

С.В. Березницкий*

АННА ВАСИЛЬЕВНА СМОЛЯК
И ЗАГАДКА ШАМАНСКОГО ТРАНСА

Анна Васильевна Смоляк (1920–2003) заслуженно считается отечественными и иностранными учеными крупнейшим специалистом по истории и этнографии коренных народов Нижнего Амура и Сахалина. Более полувека она занималась полевыми и теоретическими исследованиями этногенеза, этнической истории, социальной организации, материальной культуры и хозяйства, промыслов, верований и праздников айнов, нанайцев, негидальцев, нивхов, орочей, ульчей, ороков/ульта, удэгейцев, эвенков и эвенов. Относительно всех аспектов культуры этих этносов А.В. Смоляк высказывала свои оригинальные взгляды, которые нередко вызывали научные дискуссии. В частности, до сих пор окончательно не решена проблема шаманского транса, подтверждений наличия которого А.В. Смоляк не находила у своих многочисленных информантов на Амуре. Данная статья является попыткой предложить один из вариантов решения этой загадки.

Ключевые слова: А.В. Смоляк, коренные народы Амура, шаманство, трансперсональные состояния

Anna Smolyak and the mystery of the shamanic trance. SERGEY V. BEREZNITSKY (Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera), Russian Academy of Sciences)

Anna Smolyak (1920–2003) is rightly seen by Russian and foreign scholars as a major specialist in the history and ethnography of the indigenous peoples of the Lower Amur and Sakhalin. For more than half a century she has been engaged in field and theoretical studies of their ethnogenesis, ethnic history, social organization, material culture and economy, trades, beliefs, and rituals. Regarding all aspects of the culture of these ethnic groups, Anna Smolyak expressed her original views, which often caused scientific discussions. One of such controversial issues is the problem of shamanic trance, the existence of which was not confirmed by numerous informants on the Amur with which Smolyak worked during her field research. This article is an attempt to offer a possible solution to this mystery.

Keywords: Anna Smolyak, indigenous peoples, Amur region, shamanism, transpersonal states

В сфере исследования этнической истории, хозяйства, промысловой культуры, мировоззрения и комплекса верований коренных народов

Нижнего Амура и Сахалина практически нет ни одной работы, которая не содержала бы ссылок на труды известного отечественного этнографа

* БЕРЕЗНИЦКИЙ Сергей Васильевич, доктор исторических наук, главный научный сотрудник отдела этнографии Сибири Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамеры) РАН.

E-mail: svbereznitsky@yandex.ru

© Березницкий С.В., 2022

Анны Васильевны Смоляк (1920–2003), ставшие сегодня уже классическими.

Анна Васильевна получила прекрасное профессиональное образование этнографа на историческом факультете Московского государственного университета. Ее преподавателями были выдающиеся отечественные ученые: С.А. Токарев, который известен не только как прекрасный полевик, специалист по культуре ряда народов Сибири, но и как историограф отечественной этнографической науки; М.О. Косвен, известный кавказовед, специалист по родовой организации архаического и современного общества, историк науки; Н.Н. Чебоксаров авторитетный специалист по расоведению, этногенезу, этнической истории народов Восточной Азии. Благодаря их руководству А.В. Смоляк приобретала этнографические знания, навыки и умения проведения полевых экспедиций, представления о методике этнографии и физической антропологии. После окончания университета А.В. Смоляк провела полгода в этнографической экспедиции на Нижнем Амуре, где повстречалась с тунгусами и палеоазиатами и навсегда влюбилась в их историю и культуру. Результаты первой поездки превзошли все ее ожидания, так как кроме ценнейших этнографических сведений, исследовательница собрала уникальную коллекцию по материальной и духовной культуре улчей, которая сегодня хранится в фондах Музея антропологии и этнографии РАН. Впоследствии Смоляк провела в экспедициях на Дальнем Востоке почти пять десятков лет, собрав фундаментальный по значению комплекс этнографических материалов. Эти данные легли в основу двух ее диссертаций (докторская в виде научного доклада) и огромного числа ценных статей и монографий, в том числе по шаманству коренных народов Нижнего Амура.

Научная деятельность А.В. Смоляк, сбор и анализ этнографических фактов являются образцом блестяще проведенных исследований, ее теоретические выводы отличаются строгой логикой. В своих статьях и монографиях Анна Васильевна разработала многие аспекты шаманства коренных народов амуро-сахалинского региона – ее работа 1991 г. «Шаман: личность, функции, мировоззрение» является настоящей энциклопедией этого института духовной культуры. Имея в освещении практически всех аспектов культуры коренных народов Амура свой оригинальный взгляд, Анна Васильевна

отрицала наличие в амурском шаманстве некоторых способов получения шаманского дара, а также использование масок. Особо А.В. Смоляк настаивала на факте исчезновения в целом из института амурского шаманства в середине XX в. состояния шаманского транса/экстаза. Данные взгляды являются дискуссионным и будут рассмотрены в данной статье.

Сущность понятий «транс» и «экстаз» давно стала объектом исследований представителей различных научных дисциплин: этнографии, этнологии, антропологии, философии, культурологии, истории религии, этнопсихологии и т.п. Как известно, термин «экстаз» происходит от древнегреческого понятия «ἔκστασις», означающего иступление, восторженное состояние духа, как бы отделившегося от тела. Трансцендентное состояние сознания отличается от обычного тем, что находится за пределами возможного опыта, эмпирического познания окружающего мира.

Термин «транс» связан своим генезисом с латинским словом «trans», то есть «сквозь», «за», «через», это движение через какое-то пространство, передача через посредство чего-либо, расположение за чем-нибудь, вне чего-либо. Французский вариант имеет несколько другое значение: «transe» – оцепенение, помрачение сознания с потерей самоконтроля; состояние отрешенности; особое психическое состояние отчужденности от окружающего мира. Экстаз является обязательной составной частью не только шаманского камлания, но и актерского мастерства [5, с. 87–92]. Здесь имеется в виду реальное мастерство ушедших уже от нас настоящих актеров, а не современных участников рекламных компаний. Как и шаман, настоящий актер должен не только обладать способностью перевоплощения, в соответствии с конкретной ролью, но и в совершенстве владеть своим телом, регулировать рефлекторную возбудимость, обладать точным глазомером, творчески конструировать пластические формы своего тела в пространстве, изучить биомеханику своего организма [9, с. 16–17; 10, с. 486–487].

В состоянии транса человек временно **теряет** контакт с внешней реальностью, которая трансформируется в его сознании, происходит изменение качеств органов чувств, биомеханики, реакций организма на внешние раздражители, изменяется обычная система ориентации во времени и пространстве. Индивидуум может отождествлять себя с другой личностью, с лю-

быми объектами живого или сверхъестественного мира. Трансцендентное состояние может быть следствием особой психотехники, ритмической музыки низких тонов, повторяющихся монотонных движений (колотушки шаманского бубна, подвесок на его поясе, пучков древесных стружек). Большое влияние оказывают психотропные вещества [6, с. 999; 17, с. 597]. При этом наблюдается кардинальное отличие экстаза обычного человека, например, погруженного в гипнотическое состояние, впоследствии выведенного из него, и шамана, колдуна. Обычный человек не может отчетливо реконструировать события, произошедшие с ним. Специалисты же в сфере контакта с сакральным миром не только обладают способностью контролировать свое мышление и поведение, но и воздействуют на аудиторию, например, при шаманских камланиях.

Индивид, находящийся в состоянии экстаза, на основе эффекта «помещения личности снаружи» выходит за границы самого себя. Во время экстаза может произойти замещение души или одной из его душ и овладение злыми духами телом человека путем вселения, может произойти временный процесс трансформации сознания.

В процессе вхождения шамана в состояние транса его мышление может быть полностью зависимо от бессознательных компонентов психики. В результате резко активизируются креативные и когнитивные способности, вплоть до озарения, просветления или инсайта, то есть интуитивного понимания природы объекта, явления, осознания сущности процесса возникновения порядка из хаоса [6, с. 999; 13, с. 85–86].

Шаманский транс или экстаз родственен катарсису по силе воздействия на чувства зрителей (участников камлания), по степени возбуждения духовной активности их сознания. Он связан с поисками нового мироощущения, с внедрением в общественную жизнь определенных ментальных ценностей. В трансе нет никакого чуда, в подобное состояние впадает больной актер, самостоятельно снижающий высокую температуру, но после спектакля падающий без сил на руки коллег.

Вопрос о наличии или отсутствии транса в институте шаманства делит ученых на две категории. Например, хорошо известная в России французская исследовательница сибирского шаманства Р. Амайон, сотрудник Центра монгольских и сибирских исследований Высшей

школы практических исследований в Париже, категорически отрицает это состояние: «...Трактовка шаманизма в терминах транса или экстаза способствует появлению путаницы и создает препятствия для антропологического анализа феномена; “Транс” – это категория, сконструированная аналитиками...» [1, с. 6–18; 2, с. 14–15]. В этом случае дискуссия невозможна, потому что сторонники этой точки зрения априори не допускают и мысли, чтобы прислушиваться к иному мнению. С другой стороны, существует представление о том, что транс и экстаз являются атрибутом, то есть необходимым, характерным, неотъемлемым свойством шаманского камлания, особым состоянием шамана (во сне, в том числе люцидном) или наяву. Люцидные сновидения шаманов, осознанные, контролируемые, запрограммированные, повышающие целительную энергию подсознания человека, могут стать объектом отдельного серьезного исследования [7, с. 2; 11, с. 47–48]. Находящийся в состоянии люцидного сновидения испытывает физические чувства: гравитацию, осязание, изменение температуры и вкуса, даже ощущения удовольствия и боли, которые создаются подсознанием на основе реальных событий.

Без вхождения в транс невозможны контакт с духами, путешествия в разные миры Вселенной, интуитивный процесс получения шаманом необходимых реальных и сакральных знаний, процесс расширения его сознания. Находясь в трансе, экстазе, шаман одновременно пребывает в другом измерении, в других частях Вселенной и контролирует процесс камлания в земном мире. Вполне возможно, что шокирующее несведущих или случайных наблюдателей поведение шамана, находящегося в трансе, является реакцией на его действия в другом мире, в мире духов: это странные телодвижения, непонятный язык, нечувствительность к боли, многократное, но одномоментное увеличение физической силы. При этом шаман тратит огромное количество физической и ментальной энергии, и эта утрата иногда приводит к временной смерти.

О наличии в шаманстве транса/экстаза достаточно писали в своих фундаментальных трудах С.М. Широкогоров, М. Элиаде, М. Хоппал и многие другие выдающиеся ученые. С.М. Широкогоров подробно осветил шаманский экстаз на материалах целого ряда этнических сообществ, выяснил его сущность и механизм

действия [36, р. 362–363]. По его мнению, при вхождении шамана в экстатическое состояние происходит частичное устранение обычного восприятия мира и создаются особые условия для образного мышления. Посторонний наблюдатель мог бы принять шаманский экстаз за обычную истерию, тогда как на самом деле это необходимое и контролируемое состояние шамана во время ритуала. С.М. Широкого-ров сравнивал шаманский экстаз с состоянием творческого озарения художников и музыкантов. Шаман управляет механизмом своего мышления, знает методы входа в состояние экстаза, его поддержания и регулирования, всегда чувствует присутствие аудитории. Шаман, который не умел вводить себя в состояние экстаза, рассматривался тунгусами как плохой, слабый. Аналогичная оценка давалась шаману, входящему в экстаз, но не контролирующему его ход: этот шаман считался подконтрольным духам. Постоянный поток ментальной силы, информации излучается шаманом, воспринимается присутствующими на камлании людьми, усиливается и посылается обратно шаману для его дальнейшего возбуждения. По этой причине некоторые шаманы не могли исполнять шаманский сеанс, если не было «зрителей». Таким образом, по данным Широкого-рова, шаман и аудитория образуют особый психоментальный комплекс, поддерживающий экстатическое состояние шамана [36, р. 362–363].

Большой вклад в развитие интегративного и практико-психологического подхода в изучении шаманства внесла В.И. Харитонова, акцентирующая внимание на проблеме особых сенситивных и сенсорных качеств шаманов (умения воспринимать различные сигналы с информацией) и связанных с ними измененных состояний сознания [23; 24; 25; 26; 27; 28; 29; 30; 31; 32; 33].

В комплексе рассмотрела генезис и эволюцию сибирского шаманства, шаманские верования и ритуалы эвенков Сибири и Дальнего Востока Т.Ю. Сем [15].

Следует полностью согласиться с выдающимся отечественным ученым, исследователем трансперсональных состояний во многих религиях, этнических комплексах верований и ритуалов Е.А. Торчиновым о синонимичности понятий «транс» и «экстаз» в дискурсе специфических, измененных состояний сознания, архетипических образов и ситуаций: смерти и воскресения души, гибели и воссоздания Вселенной [22, с. 27].

Естественно, что люди знали о существовании духов до возникновения института шаманства, общались со сверхъестественными существами посредством ритуалов и жертвоприношений, однако чаще всего этот контакт был односторонним: человек перед промыслом или при решении социальных проблем обращался к конкретным духам, угощал их и просил помощи. Просьба считалась услышанной со стороны духов, если охота или рыбная ловля были успешными, находилась потерянная вещь или больной выздоравливал. Но простой человек не мог проникнуть в другие миры, и лишь обладающий сверхъестественными способностями шаман путешествовал во всех сферах. Только с появлением шамана как профессионала стал возможным устойчивый механизм не только коммуникации с духами, но и управления их действиями с пользой для социума.

Отправление души умершего человека в загробный мир

Именно шаман отправлял в загробный мир душу умершего человека. Это было очень сложным камланием сильного шамана с обязательным вхождением в транс. Для такого сеанса шаман использовал свой особый комплект одежды с максимальным количеством атрибутов (музыкальные инструменты, оружие, посохи, гадальные камни, культовую скульптуру) и помощников. Путешествие шамана в потусторонний мир было самым трудным и опасным. Хотя сохранились древние верования орочей и удэгейцев, по которым раньше (до возникновения института шаманства и внедрения его верований и ритуалов во многие сферы жизни) душа человека уходила в загробный мир сама либо ее относил кукушка, поэтому не рекомендовалось задавать кукушке вопросы об оставшихся годах жизни. Души злых при жизни людей уносила выдра как «зверь подземного мира», а вернуть душу мог только шаман (Архив Общества изучения Амурского края, далее – Архив ОИАК. Ф. В.К. Арсеньева. Оп. 1. Д. 11. Л. 75–76; Д. 27. Л. 270–271). Добираться в загробный мир душа может пешком, ехать на собачьей или оленьей упряжке, на лошади [8, с. 115].

Здесь уже можно отметить первую загадку: А.В. Смоляк не нашла подобных представлений у нанайцев, но подтвердила, что души умерших нанайцев рода Киле в загробный мир увозил шаман из чужого рода на оленях [19, с. 161]. Хотя позже ученые такие сведения собирали, и

на основе их анализа делали выводы о том, что способы отправления души умершего человека в загробный мир несут важную информацию об этногенезе. Поэтому этносы, отправляющие души на собачьих упряжках, нартах и лодках, могут считаться потомками аборигенного населения; отправляющие души на оленях – относящимися к тунгусской этнической общности [20, с. 27].

Получение шаманского дара

Л.Я. Штернберг разработал концепцию сексуального избранничества в шаманстве на материалах нанайской культуры. Он выяснил, что в будущего шамана влюблялся дух-покровитель противоположного пола умершего сильного шамана, во сне вступал с ним в половую связь, призывал стать шаманом, становился сверхъестественной женой (мужем) шамана и, впоследствии, всячески ему помогал [34, с. 144]. Подобные верования о таком способе получения дара у удэгейских шаманов были зафиксированы В.К. Арсеньевым и А.Ф. Старцевым [3, с. 18–19; 21, с. 118–130]; (Архив ОИАК. Ф. В.К. Арсеньева. Оп. 1. Д. 27. Л. 250–252, 267–269, 279). По верованиям удэгейцев, самый могущественный дух сильного шамана мог принимать облик человека, тигра или медведя. Чаще всего человек получал призыв к шаманству во время юношеского полового созревания и видел духа в окружении нерестящихся, как рыба, шаманских атрибутов: бубнов, колотушки, юбки, шаманских ковриков из шкуры оленя и нерпы, шаманского пояса в виде змеи. В случае наводнения шаман пользовался ковриком с изображением драконообразного существа. Вокруг духа находились древесные стружки, надеваемые на голову, посох и культовые сооружения. Сильные шаманы начинали камлание, во время которого юноша находился с ними и с шаманскими духами в сверхъестественной связи. Шаманы узнавали дорогу к будущему духу-покровителю, который обитал в пещере или в пасти змеи. Шаманы доставляли этого духа в жилище будущего шамана и вселяли в ритуальную скульптуру, затем заставляли камлать претендента в шаманском поясе и с бубном. Иногда такая инициация неофита продолжалась в течение года. Считается, чем сильнее будет будущий шаман, тем дольше у него протекает период становления. Нередко во время камлания неофиту казалось, что он увеличивался в размерах, лопался на части, впадал в транс. Только сильные ша-

маны могли вывести его из экстаза и соединить в единое целое. Ментальная связь удэгейского неофита-юноши и его духа-покровителя в образе красивой женщины подкреплялась сверхъестественной любовью и половой связью во сне. Женщина сообщала юноше, что она будет его духовной женой, и молодой шаман попадал в полную ее зависимость. Он не мог отказаться от призыва духов стать шаманом, иначе они доводили его до сумасшествия или наказывали смертью. Все чаще юноша брал бубен и пытался камлать. Постепенно к молодому шаману приходило желание вылечить кого-нибудь из сородичей. Из материалов В.К. Арсеньева видно, что дух-покровитель шамана являлся для него возлюбленным существом, как и дух-покровитель у нанайских шаманов.

Таким образом, материалы В.К. Арсеньева подтверждают теорию сексуального избранничества Л.Я. Штернберга, которую критиковали С.М. Широкогоров и А.В. Смоляк, не нашедшая ей подтверждения среди своих информантов на Амуре в середине XX в. Впоследствии С.М. Широкогоров все-таки высказался, что в целом он не возражает против такой концепции получения шаманского дара [36, р. 366–367]. М. Хопал подчеркивал, что сексуальные отношения шамана с духами играют главную роль в процессе получения шаманского дара во всем евразийском шаманстве [35, р. 16].

О шаманском трансе

О лечебном камлании в 1950-х гг. без вхождения шамана в транс Анне Васильевне рассказывали ульчи и нанайцы в 1960-х и 1970-х гг. Шаман камлал без бубна, пел и призывал духов-помощников, обмахивал больного метелочкой из стружек или бумажных полосок: с колыханием воздуха из больного вылетали злые духи, входили в ритуальную скульптуру, которую впоследствии выкидывали [19, с. 122].

На основе анализа многочисленных камланий Смоляк сделала вывод о специфическом характере особого нижеамурского экстаза у нанайских и ульчских шаманов, которые, несмотря на громкие крики, тряску тела от возбуждения, не теряли самообладания, контактировали с аудиторией, задавали вопросы больному или его родственникам, реагировали на все обращения аудитории [19, с. 155]. Этот специфический экстаз, который не сопровождался припадками шаманов, Смоляк определила как аборигенный пласт в культуре нанайцев и ульчей Амура: «...

Экстаза, как его описывали авторы применительно к алтайским, якутским, чукотским и некоторым другим шаманам, я у нанайцев и ульчей не видела» [19, с. 182].

Главной причиной, по которой А.В. Смоляк не считала вхождения в транс ее информантов – нанайских и ульчских шаманов в 1950-х – 1970-х гг. – настоящим шаманским, являлось отсутствие отчужденности шаманов, у которых не наблюдалось отключения внимания, слуха и зрения. Шаманы отвечали на ее вопросы и просьбы, контактировали с больными и с прочими участниками камлания, подбадривающими шамана криками.

Известно, что у шамана душ больше, чем у простого человека, поэтому одна душа во время камлания могла лететь в другой мир и заниматься там поисками души больного человека, другая могла все время находиться в теле камлающего шамана, третья – защищать его от злых духов, четвертая – общаться с больным и с участниками камлания.

Шаманские маски

Кратко можно коснуться и аспекта шаманских масок в культуре коренных народов Амура и Сахалина, в связи с тем, что А.В. Смоляк отрицала факт использования масок амурскими шаманами [18, с. 119–124]. Другие исследователи доказывают обратное: маска была атрибутом шамана, для того чтобы успешно бороться с духами и входить в транс. Шаманы удэгейцев использовали берестяные и деревянные маски, отороченные мехом медведя или росوماхи (Архив ОИАК. Ф. В.К. Арсеньева. Оп. 1. Д. 11. Л. 59; Д. 27. Л. 247). На маску наносили черными и красными красками спиральный рисунок, который символизировал лицо духа-покровителя шамана для отпугивания злых духов или, по мнению Т.Ю. Сем, плодородие и возрождение [14, с. 234]. Нередко удэгейские и ороческие шаманы раскрашивали лицо сажей, черной или красной краской, что считается остатком прежнего обычая татуирования (Архив ОИАК. Ф. В.К. Арсеньева. Оп. 1. Д. 48. Л. 11–13). По данным Г.М. Василевич, эвенкийские шаманы всех групп использовали металлические шаманские маски [4, с. 254]. М.Д. Симонов и В.В. Подмаскин также подтверждают использование удэгейцами шаманской маски [12, с. 72–83; 16, с. 45–49].

В 2001 г. автору статьи удалось поприисутствовать в с. Булава Хабаровского края на камлании нанайско-ульчской шаманки Индюки

Дяксул (девичья фамилия – Самар) 1908 года рождения. Дяксул рассказала, что ее дед и отец были сильными маньчжурскими шаманами, а сама она являлась шаманкой в седьмом поколении. Шаманка совершала ритуал передачи родовых нанайских охранителей жилища от старшего брата младшему. Во время камлания шаманка вошла в транс, никем из присутствующих не замеченный, совершила ментальное путешествие с Нижнего Амура во Владивосток и обратно. После камлания шаманка очень подробно описала не только особенности местности вокруг дома человека, ради которого она шаманила, но и выяснила причину некоторых проблем, мешавших процессу передачи родовых святынь.

Таким образом, в своих трудах А.В. Смоляк отрицала наличие шаманского транса как обязательного состояния у исследуемых ею ульчских и нанайских шаманов, бытование масок в амурском шаманстве, а также подвергла сомнению информацию о сексуальной основе избранничества неопита – будущего шамана и о связи конкретного транспорта, на котором шаман отправляет души умерших в загробный мир, с компонентами этногенеза коренных народов. Причины для таких выводов лежат в двух сферах: объективной и субъективной. Объективная всем хорошо известна: это физическое уничтожение во время репрессий 1930-х гг. практически всех амурских шаманов, которых приравнивали к враждебному классу кулаков, идеологических врагов, мешающих своим мировоззрением и ритуальной практикой успешному социалистическому строительству на Амуре. Настоящие шаманы были репрессированы, что резко сократило число неопитов, желавших заняться шаманством, чтобы помогать людям. Таким образом, ментальная линия амурского шаманства была искусственно прервана.

Субъективные же причины кроются в методике сбора полевых этнографических материалов А.В. Смоляк. Ни для кого не секрет, что в настоящее время этнографы, этнологи и антропологи чаще всего делают свои выводы о каком-либо явлении подчас на основе единичного факта, зафиксированного у информанта. Делается это нередко потому, что перепроверить (не менее трех раз) сведения уже просто не у кого, так как носители культуры умирают, а условия жизни стремительно изменяются, исчезают обычаи, язык, технологии и т.п. В середине XX в. у Анны Васильевны была возможность для неоднократной проверки этнографической,

фольклорной, исторической и другой информации. Но если сведения все-таки были единичными, то Анна Васильевна относилась к ним скептически либо вообще не использовала в своих трудах.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Амайон Р.Н. Покончить с терминами «транс» и «экстаз» в исследованиях шаманизма // *Этнографическое обозрение*. 2007. № 1. С. 6–18.
2. Амайон Р. Понятие шаманизма: формирование западной интерпретации // *Религиоведение*. 2009. № 1. С. 3–15.
3. Арсеньев В.К. Сквозь тайгу. М.: Гос. изд-во геогр. лит., 1949.
4. Василевич Г.М. Эвенки. Историко-этнографические очерки (XVIII – начало XX в.). Л.: Наука, 1969.
5. Волкова М.И. Экстатическое состояние «сценического самочувствия» и способы его репрезентации в театральном дискурсе // *Филологическое образование в современных исследованиях: лингвистический и методический аспекты: материалы международной научно-практической конференции (Москва, 23–24 мая 2017 г.)*. М.: Ремдер, 2017. С. 87–92.
6. Забияко А.П. Транс // *Энциклопедия эпистемологии и философии науки*. М.: «Канон+», РООИ «Реабилитация», 2009. С. 999.
7. Лаберж С. Осознанное сновидение. Киев; М.: София; Изд-во Трансперсонального Института, 1996.
8. Липский А.Н. К вопросу об использовании этнографии для интерпретации археологических материалов // *Советская этнография*. 1966. № 1. С. 105–118.
9. Маркова С.В. Трансформация биомеханики Вс.Э. Мейерхольда в современной театральной культуре // *Культурная жизнь Юга России*. 2014. № 3. С. 16–17.
10. Мейерхольд Вс.Э. Актер будущего и биомеханика // Мейерхольд Вс.Э. Статьи. Письма. Речи. Беседы: в 2-х т. Т. 2. М.: Искусство, 1968. С. 486–487.
11. Нагорная Н.А. Люцидные сновидения в рассказах Валерия Брюсова «Теперь, когда я проснулся...», «В башне» и в повести Александра Кондратьева «Сны» // *Сюжетология и сюжетография*. 2016. № 2. С. 47–55.
12. Подмаскин В.В. Обряды, обычаи, шаманство // *История и культура удэгейцев* / Под ред. А.И. Крушанова. Л.: Наука, 1989. С. 72–83.
13. Рыбин В.И. Инсайт: событие, процесс, техника // *Ученые записки Крымского федерального университета им. В.И. Вернадского. Социология. Педагогика. Психология*. 2019. Т. 5. № 1. С. 85–102.
14. Сем Т.Ю. Шаманизм тунгусо-язычных народов Сибири и Дальнего Востока по материалам Российского Этнографического музея // *Расы и народы*. Вып. 28. М.: Наука, 2002. С. 226–242.
15. Сем Т.Ю. Шаманизм эвенков (по материалам Российского этнографического музея). СПб.: Гуманитарная академия, 2017.
16. Симонов М.Д. Атрибуты удэгейского шамана // *Известия Сибирского отделения АН СССР. Серия истории, филологии и философии*. 1990. Вып. 2. С. 45–49.
17. Словарь философских терминов / Под ред. В.Г. Кузнецова. М.: ИНФРА-М, 2005.
18. Смоляк А.В. К вопросу о масках в культурах нанайцев и удэгейцев // *Советская этнография*. 1973. № 3. С. 119–124.
19. Смоляк А.В. Шаман: личность, функции, мировоззрение (народы Нижнего Амура). М.: Наука, 1991.
20. Соломонова Н.А. Музыкальная культура народов Дальнего Востока России XIX–XX вв. (Этномузыкологические очерки): автореф. дис. ... д-ра искусств. М., 2000.
21. Старцев А.Ф. Удэгейские шаманы // *Этнокультурные процессы и общественное сознание у народов Дальнего Востока (XVII–XX вв.): сборник трудов*. Владивосток: ДВО РАН, 1998. С. 118–131.
22. Торчинов Е.А. Религии мира: Опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния. СПб.: Петербургское востоковедение, 1998.
23. Харитонов В.И. «Весна Средневековья» накануне III тысячелетия (Магико-мистическая практика и «народное целительство» в Московском регионе) // *Московский регион: этноконфессиональная ситуация*. М.: ИЭА РАН, 2000. С. 262–282.
24. Харитонов В.И. «Возрождение шаманизма»: религиозный вопрос или психоментальная проблема? // *Этносы Сибири: прошлое, настоящее, будущее: Материалы международной научно-практической конференции*. В 2-х ч. Ч. 2. Красноярск, 2004. С. 76–83.
25. Харитонов В.И. «Я иду сквозь тебя»: к вопросу исследования ИСС у шаманов // *Сибирские исторические исследования*. 2019. № 2. С. 180–197.

26. Харитонов В.И. Некоторые проблемы и методы исследования традиционных магико – и религиозно-мистических практик и их современных инноваций // Материалы международного конгресса «Шаманизм и иные традиционные верования и практики». М.: ИЭА РАН, 1999. С. 59–69.

27. Харитонов В.И. Религиозно-магические практики Южной Сибири: трансформации традиций в постсоветскую эпоху // Материалы международного междисциплинарного научно-практического симпозиума «Экология и традиционные религиозно-магические знания». М.: ИЭА РАН, 2001. С. 169–189.

28. Харитонов В.И. Современные магико-медицинские и магико-мистические практики: к проблеме функционирования и адаптаций // Этнографическое обозрение. 2011. № 3. С. 61–75.

29. Харитонов В.И. Трансформации шаманизма в современной России, или Куда идем мы с чудачком? // Сибирские исторические исследования. 2020. № 2. С. 251–275.

30. Харитонов В.И. Феникс из пепла? Сибирский шаманизм на рубеже тысячелетий. М.: Наука, 2006.

31. Харитонов В.И. Шаманские духи: основа сакрального и средство сакрализации // Сибирские исторические исследования. 2016. № 4. С. 236–261.

32. Харитонов В.И., Свидерская Н.Е., Мещерякова Е.А. Шаманы и шаманизм в свете междисциплинарных исследований // Полевые исследования Института этнологии и антропологии. 2004. М., 2006. С. 128–149.

33. Харитонов В.И., Украинцева Ю.В. Зов безмолвия, или Почему они – шаманы? // Расы и народы. Вып. 33. М.: Наука, 2007. С. 292–322.

34. Штернберг Л.Я. Первобытная религия в свете этнографии. Исследования, статьи, лекции. Л.: Институт народов Севера, 1936.

35. Hoppal, M., 1994. Shamanen und Shamanismus. Augsburg: Pattloch Verlag.

36. Shirokogoroff, S.M., 1935. Psychomental complex of the Tungus. London: Kegan Paul, Trench, Trubner and Co.

REFERENCES

1. Hamayon, R.N., 2007. Pokonchit's terminami «trans» i «ekstaz» v issledovaniyakh shamanizma [To end with the use of the terms «trance» and «ecstasy» in the studies of shamanism],

Etnograficheskoe obozrenie, no. 1, pp. 6–18. (in Russ.)

2. Hamayon, R., 2009. Ponyatie shamanizma: formirovanie zapadnoi interpretatsii [The concept of shamanism: the formation of Western interpretation], Religiovedenie, no. 1, pp. 3–15. (in Russ.)

3. Arsenyev, V.K., 1949. Skvoz' taigu [Through the taiga]. Moskva: Gos. izd-vo geogr. lit. (in Russ.)

4. Vasilevich, G.M., 1969. Evenki: Istoriko-etnograficheskie ocherki (XVIII – nachalo XX veka) [Evenki: historical and ethnographic essays (XVIII – beginning of XX century)]. Leningrad: Nauka. (in Russ.)

5. Volkova, M.I., 2017. Ekstатическое состояние «stsenicheskogo samochuvstviya» i sposoby ego reprezentatsii v teatral'nom diskurse [The ecstatic state of «stage self-awareness» and the ways of its representation in theatrical discourse]. In: Filologicheskoe obrazovanie v sovremennykh issledovaniyakh: lingvisticheskii i metodicheskii aspekty: materialy mezhdunarodnoi nauchno-prakticheskoi konferentsii (Moskva, 23–24 maya 2017 g.). Moskva: Remder, 2017, pp. 87–92. (in Russ.)

6. Zabiako, A.P., 2009. Trans [Trance]. In: Entsiklopediya epistemologii i filosofii nauki. Moskva: «Kanon+», ROOI «Reabilitatsiya», 2009, p. 999. (in Russ.)

7. LaBerge, S., 1996. Osoznannoe snovidenie [Lucid dreaming]. Kiev; Moskva: Sofiya; Izd-vo Transpersonal'nogo Instituta. (in Russ.)

8. Lipskii, A.N., 1966. K voprosu ob ispol'zovanii etnografii dlya interpretatsii arkheologicheskikh materialov [Towards the issue of the use of ethnography for the interpretation of archaeological materials], Sovetskaya etnografiya, no. 1, pp. 105–118. (in Russ.)

9. Markova, S.V., 2014. Transformatsiya biomekhaniki Vs.E. Meierkhol'da v sovremennoi teatral'noi kul'ture [Transformation of Meyerhold's biomechanics in modern theatrical culture], Kul'turnaya zhizn' Yuga Rossii, no. 3, pp. 16–17. (in Russ.)

10. Meyerhold, Vs.E., 1968. Akter budushchego i biomekhanika [The actor of the future and biomechanics]. In: Meyerhold, Vs.E., 1968. Stat'i. Pis'ma. Rechi. Besedy: v 2-kh t. T. 2. Moskva: Iskusstvo, pp. 486–487. (in Russ.)

11. Nagornaya, N.A., 2016. Lyutsidnye snovideniya v rasskazakh Valeriya Bryusova «Teper', kogda ya prosnulsya...», «V bashne» i

- v povesti Aleksandra Kondrat'eva «Sny» [Lucid dreams in Valery Bryusov's «Now, when I woke up...», «In a tower» and Alexander Kondratiev's «Dreams»], *Syuzhetologiya i syuzhetografiya*, 2016, no. 2, pp. 47–55. (in Russ.)
12. Podmaskin, V.V., 1989. Obryady, obychai, shamanstvo [Rituals, customs, shamanism]. In: Krushanov, A.I. ed., 1989. *Istoriya i kul'tura udegeitsev*. Leningrad: Nauka, pp. 72–83. (in Russ.)
13. Rybin, V.I., 2019. Insait: sobytie, protsess, tekhnika [Insight: event, process, technique], *Uchenye zapiski Krymskogo federal'nogo universiteta im. V.I. Vernadskogo. Sotsiologiya. Pedagogika. Psikhologiya*, Vol. 5, no. 1, pp. 85–102. (in Russ.)
14. Sem, T.Yu., 2002. Shamanizm tunguso-yazychnykh narodov Sibiri i Dal'nego Vostoka po materialam Rossiiskogo Etnograficheskogo muzeya [Shamanism of the Tungus-speaking peoples of Siberia and the Far East through the materials of the Russian Ethnographic Museum]. In: *Rasy i narody*. Vyp. 28. Moskva: Nauka, 2002, pp. 226–242. (in Russ.)
15. Sem, T.Yu., 2017. Shamanizm evenkov (po materialam Rossiiskogo etnograficheskogo muzeya) [Shamanism of the Evenks (based on the materials from the Russian Ethnographic Museum)]. Sankt-Peterburg: Gumanitarnaya akademiya. (in Russ.)
16. Simonov, M.D., 1990. Atributy udegeiskogo shamana [The attributes of the Udege shaman], *Izvestiya Sibirskogo otdeleniya AN SSSR. Seriya istorii, filologii i filosofii*, Vyp. 2, pp. 45–49. (in Russ.)
17. Kuznetsov, V.G. ed., 2005. *Slovar' filosofskikh terminov* [The dictionary of philosophical terms /]. Moskva: INFRA-M. (in Russ.)
18. Smolyak, A.V., 1973. K voprosu o maskakh v kul'takh nanaitsev i udegeitsev [Towards the issue of masks in the cults of the Nanai and Udege people], *Sovetskaya etnografiya*, no. 3, pp. 119–124. (in Russ.)
19. Smolyak, A.V., 1991. Shaman: lichnost', funktsii, mirovozzrenie (narody Nizhnego Amura) [Shaman: personality, functions, worldview (peoples of the Lower Amur)]. Moskva: Nauka. (in Russ.)
20. Solomonova, N.A., 2000. Muzykal'naya kul'tura narodov Dal'nego Vostoka Rossii XIX–XX vv. (Etnomuzykologicheskie ocherki) [Musical culture of the peoples of the Russian Far East in the XIX and XX centuries: ethnomusicological essays], *avtoreferat dissertatsii doktora iskusstvovedeniya*. Moskva. (in Russ.)
21. Startsev, A.F., 1998. Udegeiskie shamany [Udege shamans]. In: *Etnokul'turnye protsessy i obshchestvennoe soznanie u narodov Dal'nego Vostoka (XVII–XX vv.): sbornik trudov*. Vladivostok: DVO RAN, 1998, pp. 118–131. (in Russ.)
22. Torchinov, E.A., 1998. Religii mira: Opyt zapredel'nogo. Psikhotekhnika i transpersonal'nye sostoyaniya [Religions of the world. Transcendental experience: psychotechnics and transpersonal state]. Sankt-Peterburg: Peterburgskoe vostokovedenie. (in Russ.)
23. Kharitonova, V.I., 2000. «Vesna Srednevekov'ya» nakanune III tysyacheletiya (Magiko-misticheskaya praktika i «narodnoe tselitel'stvo» v Moskovskom regione) [«Spring of the Middle Ages» on the eve of the third millennium (Magic-mystical practice and «folk healing» in the Moscow region)]. In: *Moskovskii region: etnokonfessional'naya situatsiya*. Moskva: IEA RAN, 2000, pp. 262–282. (in Russ.)
24. Kharitonova, V.I., 2004. «Vozrozhdenie shamanizma»: religioznyy vopros ili psikhomental'naya problema? [«The revival of shamanism»: a religious question or a psycho-mental problem?]. In: *Etnosy Sibiri: proshloe, nastoyashchee, budushchee: Materialy mezhdunarodnoi nauchno-prakticheskoi konferentsii. V 2-kh ch. Ch. 2*. Krasnoyarsk, 2004, pp. 76–83. (in Russ.)
25. Kharitonova, V.I., 2019. «Ya idu skvoz' tebya»: k voprosu issledovaniya ISS u shamanov [‘I am going through you’: on studying shamans’ altered states of consciousness], *Sibirskie istoricheskie issledovaniya*, no. 2, pp. 180–197. (in Russ.)
26. Kharitonova, V.I., 1999. Nekotorye problemy i metody issledovaniya traditsionnykh magiko – i religiozno-misticheskikh praktik i ikh sovremennykh innovatsii [Some problems and methods of studying of traditional magical and mystical religious practices and their modern innovations]. In: *Materialy mezhdunarodnogo kongressa «Shamanizm i inye traditsionnye verovaniya i praktiki»*. Moskva: IEA RAN, 1999, pp. 59–69. (in Russ.)
27. Kharitonova, V.I., 2001. Religiozno-magicheskie praktiki Yuzhnoi Sibiri: transformatsii traditsii v postsoveteskuyu epokhu [Religious and magical practices of Southern

Siberia: transformations of traditions in the post-Soviet era]. In: *Materialy mezhdunarodnogo interdistsiplinnogo nauchno-prakticheskogo simpoziuma «Ekologiya i traditsionnye religiozno-magicheskie znaniya»*. Moskva: IEA RAN, 2001, pp. 169–189. (in Russ.)

28. Kharitonova, V.I., 2011. *Sovremennye magiko-meditsinskie i magiko-misticheskie praktiki: k probleme funktsionirovaniya i adaptatsii* [Contemporary magical-medical and magical-mystical practices: on the issue of functioning and adaptation], *Etnograficheskoe obozrenie*, no. 3, pp. 61–75. (in Russ.)

29. Kharitonova, V.I., 2020. *Transformatsii shamanizma v sovremennoi Rossii, ili Kuda idem my s chudachkom?* [Transformations of shamanism in contemporary Russia, or where are we heading with the freak?], *Sibirskie istoricheskie issledovaniya*, no. 2, pp. 251–275. (in Russ.)

30. Kharitonova, V.I., 2006. *Feniks iz pepla? Sibirskii shamanizm na rubezhe tysyacheletii* [Phoenix from the ashes? Siberian shamanism at the turn of millennia]. Moskva: Nauka. (in Russ.)

31. Kharitonova, V.I., 2016. *Shamanskii dukhi: osnova sakral'nogo i sredstvo sakralizatsii*

[Shamanic spirits: the basis of the sacral and the means of sacralization], *Sibirskie istoricheskie issledovaniya*. 2016. № 4. S. 236–261. (in Russ.)

32. Kharitonova, V.I., Sviderskaya, N.E. and Meshcheryakova, E.A., 2006. *Shamany i shamanizm v svete interdistsiplinarnykh issledovaniy* [Shamans and shamanism in the light of interdisciplinary research]. In: *Polevye issledovaniya Instituta etnologii i antropologii*. 2004. Moskva, 2006, pp. 128–149. (in Russ.)

33. Kharitonova, V.I. and Ukraintseva, Yu.V., 2007. *Zov bezmolviya, ili Pochemu oni – shamany?* [The call of silence, or why are they shamans?]. In: *Rasy i narody*. Vyp. 33. Moskva: Nauka, 2007, pp. 292–322. (in Russ.)

34. Shternberg, L.Ya., 1936. *Pervobytnaya religiya v svete etnografii. Issledovaniya, stat'i, lektsii*. [Primitive religion in the light of ethnography. Studies, articles, lectures] Leningrad: Institut narodov Severa. (in Russ.)

35. Hoppal, M., 1994. *Shamanen und Shamanismus*. Augsburg: Pattloch Verlag.

36. Shirokogoroff, S.M., 1935. *Psychomental complex of the Tungus*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner and Co.

