

Эрика Бургиньон (*Erika Bourguignon*, род. в 1924 г.) — антрополог, профессор, доктор антропологии, выдающийся представитель такого направления, как психологическая антропология, один из крупнейших в мире специалистов в области изучения измененных состояний сознания.

Эрика Бургиньон родилась в Вене (Австрия), где и получила начальное и среднее образование, прежде чем она и ее родители были вынуждены покинуть страну в 30-х гг. прошлого века. Затем училась в школе в Палестине, Швейцарии и Нью-Йорке. В США продолжила обучение в Квинс-колледже (штат Нью-Йорк), где получила степень бакалавра искусств, и в Северо-Западном университете (*Northwestern University*), получив там докторскую степень по антропологии. С 1949 г. преподает в Университете штата Огайо (Колумбус). Вышла замуж за Поля-Анри Бургиньона, с которым прожила в браке до самой его смерти.

Свои первые полевые исследования Эрика Бургиньон проводила на Гаити, изучая транс* одержимости. Руководителями ее диссертации были А. И. Халлоуэлл и М. Херскович. Впоследствии кросскультурный анализ различных видов измененных состояний сознания, проводимый в контексте психологической антропологии, занял одно из центральных мест в исследованиях Э. Бургиньон. С 1963 по 1968 г. руководила финансируемым Национальным институтом душевного здоровья США проектом, изучающим различия измененных состояний сознания в разных культурах. Важнейшим итогом его стала книга «Религия, измененные состояния сознания и социальные изменения», вышедшая в 1973 г. под редакцией Э. Бургиньон. Основными направлениями ее

исследований выступают проблемы культурно-исторической обусловленности измененных состояний сознания, функций ИСС в различных культурах, их роли и места в религии. Эту работу она проводила на материале таких видов ИСС, как транс одержимости, сон и сновидения, транс с галлюцинациями.

Профессор Бургиньон выступала на конференциях, проводимых Американской антропологической ассоциацией. Она получила международное признание за достижения во всех областях антропологии, но особенно за ее труды и публикации по антропологии религии и работы по психиатрической антропологии.

Э. Бургиньон — автор многих книг и статей, которые печатались в ведущих антропологических журналах (таких как «*General Anthropology*», «*Ethos*») и сборниках, посвященных психологической антропологии и проблематике ИСС («*Psychological Anthropology*», 1972; «*Religion, Altered States of Consciousness and Social Change*», 1973; «*Trance and Possession States*», 1968; «*Religious Movements in Contemporary America*», 1974.).

Сочинения: *The Self, Behavioral Environment and the Theory of Spirit Possession* (1965); *A Cross-Cultural Study of Dissociational States* (1968); *Spirit Possession and Altered States of Consciousness: The Evolution of an Inquiry* (1972); *Diversity and Homogeneity in World Societies* (1973, соавт.); *Religion, Altered State of Consciousness and Social Change* (1973, редактор); *Possession* (1976); *Psychological Anthropology: An Introduction to Human Nature and Cultural Differences* (1979); *A World of Women: Anthropological Studies of Women in the Societies of the World* (1980); *Exile: A Memoir of 1939* (1998, соавт.).

Бургиньон Э.

ИЗМЕНЕННЫЕ СОСТОЯНИЯ СОЗНАНИЯ¹

Измененные состояния сознания (ИСС)... используются во всех человеческих обществах. Они известны во множестве различных форм

¹ Бургиньон Э. Измененные состояния сознания // Личность, культура, этнос: современная психологическая антропология / Под ред. А. А. Белика. — М.: Смысл, 2001. — С. 405–461. (Пер. А. Б. Щербаковой.) Печатается с разрешения издательства.

и интегрированы в разнообразные культурные модели, играют разные роли, используются во множестве различных контекстов и снабжены огромной массой значений. Как мы увидим, они представляют характерные типы реакций на определенные изменения в сенсорных, перцептивных, когнитивных, мотивационных и аффективных отношениях между людьми и их опытом — типы реакций, которые в значительной степени являются культурно смоделированными. Измененные состояния, несмотря на свое кажущееся разнообразие и изменчивость культурного и социального значения, несут множество важных общих характерных черт. (...)

Культурно структурированные ИСС

Три примера

(...) Рассмотрим некоторые примеры ИСС в действии. Вот отрывок из моих гаитянских полевых наблюдений. Они относятся к событию, которое происходило в сельской местности, когда довольно состоятельная пожилая женщина приводила в порядок свои дела, требуя от жреца вуду* (хунгана) и его последователей совершать недельные серии ритуалов, которыми пренебрегали в течение ряда лет:

«Сейчас начало дня, и группу мужчин и женщин посадили под крышей из пальмовых листьев. Двое мужчин бьют в барабаны, а ряд женщин танцуют, двигаясь по часовой стрелке вокруг главного столба сооружения. Некоторые несут флаги, и поются песни для Ibo-Lélé, духа, которому адресован ритуал. В это время забивают двух кур и их кровь собирают в глиняный горшок. Вдруг Ида, одна из танцующих женщин, начинает дрожать и качаться на ногах. Несколько раз кажется, что она вот-вот упадет, но каждый раз кто-то из окружающих ловит ее, и она продолжает танцевать. Другие остановились, и все внимание приковано к женщине, которая погружается в транс*, или, на местном языке, становится “оседланной”. Ibo-Lélé овладевает ею в ответ на барабаны, песни, танцы и еду, зовущие его. Ида теперь танцует все быстрее и быстрее, лучше контролируя свои движения. Теперь она танцует на одеревенелых ногах, иногда с закрытыми глазами. Поскольку, танцуя, она двигается по кругу все ближе к центральному столбу, несколько женщин бросаются, чтобы выхватить выставленные у основания столба блюда с жертвенной пищей, которые она может опрокинуть, поскольку кружится вокруг столба как слепая. В конце концов она падает на коврик у кромки строения, где сидят несколько женщин. Среди них и жена хунгана, подхватывающая Иду, которая оказывается у нее на коленях. Теперь, когда вновь зазвучали барабаны, Ида начинает все чаще и чаще дышать, поднимается на четвереньки и в два

или три низких прыжка бросается на хунгана. Он стоит, а она пытается пролезть между его ногами и свалить его; потом, встав, она пытается повалить его на себя. Теперь несколько людей пытаются обуздать Иду, но кажется, что она обладает огромной силой. В происходящей борьбе ее юбка задирается, и одна из женщин одергивает и заправляет юбку между ее ног. В это время одержимая женщина опрокидывает ногой горшок с кровью и другими подношениями для Ibo-Lélé, и хотя горшок быстро поймали, часть содержимого успела расплескаться на землю. Поскольку неистовство Ibo-Lélé, похоже, усиливается, несколько женщин машут платками на Иду, чтобы успокоить ее (или его?), и, наконец, хунгану удается увести ее с танцевального поля в стоящий неподалеку дом. Там она падает на стул, и остаток дня ее не видно. Ритуал временно прекращается, и когда хунган возвращается, он выглядит измученным и взъерошенным. Он объясняет, что Ibo-Lélé рассердился, потому что его вызвали в середине дня, когда солнце слишком жаркое» (Bourguignon, не опубликовано).

Абсолютно другой пример дает нам сообщение Р. Л. Карнейро об амазонских индейцах Южной Америки — амахуака* (*amahuaca*). В своих сновидениях и ИСС эти люди видят духов, называемых *youshi*.

«Время от времени амахуака проводят сеансы с целью взаимодействовать с большим количеством *yuoshi* в течение более длительного времени, чем они обычно делают это во сне. Тогда как многие амазонские племена достигают видений духов, полагаясь на табачный наркоз (см. «Табак»*), амахуака действуют иначе. Они используют настой аяхуаска* (*ayahuasca*), приготовленный из наркотического растения *Banisteriopsis caapi* (см. «Аяхуаска»*), который обладает силой вызывать необыкновенно яркие и красочные галлюцинации. <...> Чем сильнее доза, тем больше *yuoshi* увидит человек. Скоро пьющие настой индейцы начинают чувствовать головокружение и заводят высоким голосом очень необычное монотонное песнопение, при котором голосовые связки сильно сокращаются. Сеансы аяхуаски могут длиться долго. Один из них, свидетелями которого мы были, начался около 8 часов вечера и закончился почти в 6 часов на следующее утро. В продолжение примерно 10 часов люди пели практически постоянно, прерываясь только на несколько секунд, чтобы выпить еще или чтобы кого-то вырвало. Когда наркотик начинает действовать, появляются *yuoshi*, один или два одновременно. Им говорят тоже пить аяхуаску и пить вместе с людьми. Индеец амахуака спрашивает у *yuoshi*, где он был и что видел, и тот отвечает им. В отличие от снов, где *yuoshi* время от времени досаждают человеку или обижают его, в сеансах аяхуаски они, как правило, дружелюбны и сговорчивы. Это точно так же, как если индеец амахуака приходит в гости, сказали нам. *Yuoshi* может остаться на час или два, а потом он уходит. Но тогда приходит другой, пьет с амахуака, говорит с ним, затем и он удаляется. Таким образом в продолжение ночи можно

увидеть и расспросить много uooshi... По-видимому, первый опыт употребления аяхуаски представляет собой достаточно пугающее переживание для молодого человека. Некоторые сообщали о том, что видят змей, заползающих на их тело. Одно из наиболее часто встречающихся видений в это время — uooshi ягуара, он учит начинающих всему о uooshi» [11, 8–9].

Наш третий пример — из Северной Америки, из воспоминаний шамана племени сиу* по имени Джон Хромой Олень, который сказал нам, что, когда ему было 16 лет, он отправился искать свое первое видение. Поиски видений, как это было названо, — это поиски личного духа-покровителя, что было широко распространенной традиционной практикой среди коренных жителей Северной Америки. Перед тем как подвергнуться этому испытанию, говорит Джон, он никогда в своей жизни не был один. К его страху прибавилось одиночество «ямы видений», где он провел четыре дня, постясь на уединенном холме. Как он объясняет это:

«Я еще был в состоянии бреда и чувствовал головокружение от своей первой паровой бани, в которой я очистился перед восхождением на холм... Паровая баня подготовила меня к поискам видений. Даже час спуска моя кожа все еще горела. *Но, казалось, баня опустошила мой мозг*».

В этом восприимчивом состоянии, в темноте он чувствовал себя следующим образом:

«Чернота окутала меня бархатным полотном. Казалось, она отрезала меня от внешнего мира, даже от моего собственного тела. Она заставила меня слушать голоса внутри меня. Я думал о своих предках, которые до меня припадали к земле на этом холме... Я думал, что могу ощущать их присутствие прямо через землю».

Наконец, после периода ожидания, полного страха, наступает кульминация:

«Вдруг я почувствовал переполняющее меня присутствие. Внизу со мной в моей тесной яме была большая птица... Я чувствовал перья или крылья, касающиеся моей спины и головы. *Это чувство было настолько ошеломляющим, что оказалось мне совершенно не по силам*. Я дрожал, и мои кости превратились в лед» [27, 14–15] (выделено мною. — Э. Б.).

Ужаснувшись, мальчик начинает петь и молиться, тряся трещоткой, которую он принес с собой. Он продолжает слышать голоса и видеть видения. Шаман *Lame Deer*, его прадед, говорит с ним. К исходу четырех дней старик, который привел его сюда, достает его из ямы и говорит ему, что теперь он — мужчина. Как символ этой трансформации он взял новое имя — имя своего предка.

Сравнивая наши примеры

В каждом из этих примеров люди стремятся вступить в контакт с духами посредством ИСС. Они делают это в традиционной манере, и этой манере должен научиться молодой человек, вырастающий в обществе, с целью вести себя правильно или иметь соответствующий опыт. Эти ИСС не являются стихийными или идиосинкратическими*, а подпадают под культурную модель. Духи, по крайней мере в общих чертах, известны, и до некоторой степени ищущий знает, чего ожидать. Более того, в каждом случае присутствуют опытные и искусные люди, знающие, что нужно делать. Таким образом, культурное моделирование, социальная практика, научение и экспертиза — все присутствует в ситуациях ИСС, которые мы находим в этих различных культурах.

При всем этом сходстве в наших примерах существует значительный контраст. Начнем с амахуака. Они, как многие группы американских индейцев, используют психоактивные растительные вещества, для того чтобы вызвать ИСС: состояние проявляется в слышании и видении вещей, то есть оно характеризуется измененным восприятием. Хотя несколько людей садятся вместе, чтобы пить и есть, каждый видит и говорит с *youshi* индивидуально. Каждый имеет личный опыт транса.

Для молодого *сиу* ситуация в некоторых отношениях является сходной. Он тоже имеет свои собственные, личные видения, он тоже что-то слышит и видит, он тоже испытывает измененное восприятие. Однако здесь есть значительные различия: его транс вызван не наркотиками, а подготовкой в паровой бане, страхом изоляции, темноты, ожиданием видений и четырьмя днями холода и голода, поскольку все это время он сидит голый и постится. И психологический, и физиологический стресс подготавливают мальчика к опыту, который трансформирует его идентичность.

По большинству этих пунктов гаитянский случай абсолютно иной. ИСС вызывается не наркотиками, не стрессом и депризацией, а ритмичным барабанным боем, ритмичными движениями в танце и ожиданиями группы. Верно, что во всех трех ситуациях пение выступает как молитва, как мобилизация символов и как путь вызывания соответствующих образов и настроений, но эта роль различается в каждом случае. Для гаитян, в отличие от амахуака и *сиу*, ИСС включает в себя публичное представление, а не личное переживание. К тому же, искатель видений *сиу* и принимающие наркотики амахуака — мужчины; с другой стороны, хотя в ритуалах гаитян участвуют и мужчины и женщины, индивиды, которые «одержимы», как Ида в нашем примере, более часто — женщины. Измененное состояние у гаитян вполне может

состоять из изменений в восприятии, в видении и слышании вещей, но мы мало знаем об этом, потому что люди не помнят о том, что происходит с ними, когда они «одержимы». Вероятно, они испытывают амнезию, касающуюся этих периодов, подкрепленную культурной догмой или верой в то, что, когда приходит дух, он заменяет одну из душ человека (их две) и поэтому никакая память невозможна. При любом событии гаитяне, как и индейцы, активно приглашают духов, но духи появляются не как индивидуальные галлюцинации, а как личности, которых могут наблюдать все присутствующие. Дух, как верят, забирает тело конкретного человека, который на время перестает быть собой. Человек в это время — «лошадь», которая «оседлана» духом. В описанном нами примере это верование означает, что не женщина по имени Ида, а, скорее, дух Ibo-Lélé напал на хунгана в припадке ярости. Ида не отвечает за свои действия, и ее не будут осуждать за них. Фактически, как личность она отсутствует. Когда эта сцена обсуждалась присутствующими или позже теми, кому рассказали о ней, никто не спросил, почему Ида вела себя таким образом в этот день. Все вопросы были сосредоточены на Ibo-Lélé и на том, почему он разозлился и отверг ли он подношения, предложенные ему.

Вызывание измененных состояний

Рассматривая наши три примера, мы обнаруживаем, что ИСС используются в каждом из этих обществ, но они применяются разными способами и вызываются различными средствами: амахуака используют психотропные наркотики, сиу — главным образом изоляцию и пост, а гаитяне — танец и барабаны. Во всех обществах появлению желаемых результатов помогают ожидания и традиции, везде есть некоторые представления о том, что должно случиться. Перед событием имеет место предварительная подготовка, во время события и как его результат — научение. Все эти три метода были использованы в западном обществе в нетрадиционном контексте, и сравнения между ИСС, происходящими в таких разных контекстах, поучительны.

А. Ф. К. Уоллес [33] провел подробное сравнение между реакциями североамериканских индейцев, которые принимают пейотль* как часть религиозных обрядов, и белыми, которые приняли его во время клинического эксперимента. Как в поведении, так и в субъективных переживаниях двух групп обнаружились поразительные различия. Индейцы принимали участие в религиозном обряде, и они испытывали чувство благоговения, а часто и облегчение физических болезней. Белые находились в ситуации эксперимента и не имели культурной подготовки,

обеспечивающей происходящему определенный смысл. Они испытывали широкие колебания настроения, варьирующиеся от ажитированной депрессии до эйфории. Более того, белые продемонстрировали нарушение социальных запретов, ведя себя различным социально неодобряемым образом, тогда как индейцы поддерживали надлежащие внешние приличия. Изменения в восприятии себя и других были пугающими для белых; эти же изменения, происходящие среди индейцев, соответствовали их религиозным ожиданиям. Аналогично, видения индейцев находились в соответствии с верованиями и были культурно смоделированы, тогда как «видения» и галлюцинации белых, сформировавшиеся без какой-либо культурной модели, варьировались индивидуально. Также, хотя опыт приема пейотля индейцами ведет к изменениям как в поведении, так и в психологическом здоровье, белые, насколько определило исследование, не испытывали длительных изменений и терапевтической пользы.

В таком случае различия в результатах приема пейотля могут быть связаны с культурными различиями между двумя группами, с той психической структурой, с которой они подходят к опыту, с групповым контекстом и символическим смыслом. Другими словами, наркотики не имеют своего собственного «содержания», они лишь видоизменяют на время сознание человека. То, что происходит в течение этого времени, в значительной степени зависит от того, что привносит в опыт участвующий в нем индивид.

Способы, которыми мальчик сиу достигает своих видений, сходны со способами, которые вызываются в лабораторных условиях через сенсорную депривацию. Хенни [22] сделала подробный обзор сообщений о сериях экспериментов по сенсорной депривации, проведенных в США и в Канаде в 1950-х гг. ...Она обнаружила, что изоляция и ограничение движений и сенсорных стимулов связаны с возникновением галлюцинаций или «псевдовосприятий», но и другие факторы имеют значение в той же степени. Эти факторы включают направление реагирования на других людей, имеющих подобный опыт. Сюда же относятся социальные стимулы и как явное, так и подразумеваемое внушение, касающееся тех переживаний, что испытывает субъект. Хенни делает вывод, что:

«Кроме физиологического действия сенсорной депривации на организм человека, совокупному феномену значительно способствуют психологические и культурные факторы» (см. [22, 79]).

Проведенное Хенни сравнение испытуемых при сенсорной депривации и Духовных Баптистов (см. «Духовный Баптизм»*), ищущих

сверхъестественных видений, в значительной степени соответствует сравнению участников эксперимента и индейцев, принимающих пейотль, сделанному Уоллесом. Анализ Хенни можно расширить сравнением между юношей сиу и испытуемыми при сенсорной депривации. С одной стороны, существует традиционный культурный контекст, связанный с трансформирующимися религиозными видениями, и с другой — существует культурный и социальный смысл «лабораторных экспериментов», в которых добровольно участвуют студенты колледжей. Как в случае приема пейотля, рассматриваемом Уоллесом, изоляция и другие ограничения физических и социальных действий обеспечивают условия, благоприятные для переживания «псевдовосприятий». Но то, что будет воспринято, и каким образом это будет пережито, связано с тем культурным контекстом и традиционными смыслами, которые разделяет человек.

Почти то же можно сказать о гаитянах или других впадающих в транс одержимости. Этот тип измененного поведения связан с гипнозом... Можно предположить, что индивид гипнотизирует себя сам, к чему приводят предшествующий опыт и ожидания или то, что барабаны обеспечивают соответствующее настроение в атмосфере внушения. Однако конкретное поведение зависит и от социальных, и от индивидуальных факторов. Мы опять имеем дело с религиозными ситуациями, а не с той обстановкой, в которой гипноз существует в нашем обществе: развлечение, эксперимент или медицинское лечение...

Когда транс одержимости появляется в религиозном контексте, поведение соответствует как выученной модели, так и определенным личностным и (или) групповым факторам. В некоторых обществах групповые факторы сведены к минимуму, тогда как на Гаити им придается огромное значение. В описанном нами случае Ида дает выражение групповому напряжению, характерному для конкретной серии обрядов: женщина, которая устраивала их, требовала от духов уладить свои долги через множество обрядов, включая жертвоприношения, но она не хотела, чтобы кто-нибудь впадал в транс одержимости, то есть не желала появления духов. Поскольку это нежелание очень сильно противоречило местным привычкам и традициям и поскольку предписанные танцы и барабаны, которых нельзя избежать, стимулировали транс одержимости, Ида под давлением этих стимулов, не будучи в силах противостоять им, испытывала конфликт. Результатом стал необычно жестокий транс одержимости. Это — часть гаитянского фольклорного знания: женщины говорят, что существуют пути сдерживания духов, но если вы используете их, а духи все равно приходят, то они могут быть

такими жестокими, что убьют вас. В терминах психологии, установление конфликта между стимулами за и против транса одержимости — опасная процедура.

В трех наших примерах помимо определенных манипуляций (наркотики, сенсорно-двигательная депривация, гипервентиляция* в танце, изменение равновесия, ритмичный бой барабанов и т. д.) существуют основные культурные факторы, которые обеспечивают социальную поддержку, традиционный контекст, культурное содержание и религиозные вознаграждения за испытание ИСС. Все группы верят в невидимых духов, которых можно уговорить появиться и взаимодействовать с людьми, но природа этих взаимодействий совершенно различна: будучи индивидуальной в случаях американских индейцев, она является публичной в случае гаитян. Являясь переживанием для первых, она является представлением для вторых. Однако во всех случаях мы имеем дело с традиционными, а не с идиосинкратическими практиками. И самое главное, во всех случаях мы имеем дело с ритуалом.

Измененные состояния и ритуал

Ритуал является основным понятием антропологического изучения религии. Фактически, Уоллес [34] определил религию как «ритуал, рационализированный мифом», то есть ритуал, объясненный и получивший значение через священное верование, относящееся к природным существам или силам, поскольку могут существовать и мирские нерелигиозные ритуалы. Ритуал определяется по-разному, но по ряду пунктов пишущие на эту тему антропологи согласны между собой. Прежде всего, религиозный ритуал отличается от таких «практических», или «рациональных», или «технологических действий», как охота, выращивание и сбор урожая, рыбная ловля, приготовление еды, строительство домов и мириады других повседневных действий. Во-вторых, он стереотипен и повторяется: например, существуют закрепленные, традиционные, выученные пути вызывания духов. В-третьих, ритуалы происходят в определенное время и в определенном месте, часто ночью или в специально установленные для этой цели периоды. Именно таким образом он отделен от обычного, повседневного мира. В-четвертых, символы ритуала представляют собой различные, как правило, невидимые аспекты мира. Во время ритуала изменяется отношение индивида к миру. Уоллес [34], в частности, говорит о «ритуальной реорганизации опыта» — виде научения, который упрощает для индивида мир: сложный мир опыта трансформируется в организованный мир символов. В то же время здесь также есть трансформация индивида, который приобретает

новое понимание, или, говоря словами Уоллеса, «новую когнитивную структуру» и новую трансформированную идентичность. В некоторых случаях идентичность является членством в определенной группе или новым статусом. В описанных нами ритуалах это изменение идентичности особенно отмечает юноша сиу, но также и те, кто в первый раз пьет аяхуаску или кто в первый раз впадает в одержимость.

Для Уоллеса сущностью ритуала является коммуникация. Даже более того — поскольку ритуал стереотипичен и предсказуем, он не дает нам ничего нового, не сообщает никакой информации. Однако он придает всему смысл, в особенности создает «образ простого и организованного мира» [34, 239]. Кроме того, в описанных нами ритуалах коммуникация между людьми и духами, как люди представляют их себе, — истинная цель ритуала. В каждом случае ИСС представляет собой способ осуществления коммуникации.

У амахуака наркотики делают возможным «видеть» и «слышать» духов, задавать им вопросы.

У сиу к опыту видений ведет стресс.

Гаитяне вызывают физическое присутствие духов, заставляя людей служить их средствами передвижения («лошадьми»).

С точки зрения наблюдателя мы можем сказать, что как следствие глотания наркотиков амахуака видят галлюцинации о присутствии духов, то же делают и сиу. Ситуация с гаитянами является до некоторой степени более сложной: один или более человек временно вводятся в заблуждение, думая, чувствуя и воспринимая себя духами, чью роль они играют, тогда когда другие в группе принимают и поощряют проигрышание этой роли.

Как наблюдатели мы также можем рассматривать эти ритуалы в качестве коммуникации между их участниками. Основная цель и результат этих трех типов ритуалов — подтверждение и совершенствование веры: духи существуют, они приходят, когда их зовут должным образом, они говорят и делают определенные вещи и они имеют определенные коллективные и индивидуальные характеристики. Ритуалы ИСС эффективно подтверждают то, что говорит традиция; более того, поскольку духов видят и слышат, их слова и действия могут быть основой для модификации ритуала, веры или светского поведения.

В своем анализе факторов, вызывающих измененные состояния, Людвиг не проводит различия между индивидуальными, идиосинкратическими состояниями и состояниями культурно смоделированными, ритуально структурированными. Мы можем предположить, что некоторые индивидуальные состояния, такие как лихорадочный бред, со-

стояние, предшествующее эпилептическому припадку, или транс, происходящий от дремоты или скуки, встречаются во всех человеческих обществах. Антропологический интерес сосредоточен на культурном структурировании измененных состояний. (...)

Есть основания считать, что ритуальное использование измененных состояний имеет древние корни в истории человечества еще в доисторический период. (...) У. Ла-Барр [25] доказал, что галлюцинаторные «откровения» (видения, трансы, сны) являются источниками всех религий. Необходимое требование — видящий их (визионер) должен быть способен убедить других признать истинность откровения и свою причастность к нему. Если, как доказывает Ла-Барр, опыт визионера состоит из выражения неосознаваемых желаний, то эти желания должны раздвигаться последователями или они должны найти свой собственный смысл в видении. (...)

В расширенном исследовании социального и культурного моделирования ИСС [7] мы обнаружили, что подобные состояния существуют в религиозном контексте в 90 % выборки из 488 обществ. Эта выборка, взятая из «Этнографического атласа» (Murdock, 1967), включала все части света и традиционные общества различных уровней технологической сложности. Фактически, эти 90 % представляют собой осторожное суждение, поскольку 10 % — это случаи, в которых не было найдено сообщений о подобных ритуализированных ИСС... Более того, в отношении индейцев Северной Америки, где этнографические исследования достаточно подробны и отличаются высоким качеством, мы находим сообщения об ИСС в 97 % выборки обществ.

Культурная интерпретация ИСС

Культурное моделирование ИСС включает верования в то, что происходит во время этих состояний, или их толкования. Мы выделили несколько типов подобных объяснительных систем [4]. С одной стороны... объяснения сформулированы в терминах нормативного видения мира западным обществом так, как это выражается в медицине. Они представляют *etic*-подход, который может быть применен везде, когда бы и где бы ИСС ни наблюдались. Этот подход может быть противопоставлен по существу *emic*-подходу, характерному для описания обществ в нашей выборке... а также в истории западных обществ [8]. Два основных *emic*-типа объяснений появляются неоднократно: ИСС объясняются или как обусловленные «одержимостью» духами, или как включающие переживания души или духа человека, часто как результат столкновения с духом. Это столкновение может произойти, когда

чью-либо душу посылают в путешествие, или, как в случае с амахуака и сиу, когда духи приходят сами. Мы назвали первый тип «транс одержимости» (ТО), а второй — «транс» (Т). Тогда гаитяне — с одной стороны и амахуака и сиу — с другой представляют два основных типа культурно смоделированных, институционализированных ИСС. Оба эти *etic*-объяснения по существу являются «сверхъестественными»: они включают и ритуал, и то, что Уоллес [34] назвал «сверхъестественной предпосылкой». *Etic*-объяснения не включают ни ритуала, ни сверхъестественности.

...Сверхъестественные объяснения [можно разделить] на две основные категории: верования одержимости и верования неодержимости. Оба они оцениваются в одно время и одних местах как позитивные, в других — как негативные. В примере гаитян мы имеем веру в присутствие духа во время ритуалов ИСС. Духов приглашают, транс одержимости желателен и позитивен. В традиции Средних веков, которая в США в последние годы была до некоторой степени возрождена и разрабатывалась, мы имеем веру в одержимость демонами, что требует ритуала изгнания или заклинания духов. В этом смысле транс одержимости объясняется как вторжение в тело и волю сил зла, которые должны быть изгнаны через религиозный ритуал. В некоторых районах мира, особенно в Восточной Африке, существует третий вариант: обращение или видоизменение причиняющего болезни и овладевающего духа зла в союзника. (...) Подобные верования и практики в той или иной форме обнаруживаются повсюду во многих частях Европы, Африки, Среднего и Дальнего Востока и среди потомков этих народов в Новом Свете, как, например, среди гаитян. (...)

Верования неодержимости, которые объясняют измененные состояния, по-видимому, более разнообразны, хотя мы опять можем провести различие между позитивными и негативными оценками ИСС. С позитивной стороны мы имеем мистические состояния, включающие в себя общение с духами или посредством видений, или посредством путешествия души шамана. Эти видения могут быть испытаны в окружении людей или индивидуально. Путешествие души шамана... может иметь два конкретных практических приложения. Одно — это гадание: диагностирование болезни, обнаружение причин бед или предсказание будущего. Другое — лечение пациентов. Если пациент болен потому, что его душа отсутствует (возможно, украдена врагом), целью путешествия шамана может быть ее возвращение. Транс также может быть объяснен отсутствием души находящегося в трансе: или души шамана, который общается с духами, или души пациента, которая была украдена или,

хуже всего, съедена. Наконец, транс может быть обусловлен колдовством.

Хотя этот список *emic*-объяснений не является полным, он указывает на широкое разнообразие верований, связанных с ИСС. Определенная ритуализация ИСС будет отражать конкретные верования. Это состояние будет намеренно вызвано самим человеком (в себе), только если оно рассматривается как благо; оно может быть вызвано в других как часть терапии или групповой инициации, которые временами могут быть синонимами. (...)

Одержимость

...Верования одержимости могут быть связаны не только с ИСС (трансное поведение), но и с другими видами поведения, условиями и культурными контекстами. (...) Харнер [20] пишет, что племена хиваро* охотятся за головами с целью приобретения силы, которая становится частью их собственной души. Лейнхардт [29] описывает коронацию короля народности шиллук* (*Shilluk*) в верховьях Нила. Душа первого короля проникает в тело нового, который испытывает короткий припадок (транс одержимости). Впоследствии новый король остается навсегда одержимым душой своего предшественника, несмотря на то, что возвращается к нормальному состоянию сознания и в дальнейшем от него не ожидают других ИСС. (...)

Из примеров ясно, что одержимость, которая не проявляется измененным поведением, может сосуществовать с трансом одержимости. Аналогично, в нашем анализе ИСС и их *emic*-объяснений мы находим случаи, в которых и транс, и транс одержимости сосуществуют в одном обществе.

В наших примерах мы видели, что вера в одержимость может быть использована для объяснения не только ИСС, но и переживаний приобретения силы и присутствия болезни. Наконец, существует третий случай, по-видимому, ограниченный Африкой, в котором одержимость объясняет колдовство. Многие африканские народы, как, например, азанде* (*Azande*) [14] или фанги* (*Fang*) [15] верят, что некоторыми людьми овладевают колдуны, которые ведут их к причинению зла другим, часто без осознания этого. (...)

...В той или иной форме одержимость встречается во всех частях света. В выборке из «Этнографического атласа», упомянутой нами ранее, мы обнаружили, что 74 % из 488 обществ имеют одну или более форм верований в одержимость (Bourguignon, 1973). Тот факт, что это понятие столь широко распространено и что контекст верований и их

конкретных приложений столь разнообразен, говорит о том, что мы имеем дело с очень древним представлением — представлением, которое было модифицировано и приспособлено к различным видам культурных моделей. Поразительно также и то, что понятие одержимости не обнаруживается с равной частотой во всех частях света. Наибольшую сферу охвата оно имеет на островах Тихого океана и наименьшую — среди туземных обществ Северной Америки (52 %) и Южной Америки (64 %). (...)

Хотя степень, в которой одержимость используется как объяснение, может нас удивить, также поразительно и то, насколько реже, чем ИСС, она встречается в реестре религиозных ритуалов. Этот факт, наряду с наблюдением, что верование одержимости не всегда связано с ИСС, наводит на гипотезу, что они возникли не вместе и что опыты ИСС не дают начала понятию одержимости. Скорее, вера в одержимость и ИСС имеют независимую историю и были объединены, возможно, в нескольких случаях и в определенных обстоятельствах.

Emic-теории, объясняющие ИСС и разнообразные применения верований одержимости, представляют разнообразие «этнопсихологии», психологических теорий, характеризующих различные культуры, большей частью традиционные. Следует подчеркнуть, что понятие «одержимость» не является синонимичным типу ИСС, хотя люди часто говорят и пишут о «состояниях одержимости» или «одержимом поведении». Строго говоря, эти термины применяют только там, где измененные состояния интерпретируются и актером, и его социальным окружением как обусловленные «одержимостью» некоторого рода. Будем помнить также, что то, во что люди верят в ИСС, влияет на их поведение. Очевидно, что транс одержимости невозможен, когда отсутствует вера в одержимость. На Гаити, например, где верят в духов, каждый из которых характеризуется определенным типом поведения, предпочтениями в еде и питье и определенными характерными признаками, люди должны как-то научиться вести себя в измененных состояниях соответствующим образом, чтобы их признали и приняли как одержимых данным духом, будь то *Ibo-Lélé* или какое-то иное хорошо известное существо. Такие психологические *emic*-теории объясняют поведение в различных обстоятельствах и объясняют различные виды опыта: в бодрствовании и во время сна, в здоровье и в болезни и т. д. Некоторые пережитки этих традиционных теорий все еще обнаруживаются в наших привычках в речи. Например, мы можем сказать, что этот человек «вне себя» от ярости или горя, или «Я не знаю, что на нее нашло», или «Я был сам не свой» (а кто-то другой?) и т. д.