

Плохотнюк М. А.
M. A. Plokhotnyuk

НЕОШАМАНИЗМ: ЕЩЁ РАЗ К ПРОБЛЕМЕ ДЕФИНИЦИИ

NEOSHAMANISM: BACK TO THE PROBLEM OF DEFINITION

Плохотнюк Маргарита Алексеевна – аспирант кафедры культурологии и музеологии Хабаровского государственного института культуры (Россия, Хабаровск); 680045, г. Хабаровск, ул. Краснореченская, 112; тел. +7(984)174-18-26. E-mail: reine.margoth@gmail.com.

Margarita A. Plokhotnyuk – Postgraduate Student, Cultural Studies and Museology Department, Khabarovsk State Institute of Culture (Russia, Khabarovsk); 112 Krasnorechenskaia st., Khabarovsk, 680045, Russia; tel. +7(984)174-18-26. E-mail: reine.margoth@gmail.com.

Аннотация. Данная статья посвящена проблеме дефиниции такого неоднозначного явления в современной культуре, как неошаманизм. Несмотря на значительный интерес антропологов, религиоведов, психологов и других исследователей к данному феномену, до сих пор не сложилось его единого определения, более того, в настоящее время вся совокупность дефиниций более походит на слабо согласованное смысловое полотно, что в значительной степени ослабляет возможности корректного исследования данного явления. В статье приведён анализ различных дефиниций неошаманизма, сделана попытка выявить его сущностные черты. Опираясь на наиболее конгруэнтные определения, автор представляет свою рабочую классификацию современного шаманизма и определяет в этой классификации то место, которое занимает неошаманизм, обособляя его от иных «шаманских» направлений (базовый шаманизм, кросстрадиционный шаманизм и т. д.).

Summary. The paper deals with the problem of definition for neoshamanism as a controversial modern culture phenomenon. Despite the significant interest taken by anthropologists, religious scholars and psychologists in neoshamanism, the common definition has not been formed yet. Furthermore, nowadays the whole complex of definitions looks like weak-coordinated semantic canvas and this fact is able to slow accurate studies for this phenomenon. The article demonstrates the analysis of different definitions for neoshamanism and reveals its essential points. Being based on the most congruent terms, the author offers a working classification for modern forms of shamanism and finds place for neoshamanism segregating it from other “shamanic” streams (as core shamanism, crosstraditional shamanism etc.).

Ключевые слова: шаманизм, кросстрадиционный шаманизм, базовый шаманизм, неошаманизм, нью-эйдж.

Key words: shamanism, crosstraditional shamanism, core shamanism, neoshamanism, New Age.

УДК 304.2

Тема шаманизма как в его традиционной, так и в современной формах давно и небезосновательно привлекает внимание исследователей по всему миру. Традиционные формы, связанные с этническими культурами народов Америки, Австралии, Азии, исследованы достаточно детально благодаря работам этнографов и антропологов. Однако современный шаманизм, будучи явлением неоднозначным и во многом диффузным, обладает большим количеством неизведанных и неструктурированных областей, хотя в научной литературе широко представлены публикации по этой теме. Исследования эти, строго говоря, во многом носят сугубо дескриптивный характер, неся, с одной стороны, много сведений о том, кто, где, как и зачем реализует шаманские практики, при этом не давая целостной картины – лишь разрозненное мозаичное полотно.

Одним из важнейших в любом исследовании является вопрос терминологии. В научной литературе с современным шаманизмом теснейшим образом связано понятие «неошаманизм», которому посвящено огромное количество публикаций учёных разных стран. При этом до сих пор не сформировано единого определения данного термина, и, как следствие, не выявлено точное место

неошаманизма в системе шаманских верований и практик. Некоторые авторы, берясь за столь непростую тему, даже не утруждают себя выведением рабочего определения, ссылаясь на то, что научное сообщество до конца не определилось с термином «неошаманизм». С другой стороны, терминологическая путаница и неясность приводят к тому, что рабочие определения, используемые исследователями, даже в рамках одной научной публикации могут быть взаимоисключающими.

В данной статье мы попробуем проанализировать различные дефиниции, относящиеся к неошаманизму, а также создать классификацию современных направлений шаманизма.

Большинство исследователей сходятся в том, что феномен неошаманизма возник под влиянием трудов антрополога М. Харнера и его концепции базового шаманизма (см. прим. 1) [2; 4; 7]. Эту мысль мы считаем вполне справедливой. Деятельность Харнера по популяризации шаманских практик, очищенных им от этнокультурного контекста, совпала по времени с ростом интереса к практикам нью-эйдж, объединяющим «западных искателей», противостоящих, дополняющих и идущих дальше иудео-христианской традиции. Последователи нью-эйдж делают акцент на универсальные мировые духовные традиции, эклектически заимствованные с Востока и Запада, и используют их в качестве духовной терапии. По мнению А. Знаменского, в качестве эквивалента термину нью-эйдж корректно также использование близкого понятия – системы «ум, тело и дух» [32].

Шаманские техники и практики, предлагаемые М. Харнером в известной работе «Путь шамана», отражают его авторскую интерпретацию ряда традиционных шаманских методов, дополненных сведениями, почерпнутыми из этнографических источников [24]. Впоследствии на основе этих техник американский антрополог разработал несколько сертификационных тренингов (онлайн- и офлайн-формата), посвящённых целительству, практикам сновидения, шаманским инициациям и т. п. За последние десятилетия эти программы снискали большую известность как среди психологов, так и среди приверженцев нью-эйдж. Сам М. Харнер говорит о том, что базовый шаманизм является чем-то вроде шаманского ренессанса в современном контексте и однозначно противопоставляет его и течению нью-эйдж, и неошаманизму, считая, что шаманизм – это не нью-эйдж (англ. «новая эпоха, век»), напротив, это каменный век, который до сих пор продолжает существовать [25]. С другой стороны, он отмечает, что любой, кто прочитал его книгу «Путь шамана» или прошёл сертификационную программу по базовому шаманизму, может называть себя шаманом.

Таким образом, базовый шаманизм Харнера хоть и позиционирует себя как тяготеющий к мировым духовным универсалиям, тем не менее включает в себя ряд достаточно узких и конкретно очерченных практик и форм деятельности, которые практикуются его последователями после прочтения книги или прохождения тренинговой программы. Однако многие современные исследователи ставят между неошаманизмом и базовым шаманизмом знак равенства – например, В. И. Харитонов в своих многочисленных работах употребляет эти термины в качестве синонимов [22; 23]. Аналогично и М. В. Монгуш, разрабатывая тему современного шаманизма в Туве, пишет о том, что «базовый шаманизм олицетворяет шаманские техники в “чистом виде”. Обучение этим техникам и их использование составляет основу современного шаманизма, который, в силу своей необусловленности жёсткими предписаниями, становится источником духовного развития и познания мира. При таком подходе различия между традиционным шаманизмом и базовым, т. е. неошаманизмом, становятся весьма отчётливыми и конкретными» [10, 11].

При этом упускается из вида тот очевидный факт, что и «традиционный шаманизм» (т. е. некие шаманские практики, которые длительное время существовали у тех или иных этносов и передавались непосредственно) тоже не остаётся неизменным в новых социокультурных условиях.

Я. С. Иващенко и Я. А. Елинская в своих работах также ставят знак равенства между базовым и неошаманизмом (либо не обращают внимания на различия между этими явлениями). Так, например, говоря о современном шамане из г. Комсомольска-на-Амуре, авторы называют его, скорее, приверженцем неошаманизма, аргументируя свою позицию тем, что он является носителем многих типичных характеристик современного шамана [7, 90]. Однако критерии, на которые ссылаются авторы, говорят о различии между «базовым» и традиционным шаманом, а не традиционным и неошаманом [8]. Здесь мы хотим отметить, что этот перечень критериев, по которым

Я. С. Иващенко и Я. А. Елинская идентифицируют своего информанта, разработан Р. Кальдерой – практикующим шаманом, автором многочисленных книг, но не учёным [28]. Мы выражаем осторожные сомнения в том, что подобная информация может быть объективной с научной точки зрения, но отмечаем, что она может содержать значительный опыт саморефлексии человека, глубоко погружённого в шаманские практики.

Приведём другой не вполне ясный момент в работе Я. С. Иващенко и Я. А. Елинской. В качестве одного из ключевых пунктов, определивших становление шамана Владимира (г. Комсомольск-на-Амуре), отмечается его «обучение, – сначала у шаманов на Алтае, затем самостоятельно, используя специальную литературу и современные формы коммуникации» [7, 86]. Далее авторы ссылаются на мысль М. Харнера, согласно которой базовый шаманизм доступен для всех, кто прошёл курс обучения. Исходя из обращения антрополога, размещённого на сайте «The Foundation for Shamanic Studies», можно сделать вывод, что он говорил о своём собственном курсе обучения, упомянутом ранее в этой работе, а не обучении вообще [30]. Нам становится очевидной терминологическая путаница и неправомерность построения авторами связи между базовым шаманизмом Харнера и теми практиками, которые осуществляет их информант.

Таким образом, у целого ряда исследователей происходит крайнее сближение (вплоть до синонимизации) понятий «неошаманизм» и «базовый шаманизм».

Обратимся теперь к тем определениям неошаманизма и его сущностным чертам, которые рассматриваются в современных исследованиях. Стоит отметить, что терминологический хаос более характерен для наших соотечественников, чем для зарубежных исследователей.

А. И. Дарханова определяет неошаманизм весьма конкретно – как приверженность «шаманским учениям» К. Кастанеды, М. Харнера, К. Медоуза и других представителей западной культуры, усвоивших шаманские техники благодаря обучению у индейских и австралийских шаманов и создавших на этой основе собственные системы обучения [3, 297]. В. И. Харитоновна разделяет (нео)шаманизм, под которым понимает практики, транслируемые напрямую, через посвящение или обучение, но допускающие трансформации с учётом социокультурной ситуации, и неошаманизм. Во втором случае мыслится «современный вариант традиционного шаманизма», транслируемый опосредованно [22, 239].

Я. С. Иващенко и Я. А. Елинская определяют неошаманизм как «адаптированный, цивилизованный и комфортный способ духовной реализации оккультно ориентированного человека» [7, 94], а также как «различные формы возрождения (или имитации) традиционных шаманских практик в условиях современной культуры» [5, 52]. По справедливому замечанию авторов, он «отличается от предыдущих форм отсутствием обязательной этнокультурной и территориальной обусловленности, а также значительной эклектичностью: образует микс различных религиозных традиций, в том числе культуры шаманистов Сибири и Дальнего Востока» [7, 91]. При этом в другой статье авторы отмечают, что «статус неошамана определяется наличием шаманской наследственности (это распространяется на шаманов большинства народов Сибири и Дальнего Востока, которые различаются на «традиционных» и «нетрадиционных»), называемой, например, утха (бурятск. букв. «шаманский корень»), выявляемой в том числе на основе присутствия «лишней кости» как признака причастности к шаманской «сеок чулазы» (с хакасского букв. «родовой душе»)» [6, 135]. Этот тезис противоречит предыдущей мысли авторов, ведь наличие так называемого «шаманского корня» (или «шаманской души»), как это подразумевается в шаманской традиции, строго говоря, не оставляет человеку особой свободы выбора в вопросе: становиться шаманом или нет? И уж тем более, раскрытие шаманского «дара» (или «проклятья») не может быть комфортным для современного человека, у которого вдруг обнаруживается связь с живой традицией.

Отдельного упоминания стоит расхождение авторов в пункте о том, является ли неошаманизм возрождением традиции или новым конструктом, т. к. многие исследователи делают этот вопрос основным в своих попытках вывести сколько-нибудь рабочее определение. В. Г. Сараев, П. Л. Попов и А. А. Черенев под неошаманизмом понимают «шаманизм возрождённый», в том числе характеризуемый институализацией, т. е. созданием определённых шаманских организаций [19, 138]. С. В. Поспелова, А. И. Поспелова и О. П. Федирко также называют неошаманизм «воз-

рождённым шаманизмом», рассматривая его как одно из проявлений New Age с отечественной спецификой: «берёт своё начало в самой древней форме религии и обходится почти без заимствований и трансформаций христианских и восточных религий» [16, 70]. П. Б. Берснев не даёт определения неошаманизму, но предлагает рассматривать его как часть «общего потока глобального шаманизма» [1, 20-21]. М. В. Монгуш называет неошаманизмом современный шаманизм, активно возрождающийся в наши дни [10, 10]. Таким образом, здесь мы видим попытки увязать неошаманизм с возрождением древних традиций.

Существует и прямо противоположная позиция. Н. П. Романова и А. А. Жукова полагают, что неошаманизм – это не «возрождённый шаманизм», а некая религиозная традиция, конструируемая заново [18, 119]. По мнению Л. А. Смоляковой, неошаманизм – это реконструкция шаманских практик, которая не имеет под собой базы в виде аутентичной традиции. Анализируя возрождение шаманизма на территории Бурятии, автор отмечает, что оно происходит на основе реликтов национальной духовной культуры, и полагает, что уместнее в данном случае употреблять термин «новый шаманизм», отражающий как историческую взаимосвязь между древними и современными практиками, так и принципиальные их различия [20, 66]. Л. Д. Колодезникова также отмечает, что в диффузии неошаманизма «определённую роль могут играть попытки современной национальной интеллигенции создать концепции “национальной религии”, в том числе на основе шаманизма» [9, 624].

Может сложиться впечатление, что различные авторы описывают совершенно разные явления, пытаясь втиснуть их в рамки одного термина. Но насколько этот термин уместен? Разумеется, традиционный шаманизм, некогда бытовавший в архаических сообществах, был весьма жёстко детерминирован традицией, однако многие этнографы делали акцент на том, что шаманизм может уживаться с другими формами религий, имплицитно включая элементы их культа и верований и органично с ними сочетаясь. Действительно, мало кому придёт мысль о том, что шаманизм коренных народов Сибири и Дальнего Востока перестал быть шаманизмом под влиянием православной веры.

Другой пример – это взаимовлияние шаманизма и буддизма в Бурятии и Туве. Так, М. В. Монгуш упоминает, что конфликты между буддистами и шаманистами в Туве имели место только в первое время после проникновения буддизма, затем же сосуществование этих верований происходило вполне спокойно: шаманы могли в случае необходимости совершать жертвоприношения в буддистском храме, ламы обращались к шаманам для изгнания вредоносных духов и т. п. [10, 5]. Автор также упоминает о существовании на территории Тувы, Бурятии, Монголии и Тибета «будда-шаманов» («бурхан-хам»), выполняющих одновременно функции и буддийского ламы, и шамана. Таким образом, можно сделать вывод, что шаманизм является весьма гибким комплексом верований и практик, прекрасно адаптирующимся под изменение окружающего мира. С точки зрения шамана, духам всё равно, какая в мире геополитическая обстановка, каковы современные медиатренды и сегодняшний курс валют – духи были, есть и будут.

Здесь мы сделаем небольшое отступление и приведём поистине «буддийский» пример. В тибетском буддизме Ваджраяны существует такое течение, как Тантра, изначально практиковавшаяся либо монахами, либо нгагпа (тантристами-домохозяевами, не связанными монашескими обетами). Тантра была весьма закрытым и, что немаловажно, тайным учением, передача знания внутри которого сопряжена с большим количеством обязательств и тантрических обетов, и, соответственно, её суть была практически недоступна западному человеку [21]. Однако после того как Тибет потерял независимость, стараниями западных тибетологов ваджраянские ламы сменили место проживания, оказавшись в странах Запада, а позднее и в России. Теперь тантрическое учение передаётся не только тибетцами, оно оказалось открытым и для западного человека. Объявления о тантрических передачах учения от ведущих лам можно встретить в сети Интернет [17]. Однако сущность этой религиозной практики не изменилась, она всё так же опирается на специфические обеты, фигуру учителя, Йидама, тантрический текст.

С другой стороны, вместе с развитием нью-эйдж снижалась популярность такое течение, как неотантра. В 70-е гг. XX в. усилилось внимание к индуистскому и буддийскому тантризму, среди представителей западной культуры особо не дифференцируемым. При этом «классическая тради-

ция была воспринята не в её чистом виде, а как переработанный с учётом западных запросов «новодел» [11]. Итогом такого взаимодействия стал особый культурно-социальный продукт, лишь отчасти отсылающий к первоисточнику-оригиналу. Для этой «новодельной» традиции характерно отсутствие веры и поклонения богам, традиционной для тантры передачи учения, мировоззренческий эклектизм, а также «подмена традиционного понятия мокши идеями “расширения” сознания, “самореализации”, освобождения от социальных условностей» [11].

Возникает вопрос: не будет ли более уместным использовать префикс «нео» более в связи с нью-эйдж-коннотациями, чем с возрождением и обновлением национальных духовных традиций? Здесь мы обратимся к определениям неошаманизма у зарубежных авторов.

Х. Скуро и Р. Родд понимают под неошаманизмом совокупность дискурсов и практик, включающую в себя интеграцию шаманизма коренных народов (особенно американских) и психотерапевтических практик, реализуемую людьми западного городского культурного контекста [29].

Дж. Таунсенд даёт блестящее, на наш взгляд, определение термину. Неошаманизм, по его мнению, это эклектическое собрание верований и действий, почерпнутое из литературы, мастер-классов и материалов сети Интернет. Это искусственный конструкт, состоящий из теорий и практик и основанный на метафорической концепции «идеального шамана», которая существенно отличается от шамана традиционного [31, 4].

Д. Ноэл также называет неошаманизм результатом чтения художественной, полухудожественной и этнографической литературы о «племенной духовности» и определяет его как попытку людей воспроизвести прочитанное в реальной жизни, не без иронии называя подобную литературу источником вдохновения «шамантропологии» [27]. Д. де Риос, развивая эту мысль, полагает, что антропологи отчасти ответственны за колоссальную мировую популярность неошаманизма, вызывающую растущий спрос на нерегулируемые и порой неэтичные практики шарлатанов в точках концентрации «шаманского туризма» по всему миру (например, связанные с употреблением психоактивных веществ) [26].

Таким образом, подход западных авторов к термину делает акцент на некоторой искусственности неошаманских практик, а также романтизированности и идеализации образа шамана. Подобная точка зрения кажется нам наиболее удачной, однако остаются открытыми вопросы: как быть с иными формами современного шаманизма? И каков в этой системе статус неошаманизма?

На наш взгляд, более чёткое и структурное видение вопроса имеют те отечественные исследователи, которые занимаются изучением вопроса в «традиционно шаманских» регионах России и имеют непосредственное отношение к культуре народов, эти регионы населяющие. В этом нет ничего удивительного, ведь, как нам кажется, восприятие современного шамана как носителя образа Другого, наполненного большим количеством проекций, может существовать тогда, когда исследователь не является носителем этнической культуры, плотно переплетённой с шаманскими верованиями – этим, собственно, и можно объяснить огромное количество взаимоисключающих определений неошаманизма. Проведём параллель с тезисом А. И. Дархановой, исследующей современный шаманизм в Бурятии: «В сельской местности люди хорошо знают друг друга, знают, у кого есть шаманский корень, кто какого рода, племени. Горожане же, в отличие от сельских жителей, не всегда знают тонкостей шаманских обрядов и традиций, следовательно, их проще обмануть» [3, 297]. Можно сказать, что исследователь, глубоко погружённый в традиции этноса, частью которых является шаманизм, способен увидеть картину шире и глубже.

Исходя из специфики деятельности, А. И. Дарханова разделяет практикующих бурятских шаманов на традиционных и нетрадиционных. К «традиционным» отнесены обладающие «признаками всей предшествующей шаманской традиции: шаманской наследственностью утха, использованием традиционных шаманских методов и методик, которым их обучили предшественники, проведением традиционных для данной группы шаманистов обрядов с обращением к богествам, духам той или иной местности» [3, 295]. Принцип родового наследования шаманских способностей крайне важен для бурят, однако у некоторых народов Сибири и Дальнего Востока это не является единственным критерием – духи могут призвать на службу человека, не имеющего шаманской родословной, однако такой шаман, вероятнее всего, будет слабее родового.

В свою очередь, внутри группы «традиционных шаманов» А. И. Дарханова выделяет две самостоятельные подгруппы:

1. «состоявшиеся в советскую эпоху шаманы “старого поколения”, у которых трансляция традиции шла путём естественной преемственности. Они обладают чертами, которые сближают их с классическими шаманами дореволюционного времени. Они общаются с духами, тэнгриями, входят в экстаз, могут путешествовать между мирами, обладают шаманским корнем утха, призыванием, имеют экстрасенсорные способности и т. д.» [3, 296];

2. появившиеся в 1990-е гг. «ортодоксальные шаманы», проживающие преимущественно в городах. Для них характерно создание шаманских организаций, занятие не только духовной, но и светской, политической, научной деятельностью.

Очевидно, что первые пытаются сохранить и транслировать то немного, что ещё осталось и живо, а вторые по мере сил и понимания реконструируют уже утраченную и полузабытую традицию.

Отдельно автор выделяет категорию близких к традиции «шаманствующих личностей» – отдельных представителей старшего поколения, знающих традиции и камлающих по мере возможности с ориентацией на то, что ещё в детстве было воспринято от старейших представителей рода [3, 296].

Важным, на наш взгляд, является отмеченный А. И. Дархановой факт: неошаманизм не равен современному шаманизму, а синонимизация понятий «городской шаманизм» и «неошаманизм», производимая многими авторами [4, 5; 10, 12-13; 18], не оправдана. Как отмечает исследователь, «городские шаманы в Бурятии – это те же традиционные шаманы, просто живущие и действующие в других, более динамичных условиях» [3, 296]. И здесь мы вынуждены согласиться, более того, мы берём на себя смелость утверждать, что деление на «городских» и «сельских» шаманов в принципе не должно присутствовать в классификации шаманов по степени их аутентичности и отношениям с шаманской традицией. Сейчас, в эпоху господства городской цивилизации, проживание в сельской местности ещё не даёт личности, называющей себя шаманом, связи с традицией – ничто не мешает жителю села практиковать сугубо кастанедовские и харнеровские техники. Равно как и проживание в условиях городской среды не делает шамана, имеющего настоящую связь с традицией и обладающего всеми традиционными шаманскими чертами, неошаманом или не-шаманом.

В свою очередь мы бы хотели предложить свою классификацию современных шаманов с учётом авторской концепции кросс-традиционного шаманизма.

Сегодня нередко приходится сталкиваться с тем, что у ряда наших соотечественников, этнически не являющихся представителями народов, для которых характерен традиционный шаманизм, наблюдается глубокий практический интерес к шаманизму и шаманству. Зачастую этот интерес носит характер вынужденный: например, вышеупомянутые индивиды переживают многие черты так называемого «зова духов», в частности шаманскую болезнь, подробно описанную многими этнографами и антропологами. Подобные современные шаманы поначалу зачастую не ассоциируют свой жизненный путь с шаманской традицией, однако со временем начинают выполнять тот функционал, который был характерен для шамана в традиционном обществе. Данное явление мы обозначили как «кросс-традиционный шаманизм» (см. прим. 3).

Итак, наша классификация современных шаманов выглядит следующим образом:

1. собственно шаманы:

- традиционные шаманы;
- кросс-традиционные шаманы;

2. «шаманствующие личности»:

- последователи базового шаманизма (как совокупности узко очерченных техник, разработанных М. Харнером);
- неошаманы (в соответствии с определением Дж. Таунстеда);
- прочие, не позиционирующие себя шаманами, но реализующие неошаманские и харнеровские техники (некоторые психологи, коучи, оккультисты, неоязычники и др.).

Примечательно, что «шаманствующие личности» являются, по сути, гораздо более многочисленной категорией, при этом отдельный её представитель в разные периоды жизни и практики может менять свой статус, например, из неошамана в «шаманствующего» психотерапевта или из оккультиста в «базового» шамана.

Разумеется, данная классификация является рабочей и носит приблизительный характер, а наши дальнейшие исследования будут нацелены на её совершенствование и доработку. Однако даже в этом приближении она способна установить некоторые новые опоры в проблемном поле исследований современного шаманизма.

ЛИТЕРАТУРА

1. Берснев, П. В. Исторические аспекты шаманизма / П. В. Берснев // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – 2016. – № 9 (71). – С. 19-23.
2. Воронина, В. Ю. Распространение базового (экспериментального) шаманизма в мире и в России / В. Ю. Воронина // Эпическое наследие и духовные практики в прошлом и настоящем: сб. статей / отв. ред. В. И. Харитонова. – М.: ИЭА РАН, 2013. – С. 63-73.
3. Дарханова, А. И. Классификация современных бурятских шаманов / А. И. Дарханова // Вестник Новосибирского государственного университета. Серия: История, филология. – 2009. – Т. 8. – Вып. 5: Археология и этнография. – С. 293-299.
4. Дружинин, А. И. Феномен городского шаманизма и его роль в культуре / А. И. Дружинин // Известия Волгоградского государственного педагогического университета. – 2013. – № 8 (83). – С. 4-7.
5. Елинская, Я. А. Культура неошаманизма в русском сегменте интернета: коммуникативный и функциональный аспекты / Я. А. Елинская // Учёные записки Комсомольского-на-Амуре государственного технического университета. Науки о человеке, обществе и культуре. – 2018. – № IV-2 (36). – С. 52-57.
6. Елинская, Я. А. Организационные формы и иерархия шаманов Сибири и Дальнего Востока России в период с 1990-х по 2010-е гг.: к проблеме институционализации / Я. А. Елинская, Я. С. Иващенко // Наука и социум: материалы Всерос. науч.-практ. конф. с междунар. участием, Новосибирск, 1 марта 2019 г. В 2 ч. Ч. 2. – Новосибирск: Изд-во АНО ДПО СИППШИСР, 2019. – С. 132-139.
7. Иващенко, Я. С. Аксиология современного шаманизма в Хабаровском крае / Я. С. Иващенко, Я. А. Елинская // Международный журнал исследований культуры. – 2016. – № 2 (23). – С. 85-95.
8. Кальдера, Р. Странники Вирда. Часть I. Шаманизм в странах Севера. Классический шаманизм и базовый шаманизм: основные различия // «Сотканный мир», сайт. – URL: <https://weavenworld.ru/stranniki-virda-chast-i-shamanizm-v-stranah-severa-vvedenie-tradicziya-severnogo-shamanizma/> (дата обращения: 12.10.2021). – Текст: электронный.
9. Колодезникова, Л. Д. Возрождение шаманизма на стыке веков / Л. Д. Колодезникова // Политематический сетевой электронный научный журнал Кубанского государственного аграрного университета. – 2011. – № 73. – С. 613-627.
10. Монгуш, М. В. Эволюция шаманской традиции в Республике Тува / М. В. Монгуш // Культурологический журнал. – 2014. – № 1 (15). – С. 1-17.
11. Пахомов, С. В. Неотантризм в современной России // Образовательная программа «Индийская культура». – URL: <http://www.indcult.ru/index.html> (дата обращения: 12.10.2021). – Текст: электронный.
12. Плохотнюк, М. А. Вклад Мирчи Элиаде в исследования шаманизма / М. А. Плохотнюк // Проблемы кадрового обеспечения сферы культуры и искусства: профессиональные стандарты и трудоустройство молодого специалиста: материалы Всерос. науч.-практ. конф., 26 апреля 2019 г., г. Хабаровск / науч. ред. Е. В. Савелова; сост. Е. Н. Лунегова. – Хабаровск: ХГИК, 2019. – С. 302-307.
13. Плохотнюк, М. А. Шаманские практики в современном нью-эйдж дискурсе / М. А. Плохотнюк // Личность, творчество, образование в социокультурном пространстве Дальнего Востока и стран Азиатско-Тихоокеанского региона: материалы Междунар. науч.-практ. конф., 20 ноября 2019 г., г. Хабаровск / науч. ред. Е. В. Савелова. – Хабаровск: ХГИК, 2019. – С. 175-183.
14. Плохотнюк, М. А. Феномен кросстредиционного шаманизма в Хабаровском крае и его обрядовость / М. А. Плохотнюк // Социально-культурная среда регионов глазами молодежи: материалы III Всерос. науч.-практ. конф. молодых учёных. – Улан-Удэ: Издательско-полиграфический комплекс ФГБОУ ВО ВСГИК, 2020. – С. 52-57.
15. Плохотнюк, М. А. Императивный характер «шаманской болезни» и её связь с процессом индивидуации в аналитической психологии / М. А. Плохотнюк // Научно-практическая реализация творческого по-

- тенциала молодёжи: материалы VI Всерос. науч.-практ. конф. студентов, магистрантов, аспирантов и молодых учёных. – Хабаровск: Хабаровский государственный институт культуры, 2021. – С. 175-183.
16. Поспелова, С. В. Неошаманизм как закономерность в дискурсе современной духовной жизни / С. В. Поспелова, А. И. Поспелова, О. П. Федирко // *Технологос*. – 2020. – № 1. – С. 67-77.
17. Посвящение Шри Чакрасамвары на Алханае в августе // Социальная сеть «ВКонтакте». – URL: <https://vk.com/event123037010> (дата обращения: 12.10.2021). – Текст: электронный.
18. Романова, Н. П. Религиозные образы в процессах возрождения этнических культур Забайкальского края / Н. П. Романова, А. А. Жукова // *Вестник Читинского государственного университета*. – 2012. – № 2 (81). – С. 119-124.
19. Сараев, В. Г. Религиозные организации Сибирского федерального округа: территориальное распределение / В. Г. Сараев, П. Л. Попов, А. А. Черенев // *Известия Иркутского государственного университета. Серия «Политология. Религиоведение»*. – 2017. – Т. 19. – С. 131-141.
20. Смолякова, Л. А. Современные реалии бурятского шаманизма / Л. А. Смолякова // *Colloquium heptaplomeres*. – 2016. – № 3. – С. 62-69.
21. Тинлей, Геше Джампа. Сутра и тантра / Геше Джампа Тинлей. – М.: Цонкапа, 2003. – 224 с.
22. Харитонова, В. И. «Возрождённый шаманизм» в России: контексты функционирования // *Этническое наследие и духовные практики в прошлом и настоящем: сб. статей / отв. ред. В. И. Харитонова*. – М.: ИЭА РАН, 2013. – С. 238-259.
23. Харитонова, В. И. Феникс из пепла? Сибирский шаманизм на рубеже тысячелетий / В. И. Харитонова. – М.: Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН, 2006. – 372 с.
24. Харнер, М. Путь шамана / М. Харнер; пер. с англ. В. Толмачева. – М.: Сфинкс, 1999. – 128 с.
25. Core shamanism official definition. Core Shamanism – Shamanic Healing – Shamanic Initiations // The foundation for shamanic studies. – URL: <https://www.shamanism.org/workshops/coreshamanism.html> (дата обращения: 12.10.2021). – Текст: электронный.
26. Dobkin de Rios, M. Mea culpa: drug tourism and the anthropologist's responsibility / M. Dobkin de Rios // *Anthropology News*. – 2006. – 47, no. 7. – P. 20.
27. Noel, D. The Soul of Shamanism: Western Fantasies, Imaginal Realities / D. Noel. – New York: Continuum, 1997. – 252 p.
28. Raven Caldera: author, shaman, activist // Raven Caldera: author, shaman, activist. – URL: <https://ravenkaldera.org/> (дата обращения: 12.10.2021). – Текст: электронный.
29. Scuro, J., Rodd, R. Neo-shamanism // In: Gooren H. (eds) *Encyclopedia of Latin American Religions. Religions of the World*. Springer, Cham. – URL: https://link.springer.com/referenceworkentry/10.1007/978-3-319-27078-4_49 (дата обращения: 11.11.2021). – Текст: электронный.
30. Shamanism Workshops and Training Programs. Core Shamanism – Shamanic Healing – Shamanic Initiations // The foundation for shamanic studies. – URL: <https://www.shamanism.org/workshops/index.php> (дата обращения: 12.11.2021). – Текст: электронный.
31. Townsend, J. Individualist Religious Movements: Core and Neo-Shamanism / J. Townsend // *Anthropology of Consciousness*. – 2004. – № 15. – P. 1-9.
32. Znamenski, A. A. The Beauty of the Primitive / A. A. Znamenski. – New York: Oxford University Press, Inc, 2007. – 434 p.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. О специфике базового шаманизма см. статьи автора [12; 13].
2. Подробнее об этом см. [15].
3. См. статью автора [14].