ИНСТИТУТ ЭТНОЛОГИИ И АНТРОПОЛОГИИ РАН

ИССЛЕДОВАНИЯ ПО ПРИКЛАДНОЙ И НЕОТЛОЖНОЙ ЭТНОЛОГИИ

№ 207

В.И. ХАРИТОНОВА,
А.А. ОЖИГАНОВА, Н.А. КУПРЯШИНА

В ПОИСКАХ ДУХОВНОСТИ И ЗДОРОВЬЯ

НОВЫЕ РЕЛИГИОЗНЫЕ ДВИЖЕНИЯ, НЕОШАМАНИЗМ, ГОРОДСКОЙ ШАМАНИЗМ

Москва
2008

ISBN 5-201-00-856-9 (7)

Серия:
Исследования по прикладной и неотложной этнологии
(издается с 1990 г.)

Редколлегия:
академик РАН В.А. Тишков (отв. ред.),
к.и.н. Н.А. Лопуленко,
д.и.н. М.Ю. Мартынова.

Материалы серии отражают точку зрения авторов
и могут не совпадать с позицией редакционной группы.
При использовании ссылка на материалы обязательна.

В.И. Харитонова, А.А. Ожиганова, Н.А. Купряшина
В поисках духовности и здоровья (новые религиозные движения, неошаманизм, городской шаманизм) // Исследования по прикладной и неотложной этнологии. – М., ИЭА РАН, 2008. – Вып. 207. – 47 с.

В предлагаемом докладе авторы исследуют некоторые аспекты культур-ного и религиозного возрождения, которое происходит в России. В нём с этнологической и психологической точек зрения анализируются некоторые неорелигиозные движения, в частности Международный духовный универ-ситет Брахма Кумарис, Движение Falun’gun, Рейки и др., а также современный неошаманизм в Сибири и городской шаманизм в Московском регионе. Сущест-вует много общего между представленными движениями и направлениями, включая основную идею о целительских возможностях их практик. Идея (са-мо)излечения и духовного поиска приводит многих современных образо-ванных людей в группы, которые пропагандируют религиозные и мистические убеждения и взгляды. Авторы выявляют суть таких поисков, описывают осо-бенности мировоззрения и практик таких людей, показывают их индивиду-альную специфику и трансформации.

© ИЭА РАН – 2008 г.
© В.И. Харитонова – 2008 г.
© А.А. Ожиганова – 2008 г.
© Н.А. Купряшина – 2008 г.

В.И. Харитонова, А.А. Ожиганова, Н.А. Купряшина

В поисках духовности и здоровья (новые религиозные движения, неошаманизм, городской шаманизм)

Resume

NEO-RELIGIOUS MOVEMENTS, NEO-SHAMANISM, CITY-SHAMANISM

The authors investigate some aspects of a cultural and religious revival, which takes place in Russia. Some of Neo-religious movements like «International spiritual university Brakhma Kumaris», «Movement Falun'gun», «Reyke» and others, and a modern neo-shamanism of Siberia, and a city-shamanism of Moscow region are analyzed from ethnological and psychological point of view. There is a lot in common between the representatives of both movements and directions, including the basic idea of a healing ability of their practices.

The idea of (self)healing and a spiritual search lead many of the contemporary well-educated people into different groups, that propagate (among others) religious and mystical view. The authors develop the core of such searches, describe peculiarities of the worldview and practices of such persons, and show their individual specifics and transformations.

Идея религиозного возрождения, столь популярная в России в последние два десятилетия, вместе с активным развитием и распространением в стране магико-мистических и оккультных учений разного рода, чему сопутствовал эзотерический и парапсихологический (с акцентом на научность) бум, привела к тому, что в Российской Федерации (и шире, на территории всего бывшего СССР) стали активно распространяться не только традиционные для нашего населения мировые религии, но (даже в гораздо большей степени) протестантизм в различных вариантах, *неорелигиозные движения* (*НРД*) или *течения* (*НРТ*), а также формирующиеся на основе традиционных языческих культов неоязычество, *неошаманизм* (в т. ч. *городской шаманизм*). Естественно, это вызвало опасения, с одной стороны, у представителей крупных конфессий (в первую очередь – православия, которое, по сути дела, играет роль «государственной религии» в стране); с другой стороны, у религиозно незаинтересованных лиц – родственников тех, кто связывает свои судьбы с различными группами, а также у ученых и практиков, занимающихся вопросами медицины и психологии. Разумеется, есть и третья сторона – политически ангажированные лица и государственные организации. В зависимости от того, что именно каждая из названных групп хотела бы получить в этом процессе, выстраивается логика их рассуждений о пользе и вреде происходящего, об опасности активного втягивания людей, особенно молодёжи, в различные «религиозные» объединения и движения. Это – отдельный разговор, активно ведущийся в рамках религиоведческой проблематики на государственно-политическом, административных уровнях, в научной среде, связанной с религиоведением и иными социальными направлениями.

Авторы не рассматривают собственно религиоведческие проблемы устремленности современного человека к обретению «духовности», приобщению к религиозной философии, вхождению в религиозные объединения. Проблематика явления этим не ограничивается. В её круге важными представляются вопросы об опасности приобщения к движениям и практикам «религиозного» характера для личностных трансформаций самих адептов: возникающая психологическая зависимость, проявляющиеся психические подвижки, разрушение целостности личности и появление психофизиологических деформаций. Об этом говорят и пишут многие заинтересованные лица, а родственники людей, вовлеченных в различные религиозные течения и группы, даже ведут судебные процессы с соответствующими организациями.

Возникает закономерный вопрос: насколько велика опасность трансформации личности, и где она таится? Можно ли опасения, возникающие в обществе, распространять на все существующие ныне НРД/НРТ, организации, группы? Разумеется, среди них найдутся и те, которые не способствуют оздоровлению общества, а их деятельность требует коррекции с его стороны. Однако достаточно беспристрастное исследование проблемы на территории Украины, например, результаты которого ещё десять лет назад были изложены Е.Г. Карогодиной в статье «Антикультовое движение в Украине: психологические и правовые основы» (доклад 1997 г.), позволило сделать выводы в первую очередь о том, что существующая в стране авторитарно настроенная часть населения (а это естественно, поскольку речь идет о постсоветском обществе) недовольна слишком мягким законодательством, регулирующим деятельность религиозных течений и организаций; и именно она в первую очередь «усиливает миф о развитии фатальной зависимости от новых религий, их однозначно негативном влиянии на физическое и психическое здоровье» (с. 5). Родственники и близкие часто будируют вопросы о возникающей психологической зависимости неофитов. Подобное имеет место, например, в отношении Общества сознания Кришны: многие родители утверждают, что «их дети попали в деструктивный культ, хотя, – подчеркивает Е.Г. Карагодина, – за время своего почти десятилетнего существования в Украине это религиозное течение стало одним из наиболее просоциальных» (с. 4). Исследовательница приходит к выводу, что за подобными проявлениями стоят идеи восприятия традиционной церкви как союзницы в борьбе с наступлением «новой религиозности», что заставляет видеть в традиционных формах религиозной активности «фактор, позитивно влияющий на психическое здоровье и духовное развитие личности» (с. 2). В противоположность этому формируется мнение, будто «культовые практики НРТ приводят к возникновению или обострению психических расстройств» (с. 1–2). Нельзя не согласиться с основными препозициями, высказанными Е.Г. Карагодиной, как нельзя и не увидеть, что ситуации на Украине и в России в основе своей чрезвычайно близки.

Говоря о социальной стороне существования новых религиозных течений, надо отметить, что некоторые из них, действительно, делают многое для нормальной социализации людей в разворошенном перестройками обществе, отошлем, напри-

мер, к деятельности церкви «Прославления» на территории Хакасии и Тувы[1]. Однако нельзя обойти молчанием и сложности, возникающие в различных группах и организациях религиозного характера[2].

Всё это – особенно вопросы личностных деформаций и психических трансформаций личности – требует пристального и беспристрастного этнопсихологического и социокультурного исследования – работы кропотливой, охватывающей значительные массы людей, причем проводимой не в вариантах социологического анкетирования, а в виде *включенного* и/или *приобщенного наблюдения*, либо *включенного практикума*[3] и специального психолого-психиатрического тестирования.

* * *

В данной работе освещается малая толика проблем, связанных с распространением НРД/НРТ и «возрождённым шаманизмом» (*неошаманизмом* и *городским шаманизмом*[4]). Вниманию читателя предлагается описание конкретных вариантов практик НРД в условиях Москвы, которое дает возможность увидеть, что человек, пришедший туда, ищет не религиозного просветления и веры, а стремится к духовному и физическому самосовершенствованию, к развитию собственных психических возможностей (в т. ч. суперсенситивно-экстрасенсорных способностей), к постижению неких эзотерических феноменов. Очень часто это сопровождается стремлением к психофизиологическому оздоровлению, особенно если речь идет о течениях, которые заявляют себя именно как целительно-развивающие (вроде *Рей-Ки*). Вместе с этим описанием предлагается экспериментальное психолого-психиатрическое исследование современного контингента южно-сибирских *неошаманов* и московско-петербургских *городских шаманов* (в большинстве своём *экспериенциального* направления – последователей М. Харнера и др.). Подача материала не является случайной. В современном варианте эти практики глубинно объединяет многое, например:

– установка на целительное начало, связанное с высшими силами;

– опора на какой-либо культ, религиозную доктрину, неорелигиозную концепцию;

– тренинги с погружением в ИСС через активное использование медитации, аутотренинга, а также трансово-экстатических (аффективный вариант погружения) техник;

– использование достижений психологии/психотерапии;

– установка на «научное осмысление мира» с ориентацией на «новую науку», в т. ч. стремление включиться в научный процесс;

– образовательная (внутренняя) и просветительская (внешняя) деятельность;

– издательская активность и распространение литературы.

Всё это неопровержимо свидетельствует о включённости таких объединений в течения *Нью Эйджа* (Нового Века), даже если речь идет о *неошаманизме*, претендующем на статус «возрождённого шаманизма». Естественно, здесь возникает во-

прос о религиозности таких течений, направлений, организаций и об отношении их к религии. Если не забывать, что проявление чувств, схожих с религиозными, это еще не религия, а религию не рассматривать столь всеобъемлюще, как это делали некоторые авторы[5], то очевидным становится, что мы имеем дело с магико-мистическими проявлениями разного рода, которые были, есть и будут свойственны человеку в силу особенности его природы и невозможности до конца постичь самого себя и окружающий мир. Люди, сконцентрировавшиеся на постижении непознанного через недоступные им ранее варианты знания, жаждущие собственного совершенствования (духовного и физического), не стремятся к *религиозной вере* (безоговорочному принятию канона и следованию ему) – наоборот, большинство из них жаждет не принять на веру какие-то постулаты, а проверить их, пропустив через себя, пройдя через практическое познание *непознанного*. Когда же они сталкиваются с *непознаваемым*, то происходит естественное торможение процесса познания с принятием или отторжением «постигнутых» кем-то «истин». Многие из них становятся адептами учений, но немало и тех, кто уходит в дальнейших поисках в иные группы по интересам и часто начинает коллекционировать различные варианты постижения истин, моделируя из них свою систему мировидения.

Стоит обратить внимание, что в подобных поисках такие личности (независимо от того, пришли они изначально в НРД/НРТ, шаманские практики разного рода или народное целительство, колдовство, знахарство и т. д.), очень часто продолжают свой путь поиска, приобщаясь к различным психологическим практикам (преимущественно в сфере практической психологии) и психотерапевтическим концепциям. В настоящее время среди таких ищущих себя очень много психологов (т. е. людей с первичным психологическим образованием) и представителей различных «помогающих профессий», в т. ч. медиков. Методы западной практической психологии оказались для них не менее притягательными, чем занятия йогой или работа с «космическими энергиями», подаваемые под основательным (псевдо)религиозным налётом.

Важнейшим в таких поисках себя, в т. ч. в варианте приобщения к «религиозным истинам», представляется вопрос о том, насколько всё это деформирует и трансформирует психику человека. Психиатрам и психологам хорошо известно, что деформации и тем более трансформации чаще всего начинаются там, где к этому имелись предпосылки. Напомню, что для обучения методам *народного целительства* на курсы во ВНИЦТНМ «ЭНИОМ», когда в 1990-е гг. там работала профессиональная команда психологов и психиатров, не принимались люди, у которых в анамнезе имели место психические подвижки или прослеживалась возможная угроза наследования таковых. На базе названного центра велись серьёзные исследования проблем личностных трансформаций обратившихся к целительской деятельности людей[6] (естественно, в их среде были чрезвычайно популярны идеи духовного совершенствования, а порой и религиозного становления[7]). Были даже разработаны специальные рекомендации по психической защите целителя[8]. Ученые отдавали себе отчет в том, что они ведут работу с очень разными в психиче-

ском отношении лицами, но в их устремлениях духовно-религиозного плана, как и в ярко выраженном альтруизме, не находили патологии.

Надо заметить, что феноменология, связанная с религиозным и духовным опытом личности, довольно давно перестала быть областью только психопатологии и стала предметом серьезных исследований этнологов, антропологов, психологов. Однако для современной медицины и психологии характерно отсутствие четких дифференциально-диагностических критериев, позволяющих отличать культурно обусловленные религиозные установки, психологическую феноменологию от собственно психопатологических симптомов[9]. Очевидно, требуется и выработка более точных критериев разграничения религиозного и духовного опыта человека, поскольку *духовность* и *религиозность* – не синонимы[10]. Более близким понятию «духовность» является, судя по всему, *самотрансцендентность*[*]. К сожалению, самотрансцендентность как черта личности, связанная с духовной жизнью человека, обычно не становится предметом систематических исследований и исключается из анализируемых личностных качеств.

В последние десятилетия появились довольно многочисленные исследования, подчеркивающие значимость духовного опыта в жизни человека. Например, в трудах американских ученых[11] было показано, что регулярная религиозная практика у взрослых людей приводит к бóльшему удовлетворению своей жизнью и к повышению общей эффективности жизнедеятельности. Изучая влияние религиозного опыта на психическое здоровье, канадские ученые под руководством Л. Теппера[12] пришли к выводу о наличии между ними положительной взаимосвязи. В частности, религиозный опыт может быть потенциально эффективным методом коррекции человеком своих психологических проблем и психических расстройств. В исследованиях одного из основателей направления гуманистической психологии А. Маслоу подчеркивается значимость самотрансцендентных переживаний как необходимое условие достижения личностью *самоактуализации*[**][15].

Самотрансцендентность человека в целом соотносится с чувством его неотъемлемости от всеобщего мироздания. Это понятие включает в себя положение о «едином сознании», в котором человеческая индивидуальность есть только часть чего-то более общего. Человек осознает свое существование как составную часть

[*] Термин «самотрансцендентность» был предложен представителями гуманистического направления в психологии (В. Франкл, А. Маслоу, Э. Фромм, Г. Олпорт, Р. Мэй и др.).

[**] Понятие «самоактуализация» предложено американским психологом А. Маслоу [13] в рамках гуманистической теории личности. В иерархии врожденных потребностей («пирамида Маслоу») стремление к самоактуализации или самосовершенствованию трактуется как потребность человека к наиболее полному раскрытию его личностного потенциала. В исследованиях личности «самоактуализировавшихся» людей (т. е. достигших успеха в своей области спортсменов, музыкантов и т. д.), у многих из них были выделены переживания особого типа, определенные как «вершинные» или «пиковые». Характеризуя «вершинные» или «мистические» переживания, Маслоу отмечал, что, по сути, они имеют религиозную природу. Испытывая переживания такого рода, человек чувствует особую гармонию с миром, теряет ощущение своего «Я» или выходит за его пределы, утрачивает чувство времени и места. Маслоу подчеркивал способность таких переживаний менять или трансформировать человека[14].

всеобщей эволюции мира. Это воспринимается как принятие себя духовно единым с природным первоисточником. Следовательно, именно термины *духовность* и *самотрансцендентность* могут быть использованы как синонимы.

К. Сейболд и П. Хилл[16] отмечают, что в последние годы в психологической и медицинской литературе очевиден возросший интерес к влиянию религии и духовности на здоровье. Раньше влияние религии на здоровье считалось негативным, с недавних пор ученые указывают на их более сложную связь и описывают механизмы положительного влияния. В современных исследованиях Р. Лоуренса, К. Дугалла и др.[17] духовность рассматривается как часть структуры личности.

По мнению А. Сэйвер и Т. Рэбин[18], духовность, наряду со всеми психическими процессами, имеет свою нейрофизиологическую основу. В частности, открытость человека духовному опыту связана с уровнем серотониновых рецепторов в мозге. Духовный опыт значим для личности, и потребность в нем у психически здорового человека трактуется многими западными специалистами как проявление защитных механизмов психики[19]. Схожую точку зрения высказывает отечественный психолог Л.Н. Собчик[20]. Она выделяет формы духовности – «первичную» и «вторичную». Трактуя духовность как уровень самосознания и эмоциональную категорию, направленность на нематериальные ценности, автор констатирует наличие особого стремления к духовности у людей *интровертного*, тревожного, *сензитивного*, т. е. *гипотимного* типа личности. Стремление к духовному обогащению неосознанно может возникнуть в виде явления «вторичного» («вторичная духовность») у людей много страдавших, разочаровавшихся, «ушедших в себя» в силу вступившего в действие защитного механизма «бегства от проблем».

Для А. Симса[21], сформулировавшего определение *духовности,* это – особый вид переживаний, находящихся за пределами материального мира, имеющих большое значение для людей, переживаний, помогающих им, мотивирующих их в жизни. По мнению шведской исследовательницы Д. Борг[22], термин *духовность* можно трактовать в широком контексте, включая внутренний субъективный опыт личности, чья связь с определённой организованной формой религии не является обязательной.

В отечественной психологии теоретические аспекты проблемы духовности человека представлены в работах Д.А. Леонтьева[23], В.П. Зинченко[24] и др. В.П. Зинченко отметил, что погружение в духовный опыт, изучение его вовсе не означает отказ от реальных достижений научной психологии. Напротив, это приведет к её обогащению, сделает её более интересной и привлекательной, будет способствовать повышению психологической культуры, откроет новые горизонты развития. С позиции Д.А. Леонтьева[25] *духовность* – это качественная ступень личностного развития, на которой бытие личности определяется общечеловеческими ценностями и смыслами жизни. В свою очередь, духовная личность – это личность, приобщённая к универсальным духовным ценностям. Уже упоминавшаяся Л.Н. Собчик[26], например, определяет духовность как высший уровень самосознания человека, эмоционально дифференцирующий отношение к явлениям окружающей жизни.

Если у человека есть потребность в духовном или самотрансцендентном опыте, то в его поведении могут присутствовать мотивы, направляющие его на поиск способов или путей духовного самопознания и саморазвития. В обобщённом виде такие способы, очевидно, можно определить как *духовные практики*. Этот термин охватывает практики, связанные с какой-либо духовной традицией, т. е. имеющие свою философию, опирающиеся на конкретные способы психофизиологического самосовершенствования (например, медитацию). В настоящие время существует множество различных направлений и школ, чья деятельность ориентирована на удовлетворение потребности личности в духовном развитии. Целью таких духовных практик является психофизиологическая трансформация и самосовершенствование личности и, как следствие, гармонизация её взаимоотношений с окружающим миром. К таковым относятся и многие НРД, адепты которых стремятся к духовному самосовершенствованию и психофизиологическим трансформациям.

Разумеется, за процессами «самосовершенствования» и «религиозных поисков» уследить невозможно, как и за тем, кто в каком состоянии обращается к подобным практикам (даже при том, что некоторые организации требуют от неофитов справки из психдиспансеров). Кроме того, полностью гарантировать сохранение личностной стабильности также нельзя ни в одном случае – процессы трансформации сознания под воздействием различных психотехник пока еще недостаточно изучены. Надо заметить, что и научные представления об ИСС всё еще довольно слабы и разнородны[27]. В любом случае гарантировать полную безопасность всем желающим приобщиться к практикам, используемым в НРД, неошаманизме и городском шаманизме, не может никто. Однако наблюдения за некоторыми столичными группами НРД, например, демонстрируют положительность воздействия на обратившихся к ним людей.

Последователи НРД в поисках истины: религиозность – духовность – здоровье

Новые религиозные движения[*] в наши дни остаются источником общественных страхов. Широко распространено представление о том, что в таких организациях с человеком происходят ужасные вещи: «промывание мозгов», «подавлении личности», «зомбирование». С точки зрения критиков новой религиозности[*], человек

[*] Данное исследование проведено А.А. Ожигановой. Собранные полевые материалы включают запись интервью с участниками религиозных объединений и выступлений их руководителей, печатные издания, распространяемые в этих группах, описание духовных практик. Автор принимала непосредственное участие в собраниях, занятиях и практиках всех описанных в работе религиозных движений (1992–2003 гг., Москва). Было выбрано несколько групп: Международный духовный университет Брахма Кумарис, Движение Фалуньгун, Движение Рей-Ки, Сахаджа-йога, Движение преданных Сатья Саи Бабы, Московский суфийский центр, Братство Фиолетового Пламени, Центр Падмасамбхавы, Дхарма-центр, Движение Сант Мат. Все они являются отделениями крупных международных религиозных движений.

[*] В нашей стране в этой роли активно выступает А. Дворкин, автор «Сектоведения» (Нижний Новгород, 2000), а также многочисленных публикаций и публичных выступлений о новых религиозных движениях, называемых им «тоталитарными сектами».

попадает туда только потому, что его обманули, «завербовали», подвергли «тотальной индоктринации».

Однако, как известно, многие люди добровольно выходят из таких движений. Это должно наводить на мысль, что причины преданности коренятся не в методах обращения и обработки. Более того, только единицы неофитов прочно связывают свою жизнь с каким-нибудь НРД (хотя бы на определенный период), большинство являются лишь «слушателями», «интересующимися». Такова ситуация не только в нашей стране. Сравним: по данным организации ИНФОРМ за последнюю четверть века в Великобритании около миллиона человек увлекались каким-либо НРД. При этом в Церкви объединения (крупнейшем международном движении) состоит лишь 350 жителей Великобритании, 100 из которых – временные студенты[**]. Схожая ситуация в России: во второй половине 1990-х гг. (время исследований) в Москве тысячи людей изучали и практиковали Раджа Йогу в Международном духовном университете Брахма Кумарис, но постоянно работали на движение не более десяти человек[29].

Необходимо исследовать, что именно предлагают эти движения, что происходит за стенами ашрамов, молельных домов и «духовных университетов». Обширный личный опыт общения с людьми, увлекающимися новой религиозностью, и даже с преданными адептами вынуждает согласиться со словами А. Баркер о том, что они «немногим отличаются от других людей… Скорее всего, большинство членов НРД, что бы ни говорили их противники, не ближе и не дальше нас от совершенства, хотя в их среде можно найти и “святых” и “негодяев”»[30].

Происходящее в новых религиозных движениях и группах не только еще не изучено, но даже не описано. Причина не в «тайном», эзотерическом знании – это тоже своего рода миф. Большинство исследователей, воспитанных в классической религиоведческой парадигме, основанной на текстологическом анализе, не считают возможным изучение непосредственного религиозного опыта современных адептов, тем более применение при этом метода *включённого наблюдения*. К сожалению, многочисленные тексты, создаваемые лидерами новых религиозных движений, ни в коей мере не могут прояснить картину происходящего там. Ведь у них совершенно другая цель: во-первых, создание специального дискурса, служащего более успешному отделению «своих» от «чужих», «посвященных» от «непосвященных», во-вторых, предоставление «единственно верного» объяснения состояний, переживаемых во время практики, и таким образом, создание препятствий для самостоятельной рефлексии.

Среди причин привлекательности НРД большую роль играет фактор новизны. Притягательность всего нового, дополненная в современных религиозных движениях экзотическим инокультурным антуражем, объясняет отчасти их массовый характер.

[**] Центр ИНФОРМ (INFORM – Information Network Focus on Religious Movements) создан в 1988 г. при Лондонской школе экономики и политических наук при финансовой поддержке Министерства внутренних дел, Англиканской и других традиционных церквей Великобритании. Руководитель ИНФОРМ – А. Баркер[28].

Важнейшим аспектом деятельности современных НРД является культивирование различных психофизических упражнений. Обычно используются термины «практики», «духовные практики», «методы духовной работы», «методики самосовершенствования». Именно активное применение этих упражнений вызывают страх перед НРД. Им приписывается некая сверхъестественная сила, фатальным образом влияющая на личность: они «полностью стирают прошлое из сознания», из-за них «человек лишается способности критически оценивать происходящее». Эту же веру в магическое воздействие психотехник разделяют сторонники новой религиозности, рассматривая их как действенный инструмент самосовершенствования, развития «духовного начала».

В большинстве случаев на практике это означает лишь переживание определенного состояния сознания, принципиально отличного от обыденного («высшего», «трансцендентного», по мнению практикующих). В настоящее время не только в ряде направлений современной психологии, но и в рамках самой эзотерической субкультуры широко используется термин ИСС – «измененные состояния сознания»[*]. Изучение этих состояний в нейрофизиологии, психофизиологии, медицине основано на том, что ИСС отражают субъективное восприятие индивидом измененных психических состояний (ИПС), обусловленных в свою очередь наличием измененных функциональных состояний (ИФС), имеющих адаптивный характер[32].

Современные исследования подтверждают, что субъективно воспринимаемые адептами религиозных движений состояния сознания, возникающие в ходе выполнения различных практик, имеют объективную физиологическую основу[33]. При этом в восприятии переживаний возможны существенные различия в зависимости от исходных особенностей каждого человека. В большинстве случаев новые религиозные движения избегают радикальных методов достижения ИСС и предлагают своим последователям способы постепенного и планомерного личностного роста. Радикализм в этих подходах обычно сочетается и с экстремистской социальной позицией движения, что неизбежно приводит к его краху. Типичной здесь является история с Аум Синрикё, где использовались даже фармакологические средства погружения в ИСС.

Возможность саморазвития личности адепта – важнейший фактор популярности НРД, что крайне важно для определения той ниши, которую они занимают в общем пространстве духовной жизни современного общества. Основными направ-

[*] Наиболее развернутым и бесспорным считается определение таких состояний, выдвинутое немецким психологом А. Людвигом в 1960-е гг.: «Психические состояния, индуцированные применением разнообразных психофизиологических, психологических или фармакологических процедур либо факторов, которые могут рассматриваться с субъективной точки зрения (или с позиции объективного наблюдателя) как обусловливающие значительное отклонение в самосознании личности или в протекании психологических процессов от определенной структуры, характерной для данного индивида при нормальном состоянии активного бодрствования. Такое значительное отклонение может быть представлено б\льшей, чем привычная, обращённостью к внутренним ощущениям или психологическим процессам, изменениями в формальных характеристиках мышления и искажением в различной степени восприятия реальности»[31].

лениями личностного роста являются оздоровление и целительство, решение внешних проблем (улучшение материального положения, успех в личной жизни и т. п.) путем влияния на окружающий мир с привлечением «сверхъестественных сил». В конкретных духовно-религиозных группах, как правило, преобладает одно из этих направлений, хотя возможно и их сочетание. К сожалению, в большинстве групп новой религиозности совершенствование личности заменяется риторикой на эту тему.

Основным источником происхождения техник, лежащих в основе «духовных практик» в новых религиозных движениях, являются традиционные восточные религии. Разработанные ими методы развития личности получили признание специалистов в самых разных областях знания. Отечественный востоковед А.А. Ткачёва отмечала: «В индуистской и буддийской традиции и в самом деле развивалась интроспективная психология в религиозной оболочке, накапливались немалые знания о реакции человеческого сознания на ту или иную систему воздействия»[34]. Российский психолог В.А. Елисеев определяет эти техники как «методы самовоздействия» или «средства оптимизации психических состояний», отмечая их разнонаправленность – «одни активизируют деятельность человека и помогают ему в его социальной жизни, другие, наоборот, замыкают его в себе, изолируя от внешних воздействий». По его мнению, «огульная и примитивная трактовка всех восточных путей самосовершенствования как методов “ухода из жизни” и “духовного самоубийства” коренится в недостаточной осведомленности»[35].

Очевидно, объективный подход к практикам, используемым в религиозных движениях, должен основываться на поисках исторических аналогий каждой конкретной техники, её истоков и на анализе той её интерпретации, которую новые религиозные движения навязывают своим членам в качестве единственно верной.

Все известные нам техники можно разделить на три основные группы, направленные на работу: 1) с телом (и «энергиями») – ***телесноориентированные*** и ***мануально-энергетические***; 2) с эмоциями – ***вербальные*** и ***эмоционально-вербальные***; 3) с сознанием – ***ментальные***. Тип практики НРД позволяет выявить её потенциальных адептов.

Телесно-ориентированные техники не менее других направлены на совершенствование сознания человека, но всегда обещают физическое оздоровление, одновременно всячески подчеркивая его вторичность по сравнению с духовным ростом. Можно сказать, что эти техники в наибольшей степени получили признание медицины, психотерапии и валеологии; они связаны с телесно-ориентированной психотерапией, созданной учеником З. Фрейда Вильгельмом Райхом. Основные источники заимствования этих техник: индийская *хатха-йога*, китайская гимнастика *тайчи (тайцзи)*, японское искусство *айкидо*.

Примером активно работающего в Москве НРД, основывающего свою практику на телесно-ориентированной технике, может служить «система духовного самосовершенствования» *Фалуньгун*. Техника, лежащая в основе практики Фалуньгун, довольно проста и состоит из пяти комплексов упражнений, не требующих специальной физической подготовки.

Занятия проводятся несколько раз в неделю, в летний период на свежем воздухе; в Москве – в Ботаническом саду. Выполнение стандартного комплекса упражнений длится около полутора часов – время отмеряется по специальной аудиокассете, на которой записано все занятие с командами на китайском языке и сопровождающей его музыкой. Заниматься рекомендуется ежедневно и делать это можно дома с помощью видеокассеты, содержащей объяснения методики её автором – Учителем Ли Хунчжи. Согласно учению этой группы, не нужно создавать никаких специальных условий для выполнения упражнений – они в любом случае будут эффективными, основную работу выполняет «вращение мистической энергии Фалунь»[36].

Обучение всему комплексу происходит за одно занятие. Поскольку вновь пришедший сразу получает книгу Ли Хунчжи, дома у него оказывается все необходимое для тренировки, и уже через несколько недель он может выполнять все упражнения с закрытыми глазами и избегать любых мыслей, как это рекомендует Учитель. Никто в московской группе не настаивает и даже особенно не предлагает посещать коллективные занятия, но любому понятно, что и научиться, и регулярно заниматься в дальнейшем легче в коллективе. Упражнения считаются полностью освоенными, когда движения выполняются автоматически, а в статичных позах занимающийся может находиться сколь угодно долго.

Кроме упражнений, занятия включают изучение Великого закона Фалунь (Фалунь Дафа) в форме чтения одноименной книги Учителя Ли Хунчжи и обмен опытом по практике самосовершенствования. Вспомогательных практик как таковых в этом движении не существует, следует лишь познавать Закон на все более высоких уровнях и контролировать соответствие ему своего повседневного поведения.

Ощущение необычной легкости, возникающее после этих комплексов, и создает то чувство нового состояния, которое должно свидетельствовать об общей эффективности метода.

Упражнения и их интерпретация в учении Фалуньгун восходят к традиционной китайской системе *цигун*. Автор метода Ли Хунчжи называет его разновидностью цигун, жестко противопоставляя другим системам, поскольку он «выходит за пределы излечения и оздоровления тела» и помогает практикующему достичь буддийского идеала «постепенного духовного просветления»[37]. Автор многочисленных популярных в эзотерических кругах Москвы книг по истории и практике цигун Ян Цзюньмин определяет его как «любой вид тренировки или учебы, связанный с ци и требующий значительных затрат времени и усилий»[38]. Энергия *ци*, лежащая в основе практики цигун, представляет собой еще весьма непонятный для науки, а, возможно, и неподвластный описанию с помощью физических терминов феномен. Например, один из исследователей на основе анализа китайских источников понимает её как «часть космической энергии, связанной с индивидуальным дыханием» или «космическую энергию, которая непосредственно ассимилируется дыханием»[39].

В основе ***мануально-энергетических техник*** также лежит активизация и использование т. н. жизненных энергий, наиболее распространенными из которых являются энергия *ци* (оригинальное прочтение китайского иероглифа) или *ки*

(японский вариант) и змеиная энергия *кундалини* (заимствовано из индуистских йогических и тантрических учений).

На использовании потока энергии *ки* основана система естественного исцеления или терапии наложением рук японского христианского священника Микао Усуи (1865–1926), известная как движение *Рей-Ки*. Суть его метода заключается в том, что во время инициации от учителя к ученику передается некая энергия: у ученика открывается энергетический канал и энергия проходит от макушки через верхние энергетические центры (чакры), выходит через кисти рук и позволяет лечить больных. Несмотря на то, что эти идеи широко распространены, последователи движения Рей-Ки утверждают, будто они используют некую уникальную энергию. Считается, что ключевые формулы и символы этой техники Усуи нашел в хранившихся в Тибете древних санскритских текстах, рассказывающих о том, как лечил Будда. Практика в движении Рей-Ки состоит в освоении этого метода лечения путем прохождения цепи инициаций, описание которых демонстрирует смешение современной анатомической терминологии и древнеиндийской системы чакр как точек концентрации энергии в теле человека: первая инициация настраивает сердце и вилочковую железу; вторая – воздействует на щитовидную железу, способствуя раскрытию горловой чакры; третья активизирует «третий глаз» («центр высшего сознания и интуиции»), который соответствует гипофизу, и гипоталамус; четвертая инициация открывает чакру макушки головы, «связующее звено с духовным сознанием», соотносимую адептами с шишковидной железой[40].

Инициации, кроме символической передачи энергии, подразумевают также практические и теоретические занятия, в ходе которых ученик осваивает различные позиции рук для их наложения на те участки на своем теле или теле другого человека, в которых «ощущается дисбаланс энергии» (больные места), чтобы восстановить таким образом правильное течение энергетического потока; знакомится с биографией основателя метода и его мировоззрением; заучивает необходимые для концентрации во время лечения особые эзотерические символы и, наконец, применяет полученные навыки на себе и своих товарищах. Посвящения проходят в виде краткосрочных курсов, после которых практикующие регулярно встречаются, чтобы «полечить друг друга», просто пообщаться и удостовериться с помощью присутствующего на них инструктора в правильности усвоения навыков.

Предполагается, что сразу после первого ознакомительного сеанса и в последующие дни «пациент» должен почувствовать новые для себя ощущения. При этом его настраивают и на положительный эффект («прилив энергии, улучшение самочувствия»), и на отрицательный («проявились скрытые ранее болячки»).

Целью многочисленных практик Сахаджа-йоги также провозглашается оздоровление организма. Все они объединены концепцией «самореализации», т. е. установления связи с Абсолютом, которую, как считается, «каждый искатель Истины имеет право от рождения получить спонтанно» (т. е. без усилий), благодаря «совершенному механизму, имеющемуся у него в спинном и головном мозге»[41]. Почитание основательницы движения Шри Матаджи Нирмала Дэви (Матери) основано как раз на том факте, что она, пребывая в длительной медитации, 5 мая 1970 г.

якобы открыла для человечества седьмую чакру – Сахасрару, и теперь может пробуждать у других людей «коллективное сознание», «поднимать у них Кундалини», «давать им самореализацию».

В традиционной индийской йоге пробуждение энергии кундалини было конечной целью многолетней практики, включающей в себя множество специальных техник[42], в Сахаджа-йоге это происходит на первом занятии в результате процедуры посвящения, называемой «получением самореализации». Пробуждение мистической змеиной энергии должно ощущаться посвящаемым как легкий прохладный ветерок над макушкой головы. Если этого сразу не происходит, значит, какие-то энергетические центры (чакры) загрязнены и надо их чистить, что и является задачей мануальных и прочих вспомогательных техник, которым обучают на занятиях Сахаджа-йоги.

Практика Сахаджа-йоги отличается обилием применяемых техник: кроме основных «чисток» используются медитация, заключающаяся в изгнании мыслей при помощи волшебного слова «кшам»; пение мантр, адресованных отдельным богам, и ряд экзотических техник, например, *шубитинг* (от англ. shoe beating – бить ботинком), называемая также «загнать черта в землю» по «мусульманской терминологии». Тем не менее, следование общей для подобных движений схеме очевидно: попытка при первой же встрече завоевать доверие новичка, указав ему на новое физиологическое ощущение в результате основной практики («самореализация»); наличие объяснения отрицательного результата этой практики, а также вспомогательных практик, призванных устранить имеющиеся препятствия; система занятий, обучающих этим «оздоровительным» техникам, посещение которых постепенно утрачивает для новичка временный характер и превращается в постоянное участие в собраниях группы с ориентацией на несколько отличные от изначально провозглашаемых внутренние ценности.

Вербальные техники основаны на использовании слова и его воздействия на сознание человека. ***Вербально-эмоциональные*** подразумевают также присутствие сильной эмоциональной составляющей, отражающей любовь к Богу, его воспевание и т. д. По отношению к первым используется термин *мантра-йога* (от санскр. «мантра» – дословно «стих», «заклинание», «волшебство» – магическая формула призывания и заклинания богов в др.-инд. традиции), ко вторым – *бхакти-йога* (от санскр. бхакти – любовь). Наиболее простые из таких техник заключаются в многократном произнесении определенного набора слов или слогов, значение которых может быть понятно практикующему или восприниматься им исключительно как набор звуков, обладающий особой сакральной силой. Если используется набор слов на знакомом языке, содержание произносимого текста способно вызывать смысловые и, следовательно, эмоционально окрашенные ассоциации, в противном случае эффект основан только на фонологическом составе мантры. Болгарский психофизиолог и специалист по суггестологии Н. Петров утверждает, что «при достаточно длительном произнесении одних и тех же сочетаний слов или звуков повышается общая устойчивость психического процесса. Она значительно усиливается при эмоцио-

нальном переживании символического смысла мантры, т. е. веры в её эффективность и увязывании её с неким положительным началом»[43].

Набор вербальных и вербально-эмоциональных техник в различных религиозных традициях весьма ограничен, а вот связанные с ними практики и особенно их теоретическое осмысление могут существенно отличаться.

В новых религиозных движениях вербально-эмоциональные техники являются базовыми для всех групп, относящих себя к традиции бхакти, провозглашающей для верующего необходимость полного посвящения себя Богу*. Основной мантрой (маха-мантрой) кришнаитов (или вайшнавов) является знаменитое «Харе Кришна Харе Кришна Кришна Харе Харе Харе Рама Харе Рама Рама Рама Харе Харе». Она едина для всех современных движений этого направления: Международного общества сознания Кришны, движения Шри Чайтанья Сарасват Матх, Миссии Чайтаньи и т. д. В последнем из них, согласно нашим материалам, используются и другие мантры, например, «Гооранга Нитай-Гоор», означающая «тот, чье тело прекраснее только что отлитого золота; вечный; золотистый», «Харибол» и т. д. Произносить мантры следует в течение как можно б\льшего времени, в идеале – всегда. Это называется мантра-медитацией, а сама практика – джапа-йогой (от *джапа* – индийские четки), поскольку предусматривает подсчет числа произнесенных мантр по четкам.

Коллективное пение мантры – «воспевание имен Бога» называется *киртан* или *киртана* (от санскр. «восхваление») и может сочетаться с танцами. Такая форма ритуального почитания Кришны распространена в индийских штатах Ассам, Бенгалии и Ориссе. Из новых религиозных движений она более всего популярна в Обществе сознания Кришны.

Проповедующим путь *бхакти* является и движение преданных «святому из Индии Сатья Сай Бабы», объявившего себя воплощением (*аватарой*) одновременно двух величайших индуистских богов – Шивы и Шакти. Основная практика этого движения заключается в пение *бхаджанов*. В индийской традиции этим словом называют «песнопения поэтов-проповедников традиции бхакти, чаще всего выражающие любовь к Богу и преклонение перед красотой его изображения, исполнение которых концентрирует мысль на Боге и устанавливает эмоциональную связь между верующим и объектом поклонения»[44].

Бхаджаны преданных Сай Бабы обычно исполняются следующим образом: ведущий поет стих, а все остальные его повторяют. Сам Сай Баба рекомендует при-

* Это направление индуизма, как правило, относят к вишнуизму, поскольку основной объект поклонения в нем – Вишну в облике пастуха Кришны. Другим источником традиции *бхакти* являются идеи средневекового поэта-мистика Кабира (1380–1420), активно пытавшегося примирить индуизм и ислам на основе общей идеи вторичности жертв и обрядов по сравнению с горячей преданностью Богу и неустанному размышлению о нем. Основателем кришнаизма – течения, наиболее полно воплотившего концепцию *бхакти* в реальной религиозной практике, обычно называют бенгальского проповедника Чайтанью (1485–1533), а священной книгой этого течения считается часть индийского эпоса Махабхараты – Бхагавад Гита, где также провозглашается приоритет пути к Богу через любовь и преданность над всеми иными (путем знания – джняна-йога, путем незаинтересованного действия – карма-йога и т. д.).

нимать песнопения всерьез «как духовные упражнения, которые уменьшают привязанность ко всему быстротечному, очищают тебя, укрепляют и раскрепощают, вырывая из круговорота рождений и смертей и, стало быть, избавляют от страданий. Может показаться, что это слишком слабое лекарство от столь ужасной болезни. И, однако же, – это панацея»[45]. Воспевая различные имена Бога, преданные Сатьи Сай Бабы фактически адресуют их своему гуру, культ которого подкрепляется использованием этой техники.

В современных суфийских центрах основным элементом занятий является *зикр*, что буквально означает «поминание». Это духовное упражнение, цель которого ощутить внутри себя присутствие Бога. Зикр представляет собой ритмичное, связанное с дыханием, повторное поминание имен Бога или фразы, содержащей имя Бога. Произнесение зикра означает отказ от себя, от своего «эго» и сосредоточение на Боге. Считается, что некоторые аяты Корана содержат предписания о зикре: «поминанием Аллаха успокаиваются сердца»[46]; «вспомни своего Господа, когда забудешь…»[47]; «вспоминайте Аллаха частым поминанием и прославляйте Его утром и вечером»[48]. Чаще всего в формулах повторяются семь из 99 имен Аллаха. У каждого Суфийского ордена есть свои зикры, предписывающие слова, движения, жесты, частоту повторений и многое другое. Разделяют два вида зикров: «зикр голоса» или «громкий зикр» (зикр-и джали) и «зикр сердца» или «тихий зикр» (зикр-и хафи). Зикр-и джали произносится вслух обычно громким голосом; он практикуется на суфийских собраниях: суфии собираются все вместе в круг и распевают зикр под руководством наставника. Зикр-и джали регулярно практикуется в суфийском ордене кадири. Другие ордена предпочитают «зикр сердца». Но, как правило, начинающим рекомендуется произнесение зикра вслух, потому что «произнесение Имени необходимо для пробуждения сердца, так как сердце начинающего легче всего пробуждается от произнесения слова, чем от его значения»[49].

Считается, что настоящий суфий должен постоянно пребывать в состоянии «поминания сердцем» (зикр-и калби). Для того, чтобы не отвлекаться от этого состояния, предписываются различного рода вирды, или молитвы. К этому типу практик относятся намаз, пять обязательных ежедневных молитв ислама, а также рекомендуемые молитвы, которые совершаются по указаниям наставника. Существуют также молитвы, произносимые после обязательных и рекомендуемых *вирдов*.

В Московском суфийском центре рекомендовалось практиковать регулярное произнесение определенных вирдов, вслух или про себя, для удержания сосредоточенности ума. Их нужно было произносить в определенные часы каждый день хотя бы по пять–десять минут. Большинство членов центра придерживалось этой практики, даже те, кто не совершал намаз.

Главная индивидуальная практика в христианстве – молитва с фиксированным текстом-прошением, обращённым к Богу, также основана на вербально-эмоциональной технике. Из новых религиозных групп наиболее развитая система практик с таким пониманием слова была разработана в «Братстве Фиолетового Пламени». Она основана на идее призывания мистического «Фиолетового Пламени» и называется «Наука Изреченного Слова».

В практике этого движения различают следующие формы «Изреченного Слова»: молитва, призыв, мантра, песнопение, веление, указ, утверждение, зов. Самое могущественное из них – веление, поскольку оно «является важнейшим ключом к интеграции душевных способностей, а также к обретению девяти даров духа в существе человека»[50]. Преимущества велений в сравнении с другими системами заключаются, согласно доктрине движения «Фиолетового Пламени», в том, что ими «просто овладеть, и они намного эффективнее опасных для западного человека методов». Первое веление было произнесено, якобы, самим Богом, когда он изрек знаменитое: «Да будет свет!»[51].

Наиболее эффективны веления, произнесенные коллективно: в этом случае возникают «отношения квадрата», т. е. сила прошения увеличивается пропорционально числу произносящих его. Божественная милость приходит только после 15-минутного непрерывного произнесения. Поэтому практиковать рекомендуется трижды в день по 15–20 минут. Тексты велений, призывов и молитв приведены в специальной книге, которая используется и на службах движения; разработана также общая схема ежедневного индивидуального чтения велений.

Основной для повседневной жизни в эпоху Водолея является мантра, данная якобы Сен-Жерменом: «Я Есмь фиолетовый огонь, что пылает, – Я Есмь чистота, что Бог желает!»(«I AM a being of violet fire – I AM the purity God desires!»). Её можно произносить за близких, за свою страну и т. д. (например: «Россия – фиолетовый огонь, что пылает»)[52].

В большинстве необуддийских центров, как и в традиционных направлениях буддизма, произнесение мантр является основой духовной практики. Среди них есть наиболее важные, используемые в каждой практике, и специальные, связанные с конкретными божествами, а также эзотерические, доступные только на определенном уровне посвящения. Так, в Центре Падмасамбхава любая практика начинается с чтения Семистрочной молитвы. Новичкам, пришедшим в Центр, в первую очередь предлагают брошюру с текстом этой молитвы и комментариями к ней. Семистрочная молитва призывает Гуру Ринпоче (один из титулов Падмасамбхавы) помочь всем практикующим добиться успеха в своих усилиях по достижению Нирваны: «Это и молитва, и садхана, и призывание, и визуализация, и медитация»[*].

В движениях буддийской ориентации в одной практике часто сочетаются вербальные техники с ментальными техниками, прежде всего визуализацией. Например, в центре Карма-кагью новичку в качестве первой из четырех основных практик, подлежащих последовательному выполнению, предлагается освоить медитацию «Прибежище». Она заключается в повторении 11 000 или 11 111 раз мантры «ЛАМА ЛА ЧАБ СЮН ЧИО ЛАМА САНГЪЕ ЛА ЧАБ СЮН ЧИО ЧЁ ЛА ЧАБ СЮН ЧИО ГЕНДЮН ЛА ЧАБ СЮН ЧИО», означающей прошение Прибежища

[*] Садхана – в йоге «процесс или средство осуществления духовных целей… Как средство, С. есть развернутая инструкция с предписанием нравственных, психических, духовных, энергетических упражнений…»[53].

(а фактически – принятие их авторитета) у Ламы, Будды, Учения и Общины («друзей»). Одновременно необходимо представлять мысленно указанные изображения[54].

Жёсткий запрет на переход к другим техникам до полного выполнения практики «Прибежища» служит проверкой серьезности намерений неофита и его лояльности к группе. Заимствование варианта «Прибежища» именно из Ваджраяны, добавляющего к трём «драгоценностям» махаяны и хинаяны четвертую – гуру, также, закономерно.

Движения, использующие вербально-эмоциональные техники в качестве основных, отличаются по принципам и схеме мотивации адептов от движений, приверженных телесно-ориентированным и мануально-энергетическим техникам. Их адепты указывают на положительное влияние своих практик на всю жизнь человека и даже его окружение, однако акцент на оздоровлении организма в их риторике отсутствует, а большинство их членов были изначально ориентированы на веру в личного Бога и служение ему. Привлекательной для новичков стороной этих движений является культивирование эмоционального общения, напоминающего атмосферу party на американский манер. Этим, на наш взгляд, объясняется то, что большинство приверженцев такого рода движений (в отличие от первых двух групп) составляет молодёжь.

Ментальные техники, главной из которых является медитация, используются практически во всех нехристианских новых религиозных движениях. Хотя слово «медитация» происходит от латинского глагола, означающего «размышлять, созерцать», эту технику возводят к индийской йоге, а также тибетскому буддизму, дзен- или чань-буддизму. Реальное число используемых медитативных техник весьма ограничено и практически все они известны с глубокой древности, а вот их интерпретация в каждой из религиозных групп отличается.

В «эзотерической» литературе уже были предприняты попытки систематизации подобных техник, опирающиеся в т. ч. и на практику НРД. Так, обзор наиболее распространенных видов медитации можно найти в книге Д. Големана «Многообразие медитативного опыта». Для их классификации автор использует критерий «механик», различая: а) концентрацию, при которой ум фиксируется на каком-то объекте; б) полноту внимания, при которой ум наблюдает сам себя; в) присутствие обоих процессов в целостной совокупности. В соответствии с этим критерием к первой группе отнесены: техника джапа-йоги в индуистском течении бхакти, суфийский зикр (в данном случае зикр-и хафи, для совершения которого нет необходимости ни в специальном собрании, ни в произнесении слов; практикуется, например, суфиями ордена накшбанди), самадхи Раджа-йоги, трансцендентальная медитация Махариши и сиддха-йога в кундалини-йоге. Техники полноты внимания, по мнению Д. Големана, используются в системе эзотерических учителей Гурджиева и Кришнамурти, а интегрированный подход – в випассане тхеравады и тибетском буддизме, а также в медитации дза-дзен (сидячий дзен)[55].

В Духовном университете Брахма Кумарис практикуется т. н. медитация Сахадж Раджа йога («легкая королевская йога»), предлагающая, как следует из названия, легкий путь для достижения Самадхи. В учении Брахма Кумарис оговари-

вается, что для практики Раджа йоги «не нужно ничего специального», не используются ни асаны, ни визуализация, ни чтение мантр, ни музыка, ни четки. Раджа йога должна стать постоянной практикой, образом жизни, а не временным занятием или упражнением. Декларируемая цель Раджа йоги состоит в «полном и окончательном освобождении от негативных мыслей». Медитация производится с открытыми глазами («для того, чтобы вспомнить себя, свой дом не нужно закрывать глаза; закрытые глаза – это признак пассивности, но мы должны быть активными: не только улучшать себя, но и изменить мир, сделать его лучше»)[56]. Во время медитации рекомендуется концентрироваться на точке в центре лба («третий глаз»). Коллективные занятия Раджа йогой могут сопровождаться проговариванием ведущим фраз, которые специально предлагаются начинающим для облегчения «правильного течения мыслей».

В центре корейского буддизма Вон медитация, также являясь основной практикой, состоит в неподвижном сидении в позе лотоса или в обычной позе на стуле (во время ежемесячных общих проповедей) в течении 20 минут (иногда два раза по 15 минут за одно занятие). В это время следует изгонять из головы любые мысли, одновременно избегая состояния дремоты.

Особый вид психотехники, сочетающий использование слова (*симран*) и медитации практикуется в движении Сант Мат. Практикующие называют эту систему медитации Сурат Шабд йогой, что в переводе означает «соединение внимания и звука». В движении Сант Мат практикуются два вида медитации: на «Святой Свет» и на «Святой Звук». В первом случае, концентрируясь на точке в центре лба, адепт одновременно произносит *симран* и как бы смотрит перед собой, но с закрытыми глазами; при медитации на «Звук» большими пальцами рук затыкаются уши и адепт «слушает божественные звуки». Когда-то оптимальным соотношением времени медитации на «Свет и Звук» считалось 2:1, сейчас от Мастера «поступило указание» больше медитировать на «Звук» и теперь соотношение равное[57].

Позитивный для духовного роста эффект медитации автоматически распространяется на окружающих людей, на всех людей вообще и даже на умерших родственников. Медитация является для адептов движения Сант Мат единственным лекарством от всех бед, среди которых различаются: Adhi Bhutak (болезни и недомогания), Adhi Devak (несчастные случаи, над которыми человек не властен), Adhi Atmic (дурные наклонности разума), но главное, она – ключ, «открывающий Царство Небесное»[58].

Наибольшее развитие ментальные практики получили в буддизме. В основном это сидячая медитация, в ходе которой необходимо достичь полной невозмутимости тела, речи и сознания. Рекомендации по практике медитации остаются неизменными на протяжении многих веков: «Не представляй себе что-либо, не классифицируй, не анализируй, не размышляй, не рефлексируй. Пусть разум пребывает в его естественном состоянии»[*]. После достижения совершенной невозмутимости сознания необходимо выработать возможность сосредоточения разума на одиноч-

[*] Слова тибетского ламы Тилопы[59].

ном объекте. Можно использовать в ходе практики физические предметы, например, объектом может быть маленький шарик или ароматическая палочка, телесный «Облик, Слово или Разум» Будды. В первом случае используется изображение Будды, во втором – соответствующая мантра, в третьем – точка. Первый этап практики предполагает развитие способности устранить любую мысль в момент её зарождения. На втором этапе используются упражнения, суть которых в том, чтобы оставлять возникшие представления несформулированными. Более высокие этапы обучения включают созерцание того, что остается неподвижным в разуме, и того, что пребывает в движении.

Распространено мнение, что в результате медитации «расширяется сознание» практикующего, он достигает неведомых ему ранее измененных состояний сознания, познавая относительность реальности внешнего мира и т. п. Следует согласиться с тем, что целью всех медитативных путей, каковы бы ни были их идеология, истоки, методы, является трансформация сознания медитирующего, однако реальное наблюдение за адептами религиозных групп, использующих ментальные практики, свидетельствует о куда более скромных результатах их «внутренней работы». Вот впечатления студентов Университета Брахма Кумарис о практикуемой ими Раджа Йоге: «Очень похоже на аутотренинг», «Избавляет от ощущения тревоги, достигается большая уравновешенность и эмоциональная устойчивость», «Помогает в разрешении повседневных проблем и поддерживает уверенность в себе», «Повышается работоспособность, способность сосредоточиваться, улучшается память»[60]. Полевой материал[61] подтверждает, что довольно прагматично медитацию воспринимают и оценивают многие практикующие.

Врачи и нейрофизиологи, изучавшие эффект ментальных техник, также приходят к выводу о весьма умеренном и в целом положительном их влиянии на психику человека[62]. Медитация легла в основу созданной немецким ученым И. Шульцем в 1930-е гг. системы аутогенной тренировки (АТ), получившей признание научной медицины. При этом применяется следующее определение медитации: «Психическое усилие в состоянии бодрствования, означающее пассивное сосредоточение на внешнем или внутреннем объекте, автоматически ведущее к субъективному ощущению целостности», где «пассивное» означает «отсутствие мыслительной деятельности», а под сосредоточением понимается «волевое удержание внимания»[63].

Таким образом, объективная оценка собственно медитативной практики является положительной; очевидно, причины связываемых с нею негативных явлений следует искать в интерпретациях, которые предлагают НРД своим последователям. Роль ментальных техник, используемых нетрадиционными религиозными группами, как и всех других техник работы с сознанием, заключается в их способности вызвать у индивида непривычный и положительно оцениваемый им опыт, который затем истолковывается доктриной движения в строго определенном свете с целью получения и удержания своей монополии на этот опыт и его объяснение.

Техникой работы по самосовершенствованию личности, которую можно назвать интеллектуальной, является самонаблюдение или интроспекция. Иногда её результаты фиксируются письменно и служат при этом способом контроля за

адептом. Например, в Церкви объединения Муна существует практика ежедневного заполнения специальных анкет – «записок сердца». В них каждый адепт записывает свою внутреннюю и внешнюю (по сбору средств или другой работе на организацию) цель на текущий день и план на следующий и отмечает её выполнение. В конце дня отчет сдаётся наставнику (капитану)[64].

Самонаблюдение с письменной фиксацией результатов рекомендуется использовать и в движении Сант Мат. При посвящении в учение и практику группы неофиту выдаётся специальная брошюра, содержащая в максимально сжатом виде основные положения учения и практические указания для следующих по «Пути Мастеров» за исключением собственно техники медитации: «Медитация. Указания для духовного прогресса». В ней находится также первая страница «духовного дневника», который, как предполагается, отныне должен вести посвященный. Дневник составлен Сант Кирпал Сингхом, Учителем ныне живущего гуру движения, а заполнять его следует каждый вечер после медитации и осмысления итогов прошедшего дня. Учету подлежит несоблюдение (в мыслях, словах и поступках) таких добродетелей, как правдивость, целомудренность, скромность и смирение, следование заповеди «не навреди», соблюдение диеты, бескорыстное служение (*севе*), а также время, «растраченное попусту» и не использованное для медитации[65]. Такой дневник ведется исключительно по желанию самого человека и не должен никому предъявляться.

Подобные аналитические практики редко играют значимую роль в деятельности новых религиозных движений, т. к. они стимулируют рациональное мышление, а это крайне негативно воспринимается лидерами новой религиозности. В то же время в некоторых группах, прежде всего буддийского и суфийского направлений, неформальные беседы на темы «Мои ощущения во время практики», «Какое воздействие на мое самоощущение оказывает длительное выполнение той или иной практики» – обычное явление и часто даже приветствуются их руководителями. Такие беседы могут проходить в самой разной форме: от личного интервью с Учителем до общего разговора за чашкой чая. В группах, где такого рода общению придается большое значение, очевидно, отсутствует прямое воздействие на личность.

В конечном счете, характерный для новых религиозных движений подход к духовным практикам как инструменту влияния на личность выявляет механистичность существующей концепции человека. Считается, что с помощью этих техник человека можно «перенастроить», «трансформировать», «перепрограммировать». Неслучайно некоторые современные духовные лидеры выступают против повального увлечения специальными духовными практиками. В частности, авторитетный деятель тибетского буддизма, автор популярной книги «Относительный мир, абсолютный ум» Тай Ситупа XII, обращается к западным буддистам: «Ваша практика должна состоять в том, чтобы быть добрым к себе и к другим, помогать себе и другим и не причинять вреда себе и окружающим. Именно опираясь на уровень повседневной реальности, человек проходит все стадии своего физического и умственного развития. Любые действия могут стать практикой, даже утреннее пробуждение, еда и сон»[66].

Широкое применение психотехник не только в новых религиозных движениях, но и в ряде направлений современной психологии основывается на теоретическом постулате о спонтанном достижении интеграции личности при погружении в ИСС. Считается, что для успешного погружения в измененные состояния сознания необходимо добиться отсутствия рефлексии (часто именно это является целью «предварительных» практик). Однако теоретические и эмпирические исследования показывают, что даже в самых глубоких ИСС, используемых в подобных практиках, может сохраняться определенный уровень активности рефлексии; тезис же о спонтанной интеграции личности ничем не подкрепляется[67].

Психологи, исследовавшие опыт применения холотропного дыхания в группах психотерапевтической или религиозной направленности, отмечают, что т. н. «внутренний опыт» в большинстве случаев программируется путем предварительной подготовки – знакомством с учением группы; полученные переживания интерпретируется с тех же позиций. Эти выводы в полной мере можно отнести и к опыту психотехнических практик в новых религиозных движениях. Серьезную проблему представляет поощрение и культивирование экстатических, мистических переживаний, которые являются одним из критериев достижения интеграции личности, а на деле оставляют человека в плену его фантазий. Таким образом, во многих случаях эти практики «могут значительно усиливать защитное, невротическое поведение пациента. При слабой рефлексивной установке у пациента существует опасность внезапного вторжения бессознательных содержаний и разрушения целостной организации Я»[68].

Практические приемы саморегуляции («духовной работы») являются ценным аспектом этнических культур, знакомство с которыми происходит в рамках участия человека в новом религиозном движении*, хотя сами движения и стремятся использовать эти приемы в своих целях. Широкое распространение таких техник в большинстве НРД и их популярность у адептов обнажает преобладание психотерапевтического фактора привлекательности НРД над собственно духовным или религиозным.

Практики, охарактеризованные выше, сами по себе нейтральны. Какие последствия будет иметь их применение для конкретного человека, принесут ли они пользу здоровью и психике, или, напротив, причинят вред, – зависит от того, как именно ими пользуются в определенной группе.

Обследованные группы НРД позволяют сделать вывод о том, что пребывание в них не оказывает отрицательного, разрушительного воздействия на личность, стремящуюся к духовному росту, обретению целительских способностей и/или психотерапевтической коррекции. Из описаний ясно, что в большинстве из них используются практики работы с ИСС, основанные на медитативных методах погружения. Однако отдельные традиционные техники, на которых базируются современные НРД и иные группы, практикуют аффективный вариант погружения в изме-

* Как правило, адепты знакомятся с обычаями, кухней и даже языком того этноса, к культуре которого возводится изучаемая практика.

ненные состояния сознания[69]. Это – экстатические техники; они разработаны человеком ещё в древности и по-разному используются на протяжении тысячелетий. В частности, аффективный вариант погружения в ИСС был хорошо известен многим христианским сектам[70], члены которых достигали в таких состояниях раскрытия, в т. ч. творческих возможностей, как минимум, временно (один из наиболее ярких примеров – стихоговорение). На основе аффекта практикуют погружение в ИСС шаманы, включая некоторых их современных последователей – неошаманов и городских шаманов.

По поводу экстатических техник, сопровождаемых мистическими переживаниями, существуют разные мнения[71]. Впрочем, два пути погружения в ИСС дают практически один и тот же результат*. Для глубокого изучения рассматриваемой авторами проблемы важно иное – насколько подобные погружения (точнее, каждая конкретная техника или хотя бы её тип) способствуют психическим деформациям и трансформируют личность. Но это – отдельная большая работа. Здесь будут рассмотрены только некоторые важные моменты, связанные с нею, на примере *неошаманов* и *городских шаманов*, т. к. именно шаманское становление и поведение практикующих шаманов соотносится многими исследователями с психическими нарушениями, в т. ч. генетического характера (приверженцами такой установки были отечественные и зарубежные ученые, например, В.Г. Богораз, Д.К. Зеленин, А.Л. Кребер, М. Чаплицкая, А. Ольмаркс, Р. Линтон, Р. Бенедикт, А.Ф. Уоллес, а также этнопсихиатры Е. Акеркнехт, Ж. Деверё, Ю. Силвермен. В настоящее время, когда подобная точка зрения всё более воспринимается как устаревшая, её продолжают придерживаться и даже отстаивать некоторые специалисты, в т. ч. наши коллеги – например, С.И. Вайнштейн[72].

Напомним, что данный вопрос – сквозная тема шамановедения – был специально грамотно и подробно (с привлечением широкого круга западных источников) рассмотрен в теоретико-историографической статье «О личности шамана» Е.В. Ревуненковой[73]. Автор обратила внимание на то, что тема, обозначенная М. Элиаде как «шаманизм и психопатология», увлекавшая не только этнографов, но культурологов, религиоведов, психологов, во второй половине XX в. обрела новый разворот: исследователи обратились к прямому эксперименту, что позволило многое уточнить в оценках шаманов и схожих с ними лиц. Она указала на любопытную закономерность: «в общих работах по религии, шаманизму, духовной культуре в целом, как правило, высказывается традиционное мнение о личности шамана (исключение составляет книга М. Элиаде о шаманизме), а в конкретных работах такой взгляд часто подвергается сомнению или оспаривается»[74]. Интересно, что даже в рамках одной школы мнения могут кардинально разойтись, как это произошло у этнопсихологов, вплотную занявшихся данной проблемой в 1950-е гг.

* Это не единственный случай, когда противоположные по характеру практики на уровне психофизиологии достигают одного эффекта, ср., напр., с оздоравливающими техниками дыхания: дыхание по Бутейко и дыхание по Стрельниковой основаны на прямо противоположных установках (на поверхностное и глубокое дыхание, на успокоение и активизацию системы), обе методики дают положительные результаты.

Разумеется, различия результатов часто вызываются многочисленными неточностями в основной терминологии[75]. Это может быть предопределено и особенностями методов анализа, и спецификой отобранного для исследования контингента. Поэтому в нашем случае изучались две заведомо значительно различающиеся группы лиц, заявляющих о себе как о современных шаманах. И те и другие в значительной мере схожи по своим устремлениям с теми, кто оказался в НРД/НРТ, хотя используют иные варианты собственного совершенствования и техники; кроме того, их работа направлена не только и не столько на себя, сколько на клиента. Эти группы лиц обозначены здесь как *неошаманы* и *городские шаманы*.

Проблемы духовных поисков и личностных трансформаций в среде современных «шаманов»

В этнологии для характеристики деятельности людей, стремящихся в наше время приобщиться к шаманским знаниям в разных формах – участие в ритуалах, обучение, посвящение, прием клиентов и т. д., существует несколько терминов, имеющих, в зависимости от взглядов исследователя[*], разную интерпретацию: *базовый шаманизм (core shamanism)*[**], *неошаманизм (neo-shamanism)*[***], *городской шаманизм (urban shamanism)*[****] и др.

Анализируя характер таких направлений, как *городской шаманизм* и *неошаманизм* на территории нашей страны, необходимо учитывать факторы возрождения древних верований в отдельных регионах[80]. Возникновение *неошаманизма* и *неошаманов* связано с процессами возрождения интереса к культурно-национальным традициям, истории и религиозным корням (в основном среди интеллигенции и молодежи) в регионах, где до недавнего времени бытовал традицион-

[*] На данном этапе в отечественной и зарубежной этнологии существуют различия в интерпретации терминов *неошаманизм* и *городской шаманизм*. В частности, в исследованиях В.И. Харитоновой, термины *неошаманизм* и, соответственно, *неошаманы* используются для описания опосредованного возрождения древних верований в регионах с традиционной шаманской культурой или хорошо сохранившейся памятью о ней[76].

[**] Термин *базовый шаманизм (core shamanism)* был предложен американским антропологом М. Харнером в 1961. Изучая шаманизм, он принял решение получить личный шаманский опыт и, после защиты диссертации, прошел обучение шаманским практикам в двух индейских племенах в Южной Америки. Объединив личный опыт и выявленные в исследованиях основы и принципы шаманских практик, М. Харнер создал свою систему введения в шаманизм, которую описал в книге «Путь шамана»[77].

[***] В работах зарубежных исследователей понятия *неошаманизм* и *городской шаманизм* имеют сходные описания. Неошаманизм рассматривается как одно из современных мистических течений индивидуалистической направленности. Опираясь на представления традиционного шаманизма, неошаманизм предлагает возможность контакта с духовным миром и ориентирован на людей, стремящихся к самотрансцендентности и исцелению. Лишенное какой-либо доктрины, это движение существует исключительно на добровольной основе и базируется на обретении шаманских знаний через личный опыт. В неошаманизме[78] часто используются метафорические образы и идеализированные концепции, в которые нередко вплетены верования и различные ритуалы, имеющие мало общего с традиционным шаманизмом.

[****] Сходное с неошаманизмом описание имеет городской шаманизм[79]. Он ассоциируется непосредственно с городским образом жизни и адаптирован к жизни современного городского человека.

ный шаманизм (Тува, Бурятия, Саха/Якутия и др.). Это привело к тому, что там появилось довольно много людей, занявшихся восстановлением шаманских и жреческих практик и в итоге ставших *неошаманами.*

В научной литературе можно встретить использование терминов *городской шаманизм* и *неошаманизм* как синонимов. Но на территории нашей страны очевидны существенные различия в «шаманизме» представителей регионов, где он был частью традиционной культуры, и поклонников шаманских практик в вариантах, разработанных М. Харнером (1961), К. Кастанедой и др. В российской ситуации[81] обращает на себя внимание собирательный характер термина *городской шаманизм*. Это явление нельзя путать с экстрасенсорикой, увлечением различного рода магико-мистических практиками. *Городских шаманов* из общего круга интересующихся необычными экзотическими практиками выделяют:

1) установка на шаманские практики Сибири и Севера;

2) наличие контактов – вплоть до посвящений – с аборигенами-неошаманами;

3) использование шаманского бубна как основного инструмента.

Городские шаманы – это жители крупных городов, расположенных на территориях, не связанных с традиционными шаманскими верованиями. Изначально у них отсутствуют те признаки, которые обычно рассматриваются как ключевые: наличие шаманов в роду, наличие этнических и культурных связей с шаманскими регионами. Однако эти обстоятельства не явились препятствием на их «пути шамана».

В этнологии/антропологии, этнографии, фольклористике сделано многое в сфере анализа шаманства и практик шаманов. Однако личность шамана специалисты целенаправленно стали исследовать только во второй половине XX в.; исключение составляют, пожалуй, работы С.М. Широкогорова[82]. На Западе психолого-психиатрический аспект шаманизма особо заинтересовал профильных специалистов[83]. Некоторые исследования дали чрезвычайно показательные результаты. Например, группа ученых[84] с помощью теста Роршаха* проанализировала психику представителей племени апачей (12 шаманов и 52 нешамана), установив при этом, что обследованные шаманы в этом отношении более здоровы, чем их соплеменники (например, шаманы демонстрировали низкую склонность к истерическим расстройствам). В специальной работе Р. Нолла[85], посвященной сравнительному анализу устных отчетов о необычных переживаниях больных шизофрений и шаманов, выявлены феноменологические различия в восприятии исследуемых групп людей.

В отечественной науке одной из первых работ о психологических особенностях современных шаманов стало исследование, проделанное московским психологом Е.А. Мещеряковой в рамках проектов В.И. Харитоновой по интердисцип-

* «Тест чернильных пятен» был создан Германом Роршахом в начале XX в. Будучи ориентированным на исследование глубинных, неосознаваемых личностных тенденций и диагностику психических нарушений, тест завоевал авторитетное положение в ряду проективных методов исследования личности. Данная методика широко используется во всем мире в области психиатрии и психологии.

линарному изучению шаманизма (2002–2004 гг.)[*]. Е.А. Мещерякова обследовала 49 практикующих шаманов в республиках Горный Алтай, Тува, Хакасия и Бурятия, в Агинском Бурятском АО. При этом апробировалось несколько психологических методик, в частности специально модифицированный участниками проекта тест Роршаха «Рисунок несуществующего животного» (РНЖ) с целью составления психологического портрета шамана и дальнейшего изучения его личности. На основе материалов из Южной Сибири были выделены такие тенденции поведения шаманов, как активность, стремление акцентировать свою индивидуальность и неповторимость, стремление к завышенной самооценке. Сфера мышления шаманов характеризуется консервативностью, негибкостью, обедненной фантазией и слабо развитым чувством юмора. Обнаруженное у (нео)шаманов стремление к избеганию конфликтов, позволило констатировать, что их психоэмоциональная сфера отличается повышенным уровнем напряжения и тревоги[86].

Одним из самых дискуссионных вопросов в исследовании личности шаманов (в т. ч. современных) является соотношение у них психической нормы и особенностей сенсорного и визуального восприятия (например, возможность видеть духов). Украинский психиатр Е.Г. Карогодина[87] (1996), изучавшая эти вопросы в среде современных целителей, подчеркивает возможность возникновения галлюцинаторных феноменов не только у лиц с психическими заболеваниями, но и у психически здоровых индивидов. В ходе исследования феноменов измененного восприятия (зрительные, слуховые, тактильные сенсопатии[**]) у имеющих статус психически здоровых целителей-экстрасенсов Е.Г. Карагодина пришла к выводу, что наличие подобного опыта (например, голоса или видения) может быть связано с влиянием на их личность концепций религиозного, мистического или парапсихологического характера. Таким образом, необычные переживания могут быть следствием самовнушения, а не только психопатологии. Она отметила также положительное влияние целительской практики на жизнь целителей, как способствующей развитию навыков «сосуществования» с галлюцинаторными переживаниями, использования их для творческого развития.

Схожая картина возникает при изучении особенностей личности современных «шаманов», включая поведенческие аспекты в контексте проблемы изучения психической нормы у людей, вовлеченных в различные духовные практики, в т. ч. в шаманизм[***].

---

[*] Имеются в виду проекты: «Шаманы и шаманизм: интердисциплинарное исследование личности и явления», РГНФ, 2002–2004 (02–06–00042а), «Шаманы и шаманизм: комплексное исследование личности и явления», РГНФ, 2003 (03–06–18003е), «Женщина и возрождение шаманизма («постсоветское пространство» на рубеже тысячелетий)», РФФИ, 2003–2004 (03–06–80179–а), – для участия в которых были привлечены психологи (в т. ч. Е.А. Мещерякова), нейрофизиологи (д.м.н. Н.Е. Свидерская, к.б.н. Ю.В. Украинцева) и др. специалисты.

[**] Под сенсопатиями в психиатрии понимается группа психопатологических симптомов, проявляющихся нарушением чувственного познания (ощущений, восприятий, представлений).

[***] Психологическое исследование современных неошаманов и городских шаманов (включая тех, кто использует методику М. Харнера) было осуществлено клиническим психологом и этнологом Н.А. Купряшиной в 2005–2007 гг.[88]

Далее вниманию читателей предлагается непосредственный психологический анализ ***особенностей личностей современных «шаманов»*** в контексте биографических, культурных, социальных факторов с учетом влияния идей духовности и духовных практик на современного человека.

Исходя из знания проблемы и имеющихся достижений в её изучении, можно предположить, что современные шаманы:

1) это люди, имеющие сходную личностную организацию (темпераментные и характерологические особенности) – «шаманский» тип личности;

2) их отличают специфические особенности в восприятии мира и мировоззрении (например, в духовной сфере), но при этом они остаются психически здоровыми людьми.

Исследование, призванное подтвердить эти гипотезы, было проведено в несколько этапов. На основе анализа этнологической и психологической литературы, посвященной различным аспектам деятельности шаманов в социуме, а также особенностям психологического статуса лиц, практикующих популярные в настоящее время духовные практики, в данном случае – разные варианты шаманизма, был осуществлен сбор полевого материала (2005–2006 гг.) о деятельности современных «шаманов» в республиках Хакасия и Бурятия. Этот этап включал наблюдение за проводимыми шаманами ритуалами и интервьюирование по специально составленному опроснику. Аналогичная работа проводилась с бурятскими, хакасскими, тувинскими, нанайскими и др. «шаманами», приезжавшими в Москву для участия в работе научных семинаров по комплексному изучению шаманизма и в научных конгрессах, конференциях, проводимых «Центром по изучению шаманизма и иных традиционных верований и практик» при ИЭА РАН.

В рамках работы психодиагностического характера «шаманам» предлагалось пройти процедуру психологического тестирования – ответить на вопросы двух диагностических методик, одна из которых раскрывает структуру характера и темперамента (TCI-125), а вторая выявляет черты личности, характерные для шизотипического расстройства (SPQ-74), и дает их количественную оценку.

Всего в психологической части исследования приняли участие 58 чел., объединенных в 3 группы: *городские шаманы* (20 чел.), *неошаманы* (14 чел.) и контрольная группа (25 чел.).

В связи с наличием незначительного количества участвовавших в психологической части исследования мужчин-«шаманов» (6 *неошаманов* и 9 *городских шаманов*), гендерные аспекты выборки не рассматривались. Полученные результаты были обработаны с помощью статистического пакета SPSS*.

Таким образом, экспериментально изучалась клинически здоровая выборка испытуемых т. е. не имеющая по критериям психопатологии отклонений от нор-

* Статистический пакет SPSS представляет собой специально созданную программу компьютерной обработки данных. Эта программа позволяет оперативно получать аналитическую информацию, что в свою очередь помогает находить ключевые факты, взаимосвязи и тенденции.

мы. Использованные для решения исследовательских задач психодиагностические методики – SPQ-74 и TCI-125 – «чувствительны» к отклонениям от нормы и одновременно ориентированы на исследование духовной сферы личности.

1. Диагностическая методика SPQ-74

Данная методика предназначена для выявления и количественной оценки черт личности, характерных для шизотипического* расстройства. Методика разработана группой американских ученых под руководством А. Рейна[90]. На практике этот тест применяется как инструмент диагностики личностных, в т. ч. шизотипических, расстройств. Методика позволяет оценить меру выраженности шизотипических черт у нормы (т. е. психически здоровой выборки). В тест SPQ-74 включены вопросы, с помощью которых можно оценить степень выраженнос-ти диагностических признаков, в принципе присущих шизотипическому рас-стройству.

Тест состоит из девяти шкал:

Шкала 1. Идеи отношения – описывает тенденцию к ощущению предвзятого, негативного отношения со стороны окружающих. Многое из происходящего вокруг воспринимается человеком как имеющее особое значение для него, например – знаки, приметы.

Шкала 2. Повышенная социальная тревожность – страх несоответствия общественным нормам; указывает на степень дискомфорта, которую человек испытывает, попадая в зону внимания других людей. Избегание общения из-за страха «выглядеть» глупо.

Шкала 3. Склонность личности к странным убеждениям и верованиям (например, в чудеса, русалок, чертей и т. п.), которые могут быть несовместимы с культурными нормами. Магическое мышление влияет на поведение, мировоззрение и стиль жизни, сопровождается высоким интересом к метафизическим проблемам, иррациональному и паралогическому мышлению.

Шкала 4. Необычные ощущения и восприятие – описывает степень представленности в личном опыте необычных феноменов восприятия, включая соматосенсорные (телесные) и другие иллюзии, деперсонализацию или дереализацию.

Шкала 5. Странное эксцентричное поведение – поведение или внешний вид человека отражают склонность к чудаковатому, эксцентричному или странному поведению. Эта черта может проявляться не только в поведении, но и во внешнем облике.

Шкала 6. Отсутствие близких друзей – отражает тенденцию к затрудненным или плохим контактам с другими людьми, характеризует степень социальной отгороженности;

---

* Под шизотипическими личностными расстройствами («пограничная шизофрения», F-21 в МКБ-10) в психиатрии понимается комплекс следующих нарушений: эксцентрические особенности мышления, речи или поведения, склонность отгораживаться от социальных и всех требующих эмоционального сопровождения контактов с уходом в мир фантазий, выраженная ущербность в сфере общения, проявляющаяся в недоверчивости, дистанцировании от окружающих, уменьшении эмоциональной теплоты и утрате социальных связей и т. д. Являясь диагнозом, шизотипические личностные расстройства, тем не менее, в основном позволяют человеку вести социальную жизнь, быть адаптированным в социуме[89].

Шкала 7. Странная речь – отражает степень нарушения коммуникативной функции речи (например, разорванность, деструкция слов), вследствие чего речь становится непонятна окружающим.

Шкала 8. Ограниченный аффект – характеризует степень эмоциональной холодности и дистанцированности личности.

Шкала 9. Подозрительность – отражает склонность личности к подозрительности и паранойе.

Шкалы сформированы из 74 вопросов, по ответам на которые можно оценить степень выраженности диагностических признаков, в принципе присущих шизотипическому расстройству. В методике испытуемым предлагается внимательно прочитать каждое утверждение SPQ-74 и поставить крестик в одну из двух клеточек на бланке ответов рядом с номером соответствующего утверждения: в колонку «В» (Верно), если испытуемый согласен с данным утверждением, или в колонку «Н» (Неверно), если не согласен. На основании полученных результатов строится профиль выраженности шизотипических черт личности.

2. Диагностическая методика структуры характера и темперамента TCI-125.

Данная методика служит для описания как генетически заданных черт темперамента, так и социально обусловленных черт характера у психически здоровых людей. Теоретическая часть методики базируется на общей биосоциальной концепции личности, разработанной группой американских ученых под руководством Р. Клонинджера[91]. Авторы методики объединяют такие подходы к развитию личности как биогенетический и социогенетический. С позиции биогенетического подхода ведущая роль отводится биологическим процессам развития организма, в то время как основные психологические свойства заключены в самой природе человека. В рамках социогенетического подхода рассматриваются свойства личности, исходя из структуры общества, способов социализации, взаимодействия с другими людьми и т. п.

По мнению Клонинджера, личность человека «образуют» семь личностных параметров, взаимодействующих друг с другом в процессе развития и определяющих неповторимый образ его индивидуальности. В рамках биосоциальной теории природа личности рассматривается как результат прижизненного формирования, при этом как ведущий фактор выделяется влияние окружающей среды. Таким образом, биосоциальная теория Клонинджера описывает особенности личности по двум направлениям: врожденные особенности темперамента и социально обусловленные черты характера.

Первое направление представлено четырьмя шкалами.

Шкала 1. Поиск новизны. Описывает установку личности на активизацию исследовательского поведения в ответ на новые стимулы среды. Например, испытуемые с высоким поиском новизны нетерпимы к рутине и постоянно затевают какие-либо начинания. Однако их действия неупорядочены и не имеют четко выраженной целенаправленности. В общении с другими они легко возбудимы, часто конфликтуют, легко обижаются, но отходчивы.

Шкала 2. Избегание вреда. Характеризует генетически заданную тенденцию к пассивности, угнетению ведущей деятельности. Личность с высокими показателями по этой шкале в общении с незнакомыми людьми испытывает повышенное излишнее беспокойство. Это качество проявляется и в таких чертах как робость и застенчивость, что в итоге тормозит социальную активность, заставляя замыкаться на себе и своем внутреннем мире. Присутствует выраженная тенденция к избеганию новых впечатлений, поскольку те могут нести в себе риск физического или психологического ущерба; такие люди предпочитают тишину и покой, а не возбуждение и активность.

Шкала 3. Зависимость от вознаграждения. Отражает степень личностной значимости, а, следовательно, и влияния на поведение положительной обратной связи со стороны окружения, социума. Высокий показатель зависимости от вознаграждения характеризует людей личностно открытых и по этой причине социально уязвимых. Повышенная потребность в похвале и одобрении со стороны окружающих ведет к чрезмерной тенденции соглашаться под давлением извне. Если возможный результат своего поведения воспринимается человеком как социально одобряемый, то он способен на повышенную и длительную активность.

Шкала 4. Настойчивость. Это свойство темперамента оценивает упорство в достижении цели, несмотря на фрустрацию и усталость. Например, высокий уровень настойчивости связан с интенсивной деятельностью, невзирая на препятствия, часто вплоть до истощения.

Второе направление представлено тремя шкалами.

Шкала 5. Самонаправленность. В общем виде может быть определена как динамически развивающийся процесс, состоящий из нескольких стадий: (1) Принятие ответственности за свой выбор взамен осуждения внешних обстоятельств или окружения. (2) Самостоятельное определение индивидуально значимых целей в противовес недостатку целеустремленности. (3) Развитие навыков и формирование уверенности в преодолении препятствий, т. е. целенаправленность, а не бездействие. (4) Принятие себя во всех проявлениях, а не борьба с собой. Наконец, (5) разрешение себе свободных душевных переживаний, т. е. доверие своему эмоциональному миру.

Шкала 6. Сотрудничество. Склонность к сотрудничеству описывается, как социальная терпимость, эмпатия, желание быть полезным другим и способность выражать сострадание. Наряду с этим, непринятие сотрудничества видится в социальной нетерпимости, отсутствии искреннего интереса к другим, мстительности и нежелании бескорыстно помогать людям.

Шкала 7. Самотрансцендентность. Формируя шкалу трансцендентности, авторы методики исходили из представлений о том, что значительное число людей так или иначе регулярно совершает религиозные обряды и молитвы, размышляет об этом и постоянно призывает на помощь т. н. «высшие силы», именуемые в разных культурах по-разному, но имеющие (с точки зрения проводимого исследования) много общего. Эта шкала позволяет оценить значимость в жизни лич-

ности духовных или самотрансцендентных переживаний, уровень личностной вовлеченности в данную сферу.

Испытуемым предлагалось внимательно прочитать каждое утверждение и поставить крестик в одну из двух клеточек на бланке ответов TCI-125 рядом с номером соответствующего утверждения. В колонку «В» (Верно), если испытуемый согласен с данным утверждением, или в колонку «Н» (Неверно), если не согласен.

Результаты теста обрабатываются и по результатам строится личностный профиль, позволяющий в наглядной форме оценить личностные особенности испытуемого.

3. «Шаманская» анкета.

Анкета состоит из 56 вопросов. Она была специально разработана для проведения данного исследования. Структуру анкеты образуют вопросы, ответы на которые позволяют получить подробные биографические данные, детали знакомства с шаманизмом, обучения и последующей шаманской практики. Это анкетирование дает возможность выявить особенности мировоззрения современных «шаманов», характеристику и оценку ими своих шаманских способностей, возможностей и т. д.

В ходе исследования каждый испытуемый заполнял «шаманскую анкету». В результате обработки данных характеристика выборки испытуемых выглядит следующим образом:

Приведенные данные (Приложение, рис. 1) отражают ряд особенностей выборки. Зрелый возраст шаманов (старше 30 лет), наличие у большинства из них семьи и высшего образования. В целом это характеризует их как социально адаптированных лиц, имеющих в жизни много значимых занятий, а не только шаманскую практику. Зрелый возраст «шаманов» в обеих группах свидетельствует об их осознанном выборе шаманской деятельности. Материалы, полученные в ходе интервью, позволили выделить некоторые важные особенности «шаманских» биографий.

Городские шаманы. Основная масса выборки – жители Москвы и Санкт-Петербурга, русские. Большинство имеет высшее образование (некоторые – по два высших образования, 2 чел. – кандидатскую степень ВАК). Важным условием в анализе выборки явилось то обстоятельство, что представители группы в профессиональном плане востребованы в областях, ориентированных на взаимодействие с людьми – психологи, учителя, врачи и т. д., т. е. это тот же контингент, который обнаружился и при изучении групп НРД/НРТ. Средний возраст начала обучения шаманским практикам – 33,5 года у женщин и у 27,5 у мужчин. Средний возраст на момент исследования 38,5 лет.

При рассказе о своей шаманской биографии только 50% городских шаманов отмечали у себя наличие *шаманской болезни*. Причем протекала она, по их словам, в форме острого личностного кризиса (утрата смысла жизни, неудовлетворенность в отношениях с близкими пр.), нередко сопровождавшегося драматичными жизненными обстоятельствами (смерть близких, потеря работы, финансовые пробле-

мы, многочисленные неудачи и пр.). Другие 50% городских шаманов начали обучаться шаманским практикам либо из любопытства («подруга на работе посоветовала»), либо стремясь расширить свои уже имевшиеся эзотерические знания (астрология, гадания, Рэй-Ки, целительство и т. п.)[*]. Эта область привлекла многих профессиональных психологов. Они увидели интересные возможности для расширения психотерапевтического потенциала в работе с клиентами.

Среди городских шаманов есть (1) *прошедшие обучение*: а) у последователей тувинского и хакасского шаманизма; б) у шаманов Южной Америки (Перу, Эквадор) и Мексики; в) у последователей core shamanism, шаманизма в версии М. Харнера; (2) *не прошедшие обучение*, но пытающиеся создать свою систему на основе личного опыта и традиционных верований.

Как правило, городские шаманы не стремятся регистрировать свою деятельность в государственных инстанциях. Они предпочитают практиковать либо индивидуально, либо в небольших группах единомышленников, поскольку им шаманские практики дают в первую очередь возможности саморазвития и самопознания, позитивного влияния на свою жизнь и жизнь членов семьи. Это обстоятельство лишний раз позволяет оценивать их шаманскую деятельность как вариант духовной практики. В основном, они сочетают шаманскую деятельность с иной профессиональной деятельностью (педагогика, менеджмент, психология, косметология, медицина, наука, предпринимательство, бухгалтерский учет). Важно подчеркнуть,

[*] В качестве иллюстрации приведем пример «шаманской» биографии одного из представителей городского шаманизма А.М. Эстрина, 1970 г.р.

«Моя служба в армии проходила в Туве. Там я впервые осознанно начал видеть различные природные излучения – шары, энергии и т.д. Под руки попадалась литература, типа Джуны и тому подобное. Стал потихоньку помогать сослуживцам. Вернувшись домой, поступил в театральный институт. Там почувствовал тягу к сочинительству, творчеству. Стал писать книги, стихи – на хорошем уровне, надо сказать. Когда пришло время выпускаться, по профессии стало работать неинтересно. Стал искать место работы, параллельно читая все подряд по магии, эзотерике. Пришел на кастинг в один из салонов нашего города. Руководитель составил мою космограмму, и на следующий день я приступил к работе. По сути дела я тогда еще ничего не знал, но на практике научился. Сначала была полностью магия, о шаманизме и знать не знал. Потом я познакомился с группой исследователей НЛО. Они занимались контактами с Силами. Благодаря им, осознал многие вещи и стал посредником Силы. Я все время искал свою методику, много всего перепробовал, чувствовал что где-то еще не хватает. Потом произошел неприятный инцидент – меня расстреляли в подъезде своего дома из обреза картечью в упор возле лифта. Понимаете? Пять дырок в области спины, паха, ног, но у меня была защита, слава богу, и ничего особого не задело, только мясо. Через месяц был уже на ногах, а вот мировоззрение мое сильно поменялось. Пока приходил в себя, изучал культуру Дальнего Востока, откопал много интересного. Оказывается, шаманизм появился там, а затем уже перекочевал в Сибирь, Туву, Монголию.(…)Теперь я занимаюсь не просто шаманизмом, а протошаманизмом – это память прошлого воплощения. Мои попытки установить контакты с живыми шаманами успехами не увенчались. Слишком они то ли примитивные, то ли алчные стали, то ли им просто такое общение не нужно было»[92].

В данной «биографии» отражены типичные тенденции, которые часто в том или ином виде встречаются в «жизнеописаниях» *городских шаманов.* К ним следует отнести опыт необычных «мистических» переживаний; интерес к эзотерической сфере; практические знания в области биоэнергетики; наличие «необыкновенных» или «чудесных» событий, приведших к шаманским практикам; претензия на «особые отношения» с миром духов. Обратим внимание: А. Эстрин явно некомпетентен в шаманстве, однако его сообщение имеет демонстративный характер, отличается самоуверенностью и некритичностью.

что лишь для 30% городских шаманов их практика служит им источником дохода (они осуществляют прием клиентов, обучают учеников, организуют и проводят путешествия по «Местам Силы», публикуют свои книги). При этом в работе они часто сочетают шаманские практики с иными эзотерическими.

Выборку *неошаманов* составили жители республик Хакасия и Бурятия. Большинство из них – люди с высшим образованием, состоят в браке и имеют детей и внуков. Диапазон их прежних специальностей (для всех представителей этой выборки оказание шаманских услуг населению является основным источником дохода) весьма широк: школьный учитель, медицинский работник, инженер-механик, биолог**,** ветеринар, юрист, предприниматель, бухгалтер, физик. Средний возраст начала обучения шаманским практикам – 37 лет. Средний возраст на момент исследования – 42 года.

Все представители группы прошли через *шаманскую болезнь*, как правило, в варианте тяжелого соматического заболевания (например, онкология). В своих интервью, они связывают воедино такие события, как излечение от недуга, встреча с учителем-шаманом и открытие у них шаманского дара. Важно отметить: все *неошаманы* подчеркивают тот факт, что их обучение не завершено, и они периодически контактируют со своими учителями. По словам многих из них, перспектива открытия *шаманского дара* была для них весьма неожиданной и не совсем желанной. В интервью они часто описывают свою шаманскую деятельность как своего рода бремя, долг перед духами и людьми. Наряду с тем, что *неошаманам* свойственно подчеркивать строгое следование традиции, в которой они практикуют, некоторые из них сообщали, что они дополняют свою работу православными молитвами, биоэнергетическими пассами, гипнозом.

Оценивая характер включенности «шаманской деятельности» в их жизненный цикл, важно отметить, что в жизни *неошаманов* их практика играет очень существенную роль – является способом самореализации и адаптации в социуме[*], помогает им быть успешными, а также служит источником средств существования.

Некоторые представители этой выборки приезжают работать в зимний период в Москву и Санкт-Петербург (зимой они мало востребованы у себя на родине). Жителям столичных мегаполисов они предлагают услуги, связанные с целительством и проведением разнообразных ритуалов, обучением шаманским практикам и совместным путешествиям по «Местам Силы»[**]. Регулярность их работы свидетельствует об их успешности и востребованности их помощи жителями мегаполисов.

Контрольную группу (24 чел.) составили люди, не вовлеченные ни в шаманскую деятельность, ни в какую-либо эзотерическую практику. Средний возраст 30 лет.

[*] Существенным фактором является и то обстоятельство, что в регионах «профессия шамана» обладает более высоким социальным престижем и более «легитимирована» в глазах общественного мнения, т. е. быть шаманом в Бурятии в каком-то смысле проще, чем исполнять те же функции в Москве.

[**] География поездок по «Местам Силы», предлагаемая неошаманами ученикам, очень широка: от путешествий по священным местам Бурятии, Хакасии и Тувы до поездок в Марокко и Грецию.

Они все имеют высшее образование и вовлечены в самые разные профессиональные сферы: менеджмент, предпринимательство, дизайн, психология, бухгалтерский учет. Учитывая исследовательские задачи, важно было сравнить обе группы шаманов с людьми нейтральными по отношению к области шаманских практик.

Описание и анализ данных, полученных в ходе статистической обработки (ANOVA, CrossTab, критерий Манн-Уитни). Были определены средние баллы для каждой группы испытуемых (1 – контрольная группа, 2 – неошаманы, 3 – городские шаманы).

Все полученные данные можно объединить в три группы на основании следующих признаков: 1-я группа – данные, имеющие близкие значения между обеими шаманскими выборками, но отличающиеся от контрольной группы; 2-я группа – данные, различающиеся по всем трем группам испытуемых; 3-я группа – данные, имеющие близкие значения по всем трем группам испытуемых.

1-я группа. Полученные данные (средний балл) демонстрируют высокий уровень сходства результатов по 7-и шкалам из 9-и по тесту Рейна и по 2-м из 7-и по тесту Клонинджера. Эти данные характеризуют внутренние тенденции в экспериментальной (шаманской) выборке, т. е. позволяет нам понять общие психологические тенденции, характерные для шаманов обеих групп (см. табл. 4, 5).

Таблица 4

Сходство данных по шкалам теста Рейна (SPQ-74) между группами шаманов

№	Шкала	Контрольная группа	Неошаманы	Городские шаманы
1.	Шкала 1. Идеи отношения	1,1	2,3	3,3
2.	Шкала 2. Повышенная социальная тревожность	0,6	1,9	1,7
3.	Шкала 4. Необычные ощущения и восприятие	1,3	4,1	4,7
4.	Шкала 6. Отсутствие близких друзей	0,9	2,4	2,8
5.	Шкала 7. Странная речь	0,9	2,7	3,4
6.	Шкала 8. Ограниченный аффект	0,6	2,3	2,1
7.	Шкала 9. Подозрительность	0,9	2,0	2,2

Демонстрируемые результаты позволяют говорить о наблюдаемом у *неошаманов* и *городских шаманов* сходстве в структуре личности.

Любопытно, что большинство сходных результатов относится именно к тесту Рейна. Эта методика направлена на выявление шизотипических черт личности, а потому результаты позволяют сделать выводы о своеобразной «заостренности»

или выраженности шизотипических черт у шаманской выборки в целом. Важно отметить, что данное личностное свойство, хотя и отличает шаманов от контрольной группы (людей, не вовлеченных в шаманскую деятельность), но не является маркером психопатологии. В результате сопоставления полученных данных по тесту Рейна в настоящем исследовании с результатами, полученными на клинической выборке (пациенты психиатрической клиники с диагнозом «шизофрения»), были выявлены их существенные различия (см. Приложение, рис. 3).

Таблица 5

Сходство результатов (средний балл) по шкалам теста Клонинджера (TCI 125) между группами шаманов

№	Шкала	Контрольная группа	Неошаманы	Городские шаманы
1.	Шкала 4. Настойчивость	1,8	2,4	2,4
2.	Шкала 7. Самотрансцендентность	5,3	10,7	11,4

Сравнение данных позволяет разграничить личностную феноменологию современного шамана от личности с клинической симптоматикой. При сравнении с контрольной группой четко вырисовывается тенденция личностных различий, позволяющая увидеть особенности «шаманского восприятия мира».

Согласно данным по тесту Клонинджера (см. табл. 5), сходные значения были получены по шкалам: «Настойчивость» и «Самотрансцендентность». Характеристика «Настойчивость» относится к темпераментным, т. е. врожденным чертам. Это указывает на то, что шаманам из обеих групп в одинаковой степени присуща активная жизненная позиция, интерес к жизни, целеустремленность и целенаправленность. Очевидно, их шаманская практика, чем они занимаются не один год, этому подтверждение. «Самотрансцендентность» как характерологическая черта, т. е. сформированная в ходе жизни, ярко характеризует шаманов. Она указывает на большую значимость в их жизни духовного опыта или самотрансцендентных переживаний, высокий уровень их личностной вовлеченности в данную сферу. Можно сделать вывод о том, что для них шаманская практика играет важную роль в жизни. Это не только источник средств существования или возможность необычно проявить себя в социуме. Она соответствует их мировоззрению, личностному складу и удовлетворяет их потребность в духовном опыте.

2-я группа. В представленных таблицах 7 (тест Рейна) и 8 (тест Клонинджера) объединены результаты по шкалам, где имеются различия между тремя выборками испытуемых (контрольная группа, *неошаманы, городские шаманы*), что позволяет оценить особенности, присущие каждой конкретной группе:

Результаты по шкалам «Странные верования и мышление» и «Странное эксцентричное поведение» (см. табл. 7), позволяют выявить некоторые присущие *го-*

родским шаманам особенности. Они более остро чувствуют и осознают всю необычность своего опыта и своего поведения. Вероятно, обостренность таких переживаний и создает определенную дистанцию между ними и социумом, что столь ярко отражено данными шкалы «Отсутствие близких друзей». На этом фоне контрастно выглядят результаты неошаманов по параметру «Странное эксцентричное поведение». Очевидно, что собственные шаманские имидж и практика ими воспринимаются более органично, они не находят это столь странным или необычным, как их городские «коллеги».

Таблица 7

Результаты по шкалам теста Рейна, имеющие различия между всеми группами испытуемых

№	Шкала	Контрольная группа	Неошаманы	Городские шаманы
1.	Шкала 3. Странные верования и магическое мышление	1,4	4,4	5,4
2.	Шкала 5. Странное эксцентричное поведение	0,2	1,3	3,2

Таблица 8

Результаты по шкалам теста Клонинджера, демонстрирующие различия между всеми группами испытуемых

№	Шкала	Контрольная группа	Неошаманы	Городские шаманы
1.	Шкала 1. Поиск новизны	8,4	7,7	11,3
2.	Шкала 6. Сотрудничество	20,0	20,9	16,9

Шкала «Поиск новизны» (см. табл. 8) указывает на тенденцию к высокому отклику на все новое и нетерпимость к рутине у городских шаманов и контрольной группы. Это может быть связано с тем, что и контрольная группа, и городские шаманы являются жителями столичных мегаполисов, где более интенсивный темп жизни и бóльшие возможности доступа к новой информации. Столь выраженное стремление к новизне в определенной мере объясняет высокий интерес к сфере «необычного» у городских шаманов. Эта тенденция хорошо сочетается со стремлением «пополнить» свой шаманский «арсенал» не только «профильными» знаниями и практиками, но любыми навыками, с их точки зрения, «полезными для движения вперед». Низкие результаты по этой шкале у неошаманов указывают на более консервативную позицию в восприятии жизни и в своей практике[*].

[*] В интервью многие неошаманы подчеркивают важность для них четкого повторения ритуалов, текстов заговоров, которым их обучили. В то время как городские шаманы часто упоминают о

По шкале «Сотрудничество» (см. табл. 8) группа *городских шаманов* набрала более низкий балл (16,9) по сравнению с *неошаманами* и контрольной группой. Этот результат можно объяснить тем фактом, что городские шаманы в гораздо меньшей степени вовлечены в «публичную шаманскую деятельность» (см. Приложение, рис. 1). *Неошаманы* ведут более активную шаманскую практику (ведут прием клиентов как у себя на родине, так и в других регионах, проводят ритуалы, обучают учеников и т. д.), активно позиционируют себя в качестве «избранников духов» (в прессе и на телевидении). Важным механизмом «продвижения» своих услуг на эзотерическом рынке являются рассказы неошаманов о своих предках (естественно, шаманах), о своем шаманском пути и достижениях в этой области. Поэтому высокое стремление к сотрудничеству, желание быть полезным другим людям, вполне закономерная тенденция для *неошаманов*.

3-я группа. В этом разделе объединены те шкалы (они оказались только в тесте Клонинджера), значения которых близки для представителей всех трех групп (см. табл. 9).

Согласно этой методике, шкалы *«Избегание вреда»* и *«Зависимость от вознаграждения»* характеризуют темперамент человека. Низкий результат по шкале «Избегание вреда» у *неошаманов* (7.1) указывает на то, что представители этой группы в целом чувствует себя более уверенными и защищенными в окружающем мире. Это чувство может быть связано с восприятием себя в роли шамана как человека, пользующегося особой защитой и поддержкой со стороны разных духов (элемент веры, доверия своим духам).

Таблица 9

Данные по шкалам теста Клонинджера, демонстрирующие незначительные различия между группами.

№	Шкала	Контрольная группа	Неошаманы	Городские шаманы
1.	Шкала 2. Избегание вреда	9,2	7,1	8,9
2.	Шкала 3. Зависимость от вознаграждения	8,9	8,6	7,8
3.	Шкала 5. Самонаправленность	19,8	17,9	16,6

По шкале «Зависимость от вознаграждения» более низкий результат отмечен у *городских шаманов*. Вероятно, это связано с тем, что лишь немногие из них реализуют свои шаманские возможности в варианте оказания шаманской помощи за назначенную плату. Основные источники дохода связаны у них с иными видами деятельности (как правило, с основной профессией).

том, что в зависимости от случая иногда приходится обращаться к духам, иногда к книжным источникам, чтобы получить сценарий нужного ритуала.

Результаты, полученные по шкале «Самонаправленность», можно интерпретировать как черту характера, связанную с принятием ответственности за свой выбор, с определением личностно значимых целей, с уверенностью в преодолении препятствий. Вероятно, более низкие результаты у *неошаманов* и *городских шаманов* в сравнении с контрольной группой свидетельствуют о наличии определенных внутренних конфликтов в восприятии ими своей «шаманской» роли. Эти параметры указывают на наличие причин, из-за которых они чувствуют себя не столь уверенно в роли шамана (например, враждебность и непонимание со стороны окружающих).

Проведенный корреляционный анализ позволяет оценить качественные характеристики взаимосвязей между шкалами, что в свою очередь дает возможность понять «скрытые» тенденции в каждой из групп. При анализе результатов по тестам Рейна и Клонинджера был обнаружен ряд прямых зависимостей (коэффициенты больше 0,6) между шкалами тестов и ответами в группах. В представленных рисунках приведены связи между шкалами для обеих шаманских выборок.

Согласно анализу данных, наибольшее количество связей у *неошаманов* приходится на шкалу «Повышенная социальная тревожность». Причем, если рассмотреть тип шкал, в которых наличествует максимальное количество связей (kk <0,6), то это «Необычные ощущения и восприятие», «Странная речь», «Идеи отношения», «Подозрительность». Связи между шкалами описывают особенности переживаний, с которыми *неошаманы* часто сталкиваются в своей жизни. Это свидетельствует о наличии у них определенного внутреннего конфликта. В интервью *неошаманы*, как правило, уверенно описывают свою практику: опыт общения с духами, увиденные шаманские миры; подчеркивают личную ответственность перед духами при выборе «шаманской стези». Однако анализ данных (см. выше) показывает, что этим испытуемым присущи тревога, дискомфорт, связанные с их деятельностью. Вероятно, в своей «шаманской роли» они не чувствуют себя столь комфортно. Возможная причина этого конфликта – связанное с ролью шамана поведение, вызывающее определенное рассогласование на уровне личности.

Анализ коэффициентов корреляции по группе городских шаманов на передний план выводит связи по шкалам: «Отсутствие близких друзей», «Идеи отношения», «Повышенная социальная тревожность», «Сотрудничество», «Самонаправленность». Наибольшее число связей здесь приходится на шкалу «Отсутствие близких друзей», что подчеркивает трудности в сфере взаимоотношений с окружающими, неудовлетворенность потребности в отношениях дружбы, любви. Вероятно столь серьезный интерес и увлечение духовными практиками, в частности шаманизмом, а также НРД/НРТ, для жителей столичных мегаполисов является своеобразной «отдушиной», компенсацией дефицита общения, доверия, близости в условиях их социума.

Таким образом, полученные при исследовании данные подтвердили гипотезу о сходстве личностной организации (темпераментные и характерологические черты) у *неошаманов* и *городских шаманов*. Это проявилось в первую очередь в наличии у тех и других богатого опыта, связанного с необычными ощущениями, пережива-

ниями, который играет важную роль в их жизни. Им присущи некоторые особенности в восприятии внешнего мира и своей взаимосвязи с ним. Надо полагать, эти люди осознают свою необычность и пытаются активно адаптироваться к внешним условиям, стремясь сохранять и развивать свои способности. На этом основании можно сделать вывод, о том, что в целом различные варианты современных шаманских практик, при всех явных отличиях между ними, привлекательны для людей сходного психологического типа.

Представителям обеих шаманских выборок – в сравнении с контрольной группой (нешаманы) – присуща своеобразная «заостренность» шизотипических черт личности. Однако сопоставление их с клинической группой (больные шизофренией) демонстрирует принципиальные различия. Это позволяет подтвердить гипотезы как о присущей шаманской выборке выраженной личностной феноменологии, так и об отсутствии у неё психопатологической симптоматики.

Данные корреляционного анализа позволили выявить некоторые конфликтные аспекты у представителей обеих шаманских групп. У *неошаманов* была выявлена тенденция, связанная со Шкалой 2. «Повышенная социальная тревожность» (шкала Рейна). В сочетании с внешне уверенным стилем в подаче себя как шамана, эта характеристика особенно обращает на себя внимание. Она свидетельствует о серьезном рассогласовании между внешним поведением и внутренними переживаниями. *Неошаманам* присущ высокий уровень тревоги, связанной с возможностью несоответствия общественным нормам и ожиданиям (например, ритуал может не принести обещанного результата), ощущение нестабильности, идущее, возможно, от ощущения шаткости своего положения в социуме. Это естественно при том, что для представителей выборки на данном этапе шаманская деятельность – основной источник существования. Вероятно, такие переживания связаны с необходимостью постоянно соответствовать «шаманскому имиджу», что вызывает сложные внутренние процессы.

У *городских шаманов* наиболее ярко проявился аспект «Отсутствие близких друзей» (по шкале 6, шкала Рейна). Это обстоятельство указывает на трудности в контактах и взаимодействии с другими людьми и на наличие переживаний в связи с этим. Учитывая выраженные личностные особенности, свойственные представителям данной групп, можно полагать, что проблемы понимания, принятия и поддержки со стороны окружающих стоят перед ними весьма остро. Вполне вероятно, конфликт связан с неприятием со стороны их окружения кажущейся опасной и пугающей чужой культуры.

Таким образом, при выборочном исследовании представителей некоторых НРД/НРТ, а также неошаманов и городских шаманов создается впечатление достаточного благополучия ситуации с увлечением определенного круга наших современников различными концепциями, фактически, магико-мистической направленности. По сути дела, даже при приобщении подобных личностей к некоторым неорелигиозным течениям выясняется, что реально эти люди ищут в «религиозном» именно удовлетворение собственных магико-мистических интересов и потребностей, но не только этого. Они стремятся к собственному оздоровлению и оздорови-

тельно-лечебной помощи другим, к освоению неизвестного им ранее знания и постижению новых научных и псевдонаучных концепций, к освоению различных практик, в основе которых лежит развитие сеперсенситивно-экстрасенсорных возможностей человека. Неслучайно среди них оказалось множество психологов, психотерапевтов и людей «помогающих профессий», как не случаен и их интерес к современным вариантам практической психологии, наряду с увлеченностью различными вариантами магико-мистических практик.

Однако исследуемая выборка была, во-первых, небольшой, во-вторых, в неё заведомо не попадали люди с серьёзными патологическими отклонениями. Например, рассмотренная группа неошаманов – это практики, имеющие определенный опыт работы с клиентами, прошедшие учительские посвящения или проходящие обучение у опытных учителей. Но наряду с такими личностями в современных социумах, где восстановлена деятельность шаманов, имеется целый ряд лиц, хорошо известных соседям и близким, которые также претендуют на звание шамана и даже имеют определенную практику (если не с клиентами, то личный опыт «общения с духами», опыт гаданий и предсказаний). Часть этих маргиналов задействована в общих процессах «возрождения шаманизма», а тренинг с погружениями в ИСС совсем не идет им на пользу[93].

Насколько такие занятия в принципе безобидны для личностного психолого-психиатрического статуса, вопрос достаточно сложный, не имеющий однозначного ответа. Сошлюсь на исследования и опыт работы с так называемыми *народными целителями* во Всероссийском научно-исследовательском центре традиционной народной медицины «ЭНИОМ», где проводились обязательные психолого-психиатрические экспертизы как для претендующих на целительскую практику, так и для поступающих на курсы эниологии (биоэнерготерапии). Результаты обследований широко известны и не раз публиковались в специальных исследованиях, да и в СМИ. Приведу один из наиболее показательных примеров.

Обследование 400 абитуриентов, пожелавших обучаться на курсах эниосуггестологии (биоэнерготерапии) при ВНИЦТНМ «ЭНИОМ» в 1992 г., показало, что приблизительно 42% из них – лица с психической отягощенностью, среди которых – 18% психически тяжело больных (в основном шизофрения, инволюционный и маниакально-депрессивный психозы), а 24% – лица с акцентуированными чертами характера, которым свойственна психопатия[94].

Специальные исследования отдельных лиц с пролонгированным включенным наблюдением и психологическим тестированием также порой давали неутешительные результаты[95]. Интересно, что эксперимент графолога (43 испытуемых), участвовавшей в интегративной работе по изучению феномена целительства, позволил сделать вывод о предрасположенности к психической патологии у 35% обследованных лиц[96]. При проведении изучения целителей (биоэнерготерапевтов) с помощью многопрофильного личностного опросника MMPI была в итоге подчеркнута необходимость специального исследования части этого контингента с выраженными психопатологическими отклонениями[97].

Очевидно, что проблема психических трансформаций не может быть решена однозначно для разных лиц, сталкивающихся с практиками, подобными НРД/НРТ или шаманизма/целительства. Для одних попытка развития в направлении «расширения сознания» может оказаться губительной, но для других – целительной. Это подтверждает, в т. ч., широко известное (разумеется, требующее грамотной коррекции) мнение шамановедов об избавлении неофита от «шаманской болезни», его выздоровлении в момент начала практики или высказывания о повышении нервозности шамана и «заболевании» в случае длительного отсутствия камланий.

ПРИМЕЧАНИЯ:

[1] *Харитонова В.И.* Феникс из пепла? Сибирский шаманизм на рубеже тысячелетий. М., 2006.

[2] *Харитонова В.И.* Религиозный фактор в современной жизни народов Севера и Сибири // Исследования по прикладной и неотложной этнологии / Институт этнологии и антропологии РАН. М., 2004. № 167. и др.

[3] О терминах см.: *Харитонова В.И.* Феникс из пепла? С. 16, 23.

[4] *Там же*.

[5] См., напр.: *Джеймс У.* Многообразие религиозного опыта. М., 1993 (1902) или *Гирц К.* Интерпретация культур. М., 2004 (1973).

[6] См. подробно: Психологические аспекты оценки личности целителя // Сб. науч. трудов ВНИЦТНМ «ЭНИОМ». М., 1993. С. 7–8; *Харитонова В.И.* Традиционная магико-медицинская практика и современное народное целительство. М., 1995. С. 89–90.

[7] *Харитонова В.И.* Традиционная магико-медицинская практика. С. 116–130.

[8] Годы исканий и открытий // Науч. труды ВНИЦТНМ «ЭНИОМ» 1987–2002 гг. / Под ред. Я.Г. Гальперина. М., 2002.

[9] *Красильников Г.Т.* О психической норме и патологии // Психическое здоровье. 2007. № 6. С. 57–61; *Погодин Д.А., Зражевская И.А.* Духовность и психотерапия // Психотерапия. 2007. № 6. С. 34–36.

[10] *Криппнер С.* Духовные измерения психотерапии и целительства // Вопросы психологии. 1994. № 6. С. 44.

[11] *Koenig HG., Kvale JN., Ferrgi C.* Religion and Well-Being in Later Life // Gerontologist. 1988. № 28. P. 18–28.

[12] *Tepper L., Rogers S.A., Easter V., Coleman S., Malony N.* The Prevalence of Religious Coping among Persons with Persistent Mental Illness // Psychiatric Service. 2001. V. 52. P. 660–665.

[13] *Maslow R.* Religions, Values and Peak Experience. Los Angeles, 1964.

[14] *Хьелл Л, Зиглер Д.* Теории личности. СПб., 2003.

[15] *Маслоу А.* Психология бытия. М., 1997.

[16] *Seybold K., Hill P.* The Role of Religion and Spirituality in Mental and Physical Health // Current Directions in Psychological Science. 2001. V. 10. Is. 1. P. 21–24.

[17] *Lawrence R., Dugall A.* Spirituality in Psychiatric Education and Training // The Royal Society of Medicine. 2001. Vol. 93. P. 303–305; *Giglio J.* The Impact of Patients and Therapists Religious Values in Psychotherapy // Hosp. Community Psychoterapy. 1993. V. 44. P. 768–771.

[18] *Saver J., Rabin.* The Neural Substrates of Religious Experience // Journal of Neuropsychiatry. 1997. V. 9. P. 498–510.

[19] *Sims F.* «Psyche»-Spirit as well as Mind // British Journal of Psychiatry. 1994. V. 165. P. 441–446.

[20] *Собчик Л.Н.* Проблема духовности в психологии // http/www/bibliopsy.mospsy.ru. 2003.

[21] *Sims F.* «Psyche»-Spirit.

[22] *Borg J., Andree B., Soderstrom H., Farde L.* The Serotonin System and Spiritual Experiences // American Journal of Psychiatry. 2003. V. 160. P. 1965–1969.

[23] *Леонтьев Д.А.* Очерки психологии личности. М., 1993; *его же.* Последняя инстанция в личности // Психология личности в трудах современных психологов. СПб., 2002. С. 282–254.

[24] *Зинченко В.П.* Культурно-историческая психология: опыт амплификации // Вопросы психологии. 1993. № 4. С. 19–26.

[25] *Леонтьев Д.А.* Очерки психологии личности.

[26] *Собчик Л.Н.* Проблема духовности в психологии.
[27] *Дрёмов С.В., Семин И.Р.* Измененные состояния сознания: психологическая и философская проблема в психиатрии. Новосибирск, 2001.
[28] *Баркер А.* Новые религиозные движения. СПб., 1997. С. 174.
[29] Полевые материалы авторов (далее – ПМА).
[30] *Баркер А.* Новые религиозные движения. СПб., 1997.
[31] *Ludwig A.* Altered States of Consciousness // Archives of General Psychiatry. 1966. V. 15. P. 225 (цит. по: *Спивак Д.С.* Измененные состояния сознания. Психология и лингвистика. СПб., 2000. С. 6).
[32] *Спивак Д.С.* Измененные состояния сознания. СПб., 2000. С. 13.
[33] *Свидерская Н.Е.* Поиски объективных критериев измененных состояний сознания // Материалы Международного интердисциплинарного научно-практического семинара-конференции «Сакральное в традиционной культуре» М., 2003. С. 127–131.
[34] *Ткачева А.А.* «Новые религии» Востока. М., 1991. С. 176.
[35] *Елисеев В.А.* Осознаваемые и неосознаваемые компоненты творчества и мышления // Исследование проблем психологии творчества. М., 1986. С. 73.
[36] Полевые материалы (далее – ПМ) *А. Ожигановой*.
[37] *Ли Хунчжи*. Фалунь Дафа (русский перевод). М. б/г. С. 3.
[38] *Цзюньмин Ян.* Корни китайского цигун. М., 2000. С. 31.
[39] *Дагданов Г.Б.* Традиционная система цигун в Китае // Психологические аспекты буддизма. Новосибирск, 1991. С. 165.
[40] ПМ *А. Ожигановой*.
[41] *Сахаджа-йога*. Вводный курс. [б.г., б.м.]. С. 3.
[42] *Индуизм*, Джайнизм, Сикхизм: Словарь. М., 1996. С. 249–259.
[43] *Петров Н.* Самовнушение в древности и сегодня. М., 1986. С. 76–85.
[44] Индуизм, Джайнизм, Сикхизм. С. 93.
[45] *Сандвайс С.* Сатья Саи. Святой и психиатр. СПб., 1993. С. 133–134.
[46] Коран. Сура 13. Аят 28.
[47] Коран. Сура 18. Аят 23.
[48] Коран. Сура 33. Аят 41.
[49] *Нурбахши Дж.* Рай суфиев. М., 1995. С. 28.
[50] *Профет М., Профет Э.* Владыка семи лучей. М., 2000. С. 124.
[51] *Профет М., Профет Э.* Наука изреченного слова. М., 1999. С. 23.
[52] *Там же*.
[53] Индуизм, Джайнизм, Сикхизм. С. 385.
[54] Медитация «Прибежище». СПб., 2000. С. 10–12.
[55] *Големан Д.* Разнообразие медитативного опыта. Киев, 1993. С. 99–100.
[56] ПМ *А. Ожигановой*.
[57] *Там же*.
[58] *Кирпал Сингх*. Молитва: ее сущность и метод. М., 1999. С. 52.
[59] *Давид-Нэель А.* Посвящения и посвященные в Тибете. СПб., 1994. С. 204.
[60] *Ожиганова А.А.* Брахма Кумарис – Духовный Университет и «новая религия» // Московский регион. Этноконфессиональная ситуация. М., 2000. С. 99–100.
[61] ПМ *А. Ожигановой*.
[62] См., напр.: *Коёкина О.И.* Пространственно-временное структурирование активной среды, управляемой сознанием (нейрофизиологические исследования) // Мат-лы междунар. интердисциплинарного науч.-практич. конгресса «Сакральное глазами “профанов” и “посвященных”». Москва, 21–30 июня 2004. Ч. 2. М., 2005. С. 93–104.
[63] *Эберт Д.* Физиологические аспекты йоги. СПб., 1999. С. 74.
[64] *Кузнецова Т.Н.* Церковь Объединения: образ жизни, вероучение, религиозная практика. М., 1998. С. 165–166.
[65] Медитации. Указания для духовного прогресса. Cadolzburg, 1995.
[66] *Тай Ситупа*. Относительный мир, абсолютный ум. М., 1997. С. 189.
[67] *Россохин А.В., Измагурова В.Л.* Личность в измененных состояниях сознания. М., 2004.
[68] *Там же*. С. 475.
[69] *Харитонова В.И.* Заговорно-заклинательное искусство восточных славян: проблема традиционных интерпретаций и возможности современных исследований. Ч. 1–2. М., 1999.
[70] *Коновалов Д.Г.* Религиозный экстаз в русском мистическом сектантстве. Сергиев Посад, 1908. Ч. I. Вып. 1: Физические явления в картине сектантского экстаза.
[71] Ср., в частности: *Россохин А.В., Измагурова В.Л.* Личность в измененных состояниях сознания и *Бескова И.А.* Эволюция и сознание: новый взгляд. М., 2002.
[72] См.: *Вайнштейн С.И., Москаленко Н.П.* Проблемы тувинского шаманства: генезис, избранничество, эффективность лечебных камланий // Шаманизм и ранние религиозные представления / К 90-летию Л.П. Потапова. М., 1995. С. 62–75.
[73] *Ревуненкова Е.В.* О личности шамана // Советская этнография. 1974. № 3. С. 104–111.
[74] *Там же*. С. 107.

[75] См. подробно: *Харитонова В.И.* Феникс из пепла?
[76] *Там же*.
[77] *Harner M., Harner S.* Core Practices in the Shamanic Treatment of Illness // Мат-лы Междунар. конгресса «Шаманизм и иные традиционные верования и практики». Ч. 2. М., 1999. С. 14 – 38.
[78] *Townsend J.* Core Shamanism and Neoshamanism // Shamanism: An Encyclopedia of World Beliefs, Practices and Culture. 2004. V. 1. P. 49.
[79] *Ibid*.
[80] См. подробно: *Харитонова В.И.* «Собери свои корни…» (религиозный вопрос в постсоветском пространстве Южной Сибири) // Расы и народы. М., 2002. Вып. 28. С. 270–303; *её же.* Шаманы и шаманисты: некоторые теоретические аспекты изучения шаманизма и иных традиционных верований и практик // Этнографическое обозрение. 2004. № 2. С. 99–118; *её же*. Феникс из пепла?; *Жуковская Н.Л.* Республика Бурятия: этнорелигиозная ситуация (1991–1993 гг.) // Исследования по прикладной и неотложной этнологии / Институт этнологии и антропологии РАН. М., 1994. № 56; *её же.* Бурятские шаманки на международной конференции (тункинский опыт, июль 2004) // Женщина и возрождение шаманизма: постсоветское пространство на рубеже тысячелетий. М., 2005. С. 127–152.
[81] *Харитонова В.И.* Феникс из пепла? С. 236.
[82] *Широкогоров С.М.* Опыт исследования основ шаманства у тунгусов. Владивосток, 1919; *Shirokogoroff S.M.* Psychomental Complex of the Tungus. L., 1935.
[83] См. подробно: *Ревуненкова Е.В*. О личности шамана // Советская этнография. 1974. № 3. С. 104–111; *Ревуненкова Е.В.* Народы Малайзии и западной Индонезии (некоторые аспекты духовной культуры). М., 1980.
[84] См.: *Boyer L.B., Klopfer B., Brawer F.B. & Kawai H.* Comparisons of the Shamans and Pseudosha Mans of the Apaches of the Mescalero Indian Reservation: A Rorschach Study // Journal of Projective Techniques. 1964. V. 28. P. 173–180.
[85] *Noll R.* Mental Imagery Cultivation as a Cultural Phenomenon: The Role of Visions in Shamanism // Current Anthropology. 1985. V. 26. P. 443–461.
[86] *Мещерякова Е.А*. Психологическое исследование людей, практикующих шаманские техники // «Сакральное глазами “профанов” и “посвященных”». Ч. 2. М., 2004. С. 250; см. также*: Мещерякова Е.А*. Психологическое исследование женщин-(нео)шаманок // Женщина и возрождение шаманизма: постсоветское пространство на рубеже тысячелетий. М., 2005. С. 303–329; *Харитонова В.И., Свидерская Н.Е., Мещерякова Е.А.* Шаманы и шаманизм в свете интердисциплинарных исследований // Полевые исследования Института этнологии и антропологии – 2004. М., 2006. С. 128–148.
[87] *Карагодина Е.Г.* Феномены измененного восприятия у целителей-экстрасенсов: психопатологический и социокультурный анализ // Социальная и клиническая психиатрия. 1996. 6 (2). С. 56–65.
[88] ПМ *Н. Купряшиной*.
[89] Психиатрия, психосоматика, психотерапия / Под ред. М. Бауэр, Г. Фрейберг, К. Кискер и др. М., 1999. С. 112.
[90] *Ryane A.* The SPQ: A Scale for the Assesment of Shizotypal Personality based on PSM-III-R Criteria // Shizophrenia Bulletin. 1991. № 17. P. 556–564.
[91] *Cloninger C.R., Svrakic D.M., Przybeck T.R.* A Psychobiological Model Temperament and Character // Archives of General Psychiatry. 1993. V. 50. № 12. P. 147–154.
[92] ПМ *Н. Купряшиной*. 2006.
[93] См. подробно: *Харитонова В.И.* «Нет, это не я, это – богиня Кали» (К проблеме личностных трансформаций в процессе приобщения к ИСС-практикам) // Влияние религии на общество и личность / Отв. ред. А.А. Белик. М., 2007. С. 172–199.
[94] *Психологические аспекты* оценки личности целителя // Сб. научных трудов ВНИЦТНМ «ЭНИОМ». М., 1993. С. 7–8.
[95] *Мещерякова Е.А.* Целители бывают разные // VITA: Традиции. Медицина. Здоровье. 1996. № 4. С. 5–6.
[96] *Балла О.А.* Графологический портрет биоэнерготерапевта // Годы исканий и открытий. М., 2002. С. 124–129.
[97] *Гальперин Я.Г., Жданов О.И., Замалетдинов И.С.* Индивидуально-психологические особенности биоэнерготерапевтов по многопрофильному личностному опроснику MMPI // Годы исканий и открытий. М., 2002. С. 115.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Рисунок 1

Характеристика выборки (%)

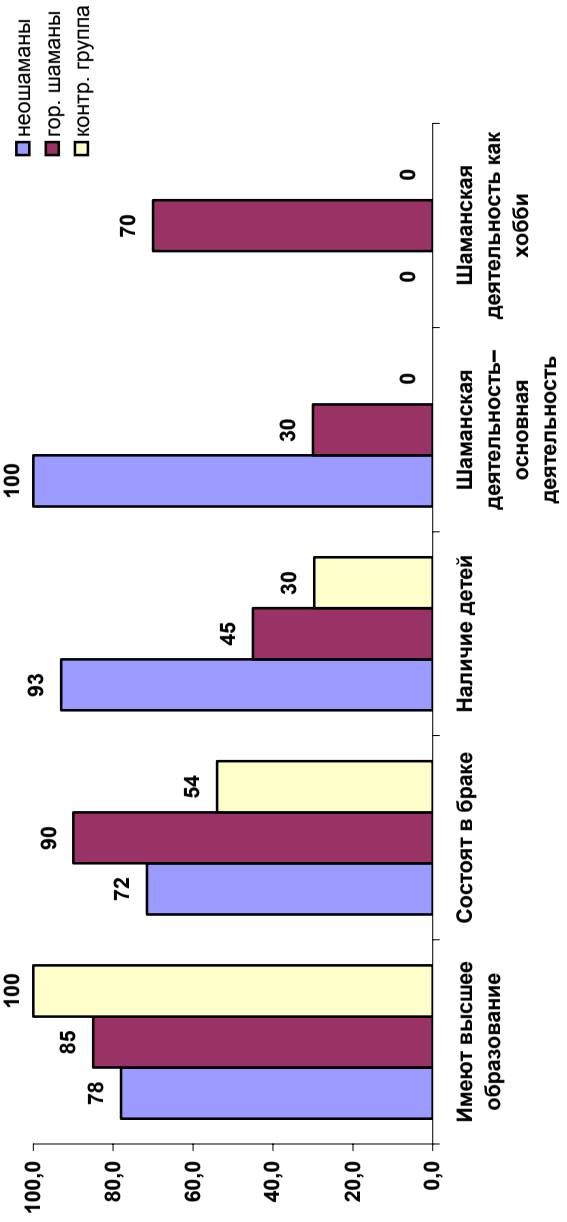


Рисунок 2

Результаты обработки данных (средний балл) по тесту Рейна (SPQ-74) и тесту Клонинджера (TCI-125).

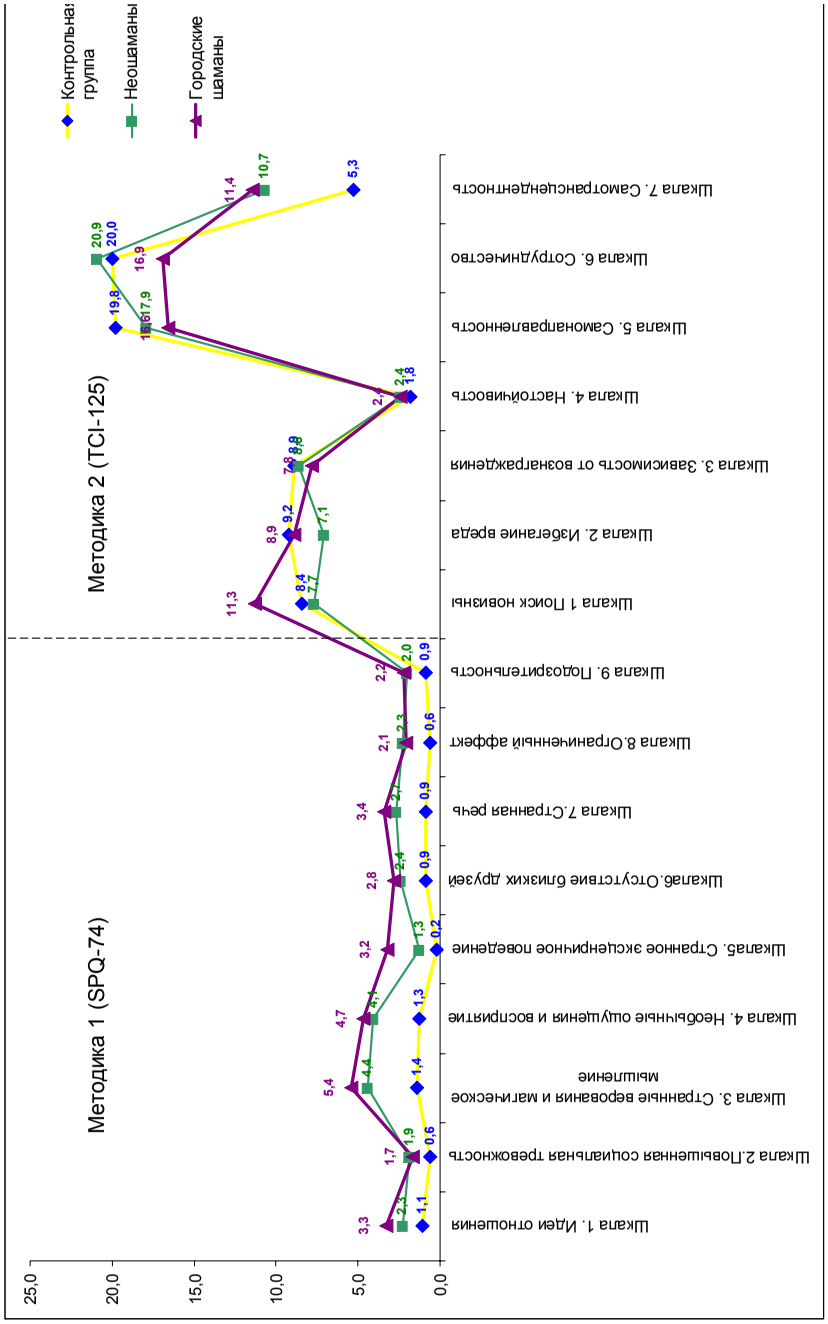
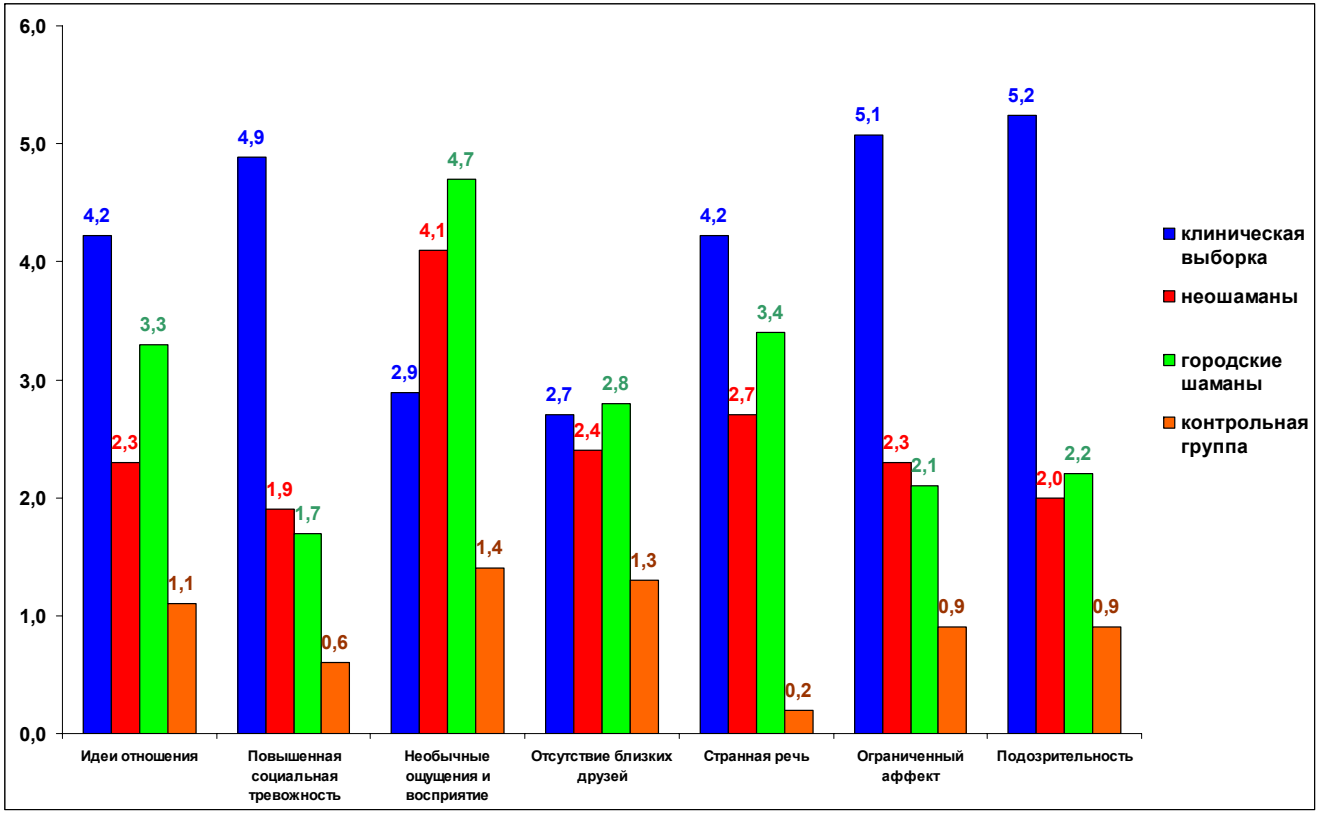


Рисунок 3

Сопоставление результатов(средний балл) по тесту Рейна (SPQ-74) полученных у клинической группы, групп шаманов и контрольной группы.



В серии «Исследования по прикладной и неотложной этнологии» опубликовано:

В.И. Харитонова. Религиозный фактор в современной жизни народов Севера и Сибири. 2004. № 167.

По вопросам приобретения материалов обращаться по адресу:
119334, Москва, Ленинский проспект, д.32 а.
Институт этнологии и антропологии РАН
тел. 938-00-19, 938-58-79
E-mail: INFO@IEA.RAS.RU
fax: (7-495) 938-06-00

Подписано к печати 20.08.2008 Тир. 100 экз. Печ. л. 3,1 Заказ № 42
УОП Института этнологии и антропологии РАН, Ленинский пр., 32 А.

ХАРИТОНОВА Валентина Ивановна – доктор исторических наук, кандидат филологических наук, ведущий научный сотрудник Института этнологии и антропологии РАН. Круг научных интересов – фольклор и фольклористика, этнография и этнология, культурология, религиоведление, медицинская антропология. Основные направления исследований – обряды и обрядовый фольклор восточных славян, заговорно-заклинательное искусство, шаманизм, религиозно-мистические и магико-медицинские практики. Экспедиционные работы проводила на Русском Севере, в русском, украинском, белорусскм Полесье, в Закарпатье, центральной и южной России, в южной Сибири (республики Алтай, Бурятия, Тува, Хакасия, Якутия; Агинский БАО Читинской области) – более 30 экспедиций. Автор 7 книг, более 250 публикаций в т.ч. на иностранных языках.

KHARITONOVA, Valentina I. Dr. of Historical Sciences, PhD in Philology, leading scientific researcher at the Institute of Ethnology and Anthropology RAS. Field of scientific interests – folklore, ethnography and ethnology, culture studies, religion studies, medical anthropology. Main research directions are rites and rites folklore of the eastern Slavs, spell practices, shamanism, religious-mystic and magic-medical practices. Expeditions: to Russian North, Russian, Ukrainian, and Byelorussian Poleseye, Trans Carpathian region, Central and Southern Russia, Southern Siberia (Republics of Altai, Buryatia, Tuva, Khakassia, Yakutia, Aginsk Buryat Autonomous District) – more than 30 field-trips. Author of more than 250 publications, including 7 books, printed in Russian and in foreign languages

Ожиганова Анна Александровна – кандидат исторических наук, научный сотрудник ИЭА РАН. Круг научных интересов: медицинская антропология, антропология современной религиозности, этнография детства. Основные направления исследований: современные представления о здоровье и болезни, альтернативные целительские и оздоровительные системы, духовные практики, перинатальные культуры. Проводит активные полевые исследования в городах России в новых религиозных движениях, учреждениях государственной медицины, группах и организациях альтернативной медицины и целительства, в т.ч. в центрах подготовки к домашним родам. Автор более 25 научных работ.

Ozhiganova Anna A. – PhD in anthropology, researcher IEA RAS. The sphere of scientific interests: medical anthropology, anthropology of new religions, ethnology of childhood. The basic trends of investigations: modern conceptions of health and illness, alternative healing and health improving practices, religious practices, perinatal cultures. Spends active field researches in new religious movements, centers of alternative medicine, hospitals and other state medical institutions. The author of more than 25 scientific articles.

.

Купряшина Надежда Анатольевна – клинический психолог, аспирант ИЭА РАН. В сферу научных интересов входят медицинская психология, антропология, этнология, религиоведение, социология религии. Основные напраления исследований связаны с шаманизмом, проблемами эффективности психотерапии, история медицины, перинатальная психология, проблемы духовности и религиозного опыта. Экспедиционные выезды в Южную Сибирь (Хакасия, Бурятия).

Kypriashina, Nadejda A. – Kypriashina, Nadejda A. - clinical psychologist, post graduate student of the Institute of Ethnology and Anthropology RAS. Field of scientific interests: medical psychology, anthropology, religion studies, ethnology, sociology of religious. Main research directions: shamanism, problems of the psychotherapy, history of the medicine, perinatal psychology, problems of spirituality and religious experience. Expeditions: Southern Siberia (Khakassia and Buryatia).