

ЭКСТАЗ И ОДЕРЖИМОСТЬ: РАЗЛИЧИЯ В ПЕРЕЖИВАНИЯХ ШАМАНОВ СИБИРИ И ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ¹

Формулировка проблемы: взгляды Элиаде, Хюльткранца и представителей городского шаманизма в сравнении с концепцией ранних работ Льюиса

С тех пор, как европейцы столкнулись с шаманизмом, т.е., как минимум, с XIII столетия, измененное состояние сознания – транс шаманов во время сеанса камлания – рассматривается как его наиболее характерная черта. Это именно тот элемент в определениях феномена, который с трудом поддается рациональному пониманию и измерению. Попытки же вынести его по данной причине за скобки при определении феномена, который мог бы быть назван шаманизмом (ср. *Hamayon* 1993), обречены на неудачу (*Hultkrantz* 1997), хотя бы потому, что этот феномен является тем самым признаком, который позволяет отличать шамана от исполнителей прочих религиозных функций.

Чтобы представить проблему, о которой здесь идет речь, можно привести слова Мирчи Элиаде, одного из зачинателей современных исследований шаманизма. Определяя сущность этого феномена, Элиаде пишет в своей знаменитой книге "Шаманизм и архаическая техника экстаза...", что «...специфическим элементом шаманизма является не вселение "духов" в шамана, а экстаз, который вызывается путешествием в небесный или подземный миры; вселение духов и одержимость духами... не относятся... к шаманизму в строгом смысле» (*Eliade* 1956: 461)². В недавней статье Оке Хюльткранц акцентирует это положение, предлагая даже выделить две различные категории: "шаманизм" и "медиумизм" (*Hultkrantz* 1999: 6). Последний термин следует употреблять в тех случаях, где одержимость наступает в высшей точке шаманского транса; хотя большинство других характеристик шаманов, которые чувствуют себя одержимыми своими духами, те же, что и у шаманов, которые переживают путешествия в верхний мир.

Данное понимание имело решающее влияние на нью-эйдж, или городской шаманизм, который оставил почти без внимания тот факт, что одержимость – субъективный опыт вхождения инородной сущности в твое собственное тело – столь же широко распространена у шаманов, как и экстаз – ощущение личностью в состоянии транса того, что она сама покидает тело. Связанный с одержимостью (в США это в значительной мере феномен нижних слоев общества) шаманизм никогда бы не стал основным элементом религиозного движения, распространенного в обеспеченном среднем классе (ср. *Jacobsen* 1999: 167 et seq.), каковым он является в городском шаманизме, в особенности выраженном в учении Майкла Харнера и его последователей. Но данные вопросы не будут обсуждаться здесь, поскольку статья посвящена не городскому, а классическому шаманизму. Я называю его "классическим", поскольку обозначение "традиционный шаманизм" как противоположность неошаманизму в тех областях, где шаманизм возрождается после десятилетий преследований, может создать впечатление, что последний не базируется на традициях. Но это абсолютно не так, как минимум, в Сибири, где представители неошаманизма поставили своей целью вдохнуть жизнь в старые формы шаманизма, известные сейчас лишь из этнологических работ.

Противоречивые мнения существуют и по поводу сути шаманизма. Чтобы обозначить их, приведу цитату из фундаментального исследования Иоанна Льюиса "Ecstatic Religion" (Lewis 1971: 56): "У нас есть все основания для использования термина шаман в значении... хозяина духов, с той лишь оговоркой, что этот вдохновленный жрец (inspired priest) вселяет в себя духов, осознанно становясь одержимым". Под влиянием труда Анны-Лины Сиикалы "The Rite Technique of the Siberian Shaman" (Siikala 1978) Льюис несколько ослабил это аподиктическое определение в новом издании своей книги (Lewis 1989: 32). И все же одержимость остается для него сутью шаманизма, как это видно из его книги "Religion in Context, Cults and Charisma" (Lewis 1986: 89 et seq.).

Несмотря на предостережение Кэролайн Хамфри и Николаса Томаса (Humphrey, Thomas 1996: 3), указывавших на противоположность позиций Элиаде и Льюиса и на то, что "дебаты, касающиеся дефиниций шаманизма или спиритуального медиумизма и типов одержимости, срывают... исследования", я все-таки попытаюсь если не разрешить этот спор, то хотя бы сделать его более понятным. Не следует также упускать из виду, что Льюис и Элиаде использовали совершенно различные материалы, определяя то, что мы называем "шаманизмом" и все еще считаем более или менее однородным феноменом. Стоит отметить, с одной стороны, что у Льюиса имелся многолетний опыт полевых исследований в Восточной Африке, где он встречался исключительно с культами одержимости. Но он, как уже упоминалось, соглашался с тем, что другие типы транса, описанные Сиикалой, являются альтернативными по отношению к характеризуемым им. С другой стороны, что касается Элиаде, то обзор обширной литературы, использованной им при написании книги, показывает, что этот автор читал почти исключительно западноевропейские источники или переводы с русского на немецкий либо французский. В этих источниках не рассматривались ни Африка, ни Южная Америка, за исключением бассейна Амазонки. Он приводит примеры главным образом из Северной Евразии, что существенно повлияло на его взгляды на шаманизм. Значительный же полевой опыт Хюльткранца получен в ходе работы среди североамериканских индейцев, которые не знают одержимости. Так, может быть, различные мнения этих авторов порождены не чем иным, как региональными различиями шаманских камланий?

Сближение точек зрения путем дифференциации понятий "путешествие души" и "одержимость" в трудах Сиикалы и Меркура

Очевидно, что противоположные мнения Элиаде и Льюиса одинаково неполно передают переживания шамана, которые тот испытывает во время ритуала. Поэтому в дальнейшем будет сделана попытка привести хотя бы краткие описания детальных интерпретаций шаманских камланий, в которых будут рассмотрены только ритуалы регулярно практикующих шаманов, а не молодых и начинающих с их необычными видениями во время обрядов инициации.

Пионерное исследование в этой области было проведено Сиикалой, которая начала свой тщательный анализ с выявления структуры шаманских камланий у различных народов Северной Сибири по описаниям этнологов XIX и начала XX в. Ее работа, охватывающая материалы по угорским (в широком смысле этого термина), палеоазиатским и тунгусским группам, уже настолько обширна, что автор (за исключением двух кратких ссылок) не обращается к данным по кетам и тюркоязычным народам. Из бурятских материалов ею было использовано лишь одно краткое сообщение о ша-

манской инициации. В более поздней статье (Siikala 1992: 4) она обращается и к анализу тюркских этнических групп, относя их к южному типу.

Сиикале удается установить, что интенсивность транса в ходе шаманского сеанса изменяется. Эта интенсивность низка во время фаз подготовки и призывания шаманских духов, встречающихся во всех типах шаманизма, и достигает кульминации, когда шаман чувствует, что он отправляется в иной мир. В конце сеанса захваченность (абсорпция) шамана его ролью (Сиикала называет это *role-taking*) во всех типах шаманских камланий, как правило, вновь становится низкой. Обработывая наблюдения отдельных фаз шаманских камланий у народов Северной Сибири, она приходит к общей схеме протекания ритуала, которая подводит ее к осознанию того, что в кульминации транса имеются три различных формы переживаний. Позволю себе привести их здесь кратко, используя слова автора:

1) "шаман полностью идентифицирует себя с духом... он вполне конкретно считается превратившимся в духа";

2) "демонстрируя обе роли – и свою собственную, и духа – шаман создает ситуацию диалога, в которой дух рассматривается как действующий и говорящий извне физической сущности шамана";

3) «шаман считается "видящим" или "слышащим" духов во время камлания». Сиикала называет это "описанием антагонистической роли" (*description of a counter role*) (Siikala 1978: 334).

Очевидно, что непосредственный опыт путешествия связан со второй и третьей формами переживаний, а одержимость – с первой, хотя основное внимание в книге Сиикалы уделено Северной Сибири, где одержимость не распространена (Ibid. 1978: 76 "actemes").

Через семь лет после издания эпохального труда Сиикалы попытка нарисовать детальнейшую картину шаманского транса была предпринята и Дэниэлом Меркуром. Он в меньшей мере пытается характеризовать переживания шаманов, описывая и оценивая транс на основе мнений ученых. Сложность использования анализа Меркура заключается в том, что он и в теории, и в терминологии следует английскому изданию книги Трауготта Константина Остеррайха (*Oesterreich* 1930) и Элиаде. Так, наряду с термином "одержимость" он использует такие аналогии, как "lucid possession" [одержимость с сохранением контакта с реальностью], "инкорпорация" или "идентификация", которые затрудняют упорядочивание его данных.

С термином "идентификация" не связаны сопровождающиеся амнезией переживания заимствованного духом тела со всеми его функциями и когнитивными способностями (как понимается здесь "одержимость"). Меркур, однако, сохраняет идею повторения действий духов [*Nachvollziehen der Handlungen von Geistern*], при которых в основном сохраняется осознание собственной идентичности и реальности (Merkur 1985: 81 и 94 et seq.). Положения Меркура основаны на анализе сообщений о классическом шаманизме инуитов, на основе которых он различает три ступени глубины шаманского транса: легкую, среднюю и глубокую.

Большая часть описаний в использованных Меркуром источниках указывает, по его мнению, на легкий транс (Ibid.: 70 et seq.). Такие феномены, как наитие (*inspirations*), чревовещание, и то, что он называет "идентификацией", которая может происходить одновременно со многими духами, связаны с "легким трансом". Меркур полагает, что они не встречаются при одержимости. "Средний транс" наступает лишь в тех случаях, которые автор (Ibid.: 94 et seq.) рассматривает как "одержимость при ясном сознании" (*lucid possession*). Эта одержимость, по его мнению, [относится] лишь к "части личности шамана", которая оставляет его в сознании, причем у него сохраняется способность хотя бы частично контролировать свои движения. "Глубокий транс" бывает у инуитов в случаях, связанных с путешествием души или с "сомнамбулической

одержимостью", как ее именует Меркур (Ibid.: 98 et seq.); обе формы особо отмечают-ся Элиаде и Льюисом. Здесь позиция Меркура согласуется с мнением Сиикалы, как минимум, в том, что касается одержимости, т.е. потери контроля над телом. Именно это, в отличие от терминологии Меркура, и обозначается в моей статье как одержи-мость. Следует заметить, что она встречается у инуитов только во время инициации шамана (Ibid.: 108 et seq.), а не в ритуалах полностью состоявшихся шаманов, о кото-рых тут идет речь. Лишь сообщение Расмуссена о шамане коппер-инуитов³, который после того, как он призвал хозяйку моря, был одержим ею и говорил ее низким голо-сом, по-видимому, указывает на полную одержимость. Но Меркур и этот случай клас-сифицирует не как "сомнамбулическую одержимость", а лишь как "одержимость при ясном сознании", аргументируя это тем, что "ясность доказана его осознанием страда-ния" (His lucidity is established by his consciousness of suffering).

Это хорошо отражает сложности четкой дифференциации в случаях, когда изве-стие о трансе должно быть отнесено к одному из трех уровней глубины транса по классификации Меркура. Глубина транса может быть выражена, скорее, с помощью более детализированной шкалы, с более широким диапазоном. Она должна охваты-вать как наблюдаемое или сообщаемое шаманом отсутствие восприятия физической реальности (ср. *Merkur* 1985: 111), с одной стороны, так и "описание антагонистиче-ской роли" (согласно Сиикале) с концентрацией на представляемом мире духов при лишь несколько ослабленной ориентации в реальном мире, с другой (ср.: *Beck Kehoe* 2000: 3). В то время как переживания, связанные с путешествием, достаточно очевид-ны для наблюдателей и прежде всего слушателей, наличие одержимости не может од-нозначно подтверждаться или отрицаться сторонним наблюдателем в терминах "есть" или "нет". Вопрос, скорее, в том, в какой мере личность ощущает себя одержимой ду-хом. Сама одержимость может варьировать между интенсивной, воспринимаемой как полная потеря контроля над собственным Я, и ее более легкими проявлениями. На-пример, поддержка шаманов особым духом-предком, который также воздействовал и на их призвание, ни в Сибири, ни в Центральной Азии не определяется как одержи-мость, т.е. как полное отключение собственной воли шамана.

Прототипы "путешествия на небо" и "одержимости"

Книги Сиикалы и Меркура были именно теми работами, которые открыли глаза научному сообществу на значительную вариативность переживаний шаманов и форм транса, в которых те находятся. Обе названные работы и последовавшие за ними но-вейшие труды, в которых обсуждается транс шаманов, сходятся в том, что решающее различие в переживаниях шаманов проявляется именно при сопоставлении состояний глубокого транса (напр., *Siikala* 1992: 11; *Bäckman, Hultkrantz* 1978: 95 et seq.), т.е. когда шаман чувствует, что его Я покидает тело для путешествия в мир духов или божеств, либо же он ощущает, что могущественный дух вошел в его тело и управляет им. Если пытаться выявлять прототипы таких различных ощущений у состоявшихся шаманов в кульминации камлания, то, как уже было подчеркнуто, сведения, относящиеся к ини-циации шаманов, должны быть исключены.

Состояние полета во время кульминации камлания однозначно выражается в свиде-тельствах шаманов, и многие этнологи могли наблюдать потерю сознания, или, как минимум, в понимании Сиикалы (*Siikala* 1978: 337 et seq.), глубокую идентификацию шамана со своей ролью, которая вела к утрате связи со слушателями.

Виташевский сообщает о сеансе, который можно рассматривать в качестве прото-типа путешествия в верхний мир. Приведем его сообщение в кратком изложении: пер-вой задачей шамана было изгнание из больного *абаасылар* (вредоносных духов), все-лившихся в его тело. Затем он совершал путешествие в верхний мир в поисках испу-

гавшейся и убежавшей души (как это называет Виташевский) своего пациента. Он производит телодвижения, изображающие то, как он парит в воздухе и движется в южном направлении, и показывает с помощью рук, что он забирается все выше и выше, крепко держа в правой руке дары для богов верхнего мира. Его сопровождал помощник, который повторял все действия шамана. Они достигли места пребывания девяти богов верхнего мира, которых они поприветствовали и угостили водкой и чаем. Шаман снова и снова смотрит вверх и вниз, чтобы было ясно, что он преодолел столь крутой подъем. На обратном пути он наклоняется вперед, потому что летит вниз. Ему сопутствовал успех: он доставил обратно душу больного, но в конце камлания шаман был чрезвычайно уставшим от дальнего путешествия (*Виташевский* 1917–1925: 179 et seq.).

В качестве противоположного путешествию в верхний мир прототипа можно дать описание одержимости с выключением из осознания окружающей реальности у тибетских прорицателей со ссылкой на психиатра Гюнтера Шютлера (*Schuttler* 1971: 46 et seq., 68 et seq., 85 et seq.), работавшего вместе с монголоведом Клаусом Сагастером и тибетологом Пхукангом (ср.: *Melches* 1990: 29 et seq., 48 et seq., 72 et seq.). Как и тибетские маги-черношاپочники, которые могут рассматриваться как тибетские шаманы, прорицатели были способны приглашать местных, проникших в ламаизм, божков-защитников, для того, чтобы те овладели ими. Они объясняли Шютлеру, что, как только они надевали свое ритуальное одеяние, они чувствовали зуд и боль, как будто кто-то сильно сжимал их тело. Но как только дух входил в тело, они переставали что-либо ощущать даже тогда, когда к ним кто-нибудь прикасался. Они не могли контролировать себя, они слышали и видели все, что происходило в помещении. Хотя прорицатели во время своей одержимости разговаривали, двигались и даже принимали какие-то напитки, жертвовавшие божеству-покровителю, которое находилось в их теле, после сеанса они ничего не помнили. После того как, по их ощущениям, божество-покровитель покидало их, сеанс обычно заканчивался потерей сознания (коллапсом). Потому им всегда требовались помощники, которые одевали их, пели с целью призвания божеств, интерпретировали фразы, которые божество изрекало их устами, и находились рядом, когда те начинали терять сознание.

Еще одним из прототипов одержимости могут считаться сеансы шаманов у бурят-ламаистов – эти шаманы сходным образом становились одержимыми духом быка (*Hamayon* 1990: 672 et seq.), а также сеансы казахских *баксы*, которых интервьюировал Дильмурат Омар (*Omar* 2003: 236 et seq.). Они недвусмысленно указывают на переживание одержимости. В этих случаях в определенный момент времени также лишь один дух мог войти в шамана и взять контроль над его телом и мыслями. Очевидно, что и корейский шаманизм может быть упомянут в качестве еще одного прототипа шаманизма по типу одержимости. Лорел Кендал (*Kendall* 1987: 57), Дэниел Кистер (*Kister* 1997: 96 et seq.) и Ким Хогарт (*Kim Hogarth* 1998: 97) согласны здесь в том, что находящиеся в трансе шаманки также могут рассматриваться как медиумы только одного духа. Они достигают такой стадии одержимости, когда могут стоять босиком на лезвиях больших ножей без каких-либо порезов, или же держать зубами большие и тяжелые горшки с рисовыми пирогами. И здесь шаманкам в состоянии одержимости требовались ассистенты.

Другие формы контактов с духами: беседы с духами и проводы умерших

Сиикала подчеркивала (*Siikala* 1978), что отнюдь не каждый и, разумеется, не весь сеанс ведет к кульминации с одержимостью или небесному путешествию. Значительные отрезки каждого камлания представляют собой, согласно сообщениям наблюдателей, призвания духов и общение с ним, и включают то, что Меркур называет

идентификацией или даже инкорпорацией, подчеркивая, однако, что она не может рассматриваться как одержимость (Idem 1985: 73, 81). Из некоторых областей, например, из степных районов Тувы, у нас нет подробных описаний ни полной одержимости, ни путешествий в верхний мир, хотя перья на шаманских одеяниях и короне указывают на такого рода традиции; мы располагаем лишь сведениями об общении шаманов с призываемыми духами. Отто Менхен-Хельфен (*Manchen-Helfen* 1931: 116 et seq.) сообщает, например, о камлании одной шаманки в Западной Туве. Она начала сеанс с призывания своих духов, пока не собрала их в юрте. Затем она отправила их в царство духов для того, чтобы они доставили ей необходимые сведения и помогли изгнать враждебного духа из тела больной девочки. Но она сама не совершала путешествия, лишь позволяя разным духам (т.е. более чем одному) ее устами сообщать об их впечатлениях во время путешествия, и не чувствовала себя одержимой ими. Это был диалог между нею и различными духами. По завершении примерно часового сеанса камлания она не потеряла сознания, однако была сильно утомлена.

Анализ, проведенный Сиикалой (*Siikala* 1978: 78, 324 et seq.), показывает, что камлания без драматической кульминации шаманского путешествия или его одержимости отдельными могущественными духами часто встречаются и у палеоазиатских групп северо-восточной части Сибири. Они практикуют то, что Хюльткранц называет "демократизированным шаманизмом" (*Hultkrantz* 1999: 7). Йохельсон наблюдал, как один юкагиризованный корякский шаман после подготовительной фазы открыл двери своего жилища и с помощью глубоких вдохов втянул в себя своих духов-помощников (не одного духа) (*Jochelson* 1926: 201 et seq.). Они говорили его устами. Затем он дополнительно втянул в себя зловредного духа, являвшегося причиной болезни, и в течение какого-то времени вел себя как этот самый дух, который говорил теперь его устами. В конце камлания он выдохнул из себя – это происходило на улице, за стенами дома – сначала духа болезни, а затем и своих духов-помощников. Он завершил камлание без потери сознания. Хотя здесь также господствовало представление о том, что духи входят в шамана, инициатива оставалась за самим шаманом, и глубокий транс здесь не наблюдался. Шаман вселял в себя множество духов одновременно и позволял им вступать в диалог.

К.Ф. Карьялайнену рассказывали, что не шаманы вдыхают в себя духов, а наоборот, духи дышали на шамана во время камлания и тем самым вдохновляли его, даже нашептывали ему правильные слова, но не входили в него (*Karjalainen* 1927: 318).

Существуют различия и в рамках переживания путешествий в иные миры. Одержимые шаманы, например, у маньчжуров или нанайцев, действовали как психопомпы в нижний мир (не в верхний), так как духи, которые ими овладевали, не боялись злых духов из мира мертвых. Поэтому они могли даже возвращать души больных из подземного мира (*Shirokogoroff* 1935: 314; *Siikala* 1978: 260, см.: *Sternberg*).

Распространение и основы различных переживаний в кульминации транса

В Сибири путешествия в верхний мир и полная одержимость никогда не практикуются шаманами одних и тех же этнических групп. Даже у родственных по языку групп, как, например, у тунгусов, необходимо делать различие между северными (включая северных забайкальских тунгусов), чьи шаманы переживали путешествия на небо, и южными в Маньчжурии и в амурском регионе, шаманы которых становились одержимыми и совершали путешествия лишь в подземный мир (*Delaby* 1976 / 77: 129).

Если мы не станем далее обсуждать переживание диалога духов или с духами, а выявим лишь районы распространения, с одной стороны, путешествий души в верхний мир и, с другой, полной одержимости в высшей точке транса, которые, как уже упоминалось, исключают друг друга, то обнаружим, что первый из названных типов рас-

пространен на севере, а второй – на юге и юго-востоке (ср. *Hultkrantz* 1999: 6). Прилагаемая карта-схема позволяет в общих чертах представить границы областей распространения этих типов. Южная область охватывает также территорию проживания коренного населения Тайваня (*Quack* 1985: 146) и, вероятно, зону распространения ранних японских деревенских ритуалов, на которых мы не будем подробно останавливаться.

Роберта Амайон видит главную причину противоречивости трансового опыта в различиях традиционных экономик сибирских народов (*Hamayon* 1996). По ее мнению, охотники и собиратели Севера развили отношения к духам на базе взаимного дарения. Они приносили жертву и получали за это во время охоты и рыбной ловли дичь или рыбу, чьими хозяевами были духи, как ответный дар. Такое партнерство исключает идею одержимости духом. С этим контрастирует владение скотом, являющееся базисом для иерархических отношений. В соответствии с этим Амайон обозначает центральноазиатский шаманизм как "пасторалистский" [кочевнический]. Реципрокность развита здесь в гораздо меньшей степени, и потому одержимость является более распространенной. В качестве третьего типа Амайон приводит "периферизированный шаманизм" (*peripherilized*) без объяснения данного термина. Я могу предположить, что под ним понимается шаманизм с развитой одержимостью, сопровождающейся трансом.

Объяснения Сиикалой существования двух "полностью различающихся" (*Siikala* 1992: 2: "*completely different*") областей распространения шаманизма соответствуют объяснениям Амайон, однако она больше подчеркивает влияние социальных факторов, а именно влияние численности и организации этнической группы. Тем самым она отличает шаманизм малых групп северных народов от кланового шаманизма "патриархального феодализма" юга, который включает все тюркские и монгольские группы Сибири. Первый социальный тип, как следует из ее заключений, развил шаманизм по типу путешествий души, второй – одержимости.

Мнения обеих компетентных исследовательниц шаманизма проливают свет на данную проблему, однако оставляют открытыми еще многие вопросы, например, почему у такого крупного народа как якуты – скотоводов с высокоразвитой клановой структурой и соответствующей социальной иерархией – распространен шаманизм по типу путешествий? И почему у охотников и рыболовов южнее Амура, соседей маньчжуров, мы встречаем одержимость, сопровождающуюся трансом?

Очевидно, простых объяснений здесь недостаточно. Мы не должны упускать из виду, что каждая этническая группа имеет свою историю, которая, даже если она не была написана, исчисляется тысячелетиями. В предшествующие столетия шаманские традиции изменялись не столь быстро, как это происходит сейчас. Судя по всему, шаманизм по типу одержимости процветал в Китае уже около 7 тыс. лет назад, откуда и распространялся, оказывая воздействие в том числе на такие китайские меньшинства, как мого (Mathieu 1998: 211; Kōsa 2000: 138 et seq.), или на аборигенов Тайваня (*Quack* 1985). В Корее и Тибете этот тип шаманизма также имеет очень давнюю традицию. Шаманизм, связанный с путешествием, также уже существовал к тому времени на севере континента (*Johansen* 1999), у инуитов и у североамериканских индейцев (*Hultkrantz* 1999). Столь же далеко от китайского центра, юго-западнее и западнее современного Китая, мы вновь встречаем шаманизм, связанный с путешествием, например, на севере (*Fournier* 1977; *Peters* 1982) и западе Непала, в "слепой стране", где Оппитц снимал свои знаменитые фильмы, или на севере Таиланда (см. неопубликованные материалы покойного Фридриха Шольца в Гейдельбергском институте Южной Азии), или у малых локальных групп в Малайзии (*Condominas* 1977). Басилов даже высказывает предположение, что и казахские шаманы в доисламский период не имели пе-

реживаний одержимости, но совершали путешествия в верхний мир (*Basilov* 1983: 215 et seq.).

Так становится очевидным, что шаманизм по типу одержимости развился в крупных государствах Восточной и Центральной Азии с их сильными централизованными религиями в качестве, по выражению Льюиса, "периферийного религиозного комплекса" (*Lewis* 1971: 32 et seq.) и оттуда распространился в соседние регионы. Вдали от этих государств, в относительно малых обществах без дифференцированных религиозных структур, великие шаманы практиковали путешествия в верхний мир как один из основных ритуалов своих племен.

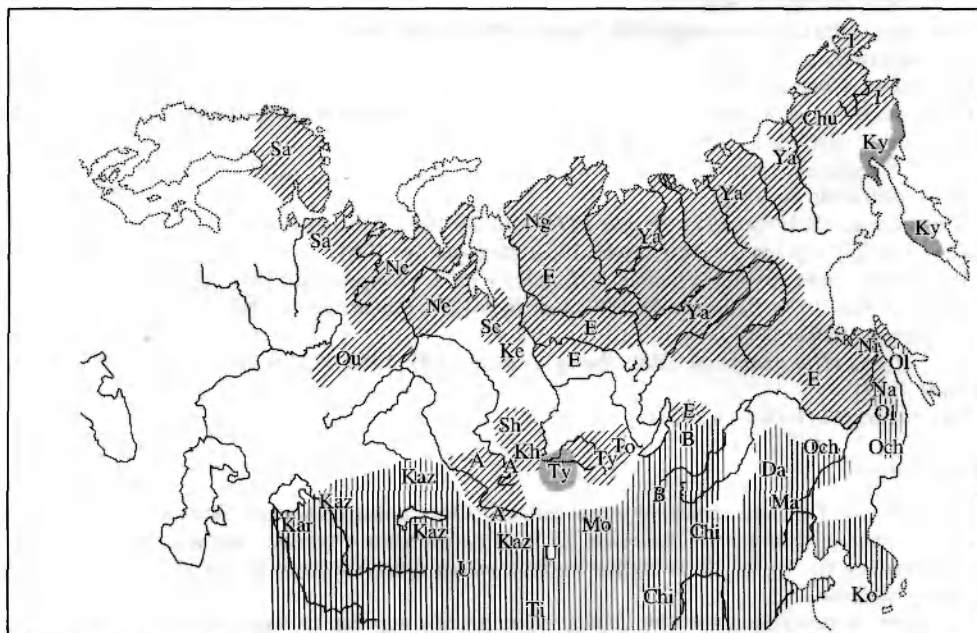
Как и в любом исследовании, наши познания о шаманизме развиваются от общей нечеткой картины в сторону все большей детализации. В связи с этим в дальнейших рассуждениях следует подчеркивать, о каком типе шаманизма идет речь. Впрочем, и внутри типа шаманских путешествий и в особенности шаманизма по типу одержимости следует четко фиксировать различные их проявления.

Опыт составления карты-схемы распространения экстаза (путешествия), одержимости и диалога в кульминации камлания

Об источниках. Лишь сравнительно небольшое число камланий описано таким образом, что позволяет однозначно представить то, какие переживания были у шаманов во время кульминации сеанса. Некоторые описания, как, например, биография даура У. Онона, который в сравнительно раннем возрасте покинул свою родину, выглядят не вполне надежными источниками. Фантастические путешествия героев часто описываются в фольклоре сибирских народов, однако эти описания не дают точных указаний на переживания шаманов у этих народов, которые они испытывают на пути в верхний мир. Именно поэтому мы не используем их здесь.

При написании этой статьи у меня не было возможности прочитать все опубликованные источники. В особенности труднодоступными были для меня, к сожалению, сведения, опубликованные в местных российских журналах; я могла судить о их наличии лишь благодаря библиографии трудов по шаманизму, составленной А.А. Поповым. По некоторым народам (например, энцам, эвенам и удэгейцам) примерно до 1950 г. вообще не существовало каких бы то ни было данных о переживаниях шаманов в высшей точке транса. По другим имелись [лишь косвенные] свидетельства, как, например, сообщения о перьях на шаманском костюме или их рисунки, которые можно было трактовать как свидетельства переживаний полета шаманов в высшей точке транса.

Особенно помогли мне отдельные крупные исследования по азиатскому или инуитскому шаманизму, поскольку в них ранние известия уже были проанализированы, так что в дальнейшем на них можно было опираться. В этой связи должны быть особо названы труды Амайон о бурятах (*Hamayon* 1990), Мерете Деман Якобсен (*Jakobsen* 1999) и Меркура (*Merkur* 1985) о различных группах инуитов. Карьялайнена об обских уграх (*Karjalainen* 1927) и Сиикалы о большей части групп северной Сибири (*Siikala* 1978). Данные о книгах этих коллег приводятся в скобках рядом с именами тех авторов, чьи работы я сама не читала, но чьи сведения по шаманским переживаниям я могла получить лишь из перечисленных выше работ. Списки Ларри Петерса и Д. Прайс-Вильямса (*Peters et al.* 1980) базируются по большей части не на оригинальных источниках по сибирскому шаманизму и потому здесь не используются.



-  Путешествие в верхний мир
 Одержимость духом
 Беседы с духами и/или проводы умерших

Легенда

На карте даны следующие обозначения (в скобках указаны источники, которые я использовала):

A = алтайцы, в особенности телеуты (Потанин 1883; Вербицкий 1858; 1893; Radloff 1893; Малов 1909; Анохин 1924; Функ 2005)

B = буряты (Аганитов и др. 1883; Владимирцев 1927; Намуон (А.И. Мазин) 1990)

Chi = китайцы (Shirokogoroff 1935)

Chu = чукчи (Дьячков 1893; Bogoras 1907; Findeisen 1956)

Da = монголы-дауры (Humphrey-Onon 1996)

E = эвенки, включая бираров, кумарченгов и тунгусов Хингана (Shirokogoroff 1935; Анисимов 1958; Anisimov 1963; Vasil'evič 1963; Delaby 1976 / 77)

I = инуиты (Merkur 1985 (F. Boas, E.W. Nelson, K. Rasmussen, V. Stefansson); Hultkrantz 1999; Jakobsen 1999 (F. Boas, H. Egede, P. Egede – N. Egede, W. Thalbitzer, K. Rasmussen))

Kar = каракалпаки (Шалекенов 1958)

Kaz = казахи (Radloff 1893; Диваев 1899; Omar 2003)

Ke = кеты (Анучин 1914; Donner 1933)

Kh = хакасы (Lankenau 1872)

Ko = корейцы (Kendall 1987; Kister 1997; Kim Hogarth 1998)

Ku = коряки (Jochelson 1905 – 08)

Ma = маньчжуры (Shirokogoroff 1935)

Mo = монголы (Rubruck 1253 – 55; Potanin 1883; Vladimircsev 1927)

Na = нанайцы (Sternberg 1935; Lopatin 1940 / 41; 1946–1949; 1960; Смоляк 1991)

Ne = ненцы (Lehtisalo 1924; Старцев 1930)

Ng = нганасаны (Попов 1936, 1984; Симченко 1996)

- Ni = нивхи (Sternberg 1904 / 05)
 Och = орочены (Shirokogoroff 1935; Lopatin 1960; Qui Pu 1983)
 Ok = ороки (Lopatin 1960)
 Ol = ульчи (Смоляк 1991)
 Ou = обские угры (Karjalainen 1927 (Гондатти 1888; Munkácsi 1896; Старцев 1928)
 Sa = саамы (Backman, Hultkrantz 1978)
 Se = селькупы (Donner 1918)
 Sh = шорцы (Функ 2005)
 Ti = тибетцы (Schüttler 1971; Berglie 1978; Melches 1990; Yamada 1999)
 To = тофалары (карагасы) (Чудинов 1931; Мельникова 1994)
 Tu = этнические группы тувинцев (Потанин 1883; Островских 1898; Olsen 1915; Manchen-Helfen 1931; Кон 1936; Вайнштейн 1961; Vajnshtejn 1996; Badamchatan 1962)
 U = уйгуры (Omar 2003)
 Ya = якуты (Приклонский 1890; Виташевский 1890; 1917–1925; Серошевский 1896; Ксенофонов 1929)
 Yu = юкагиры (Jochelson 1926)

Примечания

¹ Моя статья, близкая к предлагаемой сейчас работе по содержанию, была издана несколько лет тому назад в Будапеште (Johansen 2003). Появившийся с тех пор ряд важных публикаций (в особенности см.: Функ 2005) сделал необходимым существенную ее доработку для данного русского издания.

² В русском переводе книги М. Элиаде этот пассаж передан следующим образом: «...специфическим моментом шаманизма является не воплощение шаманом "духов", а экстаз, вызванный вознесением на Небо или нисхождением в Ад; воплощение "духов" и "одержимость" ими – явления, распространенные повсеместно, но не обязательно принадлежащие к собственно шаманизму» (Элиаде М. Шаманизм: архаические техники экстаза. Киев, 1998. С. 369). – Примеч. пер.

³ Коппер-инуиты – одна из групп тхуле-инуитов; Они названы так потому, что активно использовали природную медь (соррег), собираемую на берегах р. Коппермайн в ее нижнем течении и залива Коронации. Они изготавливали из меди наконечники стрел и копий, ножи, скобы для ремонта поломавшихся мыльных камней (статит) и иные предметы. Впервые были описаны в начале XX столетия, когда эта группа жила на побережье. – Примеч. пер.

Литература

- Агапитов, Хангалов 1889 – Агапитов Н.Н., Хангалов М.Н. Шаманство у бурят Иркутской губернии // Изв. Восточно-Сибирского отдела Императорского Русского географического общества. 1889. Т. XIV. № 1–2. С. 1–61.
 Анисимов 1958 – Анисимов А.Ф. Религия эвенков в историко-генетическом изучении и проблемы происхождения первобытных верований. М.; Л., 1958.
 Анохин 1924 – Анохин А.В. Материалы по шаманству у алтайцев // Сб. МАЭ. Пг., 1924. Т. IV. Ч. 2.
 Анучин 1914 – Анучин В.И. Очерк шаманства у енисейских остяков // Сб. МАЭ. 1914. Т. II.
 Вайнштейн 1961 – Вайнштейн С.И. Тувинцы-тоджинцы: Историко-этнографические очерки. М., 1961.
 Вербицкий 1858 – Вербицкий В. Заметки кочевого алтайца // Вест. Русского географического общества. 1858. Т. XXIV. С. 77–109.
 Вербицкий 1893 – Вербицкий В.И. Алтайские инородцы. М., 1893.
 Виташевский 1890 – Виташевский Н.А. Материалы для изучения шаманства у якут // Зап. Восточно-Сибирского отдела Императорского Русского географического общества по отд. этнографии. 1890. Т. II. Вып. 2.
 Виташевский 1917 – 1925 – Виташевский Н.А. Из наблюдений над якутскими шаманскими действиями // Сб. МАЭ. 1917–1925. Т. VI. С. 165–188.
 Владимирцев 1927 – Владимирцев Б.Я. Этнолого-лингвистические исследования в Урге, Ургинском и Кентейском районах // Северная Монголия. Т. II. Л., 1927.

- Гондатти 1888 – Гондатти Н.Л. Следы язычества у инородцев северо-западной Сибири // Изв. Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии при Московском университете. 1888. Т. XLVIII. Вып. 2.
- Диваев 1899 – Диваев А. Из области киргизских верований. Баксы как лекарь и колдун // Изв. общества археологии, истории и этнографии при императорском Казанском университете. 1899. Т. XV. Вып. 3.
- Дьячков 1893 – Дьячков Г. Анадырский край // Зап. Общества изучения Амурского края. 1893. Т. III.
- Кон 1936 – Кон Ф. Экспедиция в Сойотию // За пятьдесят лет. Т. III. М., 1936.
- Ксенофонт 1929 – Ксенофонт Г.В. Хрестес. Шаманизм и христианство. Иркутск, 1929.
- Мазин 1984 – Мазин А.И. Традиционные верования и обряды эвенков орочен (конец XIX – начало XX в.). Новосибирск, 1984.
- Малов 1909 – Малов С. Несколько слов о шаманстве у турецкого населения Кузнецкого уезда Томской губернии // Живая старина. 1909. Т. 18. Вып. II–III. С. 38–41.
- Мельникова 1994 – Мельникова Л.В. Тофы: Историко-этнографический очерк. Иркутск, 1994.
- Островских 1898 – Островских П.Е. Краткий отчет о поездке в Тоджинский Хошун Урянхайской земли // Изв. Императорского Русского географического общества. 1898. Т. XXXIV. С. 426–432.
- Попов 1932 – Попов А.А. Материалы для библиографии русской литературы по изучению шаманства северо-азиатских народов. Л., 1932.
- Попов 1936 – Попов А.А. Тавгийцы. М.; Л., 1936.
- Попов 1984 – Попов А.А. Нганасаны. Социальное устройство и верования. Л., 1984.
- Потанин 1881 – Потанин Г.Н. Очерки северо-западной Монголии. Т. II. СПб., 1881.
- Потанин 1883 – Потанин Г.Н. Очерки северо-западной Монголии. Т. IV. СПб. 1883.
- Приклонский 1890 – Приклонский В.Л. Якутские народные поверия и сказки // Живая старина. 1890. Вып. II. С. 169–176.
- Серошевский 1896 – Серошевский В.Л. Якуты. СПб., 1896.
- Симченко 1996 – Симченко Ю.Б. Традиционные верования нганасан. В 2-х т. М., 1996.
- Смоляк 1991 – Смоляк А.В. Шаман: личность, функции, мировоззрение (народы Нижнего Амура). М., 1991.
- Старцев 1928 – Старцев Г. Остяки: Социально-этнографический очерк. Л., 1928.
- Старцев 1930 – Старцев Г. Самоеды (Ненча): Историко-этнографическое исследование. Л., 1930.
- Функ 2005 – Функ Д.А. Миры шаманов и сказителей. М., 2005.
- Чудинов 1931 – Чудинов Б. Путешествие по Карагассии. Л., 1931.
- Шалекенов 1958 – Шалекенов У. Быт каракалпакского крестьянства Чимбайского района в прошлом и настоящем // Матер. и исслед. по этнографии каракалпakov: Тр. Хорезмской экспедиции. М., 1958. Т. III. С. 269–370.
- Anisimov 1963 (1959) – Anisimov A.F. Cosmological Concepts of the Peoples of the North //: Studies in Siberian Shamanism. Translation from Russian Sources / Ed. H.N. Michael. (Toronto). 1963 (1959). Vol. 4. P. 173–229.
- Bäckman, Hultkrantz 1978 – Bäckman L., Hultkrantz Å. Studies in Lapp Shamanism. Stockholm, 1978.
- Badamchatan 1962 – Badamchatan S. Chovsgolyn caatan ardyn az baydyn toym. Studia Ethnographica Instituti Historiae Academiae Scientiarum Reipublicae Populi Mongoli. 1962. II, 1.
- Basilov 1983 – Basilov V.N. Zur Erforschung der Überreste von Schamanismus in Zentralasien // Sehnsucht nach dem Ursprung. Zu Mircea Eliade / Hg. H.P. Duerr: Frankfurt, 1983. S. 207–225.
- Beck Kehoe 2000 – Beck Kehoe A. Shamans and Religion. An Anthropological Exploration in Critical Thinking. Prospect Heights, Ill. 2000.
- Berglie 1978 – Berglie P.-A. On the Question of Tibetan Shamanism / Eds. M. Brauen, P. Kvaerne. Tibetan Studies. Zurich, 1978. P. 39–51.
- Boas 1907 – Boas F. The Central Eskimo // Annual Report of the Bureau of American Ethnology. 1907. Vol. 6. P. 399–669.
- Bogoras 1907 – Bogoras W. The Chukchee Religion // Memoirs of the American Museum of Natural History. 1907. Vol. XI.
- Bowie 2000 – Bowie F. The Anthropology of Religion. An Introduction. L., 2000.
- Condominas 1977 – Condominas G. Une séance de chamanisme dans une longue maison bidayuh (Sarawak, Malaisie) // L'ethnographie, Numero Spécial: Voyages chamaniques. P., 1977.

- Delaby 1976/77 – Delaby L.* Chamanes toungouses. P., 1976/77. (Etudes mongoles et siberiennes. Vol. 7).
- Donner 1918 – Donner K.* Bland Samojeder i Sibirien åren 1911–1913, 1914. 2. Aufl., Stockholm, 1918.
- Donner 1933 – Donner K.* Ethnological Notes about the Yenisey-Ostyak. 1933. (Suomalais-ugrilaisen Seuran Toimituksia. Vol. LXVI).
- Egede 1741 – Egede H.* A Description of Greenland. L., 1741.
- Egede, Egede 1741 – Egede P., Egede N.* Continuation of Hans Egedes Relationer fra Grønland // Meddelelser af Grønland. 1741. Vol. 120.
- Eliade 1956 – Eliade M.* Schamanismus und archaische Ekstasetechnik. Zurich; Stuttgart, 1956.
- Findeisen 1956 – Findeisen H.* W.G. Bogoras' Schilderung zweier schamanischer Séancen der Küsten-Tschuktschen (Nordostsibirien) // Abhandlungen und Aufsätze aus dem Institut für Menschen und Menschheitskunde. (Augsburg). 1956. Bd. 38.
- Fournier 1977 – Fournier A.* Note preliminaire sur le poembo de Sari // L'ethnographie, Numero Special: Voyages chamaniques. P., 1977. P. 239–248.
- Hamayon 1990 – Hamayon R.N.* La chasse a l'âme. Esquisse d'un theorie du chamanisme siberien. Nant-erre, 1990.
- Hamayon 1993 – Hamayon R.N.* Are "Trance", Ecstasy" and Similar Concepts Appropriate in the Study of Shamanism? // Shaman. 1993. Vol. 1–2. P. 3–25.
- Hamayon 1996 – Hamayon R.N.* Shamanism in Siberia: From Partnership in Supernature to Counter-power in Society // Shamanism, History and the State / Eds. N. Thomas, C. Humphrey. Ann Arbor 1996. P. 76–89.
- Hultkrantz 1997 – Hultkrantz Å.* Some Points of View on Ecstatic Shamanism, with Particular Reference to American Indians // Shaman. 1997. Vol. 5/1. P. 35–46.
- Hultkrantz 1999 – Hultkrantz Å.* The Specific Character of North American Shamanism // European Review of Native American Studies. 1999. Vol. 13/2. P. 1–9.
- Humphrey, Thomas 1996 – Humphrey C., Thomas N.* Introduction // Shamanism, History and the State. P. 1–12.
- Humphrey, Onon 1996 – Humphrey C., Onon U.* Shamans and Elders. Experience, knowledge and power among the Daur Mongols. Oxford, 1996.
- Jakobsen 1999 – Jakobsen M.* Demant. Shamanism. Traditional and Contemporary Approaches to the Mastery of Spirits and Healing. New York; Oxford, 1999.
- Jochelson 1905–1908 – Jochelson W.* The Koryak. The Jesup North Pacific Expedition. Memoir of the American Museum of Natural History. VI. 1905–1908.
- Jochelson 1926 – Jochelson W.* The Yukaghir and the Yukhagirized Tungus. The Jesup North Pacific Expedition. Memoir of the American Museum of Natural History. 1926. Vol. IX.
- Johansen 1999 – Johansen U.* Further Thoughts on the History of Shamanism // Shaman. 1999. Vol. 7/1. P. 40–58.
- Johansen 2003 – Johansen U.* Ecstasy and Possession: a Short Contribution to a Lengthy Discussion // Rediscovery of Shamanic Heritage / Eds. M. Hoppal, G. Kosa. Bp., 2003. P. 135–152.
- Karjalainen 1927 – Karjalainen K.F.* Die Religion der Jugra-Völker. (Helsinki, Porvoo). 1927. Bd. III. (Folklore Fellows Communications. № 63).
- Kendall 1987 – Kendall L.* Shamans, Housewives, and Other Restless Spirits. Women in Korean Ritual Life. Honolulu, 1987.
- Kim Hogarth 1998 – Kim Hogarth H.-K.* Kut: Happiness through reciprocity. Bp., 1998.
- Kister 1997 – Kister D.* Korean Shamanist Ritual. Symbols and Dramas of Transformation. Bp., 1997.
- Kosa 2000 – Kosa G.* "In Search of the Spirits": Shamanism in China Before the Tang Dynasty. Part One // Shaman. 2000. Vol. 8/2. P. 131–179.
- Lankenau 1872 – Lankenau H.v.* Die Schamanen und das Schamanenwesen // Globus. 1872. Bd. XXII. S. 278–283.
- Lehtisalo 1924 – Lehtisalo T.* Entwurf einer Mythologie der Juraksamojeden. Memoires de la Societe Finno-ougrienne. 1924. Bd. LIII.
- Lewis 1971 – Lewis I.M.* Ecstatic Religion. An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism. Penguin Books, Harmondsworth. 1971 (2-ed. L.; N. Y.: Routledge, 1989).
- Lewis 1981 – Lewis I.M.* What is a Shaman? // Folk (Kopenhagen). 1981. Vol. 23. P. 25–37.
- Lewis 1986 – Lewis I.M.* Religion in Context. Cults and Charisma. Cambridge, 1986.
- Lindquist 1997 – Lindquist G.* Shamanic Performances on the Urban Scene: Neo Shamanism in Contemporary Sweden. Stockholm, 1997 (Stockholm Studies in Social Anthropology. Vol. 39).

- Lopatin* 1940/41 – *Lopatin I.A.* A shamanistic performance to regain the favor of the spirit // *Anthropos*. 1940/41. Bd. XXXV-XXXVI. S. 352–355.
- Lopatin* 1946–49 – *Lopatin I.A.* A shamanistic performance for a sick boy // *Anthropos*. 1946–1949. Bd. XLI-XLIV. S. 365–368.
- Lopatin* 1960 – *Lopatin I.A.* The Cult of the Dead among Natives of the Amur Basin. Den Haag, 1960 (Central Asiatic Studies. Bd. VI).
- Manchen-Helfen* 1931 – *Manchen-Helfen O.* Reise ins asiatische Tuwa. Berlin, 1931.
- Mathieu* 1998 – *Mathieu C.* The Moso Ddaba Religious Specialists // *Naxi and Moso Ethnography*. Kin, Rites, Pictographs / Eds. M. Oppitz, E. Hsu. Zurich, 1998. S. 109–234.
- Melches* 1990 – *Melches V.* Die Besessenheit tibetischer Orakelmedien. Darstellung und Vergleich von vier Beispielen. M.A.-Arbeit, Köln, 1990.
- Merkur* 1985 – *Merkur D.* Becoming Half Hidden: Shamanism and Initiation Among the Inuit. Stockholm, 1985.
- Munkácsi* 1896 – *Munkácsi B.* Vogul nepkoltesi gyűjtemény. Bd. IV. Bp., 1896.
- Nelson* 1899 – *Nelson E.W.* The Eskimo about Bering Street // *Annual Report of the Bureau of American Ethnology*. 1899. Vol. 18.
- Oesterreich* 1930 – *Oesterreich T.K.* Possession Demoniacal and Other: Among Primitive Races, in Antiquity, the Middle Ages, and Modern Times. Seacausus, N.J., 1930.
- Olsen* 1915 – *Olsen Ø.* Et primitivt folk. De mongolske ren-nomader. Kristiania, 1915.
- Omar* 2003 – *Omar D.* Modern Kazakh Shamanism // *Rediscovery of Shamanic Heritage*. Bp., 2003. P. 227–240.
- Peters, Price-Williams* 1980 – *Peters L., Price-Williams D.* Towards an experimental analysis of shamanism // *American Ethnologist*. 1980. Vol. 7. P. 397–418.
- Peters* 1982 – *Peters L.* Trance, initiation and psychotherapy in Tamang shamanism // *American Ethnologist*. 1982. Vol. 9. P. 21–46.
- Quack* 1985 – *Quack A.* Priesterinnen, Heilerinnen, Schamaninnen? Die pöringao der Puyuma von Katipol (Taiwan) // *Collectanea Instituti Anthropos*. 1985. Bd. 32.
- Qui Pu* 1983 – *Qui Pu.* The Oroqens – China's Nomadic Hunters. Beijing, 1983.
- Radloff* 1893 – *Radloff W.* Aus Sibirien. Lose Blätter aus meinem Tagebuche. Bd. 2. Leipzig, 1893.
- Rasmussen* 1908 – *Rasmussen K.* The People of the Polar North / Ed. G. Herring. L., 1908.
- Rasmussen* 1938 – *Rasmussen K.* Knud Rasmussen's Posthumus Notes on the Life and Doings of the East Greenlanders in Olden Times / Ed. H. Ostermann. Bd. 109. Meddelelser om Grønland, 1938.
- Rubruck* 1934 – *Rubruck W.v.* Reise zu den Mongolen 1253–1255 / Ed. F. Risch. Leipzig, 1934.
- Schüttler* 1971 – *Schüttler G.* Die letzten tibetischen Orakelpriester. Wiesbaden, 1971.
- Shirokogoroff* 1935 – *Shirokogoroff S.M.* Psychomental Complex of the Tungus. L., 1935 [Neue Ausgabe: Berlin: Reinhold Schletzer -Verlag 1999].
- Siikala* 1978 – *Siikala A.-L.* The Rite Technique of the Siberian Shaman. Helsinki, 1978 (Folklore Fellows Communications. Vol. 220).
- Siikala* 1992 – *Siikala A.-L.* Siberian and Inner Asian Shamanism // *Studies on Shamanism* / Eds. A.-L. Siikala, M. Hoppal. Helsinki; Budapest, 1992. S. 1–14 (Ethnologica Uralica).
- Stefansson* 1913 – *Stefansson V.* My Life with the Eskimo. N.Y., 1913.
- Sternberg* 1904/05 – *Sternberg L.* Die Religion der Giljaken // *Archiv für Religionswissenschaft*. 1904/05. Bd. VIII. № 1–2. S. 244–274, 456–473.
- Sternberg* 1935 – *Sternberg L.* Die Auserwählung im sibirischen Schamanismus // *Zeitschrift für Missionsskunde und Religionswissenschaft*. 1935. Bd. L. S. 229–252.
- Thalbitzer* 1923 – *Thalbitzer W.* The Ammasalik Eskimo. Contribution to the Ethnology of the East Greenland Natives. Meddelelser om Grønland. 1923. Bd. 40.
- Vasilevich* 1963 (1959) – *Vasilevich G.M.* Concepts about the Universe among the Evenks // *Studies in Siberian Shamanism*. 1963 (1959). Vol. 4.
- Wajnschtejn* 1996 – *Wajnschtejn S.I.* Die Welt der Nomaden im Zentrum Asiens. B., 1996.
- Yamada* 1999 – *Yamada T.* Shamanism and Medicine among the Ladakhi in Western Tibet // *Anthropology of Animism and Shamanism, Bibliotheca Shamanistica*. 1999. Bd. 8. S. 1–33.