабабушку-травницу, бабушку, которая лечила заговорами, шаманов с обеих сторон и дед-костоправа, который передал ей «по эстафете» свой дар. Она не просто приняла эти дары, но и развила их: «[С]тала делать то, что дедушка не умел, например сканирование организма <...> как человек-рентген». В портфолио Пагмы Намшитовны рядом лежат шаманское небесное посвящение и «энерготруба», зафиксированная с помощью компьютерной томографии, познание абсолютной пустоты и возможность путешествовать между мирами, гирудотерапия и выписки из книжек коллег: «Вот недавно я узнала про квантовую биоэнергетику. Слышали такое? <...> Один казахский целитель книжку про это написал. Ну он не говорит квантовая, это я уже совместила его метод со своим, и получилась квантовая биоэнергетика». Без институциональной дисциплины для импровизации нет никаких границ, кроме фантазии и подручных средств, поэтому и те обходные пути, которыми пользуются такие специалисты, могут быть довольно изобретательными, а вывески — условными. Мы шли к «шаманам», «кинезиотерапевтам», «экстрасенсам» и «коучам», но долгий разговор побуждал наших собеседников к замысловатым, непредсказуемым импровизациям, демонстрирующим всю широту умений и самопрезентаций.

Заключение

Распад СССР радикально перекроил российскую социальную реальность: то, что происходило в складках общественной жизни, в 1990-е оказалось вывернуто наружу, обернувшись всплеском религиозной и эзотерической активности. Телевидение заполнили передачи с экстрасенсами и хилерами, в городских поликлиниках и бывших советских научных институтах внезапно открылись кабинеты энерготерапевтов и лаборатории экстрасенсорики, города стали обрастать церквями, протестантскими домами собраний или дацанами, как произошло в случае Улан-Удэ. Однако эта освещенность была недолговечной. Многие заметные явления 1990-х либо сошли на нет, либо сформирова-

¹ На городских окраинах мы провели большую часть полевой работы: именно там шаманские организации устраивают свои базы, там живут дедки- и бабки-костоправы, там тибетские доктора держат свои мастерские, а шаманы-одиночки ведут прием. О промежуточных пространствах в Улан-Удэ 1990-х гг. см.: [Хамфри 2010: 373–375].

ровали новые складки, например скрывшись среди одинаковых частных домов на городских окраинах, в квартирах блочных многоэтажек или в торговых и деловых центрах, за одинаковыми дверями которых можно найти шаманку-ясновидящую, прозревающую тело как рентген, психолога-гештальтиста, раскладывающую таро, тибетского доктора под вывеской «массажный кабинет» или потомственную травницу, выдающую пакетики травяных сборов с плохо пропечатанными инструкциями.

Иначе говоря, трансформации первых лет капитализма повлекли за собой появление новых серых и плохо обозреваемых зон, в которых люди, справляясь с социальными и экономическими вызовами, стали искать новые способы осмысления реальности и себя — и новые формы заработка. В результате они столкнулись с проблемой, как стать кем-то и как в одинаковых коридорах с гипсокартоновыми потолками и потрескивающими лампами, среди сотен объявлений в газетах, а потом и в социальных сетях сделать себя видимым и привлекательным для возможных клиентов.

В густонаселенном и вместе с тем затененном пространстве люди, выбравшие занятие хилерством или прорицанием, весьма изобретательны в намеках или, скажем так, в подмигивании, что позволяет им завлекать людей с улицы, не раскрывая все карты сразу. Однако тактика вывешивания легальной вывески, будь то «массаж», «психолог» или «прочие медицинские услуги», которая не вызывает лишних проверок, далеко не единственная. Многие из наших собеседников примкнули к большим институтам вроде шаманских организаций или дацанов, которые служат для них прибежищем, избавляя от нужды размышлять о том, как выгодно подсветить себя и что именно делать на терапевтическом приеме. Вместе с тем, предоставляя подобные прибежища, институты требуют взамен выполнения обязательств (верности партитуре), а то и безоговорочной преданности — последнее мы обозначили социологическим термином *прожорливость*. Специфика этого густонаселенного пространства заключается в одновременном присутствии институтов разного типа — современных бюрократических форм, личного ученичества (вынужденно возрожденного еще в советское время) и нелиберального предпринимательства, основанного на императивах успеха и поиска себя.

Обратившись к разным институтам в этом поле, мы говорим о спектре, с одной стороны, а с другой — о сложно размеченном пространстве, в котором одни зоны обещают защиту и поток клиентов в обмен на ограничения в практике, другие же не обещают ничего, но представляют почти ничем не ограниченную свободу импровизации. В статье мы постарались показать

взаимосвязь между тем, как специалист будет обозначать себя и как будет действовать на терапевтическом приеме, и тем, в какой позиции он или она находится. Мы описали сами эти позиции, чтобы сделать явными интересы институтов, задающих правила игры на этом поле. Комбинацию персональной агентности и силы институциональных требований, определяющую пределы креативности и возможности для импровизации в целительской практике, мы и обозначаем как *терапевтическую валентность*.

За последние тридцать лет поле альтернативной медицины, в котором мы работали, привлекало множество антропологов, однако практически все исследователи имели дело с какой-то одной частью поля. Одни погружались в современную практику тибетской медицины, другие — в современное шаманство, третьи — в наблюдение за эзотерическими и магическими специалистами. Категория *терапевтической валентности* позволяет, как нам кажется, мыслить эти явления не как отдельные и замкнутые в себе, но как связанные вместе. Разные акторы — институты и индивиды — схожими методами борются за приверженцев и соратников (и клиентуру), делят одну и ту же территорию и не только вынуждены считаться с соседями, но и, несмотря на различные эпистемологические основания, готовы вплетать чужие мелодии в свои импровизации.

Работа антропологов и этнографов, которая, казалось бы, должна вносить ясность в понимание некоторых феноменов общественной жизни, превращается в руках тех, кто был ими «изучен», в инструмент. Этнографические классификации прошлого, антропологические и социологические тексты настоящего становятся материалом, с которым активно и творчески работают сами специалисты и целители, размечающие сложно устроенную среду нужным им образом. Именно поэтому задача какой бы то ни было классификации или какого бы то ни было изолированного описания одного из секторов этого поля видится нам небеспроблемной, если не наивной.

Терапевтическая валентность, которую мы предлагаем взамен, позволяет увидеть общие принципы устройства целительской практики вне зависимости от того, называет ли человек себя шаманом, ламой или психологом-гештальтистом, и понять, зачем и почему он или она прибегает именно к этой самопрезентации. Между шаманом-одиночкой, врачом городской больницы, интересующимся альтернативной медициной, массажистом-реабилитологом, изучающим все новые методики, и хилером-психологом, увлекающимся идеей перерождения, значительно больше общего, чем можно было бы предположить.

То, как эти люди выбирают отдельные практики целительства, как осваивают их, как и в какой момент предъявляют их своим клиентам, подчиняется общей логике. С одной стороны, это логика расширения предложения по мере того, как человек начинает доверять целителю, с другой — логика поиска себя, который в отсутствие сформированных институтов или при нежелании вписываться в существующие структуры движется по принципу расширения и поглощения нового ради создания уникального коллажного полотна. То, насколько коллажность будет очевидна, окажутся ли видны края и зазоры или же фрагменты образуют общий мелодический рисунок, зависит не только от следования законам рынка, опыта и харизмы целителя, но и от комбинации социальных характеристик (*positivity*), в том числе гендера, возраста и этничности.

На противоположном, институционализированном, конце спектра также обнаруживается структурное сходство: между ламой в дацане и шаманом-новичком в шаманской организации будет гораздо больше общего, чем, например, между шаманом-новичком и лидером шаманской организации или между эмчи-ламой в дацане и ламой, открывшим частный кабинет где-то в торговом центре. Те, кто выбирает институциональное прибежище, обретают возможность для импровизации или в самом сердце институции, или на ее границах. Соответственно они могут создавать новые паттерны основного музыкального узора или же довольствуются кружевами по краям полотна тибетской медицины или шаманства, даже превосходящего буддийскую науку по жадности строгости.

Благодарности

Исследование выполнено в рамках гранта «Поддержание здоровья и благополучия в Бурятии и Иркутской области: поле альтернативных терапевтических услуг и юрисдикция специалистов» (Фонд социальных исследований «Хамовники», 2021–2023). Авторы выражают признательность своим собеседникам — всем, кто уделял им внимание, помогал советом и не жалел времени на разговоры.

Источники

- В Туве создали профсоюз шаманов // TMG news. 2024, 15 янв. <<https://tmgnews.ru/novosti/v-tuve-sozdali-profsoyuz-shamanov/>>.
- Миневич В.Б., Дымчиков А.А. Болезни психики в контексте тибетской медицины. Улан-Удэ; Томск: Б.и., 1995. 30 с.
- Никитина О. Лечение словом // Коммерсантъ. 2023, 15 мая. <<https://www.kommersant.ru/doc/5985823>>.
- Хунданова Л.Л. (ред.). Материалы по изучению источников традиционной системы индо-тибетской медицины: Сб. статей. Новосибирск: Наука, 1982. 101 с.

Библиография

- Агапитов Н.Н., Хангалов М.Н.* Шаманство у бурят Иркутской губернии. Иркутск: Тип. Н.Н. Сеницына, 1883. 172 с. (Материалы для изучения шаманства в Сибири).
- Алтухова А., Клепикова А., Пироговская М.* Здравствуй, хрусть! или Печальные хроники // Антропологический форум. 2022. Специальный выпуск. С. 177–190.
- Бадмаева Э.Э.* Преподавание тибетской медицины в Агинском медицинском колледже и Агинской буддийской академии // Медицинская антропология и биоэтика. 2022. № 2 (24). С. 1–5. doi: 10.33876/2224-9680/2022-2-24/14.
- Бадмацыренов Т.Б.* Сангха и политика: политические аспекты функционирования буддийского духовенства Монголии и Бурятии // Вестник Бурятского государственного университета. Сер.: Философия, социология, политология, культурология. 2012. № 14. С. 137–143.
- Беккер Г.* Аутсайдеры: исследования по социологии девиантности / Пер. Н. Фархатдинова. М.: Элементарные формы, 2018. 270 с.
- Бернштейн А.* «Межтелесное» движение в буддизме Внутренней Азии // Гарри И.Р. (ред.). Буддизм в истории и культуре бурят. Улан-Удэ: Буриад-Монгол Ном, 2014. С. 276–303.
- Богданов К.А.* Банка Чумака, взгляд Кашпировского: о роли неподвижных предметов в социальном воображении // Новое литературное обозрение. 2015. № 6. С. 85–98.
- Бурдые П.* Практический смысл. СПб.: Алетей, 2001. 562 с.
- Ванчикова Ц.П., Жабон Ю.Ж., Ринчинова О.С., Цыренова Н.Д., Дашиева С.Б.* Рукопись бурятского эмчи-ламы Д. Ендонова из монгольской коллекции ЦВРК ИМБТ Сибирского отделения РАН // Вестник архивиста. 2020. № 4. С. 1255–1266. doi: 10.28995/2073-0101-2020-4-1255-1266.
- 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.
- Галданова Г.Р., Герасимова К.М., Дашиев Д.Б., Митупов Г.Ц.* Ламаизм в Бурятии XVIII — начала XX века: структура и социальная роль культовой системы. Новосибирск: Наука, 1983. 236 с.
- Гарри И.Р.* Буддизм в Бурятии в XX веке: расцвет, упадок, возрождение // Гарри И.Р. (ред.). Буддизм в истории и культуре бурят. Улан-Удэ: Буриад-Монгол Ном, 2014. С. 66–93.
- Дугаров Д.С.* Исторические корни белого шаманства (на материале обрядового фольклора бурят). М.: Наука, 1991. 300 с.
- Жамцарано Ц.Ж.* Онгоны агинских бурят // Записки Императорского Русского географического общества по отделению этнографии. 1909. Т. 34. С. 379–394.
- Ксенофонтов Г.В.* Шаманизм: избранные труды (публикации 1926–1929 гг.) / Сост., автор предисл. А.Н. Дьячков. Якутск: Север-Юг, 1992. 318 с.

- Куличкова А.С. Терапевтический конструктор: плюрализм знания и практик в петербургской клинике «альтернативной» медицины: Магистр. дис. / Европ. ун-т в Санкт-Петербурге. СПб., 2023. 129 с.
- Михайлов Т.М. Из истории бурятского шаманизма (с древнейших времен по XVIII в.). Новосибирск: Наука, 1980. 320 с.
- Ревуенкова Е.В. Заметки о современной терминологии, связанной с шаманизмом, у теленгитов // Функ Д.А. (ред.). Шаманизм и ранние религиозные представления: к 90-летию доктора исторических наук профессора Л.П. Потапова. М.: ИЭА РАН, 1995. С. 88–99.
- Самарская Т., Тенер Г. Врачи или целители? Особенности самоидентификации агентов поля альтернативной медицины в современной российской провинции // Ярская-Смирнова Е.Р., Романов П.В. (ред.). Профессии.doc: социальные трансформации профессионализма: взгляды снаружи, взгляды изнутри. М.: Вариант; ЦСПГИ, 2007. С. 207–228.
- Филатов С.Б. Санкт-Петербург — столица русского буддизма // Вестник Института востоковедения РАН. 2019. № 1. С. 127–139.
- Функ Д.А. Телеутское шаманство: традиционные этнографические интерпретации и новые исследовательские возможности. М.: ИЭА РАН, 1997. 267 с.
- Хаккарайнен М.В. «Шаманствующие» женщины северо-востока Сибири // Чернова Ж.В. (ред.). Гендерное устройство: социальные институты и практики. СПб.: Изд-во Европ. ун-та в Санкт-Петербурге, 2005. С. 208–222.
- Хамфри К. Постсоветские трансформации в азиатской части России: антропологические очерки / Пер. А. Космарского, Н. Космарской. М.: Наталис, 2010. 382 с.
- Харитонова В.И. Феникс из пепла? Сибирский шаманизм на рубеже тысячелетий. М.: Наука; ИЭА РАН, 2006. 372 с.
- Харитонова В.И. Народная и традиционная медицина: возможности интеграции медицинских систем, практик и методов в условиях современной Тувы // Новые исследования Тувы. 2018. № 4. С. 4–29. doi: 10.25178/nit.2018.4.1.
- Харитонова В.И., Ожиганова А.А., Купряшина Н.А. В поисках духовности и здоровья: новые религиозные движения, нешаманизм, городской шаманизм. М.: ИЭА РАН, 2008. 47 с.
- Цыденов Э.М. Обряд посвящения в шаманы в Улан-Удэ: традиции и современность // Новый исторический вестник. 2012. № 33. С. 73–83.
- Abbott A. The System of Professions: An Essay on the Division of Expert Labor. Chicago, IL; L.: University of Chicago Press, 1988. 452 p.
- Adler J.E. Artists in Offices: An Ethnography of an Academic Art Scene. New Brunswick, NJ: Transaction Books, 1979. 184 p.
- Andreyev A. Soviet Russia and Tibet: The Debacle of Secret Diplomacy, 1918–1930s. Leiden; Boston: Brill, 2003. 433 p.
- Attewell G.N.A. Refiguring Unani Tibb: Plural Healing in Late Colonial India. New Delhi: Orient Longman, 2007. 316 p.
- Balzer M.M. Two Urban Shamans: Unmasking Leadership in Fin-de-Soviet Siberia // Marcus G.E. (ed.). Perilous States: Conversation Amid

- Uncertain Transition. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1993. P. 131–164.
- Barrett F.J.* Creativity and Improvisation in Jazz and Organizations: Implications for Organizational Learning // *Organization Science*. 1998. Vol. 9. No. 5. P. 605–622. doi: 10.1287/orsc.9.5.605.
- Becker H.S.* Notes on the Concept of Commitment // *American Journal of Sociology*. 1960. Vol. 66. No. 1. P. 32–40.
- Bernstein A.* Religious Bodies Politic: Rituals of Sovereignty in Buryat Buddhism. Chicago, IL: University of Chicago Press, 2013. 280 p.
- Brković Č.* Brokering the Grey Zones: Pursuits of Favours in a Bosnian Town // Knudsen I.H., Frederiksen M.D. (eds.). *Ethnographies of Grey Zones in Eastern Europe: Relations, Borders and Invisibilities*. L.: Anthem Press, 2015. P. 57–74.
- Brković Č.* Managing Ambiguity: How Clientelism, Citizenship, and Power Shape Personhood in Bosnia and Herzegovina. N.Y.: Berghahn Books, 2017. 186 p.
- Bryant R.* The Soul Danced into the Body: Nation and Improvisation in Istanbul // *American Ethnologist*. 2005. Vol. 32. No. 2. P. 222–238. doi: 10.1525/ae.2005.32.2.222.
- Bumochir D.* Institutionalization of Mongolian Shamanism: From Primitivism to Civilization // *Asian Ethnicity*. 2014. Vol. 15. No. 4. P. 473–491. doi: 10.1080/14631369.2014.939331.
- Buyandelgeriyn M.* Dealing with Uncertainty: Shamans, Marginal Capitalism, and the Remaking of History in Postsocialist Mongolia // *American Ethnologist*. 2007. Vol. 34. No. 1. P. 127–147. doi: 10.1525/ae.2007.34.1.127.
- Cervinkova H.* Postcolonialism, Postsocialism and the Anthropology of East-Central Europe // *Journal of Postcolonial Writing*. 2012. Vol. 48. No. 2. P. 155–163. doi: 10.1080/17449855.2012.658246.
- Chari S., Verdery K.* Thinking Between the Posts: Postcolonialism, and Ethnography after the Cold War // *Comparative Studies in Society and History*. 2009. Vol. 51. No. 1. P. 6–34. doi: 10.1017/S0010417509000024.
- Chudakova T.* Recovering Health: Tibetan Medicine and Biocosmopolitics in Russia: PhD diss. / University of Chicago. Chicago, IL, 2013. 372 p.
- Chudakova T.* Contingent Efficacies in Buryat Tibetan Medicine // *Asian Medicine*. 2015. Vol. 10. No. 1–2. P. 249–272. doi: 10.1163/15734218-12341344.
- Chudakova T.* Plant Matters: Buddhist Medicine and Economies of Attention in Postsocialist Siberia // *American Ethnologist*. 2017. Vol. 44. No. 2. P. 341–354. doi: 10.1111/amet.12483.
- Collins R.* *The Credential Society: An Historical Sociology of Education and Stratification*. N.Y.; San Francisco, CA; L.: Academic Press, 1979. 220 p.
- Comaroff J., Comaroff J.L.* Occult Economies and the Violence of Abstraction: Notes from the South African Postcolony // *American Ethnologist*. 1999. Vol. 26. No. 2. P. 279–303. doi: 10.1525/ae.1999.26.2.279.
- Comaroff J., Comaroff J.L.* Occult Economies, Revisited // Moeran B., de Waal Malefyt T. (eds.). *Magical Capitalism: Enchantment, Spells, and Occult*

- Practices in Contemporary Economies. Cham: Palgrave Macmillan, 2018. P. 289–320.
- Cook L.J.* Postcommunist Welfare States: Reform Politics in Russia and Eastern Europe. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2011. 288 p.
- Coser L.* Greedy Institutions: Patterns of Undivided Commitment. N.Y.: Free Press, 1974. 166 p.
- Craig S.R.* Healing Elements: Efficacy and the Social Ecologies of Tibetan Medicine. Berkeley, CA; Los Angeles, CA: University of California Press, 2012. 344 p.
- Cress D.M., McPherson J.M., Rotolo T.* Competition and Commitment in Voluntary Memberships: The Paradox of Persistence and Participation // Sociological Perspectives. 1997. Vol. 40. No. 1. P. 61–79. doi: 10.2307/1389493.
- Croizier R.C.* Traditional Medicine in Modern China: Science, Nationalism, and the Tensions of Cultural Change. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1968. XVI+325 p.
- Empson R.* The Dangers of Excess: Accumulating and Dispersing Fortune in Mongolia // Social Analysis. 2012. Vol. 56. No. 1. P. 117–132. doi: 10.3167/sa.2012.560108.
- Fabian J.* Text as Terror: Second Thoughts about Charisma // Social Research. 1979. Vol. 46. No. 1. P. 166–203.
- Farquhar J., Lai L.* Gathering Medicines: Nation and Knowledge in China's Mountain South. Chicago, IL: University of Chicago Press, 2021. 304 p.
- Giddens A.* Central Problems in Social Theory: Action, Structure, and Contradiction in Social Analysis. Berkeley, CA: University of California Press, 1979. 294 p.
- Humphrey C.* Favors and “Normal Heroes”: The Case of Postsocialist Higher Education // HAU: Journal of Ethnographic Theory. 2012. Vol. 2. No. 2. P. 22–41. doi: 10.14318/hau2.2.003.
- Humphrey C., Ujeed H.* A Monastery in Time: The Making of Mongolian Buddhism. Chicago, IL; L.: University of Chicago Press, 2013. 440 p.
- Hürelbaatar A.* The Creation and Revitalization of Ethnic Sacred Sites in Ulan-Ude since the 1990s // Alexander C., Buchli V., Humphrey C. (eds.). Urban Life in Post-Soviet Asia. L.: UCL Press, 2007. P. 136–156.
- Janes C.R.* The Transformations of Tibetan Medicine // Medical Anthropology Quarterly. 1995. Vol. 9. No. 1. P. 6–39. doi: 10.1525/maq.1995.9.1.02a00020.
- Langwick S.A.* Articulate(d) Bodies: Traditional Medicine in a Tanzanian Hospital // American Ethnologist. 2008. Vol. 35. No. 3. P. 428–439. doi: 10.1111/j.1548-1425.2008.00044.x.
- Lindquist G.* Conjuring Hope: Healing and Magic in Contemporary Russia. N.Y.: Berghahn Books, 2005a. 272 p.
- Lindquist G.* Healers, Leaders and Entrepreneurs: Shamanic Revival in Southern Siberia // Culture and Religion. 2005b. Vol. 6. No. 2. P. 263–285. doi: 10.1080/01438300500226430.
- Liu J.Z.* Improvisation, Collective Structure, and Culture Change: A Theory of Bricolage // Anthropological Theory. 2024. Vol. 24. No. 4. P. 436–457. doi: 10.1177/14634996231218568.

- Lock M.M., Nguyen V.K.* An Anthropology of Biomedicine. Oxford: Wiley, 2018. 560 p.
- Manevskaia I.* Blue Buddha: Tibetan Medicine in Contemporary Russia (St Petersburg and Moscow): PhD diss. / University of Manchester. Manchester, 2012. 200 p.
- Mattingly C.* In Search of the Good: Narrative Reasoning in Clinical Practice // Medical Anthropology Quarterly. 1998. Vol. 12. No. 3. P. 273–297. doi: 10.1525/maq.1998.12.3.273.
- Matza T.* Shock Therapy: Psychology, Precarity, and Well-Being in Postsocialist Russia. Durham, NC: Duke University Press, 2018. 305 p.
- McPherson M.* An Ecology of Affiliation // American Sociological Review. 1983. Vol. 48. No. 4. P. 519–532. doi: 10.2307/2117719.
- Morris J.* The Informal Economy and Post-Socialism: Imbricated Perspectives on Labor, the State, and Social Embeddedness // Demokratizatsiya: The Journal of Post-Soviet Democratization. 2019. Vol. 27. No. 1. P. 9–30.
- Morris J., Polese A.* Informal Health and Education Sector Payments in Russian and Ukrainian Cities: Structuring Welfare from Below // European Urban and Regional Studies. 2016. Vol. 23. No. 3. P. 481–496. doi: 10.1177/0969776414522081.
- Moyer E., Hardon A.* A Disease Unlike Any Other? Why HIV Remains Exceptional in the Age of Treatment // Medical Anthropology. 2014. Vol. 33. No. 4. P. 263–269. doi: 10.1080/01459740.2014.890618.
- Mukharji P.B.* Historicizing Indian Systems of Knowledge: Ayurveda, Exotic Foods, and Contemporary Antihistorical Holisms // Osiris. 2020. Vol. 35. No. 1. P. 228–248. doi: 10.1086/709541.
- Narangoa L., Altanjula L.* From Shamanist Healing to Scientific Medicine: Bonesetters in Inner Mongolia // Bruun O., Narangoa L. (eds.). Mongols from Country to City: Floating Boundaries, Pastoralism and City Life in the Mongol Lands. Copenhagen: NIAS Press, 2006. P. 237–253.
- Neumann Fridman E.J.* Sacred Geography: Shamanism among the Buddhist Peoples of Russia. Budapest: Akadémiai Kiadó, 2004. XIV+324 p.
- Pedersen M.A.* From “Public” to “Private” Markets in Postsocialist Mongolia // Anthropology of East Europe Review. 2007. Vol. 25. No. 1. P. 64–71.
- Pimenova K.* The “Vertical of Shamanic Power”: The Use of Political Discourse in Post-Soviet Tuvan Shamanism // Laboratorium. 2013. Vol. 5. No. 1. P. 118–140.
- Pordié L., Blaikie C.* Knowledge and Skill in Motion: Layers of Tibetan Medical Education in India // Culture, Medicine, and Psychiatry. 2014. Vol. 38. P. 340–368. doi: 10.1007/s11013-014-9389-4.
- Przepiórkowski A.* The Origin of the Valency Metaphor in Linguistics // Lingvisticae Investigationes. 2018. Vol. 41. No. 1. P. 152–159. doi: 10.1075/li.41.1.
- Quijada J.B.* Soviet Science and Post-Soviet Faith: Etigelov’s Imperishable Body // American Ethnologist. 2012. Vol. 39. No. 1. P. 138–154. doi: 10.1111/j.1548-1425.2011.01354.x.
- Quijada J.B.* Buddhists, Shamans, and Soviets: Rituals of History in Post-Soviet Buryatia. N.Y.: Oxford University Press, 2019. XVII+237 p.

- 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.
- Raikhel E.* *Governing Habits: Treating Alcoholism in the Post-Soviet Clinic*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2016. 248 p.
- Rosenberg C.E.* *Our Present Complaint: American Medicine, Then and Now*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 2007. XVIII+209 p.
- Sablin I.* Soviet and Buddhist: Religious Diplomacy, Dissidence, and the Atheist State, 1945–1991 // *Journal of Religion*. 2019. Vol. 99. P. 37–58.
doi: 10.1086/700324.
- Salmenniemi S., Karhunen P., Kosonen R.* Between Business and *Byt*: Experiences of Women Entrepreneurs in Contemporary Russia // *Europe-Asia Studies*. 2011. Vol. 63. No. 1. P. 77–98.
doi: 10.1080/09668136.2011.534304.
- Sapio F.* *Sovereign Power and the Law in China: Zones of Exception in the Criminal Justice System*. Leiden: Brill, 2010. XIV+369 p.
- Saxer M.* Tibetan Medicine and Russian Modernities // Adams V., Schrempf M., Craig S.R. (eds.). *Medicine between Science and Religion: Explorations on Tibetan Grounds*. N.Y.; Oxford: Berghahn Books, 2010. P. 57–77.
- Schrempf M.* Bon Lineage Doctors and the Local Transmission of Knowing Medical Practice in Nagchu // Schrempf M. (ed.). *Soundings in Tibetan Medicine: Anthropological and Historical Perspectives*. Leiden: Brill, 2007. P. 89–126. (Proceedings of the Tenth Seminar of the IATS, 2003. Vol. 10). doi: 10.1163/ej.9789004155503.i-449.34.
- Sudnow D.* *Ways of the Hand: A Rewritten Account*. Cambridge, MA: MIT Press, 2001. 164 p.
- Szmyt Z.* Urban Shamanism in Siberia: the Dialectic of Placemaking and Fieldwork // *Historia@Teoria*. 2017. Vol. 3. No. 5. P. 85–126.
doi: 10.14746/ht.2017.5.3.07.
- Terbish B.* “I Have My Own Spaceship”: Folk Healers in Kalmykia, Russia // *Inner Asia*. 2018. Vol. 20. No. 1. P. 132–158.
doi: 10.1163/22105018-12340101.
- Tlostanova M.* Postsocialist ≠ Postcolonial? On Post-Soviet Imaginary and Global Coloniality // *Journal of Postcolonial Writing*. 2012. Vol. 48. No. 2. P. 130–142. doi: 10.1080/17449855.2012.658244.
- Torstendahl R.* Introduction: Promotion and Strategies of Knowledge-Based Groups // Torstendahl R., Burrage M. (eds.). *The Formation of Professions: Knowledge, State and Strategy*. L.; Newbury Park; New Delhi: Sage, 1990. P. 1–10.
- Tsyrempilov N.* *Under the Shadow of White Tara: Buriat Buddhists in Imperial Russia*. Leiden: Brill, 2021. 238 p.
- Turk E.* Toxic Care (?): Scepticism and Treatment Failure in Post-Soviet Mongolia // *Inner Asia*. 2018. Vol. 20. No. 2. P. 219–241.
doi: 10.1163/22105018-12340108.
- Weber M.* *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*. Berkeley, CA: University of California Press, 1978. 1469 p.

- Weick K.* Organizational Redesign as Improvisation // Huber G.P., Glick W.H. (eds.). *Mastering Organizational Change: Ideas and Insights for Improving Performance*. N.Y.: Oxford University Press, 1993. P. 346–379.
- Welter F., Smallbone D., Aculai E., Isakova N., Schakirova N.* Female Entrepreneurship in Post-Soviet Countries // Butler L.E. (ed.). *New Perspectives on Women Entrepreneurs*. Greenwich, CT: Information Age Publishing, 2003. P. 223–239.
- Wilensky H.L.* The Professionalization of Everyone? // *American Journal of Sociology*. 1964. Vol. 70. No. 2. P. 137–158. doi: 10.1086/223790.
- Wilf E.* Swinging Within the Iron Cage: Modernity, Creativity, and Embodied Practice in American Postsecondary Jazz Education // *American Ethnologist*. 2010. Vol. 37. No. 3. P. 563–582. doi: 10.1111/j.1548-1425.2010.01273.x.
- Wilf E.Y.* *School for Cool: The Academic Jazz Program and the Paradox of Institutionalized Creativity*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 2020. 288 p.
- Yurchak A.* Gagarin and the Rave Kids: Transforming Power, Identity, and Aesthetics in Post-Soviet Nightlife // Barker A.M. (ed.). *Consuming Russia: Popular Culture, Sex and Society since Gorbachev*. Durham, NC: Duke University Press, 1999. P. 76–109.
- Zhukovskaia N.* Shamanism in the Russian Intelligentsia (Post-Soviet Space and Time) // Menzel B., Hagemester M., Rosenthal B.G. (eds.). *The New Age of Russia: Occult and Esoteric Dimensions*. München; B.: Otto Sagner, 2012. P. 328–347.
- Zorya K.* If One Knows Where to Look, Fiction Is Magic: Reading Fictional Texts as Manuals of Magic in Post-Soviet Ukraine, Russia, and Belarus // Otto B.-C., Johannsen D. (eds.). *Fictional Practice: Magic, Narration, and the Power of Imagination*. Leiden: Brill, 2021. P. 261–288.

Improvising at the Borders and without Borders: Therapeutic Valency and the Discovery of Self in Eastern Siberian Alternative Medicine

Anna Altukhova

Institut für Europäische Ethnologie, Humboldt-Universität zu Berlin
40–41 Mohrenstraße, Berlin, Germany
anna.altukhova@hu-berlin.de

Anna Klepikova

European University at St Petersburg
6/1A Gagarinskaya Str., St Petersburg, Russia
aklepikova@eu.spb.ru

Maria Pirogovskaya

European University at St Petersburg
6/1A Gagarinskaya Str., St Petersburg, Russia
mpirogovskaya@eu.spb.ru

The article addresses the problem of how the emic classifications of healers and alternative medicine specialists in Eastern Siberia relate to their institutional affiliations, hierarchies, and the possibilities for improvisation. While to an outside observer the field of alternative medicine appears differentiated by categories of specialists (lamas, shamans, whisperers, etc.), in practice it is more complexly organised, so therapeutic profiles and jurisdictions cannot be described unambiguously. The authors suggest considering the emic classifications with which healers and their clients operate as labels or advertisements which do not fully define the jurisdiction of a particular practitioner and do not limit the scope of potential services. To denote the ability to expand jurisdictions and collect the skills of healing in a portfolio, the article introduces the concept of *therapeutic valency*. It can be informed either by an institutional track or by self-education or self-discovery. This analytical category allows us to see the basic principles of the structure of healing practice, regardless of the labels applied, and to describe professional dynamics through following more or less rigid scenarios and going beyond them. Each of the variants of professionalisation provides practitioners with different spaces for improvisation with principles and techniques of treatment.

Keywords: Eastern Siberia, alternative medicine, post-Soviet economics, institutions, improvisation, classifications.

Acknowledgments

This research was carried out within the project “Maintaining Health and Well-being in Buryatia and Irkutsk Oblast: Alternative Therapeutic Services and the Jurisdiction of Specialists” supported by the Khamovniki Social Research Foundation (2021–2023). The authors are pleased to express their gratitude to all their field interlocutors, who were generous to advise, help and discuss issues of health.

References

- Abbott A., *The System of Professions: An Essay on the Division of Expert Labor*. Chicago, IL; London: University of Chicago Press, 1988, 452 pp.
- Adler J. E., *Artists in Offices: An Ethnography of an Academic Art Scene*. New Brunswick, NJ: Transaction Books, 1979, 184 pp.
- Agapitov N. N., Khangalov M. N., *Shamanstvo u buryat Irkutskoy gubernii* [The Buryat Shamanism in Irkutsk Province]. Irkutsk: N. N. Sinitsyn

- Printing House, 1883, 172 pp. (Materialy dlya izucheniya shamanstva v Sibiri [Materials for the Study of Siberian Shamanism]). (In Russian).
- Altukhova A., Klepikova A., Pirogovskaya M., 'Zdravstvuy, khrust! ili Pechalnye khroniki' [Bonjour Distress, or, Sad Stories], *Antropologicheskij forum*, 2022, special issue, pp. 177–190. (In Russian).
- Andreyev A., *Soviet Russia and Tibet: The Debacle of Secret Diplomacy, 1918–1930s*. Leiden; Boston: Brill, 2003, 433 pp.
- Attewell G. N. A., *Refiguring Unani Tibb: Plural Healing in Late Colonial India*. New Delhi: Orient Longman, 2007, 316 pp.
- Badmaeva E. E., 'Prepodavanie tibetskoy meditsiny v Aginskom meditsinskom kolledzhe i Aginskoy buddiyskoy akademii' [Teaching Tibetan Medicine in the Aginsk Medical College and the Aginsk Buddhist Academy], *Meditsinskaya antropologiya i bioetika*, 2022, no. 2 (24), pp. 1–5. (In Russian). doi: 10.33876/2224-9680/2022-2-24/14.
- Badmatsyrenov T. B., 'Sangha i politika: politicheskie aspekty funkcionirovaniya buddiyskogo dukhovenstva Mongolii i Buryatii' [Sangha and Politics: Political Aspects of Functioning of the Buddhist Clergy in Mongolia and Buryatia], *Vestnik Buryatskogo gosudarstvennogo universiteta, series: Philosophy, Sociology, Political Science, Cultural Studies*, 2012, no. 14, pp. 137–143. (In Russian).
- Balzer M. M., 'Two Urban Shamans: Unmasking Leadership in Fin-de-Soviet Siberia', Marcus G. E. (ed.), *Perilous States: Conversation Amid Uncertain Transition*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1993, pp. 131–164.
- Barrett F. J., 'Creativity and Improvisation in Jazz and Organizations: Implications for Organizational Learning', *Organization Science*, 1998, vol. 9, no. 5, pp. 605–622. doi: 10.1287/orsc.9.5.605.
- Becker H. S., 'Notes on the Concept of Commitment', *American Journal of Sociology*, 1960, vol. 66, no. 1, pp. 32–40.
- Becker H. S., *Outsiders: Studies in the Sociology of Deviance*. New York: Free Press of Glencoe, 1963, X+179 pp.
- Bernstein A., 'On Body-Crossing: Interbody Movement in Eurasian Buddhism', *Ab Imperio*, 2012, no. 2, pp. 168–195. doi: 10.1353/imp.2012.0068.
- Bernstein A., *Religious Bodies Politic: Rituals of Sovereignty in Buryat Buddhism*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 2013, 280 pp.
- Bogdanov K. A., 'Banka Chumaka, vzglyad Kashpirovskogo: o roli nepodviznykh predmetov v sotsialnom voobrazhenii' [Chumak's Jars, Kashpirovsky's Gaze: On the Role of Immobile Objects in the Social Imagination], *Novoe literaturnoe obozrenie*, 2015, no. 6, pp. 85–98. (In Russian).
- Bourdieu P., *Le sens pratique*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1980, 480 pp.
- Brković Č., 'Brokering the Grey Zones: Pursuits of Favours in a Bosnian Town', Knudsen I. H., Frederiksen M. D. (eds.), *Ethnographies of Grey Zones in Eastern Europe: Relations, Borders and Invisibilities*. London: Anthem Press, 2015, pp. 57–74.
- Brković Č., *Managing Ambiguity: How Clientelism, Citizenship, and Power Shape Personhood in Bosnia and Herzegovina*. New York: Berghahn Books, 2017, 186 pp.

- Bryant R., 'The Soul Danced into the Body: Nation and Improvisation in Istanbul', *American Ethnologist*, 2005, vol. 32, no. 2, pp. 222–238. doi: 10.1525/ae.2005.32.2.222.
- Bumochir D., 'Institutionalization of Mongolian Shamanism: From Primitivism to Civilization', *Asian Ethnicity*, 2014, vol. 15, no. 4, pp. 473–491. doi: 10.1080/14631369.2014.939331.
- Buyandelgeriy M., 'Dealing with Uncertainty: Shamans, Marginal Capitalism, and the Remaking of History in Postsocialist Mongolia', *American Ethnologist*, 2007, vol. 34, no. 1, pp. 127–147. doi: 10.1525/ae.2007.34.1.127.
- Cervinkova H., 'Postcolonialism, Postsocialism and the Anthropology of East-Central Europe', *Journal of Postcolonial Writing*, 2012, vol. 48, no. 2, pp. 155–163. doi: 10.1080/17449855.2012.658246.
- Chari S., Verdery K., 'Thinking Between the Posts: Postcolonialism, and Ethnography after the Cold War', *Comparative Studies in Society and History*, 2009, vol. 51, no. 1, pp. 6–34. doi: 10.1017/S0010417509000024.
- Chudakova T., *Recovering Health: Tibetan Medicine and Biocosmopolitics in Russia*: PhD diss., University of Chicago. Chicago, IL, 2013, 372 pp.
- Chudakova T., 'Contingent Efficacies in Buryat Tibetan Medicine', *Asian Medicine*, 2015, vol. 10, no. 1–2, pp. 249–272. doi: 10.1163/15734218-12341344.
- Chudakova T., 'Plant Matters: Buddhist Medicine and Economies of Attention in Postsocialist Siberia', *American Ethnologist*, 2017, vol. 44, no. 2, pp. 341–354. doi: 10.1111/amet.12483.
- Collins R., *The Credential Society: An Historical Sociology of Education and Stratification*. New York; San Francisco, CA; London: Academic Press, 1979, 220 pp.
- Comaroff J., Comaroff J. L., 'Occult Economies and the Violence of Abstraction: Notes from the South African Postcolony', *American Ethnologist*, 1999, vol. 26, no. 2, pp. 279–303. doi: 10.1525/ae.1999.26.2.279.
- Comaroff J., Comaroff J. L., 'Occult Economies, Revisited', Moeran B., de Waal Malefyt T. (eds.), *Magical Capitalism: Enchantment, Spells, and Occult Practices in Contemporary Economies*. Cham: Palgrave Macmillan, 2018, pp. 289–320.
- Cook L. J., *Postcommunist Welfare States: Reform Politics in Russia and Eastern Europe*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2011, 288 pp.
- Coser L., *Greedy Institutions: Patterns of Undivided Commitment*. New York: Free Press, 1974, 166 pp.
- Craig S. R., *Healing Elements: Efficacy and the Social Ecologies of Tibetan Medicine*. Berkeley, CA; Los Angeles, CA: University of California Press, 2012, 344 pp.
- Cress D. M., McPherson J. M., Rotolo T., 'Competition and Commitment in Voluntary Memberships: The Paradox of Persistence and Participation', *Sociological Perspectives*, 1997, vol. 40, no. 1, pp. 61–79. doi: 10.2307/1389493.
- Croizier R. C., *Traditional Medicine in Modern China: Science, Nationalism, and the Tensions of Cultural Change*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1968, XVI+325 pp.

- Dugarov D. S., *Istoricheskie korni belogo shamanstva (na materiale obryadovogo folklora buryat)* [Historical Roots of White Shamanism (On the Material of Buryat Ritual Folklore)]. Moscow: Nauka, 1991, 300 pp. (In Russian).
- Empson R., 'The Dangers of Excess: Accumulating and Dispersing Fortune in Mongolia', *Social Analysis*, 2012, vol. 56, no. 1, pp. 117–132. doi: 10.3167/sa.2012.560108.
- Fabian J., 'Text as Terror: Second Thoughts about Charisma', *Social Research*, 1979, vol. 46, no. 1, pp. 166–203.
- Farquhar J., Lai L., *Gathering Medicines: Nation and Knowledge in China's Mountain South*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 2021, 304 pp.
- Filatov S. B., 'Sankt-Peterburg — stolitsa russkogo buddizma' [St Petersburg as the Capital of Russian Buddhism], *Vestnik Instituta vostokovedeniya RAN*, 2019, no. 1, pp. 127–139. (In Russian).
- Funk D. A., *Teleutskoe shamanstvo: traditsionnye etnograficheskie interpretatsii i novye issledovatel'skie vozmozhnosti* [Teleut Shamanism: Traditional Ethnographic Interpretations and New Research Perspectives]. Moscow: IEA RAS Press, 1997, 267 pp. (In Russian).
- Galdanova G. R., Gerasimova K. M., Dashiev D. B., Mitupov G. Ts., *Lamaizm v Buryatii XVIII — nachala XX veka: struktura i sotsialnaya rol kultovoy sistemy* [Lamaism in Buryatia in the 18th — Early 20th Century: Structure and Social Role of the Cult System]. Novosibirsk: Nauka, 1983, 236 pp. (In Russian).
- Garri I. R., 'Buddizm v Buryatii v XX veke: rastsvet, upadok, vozrozhdenie' [Buddhism in Buryatia in the 20th Century: Rise, Decline, Revival], Garri I. R. (ed.), *Buddizm v istorii i kulture buryat* [Buddhism in Buryat History and Culture]. Ulan-Ude: Buryad-Mongol Nom, 2014, pp. 66–93. (In Russian).
- Giddens A., *Central Problems in Social Theory: Action, Structure, and Contradiction in Social Analysis*. Berkeley, CA: University of California Press, 1979, 294 pp.
- Hakkarainen M. V., "'Shamanstvuyushchie" zhenshchiny severo-vostoka Sibiri' ["Shamanic" Women of North-Eastern Siberia], Chernova Zh. V. (ed.), *Gendernoe ustroystvo: sotsialnye instituty i praktiki* [Gender Relations: Social Institutions and Practices]. St Petersburg: EUSP Press, 2005, pp. 208–222. (In Russian).
- Humphrey C., *Postsovetskie transformatsii v aziatskoy chasti Rossii: antropologicheskie ocherki* [Post-Soviet Transformations in Asiatic Russia: Anthropological Sketches], transl. by A. Kosmarsky, N. Kosmarskaya. Moscow: Natalis, 2010, 382 pp. (In Russian).
- Humphrey C., 'Favors and "Normal Heroes": The Case of Postsocialist Higher Education', *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 2012, vol. 2, no. 2, pp. 22–41. doi: 10.14318/hau2.2.003.
- Humphrey C., Ujeed H., *A Monastery in Time: The Making of Mongolian Buddhism*. Chicago, IL; London: University of Chicago Press, 2013, 440 pp.
- Hürelbaatar A., 'The Creation and Revitalization of Ethnic Sacred Sites in Ulan-Ude since the 1990s', Alexander C., Buchli V., Humphrey C. (eds.), *Urban Life in Post-Soviet Asia*. London: UCL Press, 2007, pp. 136–156.

- Janes C. R., 'The Transformations of Tibetan Medicine', *Medical Anthropology Quarterly*, 1995, vol. 9, no. 1, pp. 6–39.
doi: 10.1525/maq.1995.9.1.02a00020.
- Kharitonova V. I., *Feniks iz pepla? Sibirskiy shamanizm na rubezhe tysyacheletiy* [A Phoenix from the Ashes? Siberian Shamanism at the Turn of the Millennium]. Moscow: Nauka; IEA RAS Press, 2006, 372 pp. (In Russian).
- Kharitonova V. I., 'Narodnaya i traditsionnaya meditsina: vozmozhnosti integratsii meditsinskikh sistem, praktik i metodov v usloviyakh sovremennoy Tuvy' [Folk and Traditional Medicine: On the Possibility of Integrating Medical Systems, Practices and Methods in Contemporary Tuva], *Novye issledovaniya Tuvy*, 2018, no. 4, pp. 4–29. (In Russian).
doi: 10.25178/nit.2018.4.1.
- Kharitonova V. I., Ozhiganova A. A., Kupryashina N. A., *V poiskakh dukhovnosti i zdorovya: novye religioznye dvizheniya, neoshamanizm, gorodskoy shamanizm* [In Search of Spirituality and Health: New Religious Movements, Neo-Shamanism, City Shamanism]. Moscow: IEA RAS Press, 2008, 47 pp. (In Russian).
- Ksenofontov G. V., *Shamanism: izbrannye trudy (publikatsii 1926–1929 gg.)* [Shamanism: Selected Works (Publications 1926–1929)]. Yakutsk: Sever-Yug, 1992, 318 pp. (In Russian).
- Kulichkova A. S., *Terapevticheskiy konstruktor: plyuralizm znaniya i praktik v peterburgskoy klinike "alternativnoy" meditsiny* [Therapeutic Construction Kit: Pluralism of Knowledge and Practices in a St Petersburg Clinic of "Alternative" Medicine]: MA thesis, European University at St Petersburg. St Petersburg, 2023, 129 pp. (In Russian).
- Langwick S. A., 'Articulate(d) Bodies: Traditional Medicine in a Tanzanian Hospital', *American Ethnologist*, 2008, vol. 35, no. 3, pp. 428–439.
doi: 10.1111/j.1548-1425.2008.00044.x.
- Lindquist G., *Conjuring Hope: Healing and Magic in Contemporary Russia*. New York: Berghahn Books, 2005, 272 pp.
- Lindquist G., 'Healers, Leaders and Entrepreneurs: Shamanic Revival in Southern Siberia', *Culture and Religion*, 2005, vol. 6, no. 2, pp. 263–285.
doi: 10.1080/01438300500226430.
- Liu J. Z., 'Improvisation, Collective Structure, and Culture Change: A Theory of Bricolage', *Anthropological Theory*, 2024, vol. 24, no. 4, pp. 436–457.
doi: 10.1177/14634996231218568.
- Lock M. M., Nguyen V. K., *An Anthropology of Biomedicine*. Oxford: Wiley, 2018, 560 pp.
- Manevskaia I., *Blue Buddha: Tibetan Medicine in Contemporary Russia (St Petersburg and Moscow)*: PhD diss., University of Manchester. Manchester, 2012, 200 pp.
- Mattingly C., 'In Search of the Good: Narrative Reasoning in Clinical Practice', *Medical Anthropology Quarterly*, 1998, vol. 12, no. 3, pp. 273–297.
doi: 10.1525/maq.1998.12.3.273.
- Matza T., *Shock Therapy: Psychology, Precarity, and Well-Being in Postsocialist Russia*. Durham, NC: Duke University Press, 2018, 305 pp.
- McPherson M., 'An Ecology of Affiliation', *American Sociological Review*, 1983, vol. 48, no. 4, pp. 519–532. doi: 10.2307/2117719.

- Mikhaylov T. M., *Iz istorii buryatskogo shamanizma (s drevneyshikh vremen po XVIII v.)* [From the History of Buryat Shamanism (From the Ancient Times to the 18th Century)]. Novosibirsk: Nauka, 1980, 320 pp. (In Russian).
- Morris J., 'The Informal Economy and Post-Socialism: Imbricated Perspectives on Labor, the State, and Social Embeddedness', *Demokratizatsiya: The Journal of Post-Soviet Democratization*, 2019, vol. 27, no. 1, pp. 9–30.
- Morris J., Polese A., 'Informal Health and Education Sector Payments in Russian and Ukrainian Cities: Structuring Welfare from Below', *European Urban and Regional Studies*, 2016, vol. 23, no. 3, pp. 481–496.
doi: 10.1177/0969776414522081.
- Moyer E., Hardon A., 'A Disease Unlike Any Other? Why HIV Remains Exceptional in the Age of Treatment', *Medical Anthropology*, 2014, vol. 33, no. 4, pp. 263–269. doi: 10.1080/01459740.2014.890618.
- Mukharji P. B., 'Historicizing Indian Systems of Knowledge: Ayurveda, Exotic Foods, and Contemporary Antihistorical Holisms', *Osiris*, 2020, vol. 35, no. 1, pp. 228–248. doi: 10.1086/709541.
- Narangoa L., Altanjula L., 'From Shamanist Healing to Scientific Medicine: Bonesetters in Inner Mongolia', Bruun O., Narangoa L. (eds.), *Mongols from Country to City: Floating Boundaries, Pastoralism and City Life in the Mongol Lands*. Copenhagen: NIAS Press, 2006, pp. 237–253.
- Neumann Fridman E. J., *Sacred Geography: Shamanism among the Buddhist Peoples of Russia*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 2004, XIV+324 pp.
- Pedersen M. A., 'From "Public" to "Private" Markets in Postsocialist Mongolia', *Anthropology of East Europe Review*, 2007, vol. 25, no. 1, pp. 64–71.
- Pimenova K., 'The "Vertical of Shamanic Power": The Use of Political Discourse in Post-Soviet Tuvan Shamanism', *Laboratorium*, 2013, vol. 5, no. 1, pp. 118–140.
- Pordié L., Blaikie C., 'Knowledge and Skill in Motion: Layers of Tibetan Medical Education in India', *Culture, Medicine, and Psychiatry*, 2014, vol. 38, pp. 340–368. doi: 10.1007/s11013-014-9389-4.
- Przepiórkowski A., 'The Origin of the Valency Metaphor in Linguistics', *Lingvistice Investigationes*, 2018, vol. 41, no. 1, pp. 152–159.
doi: 10.1075/li.41.1.
- Quijada J. B., 'Soviet Science and Post-Soviet Faith: Etigelov's Imperishable Body', *American Ethnologist*, 2012, vol. 39, no. 1, pp. 138–154.
doi: 10.1111/j.1548-1425.2011.01354.x.
- Quijada J. B., *Buddhists, Shamans, and Soviets: Rituals of History in Post-Soviet Buryatia*. New York: Oxford University Press, 2019, XVII+237 pp.
- 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.
- Raikhel E., *Governing Habits: Treating Alcoholism in the Post-Soviet Clinic*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2016, 248 pp.
- Revunenkov E. V., 'Zametki o sovremennoy terminologii, svyazannoy s shamanizmom, u telengitov' [Notes on Contemporary Terms Related to Shamanism among the Telengt People], Funk D. A. (ed.), *Shamanism*

- i rannie religioznye predstavleniya: k 90-letiyu doktora istoricheskikh nauk, professora L. P. Potapova* [Shamanism and Early Religious Concepts: For the 90th Birthday of Doctor of History, Professor L. P. Potapov]. Moscow: IEA RAS Press, 1995, pp. 88–98. (In Russian).
- Rosenberg C. E., *Our Present Complaint: American Medicine, Then and Now*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 2007, XVIII+209 pp.
- Sablin I., ‘Soviet and Buddhist: Religious Diplomacy, Dissidence, and the Atheist State, 1945–1991’, *Journal of Religion*, 2019, vol. 99, pp. 37–58.
doi: 10.1086/700324.
- Salmenniemi S., Karhunen P., Kosonen R., ‘Between Business and *Byt*: Experiences of Women Entrepreneurs in Contemporary Russia’, *Europe-Asia Studies*, 2011, vol. 63, no. 1, pp. 77–98.
doi: 10.1080/09668136.2011.534304.
- Samarskaya T., Teper G., ‘Vrachi ili tseliteli? Osobennosti samoidentifikatsii agentov polya alternativnoy meditsiny v sovremennoy rossiyskoy provintsii’ [Doctors or Healers? Specificities of Self-Identification of Agents of the Sphere of Alternative Medicine in the Contemporary Russian Provinces], Yarskaya-Smirnova E. R., Romanov P. V. (eds.), *Professii.doc: sotsialnye transformatsii professionalizma: vzglyady snaruzhi, vzglyady iznutri* [Professions.doc: Social Transformations of Professionalism: Looking from the Outside, Looking from the Inside]. Moscow: Variant; Centre for Gender and Social Policy Studies Press, 2007, pp. 207–228. (In Russian).
- Sapio F., *Sovereign Power and the Law in China: Zones of Exception in the Criminal Justice System*. Leiden: Brill, 2010, XIV+369 pp.
- Saxer M., ‘Tibetan Medicine and Russian Modernities’, Adams V., Schrempf M., Craig S. R. (eds.), *Medicine between Science and Religion: Explorations on Tibetan Grounds*. New York; Oxford: Berghahn Books, 2010, pp. 57–77.
- Schrempf M., ‘Bon Lineage Doctors and the Local Transmission of Knowing Medical Practice in Nagchu’, Schrempf M. (ed.), *Soundings in Tibetan Medicine: Anthropological and Historical Perspectives*. Leiden: Brill, 2007, pp. 89–126. (Proceedings of the Tenth Seminar of the IATS, 2003, vol. 10). doi: 10.1163/ej.9789004155503.i-449.34.
- Sudnow D., *Ways of the Hand: A Rewritten Account*. Cambridge, MA: MIT Press, 2001, 164 pp.
- Szmyt Z., ‘Urban Shamanism in Siberia: the Dialectic of Placemaking and Fieldwork’, *Historia@Teoria*, 2017, vol. 3, no. 5, pp. 85–126.
doi: 10.14746/ht.2017.5.3.07.
- Terbish B., “I Have My Own Spaceship”: Folk Healers in Kalmykia, Russia’, *Inner Asia*, 2018, vol. 20, no. 1, pp. 132–158.
doi: 10.1163/22105018-12340101.
- Tlostanova M., ‘Postsocialist ≠ Postcolonial? On Post-Soviet Imaginary and Global Coloniality’, *Journal of Postcolonial Writing*, 2012, vol. 48, no. 2, pp. 130–142. doi: 10.1080/17449855.2012.658244.
- Torstendahl R., ‘Introduction: Promotion and Strategies of Knowledge-Based Groups’, Torstendahl R., Burrage M. (eds.), *The Formation of Professions: Knowledge, State and Strategy*. London; Newbury Park; New Delhi: Sage, 1990, pp. 1–10.

- Tsydenov E. M., 'Obryad posvyashcheniya v shamany v Ulan-Ude: traditsii i sovremenност' [The Rite of Initiation into Shamans in Ulan-Ude: Traditions and Modernity], *Novyy istoricheskiy vestnik*, 2012, no. 33, pp. 73–83. (In Russian).
- Tsyrempilov N., *Under the Shadow of White Tara: Buriat Buddhists in Imperial Russia*. Leiden: Brill, 2021, 238 pp.
- Turk E., 'Toxic Care (?): Scepticism and Treatment Failure in Post-Soviet Mongolia', *Inner Asia*, 2018, vol. 20, no. 2, pp. 219–241.
doi: 10.1163/22105018-12340108.
- Vanchikova Ts. P., Zhabon Yu. Zh., Rinchinova O. S., Tsyrenova N. D., Dashieva S. B., 'Rukopis buryatskogo emchi-lamy D. Endonova iz mongolskoy kolleksii TsVRK IMBT Sibirskogo otdeleniya RAN' [The Manuscript of the Buryat Emchi-Lama D. Endonov from the Mongolian Collection of the COMX of the IMBTS, Siberian Branch of the RAS], *Vestnik arkhivista*, 2020, no. 4, pp. 1255–1266. (In Russian).
doi: 10.28995/2073-0101-2020-4-1255-1266.
- 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. (In Russian). doi: 10.31250/1815-8870-2021-17-51-39-71.
- Weber M., *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*. Berkeley, CA: University of California Press, 1978, 1469 pp.
- Weick K., 'Organizational Redesign as Improvisation', Huber G. P., Glick W. H. (eds.), *Mastering Organizational Change: Ideas and Insights for Improving Performance*. New York: Oxford University Press, 1993, pp. 346–379.
- Welter F., Smallbone D., Aculai E., Isakova N., Schakirova N., 'Female Entrepreneurship in Post-Soviet Countries', Butler L. E. (ed.), *New Perspectives on Women Entrepreneurs*. Greenwich, CT: Information Age Publishing, 2003, pp. 223–239.
- Wilensky H. L., 'The Professionalization of Everyone?', *American Journal of Sociology*, 1964, vol. 70, no. 2, pp. 137–158. doi: 10.1086/223790.
- Wilf E., 'Swinging Within the Iron Cage: Modernity, Creativity, and Embodied Practice in American Postsecondary Jazz Education', *American Ethnologist*, 2010, vol. 37, no. 3, pp. 563–582.
doi: 10.1111/j.1548-1425.2010.01273.x.
- Wilf E. Y., *School for Cool: The Academic Jazz Program and the Paradox of Institutionalized Creativity*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 2020, 288 pp.
- Yurchak A., 'Gagarin and the Rave Kids: Transforming Power, Identity, and Aesthetics in Post-Soviet Nightlife', Barker A. M. (ed.), *Consuming Russia: Popular Culture, Sex and Society since Gorbachev*. Durham, NC: Duke University Press, 1999, pp. 76–109.
- Zhamtsarano Ts. Zh., 'Ongony aginskikh buryat' [The Ongons of the Aga Buryats], *Zapiski Imperatorskogo Russkogo geograficheskogo obshchestva po otdeleniyu etnografii*, 1909, vol. 34, pp. 379–394. (In Russian).
- Zhukovskaia N., 'Shamanism in the Russian Intelligentsia (Post-Soviet Space and Time)', Menzel B., Hagemester M., Rosenthal B. G. (eds.), *The New*

Age of Russia: Occult and Esoteric Dimensions. München; Berlin: Otto Sagner, 2012, pp. 328–347.

Zorya K., 'If One Knows Where to Look, Fiction Is Magic: Reading Fictional Texts as Manuals of Magic in Post-Soviet Ukraine, Russia, and Belarus', Otto B.-C., Johannsen D. (eds.), *Fictional Practice: Magic, Narration, and the Power of Imagination*. Leiden: Brill, 2021, pp. 261–288.