

RU

Архетипичность устной прозы бурят
(на примере шаманских сновидений)

Данчинова М. Д.

Аннотация. Устная проза бурят включает в себя наряду с другими жанрами рассказы о шаманских сновидениях, самобытность и своеобразие которых несомненны. Цель исследования – определить теоретическую и поэтическую значимость данного жанра, глубину раскрытия национальной картины мира. Особенность подобных рассказов заключается в том, что сновидения повествуются от лица информантов – людьми, не только исповедующими шаманизм, а являющимися исполнителями данного культа. Именно в этом плане заключается научная новизна работы. Разновидность данной устной прозы в бурятской фольклористике, литературоведении еще не изучалась. Традиционно изучается мифопоэтичность бурятской художественной литературы, повествовательная форма устной прозы, в разных аспектах исследуется обрядовый фольклор. Так, отдельно рассматривались шаманские призывания, легенды и песнопения. А теоретическая основа сновидений, представленная рассказами самих шаманов, оставалась вне поля научного интереса. В результате показано, что жанр устного рассказа о шаманских сновидениях представляет собой не только традиционное видение бурятского народа о строении мира, соотношение реального и ирреального планов, но и раскрывает иное – новое место человека в пространственно-временном континууме.

EN

The archetypical nature of the oral prose of the Buryats
(by the example of shamanic dreams)

Danchinova M. D.

Abstract. The oral prose of the Buryats includes, along with other genres, stories about shamanic dreams, the uniqueness and originality of which are undeniable. The aim of the research is to determine the theoretical and poetic significance of this genre, the depth of the depiction of the national worldview. The peculiarity of these stories is based on the fact that dreams are narrated by informants – they are people who not only profess shamanism, but also practice this cult. This makes the research novel, as the variety of this oral prose has not been studied yet in Buryat folklore and literary criticism. The mythopoetic nature of Buryat fiction and the narrative form of oral prose are traditionally studied, such as ritual folklore, which is analysed in different aspects. For one, shamanic invocations, legends and chants were also considered. It can be stated that the theory of dreams, represented by the stories of the shamans themselves, has remained beyond the academic interest. As a result, it was demonstrated that the genre of oral story about shamanic dreams is not only the traditional vision of the Buryat people about the structure of the world, the correlation of real and unreal planes, but it also reveals a different place – a new place for a person in the space-time continuum.

Введение

Актуальность исследования связана со сложностью научного толкования тех мифопоэтических представлений бурят, что отображаются, в частности, в жанре устного рассказа о шаманских сновидениях. Буряты издавна, исходя из шаманских воззрений, воспринимают жизнь духов и душ естественно, не отделяя реальную действительность от ирреальной. Это создает своеобразное построение пространственно-временного континуума в отображении мира. В данной работе мы не случайно остановились на исследовании сновидений шаманов.

Для достижения поставленной цели необходимо решить следующие задачи: во-первых, определить значимость сна в природе шаманизма бурят; во-вторых, найти сходство и различие духовной культуры народа в типологии с иными национальными воззрениями; в-третьих, проанализировать картину мира шаманских сновидений.

Для анализа данной раскрывающейся картины мира используется комплексный, междисциплинарный подход и такие методы исследования, как сравнительно-сопоставительный, типологический, семиотический, герменевтический.

Материалом исследования послужили устные рассказы бурят о шаманских сновидениях, собранные в фольклорных экспедициях в Аларском районе Иркутской области с 2009 года по 2012 год.

Теоретической базой исследования послужили труды по фольклористике, литературоведению М. М. Бахтина (1975), Ю. М. Лотмана (1993), В. М. Жирмунского (1979), Е. М. Мелетинского (2005), а также работы по психологии, этнографии, истории, культурологии и философии, обеспечивающие междисциплинарность исследования. Это труды К. Юнга (1996), Б. Э. Петри (2014), К. П. Эстес (2020), М. Н. Хангалова (2021), М. Д. Зомонова (2016), Е. П. Батьяновой (2006), Ю. С. Обидиной (2015).

Практическая значимость работы состоит в том, что раскрываемый материал может быть использован при подготовке специалистов-филологов, составлении спецкурсов, лекционных и практических материалов по литературе, фольклору, этнографии, культурологии в вузах и средних общеобразовательных школах Бурятии.

Обсуждение и результаты

Природа сновидений была уточнена и углублена в психологии К. Юнгом. Ученый обозначил природу сновидения термином «коллективное бессознательное» (Юнг, 1996, с. 97).

О значимости сна в мировоззрении бурят писал М. Н. Хангалов (2021, с. 368) в свое время, указывая на его роль как связующего звена между реальным и ирреальным мирами.

Б. Э. Петри отмечал, что для шаманиста весь мир «делится на два человечества: реальное человечество и человечество духов» (2014, с. 66), при этом мир духов скрыт от обычных людей, данная плоскость допускает в себя только посвященных – шаманов и близких к ним людей, способных видеть вещие сны.

Как считает М. Д. Зомонов, шаманист воспринимает бытие как традиционное, идеальное – объективированное, верит «в существование эжинов-архетипов, которое олицетворяет те или иные конкретные формы бытия природы и социума (общества)» (2016, с. 27).

Интересны в этом плане наблюдения Е. П. Батьяновой (2006, с. 53), подчеркивающей общность и традиционность мировоззренческих взглядов чукчей, коряков и телеутов в толковании религиозных снов.

Т. А. Молданова также выделяет значимость снов в жизни народа ханты: «Любые образы (в том числе не принадлежащие данной культуре), любые действия в сновидениях подводятся под те или иные общие знаменатели, которые взяты из общего поля традиционного мировоззрения» (2006, с. 38).

М. М. Бахтин (1975, с. 235) отмечал особую роль категорий пространства и времени в картине сна в произведениях, применив термин «хронотоп». Ю. М. Лотман (1993, с. 21) использовал в этом плане понятие «дихотомия».

Если в художественном сознании, согласно идее писателя, намеренно обозначены определенные образы, пространственно-временные соотношения, то в устном рассказе бурят есть особая закономерность выделения тех или иных аспектов, исходящих из культурно-духовных основ народного мировоззрения. Не случайно Д. П. Козолупенко отмечал, что «миф всегда отсылает нас к базисным коллективным представлениям, лежащим в основе культуры» (2009, с. 192). При этом рассказчик не подозревает порой, что в его сне отражаются такие «базисные представления». В этом плане философ К. П. Эстес отмечала, что «сновидения – портал, врата, подготовка и практика для перехода на новую ступень сознания...» (2020, с. 62). Так картина сна выполняет значимую роль – несет особую информацию, которую в реальной действительности получить невозможно. Для примера обратимся к тексту устного рассказа о сне, который приснился информанту ровно за месяц до смерти матери:

Харахадам турэһэн гэрэйм хорео. Тэндэхэнэ номгохоноор амиды шэнги баабайм оорындоо хара хухэ дэгэлтэй байна. Ажахынгаа ажал хэжэ, ухэрнуудээ эдеэлуулжэ, тамхья татажа байһан шэнги. Ньюрншинь харагданагуй, ганса бэеын тодоор харагдана. Эжытэйеэ хорео соохоо баабайгаа хаража һуунабди. Булан соо ехэ бэшэ (жааханшаг) хара ухэр байна (манда шимэ ухэр угы байгаа, хара сагаан лэ байгаа). Эжы шэмээгуйхэнээр гэмшэнэ: «Ухэр ондоо барихагуйб. Хусэн угы. Тиэгэбэшье, ушоо бариха ханаан байна. Яжа ажаһууха юм?». Тиэгээд, уйлажа ороно. Би эжынгээ ханаан намдуулнаб: «Эжы, тигээд яаха юм бэ, болоо, бухы наһан соогоо эсээ хэбэртэйт. Тэжээжэ шадахагуй губди? Хэды хунууд ухэр мал угыгоор бараг лэ ажаһууна. Та баһа ажаһуухалта». Харин эжы ямарабда гуниг ба гашуудалтайгаар харюусана: «Ши намда ухэроо һуулынхие хаажашье угыш. Би марганги һуужа хаанаб. Гоожолгын сэсэрдэһэнүүдые хунэгэй оеорто элхэнээр харанаб» (ПМА 1, 2009). /

«Вижу стайку родного дома. Там спокойно, как живой, ходит отец в своей темно-синей телогрейке. Как будто управляется по хозяйству, кормит коров, курит. Лица его не вижу, только тело, но хорошо, отчетливо. Смотрю на него из стайки, в которой сидим мы с мамой. В углу стоит небольшая черная корова (такой у нас не было, черно-белая была). Мама говорит мне тихим голосом, как будто жалуется: “Все, больше не буду держать корову. Сил нет. А так хочу, надо бы держать еще. Как жить-то?”. Потом плачет. Я успокаиваю ее и говорю: “Ну, и ладно, мама. Хватит, устала за свою жизнь. Что, не прокормим что ли? Сколько уже людей живут без коров и нормально. И вы проживете”. Но она с какой-то тоской и горечью говорит: “Ты хоть мне подои ее в последний раз”. Я в недоумении сажусь и дою. Ясно вижу брызги струек о дно ведра» (здесь и далее перевод выполнен автором статьи. – М. Д.).

Образ матери в картине сна предстает слабым, с утратой жизненной энергии. Во всем ее образе запечатлен знак смерти. Это свидетельствует о том, что душа готовится покинуть немощное тело или уже вышла

(с бур. – *амин гараа*). Это чувствуется в тихом голосе матери, ее жалобе, плаче, что больше не сможет держать корову, придется расстаться с ней. В этом плане необходимо обратить внимание на просьбу матери подоить вместо нее корову. Данное действие можно отнести к свершению бурятского обряда *сэржэм* – утреннего подношения божествам белой пищи – молока. Также просьбу можно отнести к особой форме материнского благословения, что свидетельствует об общечеловеческих духовных ценностях.

Кроме того, образ видимого во сне умершего отца в большой степени символизирует собой знак именно самой смерти. Однако в понимании бурят пребывание в одном пространственно-временном континууме живой души и мертвого духа является естественным, что выражается картиной всего сна. Их отличие кроется в количественном соотношении. Так, М. Н. Хангалов (2021, с. 367) подчеркивал, что живая душа на время расстается с телом, дух – навсегда. Подобное отмечали в свое время древние греки, с точки зрения Ю. С. Обидиной, когда категории сна и смерти рассматривались «в одной смысловой плоскости», но наделялись «различными ценностными характеристиками» (2015, с. 52). Это и есть тот момент, когда, как отмечает В. Г. Богораз, «дух-хозяин предмета и самый предмет мыслится одинаково со всем материальным, только один является оболочкой, другой – содержимым» (Из архива..., 2018, с. 251).

Дух умершего, несмотря на свою материализованность, вещественность во сне (он видим, слышим), в то же время обладает особыми свойствами, не соответствующими живому человеку. Он не оставляет следов на земле, бесшумен в действиях. В данном тексте это проявляется в восприятии образа отца. Он как будто бы материализован и в то же время бесплотен, так как видится только до плеч. Тогда как образ матери представлен в полной своей физической форме, потому что она еще живая душа. Выходит, что дух и душа человека раскрываются в странных переплетениях материализованности и в то же время их бесплотности в пространственно-временных рамках сна. Рассмотрим следующий текст:

Би түрэлхидэй гэртээ. Нахар байна. Наратай байна. Дулаан байна. Харахадам хүрээ соомнай айшад орожо ерэбэ. Олон хүн ехэ гоёр хубсаланхай. Элдэб наһанай зон. Харин тэдээн соо олонхинь үдэшинь үта платитай залу басагад: хэн бэ даа ногоон үнгэтэй, зарим басагад улан, нүгөөдүүлүнь сэнхир хүхэ үнгэтэй. Тон хайхан гоё үнгэтэйнүүд.

Гэнтэ айшадай дунда эгээн дуратай хара ногоон костюма үмдэһэн эхээ амиды гэжэ обёорбоб. Булта газаашаа үйлсэ руу гаража эхилбэ – тэндэ талмай биш. Дундаа эхэл дуугарамана, хөөрэлдэжэнэ. Хэнэйб даа, түрэ болоно у даа гэжэ бодоод, ехэл баяртайб. Эжыдээ дүтэлөөд тэбэрхээ һананаб. Харин хэн бэ даа намаяя бариһан шэнги, миин лэ тэрээндэ хэлэбэ: «Эжы, хоёр хоноод Монголдо зуда урагтаа байха ёһотойлди». Ехэ хүхюутойгээр харюсана: «Барагтайл даа, ошоно бэдэбди». Эндэ хэн бэ даа нигээхэ хэлэбэ: «Ошоод яхатнайб? Булта эндэ байна ха юм. Эндээ хамаг юумээ хэжэбди. Харин ошохо болоо һаатнай, хилэ хүрэтэр хоёр үдэртнай үнгэршэхэ». Булта зубшөөрбэбди.

Һүүлдэнь буряад гэрнүүдые харахаа ошобобди. Бэе бэеһээ нягаатай, гоёнууд, газар талань үндэһэн угалзатай булта нэгэ жэгдэ жэрылдээд байна (ПМА 3, 2012). /

«Я в родительском доме. Лето. Солнечно. Тепло. Вижу, со стороны усадьбы заходят гости. Много людей, все в праздничных нарядах. Люди разных возрастов, но много девушек в длинных вечерних платьях. Кто в светло-зеленом платье, кто в красном, кто голубом. Все цвета сочные, красивые.

Вдруг среди гостей вижу маму как живую в одном из своих любимых нарядов: зеленовато-черном костюме. Все через двор выходят на улицу – там у нас поляна. Разговаривают, общаются. Я очень рада. Думаю, свадьба чья-то. Хочу подойти и обнять маму, но не делаю этого, как будто кто-то меня удерживает, просто говорю ей: “Мама, нам же надо через два дня быть в Монголии у сватов”. Она весело отвечает: “А что нам стоит, съездим!”. Тут кто-то говорит: “Зачем вам ехать? Они ж все здесь. Тут же все и сделаем. А то пока доедете до границы, как раз все два дня и пройдут”. Все соглашаемся.

Потом все идем смотреть старинные бурятские дома. Они стоят в ряд, внешний вид весь в национальных узорах. Переходим от одного дома к другому, они все отличаются, но красивые».

Пространственно-временной континуум сна обозначен конкретными границами усадьбы, двора, поляны, которые открывают новые пределы. Подобное пространство в устных текстах, с позиции Б. А. Коломакиной, «многомерно и противопоставлено обычному пространству... оно насыщено образами, которые несут определенное символическое значение...» (2021, с. 23). Действие праздника – предположительно свадьбы – создает пластичность и открытость в сочетании реального и ирреального миров. Картина сна пронизана бытийной значимостью понятия *дом*, его незыблемостью как основы жизни. Вобрав в себя исчезнувшую из действительности жизнь старшего поколения (дух матери тому свидетельство), хронотоп дома хранит память о них и продолжает развивать жизнь других членов рода. Его непрерывность обозначается собственной позицией информанта: «*Би түрэлхидэй гэртээ*» («Я в родительском доме»), «*Хэнэйб даа, түрэ болоно*» («Думаю, свадьба чья-то»). Во всем этом проявляется архетипичность образной структуры.

Видение информантом духа матери в картине сна подчеркивает веру бурят в то, что души умерших живут обычной земной жизнью. Они отправляются, как отмечал Б. Э. Петри, «в особую страну – селение мертвых, где души живут так же, как они здесь жили...» (2014, с. 98). А М. Н. Хангалов в этом плане записал, что духи «также употребляют пищу, ездят на свадьбы, на вечерки, носят хорошую или дурную одежду...» (2021, с. 371). Картина сна в осознании бурят выявляет из памяти самое хорошее об ушедших из жизни родных. Подтверждение этому находим также в записях В. Г. Богораз: «Покойник представляется родственникам, так сказать, в облагороженном, подчищенном и идеализированном виде» (Из архива..., 2018, с. 260). Более того, в осознании бурят подобные духи становятся особыми покровителями рода – *найжи*. В трудные моменты жизни именно к ним обращены просьбы, молитвы о заступничестве, помощи, обереге от болезней, напастей. Им надо воздавать утреннее подношение – *сэржэм*, у них просят защиты на родовых обрядах – *тайлаганах*.

Образ матери во сне, ее веселость, уверенность указывают именно на статус *найжи*. Однако во сне все же выявляется граница между живой душой и духом человека, что может указывать на двойственность пространственно-временного единства. Это исходит из позиции рассказчика: «*Эжидээ дүтэлөөд тэбэрхээ хана-наб. Харин хэн бэ даа намайя бариһан шэнги*» («Хочу подойти и обнять маму, но не делаю этого, как будто кто-то меня удерживает...»). При всем положительном, оберегающем характере отношений героев во сне человек интуитивно сохраняет строгое понятие границы между живым и мертвым пространством. Каким бы хорошим, родным дух *найжи* не был, к нему нельзя прикасаться, обниматься. Все телесные прикосновения запрещены, хотя разговаривать можно. Поэтому здесь героиня не подходит к духу матери, а в первом рассказе отец видится до плеч. Это тоже грань берега для человека. Так проступает категория традиционности в восприятии мира, по Юнгу, – «коллективное бессознательное».

Как в образе матери, так и в словах о поездке в Монголию, предстоящей встрече со сватами (*худанар*) проступает архетипичность сна. Монголия указывает на память о прародине. Слова о том, что сваты – среди гостей, являются доказательством существования неразрывной генетической взаимосвязи бурят с монголами. Однако в то же время рассматривание старинных бурятских домов во сне несет дополнительную информацию. Буряты, проживающие в Иркутской области, со второй половины XIX века уже строили дома по примеру русских, но сохраняли традиционность бурятского уклада быта во всех сторонах жизни, в том числе и в орнаменте своих изб. Данная картина сна раскрывает отличие бурят от соплеменников-монголов. Это свидетельствует об исторических изменениях, произошедших в жизни бурят с момента их выхода из пределов некогда родного монгольского пространства. Рассмотрим следующий пример:

Гэртэхинтэээ поли дээрэб. Ургаса хуряжа байһан мэтэ. Газар дээрэ хүдэлнобди. Хүүлдэнь гэртээ ошобоб. Сарай соо эжийээ облорбоб, тэрэ ямар бэ дол хонхон тогоон угаана. Томо бэшэ, гүнзэгы оёртой. Юундэшэб даа соло жэбэ болонхой. Энэ бэээрээ үдын хоол бэлдэхүү гэбэб (ПМА 3, 2012). /

«Я с родителями на поле. Как будто убираем урожай. В земле возмись. Потом я иду в дом. Вижу в сарае маму, она моет котел какой-то. Небольшой, но глубокий. Почему-то весь ржавый. Я говорю, сейчас приготовлю обед».

Содержание сна традиционно представляет образ родного дома, самих родителей, показывает непосредственное продолжение ими обычных прижизненных дел через картину сбора урожая. Однако главным является образ матери. К. Юнг (1996, с. 9) связывал такое видение с праосновой возвращения человека к родному очагу, поискам пристанища на чужбине, основой всяческого начала и конца. В. М. Жирмунский (1979, с. 387), анализируя образы и сюжеты народных сказок многих народов мира, выявил в них типологичность образа матери. Известный исследователь сказочных сюжетов Е. М. Мелетинский указывал на особую роль духа матери в неразрывности родовой линии, связующим звеном которой проступают чудесные предметы – «красивое платье или изящные туфельки», «куколки», «священное животное» (2005, с. 157).

В приведенном нами тексте обращают на себя внимание знаки – образ матери и котел. В культуре бурят, а в целом и в представлениях многих народов мира котел являлся не простым предметом домашнего обихода. В мифах, сказках, эпических произведениях древних греков, кельтов, германских, славянских племен, народов Сибири котел обладает магическими, священными свойствами. Котел символизировал священность домашнего очага, его чистоту, полноту жизни, достаток семьи, продолжение рода. С котлом связывались понятия перемещения, трансформации, перерождения или, наоборот, наказания.

Подобная образность и знаковость анализируемого сна указывают на архетипичность раскрывающейся картины мира. С точки зрения Ф. М. Таказова, в устной прозе не случайно «существует архетип героя, который как образ состоит из некоторых особенностей и структур...» (2019, с. 15). Во сне информанта присутствие матери символизирует образ кормилицы рода, на что указывает котел, который «*томо бэшэ, гүнзэгы оёртой. Юундэшэб даа соло жэбэ болонхой*» («небольшой, но глубокий. Почему-то весь ржавый»). Знаковость слова «ржавый» информирует о том, что живущее поколение рода испытывает определенные трудности. Действие во сне духа матери: «*Сарай соо эжийээ облорбоб, тэрэ ямар бэ дол хонхон тогоон угаана*» («Вижу в сарае маму, она моет котел какой-то») – нужно трактовать как предостережение роду. В этом плане образ матери предстает как дух *найжи*, готовый оберегать детей, своих потомков. Для этого именно ею моется ржавый котел – так происходит обряд очищения рода. Ирреальная информация в шаманизме бурят является призывом к реальному действию в жизни. Если проигнорировать этот сигнал, можно поплатиться чем-то дорогим.

Заключение

Таким образом, в ходе исследования мы пришли к следующим выводам. Шаманские сновидения в мировосприятии бурят имеют большую значимость, что не случайно отразилось в устной прозе. Это особая форма информации, своеобразная духовная сокровищница. В данном жанре устного рассказа сохраняется культурный код народа, подчеркивается неразрывная связь рода, передаются особые знания о мире, раскрывается особая парадигма пространственно-временных координат. Картина сна сочетает реальный и ирреальный планы мира. При этом сон нельзя отнести просто к ирреальным переживаниям. Сновидения содержат проекцию на реальность происходящего. Образность, знаковость и символичность снов указывают как на своеобразие национальных черт в жизни бурят, так и на архетипичность отображаемой картины.

Перспективы исследования мы видим в дальнейшем изучении устной прозы бурят на примере шаманских сновидений, выявлении духовно-культурного кода народа в текстах, определении роли и значимости новых образов, символов, знаков.

Полевые материалы автора

1. ПМА 1 – Полевые материалы автора. Иркутская область, Аларский район. Июль, 2009.
2. ПМА 3 – Полевые материалы автора. Иркутская область, Аларский район. Июль, 2012.

Источники | References

1. Батьянова Е. П. О снах шаманистов (по материалам полевых исследований. 1970-2000-е годы) // Этнографическое обозрение. 2006. № 6.
2. Бахтин М. М. Вопросы литературы и эстетики. Исследования разных лет. М.: Художественная литература, 1975.
3. Жирмунский В. М. Сравнительное литературоведение: Восток и Запад: избранные труды. Л.: Наука. Ленинградское отделение, 1979.
4. Зомонов М. Д. Познание и семиотика бурятского шаманизма. Улан-Удэ: ИПК Восточно-Сибирского государственного института культуры, 2016.
5. Из архива. Избранные труды В. Г. Богораза по шаманству (1934-1936 гг.) / подгот. М. М. Шахнович, Е. А. Терюковой; примеч. М. М. Шахнович. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского университета, 2018.
6. Козолупенко Д. П. Анализ мифопоэтического мировосприятия // Эпистемология и философия науки. 2009. Т. XX. № 2.
7. Коломакина Б. А. Метаморфизм персонажей в фольклоре народов Сибири (опыт классификации мотивов превращения): автореф. дисс. ... к. филол. н. Майкоп, 2021.
8. Лотман Ю. М. Избранные статьи: в 3-х т. Таллинн: Александра, 1993. Т. 3.
9. Мелетинский Е. М. Герой волшебной сказки. М. – СПб.: Академия исследований культуры; Традиция, 2005.
10. Молданова Т. А. Сновидения в культуре хантов // Этнографическое обозрение. 2006. № 6.
11. Обидина Ю. С. Сон и сновидения в системе представлений древних греков о загробной жизни // Вестник Марийского государственного университета. Серия «Исторические науки. Юридические науки». 2015. № 3.
12. Петри Б. Э. Вселенная сибирского шамана. История. Легенды. Обряды. Репринтное издание работ Б. Э. Петри по этнографии из собрания Иркутского областного краеведческого музея. Иркутск, 2014.
13. Таказов Ф. М. Архетипы и модели мира в мифо-фольклорной традиции осетин: автореф. дисс. ... д. филол. н. Владикавказ, 2019.
14. Хангалов М. Н. Собрание сочинений: в 3-х т. / подгот. Г. Н. Румянцевым. Улан-Удэ: Нова-Принт, 2021. Т. 1.
15. Эстес К. П. Бегущая с волками: женский архетип в мифах, сказаниях / пер. с англ. М.: София, 2020.
16. Юнг К. Г. Архетипы коллективного бессознательного // Юнг К. Г. Структура психики и процесс индивидуализации. М.: Наука, 1996.

Информация об авторах | Author information**RU****Данчинова Мария Даниловна¹**, к. филол. н., доц.¹ Бурятский государственный университет имени Доржи Банзарова, г. Улан-Удэ**EN****Danchinova Maria Danilovna¹**, PhD¹ Buryat State University named after Dorzhi Banzarov, Ulan-Ude¹ marinadan67@mail.ru**Информация о статье | About this article**

Дата поступления рукописи (received): 30.06.2023; опубликовано online (published online): 29.08.2023.

Ключевые слова (keywords): архетипичность; традиционность; шаманизм; устная проза; archetypal nature; traditionalism; traditionalism; shamanism; oral prose.