

ИССЛЕДОВАНИЕ ФЕНОМЕНА ИЛИ ОБОСНОВАНИЕ ТЕОРИЙ?

Шамановедение давно стало самостоятельной дисциплиной, хотя некоторые исследователи относят его то к религиоведению, то к народной медицине (медицинской антропологии), то к какой-либо сфере психологии, а то и вовсе к парапсихологии. Это предопределено исходной трактовкой того, что в традиционных обществах связано с практиками, совокупно соотносимыми учеными с шаманами и шаманизмом. Сложности определения предмета, его характеристик были заданы собирателями материала, большинство которых – представители иноэтнических культур.

Восприятие через концепты иной культуры, и не просто иной, а порой противопоставлявшей себя культуре "дикарей", чрезвычайно сложно для исследователя. Еще более сложна последующая интерпретация материала при введении его в научный оборот. Этот дискурс обычно не просто оказывается отличным от исходного положения вещей; он порождает дополнительные трудности, особенно в работах последователей (Йохансен 2004: 44). При этом возникают понятийные и терминологические сложности, что весьма значимо для шамановедения.

Например, интерпретаторы культур народов Сибири и Крайнего Севера давно сделали созданный ими русскоязычный термин *шаман* общеупотребительным. Но в языках аборигенов, как правило, имеется не менее десятка обозначений различных лиц, занимающихся практиками, относимыми учеными к условному в своем объеме понятию "шаман" (см. напр.: Ревуненкова 1995: 91–94, Слепцов 1992: 111). Поскольку уже достаточно давно русскоязычное образование "шаман" проникло в традиционную среду и живет своей жизнью, то очень часто исследователь и информатор общаются на "шаманские" темы в варианте *qui pro quo*, полагая, будто правильно понимают друг друга.

Подобное обогащение языков приводит – что прекрасно знают лингвисты и фольклористы – к рождению особых (не идентичных наполнению научного термина) понятий, а затем и специфических явлений, связанных с ними. Так, термин "шаман", судя по всему, способствовал объединению (для ученых, а позже и для самих хранителей культуры, деформированной в советский период развития) лекарей, гадателей, предсказателей, сновидцев; сюда же попали жрецы.

Это окончательно запутало ситуацию с религиозно-магическими и магико-медицинскими практиками: "шаман", даже в аутентичной среде, стал восприниматься и как отправитель религиозно-магических культов, и как лекарь, и как маг-чародей. Такая путаница отмечается в северных и сибирских регионах, где в аборигенной среде русский язык является для кого-то вторым, а для многих – уже и первым. Она *трансформирует культурно-религиозную ситуацию* в постсоветском пространстве, способствуя, с одной стороны, развитию неошаманизма, а с другой – административному оформлению "шаманистской конфессии". Более того, исследователи, особенно вновь пришедшие в шамановедение на волне повышенного интереса к "возрождаемому шаманизму", начинают открывать его повсеместно, например, в современных практиках *народного целительства*.

Не менее любопытны судьбы двух смежных терминов: "шаманство" и "шаманизм", а также порожденные их актуализацией процессы и проблемы. Соответствующие термины есть в английском и в немецком языках. Однако там общеупотребительным

Валентина Ивановна Харитонова – доктор исторических наук, кандидат филологических наук, доцент, ведущий научный сотрудник Института этнологии и антропологии РАН.

стал один – "шаманизм", поле смыслов которого может различаться у конкретных пользователей. У нас же они сосуществуют. При этом одна группа ученых не считает их смысловыми различиями (либо употребляет как синонимичные (Басилов 1997), либо использует один – с пояснениями выбора или без такового (см., напр.: Бакаева 2006), а другая группа много лет дискутирует о том, какой из терминов более правильный или что каждым из них надо обозначать (см.: Природа и человек... 1976; Функ, Харитонова 1999; Харитонова 2004в).

С этими терминами непосредственно связаны различные, в том числе социально-политические проблемы. Поскольку в смысловое поле терминов "шаманство/шаманизм" включена религиозная составляющая, это помогло тому, что в 1920–1930-е годы официальная борьба с религиями затронула не только культовых жрецов, но и собственно шаманов-лекарей, а также ясновидцев и гадалей. Многими представителями старшего поколения, например, на северо-востоке России, русское слово "шаман" и сейчас воспринимается как самостоятельное и отличное от местных терминов, обозначающих лиц, связанных с магико-мистическими практиками; оно несет в себе угрозу (Батъянова 2005).

Бесспорно, терминологический аспект в любой научной области достаточно сложен. Возможно, шамановедам есть смысл призвать на помощь филологов. Но нас подводит установка на *комплексный подход*, когда, например, психолог, которому абсолютно непонятно, чем *сюжет* отличается от *текста*, а *структура* от "образца" (?), запутывает читателя настолько, что тот перестает понимать мысль автора¹. Другой пример. Многие шамановеды полагают основой смыслового поля термина "шаманизм" (подробно см.: Функ, Харитонова 1999) представление о феномене как о религиозной системе, указывая на особое значение суффикса *-изм*. Слова на *-изм*, действительно, часто являются терминами. Но почему образование от слова "шаман" с суффиксом *-изм* должно предполагать значение религиозной системы, а с суффиксом *-ство* – группы лиц, занимающихся определенной практикой? Вряд ли стоит соотносить "шаманизм" только с аналогами типа *буддизм, синтоизм, иудаизм* хотя бы потому, что есть еще *христианство, православие, ислам*...

Все это красноречиво свидетельствует о том, что в шамановедении необходим иной подход – *интердисциплинарный, интегративный* (Харитонова 2003, 2004б; Ревуненкова 2004). Среди шамановедов в этом отношении нет единства мнений. Многие из них, именуя себя антропологами, очерчивают совершенно разные границы "науки о человеке" – культурной, социальной, психологической, медицинской, юридической антропологии, вплоть до антропологии сознания и иных частных разделов. Приверженность конкретному аспекту исследования и определенным, принятым автором методам, в некотором смысле стоит только приветствовать – ведь это позволяет специалисту наиболее глубоко знать свой предмет и квалифицированно осуществлять частный анализ. Однако именно *частный* анализ предполагает дальнейшую интеграцию наук ради полного и максимально объективного изучения целостного многогранного феномена. И если антропология – это наука о человеке, то в шамановедении есть смысл начать исследование с самого человека, т.е. *шамана* и *шаманиста*², а не с того, что благодаря их специфическим (психофизиологическим и психоментальным) особенностям, их наличию и деятельности в обществе, их творческому потенциалу и его реализации было порождено и утверждено в той или иной конкретной культуре.

История трансформации научных концепций и методов, тесно увязанная с идеологической парадигмой общества, порой мешает взглянуть непредвзято на комплекс явлений, соотносимых с шаманизмом; особенно серьезные сложности вызывают мировоззренческие установки, продуцируемые как личностной психофизиологией, так и приверженностью к религиям. Однако задача ученого заключается в непредвзятом и максимально объективизированном исследовании предмета, но не в навязывании собственных идеологических и тем более религиозных установок посредством своей кон-

цепции (Ревуненкова 2004: 47), иначе – чем научные работы будут отличаться от теологических трактатов, а порой и психопатологических эссе?

К сожалению, читатель – особенно "научно-популярной литературы" о шаманизме – не лишен возможности столкнуться и с тем, и с другим. Это задается спецификой самого предмета, интерес к которому обеспечивался тем, что в нем проявлены свойства сознания и материи, либо считающиеся необъяснимыми ("сверхъестественными" и необычными), либо только теперь реально осмысляющиеся через обновленные научные парадигмы благодаря новейшим приборам, способным фиксировать тончайшие проявления психофизиологии и биофизики.

Шаманизм и ИСС. С некоторых пор в связи с шаманизмом принято говорить об измененных состояниях сознания (ИСС)³. Как правило, у людей, далеких от психологических и парапсихологических знаний, за этим скрывается интерес не к ИСС, а к возможностям человека, проявляющимся в ИСС: суперсенситивным и экстрасенсорным. Совсем недавно это воспринималось как чудеса, фокусы, бесовское деяние... Именно интерес к необычным проявлениям психики и физики актуализирует шаманскую тему не одно столетие. Но при чем тут ИСС? Ведь рассуждения обычно сводятся к вопросу: было ли "чудо" или шаман – фокусник и шарлатан – обвел всех вокруг пальца? А если "чудо" было, то каким образом оно могло осуществиться? И только если исследователь видит за "чудом" человека, он начинает выяснять: кто, каким образом и в каком состоянии может произвести подобное деяние?

Реалистично настроенный ученый понимает, что *человек*, а не конкретно *шаман*, может производить нечто подобное (ведь на самом деле речь идет не о специфических "шаманских эффектах", а о том, что *присуще человеку* разных эпох в различных культурах). Обращение к данным смежных наук позволяет выявить: 1) эффекты ясновидения, предвидения, дальновидения и дальнодействия, биоэнтероскопии, биолокации⁴ и т.д. и т.п. могут производиться в различных состояниях, во всяком случае, для них совсем не обязательны ни одержимость, ни шаманские путешествия, ни даже апелляции к духам; 2) многое из демонстрируемого шаманами легко проделывается фокусниками, иллюзионистами, профессиональными гипнологами без одержимости, шаманских путешествий и призыва духов; 3) далеко не всегда состояния, в которых идет работа человека при "рождении чуда", могут определяться как ИСС; 4) один и тот же человек, владеющий различными техниками, способен по-разному продемонстрировать эффект, например, ясновидения (и с видимыми признаками ИСС, и без них).

Очевидно, что в социуме, где культура требует от *человека в роли шамана* использования специфических техник с сопутствующими им эффектами, на эту роль будут претендовать: 1) либо те, у кого, действительно, есть исходные суперсенситивно-экстрасенсорные способности (не важно, как открывшиеся), 2) либо те, кому роль шамана по каким-то соображениям выгодна, и они могут развить суперсенситивно-экстрасенсорные качества с помощью учителя, например, или же освоить сумму иллюзионистских, гипнотических навыков, включая обучение фокусам, и даже работать, используя психотерапевтический дар, фактически с опорой на неплохо изученный в этом отношении в настоящее время эффект плацебо (см., напр.: Родитат 2004).

Антрополог должен понимать, что в любом обществе у него есть возможность обнаружить весь набор воспроизведения суперсенситивно-экстрасенсорных эффектов, маскируемый под требуемый культурой вариант. Но в реальной жизни настоящие феноменальные способности к суперсенситивности и экстрасенсорности встречаются крайне редко. Однако следует учитывать, что большинство представителей традиционных обществ отличается от представителей современного (особенно городского) общества повышенной сенситивностью (Харитонова и др. 2004); работая с ними, исследователь слишком легко может запутаться в оценках происходящего. В любом случае, решать всякий раз, погружался ли шаман в ИСС и какого рода было это погружение, не говоря уже об оценке парапсихологической стороны происшедшего⁵,

чрезвычайно сложно. Но без этого невозможно понять многое из того, что в культуре "лежит на поверхности"...

* * *

Таким образом, мне представляется, что, во-первых, *шамановедение* в настоящее время – уже особая научная область, во-вторых, основным предметом его является *шаман* вместе с порожденными им специфическими социально-психологическими и социокультурными институтами общества – *шаманизмом* и *шаманством*, в-третьих, коль скоро ядром предмета исследования является человек с его специфическими свойствами, формирующими некие образования в социуме и культуре, то и само исследование должно начинаться с постижения особенностей этого человека, что, в свою очередь, в силу многогранности и сложности феномена требует *интердисциплинарного, интегративного подхода*. Человек должен быть рассмотрен не только как некий уникальный индивидуум, но и как единица социума наряду с другими его членами. Все это чрезвычайно важно для нынешних шамановедческих штудий, поскольку в понятие шаманизма/шаманства очень часто привносится религиозный аспект, а отдельные ученые с завидной настойчивостью сопоставляют шаманов и шаманистов (порой даже не делая различия между ними) с приверженцами, например, христианской религии⁶; кстати, некоторые из них рассматривают вопрос веры, не разграничивая вовсе *веру* и *верования/суеверия*, что само по себе является сложной и недостаточно разработанной проблемой.

Кто же такой "шаман"? Современная исследовательская база шамановедения (если придерживаться идеи научной интеграции, а не закрывать глаза на работы в смежных областях⁷) позволяет с полной уверенностью говорить о том, что "шаман" представляет собой один из сформированных в рамках определенных культур, культурно обусловленных типов человека с развитыми суперсенситивными и экстрасенсорными задатками (Харитонова 2004а: 17). Наименование "шаман" – это научно спровоцированный и исторически сложившийся условный термин, употребляемый в отношении различных специалистов шаманистских культур. Чаше он используется обобщенно, подразумевая целый ряд практиков, функционально и терминологически разграничиваемых в социумах. Это вызывает дополнительные сложности в конкретных исследованиях. Уже потому более удобна иная научная позиция, учитывающая внутрикультурные дифференциации. Она отводит собственно шаману роль особого специалиста, обладающего максимально развитыми суперсенситивно-экстрасенсорными свойствами⁸, которые реализуются в ИСС различного качества и глубины погружения; этот специалист обогащен специфическими знаниями, получаемыми благодаря ИСС-практике, а также обучен навыкам ведения ритуала и определенным техникам лекарского, гадательно-предсказательского искусства. Потому не исключено, что в настоящее время в силу сложившейся научной практики есть смысл, чтобы избежать путаницы, использовать термин *шаман* как: 1) видовой и 2) конкретный (возможно, в последнем варианте с добавлением наименования определенного практика в той или иной культуре, например, *шаман-кам*, *шаман-"неме билер кижин"*).

Вместе с тем шаман – специалист, по своим качествам и свойствам (но не по культурному антуражу и оформлению практик) аналогичный магам, колдунам, дервишам и т.п. Они обычно используют иные техники, вызывающие суперсенситивно-экстрасенсорные эффекты. Однако некоторые техники используются и теми, и другими специалистами: "магическая" техника *инсайта*, например, часто осваивается адептом (в том числе шаманом) самостоятельно, в процессе его индивидуальных тренировок, либо даже (для некоторых особенно одаренных людей) является врожденной особенностью видения мира и адаптации в нем.

При всем том *шаман* всегда выделялся и до сих пор выделяется большинством исследователей по принципу функционирования личности в социуме с культурой определенного типа, а также на основе использования в ритуальной практике этим специалистом конкретных техник. По поводу (не)включения в число шаманских техник *вселения духа, контролируемой и неконтролируемой одержимости* (часто исследователи пишут просто об одержимости) идут дискуссии. Независимо от того, причисляет ли автор только лицо, использующее техники *шаманского путешествия, изгнания духов, призыва духов*⁹ или к шаманам и техники, названные выше, шаманом считается практик, прибегающий в ритуале к различным вариантам работы в ИСС и вариантам ИСС-погружений разного качества и глубины; при этом шаман – несомненно, лицо, которое в плане *знаний* необходимо отнести к кругу *посвященных*.

Нейрофизиологи и психологи уже доказали, что шаман, как и аналогичные ему специалисты иных культур, пользуется различными вариантами ИСС-практик¹⁰, и даже предложили описания вариантов погружений в ИСС, различных по качеству и глубине¹¹, а биохимики, биофизики, физиологи и другие специалисты подтвердили это объективными исследованиями¹².

В каждом случае шаманского камлания для исследователя (как и для *непосвященного* члена социума) всегда остается важнейший вопрос: были ли мы свидетелями действительно серьезной работы (нео)шамана¹³ в ИСС или стали зрителями красочного театрализованного представления? В конечном итоге, имеем ли мы дело с *посвященным (шаманом)* или талантливым *актером-иллюзионистом*? Такие вопросы неизбежны, поскольку внешние признаки ИСС можно имитировать. Впрочем, при этом нельзя обмануть настоящих *посвященных* и, конечно же, приборы, фиксирующие нейрофизиологические, психоэмоциональные и психофизиологические параметры организма (нео)шамана, а также биофизические параметры окружающей среды.

Несмотря на то что вопрос о наличии ИСС в практике (нео)шаманов закрыт, всякий раз относительно наблюдаемых ритуалов и их действующих лиц он должен решаться конкретно. Приходится констатировать непрогнозируемость каждой ситуации в отношении использования ИСС, что зависит, помимо прочего, от проблемы, которая будет решаться в сеансе, от состояния (нео)шамана, аудитории и ее поведения, природных катаклизмов, места проведения сеанса¹⁴ и т.д. Кстати, полагать, будто самые серьезные по глубине ИСС испытывают кандидаты в шаманы во время инициации – неверно¹⁵, хотя подобное иногда встречается. У некоторых будущих адептов при инициации работа мозга впервые подвергается необычайно сильным и непривычным трансформациям. Эта ситуация для самого кандидата особенно ярка, впечатляюща и опасна. Но большие шаманы со временем достигают погружений, граничащих с полным отключением физиологических функций организма; у них может возникать даже угроза ухода из жизни¹⁶. Это не допустимо при инициациях, да и почти невероятно без специальной тренировки. В некоторых традициях сами посвящения многоступенчаты, т.е. (нео)шаман в своем становлении проходит поэтапное обучение, как правило, со все более глубокими ИСС-погружениями¹⁷.

В связи с инициациями необходимо обратить внимание на еще один важный момент: в становлении шамана, как и любого аналогичного ему практика из иной культуры, есть, как минимум: 1) практическое обучение с передачей *навыков* (ведения ритуала, оказания конкретной помощи, демонстрации неких "чудес" и т.д.), 2) духовное инициирование – *психоэнергетические трансформации* работы мозга и организма в целом, начинающиеся чаще всего спонтанно, а завершающиеся с помощью наставника, порой путем разового действия, иногда посредством нескольких поэтапных сеансов, 3) помощь в обретении *знания* – *ментальные трансформации*, что часто совмещается с названным ранее духовным инициированием, 4) социально значимое ритуальное посвящение – часто это длительный общеродовой ритуал с подготовкой атрибутов, ко-

стюма, демонстрацией совместного с наставником или первого публичного индивидуального камлания и т.д.

К сожалению, большинство известных описаний представляют отрывочные впечатления *непосвященного* наблюдателя, чужака в рассматриваемой культуре. Вряд ли можно на основе таких описаний судить о сути и смысле происходящего, тем более об "ощущениях" шамана и его состояниях. Фольклористы хорошо знают, что *естественная и искусственная ситуации* воспроизведения часто не просто различны, но противоположны по результатам работы с одним и тем же материалом и информатором. Достоверными могут быть только записи, полученные при объективном фиксировании в естественной ситуации. Очевидно, работа с архивными материалами в отношении ИСС должна использоваться как дополнение к тому, что изучается в реальности. По таким описаниям можно узнать о существовании условного "пика камлания" с наиболее ярким психофизиологическим проявлением или его имитацией (что было проделано А.-Л. Сиикалой – Siikala 1978), можно указать на схему любого творческого акта (интродукция – пик – финал). Но – и здесь совершенно права Р. Амайон – на основе описаний мы не имеем возможности сделать заключение о том, чем было наблюдаемое камлание: прекрасной работой большого шамана с глубинным погружением в ИСС или отличным театральным действием имитатора: талантливого актера с задатками иллюзиониста-гипнолога.

Вопрос о шаманском *театрально-зрелищном искусстве и игре* шамана, о чем много пишут исследователи¹⁸, должен быть скорректирован с учетом знаний о суперсенситивно-экстрасенсорных практиках. Поскольку современный шамановед не имеет возможности изучать в естественной ситуации то, что было в традиционных обществах прошлого, а может лишь использовать в качестве *вспомогательного материала* оставленные предшественниками описания, то у нас нет иного выхода, кроме как проводить исследования (в том числе экспериментальные) на современном материале, учитывая в выводах не только *историко-культурные трансформации социума*, но и *эволюцию психологии человека*.

Шаманизм и жречество. При обращении к "шаманским" проблемам всякий раз приходится уточнять, о чем идет речь: о *шаманизме* – практике шаманов-профессионалов или о *жречестве* – практике старейшин, культовых жрецов и прочих отправителей семейно-родовых и общинно-хозяйственных ритуалов, функции которых, особенно в трансформированных традиционных обществах, порой выполняли лица, попавшие при терминологической путанице в число шаманов. Не вдаваясь в подробности разграничения шаманизма и жречества и связанных с ними терминологических обозначений¹⁹, напомним, что в случае с шаманом речь идет о человеке с высоко развитыми суперсенситивно-экстрасенсорными способностями, активно использующем в своей практике ИСС-техники, а в случае со жрецами – о людях, не обладающих настолько развитыми способностями подобного характера. Стоит также обратить внимание на противоположность задач шамана и жреца в ритуалах, а в связи с этим на качественные различия самих действ.

Жрец, занимающийся религиозно-магической практикой, воспроизводит ритуал как сложившийся обряд. В таких ситуациях имеет место установка на правильность как макро-, так и микротекстов, т.е. воспроизведение условного текста обряда и вознесение молитвенно-заклинательных текстов божествам и духам в нем. Точно воспроизведенный ритуал – залог хорошего отношения тех, кому он был адресован. Именно поэтому здесь важна исполнительская сторона, *театрально-игровая* (не забудем, что *игра* для человека традиционного общества означает нечто иное, нежели чем для человека цивилизации: это более чем серьезное представление, воплощение наработанной традицией – играют свадьбы, воспроизводятся игры при покойнике и др.). И потому воплощением жреческих ритуалов часто могут заниматься лица, близкие

фольклорному искусству, например, эпические певцы (напр.: Ямаева 2002; Функ 2005).

Задача шамана иная. Его действие – работа в *оказиональной ситуации*, прогнозировать которую заранее почти невозможно, а совершать применительно к ее решению стандартный ритуал маловероятно. Шаман должен не отыграть обряд, а, используя известную ему структуру ритуала (порой же не опираясь даже на это), решить конкретную задачу, связанную с болезнью человека, чьим-то исчезновением, какой-либо пропажей, кражей и т.п. Разнообразие и различная сложность задач не позволяет использовать стандартные решения. Поэтому шаман в большинстве случаев поставлен в ситуацию своеобразного вос(создания) особенного ритуала, а не игрового воспроизведения уже известного. Справиться же с задачей он может лишь при прямом контакте со своими "духами", т.е. войдя в такую стадию ИСС, которая, как минимум, обеспечит ему с ними контакт, а как максимум – позволит осуществить психофизиологическое и психоментальное воздействие на конкретного клиента, для чего обычно ему самому требуется серьезная психофизиологическая "встряска".

У фольклористов, начиная с трудов В.Я. Проппа (Пропп 1928), создавались схемы анализа *фольклорного произведения* (набор воплощенных и возможных *текстов* на один *сюжет*, на основе общей *композиции*, с опорой на единый *инвариант*). Данная схема с ее четырьмя уровнями (текст – сюжет – композиция – инвариант) удобна для анализа любого фольклорно сохраняемого и воплощаемого (макро)текста, в том числе и камланий. Уровни анализа позволяют показать, где начинают появляться значимые различия в конкретных воплощениях шаманских и иных ритуалов. Если для жреческого ритуала важен помимо всего прочего *текст*, в эпосе – *сюжет* (Харитонова 1999а), то в шаманском камлании в зависимости от задачи и ее сложности может быть первоосновным (т.е. сохраняемым при трансформации иных, надстраиваемых над ним) уровень *композиции*, а иногда даже уровень *инварианта*. Шаман часто выступает в своих камланиях как *импровизатор* или *творец*²², а не как *актер-интерпретатор* или простой передатчик, воспроизводящий известный ему вербальный текст либо обрядовый макротекст.

Подчеркну еще раз: среди так называемых шаманов – особенно в имеющих описаниях – оказываются и жрецы, и сказители, и иллюзионисты-гипнотологи, причисляющие себя к шаманам, и сами шаманы. С учетом этого я строго разграничиваю *шаманские камлания* и *жреческие ритуалы* в варианте "шаманских камланий". Разница творческой одаренности лиц, а также различия функциональных установок тех и других объясняют принципиальное несходство в их воспроизведении и (вос)создании²³. Подобные вещи необходимо учитывать при обращении к теме "шаман – актер" и "шаманское камлание – театрализованная мистерия". Кроме того, эти темы не могут рассматриваться без учета *психологии творчества* и психологических типов лиц, обращаясь к магико-мистическим практикам.

Если говорить о наличии ИСС в жреческих и шаманских практиках, то они обнаруживаются и там, и там, но различаются по глубине погружения. Их наличие и характер зависят от особенностей конкретного лица, отправляющего ритуал, специфики самого ритуала, текущей ситуации, состояния и поведения присутствующих во время ритуала и некоторых других моментов. ИСС – это широкий спектр состояний, они возникают у разных людей при различных обстоятельствах – не только у отправителей ритуала, но и у присутствующих, что зависит от их собственных суперсенситивных и экстрасенсорных способностей, их настроения, "психоэнергетической силы" отправителя ритуала и т.п. Если учесть, что абсолютное большинство населения в сибирской зоне отличается по нейрофизиологическим данным повышенной сенсорностью даже в настоящее время, то можно предположить, что в традиционных обществах – в силу своеобразной психоментальности и социо-культурных особенностей жизни – это проявлялось в еще большей степени; северная же зона благодаря природно-климати-

ческой специфике должна была быть в этом отношении еще более результативной, о чем, кстати, свидетельствуют широко распространенные практики всеобщего семейного шаманизма на северо-востоке Сибири (ср.: *Мурашко* 1999). Насколько глубоко-ми могли быть погружения участников ритуала – сложно сказать, однако можно с уверенностью указать на то, что этот процесс индивидуализирован.

Шаманистов можно сопоставить с приверженцами иных религиозных и магико-мистических практик, например, с христианами, молящимися в церкви, где многие из них также испытывают погружения в легкие варианты ИСС²². Однако такое сравнение нельзя распространять на отправителей ритуалов – шаманов. По состоянию сознания во время ритуалов, во всяком случае, они не могут соотноситься со священниками, хотя для жрецов такое сопоставление возможно. Здесь, конечно же, важен не вопрос *веры*, а установка, характер используемых *техник работы и суперсенситивно-экстра-сенсорные возможности личности*. Конкретные шаманские техники продуцируют не только особенности погружения в ИСС, но и их глубину.

"Транс" и "экстаз". Этим словам в роли терминов повезло в науке еще меньше, чем терминам "шаман", "шаманизм", "шаманство". Используя их, лучше изначально *определить предмет исследования*, а потом уже обозначить выделенные понятия словами, придав им статус терминов. Но если автор не исследует сам предмет, определяемый через подобные понятия, то, вероятно, лучше отказаться и от самих терминов, как это предлагает Р. Амайон. Для семиотических или символических концепций не столь важно не только определение особенностей психофизиологических состояний шамана, но и учет их наличия.

Однако для изучения *феноменов шамана и шаманства/шаманизма* именно изначальное исследование особенностей ИСС у подобных личностей и возможностей шамана в таких состояниях выходит на первый план. Здесь без знания специфики психологии личности, своеобразия психофизиологии и психоментальности невозможно проанализировать ни шаманские камлания и жреческие ритуалы, ни специфику формирования и функционирования шаманистских культур и обществ, ни своеобразие возникновения и воспроизведения самих (макро)текстов, используемых в таких культурах. Для исследователя, занимающегося поиском культурологических символов и смыслов, не важно, кого именно – шамана или шаманиста – рассматривать, например, в вопросе веры, сопоставляя с приверженцами мировых религий. Изучающему же *феномены шамана и шаманства/шаманизма* очевидно, что при этом будет упущен аспект исторических трансформаций психологии и психоментальности человека, аспект разделения активного деятеля и пассивного созерцателя в религии/магии, аспект разграничения самих религии и магии, аспект деления традиционного общества на посвященных, приобщенных и непосвященных и многое другое.

Определение транса через технику вселения духа и контролируемой одержимости, а экстаза – через технику шаманского путешествия представляется надуманной. Неясно также, для чего надо разграничить "шаманизм" и "медиумизм", если речь идет о различиях в техниках? Вместе с тем вряд ли при разделении транса и экстаза есть смысл опираться на внешние описания состояний или на наличие/отсутствие активной формы ИСС-проявлений. Практически любая шаманская техника (помимо стимуляции ИСС с помощью галлюциногенов и иных веществ – подробнее см.: *Harner* 1973; *Rosenbohm* 1991) аффективна в своих проявлениях: шаман не только сам приводит себя к ИСС, используя аффективное состояние, но и некоторые его помощники (*приобщенные*) вместе с отдельными присутствующими (*профанами*)²³ могут под воздействием ритмов бубна²⁴, песнопений, ритуальной обстановки в целом также достигать различных по глубине стадий ИСС. В начале 1990-х годов я предложила обобщенную схему этапов погружения в ИСС (*Харитонов* 1995, 1999), где использовала термины "экстаз" и "транс" в трактовке, понятной нынешним российским (нео)шаманам и целителям. Эта схема погружения достаточно проста и соотносима с иными вариантами

описаний глубины ИСС, например, в гипнотическом погружении, а также в медитативном²⁵. Такое осмысление ИСС в шаманской практике позволяет выявить, на каком этапе погружения и в каком – качественно – варианте может возникнуть тот или иной эффект в конкретной технике. Например, так называемое шаманское путешествие в варианте *фантазирования*²⁶, творческого и жестко *направленного* проявляется на втором этапе погружения (именуется "экстазом"), а в варианте *экстрасенсорного моделирования* – на третьем этапе (именуется "трансом"). Но возможно и более серьезное его проявление – в варианте широко известного сенсорного эффекта *выхода из тела* (ВИТ) с различными сопутствующими суперсенситивно-экстрасенсорными эффектами (ср.: *Родитат* 2004) на четвертом–пятом этапах (их характеризуют иступление/одержимость и оцепенение/визуализация + материализация).

В связи с этим возникает вопрос: о чем дискутируют этнологи, сопоставляя "шаманское путешествие" и "одержимость"? Ведь вполне очевидно, что при изучении каких-либо литературных описаний "шаманского путешествия" глубину погружения в ИСС понять невозможно. Но само "шаманское путешествие" помогает установить, в каком состоянии находится шаман (а также жрец или исполнитель эпоса) и что, в соответствии с этим, являет собой его камлание – хорошее актерское воплощение известного сюжета либо работу в глубокой стадии ИСС? То же самое относится к техникам вселения духа и контролируемой одержимости. Их, как и все иные, можно хорошо имитировать²⁷, а можно глубоко, реально переживать, проделывая суперсенситивно-экстрасенсорную работу.

Эффект "говoreния духов". Техника одержимости используется в различных видах. Я бы хотела обратить внимание в первую очередь не на это многообразие, а на наличие в ней наиболее ярко проявленного деления по объекту внедрения²⁸: шаман может вселять духа в себя или в клиента. Если самоотождествление шамана с духом вызывает у исследователей известные вопросы о правдивости происходящего и наличии/отсутствии ИСС, то при "вселении духа" в клиента последнего трудно заподозрить в подыгрывании шаману. Пример из статьи Д. Айгнер в этом отношении весьма убедителен.

Своеобразным аналогом такого "подселения" можно считать различные состояния, возникающие в "результате колдовства". Сравним с феноменами кликушества или икотничества, при которых "духи говорят" без видимого внешнего принуждения²⁹. Многочисленные варианты подобных проявлений были описаны в начале прошлого века Д.Г. Коноваловым (*Коновалов* 1908). Этот автор обратил внимание и на *иноговoreние* (глоссолалии и говорение на неизвестных языках), присущее и шаманам. Если используемый в этнологических исследованиях термин "медиумизм" заменить на более точные – "эниосуггестивное воздействие" и "гипноз", то станет понятным, что именно происходит в шаманских (или медиумических) сеансах с клиентами, в которых "говорят духи". Здесь уместно сопоставление с поведением одержимого в актах экзорцизма³⁰.

Проблема *вселения духа* самим adeptом представляется не столь простой, во всяком случае, в отношении характеристики техник и возможности их разграничения. Обратим внимание на материалы Ф.А. Фиельструпа, в которых сообщается о вхождении духов в *баксы* (шамана). Это, кажется, вполне естественно для техники вселения духов. Однако джины, которые должны находиться в лечащем, по сообщению, входят и в больного, превращая его внутренности в своеобразное поле битвы. В чем же заключается роль шамана и зачем ему вселение духов? Для сравнения, у агинских бурят дух может оказывать воздействие, только вселившись в шамана (*Харитонов, Ринчинов* 2004). Кроме того, у поклонников техник шаманского путешествия и изгнания духов можно встретить утверждение о том, что основной дух-покровитель часто ощущается как присутствующий внутри (нео)шамана. "Ощущения" шаманов, которые могут анализироваться только на "живом" материале, *непосвященным* мало ведомы³¹. Оче-

видно, здесь вопросов пока еще значительно больше, чем ответов. Шаманские техники, психофизиология и психоментальность шаманов остаются недостаточно исследованными (Харитонова 2005). А посему, если говорить об изучении феноменов *шамана* и *шаманизма/шаманства*, то необходимо обратиться именно к постижению их глубинной сущности, объединив усилия специалистов различных наук.

Примечания

¹ См. публикуемую статью Д. Айгнер.

² Не стоит забывать о значительной разнице между этими лицами. См. подробно о различиях посвященных (шаманов), приобщенных (шаманствующих, близких им по развитию способностей лиц), профанов (непосвященных шаманистов) в работах: Харитонова 2004б, 2004в.

³ ИСС – измененные состояния сознания (обычно используется как общий термин, иногда им обозначают часть спектра изменения состояния сознания, наряду с НСС); НСС – необычные состояния сознания (некоторые исследователи обозначают этим термином, например, ясновидение и т.п., в отличие от обычного сна со сновидениями, которые относят к ИСС, подробнее см.: Гостев 1992); ШСС – специальный термин для обозначения "шаманских" состояний сознания, введенный М. Харнером.

⁴ Термины см. в специальных словарях, напр.: Парапсихология... 1997 и др.

⁵ Ср. публикуемую статью С. Криппнера.

⁶ См. публикуемую статью Р. Амайон.

⁷ Об изучении ИСС в психологии и психиатрии подробно см.: Спивак 2000; Дремов, Семин 2001; о работе в области психотроники/парапсихологии (эниологии) см.: Дубров, Ли 1998; Дубров, Пушкин 1989; Дубров 2006; специальную литературу см. в названных изданиях.

⁸ Иногда исследователи усматривают вполне естественную триаду в становлении шамана, по условной схеме: начинающий – продолжающий становление – собственно шаман (см., напр.: Бутанаев 1996), относя к "шаманам" и приобщенных, и посвященных. Это не всегда подтверждается информаторами.

⁹ Две последние, строго говоря, должны относиться к жреческим практикам.

¹⁰ См., напр.: Свидерская и др. 1990, 2001; Свидерская 1999, 2002; Украинцева 2004 и др.

¹¹ См., напр., обобщающую работу: Тарт 1992 (оригинал: Tart 1975), а также работы отечественных нейрофизиологов (см. сн. 12). В данном случае я не рассматриваю концепций, принципиально различающихся по характеристике самих ИСС (например, концепцию Мартиндейла).

¹² См. подробные обзоры и библиографию: Спивак 2000; Дремов, Семин 2001; Козлов, Бубеев 1997. См. также: Гримак 1999, 2001.

¹³ Написание термина "(нео)шаман" используется для удобства обозначения современных специалистов, поскольку часто бывает трудно определить, кем является тот или иной человек, именуемый себя шаманом.

¹⁴ В данном случае речь идет о воздействии геоактивных зон на состояние сознания человека, см., напр.: Ткаченко 2001.

¹⁵ См. публикуемую статью У. Йохансен.

¹⁶ Подобные случаи отмечались в ситуациях "шаманского путешествия в страну мертвых", когда шаман(ка) прибегал(а) к глубокому погружению в ИСС, при котором наблюдались эффекты сокращения сердечной деятельности и почти полной остановки пульса.

¹⁷ В практике бурятских агинских шаманов, которая возрождена сейчас в традиционном варианте, представлено до 13 поэтапных посвящений (включая черные и белые).

¹⁸ Анализ проблемы и литературу см.: Ревуненкова 1992.

¹⁹ Подробнее см.: Харитонова 2004в, 2006, а также обсуждение этого вопроса в: Болхосоев С.Б., Павлов Е.В. К проблеме дефиниции и генезиса черного шаманства у предбайкальских бурят // ЭО. 2006. № 6. С. 106–115.

²⁰ О типах исполнителей и их творческих возможностях см.: Харитонова 1983.

²¹ Подробно см.: Харитонова 2004в. О различии творческих процессов у разных типов информаторов см.: Харитонова 1983, 1999а: 211.

²² На погружение молящихся в церкви в начальные стадии ИСС (например, состояние сомнолентности) удачно указал известный гипнолог В. Мессинг (Мессинг 1991). Ср. также с описанием эмоционального состояния Катерины, героини пьесы А.Н. Островского "Гроза", при посещении церкви.

²³ У некоторых народов бытуют аффективные коллективные ритуалы – *зикры* (Кнорозов 1994) – отмечаются вступительные части ритуалов с коллективной аффективной преамбулой (Бакаева 2006: 188).

²⁴ После ряда экспериментов и наблюдений обычных камланий я не могу согласиться с мнением Р. Амайон, что бубен (как, кстати, и иные ритуальные инструменты и заклинания, молитвы) не способствует погружению в ИСС. Полагаю, что цитируемый Р. Амайон автор (Rouget 1990) совершенно прав в своих выводах. Иное дело – возможность достигать аналогичных шаманским суперсенситивно-экстрасенсорных эффектов без видимого погружения в ИСС; это имеет отношение к другим – магическим – техникам, в том числе к технике инсайта. Подробно см.: Харитонова 1999а.

²⁵ См. сопоставление со шкалой Ч. Тарта, разработанной в 1960-е годы им и его коллегами (описана в работе: Тарт 2003: 147–177) в статье: Харитонова, Топоев 2005.

²⁶ Слободова 1999; Харитонова 2000. Ср. с методом направленного фантазирования в психоанализе (Дезолье 1996). Метод автора изложен в нескольких монографиях, первая – "Исследование аффективного бессознательного методом направленного фантазирования" вышла во Франции в 1938 г.

²⁷ Это может быть не целенаправленным обманом и мистификацией, а обычным незнанием глубоких ИСС самим исполнителем, который не является посвященным шаманом.

²⁸ То же самое есть в шаманских путешествиях, но в классическом шаманизме (термин, используемый У. Йохансен) подобное встречалось в основном при шаманском посвящении.

²⁹ Один из таких случаев на материале С.Е. Никитиной (Никитина 1993) я анализировала ранее (Харитонова 2004).

³⁰ Ср. с описанием Д. Айгнер сеанса работы русской целительницы Л.В. Манаевой, изгоняющей "порчу" (Харитонова 1999а: 529–540).

³¹ См. опыт частного анализа (Харитонова 2000; Харитонова, Топоев 2005).

Литература

- Бакаева 2006 – Бакаева Э.П. Добуддийские верования калмыков (исследование и опыт реконструкции). Дис. ... д-ра ист. наук. М., 2006.
- Басилов 1997 – Басилов В.Н. Что такое шаманство? // Этнограф. обозрение (далее – ЭО). 1997. № 5. С. 3–16.
- Батьянова 2005 – Батьянова Е.П. Женщины Севера в роли религиозных лидеров (по материалам исследований на Камчатке и Чукотке) // Женщина и возрождение шаманизма: постсоветское пространство на рубеже тысячелетий. М.: ИЭА РАН, 2005. С. 108–126. (Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам (международ. науч. тр.) (далее – ЭИ) Т. 11).
- Бутанаев 1996 – Бутанаев В.Я. Традиционная культура и быт хакасов. Абакан, 1996.
- Гостев 1992 – Гостев А.А. Образная сфера человека. М., 1992.
- Гримак 1999 – Гримак Л.П. Шаманы: гипноз, экстаз, экстрасенсорика (психофизиологический аспект) // ЭИ. Т. 5. Ч. 2. С. 176–185.
- Гримак 2001 – Гримак Л.П. Энергоинформационные аспекты шаманизма: проблемы шаманского воздействия на человека и окружающую среду // Матер. Междунар. междисциплинарного науч.-практического симп. "Экология и традиционные религиозно-магические знания" М.: ИЭА РАН, 2001. С. 33–42 (ЭИ. Т. 7. Ч. 1).
- Дезолье 1996 – Дезолье Р. Направленное фантазирование: Серия лекций, прочитанных Робертом Дезолье в Сорбонне в январе 1965 г. // К.Г. Юнг и современный психоанализ: Хрестоматия по глубинной психологии. Вып. 1. М., 1996. С. 115–153.
- Дремов, Семин 2001 – Дремов С.В., Семин И.Р. Измененные состояния сознания: психологическая и философская проблема в психиатрии. Новосибирск, 2001.
- Дубров 2006 – Дубров А.П. Когнитивная психофизика. М., 2006.
- Дубров, Ли 1998 – Дубров А.П., Ли А.Г. Современные проблемы парапсихологии: Парапсихологические исследования на рубеже 2000 года. М., 1998.
- Дубров, Пушкин 1989 – Дубров А.П., Пушкин В.Н. Парапсихология и современное естествознание. М., 1989.
- Йохансен 2004 – Йохансен У. Выступление в дискуссии // Матер. междунар. междисциплинарного науч.-практического семинара-конференции "Сакральное в традиционной культуре:

- методология исследования, методы фиксации и обработки полевых, лабораторных, экспериментальных материалов". М.: ИЭА РАН, 2004. С. 43–45 (ЭИ. Т. 9).
- Кнорозов 1994 – Кнорозов Ю.В. Шаманский зикр в подземелье Мазяумхан-Сулу // ЭО. 1994. № 4.
- Козлов, Бубеев 1997 – Козлов В.В., Бубеев Ю.А. Измененные состояния сознания: психология и физиология. М., 1997.
- Коновалов 1908 – Коновалов Д.Г. Религиозный экстаз в русском мистическом сектантстве. Ч. I. Вып. 1: Физические явления в картине сектантского экстаза. Сергиев Посад, 1908.
- Мессинг 1991 – Мессинг В. О самом себе // Феномен "Д" и другие. М., 1991.
- Мурашко 1999 – Мурашко О.А. Шаманство и традиционное мировоззрение ительменов // "Избранники духов" – "Избравшие духов: Традиционное шаманство и неошаманизм. Памяти В.Н.Басилова (1938–1998). М. ИЭА РАН, 1999. С. 160–182 (ЭИ. Т. 4).
- Никитина 1993 – Никитина С.Е. Устная народная культура и языковое сознание. М., 1993.
- Парапсихология 1993 – Парапсихология в России. Библиографический указатель. Хронология. Термины / Сост. Э.К. Наумов, Л.В. Виленская, Н.Л. Шпилева. М., 1993.
- Природа и человек 1976 – Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., 1976.
- Пропп 1969 – Пропп В.Я. Морфология сказки. М., 1928.
- Ревуненкова 1992 – Ревуненкова Е.В. Миф – обряд – религия. Некоторые аспекты проблемы на материале народов Индонезии. М., 1992.
- Ревуненкова 1995 – Ревуненкова Е.В. Заметки о современной терминологии, связанной с шаманизмом, у теленгитов // Шаманизм и ранние религиозные представления. М.: ИЭА РАН, 1995. С. 88–99 (ЭИ. Т. 1).
- Ревуненкова 2004 – Ревуненкова Е.В. Выступление в дискуссии // Матер. междунар. интердисциплинарного науч.-практического семинара-конференции "Сакральное...". С. 46–48 (ЭИ. Т. 9).
- Родитат 2004 – Родитат И.В. Некоторые мозговые аспекты измененных состояний сознания // Матер. междунар. интердисциплинарного науч.-практического семинара-конференции "Сакральное...". С. 131–158 (ЭИ. Т. 9).
- Русско-английский 1997 – Русско-английский словарь: Традиционная медицина и целительство. С толкованием русских слов / Под ред. Я.Г. Гальперина. М., 1997.
- Свидерская 1999 – Свидерская Н.Е. Нейрофизиология и исследования НСС // Матер. Междунар. конгр. "Шаманизм и иные традиционные верования и практики". М.: ИЭА РАН, 1999. С. 125–133 (ЭИ. Т. 5. Ч. 2).
- Свидерская 2002 – Свидерская Н.Е. В поисках нейрофизиологических критериев измененных состояний сознания // Журнал высшей нервной деятельности. 2002. Т. 52. № 5. С. 517–530.
- Свидерская и др. 1990 – Свидерская Н.Е., Королькова Т.А., Ли А.Г. Топографическое картирование при исследовании экстрасенсорных способностей человека // Парапсихология в СССР. 1990. № 2. С. 40–46.
- Свидерская и др. 2001 – Свидерская Н.Е., Дащинская Т.Н., Таратынова Г.В. Способ активизации творческих процессов с участием "сверхсознания" // Матер. междунар. интердисциплинарного науч.-практического симп. "Экология и традиционные религиозно-магические знания". М.: ИЭА РАН, 2001. С. 85–93 (ЭИ. Т. 7. Ч. 2).
- Слепцов 1992 – Слепцов П.А. Шаман в обрядовой традиции якутов // Шаманизм как религия: генезис, реконструкция, традиции: Тез. докл. междунар. науч. конф. 15–22 августа 1992 г. Якутск, 1992. С. 111–112.
- Слободова 1999 – Слободова А.Л. Искусство шамана как мастера ИСС // Матер. междунар. конгресса "Шаманизм...". С. 212–215 (ЭИ. Т. 5. Ч. 1).
- Словарь 1985 – Словарь иностранных слов. 12-е изд. М., 1985.
- Спивак 2000 – Спивак Д.Л. Измененные состояния сознания: психология и лингвистика. СПб., 2000.
- Тарт 1992 – Тарт Ч. Состояния сознания // Магический кристалл: магия глазами ученых и чародеев. М., 1992. С. 180–248.
- Тарт 2003 – Тарт Ч. Психоделический опыт, вызванный новейшей гипнотической техникой – взаимным гипнозом // Тарт Ч. Измененные состояния сознания. М., 2003. С. 147–177.

- Ткаченко 2001 – Ткаченко О.С. Проблемы взаимодействия человека и среды в "местах силы" // Матер. междунар. интердисциплинарного науч.-практического симп. "Экология..." С. 148–153 (ЭИ. Т. 7. Ч. 2).
- Украинцева 2004 – Украинцева Ю.В. Результаты нейрофизиологического обследования коренных жителей Агинского БАО и Республики Бурятия, занимающихся шаманской практикой // Матер. междунар. интердисциплинарного науч.-практического конгр. «Сакральное...» С. 252–261 (ЭИ. Т. 10. Ч. 2).
- Функ 2005 – Функ Д.А. Миры шаманов и сказителей. М., 2005.
- Функ, Харитонова 1999 – Функ Д.А., Харитонова В.И. Шаманство или шаманизм?.. // "Избранники духов" – "Избравшие духов" ... С. 41–71 (ЭИ. Т. 4).
- Харитонова 1983 – Харитонова В.И. Восточнославянская причеть (проблемы поэтики, типологии и генезиса жанра). Дис ... канд. филол. наук. М., 1983.
- Харитонова 1995 – Харитонова В.И. Традиционная магико-медицинская практика и современное народное целительство: Статьи и материалы. М.: ИЭА РАН, 1995 (Российский этнограф. Вып. 23).
- Харитонова 1999а – Харитонова В.И. Заговорно-заклинательное искусство восточных славян: проблемы традиционных исследований и возможности новых интерпретаций. М.: ИЭА РАН, 1999. (ЭИ. Т. 3. Ч. 1–2).
- Харитонова 1999б – Харитонова В.И. Магия прерванного повествования // ЭИ. Т. 5. Ч. 1. С. 207–212.
- Харитонова 2000 – Харитонова В.И. "Не в воле человека стать шаманом"? // Шаманский дар: К 80-летию Анны Васильевны Смоляк. М.: ИЭА РАН, 2000. С. 319 (ЭИ. Т. 6).
- Харитонова 2003 – Харитонова В.И. Наука о человеке: комплексное интердисциплинарное исследование шаманизма на базе ИЭА РАН // Российская наука о человеке: вчера, сегодня, завтра: Матер. междунар. науч. конф. / Под ред. Ю.К. Чистова, В.А. Тишкова. МАЭ РАН. Вып. 1. СПб., 2003. С. 230–236.
- Харитонова 2004а – Харитонова В.И. Устами шамана глаголет... дух? (К вопросу о шаманской психофизиологии и возможностях экспериментального изучения личности шамана) // Полевые исследования Ин-та этнологии и антропологии РАН. 2002. М.: Наука, 2004. С. 24–43.
- Харитонова 2004б – Харитонова В.И. Исследование сакрального в традиционной культуре: прикосновение к непостижимому или постижение неведомого? // Матер. междунар. интердисциплинарного науч.-практического семинара-конференции "Сакральное...". С. 16–40 (ЭИ. Т. 9).
- Харитонова 2004в – Харитонова В.И. Шаманы и шаманисты: некоторые теоретические аспекты изучения шаманизма и иных традиционных верований и практик // ЭО. 2004. № 2. С. 99–118.
- Харитонова 2006 – Харитонова В.И. Феникс из пепла? Сибирский шаманизм на рубеже тысячелетий. М.: Наука, 2006.
- Харитонова и др. 2006 – Харитонова В.И., Сви́дeрская Н.Е., Ме́щeрякова Е.А. Шаманы и шаманизм в свете интердисциплинарных исследований // Полевые исследования Ин-та этнологии и антропологии РАН. 2004. М., 2006. С. 128–149.
- Харитонова, Ринчинов 2004 – Харитонова В.И., Ринчинов Б.Ц. "Ты – во мне, я – в тебе" // Восточная коллекция. 2004. № 2 (17). С. 93–103.
- Харитонова, Топоев 2004 – Харитонова В.И., Топоев В.С. Там, где "я" превращается в "мы" (психоментальные и психоэнергетические проблемы шаманизма сквозь призму комплексных исследований) // Итоги полевых исследований Ин-та этнологии и антропологии РАН. 2004. М., 2005. С. 83–103.
- Ямаева 2002 – Ямаева Е.Е. Духовная культура алтайцев. Миф. Эпос. Ритуал. Автореф. дис. ... д.и.н. СПб., 2002.
- Harner 1973 – Hallucinogens and Shamanism / Ed. M.J. Harner. L.; Oxford; N.Y., 1973.
- Rosenbohm 1991 – Rosenbohm A. Halluzinogene Drogen im Schamanismus. Mythos und Ritual im kulturellen Vergleich. B., 1991. (Marburger Studien zur Völkerkunde. Bd. 8).
- Rouget 1990 – Rouget G. La musique et la transe. Paris: Gallimard, 1990.

Siikala 1978 – Siikala A.-L. The Rite Technique of the Siberian Shaman. Helsinki. 1978 (Folklore Fellows Communications. Vol. 220).

Tart 1975 – Tart C. States of Consciousness. N.Y., 1975.

Special Section of the Issue: Theoretical Issues in Research on Shamanism (guest editor: V.I. Kharitonova)

This issue's special section presents a collection of essays focusing on one of the major theoretical aspects of research on shamanism – namely, the presence and character of phenomena of trance and ecstasy as specific versions of the altered state of consciousness in shamanic *kamlanye* seances. First of all, a question is posed about the strategy of investigating these aspects in the framework of ethnology, as well as about the general validity of analyzing them in the framework of ethnology. R. Hamayon, for instance, holds to the opinion that since shamans perform mainly in their mysteries, ethnologists should avoid using blurred terms "trance" and "ecstasy" in studying shamanism. U. Johansen, on the contrary, votes not only against avoiding trance and ecstasy as subjects of ethnological study, but also for seeing them as a basis of various shamanic techniques. D. Eigner, being a specialist initiated into healing shamanic practices, explores unique exoteric situations in which techniques of controlled possession are employed. These data demonstrate that unusual psycho-physiological qualities of shamans can coexist with sociocultural aims of their activities. S. Krippner argues that extraordinary shamanic seances require in-depth research and suggests a number of criteria to be used in analyzing phenomena related both to the psycho-physiological constitution of people and to the workings of the universe that are not always understood by contemporary science. S. Krippner suggests methods that could help ethnologists in organizing and conducting research procedures appropriate for the deeper understanding of phenomena under consideration. V. Kharitonova offers a view of the issue as an expert scholar of shamanism, who adheres to integrative and interdisciplinary methods of inquiry. The contributions reflect the complexity of the situation in contemporary research on shamanism, but, as the editor of the section hopes, will help to clarify it in a number of aspects.