

**Е. В. Ревуненкова**

## **О ЛИЧНОСТИ ШАМАНА**

С тех пор как появились сведения о шаманизме, темы «шаманизм» и «личность шамана» неизменно сопутствуют друг другу. С течением времени менялись ракурсы исследования по шаманизму, наряду с чисто описательными работами вышло немало трудов, где шаманизм анализируется с точки зрения его истории, философии или социологии религии в целом, но по-прежнему ученые всех стран и направлений, как и сто лет назад, решают вопрос, кто же такой шаман; больной или здоровый, эпилептик, истерик или обманщик? Какого бы метода ни придерживался тот или иной исследователь шаманизма, вопрос о психическом складе, психофизиологических особенностях шамана так или иначе обсуждается им, а иногда находится в центре внимания. Можно сказать, что вопрос о личности шамана стал типичным «общим местом» научных сочинений по шаманизму, превратился в постоянный и устойчивый мотив, преодолевающий этнические, языковые и географические границы. В целом эта «сквозная» тема, касающаяся изучения шаманизма любого народа, может быть обозначена как «шаманизм и психопатология» (так ее называет крупный современный религиовед М. Элиад<sup>1</sup>) или «шаман и масса», как предлагает ее называть исследователь шаманизма Северной Америки Марсель Бутейе<sup>2</sup>.

С точки зрения здравого смысла трудно объяснить столь длительное увлечение этой проблемой, которая к тому же не может иметь решающего значения для изучения всех многообразных явлений, связанных с шаманизмом. Казалось бы, это чисто медицинский вопрос и самое простое — предоставить слово врачам и навсегда изъять его из поля зрения этнографов. Но почему же тогда не иссякает интерес к проблеме личности шамана именно среди этнографов, — а сейчас и не только среди этнографов — к ним присоединились культорологи, религиоведы и психологи. Их уже не удовлетворяют эмпирические наблюдения и исследовательский импрессионизм ученых первой половины XX в.; они обращаются к более надежному и верному критерию — эксперименту.

Проблема психофизиологической организации шаманов продолжает возбуждать интерес у самых разных специалистов прежде всего потому, что она связана с общим подходом к изучению культуры. Это по существу всего лишь одна грань более широкой проблемы, касающейся общественного сознания в целом, а именно проблемы качественного различия между психическими типами в разных культурах и на разных уровнях культурного развития. Развитие общественного сознания в этом аспекте, как убедительно показал С. А. Токарев, всегда интересовало ученых, с момента зарождения этнографии до создания современной этнопсихологической школы и школы культурного релятивизма<sup>3</sup>. Каждый раз эта

<sup>1</sup> M. Eliade, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, 1951, p. 35.

<sup>2</sup> M. Bouteiller, *Chamanisme et guérison magique*, Paris, 1950, p. 36.

<sup>3</sup> С. А. Токарев, Проблема общественного сознания доклассовой эпохи, в кн. «Охотники, собиратели, рыболовы», Л., 1972, стр. 236—246.

проблема ставится вновь, на новом уровне, применительно к новым условиям. Поэтому сейчас в связи с современным подходом к изучению культуры вопрос о личности шамана решается в комплексе разных наук — этнографии, психологии, медицины — в широком плане взаимодействия культуры и личности, иначе говоря, с точки зрения этнопсихологии.

И все-таки вопрос о психическом складе шамана не стоил бы столь пристального внимания, если бы в нем, совершенно незаслуженно, не сфокусировались центральные, ключевые проблемы шаманизма и даже религии. Оказалось, что от его решения во многом зависит подход к изучению шаманизма, определение понятия «шаманизм», анализ соотношения шаманизма и религии. Выдающийся исследователь шаманизма В. Г. Богораз раскрывал содержание понятия «шаманизм», исходя из представления о шамане как о человеке с больной психикой: «Шаманство есть стадия религиозного развития, которая соответствует анимизму как стадия развития философского. Анимизм — это философия и вместе с тем теология шаманства. Шаманство, в свою очередь, как слитная первичная форма соединяет в себе первобытную науку, медицину и хирургию, музыку и поэзию, культ религиозный... Изучая шаманство, мы прежде всего наталкиваемся на целые категории мужчин и женщин, больных нервной возбудимостью, порою явно ненормальных или совсем сумасшедших... Во всяком случае при изучении шаманства нельзя забывать, что это форма религии, созданная подбором людей, наиболее нервно неустойчивых»<sup>4</sup> (выделено мною.—Е. Р.). В больной психике находил предпосылки любой религии Д. К. Зеленин<sup>5</sup>. И к такому выводу нельзя не прийти, если быть последовательным сторонником точки зрения, что шаман — больной человек. Именно потому, что данный вопрос связан с кардинальными проблемами религии в целом, отнюдь не безразлично, как решается он тем или иным исследователем.

Стоит только обратиться к истории вопроса, и мы увидим, что за столетие мнение ученых о шамане, подобно маятнику, качнулось из одного крайнего положения в другое, и нет никакой уверенности, что маятник не будет продолжать колебаться. В первоначальный период изучения шаманизма на материале Северной и Центральной Сибири общепризнанным считался взгляд на шамана как на человека нервно или психически больного. «Шаманство есть психопатологическое явление,— писал К. М. Рычков,— оно связано с истерией, эпилептическими и резко выраженными нервными припадками. Шаманы — нервно-импульсивные люди, с крайне болезненной возбудимой нервной организацией, а таковая дается от рождения, передаваясь и усиливаясь наследственностью. Таким образом, в возникновении шаманства играют существенную роль факторы чисто психопатологические»<sup>6</sup>. Это высказывание может служить эпиграфом к любому исследованию по шаманизму Северо-Восточной Азии и Сибири. Русская этнографическая школа в этом отношении представляет собой удивительное единообразие. Из зарубежных исследователей ту же точку зрения разделяли М. Чаплицкая и особенно А. Ольмаркс, автор обобщающей работы по северосибирскому шаманизму, в которой он подробно рассмотрел все стороны шаманской деятельности в связи с особой болезнью — полярной истерией<sup>7</sup>. Нет необходимости перечислять всех, кто связывал возникновение шаманства с особенностями

<sup>4</sup> В. Г. Богораз, К психологии шаманства у народов Северо-Восточной Азии, «Этнографическое обозрение», 1910, № 1—2, стр. 5—6.

<sup>5</sup> Д. К. Зеленин, Культ ортонов в Сибири, Пережитки тотемизма в идеологии сибирских шаманов, «Труды Ин-та этнографии АН СССР», т. XIV, М.—Л., 1936, стр. 379.

<sup>6</sup> К. М. Рычков, О религиозных воззрениях и шаманизме сибирских инородцев, «Записки Зап.-Сибирского отдела РГО», II, Омск, 1914, № 1/2, стр. 3.

<sup>7</sup> Ake Ohlmarks. Studien zum Problem des Schamanismus, Kopenhagen, 1938.

ми психической организации шамана. Д. К. Зеленин писал в своей работе: «Что нервнoбольные в Сибири — шаманы, всем известно и в особых доказательствах не нуждается»<sup>8</sup>. Действительно, вывод этот казался настолько простым и очевидным, что принимался на веру, без доказательств.

В течение XX в. шаманизм, а также явления, типологически и функционально близкие к нему, были открыты в Северной и Южной Америке, Юго-Восточной Азии, Австралии и Океании. Теперь можно с полным правом говорить о существовании шаманского комплекса как универсального явления. И вместе с тем такую же универсальность приобрел и тезис о психической неуравновешенности шамана. Описывая шаманизм других регионов, например Индонезии, ученые механически переносили в свои работы посылку о нервнoбольном шамане, выдвинутую исследователями северосибирской зоны: здесь, как принято считать, существовала классическая модель шаманизма<sup>9</sup>. Но если в Северной Сибири действительно встречаются нервнoе заболевания, связанные с полярной истерией, то чем же тогда объяснить их, например, в Индонезии или Южной Америке? Это положение никак не аргументировалось, а воспринималось как сложившаяся готовая формула.

Первым, кто подверг сомнению это устоявшееся мнение, был С. М. Широкогоров. Он принадлежал к тому типу ученых, для которых «привычность, естественность» той или иной идеи еще не служили доказательством ее истинности. В своем монументальном этнопсихологическом исследовании, посвященном тунгусам, он глубоко раскрыл и проанализировал психологические условия формирования тунгусского шаманства и уделил большое внимание болезненным состояниям психики у тунгусов. Но это не мешало ему отметить физическое и психическое здоровье тунгусских шаманов, иначе «физическая немощь не позволила бы ему владеть собою по своему желанию, а нервное и психическое заболевание в решительный момент могло бы воспрепятствовать поддержанию экстаза и все камлание превратить в обыкновенный нервный припадок»<sup>10</sup>. Шаман, по мнению С. М. Широкогорова, должен уметь контролировать свои мысли и приводить себя в состояние экстаза, а также поддерживать и регулировать это состояние в течение того времени, какое требуется для камлания, учитывая при этом характер аудитории и цель камлания<sup>11</sup>.

Уно Харва, исследовавший шаманизм сибиро-алтайской зоны, также, хотя и довольно осторожно, отходит от господствовавшей ранее точки зрения: «То, что болезненные состояния являются предпосылкой для шаманской профессии, еще не нашло удовлетворительного объяснения, но совершенно ясно, что сибирские шаманы, пользующиеся большим уважением, сохраняют его не только за счет душевной болезни»<sup>12</sup>.

Вслед за первыми сомнениями появляются уже прямо противоположные мнения о шамане. Исследователь шаманизма у индейцев Северной Америки М. Бутейе категорически заявил, что шаман «ни по своему состоянию, ни по своему поведению в обыденной жизни не отделен от остальной массы людей непреодолимым барьером»<sup>13</sup>. С ним солидарны

<sup>8</sup> Д. К. Зеленин, Указ. раб., стр. 363.

<sup>9</sup> G. A. Wilken, *Het Schamanisme by de volken van de Indischen Archipel*, «Verspreide geschriften», s — Gravenhage, 1912, d. III, blz. 325, 375; E. M. Loeb, *Shaman and seer?* «American Anthropologist», 1929, vol. 31, p. 60—84; J. Guisnier, *Dances magiques de Kelantan*, Paris, 1936, p. 4.

<sup>10</sup> С. М. Широкогоров, Опыт исследования основ шаманства у тунгусов, «Уч. зап. историко-филологического факультета», Владивосток, 1919, стр. 60—61.

<sup>11</sup> S. M. Shirokogoroff, *Psychomental complex of the Tungus*, London, 1935, p. 362.

<sup>12</sup> Uno Harva, *Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker*, «Folklore Fellows Communications», Bd. LII, № 125, Helsinki, 1938, S. 456.

<sup>13</sup> M. Bouteiller, Указ. раб. стр. 36.

и другие исследователи шаманизма Северной Америки. Но это еще не означало, что отныне стала преобладать эта точка зрения. И сейчас еще можно проследить своеобразное равновесие: в общих работах по религии, шаманизму, духовной культуре в целом, как правило, высказывается традиционное мнение о личности шамана (исключение составляет книга М. Элиада о шаманизме), а в конкретных работах такой взгляд часто подвергается сомнению или оспаривается<sup>14</sup>. Этот вопрос усиленно дискутировался в 50-х годах, когда его коснулись ученые этнопсихологической школы, разрабатывающие проблемы шаманизма в широком контексте взаимодействия культуры и личности. И внутри одной этой школы сразу же обозначились крайности. Почти одновременно выходят два исследования этнопсихологов на одну тему и во многом сходные, но в них высказываются прямо противоположные взгляды на шамана<sup>15</sup>.

Характерны уже их заглавия: «Культура и психические расстройства» (автор Р. Линтон), «Культура и психическое здоровье» (редактор М. К. Оплер). В последнем проводится идея о том, что шаман ничем не выделяется среди обычных людей.

Большим авторитетом в области изучения культуры в настоящее время является А. Ф. Уоллес, который рассматривает шамана в плане структуры личности и ее внутреннего кризиса<sup>16</sup>. Статистика, по его мнению, достаточно ясно показывает связь шаманизма с эмоциональными расстройствами; имеющиеся данные прокомментированы многими учеными. А. Ф. Уоллес отмечает, что процесс становления шамана сходен в общих чертах в различных частях мира и его можно охарактеризовать как шизоидный распад личности. Взгляды Уоллеса, так же как и многих его предшественников — этнографов А. Л. Кребера, В. Г. Богораз, этнопсихологов Р. Линтона, Р. Бенедикт, этнопсихиатров Е. Акеркнехта и Ж. Деверё,— психиатр Ю. Силвермен подтверждает экспериментальным путем<sup>17</sup>. Продолжая и развивая в этнографии метод психоанализа З. Фрейда, экспериментатор использует также выводы крупнейших этнографов. Ю. Силвермен наблюдал больных шизофренией в клинических условиях и выявил пятиступенчатую модель их поведения. Полученный синдром он сопоставил с характеристикой поведения шаманов, данной в трудах этнографов. Выяснилось, что клиническая картина заболевания шизофренией совпадает с системой поведения шаманов. Однако эксперимент Силвермена нельзя считать удачным, поскольку он ограничил свою задачу и исследовал только ярко выраженные формы психопатологического поведения шаманов. Поэтому не удивительно, что его эксперимент подтвердил распространенную и традиционную точку зрения. Материал был подобран тенденциозно и состоял лишь из отдельных случаев психопатологического поведения шаманов, между тем как выводы исследователя претендовали на всеобщность.

Гораздо показательнее другой эксперимент, точнее, серия постепенно усложнявшихся психологических опытов по изучению функций головного мозга у обычных людей и у шаманов, проведенных в психоло-

<sup>14</sup> См., например, D. M. Spencer, The recruitment of shamans among the Mundas, «History of religions», 1970, vol. 10, № 1, p. 1—32; J. Murphy, Psychiatric aspects of shamanism on St. Lawrence Island, Alaska, in: A. Kiev (ed.) Magic, faith and healing, 1964, p. 70; A. Butt, S. Wavell, N. Eptin, Trances, London, 1967, p. 40.

<sup>15</sup> R. Linton, Culture and mental disorders, Springfield, Ill., 1956; M. K. Opler (ed.), Culture and mental health, N. Y., 1959.

<sup>16</sup> A. F. Wallace, Culture and personality, N. Y., 1961; его же, Religion: an anthropological view, N. Y., 1966; его же, Identity processes in personality and culture, in: R. Jessor, S. Feshback (eds.), Cognition, personality and clinical psychology, San Francisco, 1968, p. 62—89.

<sup>17</sup> J. Silverman, Shamans and acute schizophrenia, «American Anthropologist», 1967, № 1, vol. 69, p. 21—32.

гических лабораториях Университета Мак-Джилла в США. Результаты оказались настолько важными и интересными, что были доложены на симпозиуме по шаманизму, состоявшемуся в 1962 г. в Або<sup>18</sup>. Была поставлена задача — выявить материальную подоплеку того, что относится к сфере подсознательного и что по традиции в применении к индивидуальному шаманскому опыту называют «экстазом», «галлюцинацией», «трансом». Исследователи отказались принять на веру «простое» и «очевидное» значение этих слов. Только так можно было избежать, наконец, постоянной логической ошибки, описания понятий, основных для данной проблемы, но не до конца ясных, через другие, еще более неясные и расплывчатые. Сначала был произведен эксперимент с психически и физически здоровыми людьми в условиях сенсорной недостаточности, т. е. когда сведены до минимума световые и звуковые раздражители, а также осязательные способности или введено длительное и монотонное действие одного вида раздражителя. В результате оказалось, что любой человек при определенных условиях (исключая сон, гипноз или интоксикацию) способен испытать то состояние, которое, за неимением другого термина, мы называем галлюцинациями и которое раньше считалось свойственным только нервнобольному шаману. Подобное состояние является естественной реакцией церебрального аппарата на недостаток чувственных раздражений. Шаман же, однажды испытав такое состояние, навсегда убеждается, что он имел контакт с духами. Кстати, полученные выводы полностью соотносятся с теоретическими положениями советской психиатрии, изучающей те же явления: «Понять природу галлюцинаций во многом помогают современные представления о механизме циркуляции импульсов в определенных функционально-динамических системах мозга с обязательным сличением новой информации с имеющейся в запасе. При этом обнаруживается, что, если по одному из каналов воспринимающей системы перестает поступать информация, в системе создается «угрожаемое» положение, в результате чего происходит экстраполяция хранящихся в памяти образов и представлений... С подобного рода механизмом мы встречаемся при состояниях сенсорного голода (всевозможные виды сенсорной изоляции)... Мы рассматриваем все истинные галлюцинации как результат экстраполяции ассоциаций, образов, воспоминаний в ответ на недостаток новой информации»<sup>19</sup>. Таким образом, отпадает, видимо, один из характерных признаков, позволяющих считать шамана больным.

Проводились опыты по изучению собственно мыслительной деятельности функций головного мозга в момент транса у шаманов из племени апачей. В результате было доказано, что у шамана преобладает интуитивный способ познания, который реализуется не в словах и понятиях, как логическое мышление, а в комбинации различных образов и картин. Скорее всего можно говорить об органическом сочетании вербального мышления с чувственными восприятиями и представлениями. Не об этом ли писал в свое время еще С. М. Широкогоров, который старался понять поведение шамана в состоянии экстаза: «В это время его мышление, освободившись от привычной последовательности логических моментов, подчиняется особой последовательности, которая открывает ему возможность познания вне рамок, привычных для данной этнографической среды. Вместе с этим приобретает ряд новых возможностей сознательного и бессознательного воздействия на людей, пути которых еще не изучены, но многие явления не могут быть уложены в рамки обычного гипноза»<sup>20</sup>.

<sup>18</sup> Odd Nordland, Shamanism as an experiencing of the «Unreal», in: «Studies in shamanism», Stockholm, 1967, p. 166—185.

<sup>19</sup> А. А. Портнов, Д. Д. Федоров, Психиатрия, М., 1971, стр. 36—37.

<sup>20</sup> С. М. Широкогоров, Указ. раб., стр. 60.

Подобный синтетический характер имеет мышление особого рода — художественное мышление<sup>21</sup>. Естественно говорить поэтому, что в отличие от остальных людей шаман обладает именно художественным мышлением.

Следующим шагом было изучение «структуры» личности в момент транса шаманов и псевдошаманов племени апачей в резервации Мескалери. Во время эксперимента применялся распространенный тест в виде цветowych пятен (так называемый тест Роршаха). Выяснилось при этом, что шаманы в отличие от псевдошаманов обладают особой способностью «регрессии», т. е. могут экстраполировать хранящиеся в их памяти образы и представления, вызвать в себе эмоциональную реакцию на них; при этом они как бы все время смотрят на себя со стороны, контролируют себя. Исследователи пришли к выводу, что с точки зрения современной психологии шамана нужно рассматривать как «личность, обладающую необычайно большой способностью контакта со своими собственными запасами переживаний вплоть до невербального уровня, а также строить комбинации, неуловимые и не прослеживаемые на этом уровне»<sup>22</sup>. Это явление также характерно именно для художественного мышления и составляет важнейший аспект психологии творчества вообще.

Полученные результаты дали основание одному из инициаторов эксперимента, Бойеру, прийти к заключению, что в целом шаманы — типичные представители племени апачей и проявляют полное психологическое соответствие с ними. Их отличие — в большей потенциальной творческой энергии.

Если мы теперь снова вернемся к истории вопроса о личности шамана, то нам придется констатировать, что умозрительным путем невозможно примирить крайние точки зрения. Даже экспериментальные исследования не обладают абсолютной доказательной силой. С помощью эксперимента нашли подтверждение взгляды, противоположные друг другу. И зависит это отнюдь не от недостаточной точности или тщательности процедуры исследования, а прежде всего от позиции исследователя. Спор часто носит схоластический характер и может продолжаться бесконечно, потому что основа его — принципиально разный подход к изучению культур иных психических типов, иного уровня общественного сознания, чем та, к которой принадлежит исследователь, а также разное представление о том, что такое «норма» поведения. Исследуя личность шамана, ученый имеет дело с культурой, хронологически и этнически отдаленной от своей; ему в значительной степени чужды структура сознания и нравы далеких от него народов. Тем не менее, он невольно описывает культуру в привычных для него категориях, применяет к ней мерки, идеи, представления, порожденные совершенно другой эпохой и другой культурной традицией. Как искажает подобный метод реальную картину (преимущественно на примере средневековой культуры), прекрасно показано в трудах Ю. М. Лотмана, М. И. Стеблина-Каменского, Д. С. Лихачева<sup>23</sup>, призывающих подходить к любому культурному явлению с точки зрения имманентно выраженных в них представлений. Может быть, еще в большей степени это относится к древним культурам, в которых сохранились черты шаманского комплекса. Конечно,

<sup>21</sup> А. С. Митрофанов, О структуре художественного мышления и попытках его моделирования, «Методологические основы общественных наук», вып. 2, М., 1971, стр. 134—136.

<sup>22</sup> Odd Nordland, Указ. раб., р. 185.

<sup>23</sup> Ю. М. Лотман, Лекции по структуральной поэтике, Тарту, 1964; его же, К проблеме типологии культур, в кн. «Труды по знаковым системам», Тарту, 1967; его же, Об оппозиции «честь — слава» в светских текстах Киевского периода, Там же; его же, О метаязыке типологических описаний культуры, Там же, Тарту, 1969; его же, Статьи по типологии культуры, Тарту, 1971; Д. С. Лихачев, Поэтика древнерусской литературы, Л., 1969; М. И. Стеблин-Каменский, Мир саги, Л., 1971.

с точки зрения той культуры, которая принимается за норму, другая система культуры воспринимается не как культура иного психического типа, не как непохожая, а как не соответствующая некой норме. И к поведению шамана в таком случае применяется, по словам Ю. М. Лотмана, другой код неидентичной кодовой структуры, который не дешифрует его<sup>24</sup>. Кроме того, надо учесть, что само понятие нормы не только различно в разных коллективах, но имеет многоступенчатый характер внутри одного коллектива<sup>25</sup>.

Явления шаманского комплекса принадлежат культуре иного психического «спектра» и в пространстве (они существуют в настоящее время наряду с другими культурами), и во времени (они предшествуют некоторым нешаманским культурам). Поэтому к ним и неприменимы критерии, выработанные при изучении культур европейских народов. К шаману неприменимы и чисто рационалистические нормы логического мышления. Это означает, что вопрос о личности шамана в том виде, в каком он существует, просто отпадает. С точки зрения понятий и представлений той культуры, выразителем которой он является, шаман, конечно же, человек вполне нормальный.

Проблема «нормы» занимает особое место в этнографических исследованиях. Р. Бенедикт считает ненормальным человека, поведение которого не соответствует господствующим в его культуре нормам. О необходимости учитывать относительность понятия «норма» при изучении шаманизма и религии говорит И. М. Льюис в своей недавно вышедшей книге. Такая же мысль содержится в указанной выше работе И. А. Чернова: поведение человека считается нормальным, если оно не выпадает из общепринятой системы поведения в данном социальном организме и не вызывает эмоциональной реакции (положительной или отрицательной) у других членов коллектива. Поведение шамана вполне удовлетворяет этим требованиям<sup>26</sup>. Его поведение не только не выпадает из общепринятой системы поведения в данном коллективе, но и оказывает на нее в известном смысле формирующее влияние. Благодаря своим знаниям и особой технике, путем самовнушения и самоконтроля он прекрасно владеет своей психикой, доводя себя до состояния, внешне сходного с безумием, но никогда не впадает при этом в бесконтрольную истерию. Обладая повышенной рефлексивной способностью, он может «моделировать» психику других людей и таким образом управлять психологической атмосферой и сознанием своих соплеменников. И если все-таки неизбежно приходится в наших понятиях говорить о сущности действий шамана, то нужно проводить аналогию с актером и художником в самом широком смысле слова. По характеру мышления и поведения, в котором обязательно присутствует «игра» — реализация одновременно двух планов — практического и условного, шамана скорее можно сравнить с актером. Такое сопоставление отнюдь не парадоксально. Параллель «шаманское камлание — театральное действие» не раз проводилась исследователями. В. Н. Харузина отмечала такие элементы драматического искусства в камлании, как перевоплощение, диалоги, мимика, жесты. Она показала, в основном на материале сибирского шаманизма, как элементарные формы драматического представления в камлании, так и сложные многоактные действия с массой действующих лиц, исполняемые одним шаманом<sup>27</sup>. Образное сравнение шамана и артиста вскользь высказывается В. Шмидтом, видевшим в шаманской практике

<sup>24</sup> Ю. М. Лотман, К проблеме типологии культуры, стр. 32.

<sup>25</sup> И. А. Чернов, О семиотике запретов, «Труды по знаковым системам», Тарту, 1967, стр. 54.

<sup>26</sup> R. Benedict, Patterns of culture, London, 1935, p. 258—270; I. M. Lewis, Estatic religion, Middlesex, 1971, p. 184—187; И. А. Чернов, Указ. раб.

<sup>27</sup> В. Н. Харузина, Прimitивные формы драматического искусства, «Этнография», 1928, № 1, стр. 29—43.

корни происхождения театра<sup>28</sup>. Мысли В. Шмидта развил Д. Шрёдер, который рассматривал шаманское камлание как своеобразный театр одного актера, где в одном лице и в одном действии соединились мифология и ритуал, мистерии, охотничьи пляски, т. е. все те представления, которые в разные периоды истории выделились в самостоятельные виды искусства<sup>29</sup>. Однако до сих пор больше отмечалось внешнее сходство шаманского камлания с драматическим представлением. Но суть дела не столько в том, что шаманское камлание по своему содержанию и функциям напоминает театральное представление. Главное, что у исполнителя — шамана и актера — родственная, вернее, одна и та же психологическая основа творческой деятельности: способность мыслить чувственными образами и обращаться к запасам прежних переживаний. В теории психологии актерского творчества К. С. Станиславским был выделен ряд элементов духовной и физической природы артиста, благодаря которым происходит зарождение эмоций и внешнее проявление этих эмоций. К ним относятся: запас жизненных впечатлений, видения внутреннего зрения, устойчивое внимание, развитое воображение, эмоциональная память, натренированное тело и др.<sup>30</sup>. Благодаря взаимодействию и взаимосвязи этих элементов актер может привести себя в естественное творческое состояние (К. С. Станиславский называет его самочувствием). Нетрудно заметить, что тот же внутренний механизм характеризует и шамана: запас жизненных впечатлений у актера то же, что и способность регрессии у шамана, внутреннее видение актера можно сопоставить с образными представлениями у шамана. Подобно тому как артист управляет своим творческим процессом по определенным законам природы, вызывая вдохновение, так и шаман овладевает внутренней техникой своего искусства, суть которого — сознательное управление подсознательным, или, как говорил К. С. Станиславский, «естественное возбуждение творчества органической природы с ее подсознанием»<sup>31</sup>. Благодаря этому шаман может вызвать в себе внутреннее переживание такого состояния, когда ему действительно кажется, что душа покидает телесную оболочку и вступает в контакт с миром духов (состояние экстаза); он способен передать внешнее воплощение этого состояния в акте камлания. Но многогранная тема «шаман и актер» требует самостоятельного исследования и к теме «личность шамана» в ее традиционном понимании прямого отношения не имеет.

<sup>28</sup> W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee...*, Münster, 1926, S. 326, 334.

Шаман отнюдь не нервно или психически больной, скорее он психиатр. Данные об этом см. в кн.: В. А. Туголуков, Следопыты верхом на оленях, М., 1969, стр. 171—173.

<sup>29</sup> D. Schröder, *Zur Struktur des Schamanismus*, «Antropos», 1955, № 4—6, S. 875—876.

<sup>30</sup> К. С. Станиславский, Собр. соч., т. 2, М., 1954, стр. 6.

<sup>31</sup> Там же, стр. 6.