

ХРЕСТОМАТИЯ

Автор-составитель
О. В. Гордеева

ИЗМЕНЕННЫЕ СОСТОЯНИЯ СОЗНАНИЯ И КУЛЬТУРА



- Функции измененных состояний сознания
- Способы и техники изменения сознания
- Опыт измененных состояний сознания
- Транс и ритуал

ПИТЕР

Otredaktirowal : PRESSI - HERSON

ХРЕСТОМАТИЯ

Автор-составитель
О. В. Гордеева

ИЗМЕНЕННЫЕ СОСТОЯНИЯ СОЗНАНИЯ И КУЛЬТУРА

 **ПИТЕР®**

Москва · Санкт-Петербург · Нижний Новгород · Воронеж
Ростов-на-Дону · Екатеринбург · Самара · Новосибирск
Киев · Харьков · Минск

2009

ББК 88.3я7
УДК 159.94(075)
Г68

Автор-составитель *О. В. Гордеева*

Г68 Измененные состояния сознания и культура: Хрестоматия. — СПб.: Питер, 2009. — 336 с.: ил. — (Серия «Хрестоматия»).

ISBN 978-5-388-00318-8

Хрестоматия содержит работы отечественных и зарубежных авторов, отражающие основные направления исследований значения измененных состояний сознания для культуры и общества, их роли в происхождении и развитии человеческого разума, культурно-исторической обусловленности содержания, функций и характеристик данных состояний.

Издание адресовано психологам и студентам, изучающим психологию, культурологам, этнографам, философам, социологам, медикам (особенно наркологам и психиатрам), историкам, религиоведам, а также широкому кругу читателей, интересующихся проблематикой измененных состояний сознания.

ББК 88.3я7
УДК 159.94(075)

Все права защищены. Никакая часть данной книги не может быть воспроизведена в какой бы то ни было форме без письменного разрешения владельцев авторских прав.

Содержание

<i>Гордеева О. В.</i> Измененные состояния сознания и культура: основные проблемы и направления исследований в современной психологии.....	4
<i>Бургиньон Э.</i> Измененные состояния сознания.....	29
<i>Гордеева О. В.</i> Культурно-историческая теория Л. С. Выготского как методологическая основа изучения измененных состояний сознания (ИСС).....	62
<i>Карлин А., Пост Р. Д., Беккер К., Алперн Л.</i> Роль моделирования и предыдущего опыта в облегчении интоксикации марихуаной.....	79
<i>Добкин де Риос М.</i> Растительные галлюциногены.....	93
<i>Хаксли О.</i> Рай и ад.....	121
<i>Маккенна Т.</i> Пища богов.....	141
<i>Уоссон Р. Г.</i> Божественный гриб бессмертия.....	153
<i>Уоссон Р. Г.</i> Что такое сома арийцев?.....	169
<i>Бен-Йегуда Н.</i> Измененные состояния сознания в колдовских практиках: социологическая точка зрения.....	182
<i>Фурст П. Т.</i> Высшие состояния с культурно-исторической точки зрения.....	192
<i>Жилек В. Г.</i> Измененные состояния сознания в обрядах североамериканских индейцев.....	219
<i>Уорд К.</i> Терапевтические аспекты транса: культ Шанго в Тринидаде.....	235
<i>Принс Р.</i> Шаманы и эндорфины: гипотезы для синтеза.....	248
Боевая ярость древних.....	261
<i>Тарас А. Е.</i> Берсерки.....	277
Словарь терминов.....	281

Гордеева О. В.

ИЗМЕНЕННЫЕ СОСТОЯНИЯ СОЗНАНИЯ И КУЛЬТУРА: ОСНОВНЫЕ ПРОБЛЕМЫ И НАПРАВЛЕНИЯ ИССЛЕДОВАНИЙ В СОВРЕМЕННОЙ ПСИХОЛОГИИ

Эта книга посвящена рассмотрению измененных состояний сознания (ИСС) в контексте культуры и истории. В ней собраны работы по разделу «ИСС и культура» учебного курса «Психология измененных состояний сознания», читаемого редактором-составителем хрестоматии в течение ряда лет на факультете психологии Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова. В данных работах отражены основные проблемы и направления исследований природы и характера связи культуры и измененных состояний сознания.

К таким проблемам относится, прежде всего, **проблема культурно-исторической обусловленности ИСС**¹.

Эта проблема разрабатывается в работах как отечественных, так и зарубежных исследователей.

Методологической основой исследования ИСС в отечественной психологии выступает культурно-историческая теория Л. С. Выготского. По аналогии с традиционно рассматриваемыми в данной концепции познавательными ВПФ как альтернативой естественно развивающимся психическим функциям были выделены два вида ИСС [4] — «высшие» и «низшие» (см. далее статью автора-составителя: *«Культурно-историческая теория Л. С. Выготского как методологическая основа изучения измененных состояний сознания»*). Первый вид — «высшие» — культурно-исторически обусловленные формы ИСС. В работе приводятся доказательства того, что культура может обуславливать (а иногда и жестко задавать) определенный набор ИСС, их структуру, содержание, функции, специфические характеристики, способы вхождения в конкретное ИСС, признаки, по которым человек может идентифицировать данное состояние, способы саморегуляции этого состояния. Второй вид ИСС — «низшие», «натуральные» состояния. Они представляют собой нецеленаправленные, случайные изменения состояния сознания, наступающие в результате дезорганизации «обычного» состояния сознания и харак-

¹ В названиях разделов этой статьи и полужирным шрифтом в тексте статьи обозначены проблемы, относящиеся к основным в области психологии ИСС, курсивом отмечены авторы, работы которых вошли в данную хрестоматию, также курсивом выделены названия этих работ.

теризующиеся хаосом, отсутствием структуры психической жизни, что может быть связано с полным отсутствием опыта — как культурного, так и индивидуального (в «высших» ИСС, даже если это состояние переживается впервые, опыт есть — он обеспечивается обществом, культурой). Кроме опыта, структурирующим началом выступают также установки, ожидания и цели деятельности (функциональным органом которой и выступает ИСС [3]), также отсутствующие в «натуральных» ИСС.

На Западе проблема культурно-исторической обусловленности ИСС получила глубокую разработку в рамках психологической антропологии. Последняя представляет направление исследований, носящих междисциплинарный характер и осуществляющихся на стыке этнографии, медицины (в частности, психиатрии), биологии, физиологии, психологии, истории, культурологии. Данная комплексная дисциплина ставит своей целью изучение человека в его обусловленности этносоциальными системами. Это — интегративная область знаний, в которой пока отсутствуют общая теория и единый категориальный аппарат, не сформулированы достаточно четко предмет и задачи исследования. Но результаты исследований уже имеют достаточно широкое применение (в образовании, медицинской антропологии). Психологическая антропология развилась из возникшего в 30-е гг. направления «культура-и-личность» [8].

Эрикой Бургиньон [2], работавшей в рамках данного подхода, была показана культурно-историческая обусловленность содержания, характеристик и функций ИСС: она установила связь между типом распространенного в обществе транса*¹, с одной стороны, и формами социальной организации и особенностями процесса социализации, с другой.

Э. Бургиньон предложила континуум ИСС, на одном полюсе которого располагаются сновидения (как аналог полной субъективности), на другом — трансы одержимости, сопровождающиеся утратой чувства «Я», деперсонализацией (аналог потери субъективности), между ними располагаются трансы с галлюцинациями. Она изучала ритуальные формы поведения в небольших сообществах.

Бургиньон обнаружила, что трансы с галлюцинациями (например, шаманский транс) встречаются преимущественно в простых этнических

¹ Символом «*» обозначены слова, значение которых объяснено в «Словаре терминов» в конце этой книги. Поскольку она обращена прежде всего к психологам, в словарь вошли термины из области медицины, физиологии, культурологии, истории, этнографии, фармакологии, биохимии, психиатрии, ботаники, религиоведения, философии. При возникающих затруднениях с психологическими понятиями советуем обратиться к словарю психологических терминов: Психология. Словарь / Под ред. А. В. Петровского, М. Г. Ярошевского (любой год издания).

группах, живущих охотой, собирательством. Эти трансы являются неотъемлемой частью обрядов инициации, вызываются с помощью ритуальных ран, галлюциногенов. Их значение Бургиньон усматривает в том, чтобы внутри социальной структуры, основанной на матрилокальности (когда мужчина после женитьбы уходит из родительского дома в чужую семью и деревню), облегчить человеку, пережившему ИСС и получившему опыт общения с покровительствующими ему духами, переход к положению мужчины, вырванному из защищающей его ситуации ребенка и подростка.

Трансы одержимости встречаются в более сложно организованных этнических группах (занимающихся преимущественно сельскохозяйственной деятельностью), имеющих более выраженную стратификацию и политические структуры, а также тенденцию к большей ригидности, чем сообщества охотников и рыболовов. В связи с распространенностью здесь патрилокальности (девушка покидает семью, чтобы жить у мужа) функция переходных ритуалов состоит в социальной адаптации женщин путем обучения их повиновению.

Итак, молодые люди испытывают давление, заставляющее их быть независимыми, часто во враждебной среде (как на охоте, войне или в сексе), молодые женщины испытывают напряжение при уходе из родного дома под контроль свекрови, в конфликтах с другими женами или от необходимости производить потомство. Если во время транса с галлюцинациями духи дают молодому человеку силы преодолевать испытания взрослой жизни, то при трансе одержимости характер отношений с духами обратный: во время ритуала вместо покорных женщин действуют могущественные и властные духи, то есть ритуал является своего рода бегством в воображаемое.

Разный тип транса обусловлен разными моделями социализации, которые специфичны для определенного пола и типа общества: переход к социальной роли взрослого мужчины в обществах охотников предполагает принятие и выполнение требования быть независимым, инициативным и полагаться только на себя, а от взрослых женщин в обществах земледельцев требуется быть послушными и уступчивыми. Бургиньон подчеркивает, что ИСС распространены именно в тех социальных группах, которые в процессе социализации переживают наибольшее напряжение, — то есть институционализированный транс помогает им совладать со стрессом и облегчает освоение новой социальной роли.

Марлен Добкин де Риос [5] изучала употребление галлюциногенов аборигенами пустынных регионов Центральной Австралии, коренными народами Сибири, равнинными индейцами Северной Америки, рыба-

ками наска* побережья Перу, перуанскими мочика*, мексиканскими майя*, мексиканскими ацтеками*, перуанскими инками*, фангами* северо-западной экваториальной Африки, метисами Амазонии. На материале своих полевых и теоретических этнографических и искусствоведческих исследований она показала зависимость распространенности ИСС, отношения к ним (в том числе и с этической точки зрения), их ценности для человека, их роли в обществе и их функций от политической и религиозной структур общества. Она отмечает, что галлюциногены* имеют преимущественное распространение в обществах с недостаточно развитой социальной структурой, где еще не произошло социальное расслоение и отсутствует выраженная социальная иерархия, в хозяйственной жизни таких обществ доминируют охота и собирательство (переход к интенсивному земледелию пока не произошел). В их религиозных воззрениях распространен шаманизм, каждый член общества может вступить в непосредственный контакт со сверхъестественным, и религиозные функционеры (то есть посредники между человеком и богом) еще отсутствуют. Еще одной характерной чертой обществ, в которых распространены галлюциногены, Добкин де Риос считает выраженное разделение религиозной и светской жизни с приданием особой значимости первой.

Особую разработку получила у М. Добкин де Риос проблема культурно-исторической обусловленности способов, техник, норм, правил и самого процесса вхождения в ИСС. Кроме того, Добкин де Риос продемонстрировала влияние культуры на содержание вызванных галлюциногенами видений, на научение в сфере ИСС. Обращаясь к вопросу культурной обусловленности самой структуры ИСС, она размышляла над тем, как именно происходит формирование структуры ИСС под влиянием культуры, что конкретно выступает в культуре носителем представлений о должной структуре. Добкин де Риос предположила, что таким носителем и собственно формирующим началом может выступать музыка, сопровождающая ритуальную церемонию, в ходе которой у участников церемонии и возникают ИСС.

В работе *Путера Фурста* [18] проблема культурно-исторической обусловленности средств индукции ИСС изучается на материале исторического анализа использования химических и нехимических путей к ИСС у некоторых коренных народов Северной Америки и Месоамерики. Как подтверждение идеи о включенности ИСС в контекст истории и культуры П. Фурст приводит содержание известного диалога между этноботаником Р. Э. Шульцем и антропологом У. Ла Барром. Первым был задан знаменитый «статистический» вопрос: почему при одинаковом разнообразии флоры Старого и Нового Света коренные

американцы знают и используют гораздо большее число галлюциногенов, чем жители Старого Света. Ла Барр ответил, что это обусловлено преобладающими религиозными воззрениями — сохранившимся в Новом Свете палеомезолитическим евроазиатским шаманизмом (в центре его находятся личность шамана и переживание экстатического ИСС), который в Европе давно исчез.

Колин Уорд [20], проводя полевые исследования шангоистского культа на о-ве Тринидад (Западная Индия), подробно изучила культурно-историческую обусловленность шангоистского ритуального транса — его функций, характеристик (культура задает изменения психического функционирования, в том числе определяет, какая степень сознательного контроля за поведением будет поддерживаться), форм поведения в состоянии транса, динамики протекания транса, его внешних проявлений, способов индукции, а также влияние факторов ожиданий и научения на способность к вхождению в транс.

Роберт Гордон Уоссон описывает историю своего открытия факта использования галлюциногенных грибов индейцами майя (статья «*Божественный гриб бессмертия*») [21]. В этой работе он приводит результаты своих полевых исследований использования галлюциногенов в современной Мексике, а также материалы проведенной им работы по реконструкции ритуального использования галлюциногенов в доколумбовой Америке и Древней Греции (с привлечением исторических, филологических, этнографических материалов). Уоссон показал обусловленность культурным контекстом специфики переживаемого состояния, его значения для человека, социальной ситуации его использования (изучал связанные с употреблением ритуалы, табу, ожидания), поведения в ИСС, функций данных состояний, частоты вхождения в них, отношения к полученному опыту (здесь галлюциногены рассматриваются в сравнении с алкоголем). Исследование ритуального использования галлюциногенов было продолжено им в статье «*Что такое сома арийцев?*» [13]. Анализируя тексты «Ригведы»* в сопоставлении со знаниями о галлюциногенных растениях, Уоссон приходит к выводу, что сома, таинственное растение, получившее в ведических текстах статус божественного, — это гриб, известный как мухомор* красный (*Amanita muscaria*), и приводит доказательства в пользу своего предположения.

Вольфганг Жилек [6], изучая ИСС, интегрированные в культуру североамериканских индейцев, рассматривал культурную и социальную обусловленность используемых в обрядах техник вхождения в ИСС (см. далее раздел «Способы индукции и техники вхождения в ИСС» в этой статье), а также функций ИСС (см. раздел «Функции ИСС»)

в их зависимости от наличной социальной ситуации того общества, в культурном контексте которого данные состояния существуют.

Артур Дейкман [17] выделил два «модуса» сознания, два способа психической организации:

- 1) модус «действия» (состояние, организованное для управления окружающей средой и предполагающее стремления и усилия, направленные на достижение личных целей);
- 2) модус «принятия», или «рецептивный» (состояние, направленное на максимизацию принятия, восприятия окружающей среды, а не на манипуляцию с ней).

С рецептивным модусом связаны ИСС, с модусом действия — обычные состояния сознания. Согласно А. Дейкману, преимущественное доминирование в конкретном обществе того или иного модуса обусловлено, в конечном счете, общим культурным контекстом. То есть именно культура определяет степень распространенности в том или ином обществе ИСС, общее отношение к ним и преобладающие в отношении к ним установки и ожидания, значение ИСС и их место в социальной структуре.

Итак, при разработке проблемы культурно-исторической обусловленности ИСС отечественными и зарубежными исследователями было показано, что культура может обуславливать (а иногда и жестко задавать) их определенный набор, структуру, содержание, функции, специфические характеристики, способы индукции и техники вхождения в эти состояния, признаки, по которым человек может их идентифицировать, способы их саморегуляции, значение ИСС для человека и его отношение к полученному здесь опыту, формы поведения в таком состоянии, динамику его протекания, внешние проявления и т. д.

Функции ИСС

Остановимся подробнее на вопросе культурно-исторической обусловленности функций ИСС. *Арнольд Людвиг* [19] разработал (теперь уже ставшие классическими) представления о функциях ИСС **для отдельного человека**, которые он разделял на две большие группы — адаптивную и дезадаптивную (то есть вредную для человека или общества). В адаптивной Людвигом были выделены три функции:

- 1) *психотерапевтическая* — помощь в улучшении здоровья и самочувствия: ИСС используются как средство для поддержания здоровья психического (сон) и психологического, для излечения

психических и психосоматических заболеваний, для контроля боли (храмовые сны, состояния религиозного экстаза, транс шаманов, медитация, определенная культура употребления алкоголя или наркотических средств);

2) *получение нового опыта* (например, мистического, религиозного) и *новых знаний*: ИСС используется как способ достижения глубокого озарения в вопросах, касающихся самого себя и своих взаимоотношений с миром, другими людьми, а также как источник вдохновения для писателей, художников, ученых и как средство усиления эстетического восприятия. Кроме того, благодаря ИСС часто осуществляется приобщение личности к культуре через усвоение ею нового социального опыта — мифологического знания (то есть, по сути, новых смыслов) как основы любой традиционной культуры. Это значение ИСС, как мы видим, интегрирует функцию приобретения нового опыта и социальную функцию ИСС;

3) *социальные функции*: ИСС обеспечивают групповую сплоченность (могут облегчать общение и служить групповыми идентификаторами — как, например, алкоголь и марихуана* в индустриальных странах); включаются как необходимое звено в ритуалы инициации, которые облегчают человеку идентификацию с определенными социальными и возрастными группами при вхождении в них (например, в примитивных сообществах); снимают конфликты между требованиями социума и желаниями отдельного человека. В работе *О. В. Гордеевой* [4] было расширено представление о социальных функциях ИСС за счет включения функции облегчения идентификации с определенной профессиональной ролью на основе анализа феноменов так называемой «боевой ярости», то есть особого переживаемого во время сражения экстаза, распространенного у кельтских фениев, скандинавских берсеркеров, индийских кшатриев, бойцов индонезийских островов (см. статьи *А. Тараса* [11] и «*Боевая ярость древних*» [1]). В частности, приводимый в статье «*Боевая ярость древних*» материал (например, транс, в который впадали жители Бали во время боевого танца и в настоящем бою) еще раз демонстрирует полифункциональность ИСС: отдельное измененное состояние сознания может выполнять одновременно несколько функций.

Эти общие представления о функциях ИСС были конкретизированы зарубежными исследователями, рассматривавшими данные состояния в контексте определенных культур.

Так, *Марлен Добкин де Риос* [5] на материале исследований использования галлюциногенов в традиционных сообществах рассматривала конкретные функции ИСС, например, использование галлюциногенов в качестве средства обучения, которое помогает человеку расширить или спроецировать с подсознательного уровня на сознательный знания о его врагах и потенциальной добыче и благодаря этому повысить свои шансы на выживание в условиях враждебного окружения. Она же анализировала *механизмы, посредством которых осуществляется терапевтическая функция ИСС*. Проследив сходство между ритуалом употребления галлюциногенов и театральным действием, Марлен Добкин де Риос пришла к выводу, что таким механизмом является катарсис, то есть выход подавленных травматических переживаний во время ритуальной церемонии.

Адаптивные функции ИСС подробно изучались в рамках такого направления, как антропологическая психология, прежде всего в работах *Эрики Бургиньон* [2]. Но в ее трудах брался более широкий контекст исследования: изучалось не только значение ИСС для отдельного человека, но и для сообщества в целом (см. далее). Материалы полевых исследований этого ученого наглядно демонстрируют выполнение определенными ИСС (специфическими для конкретного типа общества) одновременно социальной и психотерапевтической функций. Как уже говорилось, такие состояния облегчают прохождение определенного этапа социализации, связанного с освоением новой социальной роли, представителям именно той социальной группы, которая переживает в этот период наибольшие психологические трудности и для которой освоение новой роли является наиболее стрессогенным.

Колин Уорд [20], анализируя материалы своих исследований шангоистского культа, подробно рассмотрела психотерапевтическую функцию ритуального транса как центрального элемента этого культа (и физиологические механизмы, участвующие в реализации данной функции), а также тесно связанную с ней социальную функцию. Так, ритуальное ИСС, помогая человеку справиться со стрессом, обусловленным, в частности, его низким социальным статусом, интегрирует в культуру и общество маргиналов и лиц из низших слоев общества, способствуя их социальной адаптации и удовлетворению социальных потребностей.

Рассматривая ИСС в обрядах североамериканских индейцев, *Вольфганг Жилек* [6] обращает внимание не только на наличие у этих состояний социальной и психотерапевтической функций, но и на зависимость данных функций от наличной социальной ситуации: их смену (при

сохранении общей — социально-адаптивной и психотерапевтической — направленности) при изменении социальных условий. Так, религиозные церемонии с обязательным вхождением в ИСС в конце XIX в. были включены в контекст политического движения индейцев за социальные права. Жилек показал, что сейчас ритуальные ИСС уже не обеспечивают психологическую поддержку индейцам в войне и на охоте, поскольку индейцы больше не ведут войн, а стада бизонов уничтожены. Но современные индейцы США часто оказываются в ситуации социокультурной дезориентации и депривации, отчуждения от собственной культуры при недостаточной интегрированности в общеамериканскую. Это порождает ряд социальных и психологических проблем, негативно сказываясь на социальной адаптации и психологическом здоровье (например, у индейцев салиш* Северо-Западного побережья традиционно используется термин «болезнь духов»* для обозначения такого состояния постоянной дисфории и формирования психофизиологических симптомов). И тогда переживание ИСС в контексте церемонии посвящения является средством, помогающим многим отчужденным индейцам достичь культурной идентичности и психосоциальной реабилитации.

Способы индукции и техники вхождения в ИСС

Как уже говорилось выше, способы индукции и техники вхождения в ИСС обусловлены конкретным культурным и социальным контекстом. Самая общая классификация способов индукции таких состояний представлена в работе *Арнольда Людвига* [19], который выделил среди них пять основных:

- 1) редукция экстероцептивной стимуляции и/или моторной активности;
- 2) повышение экстероцептивной стимуляции и/или моторной активности и/или эмоций;
- 3) повышенная готовность или психическая вовлеченность;
- 4) сниженная бдительность или ослабление критичности;
- 5) наличие соматопсихологических факторов, то есть изменения в химии или нейрофизиологии тела.

Кроме того, для каждого из них он описал многочисленные техники, основу которых и составляет данный способ.

Вольфганг Жилек [6] при изучении ИСС у североамериканских индейцев подробно проанализировал (на примере церемонии «Танец

Духа») используемые в обрядах техники вхождения в данные состояния и лежащие в их основе конкретные методы индукции ИСС. К таким методам он отнес:

- сфокусированное суггестивное внимание (прикосновение к посвящаемому железом, имеющее огромную символическую значимость);
- болевую стимуляцию (техники истязания посвящаемого или самоистязание);
- гипогликемию* и обезвоживание* (которое технически достигается воздержанием от воды, интенсивными физическими нагрузками и потением под шерстяным одеялом);
- крайне интенсивную двигательную активность (техники бега и непрерывного танца);
- температурную стимуляцию — холодом и жарой (бег босиком по снегу, купание в ледяных реках или в зимнем океане, обливание холодной водой, перегрев под шерстяными одеялами);
- акустическую стимуляцию (техники непрерывного пения, барабанного боя и других ритмичных звуков, соответствующих по частоте тета-ритму электрической активности мозга);
- уединение и ограниченную подвижность (уединение в курительной палатке при строгом соблюдении тишины и избегании любого телодвижения);
- лишение сенсорного распознавания зрительных образов (завязывание глаз посвящаемому);
- лишение сна;
- кинетическую стимуляцию (ежедневная процедура «хватания»);
- гипервентиляцию* (от посвящаемого требуется глубоко, часто и непрерывно дышать).

М. Добкин де Риос [5] подробно изучала проблему культурно-исторической обусловленности способов, техник (она исследовала использование растительных галлюциногенов), норм, правил и самого процесса вхождения в ИСС, которые фиксируются в ритуалах, характерных для конкретной культуры. Автор подчеркивает, что ритуал являлся средством, с помощью которого общество могло контролировать употребление галлюциногенов, и обращает внимание на то, что злоупотребление начинается, когда в сообщество попадают психоактивные вещества, которые не были интегрированы в культуру. Например, у австралийских аборигенов не было зависимости от питури*, употребляемого

в религиозных целях, но после прихода европейцев им стал доступен алкоголь и в их сообществе началось распространение алкоголизма.

Питер Фурст [18] исследовал способы и средства индукции ИСС у некоторых коренных народов Северной Америки и Месоамерики. Им были рассмотрены такие традиционно применяемые способы вызывания ИСС, как:

- использование природных галлюциногенов, содержащихся в животных (некоторые виды ядовитых пауков, ящериц и скорпионов) и растениях (табак*, пейотль*, мескалиновые бобы (см. «Мескаля бобы»*), ололиука*);
- членовредительство (часто в сочетании с кровопотерями);
- ритуальная паровая баня.

Как дополнительные факторы, способствующие вхождению в ИСС, он также включал сюда физические нагрузки, голодание, жажду, депривацию сна, исключение соли.

Конкретные техники вхождения в ИСС в традиционных сообществах также подробно рассматриваются в работах *Р. Г. Уоссона* [13; 21] (он изучал использование галлюциногенных веществ), *Э. Бургиньон* [2], *К. Уорд* [20], *Р. Принса* [10].

Постулируя в своем эссе «*Рай и ад*» огромное значение для культуры визионерского опыта и его значимость для отдельного человека (что отражается в присущей каждому потребности пережить ИСС), *Олдос Хаксли* [14] обращается к существующим в культуре способам индукции этого опыта.

Анализируя визионерский опыт как ИСС — его характеристики, содержание, функции, способы его индукции, Хаксли выделяет как основные следующие характеристики визионерского опыта:

- переживания яркого, сияющего цвета и ослепительного света;
- снижение уровня обобщения и переход к допонятийному мышлению;
- неузнавание видимого объективного мира, его субъективная незнакомость;
- появление ощущения необыкновенной красоты увиденного и повышенной («сверхъестественной») значимости воспринимаемого, а также зачастую галлюцинации.

При этом визионерский опыт предстает у Хаксли как «высшее» ИСС и потому имеет определенное, фиксированное содержание, которое носит кросскультурный характер. Это содержание составляют характерные для всех культурных традиций представления об «Иных Мирах»

(рае, золотом веке, месте обитания богов, душ умерших и т. п.). При этом предметы, являющиеся неотъемлемыми частями (или атрибутами) этого «Иного Мира» (такие, как драгоценные камни, цветы, предметы из стекла и металла, ярко окрашенные предметы, пламя, лампы, горящие в темноте свечи, ювелирные украшения, пейзажи и др.), обладают следующей особенностью: их созерцание помогает человеку достичь визионерского переживания, то есть они выступают как *средства индукции ИСС*. Эти предметы нашли отражение в определенных произведениях искусства, способность которых вызывать видения анализирует Хаксли. Он обнаруживает интересную закономерность: индукция отдельного признака ИСС является способом вхождения в такое состояние. Рассматривая историю изобразительных искусств, Хаксли замечает: вхождение в моду того или иного вида искусства (например, смена витражей в церквях скульптурой) связано с популярностью в конкретный исторический момент определенного признака ИСС, индукция которого позволяет достичь визионерского переживания (то есть конкретная культура в определенную историческую эпоху санкционирует определенный способ индукции ИСС). Здесь культура выступает как совокупность форм фиксации не только общечеловеческого визионерского опыта, но и способов индукции данных измененных состояний.

Хаксли рассматривал условия, облегчающие вхождение в спонтанное визионерское состояние. К ним относятся:

- пост (и, как следствие, гипогликемия и витаминная недостаточность, из-за которой из крови выводится никотиновая кислота, препятствующая видениям);
- сенсорная депривация (которая ослабляет обычный опыт восприятия);
- истязания как эквивалент хирургического вмешательства без анестезии (из-за чего в кровь выделяются гистамин, вызывающий шок, и адреналин*, способствующий появлению галлюцинаций);
- культивирование бессонницы и постоянное распевание молитв (человек, у которого нет соответствующего навыка, при непрерывном пении стремится выдохнуть больше, чем вдохнуть, из-за чего развивается гипоксия).

Хаксли отмечал, что частота встречаемости визионерского опыта является культурно-исторически обусловленной величиной. Так, его значительную распространенность в прошлом (по сравнению с современностью) он объясняет как его большей популярностью в обществе, так и особенностями социально-исторического образа жизни того

времени: постоянное недоедание, авитаминоз, локальные инфекции, соблюдение постов, ограничения сна, бедность сенсорных стимуляций (причинами этого выступали религиозные убеждения, бедственное экономическое положение основной массы населения, неразвитая промышленность, низкий технический уровень, отсутствие медицинской помощи), что отражалось, прежде всего, на работе ИС.

Фиксированные в предметах культуры средства индукции и конкретное визионерское ИСС предстают в работе О. Хаксли в их взаимной обусловленности: он показал, как такие состояния влияют на культуру (прежде всего, искусство) и как общество формирует их переживание.

Влияние опыта и ожиданий на ИСС. Проблема «установки и обстановки»

В 60-х гг. XX в. в западной психологии ИСС как самостоятельная была выделена *проблема «установки и обстановки»* — **set and setting**. Здесь данные факторы рассматривались как определяющие (наряду с основным способом индукции) характер возникающих ИСС — их специфических признаков, содержания, особенностей протекания, субъективных переживаний, внешнего проявления, глубины, длительности и т. д. Критически пересматривая так называемую «физиологическую парадигму» (согласно которой особая химическая природа наркотика, взаимодействуя с химической и физической структурой нервной системы, с неизбежностью приводит к одним и тем же результатам) и в целом возражая против отождествления ИСС со способом его индукции, *Чарльз Тарт* [12] предложил модель факторов, формирующих ИСС. На материале изучения наркотических ИСС он выделил и классифицировал целый ряд ненаркотических факторов, определяющих — наряду с самим физиологическим воздействием — характер возникающего при употреблении наркотика состояния.

Он выделил три группы ненаркотических факторов:

- 1) долговременные;
- 2) непосредственные;
- 3) ситуативные (действие некоторых из них он иллюстрирует эмпирическими данными).

К долговременным факторам относятся:

- культурная среда (она формирует ИСС и ожидания относительно действия наркотика);
- структура личности субъекта;

- физиологические особенности человека, создающие определенную предрасположенность к воздействию наркотика;
- навыки употребления наркотика (к ним Тарт отнес опыт употребления наркотика, а также сформированность навыка усиливать желательные эффекты наркотика и уменьшать нежелательные).

К непосредственным факторам относятся:

- настроение человека;
- ожидания;
- совпадение или несовпадение этих ожиданий с тем, что человек хотел бы испытать.

Ситуативные факторы:

- социальная обстановка, в которой происходит принятие наркотика (например, характеры и эмоциональные состояния людей, находящихся вместе с субъектом);
- физические условия и их влияние;
- формальные наставления, полученные субъектом (например, от экспериментатора), и его интерпретация этих наставлений;
- неявная информация о наркотике, получаемая субъектом от окружающих (например, экспериментатор говорит испытуемому, что данный наркотик относительно безвреден, при этом требует от него медицинскую справку, содержание которой явно свидетельствует о небезопасности препарата).

При этом субъект, употребляющий наркотик, может сам усиливать действие одних факторов и тормозить действие других. Хотя в некоторых случаях, например в экспериментальной ситуации, он не может контролировать большинство из этих факторов и вынужден подчиняться им.

Подчеркивая в связи с этим, что реакция на наркотик обуславливается не физиологическим воздействием самим по себе, а субъективной интерпретацией этого воздействия, Тарт на примере интоксикации марихуаной показывает, что вхождение в ИСС определяется соответствующим научением — тем, насколько субъект умеет, определенным образом интерпретируя возникающие симптомы, дестабилизировать ОСС и формировать ИСС. Например, при первом приеме марихуаны ее физиологического действия самого по себе оказывается недостаточно, и человек, испытывая некоторые характерные для ИСС симптомы, продолжает оставаться в ОСС. Научение происходит при получении

соответствующего опыта в процессе общения с «опытными» курильщиками марихуаны.

Проблеме влияния опыта (и обусловленных им ожиданий и установок, а также формирующей данный опыт социальной обстановки) на эффекты наркотической интоксикации были посвящены и экспериментальные исследования А. Карлина, Р. Д. Поста, К. Беккера, Л. Алтерна [16]. Они изучали (также на материале интоксикации марихуаной), насколько социальное моделирование (то есть наблюдение у другого характерного для данного наркотика поведения) и происходящее в этом процессе социальное научение (авторы называют его термином «социализация»), а также предыдущий опыт употребления наркотика облегчают появление состояния интоксикации. Суть происходящего процесса научения, согласно данным авторам, состоит в придании нового значения эффектам наркотика: человек учится подстраивать индивидуальные симптомы к признанным образцам интоксикации и постепенно формирует собственные стандарты оценки наркотического состояния. Научение влияет не на то, что человек чувствует (у «наивных» и опытных в отношении марихуаны испытуемых возникает примерно одинаковое количество объективных — по результатам когнитивных тестов — и субъективных, представленных в самоотчетах, симптомов интоксикации), а на интерпретацию этих симптомов и оценку общей степени интоксикации (в итоге — на вывод о наличии ИСС и сам «выход» в ИСС). Поэтому, с их точки зрения, феномен реверсивной толерантности (феномен уменьшения необходимой для вхождения в ИСС дозы наркотического вещества по мере накопления опыта ИСС. — *Примеч. ред.*) означает сдвиг в нормах оценки людьми влияния на них наркотика, а не изменение самого влияния наркотика на человека. Другим аспектом научения является разрушение в ходе приобретения опыта не соответствующих действительности ожиданий и страхов в отношении данного наркотика.

Размышляя над тем, почему обнаруженные ими эффекты фасилитации социального моделирования носили не всегда достаточно выраженный характер, А. Карлин и его коллеги пришли к выводу, что научение (в частности, дискриминативное научение — умение распознавать эффекты интоксикации) носит процессуальный характер, а не совершается за одну попытку. При этом необходимо, чтобы обучающийся выделял и воспринимал демонстрируемое ему поведение действительно как модель интоксикации, то есть усматривал причину наблюдаемого поведения другого именно в измененном марихуаной состоянии последнего. Иначе говоря, чтобы обучиться, человек должен рассматри-

вать поведение опытного курильщика как типичное для интоксикации марихуаной.

Эмпирическое изучение проблемы влияния опыта на возникающее у человека ИСС проводилось в рамках этнографических исследований. Так, изучая использование галлюциногенов в традиционных сообществах, *Марлен Добкин де Риос* [5] показала, что в сфере культурно-обусловленных ИСС существует явление научения: в тех обществах, где ИСС включены в контекст культуры, более опытные члены сообщества обучают новичков справляться с тревогой, которую вызывают галлюциногены, и видеть галлюцинации определенного содержания.

О влиянии ожиданий на содержание переживаемого в ИСС говорится и в эссе *Олдоса Хаксли «Рай и Ад»*. Рассматривая эмоциональный знак визионерского опыта, Хаксли отмечает, что он может быть не только положительным (созерцание Рая), но и отрицательным (видения Ада). В качестве причины «превращения Рая в Ад» Хаксли указывает присутствие у человека негативных эмоций (страха, ненависти, гнева и т. д.), свидетельствующих об отсутствии у него веры и доверительной любви [14].

Влияние установки (по отношению к определенному состоянию) и окружающей человека обстановки является давно установленным в психологии ИСС и общепризнанным фактом (см. далее работу *О. В. Гордеевой «Культурно-историческая теория Л. С. Выготского...»* [4], параграф «Фактор установки»). Но предметом исследования продолжает оставаться проблема границ такого влияния, например вопрос о том, может ли установка полностью определять, какие именно психические функции будут меняться при данном способе индукции и каков будет характер этих изменений. *А. Карлин и соавторы* [16] предлагают свой вариант решения проблемы границ. Они считают, что ожидания и установки определяют не саму по себе объективную и субъективную симптоматику конкретного измененного состояния сознания, а лишь интерпретацию этих симптомов и, следовательно, оценку своего состояния, то есть вывод о наличии ИСС. Однако, с их точки зрения, именно интерпретация, то есть рефлексия своего состояния (а не симптомы сами по себе), обуславливает вхождение в ИСС.

При изучении ИСС на методологической основе культурно-исторической теории Л. С. Выготского были, как уже говорилось, выделены два типа ИСС («социальные» и «натуральные») [4]. «Социальные», то есть высшие, культурно-исторически обусловленные ИСС являются функциональными органами, которые человек выстраивает (при наличии или отсутствии в обществе соответствующих фиксированных

образцов состояний и необходимых для их создания психотехник) для достижения определенных — адаптивных или дезадаптивных — целей. У человека есть выработанные социумом или индивидуально выстроенные модели, которые и определяют структуру, содержание, формы, функции формируемых им ИСС. Психологическими носителями таких моделей могут выступать установки, эмоциональные отношения, знания, ожидания в отношении таких состояний. В рамках указанного здесь подхода проблема границ влияния факторов установки и обстановки на формируемые ИСС пока не исследовалась.

Влияние ИСС на культуру и общество

Ранее нами рассматривалась проблема культурно-исторической обусловленности ИСС, однако существует и обратное влияние ИСС на культуру и общество, которое стало предметом исследования в западной психологии ИСС.

Так, *М. Добкин де Риос* [5] исследовала, как сходство возникающих под действием галлюциногенов переживаний может обусловить сходство в культурах тех обществ, где распространено ритуальное употребление галлюциногенов. Она выявляет некоторые общие темы, мотивы, образы, нашедшие отражение в системах верований, мифах, изобразительном искусстве в различных культурах, и прослеживает их связь с психологическими эффектами, вызванными галлюциногенами. Например, источником распространенного образа полетов по воздуху и перемещения в пространстве может быть возникшая под действием галлюциногенов тахикардия*, а источником образов гномов и великанов, в которых персонифицируются некоторые духи, — микропсия и макропсия и т. д. Кроме того, она выделяет такие общие для культур с галлюциногенами мотивы, как превращения людей в животных, трансформации в змею.

Как уже говорилось в разделе «Способы индукции», при анализе визионерского опыта и способов вхождения в него *О. Хаксли* [14] пришел к выводу о том, что воспроизведение какого-либо признака или содержания ИСС (в данном случае — визионерского состояния) является средством его индукции. Он рассматривает культуру как совокупность форм фиксации визионерского опыта и способов индукции данного измененного состояния. При этом связь культуры и отдельного визионерского ИСС Хаксли рассматривал как двустороннюю. Поэтому культура предстает у него не только как определяющая содержание визионерского ИСС и задающая способы индукции, но и, прежде всего,

формирующаяся под его влиянием. Так, Хаксли показал, что все предметы, отражаемые в содержании визионерского опыта (такие как драгоценные камни, цветы, предметы из стекла и металла, ярко окрашенные предметы, пламя, лампы, горящие в темноте свечи, ювелирные украшения, пейзажи и т. п.), были воплощены — как образы или художественные приемы — в определенных произведениях искусства, способность которых вызывать видения он и анализирует. Например, в числе таких художественных произведений (или художественных приемов) Хаксли выделяет пейзажную живопись эпохи Сун и картины Дуанье Руссо (прием изображения или очень удаленного, или очень приближенного к наблюдателю природного ландшафта соответственно), картины Рембрандта (прием светотени), изображения египетских богов или Богоматери (героические фигуры в состоянии покоя) и т. д.

Согласно *Теренсу Маккенне* [9], именно благодаря употреблению галлюциногенов сформировался человек как представитель рода *Homo sapiens*. В своей книге «Пища богов» он объяснял происхождение человеческого разума и культуры именно появлением в рационе предков человека грибов, содержащих псилоцибин* (его книга представляет собой исследование истории употребления наркотиков в различных культурах от доисторических времен до современности). Так, прием галлюциногенов (в небольших дозах), сначала случайный, а затем намеренный, повышал остроту зрения (эквивалент «химического бинокля»), способность к переработке информации, сексуальное влечение, чувствительность к звуку, скорость моторных реакций, темпы созревания и саму продолжительность жизни, что увеличивало адаптивные возможности человека и давало ему эволюционное преимущество. По Маккенне, именно включение в рацион содержащей галлюциногены пищи способствовало развитию специфически человеческих функций и качеств — символической деятельности, воображения, вербальных способностей и чуткости к общественным ценностям, а также обеспечивало доступ к трансцендентному Иному. Эту теорию (как и другие свои теории) Маккенна не стремился подтвердить строгими научными данными. Единственной эмпирической основой данной теории стало исследование Роланда Фишера, который давал студентам-аспирантам небольшие дозы псилоцибина, а затем оценивал их способность заметить момент, когда прежде параллельные линии начинают отклоняться. Этот ученый обнаружил, что способность выполнения этой конкретной задачи действительно улучшалась после малых доз псилоцибина. Однако в целом теоретические построения Маккенны лишены эмпирического обоснования.

Функции ИСС для общества

Культурно-исторически обусловленные, то есть «высшие» ИСС могут способствовать как *сохранению* социальной системы, так и ее *измене-нию*. Так, в работе *Питера Фурста* (раздел «Заключение») продемонстрирована первая из этих функций ИСС: показано, как в шаманских культурах коренных американцев вхождение в ИСС обеспечивает социальное наследование, сохранение культурной преемственности не только на когнитивном, но и эмоциональном уровне — когда происходит усвоение из культуры не только значений, но и смыслов [18]. Здесь он описывает, как представитель традиционной культуры входит в ИСС, чтобы лично убедиться, что реальность (в данном случае — сверхъестественная) устроена именно так, как описано в легендах, мифах и рассказах старших.

М. Добкин де Риос [5] также рассматривала измененные состояния сознания в их сохраняющей социальную систему функции, отмечая, что ритуализированные ИСС способствуют усилению сплоченности общества.

Вольфганг Жилек [6] показал, что религиозные церемонии, предполагающие обязательное вхождение в ИСС, в конце XIX в. стали духовной основой политического движения индейцев за социальные права. В данном случае ИСС способствовали сохранению отдельной культурной и этнической общности, но при этом — изменению структуры социального сообщества в целом.

Участие ИСС в поддержании, стабилизации существующих социальных структур показано и в работе *Э. Бургиньон* [2]. Как уже говорилось, она доказала обусловленность распространенного в обществе типа транс моделями социализации и, соответственно, предполагаемыми данной моделью проблемами, для решения которых (или совладания с которыми) и необходимо ритуальное ИСС в своей психотерапевтической функции. Таким образом, институционализированный транс, помогая человеку справиться со стрессом и облегчая ему освоение новой социальной роли, способствует стабилизации общества в целом.

К сходным выводам пришла и *Коллин Уорд* [20], изучавшая культ Шанго на Тринидаде. Исследуя психотерапевтическое значение ритуального шангоистского транс, она обнаружила, что последователи данного культа принадлежат, по преимуществу, к низшим слоям общества и переживают фрустрацию из-за недостатка образования, доходов, социального влияния, престижа и социальной мобильности, но ритуальный транс помогает им справиться со стрессом, пережить чувства мо-

гущества, социальной общности, собственной ценности, удовлетворить психологические потребности, получить уважение и признание общества. Можно сказать, что переживание данного религиозного ИСС способствует установлению взаимодействия между личностью и обществом, обретению человеком собственного индивидуального места в культовом сообществе и обществе в целом, удовлетворению ряда социальных потребностей. Именно поэтому Уорд сделала вывод о значении данного культа (и ритуального ИСС как его центрального элемента) для стабилизации общества, укрепления его социальной структуры.

В статье *Нахмана Бен-Егуды* [15] рассматривается то место, которое занимает колдовство в социальной структуре различных обществ — на Западе и в примитивных сообществах, и выполняемые им функции. При этом колдовские практики предполагают вхождение в ИСС (или состояния, переходные к ним) как обязательное условие установления контакта со сверхъестественными силами, и автор подчеркивает их социальную обусловленность. В своей работе он уделяет внимание коллективным ИСС, которые имеют регулярный последовательный характер (то есть актуализируются в регулярной практике). К сожалению, в данной статье нет четкого определения ИСС.

Рассматривая функции колдовства в социальной системе, Бен-Егуда приходит к выводу, что колдовство (предполагающее вхождение в ИСС как обязательный элемент и условие успешности) и вера в него снижают уровень тревожности, способствуют интеграции и созданию единства в обществе, приносят упорядоченность и смысл в хаотичные социальные ситуации, а также действуют как механизм общественного контроля, обеспечивая членам общества субъективное чувство самотрансценденции и ощущение возможности влиять на события. Обращаясь к историческим материалам, автор показывает, что колдовство и вера в него смогли обеспечить решение ряда социальных проблем, выступая как жизненно важные элементы для преодоления социальных, политических, экономических, демографических, идеологических и религиозных потрясений, имевших в Европе место вплоть до Ренессанса, а также как средства определения нравственных границ.

Анализ ИСС в контексте культуры и истории задает определенный подход к решению одной из основных общепсихологических проблем — психофизиологической проблемы — на материале измененных состояний сознания: в этой области данная проблема конкретизируется, в частности, как вопрос о **физиологических основах ИСС**.

Исследование физиологических (в том числе и электроэнцефалографических) коррелятов ИСС началось в западной психологии вместе с изучением самих ИСС (так, проблема физиологических механизмов ритуального транса подробно рассматривается в работах *Коллин Уорд* [20], *Р. Принса* [10]). Однако работы данного направления сразу же столкнулись с той же проблемой, что и исследования характеристик ИСС, — с невозможностью выделить специфический для конкретного вида ИСС паттерн (в данном случае — паттерн физиологических сдвигов), то есть с отсутствием точных физиологических коррелятов определенных ИСС. Так, *Р. Принс* [10] показал, что физиология транса может быть различной — в зависимости от того, какой механизм транса задействован в каждом конкретном случае.

Становится очевидным, что решение данного вопроса требует выхода на уровень методологической проблематики. Придерживаясь существующей в отечественной психологии традиции взглядов на решение психофизиологической проблемы (*Н. А. Бернштейн*, *А. Н. Леонтьев*, *А. А. Лурия*), *О. В. Гордеева* понимает «высшее» измененное состояние сознания как функциональный орган, функциональную систему, которую человек выстраивает сам (или ему помогает в этом общество) для достижения определенной цели [4]. Тогда, в этом процессе формирование физиологической основы данного состояния оказывается зависимым, подчиненным поставленной человеком цели. Как говорил *А. Н. Леонтьев*: «Движение, формирование, развитие идет сверху вниз: от высших образований к физиологии» [цит. по 4]. Подтверждением этому могут служить описываемые в статье «*Боевая ярость древних*» явления так называемой «внутренней наркомании» у берсеркеров. Так, известно, что нервная система человека — в том числе ее разделы, которые поддаются сознательному контролю, — способна продуцировать вещества, по своему составу и действию близкие к наркотическим. Это объясняет трудности возвращения способных впадать в боевой транс воинов к нормальной жизни (аналог обычной наркотической зависимости) [1].

Многие западные исследователи также признают ведущую роль психики в формировании физиологических основ ИСС. Так, согласно *Р. Принсу* [10], по аналогии с существованием физиологических механизмов, направленных на поддержание физиологического гомеостаза, существуют и психологические механизмы, функционирование которых направлено на поддержание чувства комфортности бытия. Эти механизмы запускают работу определенных физиологических систем, вырабатывающих эндорфины*, — именно они обеспечивают необходи-

мые психологические эффекты (соответствующие типу «борьбы», а не «бегства») — эйфорию, обезболивание, ощущение контроля над ситуацией. Приняв как постулат необходимость для человека стресса (и — обязательно — такого типа реакции на стрессор, как «борьба»), Принс отмечает, что при отсутствии в окружении реальных стрессоров так называемый «имитативный гиперстресс» может создаваться как самим организмом (в виде ночных кошмаров), так и обществом (в шаманских и целительских практиках). В последнем случае стресс может формироваться как «органически» (путем акупунктуры*), так и с помощью различных психотехнических приемов, к которым он относит усиление двигательной активности, ритмичные движения под музыку, создание ситуаций угрозы или переживания ужаса, прием галлюциногенов и т. д.

Как уже говорилось в разделе «Влияние опыта и ожиданий на ИСС», такие западные исследователи ИСС, как *Ч. Тарт*, а также *А. Карлин*, *Р. Д. Пост*, *К. Беккер*, *Л. Алтерн* [16], при рассмотрении соотношения наркотических (то есть меняющих физиологическую основу) и психологических факторов при индукции ИСС признавали ведущую роль последних в формировании измененного состояния. На материале интоксикации марихуаной они показали, что наркотическое ИСС обусловливается не физиологическим воздействием наркотика самого по себе на организм, а субъективной интерпретацией этого воздействия. Так, *Ч. Тарт* подчеркивал, что «психологические факторы являются главными детерминантами дискретного измененного состояния сознания, связанного с курением марихуаны» [12].

Однако признание ведущей роли высших уровней психической регуляции состояния в формировании его психофизиологических механизмов не снимает проблему границ данного влияния. Продолжая существующую в отечественной психологии традицию, можно рассматривать физиологические изменения, индуцированные специальными техниками (такими как прием наркотиков или гипервентиляция) и как органические предпосылки формирования ИСС, и как результат их формирования. Тогда мы подходим к постановке задач конкретного исследования того, как биологические «рамки», в которых формируется ИСС, влияют на процесс данного формирования.

* * *

Итак, в статьях, вошедших в эту книгу, представлены различные аспекты взаимосвязи ИСС и культуры, основные направления исследований

данной взаимосвязи и, соответственно, проблемы, возникающие в ходе этих исследований.

Выбор культурно-исторического контекста для анализа проблемы ИСС представляется крайне значимым и перспективным, поскольку позволяет приблизиться к решению наиболее важных проблем из области психологии ИСС. Одной из таких проблем, как мы видели, выступает проблема физиологических основ ИСС. Другой — проблема поиска универсальных характеристик, присущих любому измененному состоянию сознания. Явная вариативность данных характеристик и, как было обнаружено, их обусловленность не только способом индукции, но и такими факторами, как установки, ожидания самого субъекта и обстановка вхождения в ИСС, объяснимы с точки зрения культурно-исторического подхода к проблеме ИСС [4]. В рамках данного направления предполагается существование особого типа ИСС — культурно-исторически обусловленных, которые являются функциональными органами, формируемыми для достижения определенных целей и решения возникающих в ходе деятельности задач. Структура, содержание, формы, функции данных состояний определяются существующими у человека соответствующими представлениями об ИСС — *моделями ИСС*, которые имеют эксплицитный или имплицитный (то есть не представлены самому человеку на сознательном уровне) характер. Они могут формироваться под влиянием социума или создаваться индивидуально, то есть самим человеком. Психологическими носителями таких моделей выступают установки, эмоциональные отношения, знания, ожидания в отношении данных состояний. Необходимо еще раз отметить, что рассмотрение ИСС с культурно-исторической точки зрения не только задает огромную проблемную область в данном направлении исследований, но и позволяет объяснить крайнее разнообразие феноменологии таких состояний, а также не всегда достаточную воспроизводимость результатов экспериментов по данной проблематике.

Исследования ИСС в их связях и соотношениях с обществом и культурой задают новую междисциплинарную область, предполагающую интеграцию между такими науками, как психология, культурология, этнография, история, социология, религиоведение, философия и др. Данная интеграция представляется необходимой для понимания сложной и малоизученной области явлений ИСС и выступает как конкретное проявление и реализация интегративного подхода к человеку — его целостного рассмотрения в единстве онто- и филогенеза, его функционирования как социального индивида и личности.

* * *

Выражаю искреннюю благодарность переводчикам М. А. Плутицкой и А. С. Акерман, участвовавшим в подготовке этой книги, и признательность издательству «Смысл» и лично Д. А. Леонтьеву за разрешение поместить в данную хрестоматию статьи Э. Бургиньон, В. Г. Жилек и Р. Принса (полные варианты этих статей были опубликованы в выпущенном издательством «Смысл» в 2001 г. сборнике «Личность, культура, этнос: современная психологическая антропология»).

Литература

1. Боевая ярость древних. История боевых искусств. — М.: АСТ, 1997. — Т. 1, с. 138–144, 150–158; т. 2, с. 209–212, 316–321; т. 3, с. 37–39, 142–148.
2. *Бургиньон Э.* Измененные состояния сознания // *Личность, культура, этнос: современная психологическая антропология* / Под ред. А. А. Белика. — М.: Смысл, 2001. — С. 405–461.
3. *Гордеева О. В., Четверткова Е. Ю.* Теория деятельности А. Н. Леонтьева как основа изучения измененных состояний сознания (анализ феномена зависимости характеристик вдохновения от вида творческой деятельности) // *Культурно-историческая психология, 2007.* — № 2.
4. *Гордеева О. В.* Культурно-историческая теория Л. С. Выготского как методологическая основа изучения измененных состояний сознания (ИСС) // *Ученые записки кафедры общей психологии МГУ им. М. В. Ломоносова* / Под ред. Б. С. Братуся, Д. А. Леонтьева. — Вып. 1. М.: Смысл, 2002.
5. *Добкин де Риос М.* Растительные галлюциногены // <http://behigh.org/library/pg.html>.
6. *Жилек В. Г.* Измененные состояния сознания в обрядах североамериканских индейцев // *Личность, культура, этнос: современная психологическая антропология* / Под ред. А. А. Белика. — М.: Смысл, 2001. — С. 462–482.
7. Измененные состояния сознания: природа, механизмы, функции, характеристики: Хрестоматия / Под ред. О. В. Гордеевой. — Кн. 2. СПб.: Питер, 2009.
8. *Личность, культура, этнос: современная психологическая антропология* / Под ред. А. А. Белика. — М.: Смысл, 2001.

9. Маккенна Т. Пища Богов // <http://www.behigh.org/library/index.html>.
10. Принс Р. Шаманы и эндорфины: гипотезы для синтеза // *Личность, культура, этнос: современная психологическая антропология* / Под ред. А. А. Белика. — М.: Смысл, 2001. — С. 483–500.
11. Тарас А. Е. Боевые искусства. — Мн., 1996.
12. Тарт Ч. Состояния сознания // *Магический кристалл: Магия глазами ученых и чародеев*. — М.: Республика, 1992. — С. 180–249.
13. Уоссон Р. Г. Что такое сома арийцев? (Пер. А. С. Акерман) // *Was-son R. G. What Was the Soma of the Aryans? // Flesh of Gods: The ritual use of hallucinogens* / Ed. by P. T. Furst. — N. Y., Washington: Praeger Publishers, 1972. — P. 201–213.
14. Хаксли О. Рай и Ад // <http://www.behigh.org/library/index.html>.
15. Ben-Yehuda N. Altered states of consciousness: A sociological perspective // *Journal of altered states of consciousness*, 1978–1979. — V. 4. — № 4. — P. 345–356.
16. Carlin A. S., Post R. D., Bakker C. B., Halpern L. M. The role of modeling and previous experience in the facilitation of marijuana intoxication // *The Journal of Nervous and Mental Disease*, 1974. — V. 159. — № 4. — P. 275–281.
17. Deikman A. J. Bimodal consciousness // *Arch. Gen. Psychiatry*, 1971. — V. 25, december. — P. 481–489.
18. Furst P. T. “High States” in Culture-Historical Perspective // *Alternate States of Consciousness* / Ed. by N. E. Zinberg. — N. Y.: The Free Press: A Division of Macmillan Publishing Co., 1977. — P. 53–88.
19. Ludwig A. W. Altered states of consciousness // *Altered states of consciousness: A book of reading* / Ed. by C. T. Tart. — N. Y., 1969. — P. 9–22.
20. Ward C. Therapeutic aspects of ritual trance: the shango cult in Trinidad // *J. Altered States of Consciousness*, 1979–1980. — V. 5. — № 1. — P. 19–29.
21. Wasson R. G. The divine mashroom of immortality // In: *Flesh of Gods: The ritual use of hallucinogens* / Ed. by P. T. Furst. — N. Y., Washington: Praeger Publishers, 1972. — P. 185–200.

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. Херсковиц. 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 *uoshi*... 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 — *uoshi* ягуара, он учит начинающих всему о *uoshi*» [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 спустя 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 казалось 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 депривацией, 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 Иво-Lélé упал 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 Иво-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 обнаружилось поразительное различие. 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 слышать 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, транс, 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 разделяться 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 недержимости. Оба они оцениваются в одно время и одних местах как позитивные, в других — как негативные. В примере гаитян мы имеем веру в присутствии 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 недержимости, 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 (трансоевое 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.

Etic-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 *etic*-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.

Типы трансов

(...) Когда Бургиньон и Эваску сосредоточили внимание на обществах, где встречаются эти культурно-институционализированные состояния (транс — Т и транс одержимости — ТО. — О. Г.), то обнаружилось, что вся выборка может быть разбита на четыре типа обществ или «типов трансов»: 1) общества, которые показали только Т; 2) общества, имеющие и Т, и ТО; 3) те, в которых есть только ТО; и 4) 10 %, которые, насколько мы можем сказать, не имеют никакой формы ИСС. Поскольку эта последняя группа очень мала, а также поскольку мы предполагаем, что «нет ИСС» в действительности означает «нет сообщений», мы опустили эту последнюю группу из нашего анализа. Рассматривая региональное распределение трех типов обществ (Т, Т/ТО, ТО), мы обнаружили, что Т имеет высокую корреляцию с Северной Америкой и в меньшей, но все же значительной степени с Южной Америкой. В Северной Америке поиски видений являются важным фактором, а в Южной Америке широкое распространение использования галлюциногенов* прямо связано с широкой сферой охвата Т. С другой стороны, мы обнаружили, что ТО значительно коррелирует с прилегающими к Сахаре районами Африки и в меньшей степени — со средиземноморским регионом. ТО настолько редок в Северной Америке, что мы имеем статистически значимую негативную связь между этим типом ИСС и Северной Америкой.

...Североамериканские индейцы были преимущественно охотниками-собираателями, тогда как народы прилегающих к Сахаре районов Африки традиционно были садоводами [10]. В первой серии тестов [7] мы обнаружили, что наши три типа обществ показали статистически значимые различия по 12 характеристикам обществ, 6 из которых несомненно связаны с различиями в сложности обществ. Эта находка стимулировала нас к дальнейшей разработке этого вопроса. ...Мы отобрали четыре переменные... классовое разделение, иерархическая структура, степень или процентное соотношение, в которой хозяйство, обеспечивающее жизнедеятельность общества, зависит от производства (скотоводства, земледелия или их сочетания), и, наконец, процентное соотношение зависимости от земледелия. Результаты ясно показали, что чем больше сложность общества и чем выше уровень хозяйства, обеспечивающего жизнедеятельность, тем более вероятно, что общество скорее имеет ТО, чем Т... [9].

Как мы можем объяснить эту связь? Более внимательный взгляд на то, каким образом вызываются ИСС и какую культурную роль они играют, может помочь нам понять эти функциональные связи. Прежде

всего, американские индейцы часто используют наркотики для достижения измененных состояний. Ла-Барр [25; 26] несколько раз перепроверил обширные свидетельства существования того, что он назвал «наркотическим комплексом Нового Света», охватывающим большую часть коренных жителей Америки от южной половины Соединенных Штатов до большей части бассейна Амазонки и Анд. Отметив, что ботанические источники галлюциногенов (в грибах, кактусах и ползучих растениях, а также во многих семенах, коре, цветах, корнях и соке растений) доступны в Старом Свете так же, как и в Новом, ботаник Р. Е. Шульц спрашивает, почему американским индейцам известны восемьдесят или более разновидностей галлюциногенов, тогда как народы остальной части мира знакомы приблизительно лишь с шестью подобными веществами? Ла-Барр связывает это большее знание о галлюциногенах со специализированным интересом к этому предмету, проистекающим из «...повсеместной живучести шаманизма среди коренных народов-охотников Нового Света» [26, 272]. Связь между ними объясняется наблюдением, что «шаманизм экстатических видений является, так сказать, *культурно запрограммированным на интерес к галлюциногенам и другим психотропным наркотикам*». Ла-Барр отмечает, что старые религии шаманизма народов-охотников Евразии и Африки были совершенно трансформированы новыми традициями, которые стали результатом революции неолита. (...)

В этом обсуждении все согласуется с полученными нами данными как в отношении географического распределения транса и транса одержимости, так и в отношении связи между типом транса и типом жизнеобеспечения общества. (...) Для ряда обществ Нового Света, объединяя данные Северной и Южной Америки, мы обнаружили, что там, где используются наркотики, транс (Т) является гораздо более вероятным, чем транс одержимости (ТО). Эта связь имеет большую статистическую значимость [5, 20]. Что касается значения образа жизни охотников-собирателей, который типично связан с шаманскими религиями, необходимо подчеркнуть, что когда Ла-Барр говорит о «туземных народах-охотниках Нового Света», он обращается к подавляющему большинству коренных обществ Северной Америки и значительному меньшинству групп Южной Америки. Из североамериканских обществ, закодированных в атласе Мердока, 77 % в своем жизнеобеспечении в значительной степени зависят от охоты, собирательства и рыболовства; и это относится к 28 % южноамериканских обществ. Напротив, только 4 % обществ прилегающих к Сахаре районов Африки сильно зависят от этих видов деятельности по добыванию пропитания [10].

Однако в этой группе значительное место занимают *!Kung*, среди которых трансовые состояния видений играют значительную роль.

Транс видений

Хотя галлюцинаторное трансовое состояние, или трансовое состояние видений, имеет такое большое значение для коренных жителей Америки, оно не всегда вызывается наркотиками. Случай шамана сию Джона Ламе Деер'а иллюстрирует широко распространенный комплекс духа-покровителя. Поиски видений в одиночку, четыре дня изоляции и поста, изредка, как среди индейцев *Cheyenne* [16], различные виды смирения и самоистязание — неотъемлемая часть этой модели. Хотя в некоторых обществах женщины и девушки тоже занимались поисками видений, это все же преимущественно мужская деятельность. Свенсон [32] обратил внимание на то, что эта североамериканская практика представляет собой вид пубертатной инициации, но значительно отличается от типичных церемоний инициации в Африке и Австралии с их групповой деятельностью и «школами» инициации. Свенсон говорит о поисках духа-покровителя как об обряде «уполномочивания», посредством которого ищущий «посвящает себя» во взрослые. Видение — отличительная черта этого комплекса. Посредством видения дух дарует человеку силу. ...Ла-Барр... пишет:

«В этом обществе охотников, где центральное положение занимают мужчины, странным образом и зрелость мальчика, и мужественная доблесть на охоте и войне, и сексуальность — все приходит как дары извне — то есть как «целительная сила» впитывается извне, как нечто обобщенное, безличное, подобное манне, сверхъестественное...» [26, 274].

Поскольку этот дар приобретается от духов, к которым надо приблизиться в полных страха поисках, Свенсон доказывает, что комплекс духа-покровителя связан с индивидуальной инициативой, порождающей потребность в этой силе и желание приобрести ее. Тогда поиски представляют собой эффективный тест на независимость мальчика, его благоразумие и на силу его стремлений. Такие личностные характеристики важны в обществах, говорит Свенсон, в которых, помимо групповых целей и интересов, люди обладают значительной степенью автономии для преследования своих собственных целей. Рассматривая данные, полученные Барри, Чайлдом и Бэконом... [2], Свенсон говорит, что существенная, но не полная зависимость от охоты, собирательства, рыболовства вызывает тот тип давления социализации, который требует уверенности в своих силах и достижения и согласуется с такой

религиозной моделью. Статистический анализ данных, проведенный Свенсоном по сорока двум обществам коренных североамериканцев, подтверждает эту гипотезу.

(...) Д'Андрате [13] на распространенной по всему свету выборке из 48 обществ проанализировал использование снов для поиска и управления сверхъестественными силами; те, которые имеют этот культурный комплекс, фактически более вероятно являются обществами, где присутствует транс видений, чем те, в которых его нет [6]. Он ставит перед собой цель проверить гипотезу о том, что использование снов для приобретения духа-помощника в фантазии проистекает из боязни остаться одному, боязни ответственности за себя и из опасения быть независимым. Он проверил эту гипотезу посредством двух индикаторов, предположив, что в обществах, где используют сны для поиска и управления сверхъестественными силами, с наибольшей вероятностью принято, что 1) сын уходит из родительского дома, местной группы или своей деревни после женитьбы, 2) велико воздействие социализации, требующей независимости и уверенности в собственных силах. Д'Андрате, основывая свою работу на исследовании Барри, Чайлда и Бэкона [2], ожидал, что общества, сильно зависящие в своем жизнеобеспечении от охоты, собирательства и рыболовства, используют сны таким образом. Обе гипотезы подтвердились.

(...) Свенсон пишет, что, когда мальчика толкают к тому, чтобы быть независимым и уверенным в своих силах, он сам должен сделать себя мужчиной, не ожидая, что общество сделает это за него. Он должен продемонстрировать свою стойкость, пройдя через суровые испытания в поисках духа-покровителя, от которого он приобретает силу, и эта сила становится тогда его собственной. Кроме того, как отмечает Ла-Барр [25], сила понимается как приходящая к мальчику извне, она не является естественной частью его собственного развития. (...) Д'Андрате говорит, что, если мальчика, который должен покинуть своих родителей и стать самостоятельным, толкают к тому, чтобы он был уверенным в своих силах, он будет тревожиться; лишенный возможности зависеть от поддержки людей, он будет искать сверхъестественную помощь, или, можно сказать, будет воображать, что подобная поддержка помогает ему быть уверенным в себе.

Этот анализ подсказывает возможное направление объяснения связи между трансом (Т) и типами хозяйств, связанных с охотой, собирательством и рыболовством. В таких обществах мальчиков с ранних лет толкают к тому, чтобы они были уверенными в своих силах, и требуют, чтобы они достигли такой же уверенности в собственных силах

и независимости, как взрослые, и они открыты для определенных видов тревоги. С одной стороны, видение, дух-покровитель и сила, приобретаемая таким образом, компенсируют стрессы, проистекающие из недовольства подчиненностью в детстве, и с другой — они дают молодому человеку поддержку в его предприятиях. Тогда транс не только *дает выражение* этой ситуации, но и *предоставляет средство исцеления*.

...Давление социализации в сторону независимости соответственно гораздо больше для мальчиков, чем для девочек, и охота — гораздо более независимая и связанная с риском деятельность, чем собирательство. Однако могут существовать и другие факторы, отчасти в других обстоятельствах, которые также делают транс (Т) преимущественно мужским опытом. Среди них социальный контекст и символическое содержание использования галлюциногенных наркотиков типа аяхуаски (которая также называется *shori*, «яге» (*yaje*) или «каапи» (*caapi*)), который, как сообщалось, существует в ряде амазонских племен.

Жанет Сискинд описывает ритуал питья *shori* среди индейцев шаранау* (*Sharanahua*) в джунглях восточного Перу. Мужчины пьют приготовленный галлюциноген в группе, но каждый из них поет свои собственные песни, призывая своих собственных духов. Через песни и через мифологию, связанную с *shori*, а также через рассказ об опыте видений других людей молодой человек должен «...научиться придавать зрительным иллюзиям и физиологическим ощущениям форму и очертания духов... Мужчины поют о том, что они видят, и их пение вызывает видения» [31]. Кроме того, прием *shori* является пугающим, и этот страх связан, с точки зрения Сискинд, не только с ощущениями и видениями, вызываемыми наркотиком, но и с группой:

«Когда шаранауа в первый раз принимают *shori*, они напуганы. Окружающие их змеи, которых они видят в галлюцинациях, лишь очень медленно, после месяцев участия в ритуалах трансформируются в прекрасные образы. Эта трансформация ужаса в эйфорию <...> является значительной частью ритуала. Ужас перед *shori* для шаранауа — это ужас перед чужаками, теми самыми людьми, с которыми человек пьет *shori*. Для большинства молодых людей это не его родственники (*sic*), а [чужаки], из чьей деревни или семьи он нашел жену. В продолжении ритуала страх молодых людей постепенно исчезает, змеи становятся прекрасными, и они начинают учиться вызывать духов и “звать”» [31, 137].

В этих матрилокальных народах мальчик ищет себе жену в семье сестры своего отца. Поэтому мужчины деревни не являются родственниками друг другу. Ритуал *shori*, считает Сискинд, исполняет для

мужчин назначение ритуала сплоченности. Женщины, состоя друг с другом в родстве, не нуждаются в таком ритуале. Однако здесь есть другой уровень, выше установления сплоченности, — это уровень фантазии и регресса, который связан с господством:

«Ужас перед *shori* — это детский ужас, и переживание транс — это переживание беспомощности. Человек, как младенец, находится во власти *shori* и духов. Отказываясь от культурной роли зрелости, как мужчина [в мифе] отказывается от роли охотника, чтобы имитировать тапира (путем спаривания с Женщиной-Змеей), человек снова испытывает давно похороненные желания свободно дающегося удовлетворения, секса без антагонизма, дружбы без соперничества... Сильное удовольствие от *shori* заключается в этих моментах соединения...» [31, 141].

Автор предполагает, что истинный смысл ритуала заключается в повторяющейся «галлюцинации социального единства», которого не существует в действительности [31, 147]. Динамика этого ритуала, говорит Сискинд, включает «...чувство общности между мужчинами, достигающееся путем их общего желания и общего антагонизма по отношению к женщинам...» [31, 145]. Мифы и некоторые песни вызывают сексуальные образы, и по крайней мере некоторые видения включают женщин наряду со змеями. Некоторые мужчины сравнивают *shori* с сексом и чувствуют сексуальное желание под его действием. (...)

Хотя эти амазонские группы не зависят в своем жизнеобеспечении преимущественно от охоты, собирательства и рыболовства, упоминание Ла-Барра о «мужецентричных обществах охотников» применимо к ним. Например, Сискинд говорит нам, что общество шаранауа сильно сконцентрировано на мясе, добываемом охотой, при том, что на 60 % зависит в своем жизнеобеспечении от сельскохозяйственной продукции. Охота же, действительно, является основным занятием мужчин и даже их исключительным видом деятельности. (...)

Транс одержимости

...Обратимся к транс одержимости (ТО) и исследуем социальный контекст, культурный и символический смысл этой модели. Как мы сообщали ранее, транс одержимости широко распространен в прилегающих к Сахаре районах Африки и, в меньшей степени, в средиземноморском регионе. Он также наблюдается в Евразии и на островах Тихого океана и часто встречается в Афро-Америке среди потомков африканских народов, которые в значительной степени сохранили религиозные традиции своих предков. Гаитянский вуду представляет собой подходящий пример.

Как упоминалось ранее, ТО более вероятно обнаруживается в обществах, сильно зависящих от земледелия и производства пищи, в противоположность охоте, собирательству и рыболовству. Система ценностей, в которой сельскохозяйственной продукции отдается предпочтение, играет здесь существенную роль. Согласно Барри, Чайлду и Бэкону [2], мы ожидаем, что в таких обществах большее значение придается послушанию, надежности и заботе о младших и слабых — одним словом, уступчивости. Более того, эти же авторы показали, что, независимо от типа хозяйства, забота о младших и слабых, надежность и послушность занимают более высокое место в социализации девочек, чем в социализации мальчиков [2]. Поэтому можно сказать, что, в противоположность обществам охотников и собирателей, накопительские общества подчеркивают «женские» ценности послушности, ответственности и заботы о младших и слабых.

Транс одержимости, по-видимому, является типично женским феноменом. Хотя мы не имеем никаких значимых статистических доказательств в поддержку этого тезиса, многие этнографы и другие исследователи, описывающие ритуалы транса одержимости, сообщают, что большинство впадающих в транс одержимости — женщины или что группы культа транса одержимости состоят исключительно из женщин (см. также [28]). Например, большинство подробных рассказов о случаях впадения в транс одержимости, описанных в книге Крапанзано и Гаррисона [12], относятся к женщинам, и все взяты из жизни сложных обществ. Более того, транс одержимости типичен для групповых ритуалов и поддерживается культовыми группами. Сам по себе этот факт — интересный и заслуживающий внимания феномен. Помимо всего прочего, он поднимает вопрос о возможной связи между групповой природой поведения ТО и большей зависимостью женщин от поля — меньшей дифференциацией женщин как самостоятельных личностей, о чем сообщал Виткин [35].

Коротко ознакомимся с примерами обществ, в которых женщины в ритуалах транса одержимости играют активную роль, и рассмотрим некоторые сопутствующие этому обстоятельства. Дж. Д. Гусслер [19] представляет обзор литературы, посвященной трансу одержимости у ряда южноафриканских племен, среди них зулусы*, свази* и коса* (*Xhosa*). Один из наиболее важных контекстов транса одержимости в традиционной жизни этих обществ проявляется в культе предсказателей, большая часть членов которого — женщины. Женщина присоединяется к подобному культу, когда она заболевает, и ее болезнь диагностируется как вызванная одержимостью духом. Тогда предсказатель, обнаруживающий

эту причину, принимает женщину в свою культовую группу, чтобы исцелить ее. Как и в восточно-африканском культе Зар*, который упоминался ранее, дух, являющийся причиной болезни, не изгоняется, а обращается в союзника. Некоторые бывшие пациенты со временем сами становятся лидерами культов. Гусслер отмечает, что в этих нескольких группах народностей банту* — обществах со строгой иерархией — женщины как правило имеют низкий статус. Хотя они могут быть сильно привязаны к своей родной семье, после замужества они уезжают жить к чужакам, где занимают низкое положение и даже могут быть вынуждены конкурировать с другими женами за внимание мужа.

Новая жизнь женщины окружена великим множеством табу, и сфера ее деятельности строго ограничивается. Среди этих табу — ограничения в различной пище, богатой животным протеином и витаминами А и В. Эти ограничения налагаются на женщин особенно в периоды ритуальной уязвимости, такие как менструация и послеродовой период. В то же время именно в эти периоды организм человека особенно нуждается в этих питательных веществах. Гусслер предполагает большую распространенность одержимости духа (или болезни ukuthwasa) у женщин в этих обществах с социальными, психологическими стрессами и стрессами, которым они подвергаются в связи с питанием. Рацион с высоким содержанием маиса, с недостатком животного протеина и витаминов А и В ведет к большому распространению пеллагры в Южной Африке; и многие симптомы этой болезни, по документам Гусслера, сходны с симптомами болезни ukuthwasa зулусов и их соседей. Во время ритуалов посвящения-исцеления в качестве жертвоприношения предкам рубят крупный рогатый скот, и, как отмечает Гусслер, авторитетные предсказатели могут иметь хороший и регулярный запас говядины. Таким образом, присоединение к культу предсказателей может смягчить симптомы как из-за изменений в питании, так и потому, что женщина теперь обладает гораздо большей свободой и престижем.

Ленора Гринбаум [17] выявила в африканских обществах значимую статистическую связь между «фиксированными различиями внутреннего статуса» (рабство и социальное разделение) и давлением транса одержимости. Она предполагает, что транс одержимости связан с существованием жесткой социальной структуры, и предлагает гипотезу, что «в жестком обществе... обществе, где социальные структуры отвергают индивидуальную свободу в достижениях и личном контроле над повседневной жизненной деятельностью, вероятно, что транс одержи-

мости широко распространен» [18, 59]. Давая «одержимому», медиуму* возможность принимать решение за человека и позволяя таким образом духам брать на себя ответственность за эти решения, человеку предоставляется определенная степень свободы действий. ...Гринбаум нашла серьезную поддержку своей гипотезы в обзоре данных по 14 африканским обществам. Зулусы и их соседи, которых более подробно рассмотрел Гусслер, представляют собой хороший пример жесткого общества с фиксированным различием внутригруппового статуса, и в этих обществах мужского доминирования наиболее жестко контролируются женщины. (...)

Культы транса одержимости, где преобладают женщины, не ограничены Африкой и афро-американцами. Например, Клив Кесслер [24] сообщает о том, что такие культы существуют в штате Malay Kalentan. Он отмечает, что, хотя целителями являются мужчины, большая часть пациентов — женщины. Этот факт он связывает со стрессом, свойственным их социальному положению. Другой пример пришел из Соединенных Штатов, где, согласно Джун Маклин [30], женщины в два с половиной раза чаще, чем мужчины, являются духовными медиумами, признанными одной из основных спиритических (см. «Спиритизм»*) организаций.

И. М. Левис [28] объясняет культы одержимости зулусов, как и культ Зар, откуда пришла большая часть первоначальных данных, как выражение войны между полами. Болезнь представляет собой орудие, которое используют женщины, чтобы управлять мужчинами (в частности, своими мужьями и родственниками), оплачивая посвящение-исцеление и тогда позволяя пациенту или временно исцеленному пациенту присоединиться к обществу женщин и приобрести таким образом определенную степень свободы. (...)

Как отмечают Левис, Гусслер и Гринбаум, культы транса одержимости несомненно обеспечивают определенную степень социальной манипуляции. Бесспорно, однако, что для понимания часто наблюдающегося превосходства женщин в культах одержимости факта социальной манипуляции недостаточно. Здесь может помочь сравнение с трансом видения, который мы обсуждали ранее. Позвольте резюмировать: транс более вероятно обнаруживается в слабо иерархизированных, относительно простых обществах, зависящих в своем жизнеобеспечении главным образом от охоты, собирательства и рыболовства; транс испытывается преимущественно мужчинами. Он может вызываться через смирение и изоляцию — как в поисках видений, где транс является частью посвящения в мужчины. ...Он может быть связан с социальной

структурой, основанной на матрилокальном проживании, когда мужчины живут среди чужаков. Это напоминает нам гипотезу д'Андрате о том, что практика использования снов для поиска и управления сверхъестественной силой связана с мужским страхом перед необходимостью остаться одному и требованием быть независимым и полагаться на свои собственные силы.

Если мы сопоставим эту группу особенностей с особенностями, связанными с трансом одержимости, то обнаружим поразительные различия. Напомним, что транс одержимости вероятнее встречается в более сложных обществах, в большей степени зависящих от земледелия или от сочетания земледелия и скотоводства. Также более вероятно, что эти общества имеют социальное разделение и более сложные политические структуры. Такие общества, как предположила Гринбаум [18], наиболее вероятно являются жесткими. ...Женщины оставляют свои родные семьи, чтобы жить среди чужаков. В таком случае мы не можем ожидать, что в этих обществах мужчины будут испытывать тревогу оттого, чтобы остаться одному. Здесь угрозам чуждого социального окружения подвергаются женщины. ...В этих обществах люди, и в особенности женщины [1], воспитываются скорее в духе уступчивости, послушания, надежности и заботливости о младших и слабых, чем независимыми и полагающимися на собственные силы. Они не будут искать помощи духов для укрепления собственных сил, чтобы быть способными иметь дело с враждебной группой. Вместо этого они призывают могущественных, властных духов действовать за них. Возможно, наименее уступчивая, наиболее упрямая из женщин, для которой адаптация к своим новым условиям жизни наиболее трудна, может больше других нуждаться в механизме бегства, обеспечивающем культы транса одержимости. Заметим, что, тогда как североамериканские поиски видений (в тех обществах, где они существуют) обязательны для всех молодых людей, культы транса одержимости всегда существуют для меньшинства. Каждый тип ИСС по-разному вскрывает источники стресса в этих разных типах обществ.

Сравнение типов транса

На основе того, о чем говорилось ранее, позвольте нам теперь сравнить эти два типа ИСС в двух аспектах: характерных для них моделей взаимодействия и их образности и символизма.

Транс включает в себя взаимодействие с одной или более личностями, существом или силами через опыт галлюцинаций, тогда как транс одержимости включает в себя воплощение другой личности. Впадающий

в транс видит, слышит, ощущает, воспринимает другого и взаимодействует с ним; впадающий в транс одержимости становится этим другим. Короче говоря, транс — это переживание; транс одержимости — представление. Представление совершается перед зрителями; действительно, транс одержимости требует аудитории, поскольку он, как правило, сопровождается амнезией, и, следовательно, без слушателей память о событии не может быть записана. В действительности зрители могут быть вынуждены сообщить о действиях и словах воплотившегося духа. Опыт трансa помнится, и без этой памяти переживание часто неполно. Для того чтобы быть эффективным, опыт трансa должен быть сообщен другим (как в случае с предсказателем, который возвращается из путешествия души с информацией для клиентов). Визионер должен помнить указания духа-покровителя, силу которого он приобрел.

Впадающий в транс, как правило (хотя не всегда), — мужчина; впадающий в транс одержимости, как правило (хотя не всегда), — женщина. Транс, как правило, вызывается гипогликемией*, обусловленной постом, сенсорной депривацией, смирением и наркотиками. Опыту предшествует обучение тому, что ожидать и как интерпретировать то, что воспринимается или чувствуется. Транс одержимости вызывается барабанами, песнями, танцем, заражением толпы или, реже, наркотиками. Здесь подготовка включает в себя обучение поведению, свойственному каждому из тех духов, которые могут прийти в гости и быть воплощены.

Для впадающего в транс переживание трансa является интрапсихическим и по существу пассивным, хотя он может вести к активному исцелению пациентов. Пассивность и беспомощная зависимость наиболее верны применительно к опыту поиска видений во время инициации. Напротив, впадающий в транс одержимости включен в активное представление, исполняя роль перед зрителями. Физически пассивный визионер взаимодействует с духами; психологически пассивное тело впадающей в транс одержимости женщины используется как средство передвижения, посредством которого духи прямо взаимодействуют со зрителями, пока сама она психологически отсутствует.

Обратимся теперь к сравнению образности, символизма и фантазии, связанных с каждым из этих двух состояний. В каждом случае образность относится к двум основным аспектам: впадающий в транс посылает свою душу в путешествие; он говорит с духами или даже сражается с ними, чтобы вернуть душу пациента. Он получает от них дар, будь то исцеление, некоторая особая сила или знание. Активный транс одержимости, с другой стороны, представлен подчиненной, пассивной

образностью. Впадающая в транс одержимости является женой духа, его верховым животным (лошадью, мулом или верблюдом), его средством передвижения или сосудом. Дух оседлывает ее, садится на нее или входит в нее, она действительно одержима духом. Впадающий в транс остается собой и, взаимодействуя с другим существом, получает силу или через жалость этого другого (как в поисках видений), или через борьбу (как в путешествии шамана). По контрасту, впадающая в транс одержимости женщина перестает быть собой; она становится другим через идентификацию с ним и на время теряет свою собственную идентичность, становясь пассивным орудием этого другого.

Однако в обоих примерах поражает тема господства: впадающий в транс достигает господства, получая в дар от сверхъестественного существа силу, знание, успех или специальные дары. Впадающая в транс одержимости достигает этого, отрекаясь от своего собственного «Я», идентифицируясь с более сильным «Я» или освобождая для него место. Ее тело, принимая это «Я», совершает яркие действия. Поразительно то, что измененные состояния, характерные для женщин, включают в себя активное представление, связанное с пассивной фантазией, тогда как измененные состояния, характерные для мужчин, включают в себя пассивное переживание, часто связанное с активной фантазией.

Эти типы состояний и переживаний, по-видимому, «имеют смысл» с точки зрения практики социализации в тех обществах, где они встречаются, тех типичных ролей, которые приписываются мужчинам и женщинам, и тех стрессов, которые облегчаются в этих ритуализированных ситуациях. Мы уже отметили, что социализация женщин характеризуется подчеркиванием послушания и недостатком самостоятельности. В транс одержимости послушание и зависимость получают предельное выражение. Кроме того, этот транс также показывает, как эта самая послушность, достигая максимума, становится средством управления жизненными ситуациями. Человек перестает быть собой, идентифицирует себя с более могущественным другим и воплощает его. Выступая в качестве этого другого, послушная и пассивная личность может не только дать разрядку запрещенным или подавленным чувствам, но и положить начало изменениям в своей собственной жизни, а также в жизни других.

Мужчины, которых учат быть независимыми и полагающимися на собственные силы охотниками, ищут покровительства воображаемого помощника в лице тех духов, которых они видят в видениях, а также во сне. Проблема женщин совершенно другая. Они не могут иметь дело с духами напрямую, они должны использовать определенные особен-

ности иерархии общества, заставив могущественного союзника, иногда предка, действовать от своего имени. Эта ситуация частично объясняет то частое наблюдение, что транс одержимости, по-видимому, является процессом самообслуживания, в котором духи без особой маскировки выражают желания одержимого человека. Это наблюдение привело к обвинению, вероятно, оправданному в некоторых отдельных случаях, что в действительности измененные состояния лишь симулируются, а не происходят на самом деле. Однако симуляция ни в коей мере не относится ко всем случаям. (...)

Резюме

Теперь мы коротко суммируем некоторые основные пункты, рассмотренные в этом обсуждении: институционализация измененных состояний сознания в сущности универсальна для всех человеческих обществ. Однако типы состояний, способы их вызывания и их ритуализация и толкование варьируются от общества к обществу.

Мы провели различие между двумя основными типами ритуализированных измененных состояний сознания: трансом и трансом одержимости. Они связаны с разными уровнями социальной сложности и, в конечном счете, с разными уровнями жизнеобеспечения. Они также по-разному распределены географически: для Америки, главным образом для обществ охотников, характерен транс, а для африканских обществ, преимущественно обществ земледельцев, характерен транс одержимости. Два типа хозяйствования различаются также по моделям социализации.

Модели социализации также различаются в зависимости от пола: мужчины — особенно в обществах охотников — социализируются с тем, чтобы быть независимыми и полагаться только на себя, а женщины — особенно в обществах земледельцев — социализируются с тем, чтобы быть послушными и уступчивыми. Ввиду различий в социализации, связанных как с типом хозяйства, так и с половыми различиями, не удивляет обнаружение различий в измененных состояниях в зависимости от пола наряду с зависимостью от типа общества. На основании ряда причин мы предположили, что галлюцинаторный транс, часто вызываемый наркотиками, более типичен для мужчин, особенно в обществах охотников, тогда как транс одержимости более типичен для женщин, особенно в обществах земледельцев.

Тип институционализированного измененного состояния и природа институционализации сама по себе вскрывают точки напряжения внутри общества. Типичные точки напряжения варьируются от общества

к обществу, от одного уровня жизнеобеспечения к другому. Напряжение связано с моделями социализации, половыми ролями и с теми позициями в социальной системе, которые находятся под наибольшим давлением, как, например, молодые люди или только что вышедшие замуж женщины. Они испытывают давление, заставляющее их быть независимыми, часто во враждебной среде (как на охоте, войне или в сексе); молодые женщины испытывают напряжение, поскольку при уходе из родного дома сталкиваются с контролем свекрови, необходимостью производить потомство или конфликтными отношениями с другими женами. Я хочу высказать предположение, что именно эти различия в типе напряжения (стресса), наряду с различиями в целях и практиках социализации, ведут к тому, что общество «выбирает» в качестве прототипа «женский тип» измененного состояния (транс одержимости) или «мужской тип» (галлюцинаторный транс).

Мифология и взгляд на мир

(...) Харнер говорит о хиваро*: «Нормальная бодрствующая жизнь явно рассматривается как “фальшивая” или как “ложь”» [21, 134]. Для них «реальный» мир — это мир сверхъестественный, и в этот мир можно войти, используя галлюциногены. До какой степени конструкция этого «реального» мира может быть объяснена на основании типичных реакций на определенные наркотики? Это интересный вопрос, ответ на который существует сегодня лишь в зачаточной форме. Ла-Барр [26] подчеркивает необходимость провести различие между психофизиологическими константами в образовании галлюцинаций вследствие употребления определенных наркотиков и константами в символическом содержании галлюцинаций. Например, определенные наркотики, по видимому, «способствуют ощущению полета по воздуху» [26, 13]. Некоторые способствуют «макропсии», увеличению того, что воспринимается — что может объяснять мифы о гигантах, — а другие ведут к «микропсии», уменьшению размера того, что человек видит. Это состояние может быть основой историй о «маленьких людях». Обе эти формы легенд широко распространены. (...)

Сискинд так разъясняет различие между психофизиологическими и символическими факторами:

«Маленькие спирали и похожие на веревки образы могут быть непосредственно вызваны химическим воздействием на нервы, но видениям, которые ищет шаранауа, он учится у других людей и узнает о них из общих верований... Ягуаров, змей и прекрасных женщин нельзя обнаружить в рас-

тительной субстанции, и они не могут быть локализованы в нервных окончаниях... Молодой человек должен научиться придавать зрительным галлюцинациям и физиологическим ощущениям форму и очертания духов» [31, 136].

Большая разработанность мифологий, поддерживаемых галлюцинациями, поразительна и требует более подробного исследования. Пока мы можем сказать, что там, где галлюцинаторный мир видений получает культурную поддержку и определяется как «истинная» реальность, а бодрствующий мир считается лишь его отражением, если не полной «ложью», мотивации для бодрствующего поведения надо в значительной степени искать в галлюцинаторном мире видений. Сам этот мир становится измерением культуры, которым, как правило, пренебрегают в анализе взаимодействия между культурой и личностью.

Сискинд говорит о культурных верованиях, которые оформляют галлюцинаторные образы. Фактически, мы можем провести различие между культурным и личностным символизмом и взаимодействием между ними. Мифологический контекст, который культурно разделен и до некоторой степени предписан, возник из личностных выражений неосознаваемых страхов и желаний людей, и всегда возможны новые модификации, поступающие из этих личностных источников. С другой стороны, то личное, идиосинкратическое содержание в галлюцинациях или поведении при трансе одержимости, которое значительно отклоняется от культурной модели, более вероятно случается, когда люди расстроены или в каком-то смысле разошлись со своим окружением.

Измененные состояния и социализация

...ИСС тех типов, которые мы обсуждали, являются в значительной степени культурно смоделированными, и поэтому можно ожидать, что подходящие люди будут испытывать эти состояния, когда имеют определенные предписания для этого, но не в другое время и не в другом месте.

Поскольку эти состояния настолько сильно смоделированы, они влекут за собой несколько видов научения. Один вид — это приобретение соответствующих личностных диспозиций. Мы уже несколько раз упоминали различные виды социализации, навязываемые мальчикам и девочкам, и различия между обществами с различными типами жизнеобеспечения. Конечно, есть также и специфические характеристики социализации, применяемые в отдельных обществах. Например, Грегори Бейтсон [3] говорит о некоторых компонентах социализации ИСС

в Бали, где существует много разных видов транса одержимости. Социализация в Бали высоко кинестетична: например, когда дети учатся танцевать, их конечностями управляют, в противоположность, например, западным танцевальным инструкциям, в которых от ребенка ожидают следования модели. Более того, здесь сильно заботятся о равновесии. Нарушение равновесия является основой для определенного вида дезориентации, отделения «Я» от тела, что лежит в основе вызывания измененных состояний. Другая крайность — это сообщение Харнера [21, 90] о том, что у хиваро непочтительному мальчику дают сильный галлюциноген, чтобы в своем трансе он «увидел сверхъестественный мир». Ожидается, что этот опыт научит его понимать то, что его отец имеет знание, и, следовательно, его надо уважать. Сискинд [31] о шаранауа и Карнейро [11] об амахуака говорят о научении видеть правильные вещи. С другой стороны, Lame Deeg дал нам описание того, как пубертатный пост сиу представляет собой одновременно и опыт обучения, и опыт трансформации личности. Катц [23] показал, как у !Kung транс учреждает тип социализации. На Гаити дети играют в транс одержимости для развлечения старших, и первый опыт транса одержимости часто случается среди подростков в таких игровых ситуациях.

Тогда научение действует на нескольких уровнях. На первом уровне ребенок приобретает основные личностные диспозиции, такие как качества независимости и зависимости и установки по отношению к себе и своему телу. Далее, на втором уровне, ребенок узнает об основной структуре мира, на третьем — о существовании духов и их поведении и о тех способах, которыми можно воспринять их присутствие или вызвать их. Это предварительное научение необходимо для того, чтобы ритуальное ИСС было успешным. На четвертом уровне находится собственно ритуал, который, как мы ранее обсуждали, сам представляет собой тип процесса научения. На каждой стадии отношение и поведение других подтверждают и удостоверяют то, чему учат, считая происходящее желательным и вознаграждая за это или, напротив, считая его неуместным и обеспечивая ритуальными средствами взаимодействия с ситуацией. Последняя реакция возникает, когда личный символизм превосходит культурный. Наконец, само по себе переживание ИСС влияет на дальнейшее развитие человека, его место в обществе, его взгляд на мир, образующийся из опыта по меньшей мере некоторых членов общества и из экстраординарных событий в отношении себя и духов.

Поскольку ИСС дают средство выражения как социальным, так и личностным стрессам, мы обращаемся к ним не только в обсуждении психического здоровья и болезни, но также в нашем обсуждении психологических аспектов социальных и культурных изменений. (...)

Литература

1. *Barry H., Bacon M. K., Child I. L.* A Cross-Cultural Survey of Some Sex Differences in Socialization // *Journal of Abnormal and Social Psychology*, 1957. — № 55. — P. 327–332.
2. *Barry H., Child I. L., Bacon M. K.* Relation of Child Training to Subsistence Economy // *American Anthropologist*, 1959. — № 61. — P. 51–63.
3. *Bateson G.* Some Components of Socialization for Trance // *Socialization as Cultural Communication: Development of a Theme in the Work of Margaret Mead* / T. Schwartz (Ed.). — Berkeley, 1976.
4. *Bourguignon E.* World Distribution and Patterns of Possession States // *Trance and Possession States* / R. Prince (Ed.). — Montreal, 1968.
5. *Bourguignon E.* A Cross-Cultural Study of Dissociational States: Final Reports. — Columbus (Ohio), 1968.
6. *Bourguignon E.* Dreams and Altered States of Consciousness in Anthropological research // *Psychological Anthropology* / F. L. K. Hsu (Ed.). — Cambridge (Mass.), 1972.
7. *Bourguignon E.* Introduction: A Framework for the Comparative Study of Altered States of Consciousness // *Religion, Altered States of Consciousness and Social Change* / E. Bourguignon (Ed.). — Columbus, 1973.
8. *Bourguignon E.* Possession. — Corte Madera (Calif.), 1976.
9. *Bourguignon E., Evascu T. L.* Altered States of Consciousness Within a General Evolutionary Perspective: A Holocultural Analysis // *Behavior Science Research*, 1977. — № 12. — P. 197–216.
10. *Bourguignon E., Greenbaum L. S.* Diversity and Homogeneity in World Societies. — New Haven, 1973.
11. *Carneiro R. L.* The Aamahuaca and the Spirit World // *Ethnology*, 1964. — № 3. — P. 6–11.
12. *Crapanzano V.* Mohammed and Dawia: Possession in Morocco // *Case Studies in Spirit Possession* / V. Crapanzano, V. Garrison (Eds.). — N. Y., 1977.

13. *D'Andrade R. G.* Anthropological Studies of Dreams // Psychological Anthropology / F. L. K. Hsu (Ed.). — Homewood (Ill.), 1961.
14. *Evans-Pritchard E. E.* Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande. — Oxford, 1937.
15. *Fernandez J. W.* Christian Acculturation and the Fang Witchcraft // Cahiers d'Etudes Africaines, 1961. — № 2. — P. 244–270.
16. *Gladwin T.* Personality Structure in the Plains // Anthropological Quarterly, 1957. — № 30. — P. 111–124.
17. *Greenbaum L.* Societal Correlates of Possession Trance in Sub-Saharan Africa // Religion, Altered States of Consciousness, and Social Change / Bourguignon E. (Ed.). — Columbus (Ohio), 1973.
18. *Greenbaum L.* Possession Trance in Sub-Saharan Africa: A Descriptive Analysis of Fourteen Societies // Religion, Altered States of Consciousness, and Social Change / Bourguignon E. (Ed.). — Columbus (Ohio), 1973.
19. *Gussler J.* Social Change, Ecology and Spirit Possession Among the South African Nguni // Religion, Altered States of Consciousness, and Social Change / Bourguignon E. (Ed.). — Columbus (Ohio), 1973.
20. *Harner M. J.* The Sound of Rushing Water // Hallucinogens and Shamanism / M. J. Harner (Ed.). — London; Oxford, 1973.
21. *Harner M. J.* Jivaro: People of the Sacred Waterfall. — N. Y., 1973.
22. *Henney J. H.* Spirit Possession Belief and Trance Behavior in Two Fundamentalist Groups in St. Vincent // *Goodman F. D., Henney J. H., Pressel E.* Trance Healing and Hallucination: Three Field Studies of Religious Experience. — N. Y., 1974.
23. *Katz R.* Education for Transcendence: Lessons from the !Kung Zhu/Twassi // Journal of Transpersonal, 1973. — № 2. — P. 136–155.
24. *Kessler C.* Conflict and Sovereignty in Kelantanese Malay Spirit Seances // Case Studies in Spirit Possession / V. Crapanzano, V. Garrison (Eds.). — N. Y., 1977.
25. *La Barre W.* Hallucinogens and the Shamanic Origins of Religion // Flesh of the Gods / P. T. Furst (Ed.). — N. Y., 1972.
26. *La Barre W.* Anthropological Perspectives on Hallucination and Hallucinogens // Hallucinations: Behavior, Experience and Theory / R. K. Siegel, J. L. J. West (Eds.). — N. Y., 1975.
27. *Lame Deer J., Erdős R.* Lame Deer, Seeker of Visions. — N. Y., 1972.
28. *Lewis I. M.* Ecstatic Religion: An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism. — Baltimore, 1971.

29. *Lienhardt G.* The Shilluk of the Upper Nile // African Worlds / D. Forde (Ed.). — London; Oxford, 1954.
30. *Macklin J.* A Connecticut Yankee in Summer Land // Case Studies in Spirit Possession / V. Crapanzano, V. Garrison (Ed.). — N. Y., 1977.
31. *Siskind J.* To Hunt in the Morning. — N. Y., 1973.
32. *Swanson G. E.* The Search for a Guardian Spirit; A Process of Empowerment in Simpler Societies // Ethnology, 1973. — № 12. — P. 359–378.
33. *Wallace A. F. C.* Cultural Determinants of Response to Hallucinatory Experiences // Archives of General Psychiatry, 1959. — V. 1. — P. 58–69.
34. *Wallace A. F. C.* Religion: An Anthropological View. — N. Y., 1966.
35. *Witkin H. A.* Cultural Influences in the Development of Cognitive Style // Cross-Cultural Studies in Mental Development. Symposium 36, 18th International Congress in Psychology. — Moscow, 1966.

Гордеева Ольга Владимировна (род. 02.01.1967, г. Москва) – кандидат психологических наук (1997), доцент кафедры общей психологии факультета психологии МГУ им. М. В. Ломоносова, специалист по психологии измененных состояний сознания. Более 15 лет преподает на кафедре общей психологии дисциплины в рамках курса общей психологии («Психология эмоций и мотивации», «Психология личности», «Мышление и речь»), «Историю психологии», читает спецкурс «Психология измененных состояний сознания» и ведет спецпрактикум по диагностике измененных состояний сознания; читает курсы по общей психологии на других факультетах МГУ и в Институте психоанализа. Область научных интересов связана с изучением сознания – его структуры, природы, механизмов, методологических основ его исследования, с вопросами осознания эмоций. В настоящий момент исследования О. В. Гордеевой лежат в русле психологии измененных состояний сознания и посвящены методологии изучения данных состояний, проблемам их культурно-исторической обусловленности, влияния фактора установки, обстановки и опыта, методов диагностики измененных состояний сознания, специфики разных видов измененных состояний (таких как алкогольная интоксикация, вдохновение, сенсорная депривация, мистические и религиозные состояния, индуцированные наркотическими веществами состояния и др.).

Автор более двух десятков научных работ, опубликованных в журналах «Вопросы психологии», «Психологический журнал», «Вестник МГУ», «Journal of Russian and

East European Psychology» и ряде других; научный редактор книги О. К. Тихомирова «Психология: Учебник» (2006).

Сочинения: Развитие языка эмоций у детей // Вопросы психологии. – 1995. – № 2. – С. 137–149; The development of ideas about the ambivalence of emotions of children // Journal of Russian and East European Psychology, – 1996. № 2. – Р. 35–53; Проблема бессознательного в трудах Л. С. Выготского // Мир психологии. – 1996. – № 4; О некоторых ограничениях разработки проблемы сознания в марксистской психологии (на материале трудов С. Л. Рубинштейна) // Вестник МГУ, Сер. 14, Психология. – 1996. – № 3. – С. 26–34; 1997. – № 1. – С. 57–66; 1997 – № 3. – С. 12–21; Последствия методологической ориентации на марксизм при изучении сознания (на материале работ А. Н. Леонтьева) // Вопросы психологии. – 1997. – № 5. – С. 56–71; Измененные состояния сознания при сенсорной депривации // Вестник МГУ. Сер. 14, Психология. – 2004. – № 1. – С. 70–87; № 2. – С. 66–83; Значение принципа предметности для понимания природы и механизмов измененных состояний сознания // Ученые записки кафедры общей психологии МГУ им. М. В. Ломоносова. Вып. 2. – М., 2006. – С. 125–143; Аналитическая интроспекция и кратковременная сенсорная депривация как методы изменения состояния сознания // Вопросы психологии. – 2005. – № 6. – С. 72–81 (совм. с Г. Н. Финиковой); Теория деятельности А. Н. Леонтьева как основа изучения измененных состояний сознания // Культурно-историческая психология. – 2007. – № 2 (совм. с Е. Ю. Четвертковой) и др.

Гордеева О. В.

КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ Л. С. ВЫГОТСКОГО КАК МЕТОДОЛОГИЧЕСКАЯ ОСНОВА ИЗУЧЕНИЯ ИЗМЕНЕННЫХ СОСТОЯНИЙ СОЗНАНИЯ (ИСС)¹

Л. С. Выготский понимал сознание (с точки зрения его системного строения) как психологическую систему или, более широко, как способ

¹ В кн.: Ученые записки кафедры общей психологии МГУ им. М. В. Ломоносова. Вып. 1 / Под ред. Б. С. Братуся, Д. А. Леонтьева. – М.: Смысл, 2002.

организации психической жизни, определенный синтез, совокупность связей между психическими функциями как ее элементами (а система — высший уровень развития этого синтеза). Представления о сознании как единой системе разрабатывались им, в основном, в работах 1930–1934 гг. — «О психологических системах» [6], «Педагогика подростка» [7], «Раннее детство» [8], «Кризис семи лет» [3], «Мышление и речь» [5], «Младенческий возраст» [4]. Подвергая критике прежнюю психологию, в которой постулировались неизменность и постоянство межфункциональных связей сознания (из-за чего отдельные психические функции рассматривались в изолированном виде, а проблема их организации в целостной структуре сознания оставалась вне поля внимания исследователей) [5, 10], Выготский превратил этот постулат в предмет исследования — поставил задачу проследить отношения функций в ходе развития такой психологической системы, как сознание [5, 217].

Уже в результате исследований в рамках инструментальной психологии он пришел к выводу о том, что психическое развитие ребенка состоит не столько в развитии каждой отдельной функции, сколько в изменении межфункциональных связей и отношений:

«Сознание развивается как целое... а не как сумма частичных изменений, происходящих в развитии каждой отдельной функции. Судьба каждой функциональной части зависит от изменения целого, а не наоборот» [5, 215].

В трудах по возрастной психологии периода 1930–1934 гг. Выготский дал развернутую картину системного строения сознания. В них он развивал идею различных «целостнообразующих» факторов на каждом этапе онтогенеза, воплощенную в представлении о существовании в разных возрастах своей доминирующей функции, вокруг которой выстраиваются и которой подчиняются все остальные. Следует отметить, что данная идея сменяющихся системных оснований представляет особый интерес благодаря своей оригинальности, поскольку, как пишет Е. Е. Соколова, ни в одной из школ целостной психологии не приходили к подобным выводам [18, 251].

Понимание сознания как синтеза позволяет исследователям включить в область психологического анализа феномены ИСС. Сам Выготский сделал, на наш взгляд, определенные шаги в этом направлении. Так, он неоднократно указывал на факт появляющихся в ходе развития так называемых «разрывов» в памяти:

«Ни одна эпоха нашей жизни... не забывается так, как годы полового созревания... Мы знаем, что память лежит в основе того, что психологи называют единством и тождеством личности. Память составляет основу самосознания. Разрыв в памяти указывает обычно на переход из одного состояния в другое, от одной структуры личности к другой. Характерно

поэтому, что мы так плохо запоминаем свои болезненные состояния, сновидения» [7, 242].

Таким образом, эти факты Выготский объяснял переходом «к другой системе связей между отдельными функциями» [7, 242], иначе говоря, к другой структуре сознания.

Взгляд на сознание как способ организации нашей душевной жизни разделяют и многие современные исследователи проблемы ИСС. Примером этому может служить теория Чарльза Тарта, рассматривающего состояния сознания (то, что он обозначает как дискретные состояния сознания) как «сложные системные конструкции», выполняющие, кроме того, орудийные функции [26, 180] (и в этом второе интересное совпадение его взглядов с существующими в отечественной психологии).

По аналогии с традиционно рассматриваемыми в культурно-исторической психологии познавательными ВПФ как альтернативе естественно развивающимся психическим функциям можно выделить два вида ИСС.

«Высшие» ИСС

Первый — «высшие» — культурно-исторически обусловленные формы ИСС (ВИСС), они явно или имплицитно существуют в рамках конкретной культуры и выполняют фиксированные функции (во многих, особенно в так называемых традиционных обществах эти функции задаются обществом; тогда среди них обычно выделяют социальную, терапевтическую функции и функцию получения нового опыта). Такие состояния представляют собой определенные способы организации душевной жизни. Кроме социального опыта структурирующим и конституирующим их началом у отдельного человека выступают установки и ожидания, также отсутствующие во втором виде ИСС, в связи с чем последние (если, конечно, не рассматривать их в моменты их формирования, становления) достаточно стабильны, в отличие от «натуральных».

О существовании социально обусловленных ИСС свидетельствует вся история человечества, поскольку во всех известных культурах (как в примитивных, так и в так называемых цивилизованных) такие состояния широко распространены. Подобная их широкая распространенность заставляет предположить (и таково, например, мнение У. Фаргинга [21]), что способность к переживанию ИСС является неотъемлемой чертой человеческого рода. Без них наша психика не может развиваться и нормально функционировать.

Зачем же необходимы ИСС?

Традиционно исследователи этой проблемы (вслед за А. Людвигом [23]) выделяют следующие функции:

- 1) *психотерапевтическая* — помощь в улучшении здоровья и самочувствия: ИСС используются как средство для поддержания здоровья психического (сон) и психологического, для излечения психических и психосоматических заболеваний, для контроля боли (храмовые сны, состояния религиозного экстаза, транс шаманов, медитация, определенная культура употребления алкоголя или наркотических средств);
- 2) *получение нового опыта* (например, мистического, религиозного) и новых знаний: ИСС используется как способ достижения глубокого озарения о себе и своих взаимоотношениях с миром, другими людьми, как источник вдохновения для писателей, художников, ученых, как средство усиления эстетического восприятия. Кроме того, благодаря им часто осуществляется приобщение личности к культуре через усвоение ею нового социального опыта — мифологического знания (то есть, по сути, новых смыслов) как основы любой традиционной культуры [17]. Это значение, как мы видим, интегрирует функцию приобретения нового опыта и социальную функцию ИСС;
- 3) *социальные функции*: ИСС обеспечивают групповую сплоченность (могут облегчать общение и служить групповыми идентификаторами); включаются как необходимое звено в ритуалы инициации, которые облегчают человеку идентификацию с определенными социальными и возрастными группами при вхождении в них; снимают конфликты между требованиями социума и желаниями отдельного человека.

Нами было расширено представление о социальных функциях ИСС за счет включения функции облегчения идентификации с определенной профессиональной ролью. В данном случае мы опираемся на феномены так называемой «боевой ярости», то есть особого переживаемого во время сражения экстаза, распространенного у кельтских фениев, скандинавских берсеркеров, индийских кшатриев, бойцов индонезийских островов [1] (см. ст. «*Боевая ярость древних*» в этой хрестоматии). Некоторые виды поведения, связанные с ИСС, выполняют одновременно несколько функций. Так, транс, в который впадали жители Бали во время боевого танца и в настоящем бою, не только помогал выигрывать сражение, но и обладал целительным действием.

По свидетельствам международных медицинских организаций, на Бали поразительно мало случаев психических заболеваний [1, 319].

Следует обязательно отметить, что данные функции выделялись для так называемых традиционных культур, в которых содержание и техники ИСС являются надындивидуально фиксированными. Между тем существуют огромные различия между культурами по отношению к ИСС, пониманию их функций, содержаний, форм, способов индукции и т. п.

В рамках феноменологической социологии (Ж.-П. Валла) были выделены следующие типы отношений человеческих сообществ к ИСС.

А. ИСС — нечто привычное и доступное для всех.

Б. ИСС — опыт, переживаемый всеми, но лишь один раз в жизни.

В. ИСС — достояние специалистов, к которым сообщество обращается за советом и опыт которых использует.

Г. ИСС выступают не только на индивидуальном, но и на социальном уровне, являясь передаточным звеном в распространении профетических* учений (мессианство*).

Д. ИСС — это нечто подозрительное и, возможно, злонамеренное.

Е. ИСС — это плохо, это безумие [цит. по 15, 27–28].

В рамках антропологического подхода к ИСС осуществлялись попытки связать различные типы транса с теми или иными формами социальной организации и местом, занимаемым в социуме определенными социальными группами (Э. Бургиньон и Ж.-П. Валла). Э. Бургиньон предложила континуум ИСС, на одном полюсе которого располагаются сновидения (как аналог полной субъективности), на другом — трансы одержимости, сопровождающиеся утратой чувства «Я», деперсонализацией (аналог потери субъективности), между ними располагаются трансы с галлюцинациями. Она изучала ритуальные формы поведения в небольших сообществах.

Трансы с галлюцинациями (например, шаманический транс) встречаются, по мнению Бургиньон, по большей части в простых этнических группах, живущих охотой, собирательством. Эти трансы являются неотъемлемой частью обрядов инициации. Они вызываются с помощью ритуальных ран, галлюциногенов*. Их значение Бургиньон усматривает в том, чтобы внутри социальной структуры, основанной на матрилокальности (когда мужчина после женитьбы уходит из родительского дома и становится чужим) облегчить человеку, пережившему ИСС и получившему опыт общения с покровительствующими ему духами, переход к положению мужчины, вырванному из защищающей ситуации ребенка и подростка [15, 26].

Трансы одержимости встречаются в более сложно организованных этнических группах (занимающихся преимущественно сельскохозяйственной деятельностью), имеющих более выраженную стратификацию и политические структуры, а также тенденцию к большей ригидности, чем сообщества охотников и рыболовов. В связи с распространенностью здесь патрилокальности (девушка покидает семью, чтобы жить у мужа) функция ритуалов перехода состоит в социальной адаптации женщин путем обучения их повиновению.

Если во время транса с галлюцинациями духи дают человеку силы преодолевать испытания взрослой жизни, то при трансе одержимости характер отношений с духами — обратный: во время ритуала вместо покорных женщин действуют могущественные и властные духи, то есть ритуал является своего рода бегством в воображаемое [15, 27].

Итак, культура обуславливает (а иногда и жестко задает) определенный набор ИСС, их структуру, содержание, функции. Однако основой, так сказать, «материалом» для культурной «формы» в данном случае выступают «натуральные» ИСС, которые могут преобразовываться в «культурные», подобно тому как натуральное запоминание, по Выготскому, с помощью мнемотехнических операций превращается в запоминание культурное. Поэтому в разных культурах мы встречаемся с разными функциями у сходных по «натуральной основе» ИСС. Так, в примитивных обществах сновидения имели принципиально иное значение, чем в современном, кроме того, примитивный человек мог управлять ими, что встречается сейчас лишь в виде исключения. Сновидение становилось для первобытного человека источником высшего знания и предвидения. Под влиянием такой веры он желал определенных сновидений и умел внушать их себе [2, 213]. Например, североамериканские индейцы разработали целый комплекс приемов искусственного вызывания сновидений (для вызывания снов о тотемическом животном требовалось уединение, воздержание, прохождение определенных испытаний). Кроме того, сновидение могло использоваться как средство магического воздействия на реальность. Так, один путешественник наблюдал в Бразилии, как вождь индейского племени, готовившегося наутро вступить в бой с другим племенем, обошел всех своих воинов и сказал им, что в эту ночь каждый должен увидеть хороший сон, иначе врага не одолеть» [2, 148].

Другой пример выполнения сном функции источника знания, на основании которого принимаются жизненно важные решения (здесь его значение приближается к тому, какое для современного человека

играет мышление), — Зевс в «Илиаде» замышляет отомстить за Ахиллеса царю Агамемнону. И вот перед Зевсом предстает «обманчивый Сон», и Зевс посылает его «к кораблям быстролетным ахеян» внушить Агамемнону, будто он один, без союзников, может одержать победу над Троей. Сон является перед царем в облике мудрого старца Нестора, которого царь чтит более всех, укоряет его за то, что он спит, когда давно пора действовать, и внушает ему ложный стратегический план [2, 148].

Знаменитые оракулы древности свои предсказания получали разными способами, в том числе и вызыванием духов умерших. Считалось, что обитателям подземного царства все известно про тех, кто еще на земле. Общались с умершими тоже по-разному: наяву, после соответствующих заклинаний и магических действий, или во сне [2, 152].

По словам Дж. Фрезера, насамоны*, жившие некогда в Северной Ливии, желая увидеть вещей сон, имели обыкновение засыпать на могилах своих предков. Они верили, что души умерших поднимаются из могил и дают советы своим потомкам. Вейн сообщает, что подобный обычай еще жив в племенах туарегов* в Сахаре. Когда мужчины находятся в далеком походе, их жены идут к древним могилам и вызывают душу того, кто должен сообщить им весть об их мужьях. Те же обычаи существуют и за тысячи километров от Сахары — на острове Целебес, в племенах тораджи* [2, 153–154].

В «Истории бриттов» Гальфрид Монмутский сообщает, что богиня Диана во время вещего сна в ее храме указала Бруту страну (Англию), куда следовало отплыть [9, 13]. И подобных литературных примеров выполнения сном прогностической и мыслительной функций мы встречаем множество.

Изучая другие культуры, западные антропологи сталкивались с народами, у которых бодрствование, сон и различные промежуточные состояния не разводились с точки зрения простой оппозиции «реальное — нереальное», где, например, сновидение выступало как менее объективное, более неверное, более личностное и более иллюзорное, чем межиндивидуальная объективная реальность. Так, некоторые племена американских аборигенов воспринимали сновидение как описание прошлого или предсказание будущего, как показатель физического и духовного состояния спящего и т. д., что использовалось ими для корректировки поведения в состоянии бодрствования [15, 19].

Существуют и экспериментальные исследования, подтверждающие социальную обусловленность содержания, функций и форм таких состояний, создаваемых на одной и той же физиологической основе «на-

туральных», «низших» ИСС. Пример этого — эксперименты Э. Уоллеса, который провел сравнительное исследование воздействия пейотля* на белых (в обстановке лабораторного эксперимента) и на индейцев (в обстановке ритуальной церемонии). Были обнаружены следующие различия в поведении и субъективном переживании.

1. Индейцы переживали состояние духовного подъема и экстаза, а впоследствии чувствовали облегчение своих физических страданий. Белые, не обладая культурной подготовкой, которая дала бы им какие-то определенные представления о должных в данной ситуации переживаниях, оказывались во власти нестабильного настроения и колебались в своих переживаниях между эйфорией и депрессией; происходившие с ними изменения явились для них источником страха и тоски.
2. Индейцы в психоделическом (см. «Галлюциногены»*) трансе продолжали соблюдать правила социальной жизни; у белых происходило снятие социальных запретов, что вело к появлению действий, обычно подавляемых.
3. У индейцев видения совпадали с их верованиями и культурными моделями, поэтому между ними обнаруживалось большое сходство по содержанию. У белых галлюцинации, не опиравшиеся на поддержку традиции и культуры, значительно различались от одного человека к другому.
4. У индейцев пейотль приводил к позитивным изменениям в самочувствии, у белых не наблюдалось какой-либо терапевтической пользы.

На основании этих результатов Уоллес пришел к выводу (с которым трудно не согласиться), что наркотик сам по себе в определенном смысле «нейтрален». В силу своего психобиологического воздействия он не производит «содержания», но лишь вызывает на определенное время изменение состояния сознания. Поэтому происходящее в этом состоянии определяется либо тем, что привносят сами испытуемые, либо культурными, в частности ритуальными, традициями [см. 15, 21–22].

Культура в определенном смысле как-то оформляет, фиксирует определенные измененные состояния сознания. Подобная «фиксация» предполагает задание определенных параметров отличия какого-либо состояния от других. Доказательством этого являются трудности различения сна и бодрствования у маленьких детей (вероятно, из-за недостаточной усвоенности социально обусловленных способов их различения) или у примитивных народов (из-за отсутствия такой необходимости — у них состояния сна, выполняя, как уже было сказано, функции, характерные у нас для бодрствования, не противопоставляются бодрствованию, как в нашей культуре).

На ранних этапах развития человечества не проводилось достаточного различения снов и реальности. Здесь можно вспомнить описанные

Л. Леви-Брюлем примеры из жизни первобытных племен острова Фиджи. Так, укушенный в сновидении змеей человек лечился так же, как если бы змея укусила его наяву. В. И. Лебедев отмечал, что человечество лишь постепенно, в ходе исторического развития, выработало определенные критерии для дифференциации сновидений от реальности, которые усваиваются ребенком в процессе своего развития [14, 202]. Аналогичную точку зрения высказывают П. Сьюдфелд и Р. Борри, указывая на отсутствие в раннем возрасте четких границ между состояниями сна, дремоты и бодрствования, которые возникают по мере дальнейшего развития ребенка [25].

Согласно Лебедеву, отличить сон от реальности человеку, прежде всего, помогает быстрота пробуждения, позволяющая сопоставить и заметить различие между образами сновидения, которые мы всегда в этом состоянии осознаем, и внешними впечатлениями [14, 203].

Другой критерий, по Лебедеву, — это «социальные коррекции», то есть возможность выяснить, приснился ли мне сон, расспросив об этом родственников, знакомых.

Существует еще один критерий различения сна и реальности, выступающий для Сьюдфелда и Борри в качестве основного, — проверка того, открыты глаза или закрыты [25].

Таким образом, умение различать сон и бодрствование мы можем рассматривать как развивающуюся функцию, становление которой происходит через функционирование механизмов рефлексии. При создании человеком границ, отделяющих для него самого друг от друга разные «состояния сознания», меняются, дифференцируясь, сами эти состояния. При развитии способности к их различению эти состояния сами становятся все более и более непохожими друг на друга: их континуум, по выражению Сьюдфелда и Борри, становится все менее «сплошным» [25].

Индивидуализированные ИСС

Как и в случае высших психических функций, психика в ВИСС трансформируется для определенных целей. Однако по мере социогенеза все больше осуществляется переход от интер- к интрапсихическому, то есть увеличивается доля участия самого субъекта в процессе управления собственной психикой, так что он может сам определять цели подобной трансформации. Поэтому у ИСС появляется новая функция — дезадаптивная (ДИСС): эти состояния используются для ухода от существующей реальности (в таких случаях человек удовлетворяет через эти состояния свои психологические потребности).

При этом человек сам для себя вырабатывает определенные техники индукции ИСС (например, приемы засыпания у разных людей могут значительно различаться).

Подобные ИСС также стабильны, являются функциональными органами, но при этом достаточно индивидуальны, то есть их содержание, структура, функции определяет не культура как таковая (то есть культура не содержит фиксированных норм и предписаний относительно них), но сам человек как социальное существо.

Возможно, о таких социально обусловленных (но не обязательно культурально заданных) ИСС писал У. Джемс, указывая на существование отличных от так называемого разумного сознания других форм сознания: «Как только будет применен необходимый для их пробуждения стимул, они сразу оживут для нас, представляя готовые и определенные формы духовной жизни, которые, быть может, имеют где-нибудь свою область применения» [12, 302].

«Низшие» ИСС

Второй вид ИСС — «низшие» (НИСС) — «натуральные» состояния — представляют собой нецеленаправленное, случайное изменение состояния сознания, наступающее в результате дезорганизации «обычного» состояния сознания и характеризующееся хаосом, отсутствием структуры психической жизни, что связано с полным отсутствием опыта (в ВИСС, даже если это состояние переживается впервые, опыт есть — он обеспечивается обществом, культурой). Кроме опыта, структурирующим началом выступают также установки и ожидания, которые также отсутствуют в НИСС (там, где есть ожидания — имеет смысл говорить о ВИСС). Поэтому в НИСС феноменология носит крайне неинтегрированный характер.

Существуют культуры, в которых специально предусматриваются определенные ВИСС, которые в них конституируются и опытом (то есть фиксируется примерное содержание переживаемого в ВИСС), и установкой (то есть задается определяющее эмоциональное переживание). В нашей культуре, похоже, ВИСС заданы лишь вторым фактором. У нас негативные переживания специфическим образом означены и несут двойную нагрузку: человек страдает не только от отрицательной эмоции, но и от факта самого ее наличия у него. Обращение к ВИСС представляется психотерапевтическим средством. Почему в обществах, где существует культура употребления наркотиков, так мало социально дезадаптированных наркоманов? В их культуре наркотик зафиксирован

как средство достижения определенных целей и не используется поэтому в других, дезадаптивных целях. Восприятие в НИСС не имеет своей истории. В ВИСС у восприятия может не быть своей, личной истории, но есть общественная.

Данное разделение на ВИСС и НИСС, во-первых, может объяснить крайнее разнообразие и слабую воспроизводимость результатов экспериментов по ИСС, во-вторых, ставит задачу контроля таких факторов, как установки, опыт, ожидания испытуемого в последующих экспериментах.

Фактор установки

Общеизвестно влияние положительного или отрицательного ожидания на эмоциональный знак переживаемого в ИСС содержания. Так, исследования эффектов психоделиков с уверенностью позволяют сказать, что наркотик сам по себе не является главным фактором в возникновении и содержании психоделических ощущений, что именно установка определяет, будет ли в результате приема «трансцендентальное озарение» или так называемое «плохое путешествие» (что, кстати, хорошо известно всем больным с наркотической зависимостью) [16, 92–93]. В этом плане особенно интересны эксперименты О. В. Коньковой, изучавшей влияние на устойчивость мыслительной деятельности различных функциональных нагрузок, в качестве которых использовались психотропные препараты (тизерцин*, пиридрол*) и плацебо, в них было обнаружено, что наибольший эффект оказывала ситуация плацебо (особенно на прогностические процессы) [13]. Тарт указывает, что у впервые пробующего курильщика марихуаны* вызывает непонятные ощущения (такие как звон в ушах), при этом БСС сохраняется. Но опытные курильщики помогают ему сосредоточиться на определенных моментах происходящего с ним и попытаться получить конкретные ощущения. Тарт описывал случаи возникновения ДИСС от дозы марихуаны, из которой удален тетрагидроканабинол — основной и, возможно, единственный активный ингредиент. Это, подобно действию плацебо, вызывает не столько то, что люди легко поддаются внушению, сколько то, что психологические факторы являются главными детерминантами ДИСС, связанного с курением марихуаны [26].

Снайдер в своей книге «Употребление марихуаны» описывает ее использование в медицине XIX в. — во многих описаниях того времени интоксигирующее свойство наркотика как бы не замечалось. Почти нет каких-либо указаний на то, что пациенты (вероятно, сотни тысяч из них

употребляли каннабис в Европе XIX в.) ощущали что-либо подобное «отключке» или меняли свои установки по отношению к работе, любви, друзьям или близким. ...Лекарства, применяемые по предписанию врача, должны были помогать от конкретных болезней — ничего другого от них не ждали» [цит. по 26].

Один из первых исследователей гипноза, Джордж Истербрук, решил разобраться в следующей проблеме: может ли гипнотическое состояние возникать в том случае, когда слова гипнотизера записаны на фонографе, а затем воспроизведены для испытуемых? Он сделал соответствующую запись на фонографе и решил воспроизвести ее для группы своих учеников. Но затем обнаружил, что по рассеянности принес не ту запись — запись тирольских песенок. Решив, что надо как-то развлечь своих испытуемых, пока он не принесет нужную, он, ничего не сказав им, отправился за ней к себе домой. Когда он вернулся, один из учеников был в состоянии глубокого гипноза. Учитель сказал, что запись гипнотизирует, — ученик послушно впал в гипнотическое состояние [см. 26].

Влияние установки было неоднократно показано в исследованиях по сенсорной депривации [24] (хотя в большинстве экспериментов этот фактор не контролируется). Например, С. Фридман, Г. Грюнебаум, М. Гринблатт (не отслеживая специально фактор установки) сообщают, что те испытуемые, кто «был в состоянии расслабиться и отдаться ситуации, нашел ее приятной и желал вернуться в нее в следующий раз. Те, кто воспринимал эксперимент как угрожающий, борясь против него, нашли его неприятным и окончили сессию раньше назначенного времени» [22]. Хоффман приводит примеры исследований с погружением в воду: когда испытуемые были открыты различного рода ненормативным переживаниям, у них часто наблюдались эйфорические реакции, несмотря на то, что категории, применяемые для их описания, обычно обозначают нечто неприятное: изменения в образе тела, расстройтва в восприятии времени, колебания настроения и т. д. [25]. Происходящая при сенсорной депривации попытка организма установить приемлемый уровень стимуляции ведет к появлению необычных уровней фантазии и образности; те индивиды, кто по личностным особенностям или культурным предпосылкам принимает это как интересное или, по крайней мере, нейтральное, лучше адаптируются к данной ситуации, нежели те, кто реагирует на них как на показатель патологии, ведущий к появлению тревоги [25; 10, 78].

Значительное влияние на формирование подобной установки оказывает предшествующий опыт испытуемых. Так, Сьюдфелд и Борри [25]

в своих экспериментах по сенсорной депривации обнаружили, что испытуемые, практикующие медитацию, сообщали, что депривация улучшает их медитативное состояние и позволяет достичь более высоких уровней познания. Одна из испытуемых, увлекающаяся буддизмом*, даже не хотела покидать камеру, так как имела в ней «крайне информативные сны». Свои переживания эти испытуемые рассматривали как вполне позитивные, вследствие того что прежде у них были сходные с этими состояния [25].

Наблюдения за полярниками в условиях зимовки (то есть также в условиях ограничения сенсорной стимуляции) показывают, что у зимующих повторно стрессовое состояние было гораздо менее выражено [20]. Эксперименты Б. М. Федорова по длительной гипокинезии обнаружили у «новичков» в первые 2 недели эксперимента и перед его окончанием сильно выраженное состояние эмоционального возбуждения по сравнению с испытуемыми, участвовавшими повторно [19, 98].

Некоторые авторы, например Р. Могар [24], считают, что установочными компонентами (как испытуемого, так и экспериментатора) определяется и уровень «психического функционирования» испытуемого в ИСС. Под «улучшением» или «ухудшением» этого функционирования Могар подразумевает изменение уровня выполнения широкого набора задач на цветовое восприятие, припоминание и узнавание, дискриминативное научение, концентрацию, символическое мышление и т. п. (примером могут служить эксперименты Браунфилда) (см. [24]). Могар делает вывод, что «вне зависимости от способа их продуцирования измененные состояния сознания будут не разрушительны и стрессогенны, а желательны и ценны в той степени, в какой социопсихологический запрос таких состояний соответствует потребностям и ценностям данного субъекта» [24]. В связи с этим Могар подчеркивает определяющее значение для ИСС не ситуативных переменных самих по себе, а «целостного психосоциального контекста, то есть связи, прежде всего, с личностными, установочными и мотивационными переменными» [24].

Итак, установка определяет содержание (в том числе эмоциональное и образное) переживаемого в ИСС. Но только лишь содержание? Продолжим нашу аналогию с высшими психическими функциями, для которых характерна произвольность. Психика, несомненно, является системой функциональных органов, средств, орудий. ИСС — одно из таких средств, используемое для достижения определенных целей. ИСС предполагает целенаправленность и произвольность этого процесса — человек использует различные психотехники для создания

ИСС. Причем, придерживаясь традиции взглядов А. Н. Леонтьева, А. Р. Лурия, Н. А. Бернштейна на решение психофизиологической проблемы, можно сказать, что в этом процессе формирование физиологической основы данного состояния оказывается зависимым, подчиненным поставленной цели. Как говорил А. Н. Леонтьев: «Движение, формирование, развитие идет сверху вниз: от высших образований к физиологии» (цит. по [18, 562]). Особенно ярким подтверждением этому служат психотехники вхождения в боевой транс. Так, есть сведения о том, что для впадения в состояние берсеркерства скандинавы употребляли природные наркотические вещества. Но — как и кельты* — не всегда и даже не часто. Распространенным является мнение о том, что это было им и не особенно нужно, поскольку здесь весьма вероятно так называемая «внутренняя наркомания» (известно, что нервная система человека — в том числе ее разделы, которые поддаются сознательному контролю, — способна продуцировать вещества, по своему составу и действию близкие к наркотикам) [1]. Это объясняет и трудности возвращения способных впадать в боевой транс воинов к нормальной жизни (аналог обычной наркотической зависимости).

Таким образом, основываясь на культурно-исторической теории Л. С. Выготского как методологической основе разработки проблемы ИСС, можно выделить два их вида — «низшие», натуральные и «высшие», социально обусловленные. Используя представления Л. С. Выготского о сознании как психологической системе или, более широко, как о способе организации душевной жизни, можно охарактеризовать низшие ИСС как состояния, при которых какая-либо структура психической жизни отсутствует, они представляют собой случайные, нецеленаправленные изменения состояний сознания, наступающие в результате дезорганизации так называемого «обычного» состояния сознания. Высшие ИСС являются, напротив, определенными, достаточно стабильными способами организации психических функций, структурирующим и конституирующим их началом выступают как социальный опыт, так и установки, ожидания отдельного человека. По сути, они являются некими функциональными органами, которые человек выстраивает (при наличии или отсутствии в обществе соответствующих фиксированных образцов состояний и необходимых для их создания психотехник) для достижения определенных — адаптивных (социальных, терапевтических, гностических) или дезадаптивных — целей.

Подобное разделение (и, соответственно, придание решающего значения факторам установок и ожиданий, существующих у человека

относительно ИСС, в исследованиях данной проблематики) позволяет не только объяснить крайнее разнообразие и слабую воспроизводимость результатов экспериментов по ИСС, но и контролировать переменную установок, опыта, ожиданий испытуемого в дальнейших исследованиях ИСС.

Литература

1. Боевая ярость древних // Психология экстремальных ситуаций: Хрестоматия / Сост. А. Е. Тарас, К. В. Сельченков. — М., 2000. — С. 304–324.
2. *Вейн А. М.* Три трети жизни. — М., 1991.
3. *Выготский Л. С.* Кризис семи лет // Выготский Л. С. Собр. соч. Т. 4. — М., 1984. — С. 376–385.
4. *Выготский Л. С.* Младенческий возраст // Выготский Л. С. Собр. соч. Т. 4. — М., 1984. — С. 269–317.
5. *Выготский Л. С.* Мышление и речь // Выготский Л. С. Собр. соч. Т. 2. — М., 1982. — С. 5–361.
6. *Выготский Л. С.* О психологических системах // Выготский Л. С. Собр. соч. Т. 1. — М., 1982. — С. 109–131.
7. *Выготский Л. С.* Педагогика подростка // Выготский Л. С. Собр. соч. Т. 4. — М., 1984. — С. 5–242.
8. *Выготский Л. С.* Раннее детство // Выготский Л. С. Собрание сочинений. Т. 4. — М., 1984. — С. 340–367.
9. *Гальфрид Монмутский.* История бриттов. Жизнь Мерлина. — М., 1984. — С. 5–137.
10. *Герд М. А., Панферова Н. Е.* К вопросу об изменении некоторых психических функций человека в связи с ограничением мышечной деятельности // Вопросы психологии, 1966. — № 5. — С. 72–82.
11. *Гордеева О. В.* Проблема структуры сознания в трудах Л. С. Выготского // Мир психологии, 1999. — № 1. — С. 111–118.
12. *Джеймс У.* Многообразие религиозного опыта. — М., 1993.
13. *Конькова О. В.* К характеристике взаимосвязи мыслительной деятельности и функционального состояния субъекта в аспекте надежности экспертных оценок // Актуальные проблемы космической биологии и медицины / Под ред. Л. И. Какурина. — М., 1977. — Т. 2. — С. 42–44.
14. *Лебедев В. И.* Личность в экстремальных условиях. — М., 1989.

15. *Мордвинцева Л. П.* Измененные состояния сознания: современные исследования. Научно-аналитический обзор. — М., 1995.
16. Наркотики и яды: Психоделики и токсические вещества, ядовитые животные и растения / Сост. В. И. Петрова, Т. И. Ревяко. — Мн., 1996.
17. *Славнов С. В.* Личность в измененных состояниях сознания. Дипл. работа. — М., МГУ, ф-т психологии. Б. г.
18. *Соколова Е. Е.* Тринадцать диалогов о психологии. — М., 1994. — С. 395.
19. *Федоров Б. М.* Эмоции и сердечная деятельность. — М., 1977.
20. *Хмельков В. П.* Функциональное состояние симпато-адреналовой системы у человека в условиях годичной зимовки на станции «Восток» // Актуальные проблемы космической биологии и медицины / Под ред. Л. И. Какурина. — М., 1977. — Т. 2. — С. 59–60.
21. *Farthing G. W.* The psychology of consciousness. — Englewood Cliffs, N. J., 1992.
22. *Freedman S. J., Grunebaum H. U., Greenblatt M.* Perceptual and cognitive changes in sensory deprivation // Sensory deprivation. A symposium held at Harvard Medical School / Eds. by P. Solomon, P. E. Kubzansky, P. H. Leiderman, J. H. Mendelson, R. Trumbull, D. Wexler. — Cambridge, Massachusetts, 1961. — P. 58–71.
23. *Ludwig A. W.* Altered states of consciousness // Altered states of consciousness: A book of reading / Ed. by C. T. Tart. — N. Y., 1969. — P. 9–22.
24. *Mogar R. R.* Current status and future trends in psychedelic (LSD) research // Altered states of consciousness: A book of reading / Ed. by C. T. Tart. — N. Y., 1969. — P. 381–397.
25. *Suedfeld P. E., Borrie R. A.* Altering states of consciousness through sensory deprivation // Expanding dimensions of consciousness / Ed. by A. A. Sugarman and R. E. Tarter. — N. Y., 1978. — P. 226–252.
26. *Tart C. T.* Altered states of consciousness putting the pieces together // Expanding dimensions of consciousness / Ed. by A. A. Sugarman and R. E. Tarter. — N. Y., 1978. — P. 58–78.

Альберт Карлин (*Albert S. Carlin*) — доктор философских наук, доцент факультета психиатрии и наук о человеческом поведении Университета штата Вашингтон (г. Сиэтл). Получил докторскую степень в Университете Сиракуз (США), с этого времени является преподавателем факультета психиатрии и наук о человеческом поведении Вашингтонского университета. Как член координационного комитета объединенных нейробиологических исследований наркотической зависимости и директор службы психологического тестирования медицинского центра при Вашингтонском университете приобрел большой опыт проведения нейробиологических экспертиз для клинических и исследовательских целей. Опираясь на свои знания и опыт как клинического психолога, преподавателя и исследователя, А. Карлин выступал консультантом по широкому кругу правовых проблем.

Область научных интересов — этические и юридические аспекты нейробиологии, в частности: вопросы судебной нейробиологической экспертизы, проблемы депрессивных расстройств и алкоголизма, проблема физического и сексуального насилия в детстве у пациентов психиатрических клиник.

Сочинения: Combining Pharmacotherapy with Drug Therapy // In: A Physician, a Non-medical Psychotherapist, and a Patient: The Pharmacotherapy-Psychotherapy Triangle. Ch. 5. 198. (совм. с J. Chiles, B. Beitman); Social facilitation of marijuana intoxication: Impact of social set and pharmacological activity // J. of Abnormal Psychol., 1972. — V. 80. — P. 132–14. (совм. с С. В. Bakker, L. Halpern, R. D. Post).

Робин Ди Пост (*Robin Dee Post*) — клинический психолог, доктор философских наук, профессор психиатрии, сотрудник Центра психологического здоровья при Университете штата Колорадо (отделение психиатрии) в г. Денвере.

Область научных интересов — стресс и навыки совладания с ним, индивидуальные различия в реакциях на стресс и гибкость

как важная детерминанта совладания со стрессом, посттравматическое стрессовое расстройство и его лечение, психологическое консультирование и психотерапия, разработка методов психодиагностики личности пациентов психиатрической клиники и проведение дифференциальной клинической диагностики, полоролевые установки и стереотипы и социальная перцепция.

Сочинения: MMPI Validity Scales and Behavioral Disturbance in Psychiatric Inpatients // Journal of Personality Assessment, 1979. — V. 43. — № 2. — P. 155–159 (в соавт. с M. Gasparikova-Krasnec); Causal explanations of male and female academic performance as a function of sex-role biases // Sex Roles, 1981. — V. 7. — № 7. — P. 691–698; A Study of Battered Women in a Psychiatric Setting // Women & Therapy, 1982. — V. 1. — P. 13–26 (совм. с S. M. Back, G. D'Arcy); The Mezzich MMPI Regression Formula Revisited // Journal of Personality Assessment, 1985. — V. 49. — № 3. — P. 258–259 (в соавт. — Janice L. Petersen, Anna M. Jackson, Robert M. House, Ronald D. Franks, Neil J. Baker, Charlotte Alford).

Корнелис Беккер (*Cornelis B. Bakker*) — психиатр, доктор медицинских наук, сотрудник медицинского центра «Святое сердце» («Sacred Heart») в г. Спокане (Spokane), шт. Вашингтон. Область научных интересов — психотерапия и психологическое консультирование, коммуникация и межличностные отношения у людей с психическими заболеваниями, психологическая помощь жертвам сексуального насилия и проблемы организации этой помощи, насилие в браке, его контроль и предупреждение.

Сочинения: No trespassing!: explorations in human territoriality (1973); Disrespectful communication take it, leave it, or deal with it (1992) (совм. с D. Ruzicki, T. Fascetti, M. Butler); A Time of opportunity helping battered women in the health care setting (1993) (совм. с D. A. Markin; C. Poirier).

Сочинения по теме ИСС: Influence of personality type on drug response // American

Journal of Psychiatry, 1966. — V. 122. — P. 1153–1158 (совм. с A. L. Frostad, G. L. Forrest).

Лоуренс М. Алперн (*Lawrence M. Halpern*) — фармаколог, специалист по нейрофармакологии и поведенческой фармакологии, доктор философии, почетный профессор фармакологии факультета фармакологии Вашингтонского университета в Сиэтле, где в течение долгого времени вел преподавательскую и исследовательскую работу. Член Американского общества фармакологии и экспериментальной терапии (подразделение нейрофармакологии). Основное направление научно-исследовательской деятельности связано с изучением нейрхимических механизмов развития боли и методов ее терапии, в частности Л. Алперн исследовал механизмы действия опиатных и неопиатных анальгетиков и поведенческую и нейрофизиологическую оценку боли и анальгезии, нейрохимиче-

ские механизмы регуляции синаптических передач и эндогенные опиоидные пептиды, нейрофизиологические механизмы действия антиэпилептических препаратов.

Сочинения: Prescribing practices for pain in drug dependence: a lesson in ignorance // *Advances in Alcoholism and Substance Abuse*, 1986. — V. 5. — P. 135–162 (совм. с J. Robinson); D-phenylalanine: a putative enkephalinase inhibitor studied in a primate acute pain model // *Pain*, 1986. — V. 24. — P. 223–237 (совм. с W. K. Dong); *Analgesic Drugs // Handbook of Pain Management*. — N. Y.: McMillan, 1989; *Analgesic pharmacology in management of headache pain // Headache: Diagnosis and Treatment / Ed. by C. D. Tollison, R. S. Kunkel*, 1993; The effects of SCH 23390 and raclopride on cocaine-induced analespis and EEG arousal in rabbits // *Neuropharmacology*, 1993. — V. 32. — P. 487–492 (совм. с K. Yoshida, D. K. Gjerde, M. A. Carino, A. Horita).

**Карлин А., Пост Р. Д.,
Беккер К., Алперн Л.**

РОЛЬ МОДЕЛИРОВАНИЯ И ПРЕДЫДУЩЕГО ОПЫТА В ОБЛЕГЧЕНИИ ИНТОКСИКАЦИИ МАРИХУАНОЙ¹

«Я поймал кайф с небольшой помощью моих друзей» [7].

При принятии определенной дозы марихуаны* у некоторых людей наблюдается множество выраженных эффектов, в то время как у других — лишь небольшие изменения. Эта вариабельность реагирования в определенной степени зависит от ожиданий человека [3]. Опытные курильщики, ожидающие значительных эффектов, с большей вероятностью испытывают их, чем те, кто ожидает меньшего. Другой важный фактор, обуславливающий вариабельность реагирования, — это

¹ *Carlin A. S., Post R. D., Bakker C. B., Halpern L. M.* The role of modeling and previous experience in the facilitation of marijuana intoxication // *The Journal of Nervous and Mental Disease*, 1974. — V. 159. — № 4. — P. 275–281. (Пер. О. В. Гордеевой.)

предыдущий опыт употребления наркотика. Множество опытных курильщиков сообщают о явлении «реверсивной толерантности», заключающемся в том, что с увеличением опыта требуется меньшее количество наркотика для достижения одного и того же субъективного уровня интоксикации. Уличное знание и фольклор дают возможность предполагать, что лишь очень немногие новички могут «выйти» (достичь состояния интоксикации), не имея опыта многократного употребления наркотика. Относительно того, происходит ли это явное повышение чувствительности на физиологическом или на психологическом уровне, мнения разделяются. Согласно физиологическому объяснению, данное состояние интоксикации — результат предшествующего накопления метаболитов* тетрагидроканнабинола (ТГК), предполагаемого активного компонента марихуаны. В связи с этим говорится о необходимости некоторого предшествующего опыта, поскольку прежде, чем произойдет повышение чувствительности, должно накопиться достаточное количество метаболитов [5]. Существует и альтернативное объяснение этого эффекта: курильщик должен сначала научиться идентифицировать вызванное интоксикацией состояние, прежде чем он сможет воспринимать себя как опьяненного [2].

Джоунс [4] показал, что при приеме плацебо каннабиса заядлые курильщики оценивали себя как более опьяненных, нежели умеренно употребляющие марихуану. При этом заядлые курильщики также оценивали себя как *менее* опьяненных (по сравнению с умеренными потребителями) после курения каннабиса, действительно содержащего активное вещество. Однако, по-видимому, заядлые курильщики «выходят» легче (по крайней мере, по данным самоотчетов), чем умеренно курящие марихуану, а те, в свою очередь, — легче, чем новички.

Опыт употребления марихуаны и других наркотиков может влиять на внутренние нормы опьянения. Лица, часто употребляющие наркотики, вероятно, по-иному оценивают степень их опьянения, чем умеренно употребляющие или новички. Это возможно потому, что, когда новички впервые подвергаются воздействию марихуаны, они испытывают соответствующие симптомы, но не могут фактически интерпретировать их как признаки опьянения. Интоксикация марихуаной может включать процесс социализации, в котором пользователь учится подгонять (подстраивать) индивидуальные симптомы к признанным образцам (паттернам) интоксикации, в отношении которой он постепенно формирует стандарты для оценки своего собственного наркотического опыта.

Эффекты облегчения (фасилитации) за счет научения, совершаемого путем наблюдения за поведением другого, были продемонстрированы в отношении различного социального поведения, меняющегося от неосторожного поведения на дороге [6] к вербализации у больных хронической шизофренией. Хотя моделирующие техники часто использовались, чтобы выявить поведение, уже входящее в репертуар наблюдающего за образцом пациента, они также являются эффективным средством поощрения новых поведенческих стратегий больного [1]. Есть некоторые данные, подтверждающие, что эффекты моделирования могут быть получены и в отношении интоксикации марихуаной. В более раннем исследовании Карлин и коллеги [3] обнаружили, что опытные курильщики марихуаны были восприимчивы к влиянию социальных манипуляций, включающих и ожидания, и моделирование.

Данное исследование было проведено для проверки гипотезы о том, что сенсбилизация (повышение чувствительности) к интоксикации марихуаной, будучи зависимой от опыта употребления наркотика, является феноменом социализации. Если эта гипотеза верна, те, кто не имел ранее никакого опыта употребления марихуаны, должен при первом употреблении наркотика пережить эффекты, сравнимые с эффектами группы, которой давали плацебо. Узнавание эффектов наркотика и ухудшение выполнения психологических тестов должны быть следствием употребления наркотика, но эти эффекты должны усиливаться благодаря социальному опыту, который формируется путем моделирования характерного для интоксикации поведения.

Процедура

Испытуемые

Испытуемые для эксперимента были найдены по объявлению в университетской газете, предлагающей финансовое вознаграждение за участие в психологическом исследовании. Семьдесят четыре из откликнувшихся на объявление утверждали, что прежде они не пробовали каннабис или другие психоделические наркотики. Эти добровольцы были отобраны опытным клиническим психологом. Те из них, кто был достаточно здоров и утверждал, что ранее никогда не употреблял нелегальные наркотики, были приглашены участвовать в исследовании, которое предполагало употребление испытуемыми каннабиса.

Следует отметить наличие проблемы достоверности отрицания испытуемыми употребления наркотиков. Не существует никаких объективных

способов установить, имели ли место в прошлом случаи употребления нелегальных наркотиков, поэтому отрицания будущими испытуемыми случаев употребления наркотиков не могут считаться абсолютно истинными. Однако о наличии опыта употребления наркотиков добровольцев спрашивали до того, как они узнали, какие испытуемые — имеющие данный опыт или не имеющие такового, нужны для эксперимента. Это уменьшало вероятность того, что претендент солжет, чтобы его взяли в исследование. Число тех, кто признал наличие опыта употребления ими психоделиков, по отношению к общему количеству претендентов на участие в эксперименте показывает, что, по крайней мере, в отношении популяции откликнувшихся на объявление признание употребления марихуаны не было социально нежелательным. Следовательно, предполагаемые испытуемые вряд ли отрицали факт употребления наркотика из-за его нелегального статуса или желания участвовать в эксперименте. Добровольцы проходили полную психиатрическую экспертизу. Для эксперимента было отобрано 40 испытуемых-мужчин. Средний возраст испытуемых — 24,2 года и варьировал от 21 до 34 лет.

Наркотики

20 испытуемых получили 7,5 мг ТГК, куря сигарету, сделанную из 500 мг натуральной марихуаны. Марихуана была предоставлена Национальным Институтом Психического Здоровья и содержала 1,5 % ТГК. Материал скручивали в сигареты, концы которых были закручены, чтобы испытуемые могли полностью выкурить установленное количество марихуаны.

Другие 20 испытуемых получили сигареты, внешне идентичные вышеописанным, но содержащие плацебо — гашиш, из которого был удален весь ТГК. Вкус и запах этих сигарет, когда их курили, были идентичны тем, которые присущи сигаретам, содержащим активное вещество.

Распределение по экспериментальным группам осуществлялось методом двойного слепого контроля. Ни экспериментатор, ни испытуемые не знали, кто получил наркотик, а кто — сигарету с плацебо. Испытуемые не были информированы о возможности получения плацебо, поэтому все ожидали, что получают сигарету, содержащую настоящую марихуану.

Когда марихуану принимают путем курения сигареты, невозможно точно установить полученную дозу. Однако предыдущее исследование [3] показало, что у опытных курильщиков интоксикация наступает при

курении сигареты, содержащей 7,5 мг ТГК. Хотя не все испытуемые были курящими, им, по-видимому, было не слишком трудно научиться вдыхать дым от сигареты с марихуаной.

Обстановка и моделирование интоксикации

В каждой экспериментальной сессии принимали участие два испытуемых-новичка (то есть без опыта употребления марихуаны) и опытный курильщик марихуаны, предварительно обученный экспериментатором быть фасилитатором и моделью интоксикации марихуаной для испытуемых. Помощник экспериментатора, длинноволосый мужчина, одетый как хиппи, был представлен испытуемым как опытный курильщик марихуаны, который будет в этот вечер для них проводником и инструктором. На каждой сессии помощник сначала демонстрировал определенный ритуал-технику курения, который подчеркивал значение постоянного и глубокого вдыхания дыма. Позже, когда помощник курил свой «косяк» (на самом деле — сигарету с плацебо), он следил за поведением курения обоих испытуемых.

Экспериментальный проект включал 10 сессий, названных «*up nights*» («над мраком» — НМ), и 10 — «*down nights*» («во мраке» — ВМ). В сессиях с условием НМ помощник демонстрировал 11 специфических типов поведения при интоксикации. Девять из этих типов поведения обычно связывают с интоксикацией марихуаной, а два типа были изобретены экспериментаторами. Последовательность демонстрируемых типов поведения не была спланирована заранее: помощник показывал в каждом конкретном случае тот тип поведения, который представлялся ему наиболее соответствующим данной ситуации. Поведенческие реакции включали захваченность визуальными стимулами, игру с различными «психоделическими игрушками», демонстрацию провалов в памяти или сообщения о них, искажения времени и «волчий голод».

Во время сессий ВМ помощник участвовал в обучении поведению, не связанному именно с курением, а затем беседовал с испытуемыми на разные темы. Он старался выглядеть заинтересованным и приятным. Хотя он мог говорить о наркотическом опыте, но никоим образом не допускал поведения, которое может считаться следствием употребления наркотика.

На каждой сессии один испытуемый получал сигарету с марихуаной, а другой — с плацебо. Обстановка представляла собой комнату с удобной мебелью, тихой музыкой и приглушенным светом, испытуемый в любой момент мог перекусить или позавтракать. Включающая социальное

взаимодействие (интеракционистская) часть сессии завершалась через 30 минут после окончания курения сигареты. После этого испытуемых отводили в комнаты индивидуального тестирования.

Измерение моделирования и интоксикации

Измерение влияния моделирования. Во время каждой экспериментальной сессии измерялись три показателя эффекта моделирования, два из них были связаны с поведенческими реакциями, которые демонстрировал помощник экспериментатора. Экспериментатор вел скрытую запись, фиксируя то время, которое испытуемый посвящал игре с набором «психоделических игрушек» за 15-минутный период, и количество пищи, поглощенной испытуемым. Кроме того, во время тестирования испытуемого просили оценить степень интоксикации у помощника по шкале от 1 до 100. Значение 1 на шкале соответствовало нормальному поведению, а значение 100 — чрезвычайной степени интоксикации.

Субъективные показатели интоксикации. Перед началом каждого тестирования испытуемого просили оценить степень своей интоксикации (как он ее ощущает) по шкале от 1 до 100, где показателю 1 соответствовало отсутствие ощущения интоксикации, а показателю 100 — чувство чрезвычайной интоксикации, странности или необычности. Кроме того, использовался опросник с 47 пунктами, разработанный Линтоном и Лэнгом [8] для оценки субъективных эффектов психоделических наркотиков. Данный опросник также применялся трижды: а) до получения какого-либо наркотика (реального или плацебо); б) через 30 минут после получения наркотика; в) через 2 часа после получения наркотика.

Объективные показатели качества работы. Также использовались показатели качества выполнения, чувствительные к эффектам интоксикации марихуаной [3]. Были взяты разнообразные показатели когнитивного функционирования, такие как результаты выполнения задачи называния цвета, теста на шифровку, теста скрытых фигур, ассоциативного теста и теста дополнительного использования. Кроме того, испытуемые выполняли тест вербального научения, базирующийся на субшкале Векслеровской шкалы памяти [9].

Результаты

На восприятие испытуемым степени интоксикации помощника, по-видимому, не оказали влияния роли, сыгранные помощником в усло-

виях НМ и ВМ. В данных (...) не прослеживается какая-либо отчетливая тенденция. Однако разыгрывание помощником своей роли влияло на время, которое испытуемые тратили на игры с психоделическими игрушками (табл. 1). Дисперсионный анализ этих данных показывает, что различия при разных условиях моделирующего поведения — НМ и ВМ — достигают статистической значимости ($F = 12.85$, $df = 1,36$, $p < .01$), так же, как и взаимодействие факторов моделирования и наличия наркотика ($F = 4.63$, $df = 1,36$, $p < .05$). Тенденция к потреблению большего количества еды в условиях НМ (показатель равен 6,7) по сравнению с условием ВМ (показатель — 3,4) достигает статистической значимости ($t = 1.57$, $p < .10$).

Таблица 1. Среднее время, потраченное на игру с психоделическими игрушками

Условия	Марихуана, секунды	Плацебо, секунды
НМ	25,15	37,70
ВМ	39,20	30,30

Оценки испытуемыми степени их собственной интоксикации представлены в табл. 2. Эти данные показывают, что те, кто получил марихуану, оценили степень своей интоксикации как более высокую, чем те, кто получил плацебо ($F = 7.69$, $df = 1,36$, $p < .01$). На эти оценки социальное моделирование не оказало значимого влияния.

Таблица 2. Средние показатели оценки степени своей интоксикации

Условия	Марихуана	Плацебо
НМ	32,05	17,30
ВМ	50,85	19,00

Испытуемые, получившие марихуану, отвечали утвердительно на значимо большее количество пунктов в списке Линтона и Лэнга [8], чем это делали испытуемые, получившие плацебо. Эти данные, представленные в табл. 3, также показали значимое влияние фактора времени, прошедшего с момента употребления наркотика, а также взаимодействия факторов времени и наличия/отсутствия наркотика ($F = 9.54$, $df = 1,36$, $p < .01$; $F = 27.03$, $df = 2,72$, $p < .01$; $F = 9.43$, $df = 2,72$, $p < .01$). Фактор моделирования никак не влиял на количество подтвержденных пунктов.

Таблица 3. Среднее число симптомов, выделенных по опроснику Линтона и Лэнга

Условия	До приема препарата	Через 30 минут после приема	Через 2 часа после приема
НМ: — марихуана; — плацебо	0,71 2,1	10,0 4,6	11,5 4,7
ВМ: — марихуана; — плацебо	1,6 1,3	10,0 3,4	9,2 3,4

Результаты выполнения когнитивных тестов приводятся в табл. 4 и 5. Четыре из пяти тестов испытуемые, получившие марихуану, выполнили значимо хуже, чем те, кто получил плацебо (см. табл. 4). Для задания на память значимым оказалось взаимодействие факторов наличия наркотика и моделирования (см. табл. 5): так, те из испытуемых, кто получил наркотик и наблюдал специфическое для наркотической интоксикации поведение, менее точно выполняли задание на ассоциативное научение, чем испытуемые, получившие плацебо, и испытуемые, кто курил марихуану, но не подвергался влиянию моделирующих образцов поведения ($F = 5.74$, $df = 1,36$, $p < .05$).

Таблица 4. Средние значения показателей выполнения когнитивных тестов

Тест и условие	Марихуана	Плацебо
Тест называния цвета: — НМ; — ВМ	70,60 78,00	65,90** 61,80
Тест на шифровку: — НМ; — ВМ	56.10 58.10	61.50** 65.50
Тест скрытых фигур: — НМ; — ВМ	8.36 11.52	14.46** 14.92
Ассоциативный тест: — НМ; — ВМ	6.20 7.80	10.20*** 11.20
Тест дополнительного использования: — НМ; — ВМ	18.50 19.20	21.10 22.70

Указана значимость различий только по фактору «наркотик — плацебо»: ** $p < .05$, *** $p < .01$.

Таблица 5. Среднее число правильных ответов по тесту Векслера на ассоциативное научение

Условие	Марихуана	Плацебо
НМ	12,70	17,10
ВМ	16,40	15,70

Обсуждение

Прежде чем интерпретировать данные о влиянии поведенческого моделирования на интоксикацию марихуаной новичков, необходимо определить, насколько успешно были выполнены моделирующие манипуляции. Данные, подтверждающие это, носят достаточно противоречивый характер. Испытуемые не оценивали степень интоксикации помощника экспериментатора как более высокую, когда он действовал соответствующим образом, но при этом его поведение оказывало большее влияние на них, что выражалось в увеличении количества времени, потраченного на игру с психоделическими игрушками, в ослаблении памяти при приеме наркотика (эффект, созданный во многом благодаря помощнику) и в тенденции есть больше при условии НМ. Моделирование, по-видимому, влияло хотя бы отчасти, но, кроме того, новички под воздействием марихуаны слабее оценивают вызванное приемом марихуаны поведение у других.

Наивные испытуемые испытывают большее количество эффектов наркотика после потребления активного наркотика, чем плацебо, что было подтверждено полученными данными. И субъективные оценки, и результаты выполнения тестов показывают, что новички, не имеющие опыта приема марихуаны, также испытывают эффекты наркотика и также признают их.

Гипотеза, что люди без предшествующего опыта выше оценивают степень своей интоксикации и демонстрируют большее ухудшение выполнения заданий, если принимают активное наркотическое вещество (а не плацебо) и при этом наблюдают демонстрируемую им модель обусловленного интоксикацией поведения, была частично подтверждена. При этом демонстрируемая модель поведения не влияла на оценку степени своей интоксикации, а влияние демонстрации модели поведения на выполнение когнитивных тестов было подтверждено только для одного из них — задания на вербальное научение. Так, те, кто принимали наркотик и наблюдали модель, показывающую ослабление памяти, научались медленнее, чем индивидуумы, на которых влиял только наркотик. Эти данные сходны с теми, о которых

сообщали Карлин и другие [3] относительно опытных курильщиков. Они обнаружили, что оценки степени собственной интоксикации не были подвержены влиянию внешних факторов, но выполнение заданий ухудшалось сильнее, когда человек ожидал этого и когда обстановка вокруг более способствовала вхождению в состояние интоксикации. Выполнение оказывалось более чувствительно к влиянию взаимодействия факторов наркотика и обстановки, нежели такие показатели, как субъективная оценка своего состояния. Эти данные поднимают множество вопросов о природе оценочных шкал и процессах оценки интоксикации.

Часто предполагаются положительные, даже изоморфические корреляции между оценками степени собственной интоксикации и ее объективными показателями. Так, когда Джоунс [4] рассматривал зависимость оценки собственной интоксикации от предшествующего опыта употребления наркотика, он предполагал, что различия в оценке обусловлены различиями в интоксикации, а не просто различиями в *использовании* оценочной шкалы. Это весьма возможно, однако оценочная шкала является выражением субъективных норм, и уровень интоксикации оценивается скорее по ним, нежели по объективному уровню интоксикации. Если так, то обратная реверсивность, описываемая для интоксикации марихуаной, представляет собой сдвиг в нормах, по которым люди оценивают влияние наркотика на них самих.

Гипотеза может быть переформулирована: предшествующий опыт употребления марихуаны облегчает интоксикацию через процесс социализации, в котором эффектам наркотика придаются новые смыслы (*meaning*). Акцент смещен на понятие процесса. Оценка интоксикации может быть функцией интерпретации, а не симптомов самих по себе. Интерпретация основывается на повторном научении и опыте социализации. Индивидуумы после курения марихуаны могут пережить провалы в памяти, хихикать и быть не в состоянии завершить предложение, но не узнавать в этих симптомах признаки интоксикации, пока эти симптомы не возникнут несколько раз в контексте использования наркотика. Это происходит потому, что узнавание интоксикации является результатом дискриминативного научения, которое происходит не за один раз.

Также может существовать и второй аспект социализации. «Наивные» в отношении марихуаны индивидуумы часто имеют нереалистичные ожидания и страхи в отношении марихуаны, основанные на

существующих в средствах массовой информации представлениях. Когда возникающий у человека опыт не оправдывает ожиданий, то он уверен, что не находится в состоянии интоксикации. Повторный опыт формирует ожидания, соответствующие действительности, и тогда оценки степени своей интоксикации начинают расти. Оба этих фактора, по-видимому, вносят вклад в научение различения интоксикации, заставляя предположить, что научение имеет скорее процессуальный характер, а не совершается моментально, то есть за одну попытку. Также возможно, что моделирование действительно может изменить поведение только в том случае, если испытуемый как объект моделирующего воздействия воспринимает и отличает поведение, призванное служить моделью. Можно так сформулировать новую гипотезу: *предшествующий опыт с марихуаной облегчает интоксикацию через процесс социализации*, в котором по-новому означиваются эффекты наркотика и изменяются субъективные оценки интоксикации.

Дополнительные данные относительно интоксикации марихуаной у опытных курильщиков были получены в ряде исследований, описанных в более ранней публикации [3]. Данные включали самооценку интоксикации, показатели выполнения и список симптомов. При обобщении данных ряда исследований, включая настоящее, были сформированы следующие группы:

- испытуемые, имеющие опыт употребления марихуаны, которые в исследовании курили сигареты с плацебо;
- опытные испытуемые, которые в эксперименте курили сигареты с марихуаной, содержащие 7,5 мг ТГК;
- «наивные» в отношении марихуаны испытуемые, которые курили сигареты с плацебо;
- «наивные» испытуемые, курящие в эксперименте сигареты с марихуаной, содержащие 7,5 мг ТГК.

Все испытуемые участвовали в исследовании, направленном на изучение влияния социальных факторов на интоксикацию марихуаной, и, в связи с этим, на их поведение воздействовали такие независимые переменные, как социальная обстановка и прием наркотика/плацебо. Для целей данного исследования фактор социальной обстановки временно игнорировался. Испытуемые рассматривались только с точки зрения наличия/отсутствия предшествующего опыта употребления наркотика, а также приема действующего наркотика или плацебо. Это

задает 2×2 матрицу сравнения оценок реакции на наркотик или плацебо как функции опыта. Данные представлены в табл. 6. Уровень интоксикации по данным самоотчетов «наивных» испытуемых был в два раза ниже, чем уровень по оценкам опытных как для условия приема действующего наркотика, так и для ситуаций приема плацебо (фактор опыта $F = 31.03$, $df = 1,76$, $p < .01$; фактор наличия наркотика $F = 49.54$, $df = 1,76$, $p < .01$; взаимодействие этих двух факторов $F = 6.06$, $df = 1,76$, $p < .05$). Хотя и опытные, и наивные в отношении марихуаны испытуемые чувствовали себя более опьяненными после курения марихуаны, а не плацебо, наивные испытуемые, в целом, ниже оценивали степень своей интоксикации. Возникает вопрос: было ли обусловлено это различие неправильной техникой курения и, следовательно, меньшим количеством полученного наркотика, или отсутствием соответствующих изменений в метаболических процессах, необходимых для переработки ТГК, или же различиями в опыте социализации?

Таблица 6. Средние оценки собственной интоксикации

Испытуемые	Марихуана	Плацебо
Опытные	82,35	33,97
Новички	41,45	18,15

Гипотеза о различной социализации подтверждена данными о количестве отмеченных в контрольном списке симптомов, которые представлены в табл. 7, и показателями качества работы, представленными в табл. 8. Группы опытных испытуемых, одна из которых курила марихуану, а другая — плацебо, значимо не отличались друг от друга по числу симптомов, отмечаемых ими у себя после курения. По фактору порядка проведения тестового испытания было обнаружено единственное значимое различие (фактор порядка тестовой проверки $F = 47.87$, $df = 2,76$, $p < .01$; фактор опыта $F = 2.01$, $df = 1,38$, $p < .05$). Испытуемые, имевшие опыт в отношении марихуаны, значимо не отличались от новичков при выполнении когнитивных тестов. В этих заданиях значимые различия были обнаружены только между группами, принимавшими наркотик и плацебо. Эти данные подтверждают, что различия в оценках, даваемых опытными и наивными испытуемыми, объясняются их различной интерпретацией эффектов наркотика, а не физиологическими различиями в интенсивности эффектов наркотика.

Таблица 7. Среднее число отмечаемых испытуемыми симптомов, выделяемых спустя 30 минут и 2 часа после приема наркотика

Испытуемые	До приема наркотика	Через 30 минут после приема наркотика	Через 2 часа после приема наркотика
Опытные	1,55	13,45	13,35
Новички	1,15	10,00	10,35

Таблица 8. Средние значения показателей выполнения когнитивных тестов в группах опытных и «наивных» в отношении марихуаны испытуемых

Тест и испытуемые	Марихуана	Плацебо
Тест названия цвета: — опытные; — новички	71,60 74,3	60,30*** 63,85
Тест на шифровку: — опытные; — новички	10,69 9,94	14,07** 14,69
Тест скрытых фигур: — опытные; — новички	6,65 7,00	10,75*** 10,70
Ассоциативный тест: — опытные; — новички	13,70 18,85	21,60*** 21,90
Тест дополнительного использования: — опытные; — новички	63,60 57,10	65,25 63,50

Указана значимость различий только по фактору «наркотик — плацебо»: ** $p < .05$, *** $p < .01$.

Эти последние данные и их анализ являются апостериорными, и к ним следует относиться с осторожностью. Тем не менее они обращают наше внимание на следующий факт: симптомы и снижение продуктивности не определяют непосредственно оценку собственной интоксикации, а должны быть проинтерпретированы человеком с позиций его предшествующего опыта, чтобы он оценил свое состояние как интоксикацию. Реакция на марихуану является, по крайней мере, частично фармакологически обусловленной, но *интерпретация* симптомов, составляющих эту реакцию, есть решающий фактор, определяющий,

переживет ли человек «выход» или просто станет забывчивым, легкомысленным и т. д. Повышение чувствительности к интоксикации марихуаной и опыт «реверсивной толерантности» являются, по-видимому, скорее когнитивным, социально обусловленным, нежели физиологическим процессом.

Литература

1. *Bandura A.* Principles of behavior modification. — N. Y., 1969.
2. *Becker H. S.* Outsiders. — N. Y., 1963.
3. *Carlin A. S., Bakker C. B., Halpern L., Post R. D.* Social facilitation of marijuana intoxication: Impact of social set and pharmacological activity // *J. Abnorm. Psychol.*, 1972. — V. 80. — P. 132–140.
4. *Jones R. T.* Marijuana-induced “high”: Influence of expectation, setting and previous drug experience // *Pharmacol. Rev.*, 1971. — V. 23. — P. 359–369.
5. *LeDain Commission.* Cannabis: A Report of the Commission of Inquiry into the Nonmedical Use of Drugs. — Ottawa, 1972.
6. *Lefkowitz M., Blake R., Mouton J.* Status factors in pedestrian violation of traffic signals // *J. Abnorm. Soc. Psychol.*, 1955. — V. 51. — P. 704–706.
7. *Lennon J., McCartney P.* A little help from my friends // Sgt. Pepper’s Lonely Hearts Club Band. — London, 1967.
8. *Linton H., Lang R. J.* Empirical dimension of LSD-25 reaction // *Arch. Gen. Psychiatry*, 1964. — V. 10. — P. 469–485.
9. *Wechsler D.* A standardized memory scale for clinical use // *J. Psychol.*, 1945. — V. 19. — P. 87–95.

Марлен Добкин де Риос (*Marlene Dobkin de Rios*) — антрополог, сотрудник Калифорнийского университета в г. Ирвине (Irvine) шт. Калифорния, область специализации — медицинская антропология.

Занимается как теоретическими, так и полевыми кросскультурными исследованиями проблематики ИСС, изучая использование галлюциногенов растительного происхождения в различных сообществах — как современных, так и уже исчезнувших, — у майя*, ацтеков*, мочика*, наска*, инков*, аборигенов Австралии, фангов* Экваториальной Африки, равнинных индейцев Северной Америки, метисов Амазонии, а также в контексте таких современных социальных явлений, как городское шаманство и наркотический туризм. Рассматривая ИСС в контексте культуры, М. Добкин де Риос изучала адаптивные и неадаптивные (на материале злоупотреблений галлюциногенами*) функции ИСС, выявляя обусловленность этих функций тем местом, которое ИСС занимают в конкретной культуре, — их участием в процессах социализации и той ролью, которую они играют в обеспечении стабильности существующей социальной

общности. Она проследила изменение характера ритуалов, включающих употребление галлюциногенов, в его связи с трансформациями социальной структуры общества. Кроме проблемы влияния на ИСС культуры и социальной структуры, М. Добкин де Риос изучала и обратный процесс влияния галлюциногенов на общество — на религию, музыкальное и изобразительное искусство.

М. Добкин де Риос — автор ряда книг и множества статей, которые печатались в журналах «Journal of Psychoactive Drugs», «Ethos», «Economic Botany», «Current Anthropology», «International Journal of Social Psychiatry» «Journal of Drug Issues», «Journal of Psychoactive Drugs», «Human Organization», «Journal of Ethnopharmacology».

Сочинения: *Visionary Vine: Hallucinogenic Healing in the Peruvian Amazon* (1972); *Hallucinogens: Cross-Cultural Perspectives* (1984, 1990); *Vanquished Evil: The Profile of an Amazonian Healer* (1992); *LSD Spirituality and the Creative Process* (2003, 2005) (совм. с О. Janiger).

Сочинения на русском языке: *Растительные галлюциногены* (1997).

Добкин де Риос М.

РАСТИТЕЛЬНЫЕ ГАЛЛЮЦИНОГЕНЫ¹

Введение

Психотропные вещества

(...) Психотропные вещества способны изменять психику человека и влиять на умственную деятельность. Их получают либо из определенных растений, либо в результате химического синтеза. Фармаколог Деле [7, 4] выделил три основные группы психотропных средств.

Первая группа — успокоительные, включает снотворные, барбитураты* и транквилизаторы*, многие из которых внедрены в современную психиатрическую практику. Во второй важной группе находятся

¹ Добкин де Риос М. Растительные галлюциногены // <http://www.behigh.org/library/pg.html>. (Пер. с англ. И. К. Богайчука.)

психостимуляторы* (включая амины) — средства, улучшающие настроение. Третья группа — средства, вызывающие психические отклонения, часто называемые галлюциногенами*. Эта категория весьма важна для антропологии благодаря особому положению галлюциногенов в традиционном обществе. Она включает в себя как некоторые растения, так и выделенные или синтезированные химические вещества: *ЛСД**, *псилоцибин**, *мескалин** и *гармин**. В отличие от первой группы, галлюциногены не вызывают физиологической зависимости. (...)

Антропологи полностью отдают себе отчет в том, что химические вещества — отнюдь не единственное средство, с помощью которого достигались измененные состояния сознания. Такие явления, как медитация, голодание, самоистязание, тренинг, вхождение в транс, ритмический танец и им подобные... использовались для выхода за пределы повседневной реальности и позволяли индивидуумам вступить в контакт и управлять сверхъестественными силами. Людвиг [35, 9] писал как о роли измененных состояний сознания в человеческих обществах, их повсеместной распространенности в любых формах и других доказательствах их культурной значимости, так и о способности этих состояний удовлетворять индивидуальные и общественные потребности (см. также [6]). Применение галлюциногенов являлось наиболее быстрым и надежным способом достижения измененного состояния сознания.

(...) По-видимому, использование галлюциногенов было гораздо более широко распространено в Западном полушарии, чем в Азии, Африке или Европе. Ла Бар [32] видит причину этого в шаманизме, который играл весьма важную роль в обществах индейцев Нового Света. Культурная ценность просветлений (открытий личности на уровне подсознания) внутри чередующихся волн миграции индейских охотников эпохи палеолита явилась толчком к проведению ими опытов с различными видами галлюциногенных растений и стимуляторов, на которые они наткнулись в поисках пищи.

Несмотря на бреши в археологических доказательствах, мы можем не сомневаться в древности растительных галлюциногенов. Чешский ученый Покорны [38] пришел к выводу, что растительные галлюциногены — это ключ к разгадке стилизованных изображений и орнаментов в искусстве эпохи палеолита в Продомсте, Авееве и Мозине (Чехословакия). ...Такие литературные памятники, как индийские «Ведические гимны» (см. «Веды»*) и «Одиссея» Гомера, говорят об использовании растений или иных средств для воздействия на сознание. Эти растения

были важной частью религиозных верований и использовались как в сакральной, так и в общественной сферах.

Растительные галлюциногены могли сыграть важную роль в эволюции *Гомо сапиенс* как вида. Определенно, как только человеческие существа разогнулись и приняли вертикальное положение... они должны были охватить в поисках пищи все многообразие диких растений, ставших объектом их пристального внимания. Отдельные виды психотропных растений, с которыми экспериментировали еще с ранних времен, могли стимулировать речь и общение благодаря необычному восприятию реальности. А это, в свою очередь, стимулировало их дальнейшее употребление. Укрощение огня и появление возможности делать отвары могли подтолкнуть *Гомо сапиенс* к переработке определенных растений до такого состояния, в котором их свойства воздействовать на сознание усиливались. Галлюциногены могли измельчать, делать из них требующие длительного приготовления отвары или курить, чтобы достичь интоксикации.

Как показал Ла Бар, вероятнее всего, именно охотники и собиратели, а не земледельцы первыми узнали больше о галлюциногенных растениях. Эти люди могли экспериментировать с потенциальной пищей и наркотическими растениями, которые явились для них источником сознания. Их собратья времен неолита, которые преимущественно были связаны с сельскохозяйственными культурами и домашними животными (в основном, в обществах Старого Света), могли иметь меньшую склонность к подобным экспериментам. (...)

География распространения психотропных растений. Хотя большинство применяющих галлюциногены обществ находится в Западном полушарии, в этой книге будут рассмотрены общественные образования, расположенные как в Новом, так и в Старом Свете. (...) Я углубленно исследовала лишь несколько избранных обществ, чтобы обнаружить присущие им общие черты... Это:

- 1) аборигены пустынных регионов Центральной Австралии;
- 2) коренные народы Сибири;
- 3) равнинные индейцы Северной Америки;
- 4) рыбаки на ска* прибрежного Перу;
- 5) обитатели гор Новой Гвинеи;
- 6) перуанские мочика*;
- 7) мексиканские майя*;
- 8) мексиканские ацтеки*;

- 9) перуанские инки*;
- 10) фанги* северо-западной экваториальной Африки;
- 11) метисы Амазонии.

...Анализ древних майя, наска, мочика и амазонских метисов является результатом моего собственного исследования (см. [8; 9; 10; 11; 13; 15; 16; 17]).

Роль особенностей культуры

(...) Последние антропологические исследования современных традиционных обществ, где галлюциногенные средства используются в религиозных и медицинских целях, приводят к выводу о том, что особенности культуры играют решающую роль в формировании, на первый взгляд, чисто субъективных ощущений, не поддающихся какому-либо культурному измерению. Более того, как показали некоторые авторы [11; 30], системы верований, ценности и надежды программируют субъективные ощущения индивидуума. Мои собственные исследования в Перуанской Амазонии высветили роль, которую играет культура в вызываемых галлюциногенами видениях, типичных среди употребляющих их людей. Если мы обратимся к употреблению воздействующих на сознание препаратов на Западе, можем обнаружить отсутствие того отражения культуры в визуальных ощущениях, которое характерно для традиционных обществ. Будучи лишены специфических культурных традиций использования галлюциногенов, которые программировали бы их ощущения, представители Запада часто передают в своих ощущениях идиосинкратические* образы, сами по себе заслуживающие изучения.

Галлюциногенные ощущения могут вызывать большую тревогу у части новичков как в традиционном, так и в индустриальном обществах. Тревога индивидуума может быть преодолена с помощью «проводника», роль которого чрезвычайно важна в разных культурах. Продолжая метафору, можно сказать: мир, который создает в процессе своих странствий новичок, необходимо заполнить содержанием настолько, насколько это возможно. В традиционном обществе роль проводника заключается в том, чтобы перекинуть мост между двумя мирами, существующими в сознании. Это необходимо не только для контроля и нейтрализации злых духов, встречающихся на пути начинающего почитателя зелья во время ритуала, но и чтобы вызвать обусловленные культурой видения. (...)

Священный ритуал и театр. Антропологи, занимающиеся взаимосвязью культуры и галлюциногенов, отметили, в частности, наличие

элементов экспрессии в ощущениях, вызываемых этими растениями. Эти эстетические элементы присутствуют в общественных образованиях по всему миру, начиная от примитивных охотников-собираателей, пастухов и земледельцев и кончая представителями древних цивилизаций и этнических групп национальных государств. Выразительность и театральность ритуалов, связанных с употреблением галлюциногенов, требуют такого же пристального внимания, как и их практическое предназначение. Привкус внутреннего драматизма, присущий галлюцинозным странствиям, никогда не может быть замечен беспристрастным наблюдателем. Ощущения, которые способны вызвать снадобье, настолько выразительны, что они равны по силе и драматизму лучшему из театров, существовавших где-либо. Однако, в отличие от городского театра, чей путь лежит к зданию под названием театр, а его актеры изображают жизнь в соответствии со сценарием, написанным не ими и являющимся лишь имитацией реальных событий, ощущения принимающего снадобье — это драма, написанная в совершенно ином жанре. В театре с именем «Ритуал» употребляющий галлюциноген является одновременно не только актером, но и сценаристом, постановщиком, костюмером и даже музыкантом одновременно. Быстро меняющийся, сверкающий калейдоскоп цветов, форм, картин и событий, намного более экзотичных, чем те, что видят люди с нормально функционирующим сознанием, — эксклюзивный продукт психики индивидуума.

Однако и в традиционных обществах есть свой режиссер этой ритуальной драмы — шаман или жрец. С помощью музыки, монотонного пения, свиста и ударов в бубен он вызывает характерные видения, имеющие специфический культурный смысл в контексте ритуальных ощущений [18].

Я и мой коллега Фред Кац пришли к выводу, что поспешный подход, приводящий к неосознанному, по сути, приему галлюциногенов, опасен для человеческих существ [18]. Специалисты в области психодинамики утверждают, что эмоциональные последствия такого подхода выражаются в тошноте, рвоте, поносе, тахикардии* и высоком кровяном давлении* участника ритуала. Из нашей более ранней работы следует, что музыка с ее неясной структурой замещает психическую структуру личности в периоды ее распада. В соответствии с этой гипотезой функция музыки состоит не только в том, чтобы создавать настроение в состоянии наркотического опьянения. Шаман-проводник создает так, как это может сделать только театральный режиссер, музыкальный орнамент, внутренняя структура которого посредством указателей и шлагбаумов

помогает участнику выбрать направление его видений на фоне действительных ощущений. В отсутствие такой режиссуры участник был бы дезориентирован изменениями, которые происходят в структуре его собственного «Я», тревогой, страхом и телесным дискомфортом, вызванными действием галлюциногена.

Шаманы, с которыми мне довелось говорить, утверждают, что музыка, звучащая во время наркотических ощущений, создает специфические и весьма ценные видения. Например, музыка может устроить встречу с особыми сверхъестественными сущностями, вызвать видения, изображающие источник колдовства, устроить свидание с умершими предками и т. д. Во время ритуала, связанного с употреблением галлюциногенов, физическая активность минимальна, хоть и задействованы все пять чувств. Участники склонны к спокойствию и созерцательности, однако непременно используются стимуляторы чувствительности. Ими служат натуральные ароматизаторы и растительные благовония, многоцветная раскраска тела и затемнение зубов. Общепринята игра на бубнах. Стимуляция осязания достигается либо непосредственной близостью участников в групповых ритуалах, либо наложением рук в ритуале изгнания духов.

Ценность этих ритуалов в том, что они обеспечивают катарсис. Действие снадобий, создающее эмоциональное опустошение, сродни тому, что чувствует западный зритель, которому посчастливилось посмотреть хорошо написанную и хорошо поставленную пьесу в театре. Людвиг [35] описывал замечательные соматические и психологические эффекты, связанные с измененными состояниями сознания, которые сами по себе нисколько не уступают драматическому произведению. Особенно в области эмоциональной выразительности, по-видимому, присутствует вся полнота эффектов — небеса и ад, о которых написал Хаксли [24] в своих «Дверях восприятия». Более того, опустошение — ослабление физического напряжения, достигаемое за счет выхода подавленных травматических ощущений, — вызывает соответствующие эмоции и эффекты, переживаемые индивидуумом, даже если психотерапевтическое воздействие не запрограммировано шаманом (жрецом) в галлюцинаторных ощущениях. Аристотель убеждал [3, 9], что цель трагедии состоит в очищении от страдания и страха. ...В качестве иллюстрации... может служить моя работа с *аяхуаска** (из лианы *banisteriopsis*) в Перуанской Амазонии. В этой ситуации мужчина и женщина стремились к галлюцинаторным ощущениям, чтобы вызвать видения, в которых перед ними представляли причины колдовства, приведшего, по их убеждению, к началу свалившихся на них болезней и несчастий. Видения

были катализатором для ритуального вмешательства шамана, который известил о приближающемся излечении с помощью совершенного возмездия по отношению к злодею. Эта амазонская психологическая драма, без сомнения, издавна была проиграна много раз и в разных местах, поскольку на протяжении всей человеческой истории считалось, что болезни вызваны сверхъестественными причинами (см. [6]). В тех регионах, где растительные галлюциногены использовались для лечения, особенности традиционной культуры в форме специфических верований давали материал для своих собственных сценариев [18]. (...)

Шаман и галлюциногенные средства

Шаманы (обычно рассматриваемые как специалисты по сверхъестественному и называемые знахарями и колдунами) всегда были отличными магами. Используя силу галлюциногенных средств... маг был способен направить свою энергию на излечение пациентов, предсказание будущего, околдовывание врагов, получение расположения избранной женщины и, что наиболее важно, манипулирование сверхъестественными силами. Этнографическая литература полна описаниями традиционных и сельских шаманов, чьи познания сложных химических веществ просто превосходны. Определенно, такие специалисты отдавали полное предпочтение при выращивании или сборе галлюциногенов...

Шаман — специалист в технике достижения экстаза, не чужд тем, кто интересуется антропологией религии. Если мы посмотрим на некоторые важнейшие особенности поведения, присущие шаманам по всему миру, то увидим, что большинство особенностей их ритуального поведения связано с галлюциногенными растениями. Фактически, можно назвать несколько шаманских тем, которые должны быть подвержены влиянию галлюциногенов. Это такие явления, как поиски источника шаманской силы, присутствие духов-помощников и союзников (или превращение в них самого шамана), небесное путешествие шамана и вхождение в подземный мир, часто обсуждаемые магический полет и перемещение в пространстве, воинственная природа шаманства и специфические способности излечивать людей. (...)

Определенно, визуальное удовлетворение от воздействующих на сознание средств несравнимо ни с чем, что можно найти где-либо в реальной жизни. Живая игра калейдоскопических цветов и форм, представляющие перед взором реалистические и фантастические картины, переменны в чувственных ощущениях и глубина самоанализа — все это даст фору любым символическим произведениям, связанным с существующими

культурными представлениями. ...Эти средства — плоть и кровь религиозных верований людей, их важную роль в системах таких верований нельзя не учитывать.

Галлюциогенные растения и этико-моральные устои. Западные исследователи проблемы использования галлюциногенов в традиционном обществе выделяют понятие «маны», или силы, которую, как предполагается, содержат в себе эти растения. *Мана*, хотя сама по себе и нейтральная, может быть направлена употребляющим снадобье (профессиональным шаманом или любителем) на достижение специфических этических или моральных целей. Временами бывает трудно обходиться простыми понятиями добра и зла, как они сформулированы в иудаистско-христианской традиции. Херсковиц пришел к выводу [23], что эти категории просто неприменимы к традиционному обществу. В обществе догосударственного уровня шаман обычно является моральным арбитром своей общины. Его роль заключается в том, чтобы исправлять недостатки в себе самом, своих подопечных и племени, к которому он принадлежит. Как знающий врач, умеющий обращаться с такими сильными снадобьями, он может, используя силу растений, накликают смерть и разрушения на вражеское селение. Он может лечить болезни или вызывать их у своего недруга. Вопрос «как должна быть использована эта сила?» непрост, хотя и является предметом постоянного внимания в тех обществах, где галлюциогенные растения являются частью культурной традиции. Западному наблюдателю часто кажется, что моральная дилемма состоит в определении природы добра и зла, которым служат эти растения. Мои собственные данные об использовании *аяхуаска* в Перуанской Амазонии показывают, что источники информации совершенно четко различают, какие растительные галлюциногены должны применяться в каждой конкретной ситуации. Должны они быть применены для лечения недуга? Чтобы околдовать врага? Для получения расположения женщины? Чтобы найти того, кто украл исчезнувший предмет? Для предсказания будущего? Приписываемая растениям сила обязывает человека использовать их по назначению. Является ли таковым достижение собственной выгоды, общественного положения, психологического контроля над другими; самоутверждение; получение расположения одной из важных персон; или решение частных денежных проблем? Или, наоборот, они должны использоваться на благо социальной группы, для связи с миром духов и для достижения благосостояния всеми членами общества? Мы обнаруживаем в традиционных обществах смесь общинного сознания и индивидуальных способностей шамана.

...Люди по всему миру использовали галлюциногенные снадобья в различных культурных действиях. (...) Только в последние десятилетия в западных странах появились антропологи, которые начали делать объектами своих исследований употребление воздействующих на сознание растений.

Возвращаясь к этнографии, мы обнаруживаем, что, несмотря на отрывочность сообщений, австралийские аборигены, обитавшие в центральном пустынном регионе, использовали растение под названием *питури**, для того чтобы облегчить межличностное взаимодействие, преодолеть страх и жажду, предсказать будущее и справиться с неблагоприятными обстоятельствами. Посмотрим теперь на возможности растений оказывать влияние на системы верований и целительство. Коренные народы Сибири использовали мухомор*, который был тесно связан с деятельностью шаманов, до контакта с европейцами. Этот гриб играл главную роль при ворожбе, обеспечивал связь со сверхъестественными силами и применялся для достижения наслаждения.

Равнинные индейцы, чтобы достичь особо ценных мистических состояний, которые обеспечивали им связь со сверхъестественными сущностями, использовали различные виды пасленовых и бобы *мескаля**. В частности, через употребление галлюциногена осуществлялся тесный контакт между воином и диким зверем в видениях, предшествующих охоте.

Богатое наследие в виде керамики и текстиля, доставшееся нам от древних рыбаков наска, обитавших на южном побережье Перу, позволяет установить роль кактуса *Сан-Педро** и кустарника *уилка** в их культуре. По всей видимости, растительные галлюциногены использовались местными религиозными и политическими лидерами для осуществления власти в политической, психологической и социальной сферах при помощи силы, заключенной в измененных под действием галлюциногенов состояниях сознания.

Обитатели гор Новой Гвинеи, используя воздействующие на сознание грибы, совершенно отличались в этом от других жителей Земли, употреблявших галлюциногены. Эти туземцы пребывали в полуобезумевшем состоянии под действием грибов на протяжении определенного периода ежегодно, не проводя при этом никаких ритуалов и церемоний. Жители Новой Гвинеи — пример аномалии в их внеритуальном употреблении растительных галлюциногенов.

Древние ацтеки включали в свою фармакопею по крайней мере четыре основных вида галлюциногенных растений. С их помощью они обслуживали свои потребности при жертвоприношениях, использовали

их для угощения важных особ на церемониальных пирах и брали в виде дани. Растения также применялись для лечения, ворожбы и поднятия боевого духа воинов перед битвой. В этом обществе мы наблюдаем любопытное использование ритуальных растений для воинственных и агрессивных целей.

В Перу, среди древних инков, растительные галлюциногены — *Сан-Педро*, *уйлка* и *кока** не были включены в религиозно-культурную деятельность так основательно, как у ацтеков Мексики. По-видимому, инки проявляли меньший интерес к воздействующим на сознание растениям, чем остальные цивилизации Нового Света. Хотя очевидцы отмечают, что галлюциногены играли важную роль в народном целительстве, особенно в сельской местности.

Фанги северо-западной экваториальной Африки, испытавшие шок французской колонизации, изменили своему традиционному применению галлюциногенного растения *tabernanthe iboga* (см. «Ибогаин»*). В прошлом он использовался крестьянами и охотниками этого общества для снятия усталости и поддержания бодрости во время охоты. Однако в последние десятилетия он был включен в религиозное движение возрождения — *бвуми**, чтобы каждый из участников ритуала мог непосредственно ощутить присутствие культового божества.

Древние майя доклассического периода использовали галлюциногенные грибы, жабий яд и корни обыкновенной водяной лилии. Эти средства оказывали влияние на религию древних майя, особенно в сфере гаданий и целительства.

В таких городах Перуанской Амазонии, как Икитос и Пукальпа, мужчины и женщины используют в наше время растительный галлюциноген *аяхуаска* для диагностики и лечения болезней, связанных с колдовством. Народные целители несколько раз в неделю собирают группы пациентов и назначают им дозу снадобья, что позволяет больным увидеть человека, наславшего порчу. (...)

Сходство культур и галлюциногены

Общие темы и использование галлюциногенных растений в различных культурах

...Можно обнаружить определенное сходство культур, связанных с использованием галлюциногенов. Это сходство может быть случайным или быть следствием прямого влияния одного общества на другое. Не исключено и третье объяснение: почву для появления подобного

сходства могут создать биохимические свойства указанных веществ, которые, надо сказать, еще недостаточно изучены. Например, такой чисто физиологический фактор, как учащенное сердцебиение (тахикардия), может найти свое отражение в мифологии в виде полетов по воздуху и перемещений в пространстве. Конечно же, грубая попытка все свести к биохимическим процессам — далеко не лучшее решение. Еще много лет назад Дюркгейм сказал, что социальные явления должны иметь социальное объяснение. (...)

Употребление галлюциногенов и религия

Едва ли не первой бросающейся в глаза чертой традиционных обществ, связанных с использованием галлюциногенов, является разделение религиозной и светской жизни. Отдельные исследователи пришли к выводу, что мирская сторона жизни в таких обществах может вообще не прослеживаться. Страх и душевный трепет перед окутанным тайной неизвестным — чувства, которые человек испытывает в традиционном обществе, отличны от того светского, с чем сталкиваются люди в обществе индустриальном. Священными в традиционных культурах часто становятся силы, приписываемые камням, деревьям, рекам и небу. Их почитают за то, что они позволяют человеку прикоснуться к божественному. Однако не только естественные силы, но и растения, открывающие дверь в мир сверхъестественного, легко попадают в религиозную сферу.

Элиаде [20] заметил, что главной характеристикой священного является то, как человек ощущает время. Восприятия времени у людей в традиционном и индустриальном обществах сильно отличаются друг от друга. Если на Западе время отсчитывается так, чтобы удовлетворять запросам общества, то священное время циклично и обратимо. Эта философская формула отражает миф о вечной жизни, вновь и вновь возникающий в религиозных обрядах людей. Свойство времени останавливаться (застывшее время — таким оно иногда воспринимается в галлюцинаторных ощущениях) может служить свидетельством священного предназначения скоротечной человеческой жизни на Земле.

Животные и галлюциногены

В некоторых из рассмотренных мною обществ животные сыграли последнюю роль в обучении людей и раскрытии перед ними галлюциногенных свойств растений [41]. (...) Съеденное растение... могло обострить зрение и обоняние животного и помочь ему «собраться», чтобы быстро убежать в случае опасности. И действительно, если посмотреть

на сибирских шаманов, можно обнаружить некоторые признаки, ясно указывающие, что равнодушное отношение оленей к мухомору могло со временем заставить людей попробовать этот гриб. По крайней мере, люди могли понять, что этот красивый на вид гриб не во всех случаях является ядовитым. Возможно также, что идея употреблять мухоморы вместе с мочой возникла у людей, когда они увидели стремление наевшихся грибов животных напиться мужской урины. Полученный сибирскими пастухами урок не прошел даром: они стали использовать мочу как средство, позволявшее собирать в стадо и не отпускать от себя животных, от которых во многом зависело их собственное существование. Употребление мочи, на самом деле, отчасти компенсирует негативное соматическое воздействие мухомора, в то же время усиливая его алкалоидные свойства. (...)

Несмотря на отсутствие полной ясности в этом вопросе, все же можно сделать предположение относительно роли животных в той части человеческой истории, которая связана с употреблением галлюциногенов. Человек, для которого успешная охота являлась важнейшим фактором выживания, мог уделять особое внимание окружающим его животным, изучая их повадки и ритм жизни. (...)

В этом смысле показательна книга Кордова-Риоса [34]. В конце прошлого века, когда этот амазонский метис был еще совсем юным, он был захвачен в плен обитавшим в джунглях племенем *амахуака**. Впоследствии он стал шаманом, использующим *аяхуаска*. Людям, среди которых он жил, *аяхуаска* помогала во время охоты. Используя свойства этого галлюциногенного растения, взрослые мужчины племени воссоздавали в своих видениях в мельчайших деталях наиболее сложные движения и действия животных, на которых они охотились. Уже изучив, благодаря галлюцинациям, особенности поведения животного на подсознательном уровне, они затем их прокручивали каждый раз в своем сознании. И встретив на охоте потенциальную жертву, они были способны гораздо быстрее достичь успеха. Таким образом, мистическая связь, возникающая между животным и человеком, могла быть усилена охотником при помощи какого-либо наркотического вещества, расширяющего диапазон его восприятия. Я отнюдь не хочу сказать, что, к примеру, охотник в джунглях принимал *аяхуаска* и устремлялся на охоту. В этом случае он бы мог потерять ориентацию и наверняка где-нибудь оступиться. Однако давайте посмотрим на использование галлюциногенов в качестве средства обучения, поскольку такое их использование имело место раньше и продолжается до сих пор. Тогда мы увидим, что оно помогает человеку расширить (или спроецировать с подсознатель-

ного уровня на сознательный) знания о его врагах и потенциальной добыче и благодаря этому повысить свои шансы на выживание в условиях враждебного окружения. На мой взгляд, этот аспект применения психотропных растений, а также идея о том, что люди могли научиться у животных употреблять подобные растения, свидетельствуют о глубокой древности этой привычки людей.

Некоторые из моих предположений [18] о древности использования растительных галлюциногенов были независимо подтверждены Рональдом Сайджелом, изучавшим употребление в пищу таких растений животными. К концу 70-х он записал более трехсот подобных случаев. Собранные им сведения наводят на мысль о том, что корни этого явления уходят в эпоху палеолита, по крайней мере, на сорок тысяч лет назад. В то время человеческие существа охотились на огромных животных и ели практически все, что попадалось им под руку, вне зависимости от географии их обитания. Не исключено, что галлюциногенные растения оказали большое влияние на социальную жизнь этих древних людей.

Отражение культуры в галлюцинаторных ощущениях

(...) Совершенно ясно, что в обществах, имеющих отношение к галлюциногенам, каждый индивидуум формирует для себя определенные ожидания от их использования. Именно эти ожидания позволяют вызывать определенные картины видений. Это вовсе не значит, что если группа взрослых людей говорит о присутствии в своих видениях змей, то каждый из этих людей на самом деле видел настоящую змею так, как можно ее увидеть, например, в кино. Скорее, это означает определенный, в смысле присущей им культуры, тип видений. Или, проще говоря, они увидели то, что и ожидали увидеть.

(...) Люди в подобном обществе осознают себя частью его культуры на самом глубинном уровне, который может быть доступен только благодаря ощущениям под действием галлюциногена. Можно сказать, что в традиционном обществе растительные галлюциногены оказывают радикальное влияние на подсознание индивидуума. ...Принадлежность к данной культуре в традиционных обществах по всему миру определяется и подтверждается в результате психической деятельности человека в процессе наркотических ощущений. (...)

Кроме сходства психологических эффектов, вызванных галлюциногенами, мы обнаруживаем у многих обществ, описанных в книге, сходства в системах верований. Например, вера в оживших духов галлюциногенных растений встречается во всех описаниях. В одних случаях эти

духи персонифицируются в гномах, в других — наоборот, в гигантах. В литературе по психиатрии подобные визуальные ощущения описаны как микропсия и макропсия. Как утверждает Барбер [4], эти типичные под воздействием средств типа ЛСД ощущения, выражающиеся в восприятии объектов либо очень большими, либо уменьшенными, могут быть связаны со сложными изменениями в работе зрачка. (...) По-видимому, подобные галлюциногенные вещества действительно меняют изображение на сетчатке и вызывают появление геометрических форм и картин (тоже типичных визуальных ощущений под воздействием средств типа ЛСД). Эти формы, включающие решетки, конусы, цилиндры и другие геометрические фигуры, внезапно возникающие перед глазами, могут отражать психологические структуры, заложенные в самой зрительной системе человека.

Неважно, большие или маленькие, духи ли это растений или духи-помощники, считалось, что они подчиняются шаману, употребляющему снадобья. Шаман может вызывать эти силы при лечении, колдовстве или для того, чтобы защитить свою общину. Иногда духи считались сильнее человека, и к ним обращались скорее для установления контакта со сверхъестественным миром, чем для того, чтобы управлять ими в своих целях.

Если с этой точки зрения посмотреть на применение шаманами галлюциногенных растений, то нередко можно столкнуться с явлением превращения шамана в животное-союзника (в фольклоре это называется сменой обличия, или оборотнем). Такой союзник может быть послан шаманом, чтобы устранить вред или отвести беду от нуждающегося в этом человека. (...) Часто шаман опускается в нижние миры, чтобы посоветоваться с духами предков, или, наоборот, отправляется на небеса, откуда он возвращается с особыми песнями и предсказаниями будущих событий. Превращения людей в животных (или, реже, в растения), которые известны как духи-союзники, — это не только общий связанный с употреблением растительных галлюциногенов мотив, но и панамериканская тема в целом.

Особенно интересна трансформация в змею, подробно обсуждавшаяся Мундкурмом [37], изучавшим культ змеи на обоих американских континентах. (...) Подобно змее, поражающей своих врагов при помощи яда, шаман побеждает своих противников с помощью животных-союзников. Во время моих собственных исследований целительства, распространенного в некоторых городах Перу, я обнаружила, что местные целители вступали в борьбу с предполагаемыми врагами, в основном, тогда, когда они находились в контакте со сверхъестественными силами.

Важное место, которое занимает змея в культуре различных народов, по мнению Мундкура, связано с ее способностью сбрасывать кожу. В древних индейских обществах часто встречается тема смерти и воскрешения, названная фон Виннингом [44] темой «жизни, возрождающейся из смерти». Нередко галлюцинаторные ощущения переживаются индивидуумом как собственная смерть и последующее воскрешение или повторное рождение. Таким образом, может существовать параллель между сменой кожи у змеи и смертью человека в своей старой социальной роли и рождением в новой. С учетом этого становится вполне понятным столь распространенное применение психотропных средств в ритуалах посвящения при достижении половой зрелости (см. [28]).

Растительные галлюциногены, как источник огромной силы, непосредственно включены в религиозную деятельность. Употребляющие их люди часто связывают свои способности или «силу» с силами Космоса. ...В каком-то отношении подобная связь между человеком и духами растения может служить зеркалом психики мага. Шаману необходима онтологическая безопасность, позволяющая ему управлять миром, в котором он живет. Другими словами, силы, живущие в подсознании индивидуума, могут быть спроецированы на внешние силы природы. Это дает шаману, использующему галлюциногены, уверенность в том, что его мир будет понятен и принят и что он не почувствует себя белой вороной среди этих сил. Коль скоро духи-помощники, относящиеся к разряду стереотипных видений, позволяют индивидууму добиваться успеха на охоте и при лечении болезней, сохранять бодрость духа и побеждать врагов, то ясно, что человек, несмотря ни на что, адаптировался к галлюциногенам, по крайней мере, психологически.

Использование психотропных средств и социальная структура

Мы уже выяснили, что знания, полученные на подсознательном уровне, высоко ценятся в традиционных обществах, особенно там, где охота и собирательство являются основными видами деятельности. (...) Люди при помощи галлюциногенов могут усиливать свою связь с богами. Как только структура общества усложняется, приобретая иерархический порядок, и оно расслаивается на социальные группы, применение галлюциногенов и ценность непосредственного мистического познания божественного претерпевают изменения.

Разумно предположить, что в обществах с неразвитой структурой использование психотропных средств должно служить исключительно для достижения общих благ и целей. Когда общество переходит

к интенсивному земледелию и в нем происходит социальное расслоение, элита присваивает себе право разрешать использование галлюциногенов и распоряжается им по своему усмотрению. Она делает это и в интересах государства, и для того, чтобы было легче управлять остальными. Как указал Харнер, в какой мере доступ к особым состояниям сознания регулируется законом, в такой же мере он является доступом к материальным благам. Очевидно, способность совершать колдовство и с его помощью добиваться смерти врага (способность, которая считается частью силы, приобретаемой благодаря употреблению галлюциногенов) рассматривается таким обществом как представляющая опасность для его членов. Известно, что идея государства, как правило, подразумевает тотальный контроль, осуществляемый законной властью. При этом все остальные покушения на получение властных функций должны быть предметом регулирования. Если бы местному шаману в обществе с государственным устройством было позволено продолжать применение снадобий, достаточно сильных, чтобы посредством колдовства причинить вред правителю или его ставленнику, это рассматривалось бы легитимной властью как потенциальная угроза. Вполне возможно, что в истории западной цивилизации обычай употребления галлюциногенов древними оракулами был утрачен именно в силу такой угрозы. В русле этой темы, безусловно, ацтеки, майя и инки наиболее интересны среди всех народов, описанных в этой книге. В частности, у инков указанный принцип был реализован в чистом виде, когда закон ограничивал употребление коки узким кругом, в который входили сам Инка, знать и их приближенные. У ацтеков и майя на подобную монополию высших слоев общества указывает то, что знания о психотропных средствах были утрачены почти сразу после вторжения европейцев, поскольку исчезла каста, обладавшая этими тайными знаниями. Эзотерические знания так и не проникли снова на уровень простого народа, где они, без сомнения, когда-то возникли.

Интересно проанализировать причины, приводящие к утрате знаний о галлюциногенных растениях. Мы, вероятно, не ошибемся, если скажем, что имеющиеся сведения об использовании этих растений в прошлом в основном относятся к обществам, где преобладающими занятиями были охота и собирательство, и в меньшей степени — к развитым цивилизациям с большим населением, где лишь особые касты могли применять галлюциногены для общественных и личных нужд. Действительно, достаточно обратиться к соответствующим главам книги, чтобы увидеть: общества первого типа, религия которых была связана с деятельностью шаманов, намного интенсивнее использовали галлю-

циноген, чем те, которые по своему уровню были ближе к обществам Старого Света с развитым земледелием [32]. Более примитивные культуры применяют психотропные средства, для того чтобы получить доступ к сверхъестественным мирам. ...Время и отсутствие документальных подтверждений скрывают от нас историю ритуального использования подобных средств в обществах Старого Света. Более того, когда знания о растениях являются достоянием большого числа людей, они сохраняются, передаваясь из поколения в поколение. И наоборот, когда такие знания становятся привилегией элиты, как это было у инков, они обречены на бесследное исчезновение. История свидетельствует, что это может произойти достаточно быстро, как только наступают перемены в культуре, связанные, например, с вторжением извне или колониальным правлением.

В результате эзотерические ритуалы, в отличие от экзотерических, как правило, не распространяются на все общество. Часто они закодированы в художественной форме, которая трудна для расшифровки (см., например, [12]). Новый анализ искусства и предметов материальной культуры Старого Света с точки зрения сведений о древнем использовании галлюциногенов, возможно, подарит нам открытия, связанные с влиянием психотропных средств на религию и в этом полушарии [19].

В последнее время появляется все больше новых фактов, свидетельствующих об использовании галлюциногенов в древних культурах Старого Света... (см. [25; 27; 33; 40]). (...) Скорее всего, исторические документы не окажут здесь существенной помощи, поскольку во временном измерении мы находимся от этих цивилизаций намного дальше, чем от обществ Нового Света.

Другая общая тема имеет отношение к ответу на вопрос: как культурная ценность сокровенного знания может быть связана с готовностью людей приписать галлюциногенному растению сверхъестественную силу. В тех обществах, где люди считают непосредственное восприятие единственным верным путем, ведущим к знанию, подобные растения принимают с восторгом и трепетом. Как только среди людей оказываются религиозные функционеры и начинают проповедовать доктрины относительно сверхъестественного и того, как к нему приблизиться, галлюциногены либо совсем исчезают из употребления, либо становятся привилегией элиты. Когда галлюциногены используются как средство для прямого контакта с миром сверхъестественного, они не только дают возможность каждому человеку «собственными глазами» увидеть этот мир, но и формируют коллективное восприятие

обществом истины и знания. В тех обществах, где подобные растения занимают центральное место, каждый человек уверен, что с их помощью он сможет увидеть, почувствовать, прикоснуться и ощутить неизвестное, которое приходит к нему, преломляясь через призму ожиданий, связанных с его культурной средой.

Галлюциногены и целительство

Исцеление недугов — еще одна тема, которая проходит через все культуры, связанные с использованием галлюциногенов. Такое их применение особенно распространено среди людей, верящих в сверхъестественное происхождение болезней, — как правило, это представители традиционных обществ. Если человек уверен, что большинство болезней и несчастий обязаны своим возникновением злонамерению других людей или сил природы, он может использовать свойство галлюциногенов вызывать визуальные ощущения, для того чтобы определить источник зла. Им может быть как сверхъестественная сущность, так и колдун. Знакомые и незнакомые лица, предстающие перед человеком в видениях, могут быть признаны ответственными за любую болезнь при дотошном анализе обстоятельств ее возникновения. Чаще всего конфликты или взаимная неприязнь оставляют след в сознании человека, выявляя впоследствии тех самых людей, которых легко обвинить в его несчастьях. (...)

Подготовка к ритуальному употреблению галлюциногенов

Половое воздержание и особая диета, предшествующие употреблению самых разных растительных галлюциногенов, — важная тема, повторяющаяся во всех этнографических описаниях. Сексуальная активность должна быть погашена перед началом ритуального употребления снадобий, для того чтобы направить высвободившуюся энергию либидо на внутреннее сосредоточение. Любой всплеск этой энергии мог бы ослабить восприятие как таковое. Поводом для особого отношения... к приему пищи перед употреблением галлюциногенов может служить желание усилить эффект от их воздействия. В качестве общего примера можно назвать запрет на употребление соли. Хотя биохимические последствия отсутствия соли в совокупности с воздействием галлюциногенов труднообъяснимы, указанное ограничение является одним из видов самоконтроля внутренних состояний, которых часто добиваются целители. С другой стороны, главной целью как полового воздержания, так и специальной диеты, вероятно, следует считать облачение действительных ощущений неким покровом особенного и необычного.

Таким образом, когда новичок или шаман подходит к началу ритуала, его ожидание встречи с необычной реальностью достигает своей высшей точки — он физически и психологически готов к этой встрече.

Ритуал

В традиционных обществах употребление галлюциногенов, как правило, сопровождается ритуалом... и преследует специфические культурные цели. Придание своему поведению, связанному с таким использованием, характера ритуального действия является наиболее общей чертой, доступной антропологическому исследованию, как у древних охотников, собирателей, пастухов, земледельцев и представителей ранних цивилизаций, так и у субкультур внутри современных индустриальных обществ.

(...) Моим соавтором был доктор Дэвид Смит, основатель клиники в Сан-Франциско. Суть нашей гипотезы, основанной на анализе Смитом современного общества и моих собственных исследованиях традиционных культур, состоит в том, что ритуалы получают развитие при отсутствии официальных ограничений на применение психотропных средств. Преднамеренно или случайно, но ритуалы стали служить для контроля за использованием галлюциногенов [19]. (...)

(...) Ряд ученых [22; 36; 46] показал, как различные типы наркотиков, такие как *марихуана**, растительные галлюциногены и опиаты*, вошли в употребление (регулируемое ритуалом) как современных спонтанно возникших субкультур, так и традиционных обществ.

Зинберг и Джейкобсон [45] определили ритуал, о котором здесь идет речь, как «систему предписаний относительно поведения, сопровождающего использование наркотика; методов, с помощью которых добываются и распределяются наркотики; способов предупреждения нежелательных эффектов от их употребления». Они также включают в него санкции общества, или нормы, определяющие, где и как должно быть использовано конкретное средство, включая «неформальные ценности и неписаные правила, которых придерживается данная группа». (...) Специалисты... неоднократно говорили о ритуале как о способе употребления галлюциногенов в традиционных обществах, при котором его последствия для самого общества наименее пагубны.

Ритуальный тип поведения человека преследует множество целей как в индустриальном, так и в доиндустриальном обществе. Уоллес [43] определил ритуал как узаконенную или предписанную процедуру исполнения религиозных и иных формальных или церемониальных действий. Как известно, в традиционных обществах употребление галлюциногенов

в большинстве случаев имеет религиозный характер. Несмотря на секуляризацию такого употребления в индустриальном обществе, тем не менее, это не означает, что здесь ритуал играет несущественную роль. В доиндустриальных обществах благодаря психотропным средствам люди познают «божественную» сущность, причем это происходит в привычной для них установленной форме. Если рассматривать ритуал с точки зрения обыденной жизни, то он может включать любые шаблоны поведения или повторяющиеся предписанные действия. Некоторые антропологи придерживаются мнения, что ритуал и вера идут рука об руку и, как правило, не могут быть отделены друг от друга. Вера нужна для того, чтобы объяснять ритуал, придавать ему рациональное начало и направлять его энергию. (...)

Клакхон выделял в ритуале главным образом его психологическую функцию. Ритуал, по его мнению, — это привычное, повторяющееся действие, которое символически представляет фундаментальные потребности общества: экономические, биологические, социальные или сексуальные [31, 78–79]. Уоллес отмечает, что все ритуалы направлены на решение проблемы трансформации людей или окружающей их природы. Цель ритуала — достичь желаемого результата или предотвратить нежелательные изменения в происходящем. В то время как в процессе одних ритуалов вызывают сверхъестественных существ, другие связаны с персонифицированной силой или энергией. Спасение — другая цель ритуала, по мнению Уоллеса. Когда самосознание и самоуважение индивидуума находятся на низком уровне, им овладевают страх, ярость, отчаяние и другие сильные эмоции. В таких ситуациях внутреннего кризиса спасительный ритуал помогает человеку восстановить чувство собственного достоинства. В главе об использовании *аяхуаска* в Амазонии мы видели, как метисы с помощью галлюциногаторных ощущений стремились выявить людей, как они считали, виновных в их болезнях и несчастьях. Целители использовали ритуалы, чтобы отразить злую магию колдунов, причинивших вред их пациентам.

Тревога, связанная с внутренней неготовностью к употреблению галлюциногенов, может внешне проявляться в таких симптомах, как морская болезнь, понос, судороги*, тахикардия и повышенное кровяное давление. Эти элементы «дурного поведения» присутствуют во всех культурах, относительно которых у нас имеются соответствующие сведения. Всепроницающее присутствие музыки как неотъемлемой части галлюциногаторных ощущений лежит в основе наиболее сильных ритуалов, в которых социальное управляет измененными состояниями сознания индивидуума. (...)

Участник ритуала воспринимает структуру мелодии совершенно иначе, чем он воспринимал бы ее при нормально функционирующем сознании. (...) В одной из своих работ автор этой книги и этнограф-музыковед Кац показали: когда биохимические эффекты галлюциногена изменяют восприятие человека, музыка действует на его сознание подобно стрелочкам детского «лабиринта» [29]. Она дает индивидууму ряд флажбумов и указателей, благодаря которым он проходит свой путь. (...) Копирование культуры в визуальных ощущениях позволяет предположить, что внутренняя структура музыки может служить для достижения специфических целей. Например, она дает возможность жителю Амазонии увидеть духа-стражника лозы *аяхуаска* или вступить в контакт с особой сверхъестественной силой. Таким образом, и детский «лабиринт», и музыка в ритуале, связанном с употреблением галлюциногена, — жесткие системы. В одном случае ребенок ограничен в выборе своего пути рамками игрового поля, в другом — шаман посредством определенной мелодии управляет видениями своего подопечного.

(...) Вероятно, наиболее общей особенностью такой музыки являются звуки, представляющие собой треск, дробь или вибрации, которые всегда сопровождаются свистом или пением. Эти звуки вместе с человеческим голосом могут являться важной частью галлюцинаторных ощущений. Выстраивая, ломая и вновь восстанавливая структуры из кирпичиков сознания, они служат определенным культурным целям.

Если верить Людвигу [35], синестезия — обычное явление, сопровождающее употребление галлюциногенов. Большинство традиционных обществ не просто знакомы с этим явлением, а специально учитывают его в ритуале так, чтобы максимально обострить все чувства. ...Зрение, обоняние, осязание, слух и вкусовое восприятие усиливаются при помощи музыки. Даже в амазонских целительских сессиях, отчасти лишенных внешнего драматического напряжения, нагрузка на органы чувств настолько сильна, что может породить яркую внутреннюю драму. В других регионах мира, в том числе и у амазонских охотников, внешние атрибуты — танцы, яркая раскраска тела, разноцветные перья и прочие — помогают в стимуляции чувств.

Хотя основное предназначение ритуала состоит в том, чтобы снять тревогу, связанную с употреблением галлюциногенов, не все ритуалы преследуют эту цель. Клакхон [31] утверждает, что ритуалы становятся частью жизни общества в той мере, в какой они способствуют сплочению людей и восстановлению мира в случае ссор и конфликтов. Другое толкование ритуала дал Раппапорт [39]: он служит для обмена информацией — культурной, экологической и демографической — между

различными местными племенами. Эта информация может использоваться ими для выработки краткосрочной экологической и социальной стратегии. (...) Удачным примером в этом смысле являются австралийские аборигены: употребление *титури*, облаченное в форму ритуала, способно было свести к минимуму разрушительные антисоциальные тенденции. Такие антропологи, как Аберле [1] и Фернандес [21], обсуждая соответственно употребление *пейотля** индейцами навахо* и религиозное движение *бвити*, признают позитивную роль использования галлюциногенов у народов, столкнувшихся с разрушением их культуры. (...)

Еще один тип ритуала связан с изменением социального статуса, когда человек оставляет в прошлом род своих занятий, индивидуальность и даже имя. Как в традиционном, так и в современном обществе люди публично заявляют о своем переходе из одного социального состояния в другое при помощи стандартного ритуала. Ритуал фиксирует момент перехода и превращает его в формальную процедуру. В традиционных обществах галлюциногены нередко становятся частью подобных ритуалов. Джонстон [28] описывает, как *datura fatuosa* (см. «Дурман»*) используется девушками племени чогана цонга в Мозамбике при достижении ими половой зрелости. Растение является неотъемлемой частью ритуала, в процессе которого девушки достигают единства с богом плодородия и этим освящают изменение своего социального статуса. Тернер [42] противопоставил формальной социальной структуре, отодвигающей человека на второй план, неформальные узы общества — антиструктурные, недифференцированные, непосредственные, иррациональные и отстаивающие права отдельного человека. Их важной характеристикой, по мнению ученого, является полное драматизма ритуальное действие, включая употребление галлюциногенов. Выход человека «за рамки» в ритуале перехода противоречит концепции социального порядка и дает начало «аутсайдерству» — группам, стоящим вне структур данной общественной системы.

Отдельные ритуалы, связанные с применением психотропных средств, действительно вызывают чувство неприятия. ...В некоторых традиционных обществах такие средства довольно часто использовались в воинственных и агрессивных целях. У ацтеков, которые, согласно имеющимся сведениям, включили в свой рацион по крайней мере четыре различных галлюциногена, эти растения имели политические функции. Они способствовали укреплению альянсов между ацтеками и подчиненными государствами, входящими в их империю. В то же время их давали военнопленным, которые должны были быть принесены в жертву. (...)

Ритуальное употребление психотропных средств в традиционных обществах иногда сопровождалось их передозировкой. Фернандес, проводивший исследования среди участников движения *бвити*, писал, что в ритуале освящения половой зрелости передозировка временами приводила к смертельным исходам. Польза, которую получало от ритуала общество, если так можно выразиться, перевешивала людские потери от несчастных случаев. Она заключалась в подтверждении согласия с общими религиозными целями и в достижении единства с богом. Это способствовало сплочению общества и поэтому было для него более важным, нежели случайная смерть.

Вопрос — что случится с обществом, если в нем появятся новые наркотические средства, — отражает еще один аспект ритуального употребления подобных средств. Хороший пример в этом смысле — австралийские аборигены. Использование ими галлюциногена *питури* проходило в контролируемой посредством ритуала форме. Когда после прихода европейцев *питури* стало им менее доступно, они перешли на употребление алкоголя. Результат оказался весьма негативным, и в первую очередь — из-за отсутствия ритуалов, которые бы регулировали роль этого наркотика в их обществе. (...)

Заклучение

...Сведения, приведенные в этой книге, могут служить подтверждением более древнего применения галлюциногенов, чем это обычно признается. Тем не менее, несмотря на предполагаемую древность этих растений, мы не обнаруживаем здесь сколько-нибудь значительного злоупотребления ими. В данном случае чувство опасности, грозящей либо собственному здоровью, либо обществу, ограничивает чрезмерное употребление галлюциногенов. Как указал Блум [5], исследовавший свыше 247 общественных образований, если верить живущим в них людям, то подобное злоупотребление вообще отсутствует. Когда представители Запада описывали использование галлюциногенов в каком-либо обществе даже со своей точки зрения, то они, как правило, признавали, что эти вещества не представляют опасности для местной культуры. (...)

Так называемые «гедонистические аспекты» употребления галлюциногенных средств обычно приводили к усилению взаимопонимания между чужаками или членами одной социальной группы. Блум обнаружил, что в 144 обществах охотников и собирателей подобные средства использовались для ухода от действительности менее чем в одном

проценте случаев. Как правило, с употреблением галлюциногенов связаны иные социальные или межличностные установки. Во всех случаях, где члены традиционного общества использовали эти растения только для получения удовольствия, можно обнаружить влияние европейцев, разрушение культуры и сопутствующие проблемы алкоголизма и умопомешательства.

Более того, в традиционных культурах галлюциногены часто служат средством обучения. Так, у обитателей влажных тропических лесов, описанных Лэмбом и Кордова-Риосом [34], главным предназначением *аяхуаска* являлось изучение повадок животных для более успешной охоты. Не вызывает сомнения, что и другие примитивные народы в прошлом использовали подобные растения для обострения чувственного восприятия и восстановления воспоминаний, лишь отчасти доступных обычному сознанию.

Характерной чертой тех обществ, сведения о которых нам доступны, является отражение культуры в галлюцинаторных ощущениях. Это позволяет нам рассматривать подсознание как способ сохранения культуры. Только что сформулированная мысль должна заинтриговать исследователей проблем, связанных со злоупотреблением наркотиками в индустриальном обществе, поскольку там, как правило, наблюдается обратное: идиосинкратические, лишенные стереотипности зрительные образы. В традиционных обществах стереотипные видения весьма распространены и служат для подтверждения того, что произошел контакт с миром божественного. Из всех представленных в этой книге культур, по-видимому, только *кума* употребляли галлюциногены, чтобы уменьшить беспокойство отдельного человека, облегчить личные проблемы или избежать давления со стороны общества и собственной ответственности перед ним. Тем не менее и у этого народа мы обнаруживаем установленные социальные рамки данного явления. После употребления грибов разворачивается культурное действие, и негативные намерения человека по отношению к обществу реализуются в специфической форме. Остальные десять культур применяют психотропные средства в магико-религиозном, церемониальном контексте: чтобы вступить в контакт со сверхъестественным; совершить религиозное действие; исцелить болезнь и установить ее причины; предсказать будущее или укрепить сплоченность общества.

На протяжении всей человеческой истории считалось неоспоримым фактом, что сила воздействующих на сознание растений принадлежит особым реальностям, контакты с которыми регулируются табу и ритуалами. Любой человек, который решился войти в мир этих реальностей,

должен быть специальным образом подготовлен. Священная природа галлюциногенных растений может лишь подтвердить степень зрелости и уровень восприятия людей в тех обществах, где ритуалы, мир внутренних ощущений и чувства, связанные с природой и человеческими отношениями, немыслимы без подобных растений.

Литература

1. *Aberle D. F.* The Peyote Religion Among the Navaho // Viking Fund Publications in Anthropology, 1966. — № 42.
2. *Ackerknecht E.* Medicine and Ethnology. Selected Essays. — N. Y., 1971.
3. *Aristotle.* Poetics. — N. Y., 1961.
4. *Barber T. X.* LSD, Marihuana, Yoga and Hypnosis. — Chicago, 1970.
5. *Blum R.* Drugs and Society. — Stanford, 1964. — V. 1.
6. *Bourguignon E.* Religion, Altered States of Consciousness, and Social Change. — Columbus, Ohio, 1973.
7. *Delay.* Psychopharmacology and Psychiatry: Towards a Classification of Psychotropic Drugs // Bulletin on Narcotics, 1967. — V. 19. — № 1. — P. 1–6.
8. *Dobkin de Rios M.* Banisteriopsis Used In Witchcraft and Folk Healing in Iquitos Peru // Economic Botany, 1970. — V. 24. — № 35. — P. 296–300.
9. *Dobkin de Rios M.* Ayahuasca, the Healing Vine // International Journal of Social Psychiatry, 1971. — V. 17. — № 4. — P. 256–69.
10. *Dobkin de Rios M.* Curing with Ayahuasca in a Peruvian Amazon Slum // Hallucinogens and Shamanism / Ed. M. J. Harner. — N. Y., 1972.
11. *Dobkin de Rios M.* Visionary Vine: Hallucinogenic Healing in the Peruvian Amazon. — Prospect Heights: Waveland, 1972.
12. *Dobkin de Rios M.* The Influence of Psychoactive Flora and Fauna on Maya Religion // Current Anthropology, 1974. — V. 15. — № 2. — P. 147–164.
13. *Dobkin de Rios M.* Suggested Hallucinogenic Motifs in New World Massive Earthworks // Drugs, Rituals and Altered States of Consciousness / Ed. B. du Toit. — Amsterdam, 1976.
14. *Dobkin de Rios M.* Comment on the Cult of the Serpent in the Americas // Current Anthropology, 1977. — V. 18. — № 3. — P. 556–557.
15. *Dobkin de Rios M.* Plant Hallucinogens and the Religion of the Mochica — An Ancient Peruvian People // Economic Botany, 1977. — V. 31. — № 2. — P. 189–203.

16. *Dobkin de Rios M.* The Maya and the Water Lily // *The New Scholar*, 1978. — V. 5. — № 2. — P. 299–309.
17. *Dobkin de Rios M., Cardenas M.* Plant Hallucinogens, Shamanism and Nazca Ceramics // *Journal of Ethnopharmacology*, 1980. — V. 2. — № 3. — P. 233–246.
18. *Dobkin de Rios M., Katz F.* Some Relationships Between Music and Hallucinogenic Ritual: “The Jungle Gym in Consciousness” // *Ethos*, 1975. — V. 3. — № 1. — P. 64–76.
19. *Dobkin de Rios M., Smith D.* Drug Use and Abuse in Cross-cultural Perspective // *Human Organization*, 1977. — V. 36. — № 1. — P. 15–21.
20. *Eliade M.* The Sacred and the Profane. — N. Y., 1957.
21. *Fernandez J. W.* Bwiti: An Ethnography of the Religious Imagination in Africa. — Princeton, 1982.
22. *Furst P. J.* Symbolism and Psychopharmacology: The Toad as Earth Mother in Indian America // *Sociedad Mexicana de Antropologia 13 Mesa Redonda en Mesoamerica*. — Mexico City, 1972.
23. *Herskovits M.* Man and His Works. — N. Y., 1946.
24. *Huxley A.* The Doors of Perception. — N. Y., 1954.
25. *Emboden W. A.* Narcotic Plants. — N. Y., 1979.
26. *Emboden W. A.* The Sacred Narcotic Lily of the Nile: *Nymphaea Caerulea* Sav // *Economic Botany*, 1979. — V. 35. — P. 274–281.
27. *Emboden W. A.* Transcultural Use of Narcotic Water Lilies in Ancient Egyptian and Maya Drug Ritual // *Journal of Ethnopharmacology*, 1981. — V. 2. — P. 173–80.
28. *Johnston T. F.* Datura Use in a Tsonga Girls’ Puberty School // *Economic Botany*, 1972. — V. 26. — № 4. — P. 340–351.
29. *Katz F., Dobkin de Rios M.* Hallucinogenic Music: An Analysis of the Role of Whistling in Peruvian Ayahuasca Healing Sessions // *Journal of American Folklore*, 1971. — V. 84. — № 333. — P. 320–327.
30. *Kensinger K.* Banisteriopsis and the Cashinahua // *Hallucinogens and Shamanism* / Ed. M. J. Harner. — N. Y., 1972.
31. *Kluckhohn C.* Myths and Rituals: A General Theory // *Harvard Theological Review*, 1942. — V. 35. — P. 1.
32. *La Barre W.* Old and New World Narcotics: A Statistical Question and an Ethnological Reply // *Economic Botany*, 1970. — V. 24. — P. 73–80.
33. *Li H.-L.* The Origin and Use of Cannabis in Eastern Asia: Their Linguistic-Cultural Implications // *Cannabis and Culture* / Ed. V. Rubin. — The Hague: Mouton Press, 1975.

34. *Lamb B., Cordova-Rios M.* Wizard of the Upper Amazon. — N. Y., 1971.
35. *Ludwig A.* Altered States of Consciousness // Altered States of Consciousness / Ed. Ch. Tart. — N. Y., 1969.
36. *Meyerhoff B.* Organization and Ecstasy: Deliberate and Accidental Communities among Huichol and American Youth // Symbols and Politics in Communal Ideology / Eds. S. F. Moore and B. G. Meyerhoff. — Ithaca, 1975.
37. *Mundkur B.* The Cult of the Serpent in the Americas: Its Asian Background // Current Anthropology, 1976. — V. 17. — № 3. — P. 429–457.
38. *Pokorny A.* The Hallucinogens in Anthropology, Pre-history, and the History of the Plastic Arts. Paper read at the Seventh Congress of the Collegium Internationale, Neuro-Psychopharma-Cologium. — Prague, 1970.
39. *Rappaport R.* Ritual, Sanctity and Cybernetics // American Anthropologist, 1971. — V. 73. — № 1. — P. 59–76.
40. *Rubin V.* Cannabis and Culture. — The Hague, 1976.
41. *Siegel R. K.* An Ethnological Search for Self-Administration of Hallucinogens // International Journal of the Addictions, 1973. — V. 5. — P. 373–393.
42. *Turner V.* Dramas, fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society. — Ithaca, 1974.
43. *Wallace A. F. C.* Religion: An Anthropological View. — N. Y.: Random House, 1963.
44. *Winning von H.* A Toad Effigy Vessel from Nayarit // The Masterkey, 1969. — V. 43. — P. 29–32.
45. *Zinberg N. E., Jacobson R. C.* The Natural History of «Chipping» // American Journal of Psychiatry, 1976. — V. 133. — № 1. — P. 37–40.
46. *Zinberg N. E., Jacobson R. C., Harding W. M.* Social Sanctions and Rituals as a Basis for Drug Abuse Prevention // American Journal of Drug and Alcohol Abuse, 1975. — V. 2. — № 2. — P. 165–182.

Олдос Леонард Хаксли (*Aldous Leonard Huxley*) (26 июля 1894 г., Годалминг, графство Саррей, Великобритания — 22 ноября 1963 г., Лос-Анджелес, штат Калифорния, США) — всемирно известный английский писатель, поэт, эссеист, классик литературы XX в.

Родился в семье, принадлежавшей к интеллектуальной элите Великобритании. Учился в Итон-колледже и Бейлиол-колледже Оксфордского университета. В 14 лет потерял мать, в 16, во время учебы в Итоне, едва не ослеп в результате несчастного случая; впрочем, зрение все же частично восстановилось — настолько, что Хаксли сумел поступить в Оксфорд, но в армию его не взяли, хотя он, подобно многим своим современникам, и рвался на фронт. Хаксли писал в такой манере, что некоторые сцены из его книг становились идеальными для кино постановки. Со временем, кстати, Олдос Хаксли все-таки стал сценаристом. В литературе он дебютировал сборником стихотворений, опубликованном в 1919 г. В 1919 г. Олдос Хаксли женился на бельгийке Марии Нис. Их единственный ребенок Мэтью Хаксли появился на свет в 1920 г. Весьма заметным литературным событием стал выход в 1921 г. лирико-сатирического романа Хаксли «Желтый Кром». Но настоящую славу приносят ему в начале 30-х роман «Контрапункт» и антиутопия «Дивный новый мир», благодаря которым Хаксли обрел популярность одновременно у широкой публики и у интеллектуалов. Хаксли много путешествовал. Он побывал в Италии (1920-е гг.), затем отправился в кругосветное путешествие (1925–1926 гг.), побывал в Индии и первый раз посетил Соединенные Штаты.

Когда по Европе стал стремительно распространяться нацизм, Хаксли с женой и сыном уехал в Америку и в 1938 г. начал работать сценаристом в Голливуде. Именно здесь начинается его новый творческий период, основной чертой которого стало более подробное рассмотрение человеческой сущности. В 1938 г. Хаксли знакомится с Кришнамурти, под влиянием которого обращается

к восточным философским учениям и мистике (что нашло отражение в книге «Вечная философия»).

В 1953 г. он соглашается на участие в эксперименте, проводимом Хэмфри Осмондом. Целью этого эксперимента было исследование влияния мескалина на человеческое сознание. Наблюдения за собой и размышления в ходе этого и ряда других экспериментов (которые с мескалином и ЛСД Хаксли вплоть до своей смерти повторял около десяти раз) он описал в своих эссе «Двери восприятия», «Рай и ад», «Наркотики, которые изменяют умы людей». Он пропагандировал наркотики как средство, позволяющее человеку лучше понять себя и мир, избавиться от «тюрьмы своей индивидуальности» и достичь самотрансценденции, испытать визионерские, мистические и религиозные переживания. Поэтому о нем заговорили как о психоделическом гурзу, а его работа «Двери восприятия» стала культовым текстом для тысяч радикальных интеллектуалов 60-х, дав название знаменитой группе Doogs. Тема наркотиков была отражена и в утопическом романе «Остров» (1962) — своеобразном жизненном и философском итоге литературной деятельности Олдоса Хаксли, книге, которая потребовала двадцати лет обдумывания и пяти написания. В общей сложности за свою жизнь Хаксли написал 47 книг. В 1959 г. Американская академия искусств присудила Хаксли премию за заслуги. Хаксли оставался слепым почти всю свою жизнь. В 1955 г. скончалась его жена — Мария Хаксли, и спустя год Олдос женился на Лауре Арчер. Олдос Леонард Хаксли умер 22 ноября 1963 г., его прах захоронен в фамильном склепе в Великобритании.

Сочинения: Желтый Кром (1921); Шутовской хоровод (1923); Эти бесплодные листья (1925); Контрапункт (1928); О дивный новый мир (1932); Слепец в Газе (1936); После многих лет умирает лебедь (1939); Time Must Have a Stop (1945); Вечная философия (1945); Обезьяна и сущность (1948); Луденские бесы (1952); The Genius and the Goddess (1955); Остров (1962).

Сочинения об ИСС: Двери восприятия (1954); Рай и ад (1956); Наркотики, которые изменяют умы людей (1958).

Литература: *Рабинович В. С.* Олдос Хаксли: эволюция творчества. — Екатеринбург,

1998; *Atkins J.* Aldous Huxsly. A literary study (1967); *Bowering P.* Aldous Huxsly: a study of the major novels (1968); *Ferns C. S.* Aldous Huxsly: novelist (1980); *May K. M.* Aldous Huxsly (1972); *Meckier J.* Aldous Huxsly. Satire and structure (1969).

Хаксли О.

РАЙ И АД¹

(...) Как и Земля сто лет назад, наш разум все еще обладает своей темной Африкой, ненанесенными на карты Борнео и бассейном Амазонки. (...) Наподобие жирафа и утконоса, существа, населяющие эти отдаленные области разума, чрезвычайно невероятны. Тем не менее они существуют, они являются предметами наблюдения, и в качестве таковых ими нельзя пренебрегать никому, кто честно пытается понять мир, в котором он живет.

(...) Человек состоит из того, что я могу назвать Старым Светом личностного сознания, и — по ту сторону широкого моря — нескольких областей Нового Света: не слишком удаленных Виргиний и Каролин личностного подсознания и живущей растительной жизнью души; Дальнего Востока коллективного бессознательного с его флорой символов и племенами аборигенов-архетипов; а на другом берегу еще одного, более громадного океана в виде страны антиподов повседневного сознания расположен мир Визионерского Переживания.

...Если вы отправитесь к антиподам осознающего себя разума, то столкнетесь со всевозможными тварями, по крайней мере, такими же диковинными, как и кенгуру. Вы не выдумываете этих тварей, как не выдумываете и сумчатых. Они живут своей собственной жизнью и в полной независимости. Управлять ими человек не может. (...)

У натуралиста разума... первоочередная потребность — найти безопасный, легкий и надежный способ транспортировки самих себя и других людей из Старого Света в Новый... Существует два таких способа. (...) В первом случае душа переносится в отведенный пункт назначения с помощью химических препаратов — либо мескалина*, либо лизергиновой кислоты (см. «ЛСД»*). Во втором случае... перемещение к антиподам разума осуществляется благодаря гипнозу. (...)

О психологическом воздействии мескалина мы знаем очень мало. ...Он понижает эффективность мозга в качестве инструмента, сосредотачивающего разум на проблемах жизни на поверхности нашей планеты.

¹ Хаксли О. Рай и ад // <http://www.behigh.org/library/index.html>.

Данное понижение... видимо, позволяет войти в сознание определенным классам ментальных явлений, которые обычно туда не допускаются, так как не обладают ценностью с точки зрения выживания. Сходное вторжение биологически бесполезных, но эстетически и порой духовно ценных материй может произойти в результате болезни или уставания; либо они могут вызываться постом или заключением в темные, звуко-непроходимые помещения. (...) Это помогает объяснить эффективность поста в качестве обстоятельства, вызывающего визионерское переживание. Уменьшая количество доступного сахара, пост снижает биологическую эффективность мозга и делает возможным вторжение в сознание материй, не обладающих ценностью с точки зрения выживания. Более того, вызывая витаминную недостаточность, он выводит из крови никотиновую кислоту, как известно, препятствующую видениям. Также препятствует визионерскому переживанию обычный, повседневный опыт восприятия. Психологи-экспериментаторы обнаружили, что при заключении человека в «ограниченное окружение», где нет ни света, ни звуков, где ничто не пахнет, погруженная при этом в теплую ванну жертва вскоре начинает «видеть нечто», «слышать нечто», и у нее возникают странные телесные ощущения.

Миларепа в своей гималайской пещере и фивейские ананореты*, по существу, применяли ту же самую процедуру и, по существу, достигали тех же самых результатов. Тысячи картин «Искушение Святого Антония» свидетельствуют об эффективности ограниченной диеты и ограниченного окружения. Очевидно, что аскетизм имеет двойную мотивацию. Если люди истязают свое тело, то не только потому, что надеются таким образом искупить грехи прошлого и избежать наказания в будущем; они делают это потому, что стремятся посетить антиподов разума и осмотреть тамошние достопримечательности. (...) Их наложенное на самих себя наказание может оказаться дверью в рай. (...)

Переживания, с которыми человек сталкивается под воздействием мескалина или глубокого гипноза, несомненно, странны. Но они странны при несомненной упорядоченности, странны в соответствии с некой моделью.

Каковы общие черты, которые эта модель накладывает на визионерское переживание? Первая и самая важная черта — переживание света. Все, видимое посетителями страны антиподов разума, ярко освещено и кажется сияющим изнутри. Все цвета усилены до предела, намного превосходящего все видимое в нормальном состоянии, и в то же самое время значительно повышается способность разума распознавать тонкие различия в оттенках.

В этом отношении существует заметная разница между данными визионерскими переживаниями и обычными сновидениями. Большая часть сновидений лишена цвета, а другая — окрашена лишь частично или очень скудно. С другой стороны, видения, встречаемые под воздействием мескалина или гипноза, всегда по цвету весьма насыщены и, можно сказать, сверхъестественно ярки. Профессор Кальвин Холл, собравший отчеты о нескольких тысячах снов, говорит, что около двух третей сновидений черно-белые. (...) «Мы пришли к выводу, — пишет д-р Холл, — что цвет в сновидениях не дает никакой информации о личности видящего сон». (...) Точно таким же образом факт, что мы видим яркие цвета в видениях и в некоторых снах, говорит нам нечто о фауне страны антиподов разума, но ничего — о личности, населяющей то, что я назвал Старым Светом разума.

Большая часть сновидений касается личных желаний и инстинктивных побуждений спящего, конфликтов, возникающих, когда эти желания и побуждения пресекаются не одобряющей их совестью или страхом перед общественным мнением. История этих стимулов и конфликтов рассказывается на языке драматических символов, и в большинстве снов символы не окрашены. ...Символам, для того чтобы быть действительными, не требуется быть цветными. Буквам, которыми мы пишем о розах, не нужно быть красными... Учебники иллюстрируются штриховыми гравюрами и полутоновыми рисунками, и эти черно-белые изображения и чертежи весьма эффективно передают информацию. (...)

Цвета оказываются своего рода пробным камнем реальности. Данность окрашена; то, что компилируют наши творящие символы интеллект и фантазия, не окрашено. Таким образом, внешний мир воспринимается как разноцветный. Сновидения, которые не даны, а изготовлены личным подсознанием, в основном черно-белые. (...)

Образы архетипического мира символичны, но, поскольку мы как индивидуумы не изготавливаем их, а находим «вовне», в коллективном бессознательном, они показывают, по крайней мере, некоторые особенности данной реальности и являются окрашенными. Несимволические обитатели страны антиподов разума существуют по своему собственному праву и так же, как данные факты внешнего мира, окрашены. На самом деле, они окрашены гораздо сильнее, чем внешняя данность. Это можно объяснить, по крайней мере частично, тем фактом, что наше восприятие внешнего мира обычно затенено вербальными понятиями, которыми мы мыслим. (...)

В стране антиподов разума мы, более или менее, полностью свободны от языка и находимся вне системы концептуального мышления. Как

следствие, наше восприятие визионерских объектов обладает всей свежестью, всей обнаженной насыщенностью переживаний, которые никогда не были вербализованы, никогда не уподоблялись безжизненным абстракциям. Их цвет (отличительный признак данности) сияет с яркостью, которая кажется нам сверхъестественной, поскольку он, по сути, совершенно естествен — совершенно естествен в смысле совершенной неискусственности языком или научными, философскими и утилитарными понятиями. (...)

Самопроизвольные или чем-то вызванные видения никогда не являются нашей личной собственностью. Там нет места воспоминаниям, принадлежащим обычному «я». Все видимое абсолютно незнакомо. (...) Когда появляются лица, среди них никогда не оказывается лиц друзей или знакомых. Мы находимся вне Старого Света и изучаем антиподов.

Для большинства из нас большую часть времени мир повседневного опыта кажется весьма тусклым и серым. Но для немногих — и в значительной мере случайно — некоторая яркость визионерского переживания переливается, так сказать, в обыденное видение, и повседневная вселенная преображается. Хотя и оставаясь по-прежнему узнаваемым, Старый Свет приобретает свойства страны антиподов разума. Вот наиболее характерное описание преображения повседневного мира.

«Я сидел на берегу моря... Не осознавая, что я делаю, я посмотрел на слой песка, который зачерпнул на ладонь, и внезапно увидел изысканную красоту каждой песчинки. Они не были скучными, и я увидел, что каждая частица сделана по совершенному геометрическому образцу, с отточенными углами, от каждого из которых отражается яркий луч света, в то время как каждый крохотный кристалл сияет, словно радуга... Лучи пересекались под всевозможными углами, создавая изысканный узор такой красоты, что у меня захватило дух... Затем внезапно мое сознание поднялось изнутри, и я отчетливо увидел, как вся вселенная создана из частиц материи, которые — какими бы скучными и безжизненными они ни могли показаться — были, тем не менее, насыщены этой полной чувства и жизни красотой. В течение пары секунд весь мир явился мне как великолепная вспышка». (...)

Множество сходных описаний можно найти в поэзии и в литературе религиозного мистицизма. Приходит на ум, к примеру, «Ода о намеках на бессмертие в раннем детстве» Вордсворта, некоторые стихи Джорджа Герберта и Генри Воэна, «Столетия медитаций» Трахерна, отрывок автобиографии отца Сурена, где он описывает чудотворное превращение монастырского сада в уголок рая.

Сверхъестественные цвет и свет обычны для любого визионерского переживания. А наряду с цветом и светом во всех случаях возникает признание повышенной значимости. Самосветящиеся предметы, которые мы видим в стране антиподов разума, обладают неким смыслом, и этот смысл, в некотором роде, так же насыщен, как и их цвет. Значимость здесь тождественна бытию, поскольку у антиподов разума предметы не символизируют ничего, кроме самих себя. (...)

...Существуют ли особые классы предметов, обычных для большей части визионерских переживаний? Ответ: «Да, существуют». Под воздействием мескалина и гипноза, так же как и в самопроизвольных видениях, определенные классы воспринимаемых переживаний появляются снова и снова.

Типичное переживание под воздействием мескалина или лизергиновой кислоты начинается с восприятия разноцветных, движущихся, как бы оживших геометрических форм. Через некоторое время чистая геометрия становится конкретной, и визионер воспринимает не узоры, а вещи с узорами, такие как ковры, резные работы, мозаика. На их месте появляются громадные, сложные строения, которые непрерывно изменяются, переходя от роскоши к еще более насыщенной по цвету роскоши, от великолепия к еще более глубокому великолепию. Могут появиться — по одиночке или во множестве — героические фигуры, вроде тех, что Блейк называл «Серафимами». По сцене двигаются сказочные животные. Все ново и изумительно. Почти никогда не видит визионер чего-либо, напоминающего о прошлом. Он не вспоминает пейзажи, людей или предметы, и он не выдумывает их: он смотрит на новое творение. Материал для этого творения обеспечивается зрительными переживаниями обыденной жизни. Но формовка этого сырья — дело кого-то, кто несомненно не есть «Я»...

(...) Пейзажи, архитектурные сооружения, россыпи самоцветов, яркие и запутанные узоры — они, в атмосфере сверхъестественного света, сверхъестественного цвета и сверхъестественной значимости, суть вещество, из которого создана страна антиподов разума. Мы не имеем понятия, почему дело обстоит именно так. (...)

От этих фактов визионерского переживания давайте теперь перейдем к сообщениям, сохранившимся во всех культурных традициях, об Иных Мирах — мирах, населенных богами, душами умерших людей, человеком в его изначальном состоянии невинности.

При чтении данных отчетов нас тотчас же поражает близкое сходство между самопроизвольным или чем-то вызванным визионерским переживанием и небесами или сказочными странами фольклора и религии.

Сверхъестественный свет, сверхъестественная насыщенность цвета, сверхъестественная значимость — вот отличительные черты всех Иных Миров и Золотых Веков. И фактически во всех случаях этот сверхъестественный значимый свет лучится на пейзаж (или лучится из пейзажа) такой исключительной красоты, что ее не описать словами.

Так, в греко-римской традиции мы находим прекрасный Сад Гесперид, елисейские поля и прелестный остров Левку, на который был перенесен Ахилл, Мемнон отправился еще на один светлый остров — где-то на Востоке. Одиссей и Пенелопа путешествовали в противоположном направлении и наслаждались бессмертием вместе с Киркой в Италии. Еще дальше на Западе находились Острова Блаженных, впервые упомянутые Гесиодом, и даже в I в. до Р. Х. Серторий настолько твердо верил в них, что собирался послать эскадру из Испании на их поиски.

Сказочно прелестные острова появляются вновь в кельтском фольклоре, а на другом краю мира — в японском фольклоре. А между Аваллоном на крайнем Западе и Хорайсаном на Дальнем Востоке располагается земля Уттаракхура — Иной Мир индусов.

(...) Любой рай изобилует самоцветами или, по крайней мере, предментами, напоминающими самоцветы, по словам Виера Митчелла, «похожими на прозрачные плоды». Вот, например, Сад Эдема по версии Иезекииля. «Ты находился в Эдеме, в саду Божием; твои одежды были украшены всякими драгоценными камнями; рубин, топаз и алмаз, хризолит, оникс, яспис, сапфир, карбункул и изумруд, и золото... ты... ходил среди огнистых камней». Буддистский (см. «Буддизм»*) рай украшен сходными «огнистыми камнями». Так, Западный Рай Секты Чистой Земли обнесен стенами из серебра, золота и берилла, там имеются озера с берегами из самоцветов и множество светящихся лотосов...

Описывая свои Иные Миры, кельты* и тевтонцы* очень мало говорят о драгоценных камнях, но они могут немало сказать об еще одном, и для них в равной мере чудесном веществе — стекле. У валлийцев* была блаженная земля, называвшаяся Инис-витрин — Стекланный остров; а одно из названий королевства мертвых у германцев — Гласберг, «Стекланная гора»...

Большинство раев украшены строениями и, как воды, холмы и долины, эти здания расцвечены драгоценными камнями. (...) Рай — это всегда место, сделанное из самоцветов. Почему суть именно в этом? Те, кто думают о любой человеческой деятельности с точки зрения социальных и экономических отношений, дадут примерно такой ответ: «Драгоценные камни встречаются на Земле очень редко. Ими обладают лишь немногие. Чтобы вознаградить себя за эти обстоятельства, глашатаи

охваченного бедностью большинства заполнили свои воображаемые небеса самоцветами». Эта гипотеза «пирога на небесах», без сомнения, содержит в себе зерно истины. Но ей не удастся объяснить, почему вообще драгоценные камни стали считаться драгоценными.

Люди тратили невероятное количество времени, сил и денег нахождение, добычу и огранку этих разноцветных галек. Почему? Утилитарист не может предложить никакого объяснения подобному фантастическому поведению. Но как только мы примем в расчет факты визионерского опыта, все станет ясным. В видениях люди воспринимали изобилие того, что Иезекииль называет «огнистыми камнями»... Вещи эти самосветящиеся, выказывают сверхъестественную яркость цвета и обладают сверхъестественной значимостью. Материальными предметами, наиболее близко напоминающими эти источники визионерского освещения, являются самоцветы. Получить подобный камень — значит получить нечто, ценность чего гарантирована тем фактом, что оно существует в Ином Мире.

Отсюда проистекает ничем иным не объясняемая страсть человека к самоцветам и отсюда — приписывание драгоценным камням терапевтических и магических свойств. Я убежден, что причинно-следственная цепочка начинается в психологически Ином Мире визионерского опыта, спускается на землю и вновь поднимается в теологическому Иному Миру на небесах. (...) Драгоценные камни драгоценны потому, что имеют слабое сходство со светящимися чудесами, видимыми духовным глазом визионера. (...)

Среди народов, не знающих драгоценных камней и стекла, рай украшен не минералами, а цветами. Сверхъестественно сверкающие цветы растут в большинстве Иных Миров, описанных первобытными эсхатологами, и даже в самоцветных и стеклянных раях более передовых религий они занимают свое место. Вспомните лотос в индуистской и буддистской традициях, розы и лилии на Западе.

(...) Садоводство имеет источник — или, во всяком случае, один из источников — в Ином Мире страны антиподов разума. Когда верующие возлагают цветы на жертвенник, они возвращают богам то, что, как они знают или (если они не визионеры) смутно чувствуют, изначально росло на небесах.

И возвращение к истоку — не просто символично; это предмет непосредственного переживания. Ибо движение между нашим Старым Светом и страной его антиподов, между Здесь и Там — двустороннее. Самоцветы, к примеру, исходят из визионерских небес души, но они также ведут душу назад на небеса. Созерцая их, люди обнаруживают себя (как

говорится) восхищенными — вознесенными к Иной Земле... И то же самое воздействие могут производить артефакты из стекла и металла, горящие в темноте свечи, ярко раскрашенные образы и орнаменты, цветы, раковины и перья птиц, пейзажи... Все, — в природе или в произведении искусства — напоминающее один из тех насыщенно значимых, светящихся изнутри предметов, встреченных в стране антиподов разума, способно вызвать — хотя лишь частично и в смягченной форме — визионерское переживание. (...)

Но как именно и почему вид сверкающего предмета приводит к трансу или грезам? ...Сверкающие предметы могут напоминать нашему бессознательному о том, чем оно наслаждалось в стране антиподов разума...

Мы видим, что в природе существуют определенные пейзажи, определенные классы предметов и определенные материалы, обладающие способностью переносить разум созерцателя в направлении страны его антиподов — из повседневного Здесь к Иному Миру Видений. Сходным образом в сфере искусства мы находим определенные произведения, даже определенные классы произведений, в которых проявляется та же самая способность восхищать. Такие вызывающие видения работы могут выполняться в вызывающих видения материалах, таких как стекло, металл и похожие на самоцветы пигменты. В других случаях их сила обусловлена тем фактом, что они передают неким особо выразительным образом некий восхищающий пейзаж или предмет.

(...) Религиозное искусство всегда и везде использовало вызывающие видения материалы. (...) Изделия же золотых дел мастера мистические по своей сути. Они располагаются в самой сердцевине любого Таинства, в любой святой святых. Такие священные ювелирные изделия всегда связывались со светом лампад и свечей. Для Иезекииля самоцвет был огнистым камнем. И наоборот, пламя — это живой самоцвет, наделенный всей восхищающей силой, что принадлежит драгоценному камню и, в меньшей степени, отшлифованному металлу. Такая восхищающая сила пламени возрастает пропорционально глубине и объему окружающей темноты. Наиболее мистически впечатляющие храмы суть сумеречные пещеры, в которых небольшое количество свечек дает жизнь восхищающим, иномирным сокровищам алтаря.

Стекло едва ли менее эффективно вызывает видения, чем естественные самоцветы. ...Благодаря стеклу целые здания — например, Сен-Шапель и соборы в Шартре и Сансе — могли превратиться в нечто магическое и восхищающее. (...)

Очевидно, что для средневековых людей визионерское переживание было... столь ценным, что они готовы были платить за него в поте лица

своего заработанными деньгами. В XII в. в церквях ставились ящички для приношений на ремонт и установку цветных витражей. Аббат Сен-Дени Сугертий говорит нам, что они всегда были полны до отказа.

(...) Затем пришла Реформация. Протестанты не одобряли визионерского переживания и приписывали магические свойства напечатанному слову. (...) В новых церквях редко устанавливались цветные витражи, а во многих старых церквях они полностью или частично заменялись прозрачным стеклом. Незатемненный свет позволял верующим следить за службой по книгам, а в то же самое время видеть вызывающие видения произведения, созданные новыми поколениями барочных скульпторов и архитекторов. Эти восхищающие работы выполнялись в металле и отшлифованном камне. Куда бы ни повернулся прихожанин, везде он находил блеск бронзы, роскошное излучение цветного мрамора и неземную белизну статуй.

В тех редких случаях, когда контрреформаторы использовали стекло, оно являлось заменителем алмаза, а не рубина или сапфира. В XVII в. в религиозное искусство вошли многогранные призмы, и в католических церквях они по сей день свисают с бесчисленных светильников. (Эти завораживающие и слегка нелепые орнаменты имеют место среди весьма немногих вызывающих видения приемов, разрешенных в исламе. В мечетях нет образов и ковчегов для мощей, но, во всяком случае, на Ближнем Востоке их строгость порой смягчается восхищающим блеском хрустали в стиле рококо.)

(...) Яркие и чистые цвета являются отличительными чертами Иного Мира. Как следствие этого, произведения изобразительного искусства, написанные яркими и чистыми красками, способны при надлежащих обстоятельствах восхитить разум созерцающего их в направлении страны его антиподов. Яркие чистые цвета являются сущностью, но не красоты в целом, а лишь особого рода красоты — визионерской. Готические церкви и греческие храмы, статуи XIII в. после Рождества Христова и V в. до Рождества Христова — все они сверкающе разноцветны.

Для греков и средневековых людей такое искусство в стиле каруселей и музеев восковых фигур, очевидно, было восхищающим. Нам оно кажется жалким. Мы предпочитаем одноцветность наших Праксителей, наши «натуральные» мрамор и известняк. Почему современные вкусы так отличаются в этом отношении от вкусов наших предков? Я предполагаю, что причина состоит в том, что мы чересчур хорошо познакомились с яркими и чистыми красками, чтобы они нас трогали. ...В современном мире имеет место гораздо большее изобилие цветов, чем в древнем. Ляпис-лазурь и тирский пурпур были очень дорогими редкостями;

роскошные бархат и парча царственных гардеробов, тканые или распи-санные драпировки в средневековых домах предназначались для при-вилегированного меньшинства.

Даже великие мира сего обладали лишь немногими из этих вызыва-ющих видения сокровищ. (...) Для основной массы народа существова-ли лишь домотканые материи да несколько растительных красителей. А для внутреннего убранства, в лучшем случае, существовали мине-ральные краски, а в худшем (и в большинстве случаев) — «пол из це-мента и стены из навоза».

В стране антиподов любого разума расположен Иной Мир сверхъес-тественного света и сверхъестественного цвета, идеальных драгоценно-стей и фантастического золота. Но перед любой парой глаз находилась лишь убогая темнота семейной лачуги, пыль или грязь деревенской улицы, грязно-белые, серовато-киричневые и цвета гусяного помета рваные одежды. Отсюда происходила страстная, почти отчаянная жа-жда ярких и чистых цветов, и отсюда же проистекало подавляющее воздействие, производимое подобными цветами, что бы они ни укра-шали — будь то церковь или дворец. Сегодня химическая промышлен-ность выпускает краски, красители и чернила в бесконечном разно-образии и со множеством свойств. В современном мире существует достаточно ярких цветов... Полная осведомленность и прозаическая возможность обладания порождают безразличие. Мы видели слишком много чистых и ярких цветов в магазинах «Вулворт», чтобы найти их по сути восхищающими. И здесь можно отметить, что благодаря своей изумительной способности давать нам чересчур много самых хороших вещей современная техника склонна обесценить традиционные мате-риалы, вызывающие видения. Например, городская иллюминация некогда была редким событием, предназначенным для военных побед и национальных праздников, для канонизации святых и коронования монархов. (...) Современная техника оказала тот же самый эффект обес-ценивания на стекло и отшлифованный металл, какой она оказала на «волшебный фонарь» и чистые, яркие цвета. Для Иоанна Патмосского и его современников стены из стекла были возможны только в Новом Иерусалиме. Сегодня они являются характерными чертами любого но-вейшего конторского здания или дачи. (...) Металлические поверхности подмигивают нам в ванной комнате, сияют из кухонной раковины, дви-гаются, сверкая, по всей стране в автомобилях и поездах.

(...) Теперь самое время рассмотреть чисто художественные приемы, посредством которых создавались вызывающие видения произведения искусства.

Свет и цвет склонны приобретать сверхъестественные свойства, когда они видны посреди окружающей их темноты. У «Распятия» Фра Анджелико в Лувре — черный фон. (...) С развитием в XVI и XVII вв. приема светотени ночь перешла от задника на авансцену и водворилась в самой картине, которая стала представлять собой своего рода сцену манихейской (см. «Манихейство»*) борьбы между Светом и Тьмой. Во времена написания этих картин они, должно быть, обладали настоящей восхищающей силой. Для нас, видевших чересчур много вещей подобного рода, большинство из них кажется напыщенно театральными и показными. Но некоторые из них по-прежнему сохраняют свою магию. Например... существуют все те визионерские картины Рембрандта, где освещение обладает напряженностью и значимостью света в стране антиподов разума, где тьма, изобилующая потенциальными, ждет своей очереди стать актуальной и в сверкании предстать перед нашим сознанием. (...)

Наряду со сверхъестественными цветами и светом, драгоценными камнями и постоянно меняющимися узорами посетители страны антиподов разума обнаруживают мир возвышенно прекрасных пейзажей, оживающих архитектурных сооружений и героических фигур. (...)

Давайте начнем с подобных человеку... обитателей этих отдаленных областей... которые в теологии любой религии служат посредниками между человеком и Чистым Светом. Более чем подобные человеку персонажи визионерского переживания никогда «ничего не делают». (Сходным образом никогда «ничего не делают» блаженные на Небесах.) Они удовлетворены просто тем, что существуют. (...) Быть занятым — закон нашего бытия. Закон их бытия — ничего не делать. (...) Скульптурные фигуры египетских богов и богов-царей, Богоматери и Вседержители византийских мозаик, бодхисаттвы и лохани* в Китае, сидящие Будды кхмеров*, копанские стеллы и изваяния, деревянные идолы тропической Африки — все они имеют одну общую черту: глубокую неподвижность. И именно это придает им мистическое свойство, способность переносить созерцателя из Старого Мира повседневного переживания далеко-далеко, в визионерскую страну антиподов человеческой души. (...)

Обозревая последовательное развитие культур, мы обнаруживаем, что пейзажной живописи либо не существует, либо она находится в зачаточном состоянии, либо является недавним изобретением. В Европе полнокровное искусство пейзажной живописи существует лишь четыреста или пятьсот лет, в Китае — не более тысячи лет, в Индии, несмотря на все практические цели, — не существовало никогда.

Этот любопытный факт требует объяснения. Почему пейзажи нашли путь в визионерскую литературу данной эпохи и данной культуры, но не в живопись? Поставленный таким образом, вопрос сам дает наилучший ответ. Люди могут удовлетворяться чисто вербальным выражением этой стороны визионерского переживания и не ощущают нужды в переводе его на язык живописи. (...)

...Вдохновенное дзэн-буддизмом искусство пейзажной живописи... появилось в Китае в эпоху Сун и получило новое рождение в Японии четыре столетия спустя. В Индии и на Ближнем Востоке нет мистической пейзажной живописи, но там есть ее эквиваленты — «живопись, поэзия и музыка «вишнава» в Индии, в которых главной темой становится сексуальная любовь, и суфийская поэзия и музыка в Персии, посвященные восхвалению состояния опьянения».

«Постель, — как кратко излагает это итальянская пословица, — опера бедняка». Аналогичным образом, секс — индийская эпоха Сун, а вино — персидский импрессионизм. Конечно же, суть в том, что переживание сексуального союза и состояния опьянения разделяет неотъемлемую черту инаковости любого видения, включая пейзажное.

Если, — что касается любого времени, — люди нашли удовлетворение в определенном роде деятельности, можно предположить, что в периоды, когда эта удовлетворяющая их деятельность не проявляется, должны существовать какие-то ее эквиваленты. Например, в Средние века люди как одержимые, почти как маньяки, занимались словами и символами. ...В другие периоды истории люди находили глубокое удовлетворение в распознавании автономной инаковости природы, включая многие стороны природы человеческой. Переживание этой инаковости выражалось языком искусства, религии или науки. Каковы были средневековые эквиваленты живописи Констебля и экологии, наблюдения за птицами и Элевсинских мистерий, микроскопии, Дионисийских ритуалов и японских хайку? Подозреваю, что их можно найти в сатурналиях на одном конце шкалы и мистическом опыте — на другом. Масленица, Майские праздники и карнавалы — все они позволяли непосредственно пережить животную инаковость, лежащую в основании личностной и общественной тождественности. Вселённое созерцание открывало еще более иную инаковость божественного «не-Я». А где-то посередине между двумя крайностями находились переживания визионеров и вызывающие видения формы искусства... — искусство ювелира, мастера витражей, создателя гобеленов, живописца, поэта и музыканта.

...Наши предки оставались психически относительно здоровыми и... совершали подвиг, периодически убегая из душевной темницы самоуве-

ренной рационалистической философии, антропоморфистской, авторитарной и неэкспериментальной науки и чересчур четко сформулированной религии в невербальные, отличные от человеческого, миры...

(...) Пейзажи, как мы увидели, являются обычной чертой визионерского переживания. Описания визионерских пейзажей встречаются в древней народной и религиозной литературе, но пейзажная живопись появилась лишь сравнительно недавно. ...Наиболее восхищающими пейзажами являются, во-первых, те, что изображают природные объекты, очень отдаленные от наблюдателя, и, во-вторых, те, что изображают их максимально приближенными.

Отдаленность придает виду очарование, но то же самое делает и приближенность. Вызывает восхищение живопись эпохи Сун, изображающая далекие горы, облака и потоки. Но таковыми же являются крупные планы тропической листвы в джунглях Дуанье Руссо. Когда я смотрю на пейзажи эпохи Сун, я вспоминаю (или вспоминает одно из моих «не-Я») утесы, бескрайние равнины, светящиеся небеса и моря страны антиподов разума. И то исчезновение в тумане и облаках, то внезапное появление некой странной, усиленно четкой формы, например, выветрившейся скалы или сосны, изогнутой годами борьбы с ветром, — они тоже весьма восхищают меня. Ибо они напоминают — сознательно или бессознательно — о неотъемлемой чуждости и неопикуемости Иного Мира.

То же самое происходит с крупными планами. Я смотрю на эти листья с их архитектурой прожилок, их полосками и крапинками, я вглядываюсь в глубины зеленых переплетений, и что-то во мне вспоминает те живые узоры, столь характерные для визионерского мира, те бесконечные рождения и разрастания геометрических форм, превращающихся в предметы, вещи, которые вечно преобразуются в другие вещи.

Этот написанный крупный план джунглей... восхищает меня, заставляет меня увидеть своими собственными глазами, как произведение искусства преобразуется в нечто совсем иное, находящееся за границами искусства. (...)

Только среднее расстояние и то, что можно назвать удаленным задним планом, является строго человеческим. Когда мы смотрим очень близко или очень далеко, человек либо вообще исчезает, либо теряет свое первенство. (...)

По-другому же (или на ранней стадии развития искусства, исключительно так) не-человеческий мир близлежащей точки передается узорами. Такие узоры по большей части абстрагированы от листьев и цветов — розы, лотоса, аканта, пальмы, папируса — и переработаны, с повторами и вариациями, в нечто, восхитительно напоминающее о живой

геометрии Иного Мира. (...) По теологическим причинам исламу приходилось удовлетворяться по большей части «арабесками» — пышными и (как и в видениях) постоянно изменяющимися узорами, основанными на природных объектах, увиденных с близкого расстояния. (...) Ничто не может превзойти по красоте и силе вызывания видений мозаики в садах и постройках величественной мечети Омейядов в Дамаске.

В средневековой Европе... реалистические крупные планы листвы и цветов были отлично известны. Мы находим их высеченными на капителях готических колонн, например, в Палате Собраний Саутуэллского собора. Мы находим их в живописных изображениях охоты, темой которых являлся вездесущий факт средневековой жизни — лес, увиденный так, как его видит охотник или заблудившийся путник, — со всей его ставящей в тупик запутанностью деталей листвы.

Фрески папского дворца в Авиньоне являются почти что единственным сохранившимся примером того, что даже во времена Чосера было широко практикуемой формой мирского искусства. Столетие спустя это искусство лесных крупных планов пришло к самоосознанному совершенству в таких величественных и магических произведениях, как «Святой Губерт» Пизанелло и «Охота в лесу» Паоло Уччелло... Близкими родственниками настенной живописи, изображающей лесные крупные планы, были шпалеры, которыми богатые люди Северной Европы украшали свои дома. (...) По-своему они так же божественны... как и великие шедевры пейзажной живописи в своем предельном проявлении — горы эпохи Сун в их невероятном одиночестве, бесконечно прекрасные реки эпохи Мин, голубые предгорья Альп на заднем плане картин Тициана, Англия Констебля, Италия Тернера и Коро, Прованс Сезанна и Ван Гога, Иль-де-Франс Сислея и Иль-де-Франс Вийяра. (...)

...Визионерское переживание не всегда блаженно. Порой оно ужасно. Существует не только рай, но и ад. Как и рай, визионерский ад имеет свой сверхъестественный свет и свою сверхъестественную значимость. Но эта значимость внутренне отвратительна, а свет является «дымным светом» «Тибетской книги мертвых», «зримой тьмой» Мильтона. В «Дневнике шизофренички», автобиографическом отчете о прохождении через состояние безумия одной девушки, мир шизофреника назван «залитой светом страной». ...Но для бедной Рене, шизофренички, освещение — inferнально: насыщенное электрическое сияние без какой-либо тени, вездесущее и неумолимое. Все, являющееся для здорового визионера источником блаженства, приносит Рене лишь страх и кошмарное ощущение нереальности. Легнее солнце — зловец; блеск полированных поверхностей подразумевает не самоцветы, а машины,

механизмы и эмалированную жесть; насыщенность бытия, одушевляющая любой предмет, увиденный с близкого расстояния и вне утилитарного контекста, ощущается как злоба. (...) ...Вселенная — преобразена, но в худшую сторону. В ней все, начиная звездами в небе и кончая пылью под ногами, невыразимо зловеще и отталкивающе. Каждое событие наполнено неким ненавистным значением, каждый предмет являет присутствие Непреходящего Ужаса — бесконечного, все сильного и вечного.

Такой негативно преобразенный мир время от времени находил путь в литературу и изящные искусства. Он терзал и угрожал в поздних пейзажах Ван Гога; он был местом действия и темой рассказов Кафки; он являлся духовным домом Жерико; в нем жил Гойя в годы своей глухоты и одиночества; его мельком увидел Браунинг, когда писал «Чайльд-Роланда»...

Негативное визионерское переживание зачастую сопровождается специфическими и весьма характерными телесными ощущениями. Блаженные видения в основном ассоциируются с чувством отделения от тела, ощущением деиндивидуализации. ...Когда же визионерское переживание чудовищно, а мир преобразается в худшую сторону, то усиливается индивидуализация, и негативный визионер обнаруживает себя связанным с телом, которое начинает казаться ему все более твердым, более плотным, пока он, наконец, не обнаруживает себя сведенным до истерзанного сознания некоего сгустка материи — не больше камешка, который можно зажать в кулаке,

Стоит отметить, что многие наказания, приведенные во всевозможных описаниях ада, являются наказаниями, связанными с давлением и сжатием. У Данте грешники зарыты в грязь, заключены в стволы деревьев, заморожены в глыбах льда, завалены камнями. «Ад» психологически верен. Многие из его мук переживают шизофреники и те, кто принимал мескалин или лизергиновую кислоту при неблагоприятных условиях.

...Как и почему рай превращается в ад? ...Негативное визионерское переживание может быть вызвано чисто психологическими средствами. Страх и гнев преграждают путь к Небесному Иному Миру и погружают принявшего мескалин в ад.

(...) На таком психологическом фундаменте была воздвигнута богословская доктрина спасительной веры... Эсхатологи всегда... чувствовали, что хорошее поведение должно вознаграждаться и что благодетельный человек заслуживает рая. Но, будучи психологами, они... понимали, что одни труды бессильны и что только вера или доверительная любовь могут гарантировать блаженство визионерского переживания.

Негативные эмоции — страх, означающий отсутствие доверия, ненависть, гнев или злоба, исключают любовь, — гарантируют, что визионерское переживание, если оно и появится, будет отталкивающим. Фарисей — это добродетельный человек, но его добродетель совместима с негативными эмоциями. Поэтому его визионерское переживание, вероятнее всего, будет inferнальным, нежели блаженным. (...) Отсюда проистекает невероятная важность, приписываемая во всех великих религиозных традициях состоянию разума в момент смерти.

В жизни даже блаженное визионерское переживание стремится сменить знак, если оно продолжается чересчур долго. У многих шизофреников бывают периоды небесного счастья. Но тот факт, что они (в отличие от принявших мескалин) не знают, когда им будет позволено (если вообще будет) вернуться к успокаивающей банальности повседневного опыта, даже рай делает пугающим. Но для тех, кто напуган (неважно, по какой причине), рай превращается в ад, блаженство — в ужас, Чистый Свет — в ненавистное сияние залитой светом страны. (...)

Приложение 1

Заслуживают упоминания еще два, менее эффективных средства достижения визионерского переживания — двуокись углерода и стробоскоп. Смесь (абсолютно нетоксичная) семи частей кислорода и трех частей двуокиси углерода, которая вызывает у вдыхающих ее определенные физические и психологические изменения, исчерпывающе описанные Медуной. В данном контексте самым важным изменением является заметное усиление способности «видеть нечто» при закрытых глазах. В одних случаях видны лишь разноцветные спиралеобразные узоры. В других — возможны отчетливые воспоминания о переживаниях, испытанных в прошлом. ...В некоторых случаях двуокись углерода переносит субъекта в Иной Мир, к антиподам повседневного сознания, и человек наслаждается весьма кратким визионерским переживанием, абсолютно не связанным с его личной историей или проблемами человеческого рода в целом.

В свете этих фактов становится легко понять рациональное зерно дыхательных упражнений йоги*. Через некоторое время итогом систематически практикуемых упражнений является длительная задержка дыхания. Задержки дыхания приводят к повышению концентрации двуокиси углерода в легких и крови, а такое увеличение концентрации CO_2 понижает эффективность мозга как редукционного клапана и впускает в сознание переживания — визионерские или мистические...

Продолжительные и непрерывные крик и пение могут вызвать сходные, но менее сильно выраженные результаты. При отсутствии достаточного навыка певцы стремятся выдохнуть больше, чем они вдохнули. Как следствие этого, концентрация двуокиси углерода в альвеолярном воздухе и крови возрастает, а эффективность церебрального редуционного клапана снижается: становится возможным визионерское переживание. Именно отсюда проистекают бесконечные «тщетные повторы» в магии и религии. Монотонные песнопения курандеро, колдуна и шамана, непрерывное пение псалмов и чтение речитативом сутр и христианских и буддистских монахов, многочасовые вопли и завывания у возрожденцев — при всем многообразии теологических верований психохимикофизиологическая цель остается постоянной. (...)

В случае стробоскопа мы спускаемся из царства химии в более элементарную область физики. Его ритмически вспыхивающий свет, по-видимому, непосредственно действует через зрительные нервы на электрические проявления деятельности головного мозга. По этой причине использование стробоскопа всегда связано с небольшой опасностью. (...) При свете стробоскопа... может начаться настоящий эпилептический припадок. (...)

Сидя с закрытыми глазами перед стробоскопом, человек испытывает весьма любопытное завораживающее переживание. Как только включается этот прибор, становятся видны очень ярко окрашенные узоры. Эти узоры не статичны, они непрестанно изменяются. Преобладающий цвет является функцией частоты мигания стробоскопа. Если прибор вспыхивает с частотой от десяти до четырнадцати-пятнадцати раз в секунду, превалируют оранжевые и красные узоры. Зеленые и голубые появляются, когда частота превосходит пятнадцать вспышек в секунду. После восемнадцати-девятнадцати узоров становятся белыми или серыми. ...Стробоскоп стремится обогатить и усилить видения, вызванные мескалином или лизергиновой кислотой. Вот, например, случай, сообщенный мне одним моим другом-врачом. Он принял лизергиновую кислоту и видел, с закрытыми глазами, лишь разноцветные движущиеся узоры. Потом он сел перед стробоскопом... и тотчас же абстрактная геометрия преобразовалась в то, что мой друг описал как «японские пейзажи» исключительной красоты. (...)

Приложение 2

(...) В модной ныне картине вселенной нет места здоровому трансцендентальному переживанию. (...) Человеку больше не делает чести являться мистиком или визионером.

Но не только наш духовный климат неблагоприятен для визионера и мистика; неблагоприятна, к тому же, и химия окружающей нас среды — среды, глубоко отличной от той, в которой жили наши праотцы.

(...) Почти каждые полгода наши предки не ели фруктов, свежих овощей и (поскольку они не могли прокормить большое количество быков, коров, свиней и домашней птицы в течение зимы) ели очень мало масла, мяса и яиц. К началу весны большая часть людей страдала — в слабой или острой форме — от цинги из-за недостатка витамина С, от пеллагры, вызванной нехваткой в пище витаминов группы В. ...Нервная система уязвимее других тканей тела. Как следствие этого, недостаток витаминов воздействует на состояние разума прежде, чем, по крайней мере, любым очевидным образом — на кожу, кости, слизистые оболочки, мышцы и внутренности. Первым результатом неадекватного питания является снижение эффективности головного мозга как орудия биологического выживания. Недоедающих людей беспокоят тревоги, депрессия, ипохондрия и ощущение опасности. У таких людей, к тому же, могут наблюдаться видения, поскольку, когда церебральный редуцирующий клапан уменьшил свою эффективность, много (говоря с биологической точки зрения) бесполезного материала втекает в сознание «извне», из Всемирного Разума.

Большей частью переживаемое древними визионерами было ужасающим. Используя язык христианской теологии, Дьявол открывал себя в видениях и экстазах гораздо чаще, чем Бог. (...) Но, несмотря на озабоченность вечным наказанием и несмотря на авитаминоз, духовно настроенные аскеты часто видели рай... Умерщвление плоти вызывало множество нежелательных ментальных симптомов, но оно также могло открыть дверь в трансцендентальный мир Бытия, Знания и Блаженства. Вот почему, несмотря на очевидный вред, почти все страждущие духовной жизни в прошедшие времена предпринимали регулярные курсы умерщвления плоти.

...Каждая зима в средние века являлась невольным длительным постом, за этим невольным постом следовал Великий пост — сорок дней добровольного воздержания. Страстная неделя находила верующих изумительно хорошо подготовленными — что касается химии тела — к своевременным угрызениям совести и превосходящим «я» отождествлением с воскресшим Христом. В это время года, в период наивысшего религиозного возбуждения и наименьшего потребления витаминов, экстазы и видения были почти что банальностью. Их только и можно было ожидать. (...)

Пост являлся не единственной формой физического умерщвления, к которому прибегали в древности алчущие духовного люди. Большинство из них регулярно применяло по отношению к себе кожаный кнут с узелками и даже железную проволоку. Такие самоизбиения были эквивалентом весьма обширного хирургического вмешательства без анестезии... у человека высвобождались большие количества гистамина и адреналина*. А когда полученные раны начинали гноиться (что происходило практически всегда — до наступления века мыла), различные ядовитые вещества, получающиеся при разложении белка, проникали в систему кровообращения. Но гистамин вызывает шок, а шок воздействует на разум не менее глубоко, чем на тело. Более того, большие количества адреналина могут вызывать галлюцинации, а некоторые продукты его разложения, как известно, приводят к симптомам, напоминающим симптомы при шизофрении. Что же касается токсинов, выделяющихся в ранах, то они нарушают ферментную систему, регулирующую работу мозга, и снижают его эффективность. (...)

...Воздействие самобичевания в древности дополнялось невольным поглощением продуктов разложения белка. Стоматологии тогда не существовало, хирургами являлись палачи, и не было безопасных антисептиков. Большинство людей поэтому, должно быть, всю свою жизнь жили с локальными инфекциями. А инфекции... определенно могут снижать эффективность церебрального редуционного клапана. (...)

...Большинство созерцателей систематически работало над изменением химии тела с намерением создать внутренние условия, благоприятствующие духовному прозрению. Когда они не голодали для уменьшения в крови сахара и витаминов и не хлестали себя кнутом для интоксикации гистамином, адреналином и продуктами разложения белка, они культивировали бессонницу и сотворение молитв в течение длительных периодов времени в самых неудобных позах, чтобы создать психофизические симптомы стресса. В промежутках они распевали бесконечные псалмы, увеличивая таким образом количество двуокиси углерода в легких и системе кровообращения, или, если они жили на Востоке, делали дыхательные упражнения с той же целью...

Теренс Маккенна (*Terence Kemp McKenna*) (16 ноября 1946 г. — 3 апреля 2000 г.) — писатель и философ, известный специалист по этноботанике, этнофармакологии, шаманизму и визионерской практике, оригинальный мыслитель и блестящий оратор, пропагандист наркотиков, особенно галлюциногенов растительного происхождения.

Родился и вырос в небольшом городке Паония в Западном Колорадо. Из-за крайне плохого зрения и слабого здоровья провел большую часть своего детства в одиночестве; благодаря дяде-геологу его увлечением стал поиск ископаемых в окрестностях города.

Маккенна впервые узнал о психоделиках (см. «Галлюциногены»*) из работ Олдоса Хаксли, а свое первое психоделическое переживание получил, когда съел несколько упаковок семян утреннего сияния, что, как он признавался впоследствии, изменило ход его жизни. После окончания средней школы был зачислен в Беркли, где впервые попробовал каннабис (см. «Марихуана»*) и ЛСД*. В 1969 г. получил степень бакалавра по специальности «Экология, ресурсосбережение и шаманизм» в Туссманском экспериментальном колледже, в Беркли. После этого он провел годы, преподавая английский язык в Японии, путешествуя по Индии и Южной Азии, занимаясь контрабандой гашиша (см. «Марихуана»*) и собирая бабочек для компаний, поставляющих биологические товары.

После смерти матери в 1971 г. Теренс, его брат Деннис и трое друзей начали путешествие по Колумбийской Амазонии в поисках психоделиков растительного происхождения. В Ла-Чоррера по настоянию брата он разрешил проводить на себе психоделические эксперименты с содержащими псилоцибин* грибами, которые, по его утверждению, позволили ему вступить в контакт с Логосом. Подобно многим людям, пережившим галлюциногенный опыт, Маккенна онтологизировал его, то есть был уверен в реальном существовании всего, что он увидел или услышал под действием наркотика, а также проникся убеждением в глубокой духовной значимости этого опы-

та. С этого времени Маккенна был уверен в том, что триптаминсодержащие (см. «Диметилтриптамин»*) органические галлюциногены (например, аяхуаска*) и содержащие псилоцибин грибы являются средством коммуникации с другими формами жизни во вселенной. Поэтому он начинает пропаганду растительных галлюциногенов, становясь популярной фигурой андерграунда, и вместе с братом пишет книгу-руководство по выращиванию галлюциногенных грибов, ставшую бестселлером («*Magic Mushroom Growers Guide*»). На протяжении большей части 70-х гг. Маккенна жил за городом на деньги от продажи этой книги и выращиваемых им грибов, содержащих псилоцибин, однако со временем прекратил эту деятельность, испугавшись, по его словам, репрессий со стороны властей (одно время он разыскивался Интерполом за торговлю наркотиками).

Кроме психоделиков, предметом его исследовательского интереса стали следующие темы: виртуальная реальность (которую он рассматривал как искусственно созданный способ коммуникации с психоделическим опытом), проблема времени (считал, что время является фрактальной волной «новизны», то есть внедрения новых идей и вызывающих изменения событий, которая движется к коллапсу, к нулевой точке), «техно-язычество», искусственный интеллект, эволюция и загадки истории, техники экстаза, «внеземное» и феномены НЛО, культ предков (или, как он говорил, контакт с «мертвыми людьми») и теория эстетики (поскольку созданный в искусстве визуальный опыт выступает в качестве «информации», то значимыми, с его точки зрения, являются и галлюцинации, пережитые под действием психоделиков).

Одним из проектов, над которым Маккенна работал в последние годы жизни, стал «*Botanical Dimensions*» — некоммерческий этноботанический заповедник на Гавайях, предназначенный для исследований и сохранения биологического разнообразия лекарственных и шаманских растений, которые (как и искусство их выращивания

и использования) еще сохранились среди коренных народов тропиков, но находятся под угрозой исчезновения. Маккенна был директором заповедника, занимаясь сбором и сохранением, изучением, пропагандой и распространением этих растений. Он умер в 53 года от рака головного мозга.

Маккенна выступал как сторонник и пропагандист психоделического движения; критикуя современное общество, предложил собственный план социальных преобразований, названный «Архаическим Возрождением» и основанный на применении психоактивных растений.

Создал множество теорий, игнорируемых официальной наукой. Многие из них имеют достаточно фантастический характер и зачастую изложены в созданных самим Маккенной и не вполне определенных понятиях. Маккенна не пытался подтвердить свои гипотезы строгими научными данными; определяя себя как шамана или этноботаника, как «путешественника, а не ученого», Маккенна (и его последователи) считал свои теории спекуляциями, которые в минимальной степени являются возможными и аргументированными с точки зрения науки, но содержат особые знания, подаренные человеку психоделическими растениями.

Наибольшую известность среди всех теорий Теренса Маккенны приобрело его объяснение происхождения человеческого разума и культуры (которое он связывал с появлением в рационе предков человека содержащих псилоцибин грибов), изложенное в книге «Пища богов». Данная книга является,

пожалуй, его самой признанной, вызывающей доверие и согласованной работой. Она представляет собой исследование истории употребления наркотиков в различных культурах от доисторических времен до современности.

Сочинения: *Invisible Landscape: Mind, Hallucinogens and I Ching* (1975, 1994) (совм. с D. McKenna); *The Invisible Landscape* (совм. с D. McKenna, Q. Taylor) (1976, 1994); *Psylocybine: Magic Mushroom Grower's Guide* (1976, 1983, 1986, 1991) (совм. с D. McKenna, K. H. McKenna); *Synesthesia* (совм. с T. C. Ely) (1992); *Dialogues at the Edge of the West: Chaos, Creativity, and the Resacralization of the World* (совм. с R. H. Abraham, R. Sheldrake, J. Houston) (1992); *Food of the Gods: The Search for the Original Tree of Knowledge* (1992, 1999); *The Archaic Revival* (1992); *True Hallucinations: Being an Account of the Author's Extraordinary Adventures in the Devil's Paradise* (1993); *The Politics of Consciousness* (1995); *Maya Cosmogony 2012: The True Meaning of the Maya Calendar End-Date* (1998); *True Hallucinations and the Archaic Revival: Tales and Speculations About the Mysteries of the Psychedelic Experience* (1998); *The Evolutionary Mind: Dialogues at the Edge of the Unthinkable* (with R. Sheldrake, R. H. Abraham) (1998, 2005); *Chaos, Creativity, and Cosmic Consciousness* (with R. S. Sheldrake, R. H. Abraham) (2001).

Сочинения на русском языке: *Пища богов* (1995); *План растительной планеты* (*Whole Earth Review*, Fall, 1989); *Истые галлюцикации* (1996).

Маккенна Т.

ПИЩА БОГОВ¹

Магия в пище

(...) Способы, которыми люди потребляют растения, пищу и психоактивные вещества, вызывают смену ценностей у индивидов и, в конечном счете, — у целых обществ. Употребление одной пищи делает нас

¹ Маккенна Т. Пища богов // <http://www.behigh.org/library/index.html>.

довольными, другой — сонными, а какой-то еще — бодрыми. Мы веселы, беспокойны, возбуждены или, наоборот, подавлены в зависимости от того, что поели. Общество молчаливо поощряет поведение, соответствующее принятым в нем нормам, тем самым поощряя потребление определенных веществ, вызывающих приемлемое поведение.

Подавленность или яркая выраженность сексуальности, способность к деторождению и сексуальная потенция, степень остроты зрения, чувствительность к звуку, скорость моторных реакций, темпы созревания и сама продолжительность жизни — вот лишь некоторые из животных характеристик, на которые может повлиять включение в пищу растений с экзотической химией. Символическая деятельность, способность к языкам и чуткость к общественным ценностям у людей могут также меняться под влиянием психически и физиологически активных метаболитов*. (...)

Говоря о тех или иных психоактивных веществах, мы склонны сосредоточиваться на эпизодах опьянения. Но многие из таких веществ обычно потребляются в допороговых дозах или дозах, достаточных для поддержания определенного состояния; хорошими примерами такого потребления из нашей культуры являются кофе (см. «Психостимуляторы»*) и табак*. Результатом всего этого является своеобразная «атмосфера опьянения». Подобно рыбе в воде, люди в той или иной культуре плавают в фактически незримой среде культурно-санкционированных, но искусственных состояний сознания.

...Большинство не осознает влияния растений на нас и нашу реальность отчасти оттого, что мы забыли о том, что растения всегда были посредниками в культурном отношении между человеком и миром в целом. (...)

Вы — то, что вы едите

Предлагаемая здесь история вступления человека в свет саморефлексии — это история, основанная на принципе «вы — то, что вы едите». Значительные изменения климата и новое расширение диеты, а следовательно, возрастание ее мутагенности, давали естественному отбору множество возможностей для воздействия на эволюцию основных черт человека. Всякая встреча с новой пищей, каким-то новым веществом или вкусом всегда была сопряжена с риском и непредсказуемыми последствиями. (...)

В качестве примера растений с потенциальным влиянием на народонаселение возьмем сладкий картофель (батат) вида *Dioscorea*. В большей части тропиков сладкий картофель является доступным и пита-

тельным источником пищи. Тем не менее некоторые из его видов содержат соединения, которые могут препятствовать овуляции. (Они стали источником сырья для современных пилюль, контролирующей рождаемость.) На популяции приматов, постоянно употребляющих эти виды *Dioscorea*, обрушилось бы нечто близкое к генетическому хаосу. Немало подобных, хотя, быть может, и не столь эффектных сценариев должно было бы разыгаться, пока древние гоминиды экспериментировали с новыми видами пищи, расширяя свою привычную всеядную диету. (...)

Стратегией ранних всеядных гоминидов было употреблять в пищу все, что казалось похожим на еду, и извергать через рвоту все, что неуклюже. Растения, насекомые и мелкие животные, оказавшиеся съеденными в результате такого подхода, включались затем в диету. Меняющаяся диета, или всеядность, означает подверженность непростанному изменению химического равновесия. Организм может регулировать это равновесие с помощью внутренних процессов, но в конечном счете мутагенные влияния нарастают, и значительно большее, чем обычно, число генетически вариантов индивидов приносится в жертву естественному отбору. Результатом же этого отбора являются ускоренные изменения нервной организации, состояний сознания и поведения. (...)

Симбиоз

Как растения влияли на развитие людей и животных, так и растения, в свою очередь, подвергались влиянию. Это совместное эволюционирование вызывает в памяти идею симбиоза. Понятие «симбиоз» имеет несколько значений. Я пользуюсь им для обозначения определенного отношения между двумя видами, которое обеспечивает взаимную выгоду их членам. Биологический и эволюционный успех одного вида связан с успехом другого и повышает его. Эта ситуация противоположна паразитизму, и счастлив тот паразит, который сможет развиваться в члена симбиотического союза. (...)

Новый взгляд на человеческую эволюцию

Первые встречи между гоминидами и грибами, содержащими псилоцибин*, могли на миллион или более лет предшествовать приручению крупного рогатого скота в Африке. И в этот период в миллион лет люди не только собирали и ели грибы, но, вероятно, стали придавать им культовое значение. Но приручение диких животных (огромный шаг в эволюции человека), поставив людей в более близкие отношения

с животными, повлекло за собой и расширение контактов с грибами, поскольку грибы эти росли только на помете крупного рогатого скота. В результате взаимная межвидовая зависимость (человек — гриб) обогатилась и углубилась. Это было время, когда зарождались религиозные ритуалы, появились календарь и натуральная магия. (...)

Размышляя над ходом эволюции человека, некоторые внимательные наблюдатели подвергли сомнению сценарий, предлагаемый нам антропологами. Эволюция высших животных занимает длительные периоды, редко оперируя периодами менее миллиона лет. Чаще это десятки миллионов. Но происхождение современных людей от высших приматов — с огромными изменениями, отразившимися на размере мозга и поведении, — заняло менее 3 млн лет. Физически за последнюю сотню тысяч лет мы изменились очень мало. Но распространение культур, социальных институтов и языковых систем произошло настолько быстро, что современные биологи-эволюционисты едва ли смогут объяснить причину этого. ... Человек произошел от предков-приматов, не отличающихся радикально от еще сохранившихся видов, и, тем не менее, *Homo sapiens* стоит на целую ступень выше прочих видов. (...)

Три миллиона лет назад благодаря сочетанию обсуждаемых выше процессов в Восточной Африке существовали по крайней мере три отчетливо различных вида протогоминидов. Это были *Homo africanus*, *Homo boisei* и *Homo robustus*. В это же время из разделения видов возник и всеядный *Homo habilis* — первый настоящий гоминид...

Места обитания наших предков расширялись медленно; ранние гоминиды продвигались через мозаику лугов и лесов. Эти существа, чей мозг по пропорциям был лишь слегка крупнее, чем у шимпанзе, уже ходили прямо и, вероятно, переносили с собой пищу и орудия труда от одних лесных участков к другим, продолжая их разрабатывать в поисках клубней и насекомых. Руки у них были длиннее наших, а сила захвата гораздо больше. Переход к вертикальному положению и первое вступление в луговую нишу произошли раньше — где-то между 9 млн и 5 млн лет тому назад. К сожалению, у нас нет ископаемых доказательств более раннего периода.

Гоминиды, вероятно, расширяли свою первоначальную диету, состоявшую из плодов и мелких животных, за счет корнеплодов — клубней и луковиц. Обычная палка помогала доставать этот прежде неиспользуемый источник пищи. Современные бабуины в саванне кормятся в определенные сезоны в основном луковичными растениями. Шимпанзе, уходя в саванну, добавляют в свою диету значительное количество бобов. И бабуины, и шимпанзе охотятся совместно, добывая

мелких животных. Однако, охотясь, они обычно не пользуются никакими орудиями, и нет доказательств, что и ранние гоминиды ими пользовались. У шимпанзе, бабуинов и гоминидов охота, судя по всему, — мужская деятельность. Ранние гоминиды охотились и вместе, и в одиночку.

С *Homo habilis* началось внезапное и таинственное увеличение размеров мозга. Мозг *Homo habilis* весил в среднем 770 г (27,5 унций*) в сравнении с 530 г (19 унциями) у конкурирующих с ними гоминидов. Последующие 2,25 млн лет привели к необычайно быстрой эволюции размеров и сложности мозга. Примерно к периоду от 750 тыс. до 1,1 млн лет назад широкое распространение получил новый тип гоминида — *Homo erectus*. Объем мозга этого нового гоминида составлял 900–1100 г (2–2,4 фунта). Убедительно доказано, что *Homo erectus* пользовался орудиями труда и обладал определенной рудиментарной культурой. В пещере Чжоукоудянь в Китае имеются явные доказательства использования огня (обгорелые кости) — факт, указывающий на приготовление пищи. Кости относят к *Homo erectus*, который был самым ранним гоминидом, покинувшим Африку около 1 млн лет назад.

Старые теории допускали, что современный человек произошел от *Homo erectus* в разных местах планеты. Однако современные приматологи-эволюционисты все более склоняются к тому, что *Homo sapiens* появился также в Африке каких-нибудь 100 тыс. лет назад и совершил оттуда второе великое расселение по всей планете. В Приграничной пещере и в пещере у устья реки Класиес (Южная Африка) имеются доказательства того, что самый древний из современных *Homo sapiens* жил в смешанной зоне лесов и лугов. (...)

Вслед за одним развитым типом гоминида в эволюционной лаборатории Африки следовал другой, и, начиная с *Homo erectus*, представители каждого из типов рассеивались в межледниковые периоды по евроазиатским просторам. При каждом оледенении миграция из Африки приостанавливалась; в африканских условиях вследствие мутационных изменений, вызванных экзотическими диетами, и естественного отбора, связанного с изменениями климата, появлялись новые гоминиды.

К концу этих поистине замечательных 3 млн лет в эволюции человека объем человеческого мозга утроился! (...) Такая замечательная скорость эволюционных изменений основного органа вида подразумевает наличие экстраординарного давления со стороны отбора.

Поскольку ученые были неспособны объяснить это трехкратное увеличение человеческого мозга за столь короткий период, некоторые

из прежних палеонтологов и теоретиков эволюции человека предсказывали существование промежуточного вида и искали его скелеты. Сегодня эта идея «утраченного звена» в основном отброшена. Бипедия*, бинокулярное зрение, отдельно расположенный большой палец, захватывающая кисть руки — все это выдвигалось в качестве основного аргумента в пользу того, что выделило людей с их способностью к саморефлексии из эволюционного котла соревнующихся гоминидов с их разнообразными стратегиями. Но что нам действительно хорошо известно, так это то, что изменение в размерах мозга сопровождалось замечательными переменами в общественной организации жизни гоминидов. Они стали пользоваться орудиями, огнем и языком. Они начали этот процесс как высшие животные, а вышли из него сто тысяч лет назад как сознательные, сознающие себя индивиды.

Подлинное утраченное звено

Я утверждаю, что вызывающие мутации психоактивные химические соединения в пище древних людей воздействовали на быструю реорганизацию способности мозга к переработке информации. Растительные алкалоиды*, особенно галлюциногенные (см. «Галлюциногены»*) соединения, такие как псилоцибин, диметилтриптамин* (ДМТ) и гармалин*, могли быть теми химическими факторами в диете первобытных людей, которые явились катализаторами возникновения человеческой саморефлексии. Действие галлюциногенов, присутствующих во многих распространенных растениях, увеличивало активность переработки информации, а значит, чувствительность к среде, и таким образом способствовало внезапному увеличению размеров человеческого мозга. На более позднем этапе того же процесса галлюциногены действовали как катализаторы в развитии воображения, обеспечивая появление внутренней сновидки и способности предвидения, которые могли находиться в хорошей синергии с возникновением языка и религии.

В исследованиях конца 60-х гг. Роланд Фишер давал студентам-аспирантам небольшие дозы псилоцибина, а затем оценивал их способность отметить момент, когда прежде параллельные линии начинали отклоняться. Он обнаружил, что способность выполнения этой конкретной задачи действительно улучшалась после малых доз псилоцибина. [*Fischer R., et al. «Psilocybin-Induced Contraction of Nearby Visual Space», Agents and Actions 1. no. 4 (1970): 190–197.*]

Когда мы с Фишером обсуждали эти открытия, он пояснил свои результаты, улыбнулся и сделал следующее обобщение: «Видите ли, здесь решительно доказывается, что в определенных ситуациях, если

ты принял некое вещество, то ты лучше информирован о реальном мире, нежели если бы ты его не принял». Его шутовское замечание меня поразило — сначала как своего рода академический анекдот, а потом как определенное усилие с его стороны указать на что-то значимое. Каковы были бы последствия для теории эволюции, если допустить, что некоторые химические привычки дают адаптационные преимущества и тем самым глубоко вписываются в поведение и даже в гены некоторых индивидов?

Три крупных шага человеческой расы

Пытаясь ответить на этот вопрос, я разработал один сценарий, который кто-то может назвать фантазией: это мир, рассматриваемый преимущественно с той позиции, для которой тысячелетия есть не более чем времена года. К этому видению меня привели годы раздумий на эти темы. Давайте представим себе... что нам видны тесно переплетающиеся последствия изменений в питании и климате, которые, конечно же, были чересчур медленными для того, чтобы наши предки их ощутили. Этот разворачивающийся сценарий включает в себя взаимосвязанные и усиливающие друг друга эффекты псилоцибина на трех разных уровнях. Уникальный по своим свойствам псилоцибин является, я уверен, единственным веществом, которое могло бы создать этот сценарий.

На первом — слабом — уровне использования имеет место эффект, отмеченный Фишером: малое количество псилоцибина, потребляемого без всякого осознания его психоактивности в общем акте проверки на съедобность и, может быть, потребляемого затем намеренно, дает заметное усиление остроты зрения, особенно в видении граней, краев. Поскольку острота зрения у охотников-собирателей находится в большом почете, открытие эквивалента «химического бинокля» не могло не повлиять на успех в охоте и собирательстве у тех индивидов, которые воспользовались этим преимуществом. Партнерские группы, в которых были индивиды с улучшившимся зрением, имели больший успех в обеспечении своего потомства пищей. Вследствие увеличения количества пищи потомство таких групп имело больше возможностей достигнуть возраста половой зрелости. В подобной ситуации естественным следствием было бы вырождение (или ухудшение здоровья) групп, не потребляющих псилоцибин.

Поскольку псилоцибин является стимулятором центральной нервной системы, то в несколько больших дозах он имеет тенденцию вызывать беспокойство и сексуальное возбуждение. Таким образом, на этом — втором — уровне использования, вследствие возрастания случаев

копуляции, псилоцибиновые грибы благоприятствовали размножению. Тенденция к регулированию и планированию половой активности внутри группы путем ее привязки к лунному циклу наличия грибов могла быть первым важным шагом на пути к ритуалу и религии. На третьем же — и высшем — уровне использования на переднем плане сознания племени определенно были религиозные интересы, хотя бы просто из-за силы и необычности самого переживания.

В таком случае этот третий уровень — уровень вполне раскрывшегося шаманского экстаза. Опьянение псилоцибином — это восторг, ширь и глубину которого невозможно описать обычными словами. Это нечто «совершенно Иное» и для нас не менее таинственное, чем для наших предков. Свойство шаманского экстаза растворять все границы предрасполагает использующие галлюциноген группы племен к укреплению общности и к групповой половой активности, что обеспечивало смешение генов, повышение рождаемости и чувство коллективной ответственности за потомство. В каких бы дозах ни использовался гриб, он обладал волшебным свойством даровать адаптационные преимущества употребляющим его архаичным группам и отдельным людям. Усиление остроты зрения, половой возбуждаемости, а также доступ к трансцендентному Иному — все это приводило к успеху в добычании пищи, к половой доблести и выносливости, к многочисленному потомству и к доступу в сферы сверхъестественной силы. Всеми этими преимуществами можно легко управлять, манипулируя дозами и частотой приема. ...Замечательное свойство псилоцибина стимулировать способность мозга к созданию языка... столь необычайно, что псилоцибин можно считать катализатором развития человеческого языка.

Эти идеи неизбежно вызывают возражения, и с этим приходится считаться. (...) Их [неодарвинистов. — О. Г.] возражение можно выразить так: если грибы при их употреблении в пищу, скажем, дали нам улучшение зрения, усиление половых проявлений и язык, то как эти качества попали в гены человека и стали сугубо человеческими? Негенетические усиления функций и способностей организма, осуществляемые внешними агентами, сдерживают соответствующую генетическую поддержку этих способностей, делая их ненужными. Иными словами, если какой-то необходимый метаболит обычен в доступной человеку пище, то не будет никакой необходимости для развития специфически эндогенного выражения этого метаболита. Потребление грибов, таким образом, создало бы индивидов с меньшей остротой зрения, меньшей способностью к языку и меньшим уровнем сознания. (...) И все же сегодня мы располагаем всеми этими усовершенствованиями,

не употребляя галлюциногенных грибов. Так как же все-таки эти изменения попадали в гены?

Кратким ответом на это возражение... будет то, что присутствие псилоцибина в диете гоминидов изменило параметры процесса естественного отбора, изменив стереотипы поведения, на которые этот отбор действовал. ...Повышение остроты зрения, использование речи и ритуальной активности через потребление псилоцибина представляли собой новое поведение. Один из видов этого нового поведения — использование речи, языка, — имеющий прежде важность скорее периферическую, стал вдруг очень полезным в контексте новых стилей жизни — в охоте и собирательстве. Следовательно, введение псилоцибина в диету сместило параметры человеческого поведения в сторону деятельности, которая способствовала улучшению языка; обретение языка вело к большому запасу слов и к развитию памяти. Потребляющие псилоцибин индивиды создавали эпигенетические (над-генетические) правила или культурные формы, которые позволяли им выжить и размножаться интенсивнее других индивидов. В конце концов, более успешный стиль поведения на эпигенетической основе распространялся на популяции вместе с усиливающими его генами. Таким образом, популяция развивалась генетически и культурно.

Что касается остроты зрения, то, быть может, широкое распространение среди современных людей потребности в корректирующих линзах является наследием долгого периода искусственного улучшения зрения путем потребления псилоцибина. В конце концов, атрофия органов обоняния у людей, как считает одна из школ, является результатом необходимости у голодных всеядных переносить неприятные запахи и вкусы (например, падали). (...) Подавление остроты вкуса и обоняния позволяло включать в диету пищу, которая иначе была бы упущена как «слишком острая». Или же это подавление может указывать на некие глубины в отношении нашей эволюционной связи с диетой. Вот что писал мой брат Деннис:

«Видимая атрофия органов обоняния человека на самом деле может представлять собой какой-то функциональный сдвиг в установке примитивных, направленных вовне хеморецепторов в сторону некой интериоризированной регуляторной функции. Последняя может быть связана с контролем феромонной системы человека, которая в значительной мере находится под контролем шишковидной железы (эпифиза. — *Примеч. ред.*) и на подсознательном уровне опосредованно регулирует целый ряд психосексуальных и психосоциальных взаимодействий между индивидами. Шишковидная железа среди прочих

функций имеет тенденцию подавлять развитие половых желез и наступление половой зрелости, и механизм этот, возможно, играет определенную роль в сохранении неонатальных характеристик у человеческого вида. Замедленное созревание и продолжительное детство и юность играют критическую роль в неврологическом и психологическом развитии индивида, поскольку они обеспечивают условия, допускающие постнатальное развитие мозга в ранние, формирующие годы детства. Символические, познавательные и лингвистические влияния, которые в течение этого периода испытывает мозг, существенны для его развития и являются факторами, делающими нас уникальными, сознательными существами, манипулирующими символами и пользующимися языком, — существами, какие мы есть. Нейроактивные амины и алкалоиды в диете ранних приматов, возможно, играли роль в биохимической активизации шишковидной железы и последующих в результате этого адаптаций» [Dennis McKenna. «Hallucinogens and Evolution». Seminar transcript abstract, 1984. Esalen, p. 2].

Вкусы приобретенные

Людей привлекают и одновременно отталкивают вещества, вкус которых находится на грани приемлемости. (...) О такой пище мы говорим, что «к ее вкусу надо привыкнуть». Это верно для такой пищи, как, например, мягкий сыр или яйца под маринадом. Но еще больше это подходит для психоактивных веществ. Вспомните первую сигарету или первый глоток виски, и вы поймете, как бурно протестует наш организм против привыканий к веществам с особым вкусом. Повторные потребления являются как бы ключом к приобретению вкусовой привычки, что говорит о сложности этого процесса, включающего в себя адаптацию — и поведенческую, и биохимическую. (...) Тело приспособливается к новому химическому режиму, а затем и более чем приспособливается: оно принимает новый химический режим как правильный и должный и выдает сигналы тревоги, если режиму этому что-то угрожает. Сигналы эти могут быть как психологическими, так и физиологическими и будут ощущаться всякий раз, когда новая химическая среда в теле по той или иной причине будет подвергаться опасности изменения, включая сюда и сознательное решение прервать потребление сомнительного вещества.

Из огромного числа химических веществ, которые составляют молекулярный состав природы, мы рассматривали сравнительно малое число соединений, взаимодействующих с органами чувств и связанных с неврологической обработкой чувственных данных. Эти соединения

включают в себя все психоактивные амины, алкалоиды, феромоны* и галлюциногены — фактически все соединения, которые могут взаимодействовать со всеми органами чувств, — от органов вкуса и обоняния до органов зрения и слуха и всех их вместе взятых. (...)

Эти соединения отличаются удивительной способностью напоминать нам как о наших слабостях, так и о наших собственных не менее удивительных способностях. Психоактивные вещества... кажется, предназначены для того, чтобы поставить в тупик тех, кто ищет четких границ и легкого разделения мира на черное и белое. (...)

Роберт Гордон Уоссон (*Robert Gordon Wasson*) (22 сентября 1898 г. — 23 декабря 1986 г.) — выдающийся этномиколог, писатель, банкир, чьи исследования исторической и культурной роли галлюциногенных грибов в Мексике и Старом Свете принесли ему международное признание научного сообщества и явились значимым вкладом в область этноботаники, ботаники, антропологии, истории, теологии и психологии. Хотя научные исследования были для него хобби, а не профессиональной деятельностью, его работы привели к переориентации больших областей исследования и к появлению новых исследовательских тенденций в культурной антропологии и сравнительной теологии.

Будучи подростком, он вместе с братом Томасом Кэмпбеллом Уоссоном много путешествовал по Америке, после окончания школы в 1914 г. — по Европе. В 1917 г. был призван в армию и служил радистом в Американских экспедиционных войсках во Франции. После войны учился в Колумбийской школе журналистики, затем — в Лондонской школе экономики. Вернувшись в Соединенные Штаты, преподавал английский язык в Колумбийском университете, работал репортером в Нью-Хейвене (штат Коннектикут). В 1925 г. отправился в Нью-Йорк и стал помощником редактора журнала «Current Opinion»; позднее вел финансовую колонку в «New York Herald Tribune». В 1934 г. Уоссон поступил на работу в «J. P. Morgan Company», где сначала отвечал за работу по связям банка с общественностью, а с 1943 г. занимал пост вице-президента банка. В 1963 г. ушел в отставку.

Женился в 1926 г. (венчание состоялось в Русской церкви в Лондоне), жена — Валентина Павловна (урожд. Guercken), педиатр. Исследования Уоссона по этноботанике начались в 1927 г. во время их медового месяца в Кэтскилских горах (Catskill Mountains), где его жена случайно нашла грибы, очень похожие на те, которые росли на ее родине, в России, и очень обрадовалась этому. Будучи пораженными теми значительными различиями в отношении к грибам в России по сравнению с США, они начали

полевое исследование, которое привело к созданию книги «Mushrooms, Russia and History» (опубл. в 1957). Супруги собирали и интегрировали данные по микологии с данными из других областей — истории, языкознания, сравнительного религиоведения, мифологии, искусства и археологии, изучая все аспекты грибов. Они назвали область своих исследований «этномикологией» и ввели в обиход термины «микофобы» и «микофилы» — на эти две группы они разделили народы всего мира. Продолжая свои исследования, в 1953 г. супруги предприняли экспедицию в Мексику для изучения магико-религиозного употребления грибов коренными жителями и стали первыми белыми, принявшими участие в масатекской (см. «Масатеки»*) тайной грибной церемонии. Одновременно с этим в 1957 г. они опубликовали в журнале «Life» статью (*Seeking the Magic Mushroom*), в которой широкой аудитории впервые сообщалось о существовании психоактивных грибов и о грибной церемонии «веллада» (*velada*).

После смерти Валентины Павловны от рака в 1958 г. Уоссон продолжил публиковать работы о своих исследованиях по грибам Мексики: «Maria Sabina and Her Mazatec Mushroom Velada» (1974) и «The Wondrous Mushroom: Mycolatry in Mesoamerica» (1980). Он ежегодно проводил полевые исследования в Мексике вплоть до 1962 г.

Благодаря сотрудничеству Уоссона с профессором Роже Хеймом, микологом и директором Национального музея естественной истории в Париже (вместе они написали книги «Psilocybe: Les Champignons Hallucinogenes du Mexique» и «Nouvelles Investigations sur les Champignons Hallucinogenes», Хейм сопровождал Уоссонов в некоторых их экспедициях), грибы стали предметом научного исследования. Альберт Хоффман, использовавший материал, выращенный Хеймом из образцов, собранных Уоссонами, идентифицировал химическую структуру активных компонентов этих грибов — псилоцибина и псилоцина. Два вида псилоцибиновых грибов, *Psilocybe Wassonii Heim* и *Psilocybe Wassonorum Guzman*, были названы в честь Уоссона. Хоффман и Уоссон

были также первыми западными людьми, собравшими образцы масатекского галлюциногена *Salvia divinorum*, — благодаря этому данный галлюциноген был описан как новый вид и стал выращиваться за пределами Мексики.

Следующим важным шагом Уоссона в изучении грибов стало исследование древне-го ведического интоксигирующего вещества сомы, в основе которого, как он полагал, лежал гриб *Amanita muscaria* (мухомор). После ухода в отставку (1963 г.) для проверки данного предположения он начал полевые исследования на Дальнем Востоке. Так, в период с мая 1963-го по февраль 1966-го он путешествовал по Новой Зеландии, Новой Гвинее, Японии, Китаю, Индии, Корее, Ираку, Ирану, Афганистану, Таиланду и Непалу. Результаты его исследований были опубликованы в 1969 г. в книге «Soma: Divine Mushroom of Immortality». Работы Уоссона внесли революционный вклад в понимание природы религии. До появления его работ по соме теологи считали, что ведические и магические практики предполагали алкогольное опьянение. Уоссон был первым исследователем, который понял, что ведическая интоксикация была «энтеогенной». Его открытия стали событием для целого поколения ученых — как ботаников, так и химиков.

Затем его внимание обратилось к Элевсинским мистериям — церемониям инициации в существующем у древних греков культе

Деметры и Персефоны. В работе «The Road to Eleusis: Unveiling the Secret of the Mysteries» (1978), написанной в соавторстве с Альбертом Хофманном и Карлом Раком, предполагалось, что напиток кикеон (kykeon), основной компонент церемонии, содержал психоактивные компоненты — алкалоиды эрголина, добывавшиеся из грибка *Ergot* (*Claviceps spp.*). В соавторстве была написана и другая работа по этой же теме — «Persephone's Quest: Entheogens and the Origins of Religion» (1986) (термин «энтеоген» был предложен Уоссоном и его коллегами вместо терминов «галлюциноген» или «психоделик»).

Уоссон много выступал с лекциями о своих микологических исследованиях. С 1961 г. он жил в Данбери (штат Коннектикут). Умер 23 декабря 1986 г. После него остались двое детей — Питер и Мэри (Маша) Уоссон-Бриттен.

Сочинения: Lightning-bolt and mushrooms (1956); Mushrooms, Russia, and History (1957) (совм. с V. P. Wasson); Soma: Divine Mushroom of Immortality (1968) (совм. с W. D. O'Flaherty); Maria Sabina and Her Mazatec Mushroom Velada (1976); The road to Eleusis: Unveiling the secret of the Mysteries (1978, 1998) (совм. с A. Hofmann, C. A. P. Ruck); The Wondrous Mushroom: Mycolatry in Mesoamerica (1980); Persephone's Quest: Entheogens and the Origins of Religion (1986) (совм. с S. Kramrisch, J. Ott, C. A. P. Ruck).

Уоссон Р. Г.

БОЖЕСТВЕННЫЙ ГРИБ БЕССМЕРТИЯ¹

Я часто рассказывал историю, как мы путешествовали по отдаленным местам в горах южной Мексики в поисках того, что уцелело из культа священного гриба. (...) Тем, кто не знает эту историю, будет интересно узнать, как моя жена, педиатр, и я, банкир, взялись за изучение грибов. Моя супруга — русская и, подобно всем своим соотечественникам,

¹ Wasson R. G. The divine mushroom of immortality // In: Flesh of Gods: The ritual use of hallucinogens / Ed. by P. T. Furst. — N. Y., Washington: Praeger Publishers, 1972. — P. 185–200. (Пер. О. В. Гордеевой.)

с молоком матери впитала основательный запас эмпирических знаний о распространенных видах грибов и любви к ним, удивительной для нас, американцев. Подобно нам, русские любят природу — леса, птиц и дикие цветы. Но их любовь к грибам — иного порядка, это интуитивное убеждение, страсть, недоступная пониманию. Русские любят даже ядовитые грибы, в определенном смысле не представляющие никакой ценности. Они называют эти «ничего не стоящие» грибы «поганками» (*paganki*) — «маленькими язычниками», и моя жена делала бы из них красочные композиции для стола в гостиной — на фоне мха, камней и кусочков дерева, найденных в лесу. С другой стороны, я, человек англо-саксонского происхождения, не знал ничего о грибах. «По наследству» я игнорировал их все; я отвергал отвратительное разрастание грибов, проявления их паразитизма и распада. До моего брака я не раз пристально рассматривал грибы, но никогда не различал их. ...Наше диаметрально противоположное отношение к грибам... [определяется] различием в эмоциональном отношении к ним. Моя жена и я... посвятили немалую часть нашего свободного времени на протяжении более чем тридцати лет, анализируя, определяя и рассматривая истоки появления этого отношения. Открытия, которые мы сделали, включая переоткрытие религиозного значения галлюциногенных* грибов в Мексике, могут иметь отношение к нашей озабоченности той культурной трещиной между моей женой и мной, между нашими народами, соответственно, между микофилией и микофобией (слова, которые мы изобрели, чтобы обозначить два этих отношения), которая разделила индоевропейские народы на два лагеря. (...)

Многие наблюдали это специфическое отношение к грибам у европейских народов. Некоторые микологи англоговорящего мира яростно выступали против этого общего предубеждения нашей расы, надеясь тем самым ослабить его власть. Напрасные надежды! Нельзя вылечить перелом пластырем. Сами мы не имели никакого желания менять отношение англосаксов к грибам. Мы рассматриваем эту антропологическую причуду с отстраненным любопытством, уверенные, что она останется неизменной еще долго, так что станет предметом исследования будущих ученых в часы их досуга.

Наш метод заключался в рассмотрении всего, что имеет отношение к грибам. Мы собирали слова, обозначающие грибы на каждом из доступных нам языков, и изучали их этимологию. Иногда мы отвергали общепринятые представления о происхождении слова и разрабатывали новые, как в случае самого слова «гриб», а также слова *chanterelle* (маленький желтый гриб, по-французски также называемый *girolle*, по-немецки

Pfifferling). Мы быстро обнаруживали метафоры в таких словах, метафоры, которые бездействовали в некоторых случаях тысячи лет. Мы искали значение этих оборотов речи. Мы искали грибы в пословицах Европы, в мифах и мифологии, в легендах и волшебных сказках, в эпосе и балладах, в исторических событиях, в лексиконах непристойных и скабрзных слов (обычно избегаемых лексикографами), в произведениях поэтов и романистов. Мы были крайне внимательны к тому, положительную или отрицательную ценность имеют грибы в этих словарях, выражена ли в этих словах микофилия или микофобия. Грибы часто связывались с мухой, жабой, петухом и ударом молнии; то есть мы изучали, какие ассоциации они вызывали у наших далеких предков. Везде, где мы путешествовали, пробовали наладить контакт с необразованными крестьянами и достичь их знания грибов — узнать, какие виды грибов они различают, их названия, способы употребления и эмоциональное отношение крестьян к ним. Мы побывали в стране басков, Лапландии, во Фрисландии, Провансе, Японии. Мы обыскивали галереи и музеи мира и детально изучали книги по археологии и антропологии.

Я бы не хотел, чтобы мои читатели думали, что мы проходили все эти пути исследования без руководства. Мы обязательно привлекали специалистов из всех изучаемых нами областей. Когда мы углублялись в проблемы языкознания, анализируя происхождение относящихся к грибам слов, то всегда консультировались с профессиональным филологом. И так во всех отраслях знания. Иногда мне кажется, что наша работа была сделана другими, для которых мы работали просто как *репортеры*. Когда мы начали в 1955 г. публиковаться, то все больше и больше людей из всех слоев общества приходило к нам, чтобы поделиться информацией, и часто вклад даже самых малоосведомленных помощников оказывался очень ценен, заполняя имеющиеся пробелы в знаниях. Мы были любителями, не обремененными академическими запретами, и поэтому свободно двигались вперед и в сторону, игнорируя границы, которые обычно разделяют научные дисциплины. То, что мы сделали, было пионерской работой. (...)

Возвращаясь в 40-е гг., я уже не помню, кто из нас, моя жена или я, первым предположил, что наши дальние предки, возможно, 6 тыс. лет назад, почитали божественный гриб. Нам казалось, что это могло бы объяснять явление микофилии (противоположное микофобии), в поддержку которой свидетельствует множество данных, обнаруженных нами в областях филологии и фольклора. При этом я не знаю, возникла ли наша догадка до или после того, как мы узнали о роли *Amanita muscaria* (см. «Мухомор»*) в религии некоторых отдаленных племен

Сибири. Наше смелое предположение сейчас кажется менее смелым, чем тогда, когда я его делал.

Я отчетливо помню, что это произошло, когда мы собрались в нашу экспедицию по Месоамерике. Осенью 1952 г. мы узнали, что авторы XVI в., описывающие культуры индейцев Мексики, отмечали, что некоторые грибы играли роль божеств в религии аборигенов. Одновременно с этим мы узнали об обнаружении (в основном, в горных районах Гватемалы) все большего количества каменных скульптур доколумбового периода, напоминающих грибы, большинство из которых имеет высокую грубо вытесанную ножку. За отсутствием лучшего названия археологи назвали их «каменные грибы», но ни один археолог не связал их с грибами или с обрядами, описанными авторами XVI в. в соседней Мексике. Они были загадкой, и «каменный гриб» был просто удобным термином. На некоторых из этих каменных изваяний были изображения лика бога, человеческого лица или животного, и все эти скульптуры очень походили на грибы. Подобно ребенку в «Новом платье короля», мы объявили, что так называемые каменные грибы *действительно представляли* грибы и что они были религиозным символом, подобно кресту в христианской религии, или звезде в иудаизме, или полумесяцу в мусульманстве. Если мы правы — и накапливающиеся данные свидетельствуют в пользу нашей гипотезы, — тогда этот месоамериканский культ божественного гриба, этот культ плоти Бога, как науа* называли его в до-испанские времена, может быть прослежен археологически от своих истоков, по крайней мере, с 500 лет до н. э. (но, возможно, и с 1000 лет до н. э.) Это адресует родовой культ гриба у нагорных майя* к тем временам, когда в Месоамерике впервые появилась каменная скульптура¹.

Таким образом, мы обнаруживаем культ гриба в центре одной из старейших цивилизаций Месоамерики. (...) Разве микология, которую кто-то назвал падчерицей естествознания, не обретает полностью новое и неожиданное измерение? Религия всегда лежала в основе самых высоких способностей и культурных достижений человека, и поэтому я призываю научиться видеть скромный гриб в новом свете...

¹ Некоторые специалисты по Месоамерике могут оспаривать мое предположение о связи между «каменными грибами», которые прекратили создавать за столетия до того, как Колумб прибыл к этим берегам, и сохранившимся сегодня культом грибов. В течение многих лет у меня были только гипотезы для продолжения моих исследований, но теперь благодаря недавним открытиям, сделанным нами вместе со Стефаном Ф. Борхигием, думаю, что теперь эта связь может быть несомненно доказана. — *Примеч. авт.*

И в Гватемале, и в Мексике — в Табаско и в Веракрусе — было найдено множество таких каменных скульптур грибов, датируемых между 1000 и 300 г. до н. э., — с антропоморфными и зооморфными изображениями на основании скульптуры или без них (рис. 1). На данной скульптуре изображен присевший ягуар с человеческой головой, что, возможно, означало шаманистические трансформации, происходящие под влиянием галлюциногенных грибов или духа-покровителя священного растения.



Рис. 1. Доклассическое каменное изображение гриба, найденное на нагорье в Гватемале, датируемое приблизительно 500 г. до н. э.

Нам остается выяснить то, какие виды грибов почитались в Месоамерике и почему. К счастью, мы могли воспользоваться опытом некоторых наших предшественников в этой области: Бласа Пабло Реко, Роберта Дж. Вейтлейнера, Джин Бассетт Джонсон, Ричарда Эванса Шульцца и Еунис В. Пайк. Все они сообщали, что культ продолжает свое существование в Сьерра Масатека в Оахаке. Поэтому мы отправились туда в 1953 г. Насколько нам известно, мы были первыми посетителями, которые ели грибы, первыми, кого пригласили принять участие в церемонии почитания священного гриба (это было в ночь с 29 на 30 июня 1955 г.). Теперь я хотел бы описать отличительные черты существовавшего у индейцев Месоамерики культа божественного гриба, который... для индейцев является аспектом повседневной реальности, но при этом и священной тайной их жизни.

Прежде всего, позвольте здесь мне сказать несколько слов о характере психических нарушений, которые вызываются поеданием грибов. Эти нарушения полностью отличны от эффектов алкоголя, как день от ночи. Мы вступаем в обсуждение, в котором словарь английского языка, как и любого европейского языка, обнаруживает свои несовершенства. В них нет никаких слов, чтобы характеризовать это — «грибное» (*bemushroomed*) — состояние, о котором мы будем говорить. На протяжении сотен, даже тысяч лет мы думали об этих вещах в терминах, сообразных алкогольному состоянию, и теперь должны разрушить окопы, созданные нашим «алкогольным» наваждением. Мы все волей-неволей заключены в тюремные стены нашего повседневного словаря. Развивая навык выбора слов, мы можем распространять принятые значения, чтобы охватить обладающие некоторой новизной чувства и мысли, но, когда состояние сознания крайне отличается от обычного, будучи полностью новым, тогда все наши старые слова не подходят. Как вы расскажете человеку, слепому от рождения, что значит видеть? В данном случае эта аналогия особенно подходит, потому что, на первый взгляд, у человека в «грибном» состоянии наблюдаются некоторые из объективных симптомов, характерных для опьянения. Сейчас фактически все слова, описывающие состояние опьянения, от «интоксцированного» (что буквально означает «отравленный») до огромного множества вульгаризмов, являются презрительными, уничижительными, бранными словами. Любопытно то, что современный цивилизованный человек находит отдых от забот в наркотике, который он, по-видимому, нисколько не уважает! Если мы используем для «грибного» состояния по аналогии термины, подходящие для алкоголя, мы наносим ущерб грибу, поскольку есть опасность, что опыт переживших «грибное» состояние не будет по достоинству оценен. Мы нуждаемся в особом лексиконе для описания всех аспектов божественного опьянения.

Эти трудности коммуницирования порождали некоторые забавные ситуации. Два психиатра, принявшие гриб и знающие свои переживания во всей их полноте, подверглись критике в профессиональных кругах за то, что перестали сохранять «объективность». В итоге, все мы разделились на два класса — тех, кто принял гриб и был дисквалифицирован из-за субъективности своего опыта, и тех, кто не пробовал гриб и был дисквалифицирован за полное отсутствие знаний о предмете! Что касается меня, простого обывателя, я глубоко благодарен моим индейским друзьям за то, что они посвятили меня в великую Тайну гриба. При описании случившегося я буду использовать знакомые слова... хотя прекрасно понимаю, как не подходят любые слова для воссоздания образа того состояния.

Сейчас я перенесу вас в одноязычную деревню в нагорье южной Мексики. Только горстка жителей знает испанский. Люди в ней склонны к злоупотреблению алкоголем, но в их умах грибы — это нечто совсем другое, но не по степени, а по качеству. Об алкоголе они говорят с той же самой шутливой вульгарностью, как это делаем и мы. Но о грибах они предпочитают не говорить вообще, по крайней мере, когда находятся в компании и особенно когда в ней присутствуют чужеземцы, белые чужеземцы¹.

Если вы мудры, то будете говорить о чем-либо еще. Затем, когда наступят вечер и темнота, и Вы один можете заговорить на эту тему с мудрым старым человеком (мужчиной или женщиной), чье доверие Вы заслужили, когда горит свеча, которую вы держите в руке, и разговор ведется шепотом. Тогда Вы узнаете, что грибы собираются обычно перед восходом солнца, когда предутренний бриз ласкает склон горы, во время новолуния, в определенных местах, и собрать их может только *doncella*, целомудренная дева. Грибы завертывают в листья, возможно, банановые, тем самым защищая от непочтительных глаз, и в некоторых деревнях их сначала относят в церковь, где они некоторое время находятся на алтаре в чаше. Их никогда не выставляют на рынке, но передают из рук в руки по предварительной договоренности. Я мог бы долго говорить вам о словах, которыми обычно называли эти священные грибы различные народы. Науа перед прибытием испанцев называли их плотью Бога, *теонанакатлем* (*teonanacatl*) (см. «Псилоцибин»^{*}). Обратим особое внимание на следующую параллель с основами нашей Евхаристии^{*}: «Берите, ешьте, это — тело мое...», ...Но есть одно различие. Ортодоксальный христианин должен принять на веру чудо превращения хлеба в плоть Бога: именно это предполагается в соответствии с доктриной превращения. Напротив, относительно гриба у науа существует следующее убеждение: каждый информатор засвидетельствует чудо, которое он сам испытал. На языке масатеков^{*} священные грибы называются *'nti ši tho*. Первое слово, *'nti*, является частицей, выражающей почтение и привязанность. Второй элемент означает «то, что за веснами». Наш погонщик мулов, сопровождавший нас в 1953 г., путешествовал по горам всю свою жизнь и знал испанский, хотя не умел читать и писать и даже определять время по часам. Мы спросили его, почему грибы называются «то, что за веснами». Его ответ, от искренности и эмоциональности которого захватывало дух, был полон религиозной поэзии, и я приведу его дословно: «Маленький гриб пришел сам по себе, никто не знает откуда, подобно ветру, пришедшему непонятно откуда и почему».

¹ Я говорю о 1953–1957 гг. Ситуация изменилась в последние 15 лет. — *Примеч. авт.*

Когда мы, моя жена и я, впервые прибыли в Мексику, то чувствовали уверенность, что движемся к разгадке древней и святой тайны, и шли как пилигримы в поисках Грааля. Именно такому отношению, на мой взгляд, мы обязаны нашим успехом. Это было нелегко. В течение четырех с половиной столетий правители Мексики, испанцы или, по крайней мере, представители испанской культуры, никогда не стремились понять индейцев, и Церковь расценивала священный гриб как идолопоклонство. Нынешние протестантские миссионеры, естественно, стремились обучать Евангелию, а не воспринимать религию индейцев. (...) В течение более четырех столетий индейцы глубоко в сердцах хранили божественный гриб, защищая драгоценную тайну от осквернения ее белыми людьми. Мы знаем, что сегодня есть много *курандерос* (*curanderos*), кто продолжает практиковать этот культ, каждый — в меру своих сил и возможностей, некоторые — будучи непревзойденными артистами, выполняют древнюю литургию в отдаленных хижинах перед маленькими группами. Со временем они умрут и, поскольку местность не является изолированной, культ исчезнет. Они очень недоступны, эти *курандерос*. Почти никто из них не говорит по-испански. Выполнение ритуала перед чужаками они считают профанацией. Они откажутся даже встретиться с вами, а уж тем более — обсуждать тему грибов и исполнение культовой церемонии для вас. Не думайте, что это — вопрос денег: «Мы не делаем это за деньги», — сказала Гвадалупе, после того как мы провели ночь с ее семейством и *курандерой* по имени Мария Сабина. (Для тех, кто знает масатеков, это заявление будет тем более примечательно: деньги трудно достать в Сьерра Масатека, и масатеки печально известны своей жадностью.) Возможно, вы выучите имена огромного количества известных *курандерос*, и ваши эмиссары даже будут обещать привести их к вам, но вы будете их ждать и ждать, а они так никогда и не придут. Вы пробежите мимо них на рынке, и они будут знать вас, но вы не будете знать их. Судья в ратуше может быть тем самым человеком, которого вы ищете, и вы можете проводить с ним время днем, но все же никогда и не узнаете, что он — ваш *курандеро*.

В конце концов, кто поступает иначе? Разве священник католической церкви исполнит мессу, чтобы удовлетворить любопытство неверующего? *Курандеро*, который сегодня за большую плату исполнит обряд гриба для любого чужака, — проститутка и мошенник, и его неискреннее выполнение имеет законность не большую, чем обряд, совершенный лишенным сана священником. В современном мире религия часто превращается в социальную активность со слабыми этическими правилами. Религия в примитивном обществе была устрашающей реальностью,

«ужасной» в первоначальном смысле этого слова... пронизывающей всю жизнь и достигающей высшей точки в церемониях, на профанацию которых был наложен строжайший запрет. Именно такой и была грибная церемония в отдаленных районах Мексики.

Мы часто рассматриваем античные мистерии как проявления примитивной религии. Позвольте мне сейчас привлечь ваше внимание к некоторым параллелям между нашим мексиканским ритуалом и мистериями, имевшими место в Элевсине в I тыс. до н. э., а возможно, и намного раньше. Выбор времени проведения этих обрядов был, по-видимому, значим. В стране масатеков предпочтительный сезон для «совета с грибом» — это период дождей, когда растут грибы — с июня по август. Элевсинская Мистерия, священный ритуал очищения и инициирования, связанный с божествами земли, праздновался в сентябре или в начале октября, в сезон грибов в Европе. В сердце Элевсинской Мистерии находится тайна. В сохранившихся текстах есть множество упоминаний о тайне, но она нигде не раскрывается, хотя была известна тысячам, поскольку мистерии, такие как Элевсинская, играли главную роль в греческой цивилизации. Из трудов древних греков, из фресок в Помпее мы знаем, что все начиналось с принятия некоего напитка. И тогда, в глубинах ночи, человек созерцал видения, а на следующий день он был все еще охвачен страхом, чувствуя, что никогда уже не будет прежним. То, что переживал новичок, было «новым, удивительным, недосягаемым рациональному познанию» [3, р. 20]. Один автор II в. н. э. по имени Аристид в своем отрывочном описании Элевсинской Мистерии на мгновение приоткрыл завесу: «Элевсин — святыня, общая для всей земли и всех божественных вещей, которые существуют среди людей, она является и наиболее устрашающей, и наиболее просветляющей. Было ли на земле иное место, где пелось о самом удивительном, где были более сильны чувства (что называлось *dromena*), где сильнее всего соперничали между собой увиденное и услышанное?» И далее он говорил о «невыразимом видении», созерцание которого было привилегией многих поколений мужчин и женщин [3, р. 20].

Остановимся на этом описании. Поразительно, что античная мистерия и обряд гриба в Мексике, сопровождаемая в этих двух сообществах завесой умолчания, точь-в-точь соответствуют, насколько мы можем судить, друг другу. Слова древних авторов так же применимы к современной Мексике, как и к классической Греции. Может ли быть несущественным, что греки привыкли относиться к грибам как к «пище богов» (*brōma theon*) и, по словам Порфирия, называли их «питомцами богов» (*theotrōphous*) [4, 764]? Греки классического периода были уже

микофобами. Было ли это следствием того, что их предки почувствовали, что все племя грибов «заражено» святостью из-за «привлекательности» некоторых их видов и что грибы не предназначены, чтобы простые смертные их ели, по крайней мере, ежедневно? Не имеем ли мы здесь дело с происхождением религиозного табу?

Я не сомневаюсь, что тайна Элевсина заключена в галлюциногенах. Я склонен думать, что действующим веществом был гриб, и существуют свидетельства в пользу этого, но мир растений сейчас скрывает от нас множество тайн, которые могли быть известны необразованному травнику прежних времен. Иерофанты* Элевсина имели дело с природными галлюциногенами, и эти высшие священники должны были иметь некоторые из них в своем распоряжении на случай, когда в какой-то год число приглашенных окажется очень большим. Устойчивость культа никогда не нарушалась из-за отсутствия удивительного напитка.

Все сказанное об Элевсине (например, цитированные выше слова Аристида), благоговейный страх и изумление, инстинктивное умалчивание для меня означают галлюциноген. Это умалчивание, соблюдаемое после окончания, заслуживает больше внимания, чем ему было уделено. Я полагаю, что оно спонтанно распространялось среди новичков перед великой Мистерией. Оно существовало повсюду во всем греческом мире. Любой мог стать новичком при двух условиях: он должен был говорить по-гречески и не быть непощенным убийцей. Даже рабы могли принять участие в церемонии. Таким образом, умолчание не было тем запретом, которое элита накладывала на саму себя для сохранения тайны от непосвященных, как это было распространено среди арийцев* Индии. Санкции, причем многочисленные, накладывались полисом, то есть Афинами, даже за крайне незначительные нарушения секретности. Действительно, закон был суров. Сохранилось много примеров его осуществления. Алкивиад, богатый, популярный, красивый молодой афинянин, принадлежащий верхушке общества того времени, посмел исполнять роль элевсинского иерофанта на частном приеме в своем собственном доме. В соответствии с указом он был лишен всего своего имущества [2, р. 223]. Но афинские законы не распространялись на весь греческий мир, а умолчание — распространялось. Я думаю, что молчание налагалось самостоятельно и добровольно, совершенно такое же умалчивание мы обнаружили у масатеков, когда были там в 1953–55 гг., и то же самое умалчивание наблюдается, когда человек лицом к лицу сталкивается с самыми глубокими тайнами религии.

Но как много могли бы мы узнать, если бы иницилируемый из Элевсина заговорил? Возможно, только детали его переживаний, в то время

как тайна тайн, сама природа галлюциногена, возможно, была бы тщательно скрыта иерофантом и его наследниками. Элевсинский культ, согласно Джорджу Милонасу, процветал на протяжении около 2 тыс. лет, не прерываясь [2, 285]. В галлюциногенах, что бы они собой не представляли, по-видимому, никогда не было нужды. Их влияние на иницилируемых было, насколько мы можем судить, сходным с последствиями приема в надлежащей дозировке пейотля*, ололиуки*, галлюциногенных грибов Мексики. Растения, химически близкие к мексиканским галлюциногенам, могут процветать в бассейне Эгейского моря, а их необычные качества — оставаться все еще скрытыми от нас. В настоящее время я склонен думать, что элевсинский напиток не содержал сока мухомора, произрастающего в лесном поясе Евразии, — сомы арийцев. Мухомор по-разному действует на человеческий организм: существует период патологической сонливости, а затем — стадия, на которой принявший стимулируется к совершению подвигов физической выносливости, о которой известно и в Сибири, и в гимнах Ригведы*. У нас нет ни малейшего намека, каковы были эффекты элевсинского напитка. Химия мухомора иная, чем химия мексиканских растений.

Теперь, когда мы безуспешно пытаемся контролировать наркотическую зависимость в современном мире, позвольте нам обратиться к нашим «примитивным» родственникам, чтобы посмотреть, как они справлялись с опасностями, свойственными всем галлюциногенам. Среди арийцев только брахманы* были посвящены в тайну сомы; они одни знали, как она готовится и принимается. Точно так же в Сибири у вогулов существовало строгое табу на прием мухоморов: считалось, только шаман и его помощник могут потреблять грибы безнаказанно, все остальные от грибов, конечно, умрут. В Греции вообще иницилируемые посещали празднование в Элевсине только один раз в жизни, лишь немногим разрешали возвратиться второй раз на следующий год. В Мексике шаманы (*курандерос*) и их преемники знают, какие растения являются галлюциногенными. В стране масатеков *курандерос* определяют дозу, которую человек примет. За все время моего пребывания в Мексике меня постоянно предупреждали, что божественные грибы *тиу delicados* («очень опасны»), и их потребление ограничено многими табу, различающимися в разных деревнях (некоторые табу весьма неудобны и произвольны). Как я уже говорил выше, у индейцев нет зависимости от растений, с которыми они обращаются с уважением, и я знал некоторых индейцев, которые, будучи алкоголиками, принимали грибы только однажды в жизни. Они говорили о грибах с почтением, но не стремились к повторному их принятию. В течение ночной сессии

курандеро (или *курандера*) внимательно наблюдает за теми, кто принял галлюциноген, и быстро действует при появлении признаков расстройства. Информаторы рассказывали, что человек не имеет права покинуть дом (хижину с одной комнатой) при каких бы то ни было обстоятельствах, пока продолжается действие растения. При этом всегда остаются один-два человека, не принявших галлюциноген, которые охраняют участвующих в церемонии от любых вмешательств извне и... изнутри. Впоследствии те из участников, кто во время церемонии шептался между собой, меняли показания о событиях данной ночи. Почти все, кто разделил с сообществом чувство единства, близости с другими, провели вместе незабываемые часы.

Было бы ошибкой утверждать, что только галлюциногены (где бы они ни были найдены в природе) вызывают видения и экстаз. Ясно, что некоторые поэты и пророки, многие мистики и отшельники (особенно в Индии), по-видимому, наслаждаются экстатическими видениями, которые отвечают требованиям древних мистерий и являются копией вызванного грибами восторженного изумления в Мексике. Я не утверждаю, что Святой Джон из Патмоса ел грибы, чтобы написать Книгу Откровения. И все же последовательность образов в его видении, таких ярких, хотя и фантазмагоричных, означает для меня то, что он был в состоянии, идентичном «грибному». (...)

Преимущество гриба заключается в том, что он предполагает многое (если не все) из богатства данного состояния, но без мучительных страданий У. Блейка и Св. Джона. Он позволяет Вам видеть более ясно, чем может увидеть бранный глаз смертного, перспективы за горизонтами этой жизни, позволяет путешествовать назад и вперед во времени, входить в другие пласты существования и даже (как говорят индейцы) познать Бога. Неудивительно, что на ваши эмоции оказывается глубокое воздействие, и Вы чувствуете, что нерасторжимые узы соединяют Вас с другими, кто разделил с Вами это священное изумление. Все, что Вы видите в течение этой ночи, обретает изначальное качество: пейзаж, строения, скульптуры, животные — они выглядят, как если бы только что прибыли из мастерской Бога. Эта новизна всего — как если бы мир только что возник — поражает и трогает Вас своей красотой. Естественно, что случившееся с Вами кажется преисполненным значимости, по сравнению с которой обычные повседневные события выглядят тривиальными. Эта непосредственность видения побуждает Вас сказать себе: «Сейчас я вижу впервые, вижу непосредственно, не так, как видят глаза смертных». (Платон говорил, что за пределами этого бранныго и несовершенного земного мира лежит идеальный мир архетипов, где неиз-

менно пребывают изначальные, истинные, прекрасные образцы вещей. Поэты и философы тысячелетиями обдумывали и обсуждали его теорию. Для меня ясно, где Платон обнаружил свои идеи; также это было ясно и его современникам. Платон выпил напиток в Храме Элевсина и провел ночь, созерцая великое видение.)

И все время, пока Вы видите эти вещи, жрица поет негромко, но властно. Индейцы известны тем, что не демонстрируют своих чувств, — за исключением данных случаев. В одну ночь моя *курандера* посвятила внимание своему семнадцатилетнему сыну, который, по-видимому, был умственно отсталым. Она пела по нему так, как если бы ее пение было погребальной песнью всех матерей мира с начала времен, Плачем Скорбящей Матери, безыскусным, без чувства неловкости из-за присутствия чужих, без умалчивания, ее обнаженная душа обращалась к Божьей Матери.

Пение хорошо, но под влиянием гриба Вам кажется, что оно — бесконечно нежное и сладкое. Это — как если бы Вы его слушали ухом вашего разума, очищенным от всего лишнего. Вы лежите на *petate*, или циновке (а если достаточно предусмотрительны — то на надувном матрасе и в спальном мешке). Темно, поскольку все огни погашены, остаются лишь несколько тлеющих угольков среди камней на полу и ладан в черепке. И это — все, так как соломенная хижина обычно располагается в некотором отдалении от деревни. В темноте и тишине голос парит над хижинкой, то перемещаясь от Ваших ног к самым ушам, то уходя далеко, то раздаваясь под Вами, производя странное впечатление чревоуещания. Грибы также вызывают эту иллюзию. Каждый переживает это, как и любой представитель сибирских народов, съев *Amanita muscaria* и находясь под действием заклинаний шаманов, демонстрирующих, как они это умеют, удивительную ловкость с чревоуещательным барабанным боем. Аналогичное я слышал и в Мексике, когда шаманка производила крайне сложные ударные звуки; руками она била по своей груди, бедрам, лбу, рукам, вызывая каждый раз различное звучание, сохраняя запутанный ритм и модулируя, даже синкопируя, удары. Ваше тело лежит в темноте, тяжелое как свинец, но ваш дух, как кажется, покинул хижину и парит высоко, путешествуя со скоростью мысли во времени и пространстве, сопровождаемый пением шамана и восклицаниями его ритмичного пения. То, что Вы видите, и то, что Вы слышите, появляются как нечто единое: музыка принимает гармоничные формы и цвета, придавая визуальную форму ее гармониям, и то, что Вы видите, принимает модальность музыки — музыки сфер. «Где существует бо́льшая конкуренция между видением и слушанием?» Насколько

уместным для мексиканского переживания оказывается риторический вопрос древнего грека! Одинаково задействованными оказываются все ваши чувства: дымок сигареты, с которой Вы иногда ночью снимаете напряжение, пахнет так, как не пахла прежде никакая сигарета; стакан простой воды оказывается несравнимо лучше, чем бокал шампанского.

В другом месте я однажды написал, что в «грибном» состоянии человек парит в пространстве, невидимый и бестелесный; будучи освобожденным от телесной оболочки оком, видит все, но его нельзя увидеть. По правде говоря, он дает свободу своим пяти чувствам, и тогда чувствительность и осведомленность достигают максимальной степени выраженности во всех модальностях, все чувства сливаются друг с другом самым странным образом, до тех пор, пока, не достигнув крайней степени пассивности, человек не становится чистым, бесконечно чувствительным рецептором в отношении ощущений. Вы, будучи чужаком, волей-неволей станете только рецептором. Но масатекские информаторы выступают и как участники наряду с *курандерой* в импровизированной религиозной беседе. Слова курандеры вызывают у них непосредственные реакции, которые поддерживают совершенную гармонию с нею и друг с другом, приводя к тихому, перемежающемуся скандированию-антифону (то есть восклицания курандеры и участников поочередно сменяют друг друга. — *Примеч. ред.*). Это — существенный элемент успешной церемонии, и нельзя пережить полный эффект гриба, обусловленный его ролью в индейском сообществе, без посещения такого собрания в одиночку или с одним-двумя такими же чужаками.

Когда Ваше тело лежит здесь, Ваша душа свободна, без ощущения времени, живая как никогда прежде, живущая в ночи уже целую вечность, видящая бесконечность в песчинке. То, что Вы увидели и услышали, как резцом высечено в вашей памяти и уже никогда не будет вычеркнуто. Наконец Вы знаете, чем является невыразимое и что означает экстаз.

Экстаз! Подумаем о происхождении того слова. Для греков *экстаз* (*ekstasis*) означал отлет души от тела. Можно ли найти лучшее слово для описания «грибного» состояния? Говоря обычным языком, для многих из тех, кто не переживал этого, экстаз — забава, и меня часто спрашивают, почему я не берусь за грибы каждую ночь. Но экстаз — не забава. В нашей повседневной жизни мы разделяем опыт на хороший и плохой, «забаву» и боль. Есть и третья категория — экстаз, который для большинства из нас является запредельной стадией, незнакомцем, которого мы никогда не встречали. Божественный гриб знакомит нас

с экстазом. Вся Ваша душа захвачена и потрясена, затем Вас охватывает трепет, охватывает страх, что Вы никогда не сможете вернуть привычное равновесие. В конце концов, кто захочет чувствовать чистый ужас или перейти вон через ту дверь в Божественное Присутствие?.. Несколько часами позже, на следующее утро, Вы уже можете идти работать. Но насколько незначительной кажется Вам работа при сравнении ее со знаменательными событиями той ночи! Если это возможно, то Вы предпочитаете оставаться близко к дому и, произнося изумленные восклицания, обмениваться впечатлениями с теми, кто пережил с Вами событий той ночи.

Поскольку человек появился из своего жестокого прошлого тысячелетия назад, в развитии его сознания была стадия, когда открытие гриба (или это было более высокоорганизованное растение?) с удивительными свойствами стало для него откровением, истинным детонатором для его души, пробуждающим чувства страха и благоговения, доброты и любви самой высокой степени выраженности, на которую человечество способно, все те чувства и добродетели, которые человек расценивал как самые высшие признаки его вида. Это гриб позволил ему видеть то, что бранные глаза смертного не могут видеть (рис. 2). Как правы были греки, ограждающие эту Тайну, это поглощение напитка, секретностью и строгим надзором! То, что сегодня считается простым наркотиком, триптамином (см. «Диметилтриптамин»*) или производным ЛСД*, было для них потрясающим чудом, вдохновляя их на поэзию, философию и религию. Возможно, при всех наших современных знаниях мы больше не нуждаемся в божественных грибах. Или мы нуждаемся в них больше, чем когда-либо? Многих потрясло, что даже разгадка тайны религии может быть сведена к простому наркотику [1]. С другой стороны, наркотик остается столь же таинственным, каким и был всегда... Из простого наркотика приходит невыразимое, приходит экстаз. Это — не единственный случай в истории человечества, когда низменное рождает божественное. Перефразируя священный текст, мы бы сказали, что этот парадокс — то, о чем трудно рассказать, но он единственный заслуживает того, чтобы в него все верили.

Что наши академические ученые не отдали бы за возможность посетить обряд в Элевсине, говорить со жрицей? Они приблизились бы к окрестностям, вошли в освященную палату с благоговением, порожденным текстами, которые почитались учеными в течение тысячелетий. Как благожелательно было бы их мнение, если бы их пригласили попробовать напиток! Да, те обряды имеют место и теперь: будучи доступными, но неизвестными академическим ученым, они игнорируются

ими, происходя в скромных соломенных жилищах без окон, разбросанных вдалеке от проезжих дорог высоко в горах Мексики, в тишине ночи, нарушаемой лишь далеким лаем собак и, возможно, ревом осла. Или — в сезон дождей — мистерия может сопровождаться проливными дождями и перемежаться ужасающими ударами молнии. Тогда, действительно, находясь под влиянием грибов, Вы видите музыку и слышите видения, Вы узнаете, что это такое — разрушение души, вспоминая верования некоторых примитивных народов, что грибы, священные грибы, божественным образом зарожены Юпитером-Громовержцем, Богом Сверкающих Молний, в лоне Матери-Земли.



Рис. 2. Выполненный в XVI в. рисунок священного мексиканского гриба. Птицеголовый дух на вершине растения, возможно, символизирует галлюциногенное видение. Из Флорентийского Кодекса, Книга 11 (Фрай Бернадино де Саагун)

Литература

1. *Allegro J.* The Sacred Mushroom and Cross, 1970.
2. *Mylonas G. E.* Eleusis and the Eleusinian Mysteries. — Princeton, N. J., 1961.
3. *Otto W. F.* The meaning of the Eleian Mysteries // The Mysteries / Ed. by Campbell. — N. Y., 1955.
4. *Porta G. Della. Villa.* — Frankfort, 1959.

В конце прошлого века (XIX. — *Примеч. перев.*) круги интеллектуалов на Западе поразили открытие и последующий перевод некоего древнего поэтического произведения. Оно было написано на языке, напоминающем привычные для нас европейские, и датировалось II тыс. до н. э. Это была Ригведа*, собрание из 1028 гимнов, которые сохранялись в устной традиции индийскими брахманами* на протяжении более тридцати веков. Устоявшийся текст существовал, но специфический язык Вед* создавал некоторые спорные вопросы при переносе в письменную форму. Группа известнейших ученых трудилась над расшифровкой значения этих гимнов, в результате чего в 1880–1890-х гг. вышло несколько переводов на европейские языки. Ригведа рассказывает о религии племени, народ которого называл себя ариями (или арийцами*), именно они совершили вторжение на северо-запад Индии около 1600 г. до н. э.

Одним из божеств этой религии являлась сома — единственное растение в истории человеческой культуры, получившее подобный статус. Сто двадцать гимнов были отведены восхвалению этого растения, его опьяняющего сока и прочих свойств, не говоря уже о частых и почтительных упоминаниях сомы в других гимнах. Значительная роль этого растения в Ригведе становится лейтмотивом всего произведения. Как сказал Луи Рену, вся Ригведа заключена в скорлупу тем, относящихся к соме.

Удивительно, но к 1900 г. никто не знал, как не знает и теперь, что собой представляет сома. В Индии ее сущность была забыта задолго до прихода европейцев. На Западе, узнавшем о соме гораздо позднее, было множество догадок о ее природе, но ни одна из них не привела к определенному выводу. К тому времени флора Индии была хорошо изучена, и среди индологов и ботаников таинственная сома вызывала недоумение. Возможно, растение исчезло? По прошествии времени так и не нашлось удовлетворительного ответа на вопрос о сущности сомы, и связанная с ней загадка перестала интересовать практически всех, за исключением разве что ученых, занимающихся ведическими науками. Казалось, даже они настраивали себя на мысль о том, что сомы не существует, хотя при этом их исследования начинали напоминать постановку «Гамлета», в которой принц датский не принимает участия. Я вновь

¹ Wasson R. G. What Was the Soma of the Aryans? // In: *Flesh of Gods: The ritual use of hallucinogens* / Ed. by P. T. Furst. — N. Y., Washington: Praeger Publishers, 1972. — P. 201–213. (Пер. А. С. Акерман.)

поднимаю этот вопрос, предлагая ботаническую идентификацию сомы, которой посвящена моя недавняя работа «Сома: божественный гриб бессмертия». Я предполагаю, что сома представляет собой гриб, известный как мухомор* красный, *Amanita muscaria*.

При первом моем знакомстве с Ригведой в 1962 г. я был не столько заинтригован загадочной сомой, сколько неудачами ученого сообщества в ее идентификации. Кто мог предположить, что результатом творчества поэтов, из поколения в поколение в различных центрах цивилизации создававших свои гимны, станет восхваление растения, без малейшего намека на описательные приемы, которые помогли бы его опознать! Но позвольте напомнить, что эти гимны следует воспринимать именно как поэзию. Возможно, проблемы синтаксиса, неоднозначные вопросы индоевропейской филологии, размах мифологических понятий, происходящих из доисторических времен, вызывали определенные трудности, однако я располагал некоторыми знаниями относительно известных растительных галлюциногенов*.

Я не буду останавливаться на рассмотрении многих предположений о том, что сома была алкогольным напитком, так как каждое из них допускает некоторое несоответствие по отношению к тексту Ригведы и всего лишь отражает одержимость Запада алкоголем, как главным опьяняющим веществом. Я подчеркиваю, что в Ригведе нет упоминаний корней, листьев, цветов, семян или плодов сомы. Фактически, в Ригведе ясно сказано, что она рождается без семян: боги дают споры сомы. Такому условию соответствует только один класс организмов — грибы. Сома произрастает на горных вершинах. Это значит, что божественный гриб рос в Гималаях или Гиндукуше, но никак не в жарких пустынях долины Инда.

Сначала мухомор напоминает пушистый шар размером с яйцо, завернутое в белую шерсть. По мере того как гриб увеличивается и набухает, он разрывает свою шерстяную оболочку, обнажая ослепительную красную кожуцу. Отдельные фрагменты оболочки остаются на шляпке, усеивая ее маленькими белыми пятнами. Во многих языках «шляпка» гриба называется «головкой», так же ситуация обстоит и в языке Вед: *mūrdhān* или *śiras*. Кроме того, поэтическая вольность позволяла уподоблять ее вымени, *ūdhan*, которое дает священную амброзию, *pāvamāna*. Уже созревший мухомор стоит как колонна, поэты множество раз гиперболически обращаются к этому качеству, называя этот гриб «становым хребтом небес» и «колонной мира». Ножка носит название *amśu*. В одном месте говорится, что сома сбрасывает свою оболочку, это фигура речи, которую в наши дни мог бы использовать в разговоре мико-

лог. Ее блистательный наряд называется *nirñif*, «одеяние для особого случая». Специалисты по Ведам, не догадываясь об истинной природе сомы, всегда предполагали, что *nirñif* — молоко, с которым смешивалась *rāvamaṇa*, полученная из «вымени». Определенно, они правы, но при этом *nirñif* также является кожей гриба, его специфической раскраской. Два значения этого термина укрепляют и поддерживают друг друга, позволяя поэтам наслаждаться игрой слов. Вопрос в том, какое значение возникло раньше. Поэт сравнивает ослепительную шляпку мухомора со шкурой красного быка, животного, которое ведические жрецы возвеличивали над другими, и описывает наряд сомы как овечьей: фрагменты шерсти остаются на головке, когда разрывается оболочка. Можно ли найти более подходящую метафору! (Напомню, что шляпка гриба огненно-красная в белую крапинку.)

Ученые были заинтригованы пятью стихами, в которых Сому называют «единственным глазом», *ekam akṣi*. Теперь эта метафора становится понятной: в своей естественной среде божественный гриб проходит стадию жизненного цикла, во время которой напоминает глаз, созерцающий мир, вбирающий его в себя. Из сомы получают сок, процеживают его через шерстяную ткань и затем смешивают с водой, молоком, медом или ячменной водой. Такой способ фильтрации, *raṅvitra*, один из трех, описанных в Ригведе. О втором поэты говорят беспрестанно, используя самые разные обороты речи: «Король, использующий фильтр для колесницы» и «Тысячей своих бугров он завоевывает колоссальную славу». Для поэта божественный сок спускается с небес в лучах солнца. Сомы проникает в гриб, когда кожица еще охвачена лучами. Какой аппетитный образ! Какое еще растение, если не мухомор, подходит под такое определение! Неужели ведийские поэты способны были восхвалять обожаемую ими сому в выражениях, которые могут быть поняты ошибочно! Божеству подобает сохраняться в растении великолепном, *hāṅi*, блистательном. Кони бога солнца таковы, такой же должна быть и сома! Чудо природы в том, что галлюциноген заключен в оболочку, подходящую высокому положению.

Позвольте указать, что эти соответствия, поразительно явные на цветных фотографиях, подтверждаются в гимнах постоянно. Поэт обыгрывает их, окружая всевозможными вариациями. Я еще не нашел ни одной строки в Ригведе, которая противоречила бы моему предположению, напротив, многие подталкивают к выбору красного мухомора в качестве описанного в тексте священного божества. Поэты неоднократно относят к соме метафору «пуп Земли», *nābhi*, и, вплоть до наших дней, в микологических справочниках мы находим аналоги: просторечия,

использующиеся от Франции и России вплоть до Турции, Камбоджи и Кореи. Поэт описывает сому как «сверкающую днем, серебристо-белую ночью», безусловно, он указывает на блестящее зрелище, которое мухомор представляет собой в лучах солнца, и на отблески, появляющиеся по мере угасания цветов к ночи, когда лишь фрагменты серебристо-белой оболочки видны в свете луны.

Теперь я предоставляю полное свидетельство поразительного характера в поддержку моего утверждения. Я бы хотел подчеркнуть, что оно не совсем подходит для моего случая, но, до тех пор, пока оно не оспорено, даже одно это свидетельство позволяет доказать, что сома была красным мухомором в евразийском фольклоре, а с помощью этого утверждения можно больше узнать о религии доисторической Евразии.

Мухомор красный обладает любопытным свойством, насколько мы знаем, уникальным в растительном мире: это опьяняющее средство, активные вещества которого быстро выводятся из организма. Племена Чукотки и Камчатки, крайний север Сибири использовали мочу употребивших мухомор, видимо, руководствуясь при этом собственными предпочтениями, так как определенные недостатки вещества сглаживаются при прохождении через человеческий организм, — Третий Фильтр в Ригведе. Джордж Стеллер¹ утверждает, что моча, используемая таким образом, сохраняет свои свойства и для второго употребляющего, для третьего, четвертого и даже для пятого, пока, наконец, ее удивительные свойства не иссякают².

Не все племена обращались к этой практике: у нас нет подтверждений того, что в поселениях долин Оби и Енисея поступали так же. Об этом источники умалчивают. Можно поставить вопрос о том, как эти северные племена сумели обнаружить подобные скрытые возможности употребления мухомора. Ответ получится неожиданным: благодаря северным оленям. Племена жили в тесном взаимодействии со стадами оленей, а это вновь приводит нас к мухомору красному и использованию мочи, в особенности человеческой. Достижение состояния опьянения с помощью мухомора распространено среди животных, безусловно, об этом знает каждый оленевод.

¹ См. «Сома: божественный гриб бессмертия», выпуск 5, с. 239–240. — *Примеч. авт.*

² Недавняя книга Уоссона «Сома: божественный гриб бессмертия» (1968) включает полную антологию трудов путешественников, антропологов, лингвистов, которые внесли вклад в изучение сибирских практик, некоторые детально описывают практики употребления мочи в ритуалах. В особенности стоит обратить внимание на отчеты Джорджа Хэйнрича фон Лангсдорфа (с. 246–251), Дж. Эндерли (с. 261–264) и Вольдемара Йохельсона (с. 365–372). — *Примеч. авт.*

Когда я читал Ригведу в переводе, я направлял повышенное внимание на поиск подтверждений существования такого способа употребления сомы, и, как мне кажется, я их нашел. Ригведа — собрание гимнов, написанных поэтами-жрецами для религиозных служб. Все жрецы были посвящены в практики своей религии, в том числе и в характерные атрибуты и свойства сомы. Стоит ожидать в тексте аллюзий бытовых, случайных, не разъясняемых подробно. В действительности, эти ссылки раскрываются в мифологическом контексте. В VIII 4.10 Ригведы поэт обращается к богу Индре:

Приходи, как самец антилопы на водопой!
 Пей сому, сколько хочешь!
 Мочась им день за днем, о щедрый,
 Ты приобретаешь самую крепкую силу.

(Пер. Т. Я. Елизаренковой)¹

Когда мы пьем чай или кофе, молоко или пиво, не стоит и говорить о том, что чуть позже эта жидкость будет выведена из организма. Но Индра испускает из себя сому, подобно употребившему красный мухомор члену племени на Чукотке. Возможно, образ оленя (в англоязычном варианте перевода это именно олень. — *Примеч. перев.*) в процитированном отрывке связан с известным пристрастием оленей к мухомору красному, однако я не стану делать прямые выводы. Есть еще одна строфа (Ригведа, II 34.13), где божества Рудры, представленные в виде лошадей, испускают сому. Смысл этих стихов понятен: только благодаря соме появляется моча, частично наделенная ее свойствами. Жрецы могли узнать об этом одним способом: употребляя напиток на основе сомы. В Ригведе мы находим определенное количество аллюзий, связанных с прохождением сомы через живот, внутренности Индры, некоторые из них выражают значительное беспокойство. Я считаю, что эти ссылки наполняются смыслом, если мы учтем, что сома выводится через Третий Фильтр, человеческий организм, в мочу, и этот акт может сопровождаться подлинной опасностью различных неприятностей и отклонений. В строфе IX 74.4d: «набухшие мужи мочатся вниз (этим) спешащим». Существуют переводы Рену и Гелднера, оба являются известнейшими учеными, специализирующимися на Ведах. Эти авторы сходятся во мнении о своеобразном значении этой строки. Другие исследователи еще ведут дискуссии по этому вопросу, но если Гелднер

¹ Английский перевод Дэниэла Х. Х. Ингаллса заменен здесь русскоязычным вариантом. — *Примеч. перев.*

и Рену правы, то единственная строка сможет подтвердить мои предположения в этой области.

Несмотря на то что в Ригведе встречается всего два или три прямых указания на использование мочи, содержащей сому, можно встретить другие свидетельства, которые возникают именно там, где их и стоило бы ожидать, отражающие общепризнанное мнение обо всех свойствах сомы, известных касте жрецов, и о священной природе Тайны. Позвольте мне снова подчеркнуть, что следует ожидать бытовых, случайных указаний, подобно тому, как в разговоре может упоминаться секрет, известный всем собеседникам. Согласно брахманическому священному тексту¹, Индра пил так много сомы, что испускал ее и через уши.

В Авесте, Ясна 48.10, Заратустра гневно осуждает тех, кто использует мочу в жертвоприношениях: «Когда вы отвергнете мочу пьянствующих, которой жрецы злостно вводят в заблуждение людей?» Парси, последователи зороастризма*, вплоть до наших дней употребляют мочу в знак преданности своей религии, но только бычью и в символическом количестве².

Манихеи (см. «Манихейство»*), чья религия была ответвлением зороастризма, имели значительное влияние в Китае на протяжении нескольких веков; из поздних времен в провинции Фуцзянь сохранились два послания высокопоставленного государственного служащего к своему начальству, в которых он критикует религиозную деятельность секты манихеев. В своих обрядах, по его словам, они употребляют слишком много красных грибов и, более того, используют мочу, определенно человеческую³ (возможно, этот служащий ни разу не присутствовал на религиозных церемониях манихеев и был знаком с порядками лишь понаслышке).

В качестве завершающей цитаты в Махабхарате можно встретить причудливый эпизод, вставленный в текст позднее, повествующий о том, как матанга (низший из низших) предложил святому Уттанке выпить свою мочу, чтобы утолить жажду, и как Уттанка возмущенно отказался, после чего выяснилось, что матанга был переодетым Кришной и на свое

¹ Тайттирия Самхита 2.3.2.5–6; Шатапатха Брахмана 5.5.4.8–9 и наиболее детально в 12.7.1.1–9. — *Примеч. авт.*

² *Моди Дж. Дж.* Религиозные церемонии и обычаи Парси. — Бомбей, 1923; второе издание, 1937. Во втором издании, с. 93, указания о «gaomez», «nirang», «nirangdin». — *Примеч. авт.*

³ Un Traite manicheen Retrouve en Chine / Пер. и вступление Э. Шаванеса и П. Пеллио. — Париж, 1912. — С. 292–340, в особенности с. 302–305 и 310–314. — *Примеч. авт.*

предложение получил отказ! Уттанка навсегда был лишен возможности присоединиться к бессмертным¹.

Если моя интерпретация Ригведы в этом решающем отношении встречает сопротивление на Западе, то в определенных частях Индии она считается приемлемой и даже поучительной. Одна англичанка писала мне, что, пребывая в обществе индийских женщин, она слышала рассказ рани об увлечении ее мужа, раджи, некоторым садху, святым. По ее словам, он даже хотел выпить мочу этого святого. Индианки приняли это сообщение спокойно, без удивления, и моей знакомой пришлось сохранять молчание. Кроме того, один индийский интеллеktуал утверждает, что в наши дни садху передают свои духовные силы своим ученикам одним из четырех способов:

- 1) наложением рук, как принято и в нашей церкви;
- 2) побуждая учеников беспрестанно повторять определенную молитву или мантру* на протяжении длительного времени;
- 3) неподвижно и длительно фиксируя их взгляды на лице садху;
- 4) предоставляя своим любимым ученикам привилегию выпить мочу садху.

Неужели эти примеры употребления мочи и в современном обществе не отсылают нас к тому времени, когда моча содержала в себе вещество сомы?

Многие скептики интересуются, как могло получиться так, что сущность сомы была открыта только сейчас, человеком, не знающим языка Вед.

Индоиранцы, пришедшие с севера, восхваляли сому в выражениях, от которых перехватывает дыхание. Но на протяжении трех тысяч лет обожествляемое растение было утеряно. Индусы проявляли поразительно мало заинтересованности этим вопросом; что касается Запада, наши предположения последнего времени были лишь слепыми догадками, не способными подчас убедить даже самих авторов этих гипотез. Со временем я начал встречать все больше и больше исследователей, склоняющихся к версии о том, что сома поэтов была чем-то большим, чем мифологическое понятие или растение. Природа не терпит вакуума, и на месте несуществующего растения наши ученые слагают новые невиданные древними поэтами легенды, чтобы заполнить пустоту в собственной системе знаний.

¹ Ашвамедха Парван, 14.54.12–35. — *Примеч. авт.*

Я считаю, проблема ясна и понятна. Специалисты по Ведам позволили отвести себе не совсем подходящую роль. Когда вы ищете соответствующее описанию растение, вы вероятнее обратитесь к ботанику, чем к ведологу. Но, опять же, почему ботаники не сделали этого открытия? Небольшое размышление может привести к ответу.

Круги интеллектуалов на Западе впервые обратили внимание на Ригведу во второй половине XIX в. Ригведа могла быть прочитана только ведологами, направлением ученых, чье поле исследований залегает в отдалении от основных магистралей западной науки. У ботаников не было действительного доступа к гимнам, но они были уверены в обратном, что усугубляло ситуацию. Несколько переводов вышло в печать, и ботаники, работавшие с растениями Индии, прочли их. Но переводы того времени, выполненные Уилсоном и Коуэллом, Гриффитом, Ланглуа, не были предназначены для исследователей или ученых. Они представляли собой попытку донести до образованной публики сокровищницу ранней религиозной поэзии, обнаруженную в Индии. Переводчики не были передовыми представителями научного вездизма. Их переводы больше напоминали дамское чтиво времен Викторианской эпохи: они были поэтичны, в духе «Королевских идиллий», но без теннисоновского таланта к стихосложению. Цветистые, звучные, можно сказать, душистые строфы, каждая из них была наполнена каким-то несуществующим смыслом, над которым долго ломали головы ведологи. Более того, в текст были внесены некоторые коррективы, чтобы он соответствовал чопорному викторианскому слуху. Неудивительно, что Джордж Уатт, известнейший ботаник Британского колониального правления, не знавший ни санскрита, ни древнеиндийского языка Вед, утверждал: «Неопределенное поэтическое описание сомы делает невозможным любую научную попытку ее идентификации».

Так ведологи остались наедине с проблемой сомы. К несчастью, они не сопротивлялись: приняли позицию ботаников. С тех пор мир смотрит на них в ожидании определения, которого они не могут дать. Говоря за ведологов, профессор Ф. Б. Дж. Куипер из Лейдена тысячу раз прав, заявляя: «Сложности проблемы не должны... быть недооценены». Он добавляет, что вопрос об идентификации сомы выведет ищущего ответ далеко за рамки индо-иранских исследований. Именно туда, где оказался я.

Были и другие трудности. Британские ботаники в Индии проделали титанический труд, составляя карты растительности этого обширного региона и публикуя их в серии специализированных монографий. Кульминацией этого проекта явилась великолепная энциклопедия «Справочник хозяйственных растений Индии», редактором и автором кото-

рой выступил Джордж Уатт. Но исследователи ограничивали свой поиск цветковыми растениями, приносящими семена, оставляя без внимания грибную флору. Никто не предложил гриб как возможную основу сомы. Это может показаться странным, но англичане, микофобы до мозга костей, предпочли игнорировать «поганки» — целое царство живых организмов Индии.

Еще одно предположение: с точки зрения ботаники, устойчивым свойством сомы является принадлежность к миру «фантастикумов» (термин, предложенный Луи Левиным, фармакологом, более сорока лет назад). Теперь используется термин «растительные галлюциногены»*, под которыми химики и фармакологи подразумевают психотропные или психотомиметические растения. Это ограничивает область исследования. Специализированному изучению естественных галлюциногенов всего несколько десятков лет: до этого были только старые заметки путешественников и записи антропологов, с которыми было трудно работать.

Многие восприняли эти открытия в контексте географического или интеллектуального исследования, и лишь несколько лет назад мы смогли приблизиться к проблеме сомы с определенной надеждой найти решение. Удачливый исследователь, оказывающийся в нужном месте, обладающий всей необходимой информацией из самых разных областей знания и сразу же совершающий открытие, — это больше напоминает случайность. Вероятно, я один из первых специалистов с ботаническим прошлым, взявшийся за анализ недавних научных переводов Ригведы, в которых акцент делается на проблеме сомы. Мы с женой занимались этномикологическими исследованиями на протяжении десятилетий. На основании фольклора Европы и этимологии слов, связанных с грибами, в европейских языках в 1940-х мы пришли к выводу, что гриб впервые появился в религиозной жизни у наших собственных дальних предков. Когда мы узнали о роли мухомора красного в обрядах шаманов сибирских племен, сохранившихся вплоть до наших дней, мы были впечатлены, думая, что культура использования этих грибов в Сибири частично подтверждает наше предположение. Мы и не догадывались, что находимся на пути к гораздо более значительному открытию.

В 1952 г. наши исследования переместились в Мексику, где позднее мы и открыли миру ту роль, которую играли галлюциногенные грибы в религиозной жизни индейцев южной Мексики. Благодаря неоценимой поддержке профессора Роже Хейма, позднее ставшего директором Национального музея естественной истории, впервые получили научное определение более дюжины разновидностей галлюциногенов. Мы воспользовались преимуществами мексиканского исследования, чтобы расширить знакомство с цветковыми галлюциногенами.

Некоторым английским ученым в последнее время пришлось столкнуться с драматическими последствиями, которые влечет за собой расхождение естественнонаучных и гуманитарных аспектов нашей культуры. Но для этноботаников (включая и этномикологов) две эти стороны по-прежнему слиты. Как ученые, они знают многое о растениях. Как исследователи человеческой культуры, они могут определить роль, которую растения играют в повседневной жизни людей и в их духовных взглядах. Когда я читал Ригведу как поэтическое произведение, мне было очевидно, что авторы обожествляли, используя удивительно трогательный метафорический язык, галлюциногенный мухомор сибирской тайги, *Amanita muscaria*, в доисторические времена являвшийся божественным опьяняющим веществом для всей Евразии.

Что это за открытие, которое я совершил? Разве я сделал нечто большее, чем идентификация некоторого растения, описанного в древних гимнах? Когда поэт Вед пел самую известную из строф Ригvedы, он представлял суть всего содержания:

Мы выпили сому, мы стали бессмертными,
Мы пришли к свету, мы нашли богов.
Что может нам сделать теперь недоброжелательность,
И что — злоба смертного, о бессмертный?

Какие выводы мы можем здесь сделать?

Поэты на протяжении многих лет следовали своему призванию, тесно связанному с прорицанием. В этой строфе мы ощущаем вдохновение, скрытое в соме, священный экстаз, вызванный божественным галлюциногеном. Поэт определенно не упражняется в стихосложении и сочинении музыки для растения, которого он никогда не видел. И мы не обсуждаем всего лишь «бодрящее» опьяняющее средство, сравнимое с алкоголем. Мы имеем дело с «энтузиазмом» поэта, в исходном и забытом значении этого слова, божественной одержимостью, поэтическим исступлением, сверхъестественным вдохновением. Механизм, скрытый за мифами и ритуалами Ригvedы, — и есть описанный «энтузиазм». Если я прав, то мы оказываемся перед подобным выводом, это и есть секрет нашего открытия. Мы определенно идентифицировали растение, считавшееся в древности чудотворным. И, таким образом, мы открыли пути к вдохновению и экстазу.

Дэниэл Х. Х. Ингаллс, уэльский преподаватель санскрита в Гарварде, недавно принял мое определение сомы¹ и добавил: «Значимость

¹ Из доклада на ежегодном собрании Американской организации по проблемам стран Азии в Балтиморе, 15 апреля 1970 г. — *Примеч. авт.*

этого открытия в том, что оно делает возможным многие другие открытия.

На мой взгляд, сопоставление сомы с галлюциногенным грибом — более чем подходящая разгадка древней тайны. Я могу представить множество путей исследования, где благодаря этому открытию мы сможем добиться успеха». Мне хотелось бы указать на один из таких путей.

Культ мухомора красного в Сибири представляет значительный интерес с многих точек зрения. Практика употребления сомы, опьяняющего гриба, сохранилась там вплоть до наших дней, пусть даже в зачаточной стадии и разделенная на две отдельные области, но это заметный факт. Современное использование мухомора красного было описано на Чукотке и, кроме того, дальше на запад, в долинах Оби и Енисея. Термины, призванные обозначать мухомор красный в разных племенах, их смысловая нагрузка и этимология; роль оленей в практике употребления мочи, содержащей сому, среди коренных жителей; олицетворение мухомора в виде маленького человечка; петроглифы, датируемые довольно ранними эпохами, — все эти стороны культа мухомора красного заслуживают внимания. Но я пропущу их рассмотрение, чтобы перейти к непосредственному предмету моего повествования.

Многие изучающие традиции и фольклор сибирской лесополосы указывают на значительное количество упоминаний березы сибирской, дерева, которое значительно выше и ровнее привычных для нас берез. Береза вполне может считаться деревом шамана. Он натягивает свой навес вокруг нее и, пребывая в состоянии транса, карабкается по стволу, чтобы отправиться в путешествие в мир ушедших душ. Фольклор Сибири тесно связан с березой даже там, где культ мухомора красного прервался. Почему именно береза? Каждый исследователь этой области задавался таким вопросом, но ни один не нашел ответа.

Для меня же ответ очевиден. Береза почитается по всей Сибири, потому что является самой предпочтительной обителью для мухомора красного. Микориза* этого гриба находится во взаимоотношениях с некоторыми деревьями, самое распространенное из них — береза. Мухомор также растет под пологом хвойных деревьев, и, на мой взгляд, неслучайно, что сосна занимает место, следующее по значимости после березы, в культах сибирских племен. Отношения между березой и мухомором красным стали известны микологам только в 1885 г., но жители сибирских лесов догадывались об этом с незапамятных времен. Если исследователи не нашли объяснений культовому статусу березы, то, как мне кажется, это произошло лишь потому, что они неверно

формулировали вопрос. Коренные жители Чукотки, долин Оби и Енисея не разглашали информацию, которая казалась им самоочевидной: в их обществе каждый знает, почему превозносится береза. Что касается микологов, которые, безусловно, знакомы со специфическими взаимоотношениями березы и мухомора красного, то они привыкли обсуждать собственные достижения между собой, но никак не с антропологами.

Уно Холмберг в «Мифологии всех рас» обобщил для нас народные верования, связанные с березой. Дух березы — это женщина средних лет, которая иногда появляется из корней или ствола дерева в ответ на молитвы поклоняющихся ей. Она видна до пояса, с тяжелым взглядом, свисающими прядями волос, обнаженной грудью. Предлагает молоко просителю. Он пьет, и его сила возрастает многократно. Сказание, повторенное во множестве различных вариаций, определенно отсылает к мухомору красному, но ни один из источников Холмберга не навел его на такое предположение. Что может символизировать здесь грудь, если не вымя, *údhan*, из Ригvedы, набухающую шляпку созревшего мухомора? В другой версии сказания дерево приносит «божественную желтую жидкость», которая отсылает нас к коричнево-желтой *rāvatāna* Ригvedы! Множество раз мы слышали о Пище Жизни, Живой Воде, Молочной реке, скрытой у корней Древа Жизни. Там, где растет Дерево — пуп Земли, Мировая Ось, Космическое Древо, Колонна Мира. Что это, если не Становой Хребет Небес, который мы встречаем в Ригvedе? Воображение богато синонимами и аналогиями. Водоем с желтой жидкостью часто охраняет хтонический дух, Змий, дерево же увенчивает великолепная птица, которая может парить в вышине, там, где встречаются боги.

Говоря кратко, я утверждаю, что легенды о Древе Жизни и о Чудесном Растении появились в лесополосе Евразии, дерево представляет собой не что иное как сибирскую березу, а чудодейственное растение — мухомор красный, сома, *rongo* (гриб) угорских племен. На самом деле, мы знакомы с этой легендой из клинописных источников Шумера и стран, лежащих западнее. Там береза осталась лишь воспоминанием, и невозможно дать ответ на вопрос, как много даже самые осведомленные жрецы могли знать о чудодейственном растении. Но легенды, повествующие о силе сомы, сохранили свое влияние, они были представлены в рисунках, скульптурах, надписях на глиняных дощечках. Не стоит забывать, что шумеры*, хетты*, митаннийцы* и другие племена, известные и неизвестные, пришли с севера, где о чудесном растении знали по собственному опыту. С собой они унесли все сказания, которые и были зафиксированы на глине сразу после изобретения ими

письменности. Ошибочно относить происхождение этих легенд к Месопотамии и Ближнему Востоку просто потому, что с этой территории поставлялась глина, на которой были сделаны записи. Гильгамеш — первый герой эпоса, созданного в III тыс. до н. э. в Шумере, к моменту написания уже был легендарным героем. Он отправился на поиски чудодейственного растения и нашел его в месте, полном воды. Пока он спал, находку забрал охранявший ее Змий, который был хитрее всех зверей полевых. Семиты* жили в близком контакте с шумерами, заимствуя их легенды и, как известно, иногда видоизменяя их. Змий из Книги Бытия — не тот ли это хтонический дух, знакомый нам из сибирских источников? Древо жизни — не легендарная ли Береза? А чем может являться Запретный плод Древа Жизни, если не сомой, мухомором красным, ронго угорских племен? Индоиранцы сравнительно поздно появились на арене истории, но они привнесли знание о чудодейственном растении и даровали нам странные, удивительные стихи Ригведы.

До сих пор легенда о соме индоиранцев рассматривалась как единственная в своем роде, не имеющая корней или аналогов. Если мои исторические реконструкции легенд верны, то сома Ригведы включается в религиозную историю Евразии, приобретает вполне определенное происхождение, многочисленные аналоги. Ее роль в человеческой культуре отсылает нас к далекому прошлому, когда наши предки впервые начали сосуществовать с березой и мухомором красным, через мезолит к палеолиту. Нам открывается сеть взаимосвязанных верований, объединяющихся в целостное поле примитивных евразийских религий¹.

¹ Возможно, это касается и религии американских индейцев, в которой встречается похожий образ мирового (шаманского) дерева: символическая мировая ось, *axis mundi*, с водоемом, полным живой воды у основания дерева, и хтоническим стражем, Змием. Доисторические шаманские восхождения на священное дерево (и их функциональный аналог в доиспанских религиях: восхождение жреца по ступеням пирамидального храма) все еще существуют в некоторых туземных культурах Нового Света. Что касается верований и ритуалов аборигенов на севере и юге Америки, обзор происхождения и расшифровка символического значения Древа Жизни, предложенные Уоссоном, поддерживают утверждение Ла Барра о значительной связи между религиозными воззрениями в Азии времен палеолита и мезолита и религией американских индейцев (см. Ла Барр). — *Примеч. П. Фурста*, редактора сборника «Flesh of Gods», в котором была опубликована данная статья Р. Г. Уоссона.

Нахман Бен-Йегуда (*Nachman Ben-Yehuda*) (род. в 1948 г., г. Иерусалим) — социолог, доктор философских наук по специальности социология (с 1977 г.), профессор социологии и декан факультета общественных наук Еврейского университета в Иерусалиме.

Сфера научных интересов Н. Бен-Йегуды отличается крайней широтой и разнообразием. Ее составляют, в частности, социологические исследования девиаций и их связи с социальными изменениями: изучаются девиации в научной и политической деятельности, злоупотребление наркотиками, проблема моральных границ, социология моральной паники. Девиации рассматриваются здесь как часть более общих процессов изменений и стабилизации в обществе, то есть исследования аномальности помогают понять социальный порядок, общество и культуру. Второе направление научных исследований Н. Бен-Йегуды связано с изучением с позиций социологии магии* и колдовства: рассматриваются история колдовства, феномен эпидемий колдовства в Европе XIV–XVII вв., а также явления современного оккультизма* (в рамках данного направления и изучалась проблема ИСС). Н. Бен-Йегуда занимался проблемами обмана и предательства, а также истины и лжи в исторических и социологических исследованиях, вопросом об исторической истине и ее искажениях. Другие направления социологических исследований данного автора определялись такими темами, как политические убийства и насилие в поли-

тике, подводные сражения времен Второй мировой войны, культурная криминология. Кроме того, на материале мифа о Масаде* Бен-Йегуда изучал проблемы формирования мифов в общественном сознании, роли и функций, которые они играют в социальных и политических процессах, в том числе и современных (проблема экстремизма), места мифов в идеологии и культуре, проблему национализма, вопрос о том, насколько мифы и предания отражают реальные исторические события.

Н. Бен-Йегуда — автор восьми книг и большого количества научных статей, которые публиковались в журналах «*American Journal of Sociology*», «*The British Journal of Criminology*», «*The Sociological Quarterly*», «*Qualitative Sociology*», «*The Sociological Review*», «*Biblical Archaeology Review*».

Сочинения: *Deviance and Moral Boundaries: Witchcraft, the Occult, Science Fiction, Deviant Sciences and Scientists* (1985); *The Politics and Morality of Deviance: Moral Panics, Drug Abuse, Deviant Science, and Reversed Stigmatization* (1990); *Political Assassinations by Jews: A Rhetorical Device for Justice* (1992); *Political Assassinations by Jews: A Rhetorical Device for Justice* (1992); *Moral Panics: The Social Construction of Deviance* (1994) (совм. с E. Goode); *Masada Myth: Collective Memory and Mythmaking In Israel* (1995); *Betrayal and Treason: Violations of Trust and Loyalty* (2001); *Sacrificing Truth: Archaeology and the Myth of Masada* (2002).

Бен-Йегуда Н.

ИЗМЕНЕННЫЕ СОСТОЯНИЯ СОЗНАНИЯ В КОЛДОВСКИХ ПРАКТИКАХ: СОЦИОЛОГИЧЕСКАЯ ТОЧКА ЗРЕНИЯ¹

...В литературе по интересующей нас теме феномены ИСС рассматриваются с точки зрения отдельного человека и его специфического опы-

¹ *Ben-Yehuda N. Altered states of consciousness: A sociological perspective // Journal of altered states of consciousness, 1978–1979. — V. 4. — № 4. — P. 345–356. (Пер. М. А. Плутцкой и О. В. Гордеевой.)*

та. Именно индивидуум занят поиском (или старается избежать) тех «переломных моментов», которые являются границами для состояний сознания [23]. Однако, как показали Сарбин (*Sarbin*) и Юхач (*Juhasz*) [26], индивидуальный опыт ИСС может не быть значимым и не поддаваться интерпретации [8] без учета структуры того сообщества, в которой опыт имел место. (...) Например, при галлюцинациях человек воспринимает стимулы, которые недоступны для восприятия других людей. Если при этом субъект находится в социальном вакууме, он не сможет удостовериться, являются ли воспринимаемые объекты реальными или воображаемыми. Более того, в случае непрерывных галлюцинаций индивидуум не сможет отличить воображаемый мир от реального до тех пор, пока кто-нибудь из окружающих людей не обратит его внимание на различия.

Это позволяет нам заключить, что переживаемое изменение сознания воспринимается самим человеком как изменение его социальной реальности...

Также важно подчеркнуть, что согласованное для всех членов общества определение социальной реальности (консенсус) является ключевым моментом для беспрепятственного функционирования любой социальной системы, так как недостаток подобного соответствия ведет за собой возникновение общественных проблем. Например, если в западной культуре кто-либо нарушает устоявшийся консенсус, грубо переступая через общепринятые нормы поведения (а они-то и задают данный консенсус), это, как правило, влечет за собой жесткий ответ социальных структур, вследствие чего человек признается ненормальным, душевно больным или безумным¹.

Что же происходит в том случае, если опыт изменения сознания принадлежит не индивидууму, а всей социальной системе, то есть подобный опыт имеется у многих людей и признается обществом? Каким образом каждый человек интерпретирует изменения в сознании, если они коллективны и вписаны в концепцию мира, а социальные границы, для того чтобы отличить реальный мир от воображаемого, не представлены?

Природа социальной реальности

Опыт ИСС основывается на субъективных изменениях существующего у человека определения социальной реальности, ее параметров, функций и имплицитных представлений. Это определение представляет

¹ В других культурах нарушители могут называться иначе, например шаманом [16], ведьмой [31] или знахарем [17].

собой индивидуальную картину реальности, столь важную не только для общих философских рассуждений, но и для повседневной жизни. (...)

Центральным в проблеме значения является понятие «истолкование» (*explanation*). В целом истолкование призвано снижать неопределенность. Применительно к конкретному социальному контексту одно истолкование оказывается более подходящим, чем другое. Так, для Европы с XIV до XVII в. объяснение загадочных происшествий колдовством являлось общепринятым и считалось разумным. (...) В. Л. Томас однажды сказал, что «если человек считает, что такое положение вещей действительно существует, оно существует — в его сознании»... Раз определенная ситуация была определена как реальная, ее поведенческие последствия также реальны независимо от «объективной истины». В этом смысле реальность — лишь то, что мы считаем реальностью (например, шаманизм [16], вуду* [3; 10; 20] и современный сатанизм* [22; 28]).

В связи с этим на ум приходят три примера. Во-первых, это антропологический отчет Леви-Стросса о его исследованиях в Южной Америке [16]. Он ясно показал, что для успешного применения колдовства необходимы три условия.

1. Колдун уверен в том, что его чары эффективны.
2. Жертва также верит в могущество колдуна.
3. Существует такая же сильная вера внутри той социальной группы, в которой происходит взаимодействие колдуна и жертвы. Социальная группа в этом случае действует как гравитационное поле [11, p. 162].

Второй пример — колдовство вуду, успех которого непосредственно зависит от общей веры в его реальность. Третий пример — отчет Моуди (*Moody*) о современной «Церкви Сатаны»* в США, в ритуалах которой, как он утверждает, используются колдовские практики при условии, что существует изначальная вера в их эффективность [22]. Если структура социальной реальности настолько важна, мы должны обозначить ее функции.

Существует четыре самостоятельные функции у любой структуры социальной реальности.

1. Она помогает членам социальной системы понимать и интерпретировать разнообразие пережитого опыта и человеческого существования вообще.
2. Она несет информацию о том, как себя вести в разных ситуациях, задавая, тем самым, принятые нормы поведения (так, например, идеология может контролировать поведение).

3. Она предотвращает появление сложных экзистенциальных вопросов для части членов сообщества и позволяет им принять на веру многие аспекты их социально-материального окружения.
4. Она акцентирует одни аспекты мира человека по сравнению с другими.

ИСС — коллективный феномен?

Что происходит, если все сообщество целиком верит в нечто, существование чего нельзя проверить непосредственно или эмпирическим путем? Если религия определяется как манипуляция неэмпирическими (невещественными) или сверхэмпирическими средствами в неэмпирических, идеальных целях, то магия* может быть определена как манипуляция неэмпирическими средствами в практических целях [23, р. 4]. Манипулирование со словом представляется чем-то обманчивым, так как религия допускает, что слово устанавливает отношения со сверхъестественными аспектами реальности через их естественные, вещественные проявления. Магия... манипулятивна по своей природе, хотя и бывает порой также окружена атмосферой доверия, страха или чуда. Данное положение в высшей степени совпадает с мнением Вебера, для которого колдовство — разновидность технологии [29]. Вебер считает, что основная функция мага — взаимодействовать с конкретными интересами и конфликтами. Маг «овладевает» — путем правильного употребления формул — магической силой, чтобы служить потребностям человека. В случае коллективных ИСС сущность данного феномена заключается в идее, что вся социальная система постоянно и единообразно манипулирует сверхэмпирическими средствами в практических целях. В этом смысле коллективное ИСС основывается на коллективной структуре социальной реальности, в которую непоколебимо верят все члены сообщества.

Наиболее известным примером является коллективное ритуальное использование пейотля* некоторыми идейскими племенами. К сожалению, редкий, нерегулярный характер употребления пейотля исключает эту субкультуру из нашего исследования, которое предполагает изучение регулярных, последовательных ИСС.

Вера в колдовство в примитивных сообществах

Фрезер и Леви-Брюль знакомят нас с ранними социолого-антропологическими исследованиями примитивных (или традиционных)

обществ. (...) Степень, в которой вера в сверхъестественное пропитывает насквозь эти культуры, показывает, что представители примитивных племен не делают различий между реальным и воображаемым, вещественным и нематериальным:

«Аборигены живут, думают, чувствуют, развиваются и действуют в мире, который во многом не совпадает с нашим... невидимые силы... постоянно переполняют ум аборигена» [15, р. 34, 38, 64].

Последующие эмпирические антропологические исследования так называемых примитивных сообществ можно разделить на три группы: функционалистские, структуралистские и символистские.

В целом, функционалисты утверждают, что колдовство выполняет определенные функции в данной социальной системе и, среди прочего, уменьшает степень тревожности, способствует интеграции и созданию единства [7; 13; 18]. Так, Малиновский (*Malinovsky*) в описании своих полевых работ на Тробрианских островах... демонстрирует функциональную роль колдовского ритуала в соединении разрыва между тем, что индивид чувствует, и тем, что он знает, — то есть в снижении уровня экзистенциальной тревоги. (...)

Другим примером может послужить всеобъемлющее исследование, проведенное Эванс-Притчардом (*Evans Pritchard*) среди народа азанде* (*azande*), посвященное их колдовству и отрицанию идеи случайности [7]. Они ничто не оценивают по внешним признакам, но приписывают магическое значение всевозможным событиям (неважно — плохим или хорошим). Азанде верят, что единственно возможный способ распознать, кто на кого навел порчу, — это правильное использование предсказаний. Если хотят узнать, кто именно виноват в неудаче, то дают яд цыпленку и в зависимости от его физиологической реакции (умирает или нет) делают вывод, имело ли обвинение под собой основание. ...Если оракул «доказал», что некто А виноват в болезни некоего Б, то Б будет вовлечен в деятельность, направленную против семьи А и самого А, которая, в основном, заключается в приготовлении «сильного средства» (или колдовского наговора). Раньше или позже что-то случится с объектом чар, хотя, возможно, это будет случайностью, что убедит Б, что магия на самом деле действует. С другой стороны, беспокойство семьи А будет расти, и они обратятся к оракулу для выяснения причин их неудач. Неизбежно вся эта последовательность повторяется и в дальнейшем легитимизируется в глазах членов племени, расценивающих ее как сверхъестественные демонические обряды. (...) Эта «плюралистическая невежественность» заставляет каждого верить, что

его сосед может оказаться колдуном, но при этом воздерживаться от публичных обвинений. (...) Социальное сознание каждого члена племени азанде и далее усиливает эту самоподкрепляющуюся стратегию поведения. Таким образом, это не только создает и поддерживает нормативное поведение и конформность, но и действует как очень мощная система социального контроля [5]. Данный механизм не только эффективен на макросоциальном уровне, он создает возможность удовлетворения эмоциональных потребностей для каждого члена сообщества, так как обеспечивает свободный доступ к действенному способу мести.

Структуралисты утверждают, что обвинения в колдовстве встроены в данную социальную структуру, и рассматривают обвинения в порче как выражение отношений между различными группами в стратифицированном обществе [6; 9; 19; 30]. К примеру, Марвик (*Marwick*), исследовавший племя сева (*Sewa*), показал, что... обвинения в порче заменяют собой закон [19]. По мнению Глакмана (*Gluckman*), обвинения в колдовстве — общее явление в тех случаях, когда недостаток институционализации общества оставляет место конфликтам [9]. Мэри Дуглас (*Dauglas*) считает, что верования в колдовство присутствуют практически повсеместно в той сфере, которую она называет «неструктурированной зоной общества», и что эти верования различаются по силе в зависимости от степени авторитарности общества [6]. Исследование Моника Вильсон (*Wilson*), посвященное различиям в культурах колдовства у племен пондо* и ньякуса (*Pondo, Nyakusa*)... раскрывает данные различия как следствие разных структур этих двух социальных систем [30].

Следующая большая группа антропологов, изучавших колдовские верования и практики, включает тех, кто исследовал символический уровень магических ритуалов [16]. Наиболее знаменитый представитель этой группы — Клод Леви-Строс, который анализировал колдовские ритуалы как систему символов, демонстрируя, что взаимосвязи между символами и тем, что они означают, и заставляют магию действовать [16].

(...) С точки зрения социологии, вера в «окультные науки» удовлетворяет многие важные потребности. Она создает особенный тип социальной реальности, которую разделяет каждый, в нее все верят. Эта система верований снижает уровень тревожности и привносит упорядоченность и смысл в хаотичные социальные ситуации, а также действует в качестве эффективной системы социального контроля, которая обеспечивает членам общества субъективное чувство самотрасценденции и ощущение возможности влиять на события. Важно заметить, что в западном полушарии также имеют место ритуалы колдовства и «черной» магии (см. «Магия»*), возникающие, в основном, по тем же причинам.

Колдовство на Западе

Существуют солидные документальные свидетельства того, что разные стадии развития индустриального современного Запада сопровождались всеобщей и повсеместно распространенной верой в колдовство. По крайней мере, в четырех известных случаях можно говорить о том, что вся социальная система была охвачена верой в существование ведьм, колдовства и магии.

Первый из них — это, конечно, охота на ведьм в Европе, которая длилась приблизительно с 1450 по 1650 гг. [2]. Европейская ведьмовская истерия «представлялась как страшная и опасная смесь колдовства и ереси. Чары — это... все, что производит сверхъестественное воздействие через заклинания и ритуалы... Другой элемент, ересь — это... договор с дьяволом, шабаш ведьм в форме черной, извращенной, вывернутой наизнанку мессы» [21, р. 8]. (...) Наиболее интенсивно охота на ведьм происходила в Германии, Франции и Швейцарии [4; 14; 21; 24; 25; 27]. Ведьмовская истерия создала особенную социальную реальность в континентальной Европе по крайней мере на 200 лет, в которой вера в существование колдовства была глубокой, повсеместной и практически не менялась. Даже величайшие умы того времени — Ньютон, Бэкон, Бойль, Локк, Гоббс) также твердо верили в колдовство. Такая социальная реальность проложила дорогу для преследования и казни ведьм, как правило, через сожжение, и едва ли не полмиллиона «ведьм» было казнено за эти два столетия [4; 11; 24; 12, р. 16–17]. За колдовской истерией в Европе стояла социальная реальность, которая основывалась на повсеместно принятых теориях доминиканцев, которые представляли мир как поле битвы между Добром и Злом, Богом и Сатаной или «сынами света» и «сынами тьмы». Общий страх, что «сыны тьмы» могут выйти победителями из битвы и повергнуть мир в ад, не был совсем безосновательным. Некоторые ранние признания осужденных ведьм подкрепляли и усиливали этот страх. (...)

Вера в ведьм обеспечивала также решение других социальных проблем. Если врачеватели не могли вылечить какое-либо заболевание, они объявляли его причиной колдовство. Зильбург (*Zilboorg*) [31], Тревор Рупер (*Trevor Roper*) [27] и Розен (*Rosen*) отмечают, что колдовство в Европе было жизненно важным элементом для преодоления ужасных социальных, политических, экономических, демографических, идеологических и религиозных потрясений, имевших место вплоть до Ренессанса, а также, что преследование ведьм помогло многим европейцам перепределить для себя нравственные границы. Иными словами, социаль-

ная реальность, созданная истерией, помогала снижать уровень тревоги, вызываемой происходящими в обществе изменениями, задавать структурированность, значение и смысл для освоения изменившейся ситуации, и действовала в качестве механизма общественного контроля. В трех остальных случаях все социальные системы Запада охватывала вера в колдовство. Во-первых, это охота на ведьм в Салеме, США в 1692 г. [11]. Во-вторых, — более короткая и менее жестокая ведьмовская истерия в Англии, совпадающая по времени со II в. европейской истерии [24]. Менее известный третий случай имел место в Шотландии с 1563 по 1730 гг. [24]. Многие источники отмечают сходство ведьмовских истерий в Англии, Шотландии, Салеме с европейской истерией, несмотря на существующие объективные различия между ними. Так, например, Эриксон и Беднарски (*Bednarsky*) утверждают, что истерия в Салеме служила средством для установления новых нравственных границ в пуританском обществе [1].

Последнее, что мы должны обсудить, это современный интерес к «черной магии» и «окультурным наукам» в западных странах. ...Причины этого интереса, описанные Моуди [22] и Труззи (*Truzzi*) [28], аналогичны описанному выше:

«Рост веры в колдовство — попытка многих людей вновь обрести чувство контроля над своим окружением и своей жизнью... Современные сатанисты черпают чувство защищенности из идентификации с могущественными силами». Это полностью совпадает с причинами европейской истерии [22, p. 381–382].

Заклучение

Эта статья посвящена разнообразным последствиям и значению устойчивых, регулярных и коллективных ИСС, опыт которых принадлежит всей социальной системе в течение длительного периода времени. Факты говорят о том, что подобная ситуация не только возможна, но и действительно имеет место. Значение коллективных ИСС, в рамках которых все сообщество день за днем воспринимает и взаимодействует с воображаемым, идеальным миром, который является для сообщества нормой, очень велико. Коллективное измененное состояние сознания является ключевым моментом в переструктурировании социальной реальности. Устойчивые, массовые верования в колдовство, чары, демонов, духов и т. п. создают специфическую реальность с собственной динамической структурой. Какое бы коллективное ИСС мы ни анализировали, в любом случае оно одновременно приносило пользу и на индивидуальном, и на социальном уровнях. (...)

Во-первых, коллективное ИСС переструктурирует реальность. Данный процесс обеспечивает членам общества интерпретацию и понимание индивидуального опыта, удовлетворяя тем самым любопытство; определяет социальные нормы; разрешает экзистенциальные вопросы и каждодневные трудности; выделяет определенные аспекты социально-физической среды.

Во-вторых, коллективное ИСС действует как сильный и эффективный механизм социального контроля.

Наконец, ИСС обеспечивает человеку чувство самотрансценденции и контроля над окружением. В результате, используя правильные заклинания, чары или предсказания, возможно действительно манипулировать божеством, духом и заставлять его выполнять собственные желания. Этим колдовство отличается от религии, которая не позволяет своим приверженцам осуществлять сверхъестественное влияние посредством божеств на внешнее окружение.

...Факты, приведенные здесь, убеждают нас в том, что коллективные ИСС действительно существуют, а также не оставляют нам сомнений в том, что ИСС приносят пользу одновременно и индивидам, и обществу.

Литература

1. *Bednarski J.* The Salem Witch Scare Viewed Sociologically // *Witchcraft and Sorcery* / Ed. by M. Marwick. — Harmondsworth, Middlesex, 1970. — P. 151–163.
2. *Ben-Yehuda N.* The European Witch Craze of the 16–17th Centuries — A Sociological Perspective // Unpublished M. A. Thesis, Department of Sociology, University of Chicago, 1976.
3. *Cannon W.* Voodoo Death // *American Anthropologist*, 1942. — V. 44. — P. 169–181.
4. *Cohn N.* Europe's Inner Demons. An Inquiry Inspired by the Great Witch-hunts. — N. Y., 1975.
5. *Davis N. J.* Deviance // Wm. C. Brown, Dubuque, Iowa, 1975. — P. 192–224.
6. *Douglas M.* Purity and Danger. — London, 1966.
7. *Evans Pritchard E. E.* Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande. — Oxford, 1937.
8. *Geertz C.* The Interpretation of Cultures. — N. Y., 1969.
9. *Gluckman M.* Politics, Law and Ritual in Tribal Society. — Oxford, 1965.

10. *Golden P.* Voodoo in Africa and the U.S.A // *American Journal of Psychiatry*, 1977. — V. 134. — P. 1425–1427.
11. *Hansen C.* Witchcraft at Salem. — Boston, 1967.
12. *Kittridge G. C.* Witchcraft in Old and New England. — N. Y., 1972.
13. *Kluckhohn C.* Navaho Witchcraft. — Boston, 1967.
14. *Lea H. C.* Materials Towards a History of Witchcraft. — N. Y., 1957.
15. *Levi Bruhl L.* Primitive Mentality. — Boston, 1966.
16. *Levi-Strauss C.* Structural Anthropology. — N. Y., 1963.
17. *Mair L.* Witchcraft. — N. Y., 1969.
18. *Malinowski B.* Magic, Science and Religion and Other Essays. — N. Y., 1955.
19. *Marwick M. G.* The Social Context of Cewa Witch Beliefs // *Africa*, 1952. — V. 22. — P. 120–135, 215–232.
20. *Metraux A.* Voodoo in Haiti. — N. Y., 1972.
21. *Monter E. W.* European Witchcraft. — N. Y., 1969.
22. *Moody E. J.* Magical Therapy: An Anthropological Investigation of Contemporary Satanism // In: *Religious Movements in Contemporary America* / Ed. by I. Zaretsky and M. Leone. — Princeton, 1974. — P. 355–382.
23. *O’dea T. F.* The Sociology of Religion. — Englewood Cliffs, N. J., 1966.
24. *Robbins R. H.* The Encyclopaedia of Witchcraft and Demonology. — N. Y., 1959.
25. *Russell J. B.* Witchcraft in the Middle Ages. — Ithaca, 1972.
26. *Sarbin T. R., Juhasz J. B.* The Social Context of Hallucination // *Hallucinations, Behaviour, Experience and Theory* / Ed. by R. N. Siegel and L. J. West. — N. Y., 1975. — P. 241–256.
27. *Trevor Roper H. R.* The European Witch Craze of the 16th and 17th Centuries. — N. Y., 1967.
28. *Truzzi M.* Towards a Sociology of the Occult: Notes on Modern Witchcraft // *Religious Movements in Contemporary America* / Ed. by J. Zaretsky, M. P. Leone. — Princeton, N. J., 1974. — P. 628–645.
29. *Weber M.* The Sociology of Religion. — Boston, 1964.
30. *Wilson M.* Witch Beliefs and Social Structure // *American Journal of Sociology*, 1951. — V. 56. — P. 307–313.
31. *Zilboorg H., Henry G. H.* The History of Medical Psychology. — N. Y., 1941.

Питер Т. Фурст (*Peter T. Furst*) — профессор антропологии, декан факультета антропологии (глава Департамента антропологии) Государственного университета штата Нью-Йорк в г. Олбени (Albany) и научный сотрудник Ботанического музея Гарвардского университета, до этого был помощником (заместителем) директора — Associate Director — Центра Латинской Америки (Латиноамериканского центра) при Калифорнийском университете в Лос-Анджелесе.

Изучал религиозные воззрения современных индейцев Мексики, а также религию, символизм и искусство доколумбовой Америки. Одним из направлений его исследований стала рассматриваемая в культурно-историческом контексте проблема измененных состояний сознания как обязательной части шаманистических верований. Так, он

исследовал использование галлюциногенов и другие способы индукции ИСС в доколумбовой Месоамерике — у майя*, ольмек-ков, миштеков, уичолей*, ацтеков*, изучая как ритуалы, мифы и искусство этих народов, так и верования их потомков — наших современников.

Редактор сборника «Flesh of the Gods: The Ritual Use of Hallucinogens» (1972) и со-редактор сборника «People of the Peyote: Huichol Indian History, Religion, and Survival» (совм. с S. B. Schaefer).

Сочинения: The parching of the maize: an essay on the survival of Huichol ritual (1968); Hallucinogens and Culture (1976; 1990); North American Indian Art (соавр. Jill L. Furst); To Find Our Life: Peyote Among the Huichol Indians of Mexico.

Фурст П. Т.

ВЫСШИЕ СОСТОЯНИЯ С КУЛЬТУРНО- ИСТОРИЧЕСКОЙ ТОЧКИ ЗРЕНИЯ¹

(...) Выдающийся летописец XVI в. Диего Дуран оставил нам яркое описание высокотоксичной мази или смолы, которой ацтекские* служители бога Тескатлипоки, Дымящееся Зеркало, смазывали свое тело, чтобы вызвать надлежащие психические состояния для общения с божеством и другими сверхъестественными существами. Тескатлипока считался великим преобразователем и чародем, способным к превращениям, и Дуран предположил, что целью использования волшебной мази было преобразование использующего ее в «волшебника» и... бога. Известная как *teotlacualli*, «пища богов», волшебная мазь включала «ядовитых животных, таких как пауки, скорпионы, многоножки, ящерицы, гадюки и другие»... [3, р. 115]

«Это была пища богов, которой священники, служители храмов... обмазывали себя в древние времена. Они брали всех этих ядовитых

¹ *Furst Peter T.* “High States” in Culture-Historical Perspective. In: *Alternate States of Consciousness* / Ed. by N. E. Zinberg. — N. Y.: The Free Press: A Division of Macmillan Publishing Co., 1977. — P. 53–88. (Пер. О. В. Гордеевой.)

животных и сжигали их в божественной жаровне, которая стояла в храме. После того как они были сожжены, пепел помещался в определенную ступку вместе с большим количеством табака*; эта трава используется индейцами для облегчения страданий, вызванных тяжелой работой. (...) Эта трава, далее, помещалась в ступки вместе со скорпионами, живыми пауками и многоножками, и там они растирались в порошок для получения дьявольской, зловонной, смертельной мази. После этого растирания в смесь добавлялись семена растения, называемого *ololiuhqui*, которое аборигены употребляют наружно или в виде питья для того, чтобы видеть видения; это питье имеет опьяняющее действие. Ко всему этому добавлялись щетинистые черные черви, их щетинки содержат яд, поражающий тех, кто к ним прикасается. Все это смешивалось с сажей и разливалось в чаши и бутылки из тыкв. Потом это выставлялось перед богом как божественная пища. Как можно усомниться в том, что человек, намазанный этой смесью, мог непосредственно видеть дьявола и говорить с ним, ведь мазь приготавливалась именно для этой цели?» [3, р. 115–116].

Согласно Дурану, ацтекские священники... эту же смесь использовали в шаманических ритуалах исцеления, накладывая ее на пораженные части тела пациента для ослабления боли.

Табак (ацтекский *picietl*), фигурировавший в мази жрецов, — это *Nicotiana rustica* (см. «Табак»*), одомашненный гибрид южноамериканского происхождения... который по содержанию никотина в несколько раз превосходит нашу современную сигарету и трубочные табаки. ...Шаманы у индейцев Мексики использовали мощные качества табака, чтобы вызвать высшие состояния, сопоставимые с теми, которые вызываются другими видами галлюциногенов*... Фактически, насколько мы знаем, только индейцы используют табак как галлюциноген — например, венесуэльские варао из дельты Ориноко. Их шаманы вызывают экстатические трансы, поглощая дым целых двух дюжин «сигар» в два фута длиной в течение одного сеанса [16].

Название *ololiuhqui* (см. ст. «Ололиука»*), также внесенного в список Дурана как существенный компонент *teotlacualli*, ацтеки дали обладающим мощным психотомиметическим (см. Галлюциногены*) действием семенам растения с белыми цветами — утреннего сияния (*Rivea corymbosa*), одного из наиболее священных галлюциногенных растений, используемых народами доиспанской Месоамерики. Эти семена, наряду с семенами еще одного утреннего сияния (цветущего фиолетовыми цветами *Ipomoea violacea*), *ololuc*, до сих пор используются в ритуальных целях некоторыми сообществами мексиканских индейцев, главным

образом шаманами или целителями (*curanderos*) для божественного исцеления. В некоторых случаях только исцеляющий принимает напиток из утреннего сияния (который, как установил в 1960 г. Хофман... богат производными лизергиновой кислоты (см. «ЛСД»*)); в других — только пациент; иногда оба — и целитель, и пациент, — ...чтобы вместе обнаружить сверхъестественную причину болезни.

По крайней мере, один из ядовитых пауков в божественной мази, должно быть, являлся разновидностью того, что ацтеки называли *tzintlatlauqui*, чье описание, сделанное современником Дурана Бернардино де Саагуном [10, р. 88], как маленького, шарообразного, черного как смоль существа с красным как перец брюшком-животом наводит на мысль, что это была черная вдова, *Latrodectus mactans*. Этот паук... хорошо известен силой своего нейротоксичного яда, который ацтекские врачи использовали как целебную мазь от подагры, а также от прыщей. (...)

Гораздо большую опасность для человека представляли... ядовитые скорпионы, чей нейротоксичный яд также добавлялся к мази жрецов. Возможно, основными используемыми разновидностями являлись так называемый вид Дуранго, *Centruroides sculpturatus*, и его близкий родственник и соперник по крайней токсичности *Centruroides gertschi*. (...) Яд скорпиона, опять-таки, использовался ацтекскими врачами часто, если не всегда, как наружное средство для облегчения перехода неустойчивой границы между дополнительными состояниями сознания.

В отсутствии более детального описания мы можем только приблизительно определять другие ядовитые компоненты *teotlacualli*. В распоряжении имелись несколько разновидностей ядовитых змей, а также многоножки, гусеницы и большая, медлительная, но очень ядовитая бисерная ящерица, *Heloderma horridum*, близкий родственник монстра Гилы (*Heloderma suspectum*). В любом случае, ответим вопросом на вопрос Дурана: кто действительно мог сомневаться в силе воздействия такой устрашающей смеси на разум, так же как и на тело? (...) Покрытие больших областей кожи в течение длительного периода мазью *teotlacualli*, содержащей не только ядовитые вещества... но и мощные психоактивные препараты растительного происхождения... могло оказать сильное воздействие на происходящий в организме обмен веществ, включая определенные изменения в состоянии употребляющего эти препараты. (...)

...Несмотря на большое число галлюциногенных растений, известных жителям доиспанской Месоамерики и Южной Америки и их потомкам в колониальную и современную эпохи, физическое употребление данных препаратов через рот, ноздри или ректально (посредством клизм),

будучи очевидно древним и широко распространенным, ни в коем случае не было единственным способом вызывания высших или экзотических состояний или божественных трансов. Даже чрезвычайно болезненные физические испытания, напоминающие об обрядах Танца Солнца у индейцев равнин, осуществлялись не просто для получения крови, предназначенной богам... но также и для того, чтобы увидеть видение. И в Южной Америке у некоторых племен были и продолжают сохраняться испытания ядом, в которых охотники стремятся достичь очищения или добиться разоблачения неприятеля в столкновении с соплеменниками, принимая чрезвычайно мощные яды жаб и лягушек.

Все рассмотренные пути к дополнительным состояниям — более поздние. Сейчас я бы хотел сосредоточиться на самых известных методах использования галлюциногенных растений...

...Наиболее важные растительные галлюциногены родственны по структуре биологически активным соединениям, естественным путем образующимся в мозге млекопитающих. Например, псилоцибин* и психоактивные алкалоиды* в семенах утреннего сияния являются индол-триптаминовыми производными, сходными по химической структуре с серотонином* (5-гидрокситриптамиином); мескалин* родствен норадреналину*. Кроме того, было обнаружено, что содержащийся в мозге норадралин соответствует по структуре кофейной кислоте, полученной из химических препаратов, найденных в некоторых источниках растительного происхождения, включая кофейные зерна и картофель. Сейчас известно, что химические системы, активные в человеческом мозге, очень похожи на содержащиеся в растениях вещества, обеспечивающие и стимулирующие их рост, среди этих веществ многие обладают мощным психоактивным действием. Это открытие имеет большое эволюционное и фармакологическое значение.

Диалог двух ученых

Большое значение для изучающих использование галлюциногенов в Новом Свете имеет «диалог между дисциплинами» — между этноботаником Ричардом Эвансом Шульцем, который в полевых исследованиях в Оахаке положил конец длительной дискуссии по вопросу о ботанической принадлежности *ololiuhqui*... и антропологом Уэстоном Ла Барром, долгое время изучавшим шаманизм и религиозные движения, порождаемые ситуациями глубокого кризиса. Их диалог [7] помог определить место психоделического феномена в широком культурном и идеологическом контексте. (...)

Фактически предметом дискуссии был пейотль* (*Lophophora williamsii*) — галлюциногенный кактус, впервые описанный испанцами в XVI в. как священное растение индейских ритуалов и, с начала XIX в., как символ синкретической пансевероамериканской религии индейцев...

В 1970 г. Ла Барр опубликовал статью «Наркотики Старого и Нового Света: Вопрос, заданный статистикой, и ответ этнологии», в которой попытался объяснить в терминах истории культуры удивительную распространенность священных галлюциногенов среди индейских племен в обеих Америках. «Статистический вопрос» был задан Шульцем: «Каким образом, — писал он, — можно объяснить поразительное несоответствие между большим числом этих растений, известных коренным американцам, обнаружившим и использовавшим, иногда в очень сложных фармакологических сочетаниях, от восьмидесяти до ста различных разновидностей галлюциногенов, и намного меньшим числом — не более 8–10 — тех, которые, как известно из истории, использовались в Старом Свете? С точки зрения исключительно ботаники, — говорил Шульц, — можно ожидать, что истинным будет противоположное: в Старом Свете... флора, по крайней мере, столь же богата и различна и содержит так же много потенциальных галлюциногенов; человек или проточеловек возник и жил в Старом Свете в течение миллионов лет, по сравнению с несколькими десятками — как максимум — тысяч лет в обеих Америках, и поэтому мог неизмеримо дольше исследовать окружающую среду и экспериментировать с различными видами растений». Рассматривая эти обстоятельства, Шульц пришел к выводу: ответ должен быть дан с точки зрения культуры.

«Совершенно верно», — отвечал Ла Барр. Проявляемый американскими индейцами интерес к галлюциногенным растениям, говорил он, был непосредственно связан с выживанием в Новом Свете палеомезолитического евроазиатского шаманизма, который живущие охотой на крупных животных и собирательством предки американских индейцев принесли из северо-восточной Азии.

Одним из краеугольных камней шаманизма являются экстаз и превращение — способность шамана в экстатических трансах принимать другие формы и выносить душу за пределы собственного тела в сообщество духов животных, мертвых, богов и других сверхъестественных существ... Поэтому, утверждал Ла Барр, самые первые американцы... были, если можно так выразиться, «культурно запрограммированы» на сознательное изучение окружающей среды в поиске средств для достижения этого желательного состояния.

Ла Барр предположил [7], во-первых, что магико-религиозное использование психоактивных растений индейцами Нового Света представляет собой пережиток очень древних палеомезолитических шаманистических основ и что его предком по прямой линии является, по-видимому, архаичная форма шаманистического евроазиатского культа красного мухомора*...; во-вторых, что, в то время как глубокие социально-экономические и религиозные преобразования вызвали уничтожение экстатического шаманизма и знаний об опьяняющих грибах и других психотропных растениях в большей части Евразии, иные исторические и культурные обстоятельства обеспечили их выживание и развитие в Новом Свете. С тех пор данные представления развивались и расширялись, фундаментальный вклад в их разработку был сделан работой Р. Г. Уоссона по священному мухомору в Евразии и месоамериканским культам грибов.

Гипотеза Ла Барра крайне значима для понимания традиционных растительных галлюциногенов... недавние разработки в датировании археологических находок имеют непосредственное отношение к его гипотезе и соответствующим положениям таких ученых, как Уоссон и Шульц.

Первые американцы

Американские индейцы происходят от малых палеоазиатских племен охотников и собирателей, которые проникли в тогдашний необитаемый Новый Свет в позднем верхнем палеолите и в мезолите через 1300-мильный перешеек, соединяющий современную Сибирь и штат Аляска. Большинство ученых датируют самые ранние миграции 40 тыс. или 50 тыс. годами назад; последние большие движения суши перед таянием ледников и соответствующего 200- или 300-футового повышения уровня моря, который затопил этот самый проход земли, открывая, в то же самое время, свободные ото льда коридоры для движения на юг, датированы 12 тыс. или 15 тыс. лет назад.

Существует множество полученных радиоуглеродным методом данных об индейских охотниках времен палеолита и местах их проживания в Северной и Южной Америке на период от 10 тыс. до 30 тыс. лет назад. ...Мы можем сказать с уверенностью: ...более чем 12 тыс. лет назад люди были фактически повсюду в Новом Свете. Эти предки современных индейцев поддерживали свое существование, питаясь как гигантскими животными плейстоцена типа мамонта, мастодонта, гигантского ленивца, верблюда и лошади, так и более мелкими животными и дикими

растениями, и что их технология и общая адаптация напоминает, вообще говоря, таковые у их современников в сопоставимых окружающих средах в Евразии.

К сожалению, понятия «экология» и «адаптация» часто имеют тенденцию использоваться (особенно культурно-материалистической школой американской антропологии) в узком смысле — как обозначающие экономику и технологии... В действительности адаптация имеет свой идеологический компонент, так как окружающая среда включает не только видимые или осязаемые явления типа растений, животных и полезных ископаемых, но и многочисленные феномены, которые при всей их обычной невидимости могут, тем не менее, восприниматься данным обществом как очень реальные. Часто эти необычные явления и способы их интеграции в систему культуры определяют специфическое поведение в гораздо большей степени, нежели материальные факты или физические потребности. Иначе почему племя южноамериканских индейцев (если обратиться только к одному примеру из примитивного мира) предпочло бы белковое голодание убийству и поеданию тапира, который в изобилии встречается в естественной окружающей среде... потому что люди полагают, будто он — их предок? (...)

Но первые американцы едва ли были примитивны. (...) Прямые предки американских индейцев были не только биологически, но и ментально результатом происшедшей в Азии на протяжении сотен тысяч лет эволюции человека к современному типу и поэтому, как можно предположить, разделяют с другими азиатскими популяциями многие аспекты религии, возникшей и приспособленной к их жизни — жизни охотников и собирателей, употребляющих в пищу дикие растения, — одни для желудка, другие для души.

Шаманизм

Как мы знаем из этнологии, символические системы, или религии, у живущих охотой народов везде, по существу, являются шаманистическими. Они проносят сквозь время и пространство так много основных свойств, что можно предположить общность исторического и психологического начал. В центре шаманистических религий находятся личность шамана и опыт переживания экстатического трансa — прототипического измененного состояния сознания, который является принадлежащим исключительно ему в его важнейшей роли прорицателя, пророка, колдуна, поэта, певца, художника, предсказателя охоты и погоды, хранителя традиций и врача телесных и душевных недугов. С помощью

духов-помощников или духов предков шаман сохраняет физическое и психическое равновесие своей группы. При личном контакте со сверхъестественными силами небесного и подземного миров, в мистическую географию которых он становится посвящен в течение его «кризиса посвящения», обучения и экстатического транса, он ходатайствует за эту группу. Болезнь, через которую шаман в юности (часто именно в этот период, хотя и не всегда) получает свой зов, является фактически универсальной; как правило, такая болезнь излечима, только когда ее причина была предугадана, и кандидат согласился подчиниться сверхъестественной воле, чтобы стать шаманом.

Часто экстатические грезы шамана предполагают использование определенных галлюциногенных растений, чтобы, как они думали, поддержать сверхъестественную преобразующую силу... которая в анимистически-шаманистических религиозных системах населяет все природные явления и предметы, включая те, которые мы бы отнесли к неодушевленным. Как упомянуто ранее, американские индейцы — особенно населяющие юг Мексики — знали и использовали от восьмидесяти до сотни различных психоактивных разновидностей. Часто эти вещества фигурируют в происходящем при инициации очищении и трансе. Так, например, в ходе обучения будущим шаманам во многих амазонских племенах делают многократные вливания (часто через ноздри) *Nicotiana rustica*, непосредственно перед этим они голоданием в течение многих недель доводят себя почти до скелетообразного состояния. Этот табак сам по себе достаточно мощный, чтобы стимулировать состояние транса. Амазонские племена обычно сопровождают вливание табака вдыханием галлюциногенного табака, сделанного из семян дерева *Anadanthera peregrina* (см. ст. «Уилка»*) или коры виролы (*Virola*) (см. «Вирола»*), или употреблением обладающего мощным психоактивным действием напитка, широко известного как *yaje*, или *ayahuasca* (*Banisteriopsis caapi*) (см. «Аяхуаска»*).

Нет никаких сомнений в том, что шаманизм очень древен: археологические данные свидетельствуют, что нечто очень похожее на шаманистические верования современных охотников-собирателей существовало у неандертальцев в Европе и Средней Азии более 50 тыс. лет назад. Кроме того, на многочисленные совпадения между шаманистическими верованиями и техниками во всем мире часто ссылались как на свидетельства общности исторического происхождения в очень древние времена. И даже если мы должны были отклонить историческое объяснение в пользу биопсихологического единства (то есть сходные шаманистические верования и соответствующее поведение... можно

объяснить подобием человеческих душ во всем мире), мы обратились бы к столь же древнему (если не более) временному периоду, так как, возможно, высшие приматы искали пути объяснения их вселенной и самих себя в ней с момента появления первых проблесков сознания. Возможно, хотя и не доказуемо, что практика шаманизма как «архаической техники экстаза» [4]... могла за сотни тысяч лет привлечь психоделический потенциал естественной окружающей среды. Наиболее вероятно, что северный олень, с которым человек сначала как охотник, а затем как пастух жил бок о бок в течение десятков тысячелетий, сам по себе загадочным образом связан с галлюциногенным мухомором, даже вплоть до опьянения им [14], — явление, которое едва ли могло не впечатлить палеоевроазиатские народы много лет назад так же, как это не так давно впечатляло сибирские племена. Последние были описаны путешественниками как преднамеренно выслеживающие, убивающие и поедающие опьяненных грибом северных оленей не потому, что таких животных было легче поймать, а потому, что в них, по мнению этих народов, были заключены преобразующие силы, которыми шаманы овладевали путем поедания священного психоактивного гриба (ср. Р. Г. Уоссоном [13]). Фактически, можно сделать вывод, что мистическая функция северного оленя как «небесной лошади» сибирского шамана, переносящей его к другим мирам, явилась результатом наблюдаемых отношений между этим животным и галлюциногенным грибом и что маски и рога северного оленя, найденные на лошадях в замороженных могилах скифской знати в Сибири, также отражают эту древнюю связь.

...Те из нас, кто изучал использование в шаманизме галлюциногенных растений в кросскультурном и историческом аспектах, не могли согласиться с положением о том, что использование психохимических соединений для достижения экстатического транса может быть поздним этапом развития в шаманизме, представляя собой вырождение архаических методов [4, р. 477]. С другой стороны, Элиаде абсолютно прав, что использование психоактивных веществ стимулировалось поисками магического внутреннего возбуждения... ведущего к транс... [4, р. 477].

В другом месте он предлагает иную причину того, почему психоактивные вещества могли бы стать частью шаманических техник экстаза: арктические шаманы, подобно другим обитателям Крайнего Севера, подвержены болезни, известной как «арктическая истерия», которая у обычных людей может проявляться как душевная болезнь, но которую шаманы научаются контролировать и использовать, чтобы вызвать ха-

ракторное шаманическое состояние транса... [4, р. 24]. Однако Предполярье было заселено палеолитическими народами с шаманистическими религиями за тысячелетия до того, как любой из этих народов мог рискнуть [продвинуться. — *О. Г.*] дальше на север. В лучшем случае, предки арктических народов не двигались на их возможную родину до приблизительно 6000 г. до н. э., если не раньше; в любом случае, выживание в суровых условиях Крайнего Севера было трудным до тех пор, пока у современных эскимосов не были много позже развиты характерные для мезолита технологии. Таким образом, канализирование арктической истерии в состояния шаманического транса было, вероятно, также относительно поздним явлением в шаманизме, другие техники достижения экстатического состояния предшествовали ему на многие тысячи лет.

Также мы не должны забывать, что арктическим шаманам не были доступны многие психоактивные или опьяняющие растения, которыми изобилуют умеренные и тропические регионы мира; сброженные дикие ягоды или напиток из сброженного содержимого желудка свежеебитого полярного медведя, который питался молодыми побегами (так, по некоторым сообщениям, делают эскимосы), были бы фактически единственными техниками опьянения, доступными им до недавнего времени. (...) В любом случае, несмотря на проведенный Элиаде научный анализ проблемы шаманизма, в вопросе о спонтанности/индуцированности наркотическими веществами экстатических состояний он, вероятно, не прав.

Хотя народы, переселяющиеся в верхнем палеолите и мезолите из Северо-Восточной Азии... могут быть оценены (если рассматривать только их технологии) как примитивные... мы не должны впасть в распространенную ошибку приравнивания технологической сложности к интеллектуальным способностям. Напротив, после глубокого изучения было обнаружено, что интеллектуальная культура некоторых из наименее сложных по культуре материальной народов — например, сохранившиеся в пустыне Калахари бушмены, австралийские аборигены, сохраняющие свои традиции эскимосы... — может соперничать в метафизической сложности и поэтических образах с некоторыми из великих мировых институционализированных религий. Кроме того, как указывали Шульц и другие авторы, наиболее примитивные из собирателей или народов с зарождающимся земледелием в Южной Америке, оказывается, обладают сложными и эффективными традиционными системами классификации природы, и некоторые из них уже давно обнаружили, как готовить сложные психофармакологические и терапевтические

составы, которые стали доступными промышленному миру только после подъема современной биохимии [11, р. 33–57].

Принесенные из Старого Света основы религий Нового Света

...С очевидностью обнаруживается так много сходств между основными элементами религий аборигенов Нового Света и таковыми в Азии, что, по крайней мере, в их основах символические системы американских индейцев, вероятно, уже присутствовали в мире идей у иммигрантов из северо-восточной Азии. Это лучше объясняет параллели между ними, нежели гипотеза контакта через Тихий океан и распространения культурных элементов от Старого Света к Новому в более поздние времена, хотя такой контакт и, возможно, даже фактические азиатские влияния не могут быть исключены.

...Основы религии американских индейцев и соответствующие ей представления и поступки в таких важных областях, как этиология болезни и лечение, бесспорно, являются шаманистическими. Они включают многочисленные представления, узнаваемые даже в высоко структурированной космологии и ритуалах иерархических цивилизаций (например, таких как ацтеки):

- отделяемость души от тела в течение жизни (например, случаи потери души, заблудившейся во время сна или нападения и похищения, или преднамеренного перемещения души за пределы тела, как это делают шаманы в экстатических состояниях);
- полет шамана; экстатический опыт при посвящении, особенно у шаманов, и «шаманская болезнь» у последних и иногда у других видов целителей на «предшаманском уровне» (например, у акушерок и костоправов в нагорьях современной Гватемалы и Мексики);
- возвращение жизни или возрождение человека или животного от их костей; определение как живых всех явлений, включая те, которые мы бы отнесли к лишенным жизни;
- сверхъестественные причины и средства исцеления от болезни;
- различные уровни вселенной с соответствующими духами-правителями и необходимостью их кормить духовной пищей;
- качественная равноценность различных форм жизни; трансформация животных в людей и наоборот...;

- привлечение идеи преобразования, нежели идеи создания «из ничего», для объяснения происхождения различных форм жизни; существование духов-помощников (в виде животных), духов-охранников и альтер-эго;
- сверхъестественные хозяева или хозяйки животных и растений;
- приобретение сверхъестественной или «исцеляющей» силы из внешнего источника. Учитывая понятие преобразования, столь заметное для этих традиционных систем, нетрудно понять, почему растения, способные трансформировать или радикально менять сознание, заняли центральное место в религиях во многих областях.

Расхождение между религиями Нового и Старого Света

(...) В Новом Свете, в противоположность Старому, наследуемый образ жизни охотника и собирателя и религиозные верования и ритуалы, адаптированные к этому образу жизни, сохранились во времени и пространстве в гораздо большей степени. Даже в религиях больших земледельческих цивилизаций, процветавших в Месоамерике и Андах, намного лучше сохранились основные принципы шаманской идеологии...

...Перед европейским открытием и завоеванием Новый Свет в целом не знал фанатизма... (...) По контрасту с поведением церкви конкистадоров, для иерархизированных, милитаристских и экспансионистских индейских цивилизаций было вообще характерно, что завоевание одной группы другой, если это вообще затрагивало религию, обычно заканчивалось скорее приращением или синтезом, нежели преследованием, подавлением или насильственным преобразованием религии. (...)

Я не хочу идеализировать до-европейскую ситуацию в том, что касается религии. ...Однако большинство американских индейцев, от севера до юга и на протяжении всей истории, по-видимому, превыше всего ценили свободу каждого отдельного человека в определении своих отношений с невидимыми силами вселенной. Во многих случаях этот процесс включал личную конфронтацию в экстатическом трансе со сверхъестественными силами, часто при помощи растений... Знаменательно, что нет никаких свидетельств того, что до-испанская политическая и религиозная бюрократия... когда-либо осуществляла полицейскую власть по отношению к праву человека трансформировать свое сознание. Ранние колониальные источники по центральной Мексике, несомненно, соглашаются, что использование священных галлюциногенных

растений — от табака и пейотля до грибов и семян утреннего сияния (см. «Ололиука»*) — пронизывало целостную пред-европейскую религиозную структуру, от самых высоких священников в ацтекской столице, Теночтитлане, до самых простых деревенских целителей. По очевидным причинам, последнее и помогло после завоевания надежно спрятать и сохранить галлюциногенную фармакопею и (что удивительно) значительную часть других священных традиций.

Факт, что высшие состояния занимали центральное место во многих религиях американских индейцев и остались таковыми там, где выжили, даже в усеченной форме, традиционные системы, является особенно примечательным, учитывая заявление Вейла [15, р. 17], что «желание периодически изменять сознание является врожденным, нормальным побуждением, аналогичным пищевому или сексуальному побуждениям» [15, р. 17]. Хотя наркотики — только одно из средств удовлетворения этого побуждения, согласно Вейлу, оно, тем не менее, является врожденной биологической (в противоположность социокультурно обусловленным) потребностью души в периодах необычного сознания, что объясняет почти универсальное использование психоактивных веществ.

Хотя Вейл приводит убедительные кросскультурные данные, его аргументы в пользу того, что желание измененных состояний сознания врождено в нейрофизиологическую структуру мозга, должны в настоящий момент опираться на подробные свидетельства. С другой стороны, убеждение Ла Барра [7], что самые первые американцы, вероятно, принесли с собой обаяние их психоделической флоры со своей азиатской родины как функцию экстатического визионерского шаманизма, теперь имеет сильную поддержку со стороны доисторической археологии. (Гипотезы Ла Барра и Вейла, разумеется, являются не взаимно исключаящими, а дополняющими друг друга).

Археологические свидетельства использования галлюциногенов в Новом Свете

(...) Так называемый мескалиновый боб (см. «Мескаля бобы»*) — ...это красное, похожее на боб семя *Sophora secundiflora*, цветкового бобового кустарника, аборигенного для Техаса и северной Мексики. ...Семена *Sophora* содержат высокотоксичный хинолизидиновый алкалоид, называемый цитозином. В больших дозах цитозин может вызывать тошноту, конвульсии, галлюцинации и даже смерть от остановки дыхания.

Несмотря на эти очевидные опасности, *Sophora*... является самым ранним галлюциногеном, о котором мы имеем прямые, подтвержденные археологически свидетельства. Исторически эти сильнодействующие семена находились в центре широко распространенной среди индейцев Южных Равнин совокупности сообществ, для которых была характерна экстатическая и визионерская шаманская медицина... (...) Запасы семян *Sophora* и связанные с этим предметы, а также шаманские наскальные рисунки, напоминающие косвенным образом об историческом культе красных бобов, распространенном на южных равнинах, были обнаружены археологами в дюжине или большем количестве каменных строений в Техасе и северной Мексике, часто рядом с *Ungnadia speciosa*, другим видом, содержащим наркотическое вещество. Культурные слои, в которых были найдены семена, с помощью радиоуглеродного метода датируются в пределах от 8440 до н. э., перед исчезновением мамонта, гигантского бизона и других гигантских животных плейстоцена, до 1000 г. н. э., когда новый способ жизни, основывающийся на культивировании маиса, бобов и тыквы, сменил долгоживущую культуру Пустыни¹.

В одном месте, *Bonfire Shelter* (убежище костра), галлюциногенные семена были обнаружены вместе с предметами культуры Фолсом²... и костями вымершего вида плейстоценового бизона, *Bison antiquus*.

Конечно, примечательно, что единственный галлюциноген, боб *Sophora*, очевидно, непрерывно господствовал в течение более чем 10 тыс. лет — от IX тыс. до н. э. до XIX в. — как центральное звено в экстатическом шаманизме и, находясь в течение огромного промежутка времени... в контексте археологически хорошо изученной, однородной, консервативной, по-видимому, очень успешной культуры пустыни. Это тем более необычно, что из всех аборигенных галлюциногенов только род дурмана* (*Datura*) предполагал столь же огромный физиологический риск (что и мескалиновый боб. — О. Г.). ...Найденные во время современных раскопок культуры ранних охотников запасы семян *Sophora Secundiflora*, датированные между 10 тыс. и 11 тыс. лет назад, являются убедительным свидетельством в пользу гипотезы Ла Барра (1970) о палеолитических корнях галлюциногенного комплекса у индейцев Америки.

¹ Культура пустыни палеоботаники называют зачатки земледелия в США (юго-восток США — Аризона, Нью-Мексико), Тамаулипас и долина Теуакана (Мексика), побережье Перу.

² Культура Фолсом датируется периодом 9000–7000 гг. до н. э.

(...) Пейотль... имеет доказанную культурную историю больше чем 2 тыс. лет в Месоамерике и, вероятно, является даже более старшим, чем первые узнаваемые образы его растительных представителей в искусственных захоронениях западной Мексики, датируемые 100 г. до н. э. — 200 г. н. э.. (...)

Нехимические пути к высшим состояниям

...Предшествующее обсуждение не означает, что психоактивные растения или секреты животных... всегда и всюду являлись единственным или даже основным средством достижения дополнительных состояний сознания. Напротив, в обширных областях Северной Америки многие племенные народы достигали тех же самых результатов нехимическими средствами: голодание, жажда, членовредительство, пытка, подвергание себя воздействию стихий, бессонница, непрерывный танец и другие средства обеспечения полного истощения, кровотечения, погружение в ледяные водоемы, не до конца осуществленное утопление, раздирание шипами и зубами животных и другие болезненные испытания, так же как разнообразие безвредных «спусковых механизмов», таких как различные виды ритмичной активности, самогипноза, медитации, пения и боя в барабан. Некоторые шаманы, возможно, использовали зеркала из пирита, обсидиана или других отражающих свет минералов, чтобы ввести самих себя в состояние транса, как до сих пор делают некоторые индейские шаманы в Мексике. (...)

Ордалии поиска видений у манданов

Наиболее драматическими из других известных методов изменения сознания были, конечно, испытания поисков духа некоторых племен Равнин, таких как оглала-сиу и манданы (см. «Сиу народы»^{*}). (...)

Джордж Кэтлин, законник из Пенсильвании, рожденный в 1796 г., глава документальных живописцев американских индейцев и их культуры, оставил нам яркие описания, а также картины и рисунки ордалий^{*} поиска видения, практикуемые манданами (см. [2]). Кэтлин был одним из немногих белых людей его времени, допущенных быть свидетелем полной церемонии, которая проводилась вместе с церемонией Танца Солнца индейцев Равнин. (...)

Кратко, испытание у манданов происходило следующим образом.

Уже очень ослабленный от голода, жажды и четырех подряд бессонных дней и ночей, кандидат делал ножами отверстия в плоти плеча и груди. Через эти отверстия его подвешивали на вертела и ремни на центральный

шест большого вигвама знахаря. Щит ищущего видения, лук, колчан и другие принадлежности были подвешены на еще большее количество вертелов, проходящих через другие части его тела, и во многих случаях к каждой руке и ноге был привязан тяжелый череп бизона. Служители с длинными шестами заставляли его тело двигаться еще быстрее, пока кандидат, истекая кровью, не терял сознание... и тело повисало безжизненно. Тогда его опускали на землю и позволяли прийти в себя. Но испытание было еще не окончено: в жертву приносился еще мизинец его левой руки, который отрубали и предлагали Большому Духу, что сопровождалось яростной гонкой вокруг алтаря, с черепами бизона и другими тяжелыми предметами, тянущимися позади кандидата, пока он еще мог выносить это и не падал замертво. При наступлении физического изнеможения цель испытания, проводившегося в конце летней охоты на бизона, была достигнута.

Белые в лучшем случае обычно интерпретировали этот ритуал как испытание храбрости и силы духа, в худшем — рассматривали это как пример индейской жестокости. Фактически, ритуал находится в рамках характерной для североамериканских индейцев традиции экстатических путешествий души, однако чрезвычайный пример может являться ненаркотической ордалией стимулирования видений, а испытание храбрости молодого воина и его силы духа, возможно, было частью этого.

Ордалии увечья языка у майя

(...) Членовредительство изображено в ритуальном искусстве различных доиспанских культур вплоть до времен конкисты в XVI в., и обряды кровопускания, которые, возможно, причиняли серьезную боль, описаны в ранней колониальной литературе по обычаям народов центральной Мексики, таких как майя*. Эти методы включали перфорацию или разрывание гениталий, языка, мочек ушей, рук и ног шипами кактуса и другими острыми инструментами, а также ритуальные танцы, в которых участники были связаны вместе веревками, проходящими через их щеки и даже половые члены.

...Натуралистическая глиняная статуэтка из захоронений классических майя на острове Хайна в заливе Кампече изображает человека, возможно, будущего священника, с четырьмя перфорированными складками плоти на его голой спине, по паре на каждой стороне; тело и руки расположены так, чтобы, как предполагается, тело могло быть подвешено через отверстия, сделанные в коже...

Несколько хорошо известных каменных монументов майя, которые изображают членовредительство самых крайних видов, мне кажется,

говорят о сходстве целей таких испытаний, по крайней мере, в некоторых случаях, с испытаниями поисков видений у народов Великих Равнин. Один известный барельеф, датированный приблизительно 780 г. н. э., Притолока 24 в церемониальном центре Йашчилан на реке Усумасинта в Чьяпасе, изображает богато одетую стоящую на коленях женщину в процессе протягивания через ее высунутый язык толстого шнура, возможно, из волокон агавы, усыпанного парами больших острых шипов или игл. Перед нею — стоящий мужчина, который держит, по-видимому, длинную дымящуюся трубку, какую по сих пор используют шаманы варао* в Венесуэле для приведения себя в экстатические трансовые состояния. Разрывание языка изображено и на других памятниках майя, хотя это — единственный пример, в котором травма усиливается иглами.

В литературе такие испытания обычно обсуждаются в терминах лишь приносимой в жертву крови, являющейся наиболее драгоценным подарком сверхъестественным существам. (...) Однако ордалия языка вряд ли имела кровопускание единственной или даже основной целью. Фактически, церемониальный сосуд для жертвенного шнура, изображенного на связанных с разрезанием сценах этого ритуала, по-видимому, дает нам ключ. Эти сосуды неизменно изображаются как имеющие плоское дно... плетеные корзины или керамические чаши, заполненные тем, что, вероятно, является узкими полосками сделанной из коры бумаги... В сценах ордалий языка на Притолоках 17 и 24 в Йашчилане пропитанная кровью веревка сматывается в кольца в сосуде среди бумажных полос. Но на каждом из двух парных памятников Притолоки 15 и 25 на том же самом участке сверхъестественное существо в форме большой крутящейся змеи или дракона поднимается от того же самого жертвенного сосуда перед коленопреклоненной женщиной, голова которой поднята, очевидно, почтительно слушая пророчествующую человеческую фигуру, появляющуюся из открытых челюстей монстра. Эти изображения предполагают, что цель и результат ордалии языка состояли в том, чтобы вызвать, пребывая в экстатическом состоянии, вызванном серьезной физической травмой, обожеествляемого предка, который, возможно, давал советы или утверждал законность преемника власти священника или правителя.

В поддержку вышесказанного следует отметить, по крайней мере, один важный этноисторический источник, «Трактат о суеверии и языческих практиках, преобладающих сегодня среди коренных индейцев Новой Испании», впервые опубликованный в 1629 г. Фернандо Руизом де Аларконом (рожденным в Мексике испанским священником...), в ко-

тором со всей определенностью отмечается экстагический транс как один из результатов обряда кровопускания.

Описывая жертвенное кровопускание при паломничестве к вершинам святилищ, Руиз де Аларкон [11, р. 140] писал следующее:

«Когда он достигает места идола... он падает ниц в этом месте, где приносит себя в жертву, проливая свою кровь, принеся с собой иглу, сделанную из маленького и острого кусочка тростника, и этим колет уши в месте, где женщины носят украшения, пока не теряет много крови.... Они также пронзали себя ниже губы на подбородке, пока отверстие не становилось открытым, подобно окну, и говорят, что некоторых даже делают отверстия в верхней части их языков. Все это было сделано в жертву, и говорят, что некоторые из них ослабели или стали парализованными, и в этом состоянии экстаза они слышали или думали, что слышали, как их идолы говорили, сообщая им, что они будут очень счастливы и получат то, что желают, — обычно это дети, богатство, долгая жизнь, семья или здоровье».

Не причиняющая вреда боль

...Действительно ли всем или некоторым из людей, изображенных или описанных в процессе членовредительства, обязательно причинялся физический ущерб? Была ли боль обязательным условием вызывания экстагического состояния? Фактом является то, что, несмотря на травму организма, достаточную, чтобы вызвать действительное изменение в состоянии сознания, восприятие боли может быть заблокировано человеком, подготовленным должным образом. Это явление не только хорошо известно из практики йогов* и других мистиков, но также было подтверждено экспериментально.

Возможно, явление не причиняющей вреда организму боли связано с недавно обнаруженными высоко специфичными опиатными рецепторами в мозге млекопитающих... Эти рецепторы соответствуют веществам, спонтанно производимым в теле (см. «Опиаты эндогенные»*), которые являются в поразительной степени подобными морфию по структуре и по эффекту облегчения боли.

Относительно феноменов не причиняющей вреда организму боли при ритуальном членовредительстве у майя мы располагаем описаниями, сделанными некоторыми очевидцами в XVI в.; также, в искусстве майя, изображающем различные виды физических травм, нет никаких намеков на фактическое страдание. Напротив, некоторые из людей, изображенных причиняющими себе серьезнейшие травмы (например, протыкание языка покрытыми шипами веревками), кажутся спокойными и безмятежными, если не сказать «впавшими в восторженный транс». (...)

...Переживание физической боли, также как и кровотечения, могло успешно подавляться с помощью техник управления автономной нервной системой. Знание этого вида едва ли могло оказаться за пределами способностей интеллектуальной элиты древних майя, чьи блестящие достижения в математике, астрономии, иероглифическом письме, архитектуре и многом другом сделали их цивилизацию одним из наиболее известных экспериментов в человеческой истории.

Ритуальная паровая баня

...Ритуальная паровая баня *темацкаль* (*temazcal*) в Месоамерике, как известно, выполняла религиозную, очищающую и исцеляющую функции, но, насколько мне известно, та разновидность высших переживаний, о которых сообщает Вейл [15, р. 44–45], не рассматривалась серьезно в связи с *темацкаль*-комплексом. Этот недостаток кажется тем более удивительным, что любой, кто бывал в традиционной сауне, должен знать, что очень большой частью этого опыта является своего рода высшее состояние. ...Это на самом деле было одной из целей постоянных, храмоподобных каменных сооружений, в которые месоамериканцы превратили более простые, предназначенные для паровой бани, домики Северной Америки и севера Евразии...

Как замечает Вейл, среди сиу* такой домик посвящался земле, на которой человек входит в контакт с Великим Духом. *Темацкаль* был широко распространен в доиспанской Месоамерике, и это до сих пор существует во многих туземных общинах. У миштеков в Оахаке это считалось настолько жизненно важным для сообщества, что в Codex Vindobonensis, главном доиспанском иллюстрированном манускрипте, например, изображенный в традиционном стиле *темацкаль* неоднократно используется, чтобы символизировать целый центр церемоний и общества [5]. В центральной Мексике *темацкаль* посвящался старой Богине Земли, Тоси, «Нашей бабушке», также называемой Сердцем Земли и Матерью Богов. Одним из ее названий было Темацкальтоси, Бабушка Паровой Бани. Она была также покровительницей исцеляющих шаманов и преобразователей, которые были хорошо подготовлены к выполнению превращающей, очищающей и терапевтической функции *темацкаля*. Судя по описанию *темацкаля* такими ранними летописцами, как Дуран [3, р. 269–271], ритуал паровой бани, возможно, переживался как символическая смерть и возрождение из темной и огненной матки Великой Матери...

(...) Купальщики проникали в *темацкаль* на руках и коленях через низкий и узкий вход. После появления таким способом они поливались

и мылись холодной водой, шок от которой крайне усиливает опыт переживания дополнительного или высшего состояния [15, р. 45]. Дуран сообщал, что десять или двенадцать кувшинов очень холодной воды выливались на перегретые тела ритуальных купальщиков; как ему сказали, писал он, купальщики становились подготовленными к серьезному шоку, потому что были воспитаны в традиционной системе: «Если бы испанцу пришлось пройти это, у него был бы удар или паралич». Холодная ванна, по-видимому, также поддерживает предполагаемую символику смерти, превращения (или инкубации) и возрождения: новорожденных младенцев традиционно мыли в холодной воде после появления из матки.

Что касается очень высокой температуры в паровых банях, то Вейл говорил об отношениях между психическим состоянием и переживанием физического вреда или отсутствием такового... «Сжигание происходит только тогда, когда Вы теряете контакт с психической энергией группы и видите себя как изолированного индивидуума, пытающегося защититься от высокой температуры» [15]. Рассмотренное в этом свете описание Дурана приобретает новый смысл. Здания паровых бань, как он сообщал, были достаточно большими, чтобы вместить десять человек, сидящих на корточках; стоять было невозможно, сидеть — фактически, тоже. (...)

...Кроме приведения себя в надлежащее психическое состояние, древние месоамериканцы также приготавливали препараты из трав, чтобы сделать ритуального купальщика неуязвимым к температурам, близким к температуре кипения, создаваемым в *темацкале*. Саагун [10, р. 151, 176–177] описал один такой раствор, составленный из небольшого количества листьев разновидности мескит (*mesquite*) (*Prosopis spp.*), называемого *Quetzalmizquitl*, «драгоценный мескит», и основы, резкого корня относящегося к семейству пасленовых (*Solanaceous*) томата, называемого *Coztomatl* (*Physalis costomatl* Моч.). Поскольку это — член семейства пасленовых, которое включает род Дурмана (*Datura*), томатный корень был, возможно, более эффективным компонентом в смеси. Дурман сам по себе обычно использовался не только как галлюциноген, но и как болеутоляющее.

Факт, что ароматы различных видов, включая дым от галлюциногенных растений, играют роль в современном опыте *темацкаля*, наводит на мысль, что это имело место также в доиспанские времена. В говорящем на науатль пуэбло *San Francisco Cuapa*, в штате Пуэбла, например, синикуичи — *sinicuichi* (см. «Хеймия иволистная»*, *Heimia salicifolia*) разбрызгивается на горящее топливо в очаге *темацкаля* так, чтобы те,

кто парился, погружался в этот ароматный пар [6]. *Синикуичи* — это один из наиболее интересных из всех аборигенных галлюциногенов Месоамерики: его эффекты, как считают, полностью слуховые. Обычно *синикуичи* используют в форме сброженного, слегка опьяняющего настоя, сделанного из увядших листьев растения; согласно Шульцу [12, р. 32], эффекты включают головокружение, эйфорическую дремоту, измененное восприятие времени и пространства, забывчивость, утрату ощущения реальности, мир вокруг как бы меркнет, уменьшается, отходит на задний план, звуки искажены и кажутся приходящими издалека. Кнаб не считает, что малых количеств, используемых в *темацкале*, самих по себе достаточно, чтобы вызвать эти эффекты; скорее, ароматный пар *синикуичи* может помочь купальщику войти в состояние эйфорического спокойствия. (...)

Синикуичи само по себе, согласно Шульцу [12]... как говорят, помогает использующему вспомнить с большой ясностью события отдаленного прошлого, включая даже пренатальное состояние. Пять алкалоидов* хинолизидина было выделено из хеймии иволистной (*H. Salicifolia*), но растение и его применение до сих пор не так хорошо определены, как хотелось бы. Вероятно, что и другие растения, принадлежащие аборигенной психофармакопее, используются повсюду в Месоамерике как существенный элемент ритуальной паровой бани, а также что ароматы играют огромную роль в этом, так же, как в других ритуалах, предполагающих дополнительные или высшие состояния сознания.

Таким образом, психохимические препараты не являются обязательными для вхождения купальщика в необычное состояние сознания; очень высокая температура и контраст между горячим и холодным в сочетании со специальной психологической подготовкой купальщика, входящего в паровую баню, достаточны сами по себе. (...)

Добывание пейотля как испытание

...Некоторые виды испытаний, обычно ограничение пищи, воды или сна, являлись в большинстве случаев существенным предварительным условием даже для ритуального использования галлюциногенов (так же как и в негаллюциногенных ритуалах). Пример из моих собственных полевых исследований: когда паломники пейотля у уичолей* прибывают, наконец, в Вирикуту, священную страну в северо-центральной части Мексиканской пустыни, где они должны собирать галлюциногенный кактус, [к этому моменту] они уже проходят около трех сотен миль от своей родины (традиционно весь путь проходит пешком), не позволяя себе спать (или они спят, но очень мало) с тех пор, как отправля-

ются в путь из западной части гор Сьерра-Мадре, и поэтому близки к истощению. Они держат себя в состоянии эмоционального возбуждения благодаря осознанию серьезности и священности своего дела и его значимости для благосостояния их народа; их путешествие отмечено непрерывными танцами, пением и соблюдением неисчислимых ритуалов. Они фактически ничего не едят и не пьют или пьют воду, но очень мало. Соль строго запрещена на протяжении всего паломничества и в течение многих дней до и после него — немалая жертва, если учесть высокую дневную температуру пустыни даже в зимние месяцы, когда происходит большинство таких паломничеств. Наконец, они выкуривают множество ритуальных сигарет крепкого местного табака (*Nicotiana rustica*) (см. «Табак»*), завернутого в листовую обертку кукурузного початка, они могут также очистить себя, буквально и символически, поедая во внушительном количестве тот же самый табак. Таким образом, они уже находятся на очень отличающемся от обычного уровне сознания, причем настолько, что им уже нет необходимости быть под действием алкалоида пейотля, чтобы воспринимать это растение [пейотль. — О. Г.] в его животной форме, когда глава паломников восклицает при виде самого первого кактуса: «Ах, наконец он здесь, Наш Старший Брат, Олень, кто дает нам жизнь!» ...В ходе последующих ритуалов уичоли буквально насыщают себя пейотлем, жуя его непрерывно днями и ночами до самого конца (или пьют его в виде жидкости), при этом немного отдыхают и едят немного обычной пищи, до тех пор пока социальное и природное окружение и связи человека с ним не примут полностью мистическую окраску. Метаболическая система меняется, и именно в этом мистическом союзе с другими мирами происходит интерпретация шаманами видений — своих собственных и других людей — в соответствии с традиционными культурными нормами, в которых они были воспитаны, и с магически-анимистическим (см. «Анимизм»*) взглядом на мир, который пронизывает всю идеологию уичолей.

Биохимическое объяснение боли, не причиняющей вреда организму

(...) Следующий отрывок представляет интерпретацию Элькесом некоторых явлений, изображенных на памятниках майя или описанных летописцами XVI в.

Благодаря опыту биообратной связи... появились новые экспериментальные свидетельства, которые можно добавить к характеристике,

например, йогической практики, что автономная нервная система... фактически способна к научению, так что ритм сердца, давление крови, температура кожи, восприятие боли и т. д. могут стать условными реакциями. Через ряд упражнений, вовлекающих состояние релаксации и обратную связь, и благодаря развитию у человека осознания функций и состояний любого компонента автономной нервной системы фактически можно осуществлять контроль над такими показателями, как температура кожи, пульс, давление крови и т. д. Например, можно повысить температуру кожи на 5 °F, даже когда рука погружена в очень холодную воду. Кроме того, существуют более чрезвычайные явления — например, реакции кожи на физическое или химическое повреждение, которые можно изменить в гипнотическом трансе, когда из памяти извлекается энграмма — целостный гештальт, сохраняющийся, так сказать, не в микроструктурах мозга, но — фактически — в теле самом по себе. Я вспоминаю статью в «Ланцете», например, где был описан случай моряка, потерпевшего кораблекрушение и вновь пережившего травматические события в гипнотическом трансе... поскольку он пережил подвешивание на веревке, серьезные отметины от веревки и реальные ожоги появлялись на совершенно неповрежденной коже и исчезали снова, когда заканчивался гипнотический транс. Значение этого факта заключается в том, что каким-то образом кодирование происходит не только в мозге, но также и в тканях.

Что на самом деле происходит химически в этих системах, мы еще не знаем. Сейчас то, что происходит при действии ЛСД* и некоторых других психоактивных соединений, — это то, что (поскольку они настолько аналогичны вырабатываемым в организме соединениям...) они вызывают некоторые из следов памяти через ослабление пропускного механизма, который обычно удерживает их. Обычно мы постоянно держим эти ворота запертыми. (...)

У майя жрицы... протягивающие веревку, с шипами или без, сквозь собственный язык, могли при этом не чувствовать боли, поскольку происходит отключение сенсорных путей от языка, вероятно, благодаря некоторому когнитивному акту, наложению образа нечувствительного, даже некровоточащего языка на образ реального, поврежденного. И затем эта накладываемая структура становится реальной структурой.

(...) Здесь особенно подходит то, что Эндрю Вейл говорил о проводимости тепловой энергии в случае высокой температуры и о кинетической энергии в случае потока. При определенных условиях периферическая нервная система может принимать необычно большие

количества физической энергии, преобразовывая эту энергию электрохимически и уводя ее далеко от периферии — в рассмотренном случае, от искащенного языка... к ЦНС. И там, в свою очередь, это могло бы быть канализировано в высшие или дополнительные состояния сознания или иначе разрядиться не причиняющим вреда организму способом. Тогда, возможно, существует пропускающий механизм, который некоторым способом вместо сосредоточения или влияния на периферию просто отклоняет энергию. И это — лишь немного, что нам известно в настоящее время. (...)

Ответа, являясь ли действительная физическая боль или восприятие боли существенными для вызывания дополнительных состояний сознания, с очевидностью не существует. То, что, вероятно, происходит при самопричинном «безболезненном увече», является массивированной сенсорной бомбардировкой и, возможно, массивированным высвобождением химических соединений в концентрациях, которые являются весьма высокими. (...)

Заклучение

(...) С современным обществом не сочетаются ни способы, которыми традиционные сообщества интегрировали психохимические препараты в свою интеллектуальную культуру и социальную систему, ни цели данной интеграции, ни тот факт, что эти реалии являлись неотъемлемой частью человеческого поведения в течение тысячелетий. Так, существуют следующие различия: в доиндустриальном или племенном мире психотропные растения являются священными и магическими; они воспринимаются как живые существа со сверхъестественными свойствами... обеспечивая шаманам и, при особых обстоятельствах, обычным людям мост через пропасть, отделяющий известные сферы бытия от неизвестных. В так называемых примитивных обществах крупный прорыв, облегчаемый применением препаратов из этих растений, воспринимается как очень значимый для благосостояния индивидуума и сообщества. ...Дополнительные или высшие состояния, вызываемые этими растениями и другими техниками экстаза, всегда и повсюду считаются обладающими огромной терапевтической ценностью и интегрируются в этом качестве во многие незападные религиозные и медицинские системы. Не случайно, что в ряде подобных систем у индейцев Мексики и целитель, и пациент — оба принимают священные грибы или другие галлюциногены, чтобы вместе, рука об руку, исследовать иные миры, в которых скрываются причины болезни, — эти «иные

миры», как пронизательно отметил Ла Барр [8], являются не чем иным, как подсознательным.

Правда, что такие переживания... в традиционном мире полностью согласуются с религиозно-философскими системами, в которых они становятся институционализированы, системами, которые ценят и поощряют личные встречи со сверхъестественным и признают терапевтические свойства экстатических или высших состояний. И это, конечно, сразу же отделяет их от современных западных систем, религиозных и медицинских...

Археологические, исторические и этнографические данные свидетельствуют в пользу того, что психоактивная флора мира имеет значительную культурную историю не только в пределах современных традиционных культур, но также и в Европе... Мы могли бы зайти так далеко, чтобы утверждать, что... психоактивные растения действительно помогали определять историю культур, в которых они имели место, поскольку, как это обычно бывает в экстатическом трансе посвящения, индивидуум подтверждает для себя обоснованность религиозных и социальных традиций и обычаев своей группы, которые он наблюдал и слышал, повторял всю свою жизнь. В традиционном, доиндустриальном контексте магические растения служили, чтобы овеществлять и утверждать культуру предков для каждого последующего поколения, — не так, как аналогичные химические вещества это делают в нашем современном обществе... Мексиканский индеец, использующий семена утреннего сияния или грибы, всегда знает, куда его доставит его «путешествие»; все, что ему действительно требуется от магических растений, — это существенный прорыв в плане, так сказать, «моста» через пропасть между повседневным миром и миром экстраординарным (но не менее реальным), сверхъестественным, в котором, как он полагает, его социальная действительность имеет свое мистическое происхождение. ...Уичоли пробуждаются от своих экстатических, вызванных пейотлем грез, чтобы воскликнуть: «Все так, как мои отцы объясняли мне!» (...) Идентичный аспект включения психоделического опыта в культуру был зарегистрирован среди кауилья* в Калифорнии, чьим традиционным галлюциногеном является *Datura innoxia* (см. «Дурман»*) [1], и у многих других туземных народов Северной и Южной Америки.

...Вряд ли ЛСД или ДМТ (см. «Диметилтриптамин»*) человек в нашем обществе использует с целью инкультурации (то есть интеграции в культуру). (...)

...Те же самые химические соединения, которые многие традиционные народы до сих пор воспринимают как священные, несущие добро, культурно интегрированные и существенные для здоровья отдельного человека и сообщества, химические соединения, которые, как мы знаем, имеют тысячелетнюю культурную историю, согласно нашим законам и социальным установкам, оцениваются (и эти свойства считаются им неотъемлемо присущими) как опасные, несущие зло и чуждые нашей этике... Ясно, что здесь решающим фактором является общество, а не химия. (...)

Литература

1. *Bean L. J., Saubel K. S.* Temalpakh: Cahuilla Indian knowledge and usage of plants. — Mrongo Indian Reservation, Calif., 1972.
2. *Donaldson T.* The George Catlin Indian gallery (Report for 1885, Pt. II). — Washington, D. C., 1886.
3. *Duran fray D.* Book of the gods and rites and the ancient calendar. — Norman, 1971.
4. *Eliade M.* Shamanism: Archaic techniques of ecstasy. — N. Y., 1964.
5. *Furst J. L.* Personal communication, 1975.
6. *Knab T.* Personal communication, 1976.
7. *La Barre W.* Old and New World narcotics: A statistical question and an ethnological reply // *Economic Botany*, 1970. — V. 24. — P. 73–80.
8. *La Barre W.* Hallucinogens and the shamanic origins of religion // *Flesh of the gods: The ritual use of hallucinogens* / Ed. by P. T. Furst. — N. Y., 1972.
9. *Ruiz de Alarcon H.* Tratado de las supersticiones y costumbres gentlicas que oy vieuen entre los Indies Naturales desta Nueua Espana. — Mexico, D. F.: Anales de Museo Nacional de Mexico, 1892 (1900). — P. 126–223.
10. *Sahagun fray B. de* The Florentine Codex: General history of the things of New Spain. — V. 11. — Santa Fe, N. M., 1963.
11. *Schultes R. E.* The place of ethobotany in the ethnopharmacologic search for psychotomimetic drugs // *Ethnopharmacologic search for psychoactive drugs* / Ed. by D. H. Efron. — Washington, D. C.: Public Health Service Publication No. 1645, 1967.
12. *Schultes R. E.* An overview of hallucinogens in the Western Hemisphere // *Flesh of the gods: The ritual use of hallucinogens* / Ed. by P. T. Furst. — N. Y., 1972.

13. *Wasson R. G.* Soma, divine mushroom of immortality. — N. Y., 1968.
14. *Wasson R. G.* What was the Soma of the Aryans? // *Flesh of the gods: The ritual use of hallucinogens* / Ed. by P. T. Furst. — N. Y., 1972.
15. *Weil A. T.* The natural mind: A new way of looking at drugs and the higher consciousness. — Boston, 1972.
16. *Wilbert J.* Tobacco and shamanistic ecstasy among the Warao Indians of Venezuela // *Flesh of the gods: The ritual use of hallucinogens* / Ed. by P. T. Furst. — N. Y., 1972.

Вольфганг Г. Жилек (*Wolfgang G. Jilek*) — клинический психолог и психиатр, почетный профессор психиатрии Университета Британской Колумбии (Ванкувер, Канада), автор фундаментальной монографии «Salish Indian...» (1974) и ряда исследований, посвященных «народным» формам терапии. В обобщенном виде исследования Жилека опубликованы в монографии «Indian healing» (1982).

Работал в рамках такого направления, как психологическая антропология, занимаясь теоретическими и полевыми исследованиями (изучал аборигенные народы Африки, Северной Америки и Юго-Восточной Азии) проблематики транскультурной психиатрии — изучал «народные» формы психотерапии и психопрофилактики в их связи с магическими верованиями и шаманскими практиками (например, анализировал буддистские (см. «Буддизм»*), индуистские, христианские, исламские, шаманские традиции профилактики и лечения алкоголизма и наркомании), культурно-специфические особенности распространенных психических заболеваний (например, эпилепсии, психоза, депрессии) у аборигенных народов, социальные и культурные детерминанты психических эпидемий, особенности восприятия психических болезней (их признаков и причин, отношения к ним) и психотерапевтов (целителей) в разных культурах, проводил сравнительный анализ существ-

ующих у разных народностей представлений о психической норме и патологии.

В. Жилек — автор многих статей, которые печатались в ведущих научных журналах (таких как «Bibliotheca Psychiatrica et Neurologica», «Transcultural Psychiatric Research Review», «African Journal of Medical Sciences», «Psychiatrica Clinica», «Canadian Psychiatric Association Journal», «Medical Journal», «Journal of Studies on Alcohol», «Culture», «Social Science and Medicine», «Curare», «British Journal of Psychiatry»). Занимался проблемой ИСС в контексте изучения «народных» форм психотерапии, что было отражено в статье «Therapeutic Use of Altered States of Consciousness in Contemporary North American Indian Dance Ceremonials» (В кн.: *Altered States of Consciousness and Mental Health: A Cross-Cultural Perspective*. — L.: Sage Publication, 1989. — P. 167–185.)

Сочинения: *Salish Indian Mental Health and Culture Change: Psycho Hygienic and Therapeutic Aspects of the Guardian Spirit Ceremonial* (1975); *Indian healing: Shamanic ceremonialism in the Pacific Northwest today* (1992); *Traditional Healing in the Prevention and Treatment of Alcohol and Drug Abuse // Transcultural Psychiatric Research Review*, 1994. — V. 31. — № 3. — P. 219–258; *Psychiatric Disorders: Culture-specific // International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*. Elsevier Science Ltd. (2001).

Жилек В. Г.

ИЗМЕНЕННЫЕ СОСТОЯНИЯ СОЗНАНИЯ В ОБРЯДАХ СЕВЕРОАМЕРИКАНСКИХ ИНДЕЙЦЕВ¹

Словосочетание «измененные состояния сознания» (ИСС) стало общепринятым обозначением явлений, переживаемых и наблюдаемых в гипнотическом или медитативном трансе, в так называемых истерических

¹ В кн.: *Личность, культура, этнос: современная психологическая антропология* / Под ред. А. А. Белика. — М.: Смысл, 2001. — С. 462–482. (Пер. А. А. Белика, Ю. В. Незнаевой, О. Н. Кубановой, Е. А. Зелинской.) Печатается с разрешения издательства.

диссоциациях, в экстагических состояниях религиозного откровения или во время «одержимости» определенной силой или духовной сущностью... Различия между этими видами состояний зависят от ситуативного и социокультурного контекста. Они не основаны на психологических или нейрофизиологических различиях. (...) Людвиг [16] перечислил условия, которые могут вызвать измененное состояние сознания:

- 1) снижение внешней стимуляции и (или) моторной активности;
- 2) увеличение внешней стимуляции, двигательной сверхактивности и эмоционального сверхвозбуждения;
- 3) концентрированная и избирательная настороженность — готовность;
- 4) снижение готовности и падение критичности;
- 5) сомато-психологические состояния, такие как гипервентиляция*, гипоксемия*, обезвоживание*, гипогликемия*, лишение сна и воздействие критических температур.

Некоторые или все из этих условий постоянно используются в обрядах современных североамериканских индейцев... Эти обряды — «Танец Солнца» культурного ареала индейцев равнин и «Танец Духа» культурного ареала салишей* Северо-Западного побережья. Особое внимание следует обратить на роль ритмико-сенсорной стимуляции, являющейся неотъемлемой чертой не только большинства обрядов североамериканских индейцев, но также и большинства ритуалов, связанных с трансом, в других культурах. В то время как эффект ритмической сенсорной стимуляции (особенно звуковыми стимулами) рассматривался в нейрофизиологических исследованиях начиная с первых работ Адриана и Мэтьюса [2], важное исследование Уолтера и Грея Уолтеров [22] некоторое время не принималось во внимание. Эти исследователи пришли к выводу, что ритмическая сенсорная стимуляция органа слуха в целом может быть осуществлена только при использовании стимула, содержащего в качестве составляющих звук чрезмерной громкости, подобный тому, что производится ненастроенными ударными инструментами, непосредственно окружающими индивида. Ведущие нейрофизиологические лаборатории продолжили экспериментировать с неустойчивым чистым тоном акустической стимуляции (например, [8; 9]). (...) В экспериментах Негера [18; 19] клинически и электроэнцефалографически нормальные индивиды были подвергнуты воздействию низкочастотной стимуляции с высокой амплитудой, производимой специфическим барабаном — инструментом, очень близким к оленьим барабанам, используемым в обрядах североамериканских индейцев. В ЭЭГ всех испытуемых ведущие слуховые реакции в основ-

ном проявились в каждом частотном диапазоне стимула (3, 4, 6 и 8 циклов в секунду), а также в секундной гармонике и секундной полугармонике некоторых частот стимула [18].

Сходные с ними субъективные реакции, включающие визуальные и слуховые образы, получены и в результате световой стимуляции в экспериментах Негера [18]. Согласно его исследованию [19], реакции усиливаются посредством ритмов, подкрепляющих основной ритм, и сопутствующей ритмической стимуляцией в тактильной и кинестетической сенсорной форме. Восприимчивость к ритмичной сенсорной стимуляции увеличивается в стрессовых ситуациях в результате выброса адреналина*, а также посредством гипервентиляции и гипогликемии. Все эти факторы присутствуют в «Танце Духа» у салишей и в обряде «Танца Солнца».

Особый интерес в этих ритуалах представляет открытие того, что интенсивная сенсорная стимуляция оказывает тормозящее действие на передачу болевых сигналов в область мозга, отвечающую за сознание.

Негер [18] обнаружил, что ритмы ударов, соответствующие или близкие к частоте тета-диапазона ЭЭГ (4–7 Гц), наиболее эффективны, и предположил, что этот тип сенсорной стимуляции может преобладать в церемониях, связанных с поведением в трансе. Он рассмотрел этнографические данные из Сибири, Африки, Гаити и Индонезии... и предположил, что «необычное поведение, наблюдаемое в церемониях с использованием барабана, главным образом есть результат ритмичных ударов, которые воздействуют на ЦНС» [19]. Исследователи ритуалов с использованием транса предполагали прямое непосредственное воздействие на ЦНС ритмических звуков, продолжающихся длительное время. (...)

Танец Духа у салишей

Церемония «Зимнего Танца Духа» племен побережья Британской Колумбии и штата Вашингтон (салиши) — остаток древнего североамериканского культа Духа-Хранителя, распространенного на Тихоокеанском побережье Северо-Запада. ...Культ Духа-Хранителя концентрируется вокруг переживания видений как средства достижения и контроля управления сверхъестественной силой (см. [3]). Содержание этих видений и сопутствующих им событий закреплено мифологической традицией и племенными соглашениями и, соответственно, различно у разных групп аборигенов. Существует, тем не менее, универсальное осознание, что поиски духа, совершаемые посвящаемым молодым индейцем, должны быть увенчаны интенсивным переживанием огромной личностной значимости и невыразимым глубоким трепетом, наступающим

в состоянии измененного ощущения и восприятия, — неожиданной встречей с охранительным духом, который откроет свои секретные свойства и наградит ищущего своей силой. Вознаграждение поисков духа молодым индейцем в традиционной культуре салишей побережья Северо-Западного побережья видением примиряющего Духа-Хранителя ведет к временной «болезни духов»* в юношеском возрасте. Это ритуализированное патоморфное (подобное болезни, но не патологическое) вступление к публичной демонстрации сил духа в церемонии зимнего танца. От тех, кто претендовал на успешное завершение поисков духа, ожидалось испытать страстную тоску по прошлому и показать культурно предписанные симптомы «...того, что он смог превратить болезнь в силу». Эта «болезнь духов», во многом аналогичная болезни инициации у многообещающего шамана... и есть вестник прихода особого зимнего сезона, во время которого в Танце Духа произойдет посвящение молодых индейцев.

В 1951 г. ... в законодательстве Канады был наконец отменен позорный закон, запрещающий обряды... В 1960-х гг. приверженцы шаманских обрядов появились на всей территории побережья, где проживают салиши... Посвящение в эту церемонию стало средством, помогающим многим отчужденным индейцам достичь культурной идентичности и психосоциальной реабилитации. В современном сообществе салишей Северо-Западного побережья традиционный термин «болезнь духов» используется при обозначении состояния постоянной дисфории и формирования психофизиологических симптомов в контексте социокультурной дезориентации и депривации... Танец Духа... в прошлом был психогигиеническим ритуалом, а с возрождением в 1960-х гг. приобрел характер специфического, культурного ритуала психотерапии. Человек, подверженный «болезни духов», чувствует, что обладает неконтролируемой, необузданной силой, которая может уничтожить его, если он не покорит ее в процессе инициации и не использует как энергию Духа-Хранителя. Эта энергия амбивалентно ощущается как целительная только теми, кто следует традиционному предписанию «Индийских принципов» (*Indian Ways*) достойного поведения, в то время как ярость Духа-Хранителя уничтожит тех, кто сопротивляется и отходит от принципов, — это произойдет с теми, кто поддался «духам зла» алкоголя и наркотиков. Подверженных «болезни духов» называют «мертвыми больными», и они должны пройти искупительный ритуал смерти в одном из тяжелых испытаний инициации — духовном танце, во время которого их «хватают» и символически «избивают до смерти» исполняющие обряд и их помощники. Затем их «воскрешают», они вновь рождаются как младенцы к новому и более полноценному существова-

нию — после периода, проведенного практически во внутриутробном состоянии в темном уединении курительной палатки (*smoke-house tent*) под заботливым присмотром «сторожей» и «нянек». Вместе со своими ассистентами шаман, исполняющий ритуал, помогает иницилируемым пациентам «исполнять их песню Духа», для того чтобы выявить их духовную энергию в хореографической психодраме Танца Духа. Песня Духа выражает и олицетворяет силы, предоставленные посвященному во время наивысшего переживания, называемого «образ сна» (*su'lia*). «Нахождение песни Духа» означает второе рождение посвященных и «возвращение из мертвых»: после периода созревания, длящегося 4 дня, «младенец» выкрикивает новые песни, сопровождаемые ритмами барабанов и песнями подручных. Затем посвященный бежит по лесу, пребывает в курительной палатке и четырежды погружается в холодный горный поток, выполняя процедуру, предполагающую «полностью вернуть ребенка к жизни». Шаманская энергия вселяется в новообращенного проводящим ритуал, который вдует свое наполненное силой дыхание в «новорожденного». (...)

Жесткий режим посвящения продолжается, пока кандидаты не «найдут свою песню и танец» в момент, когда дух-хранитель, который сегодня именуется как «Дух Индейца» или «Сила Животного», входит в посвящаемого и преподносит ему дар личной энергии духа, песни и танца. Посвященные чувствуют вновь обретенную силу, когда песнь сходит с их губ и когда спонтанный скачкообразный танец увлекает их в курительную палатку. Блаженные переживания современных исполнителей Танца Духа можно сравнить с измененными состояниями сознания под воздействием опиатов*:

«Я подпрыгивал на три фута в высоту и ощущал такое возбуждение, необычайное ощущение, как бывает, когда ты плывешь или паришь в воздухе; чувствуешь, что ты поднялся по-настоящему высоко. Раньше я испытывал такое только однажды под воздействием героина, но тогда после этого я прошел через ад, это было ужасно, — с энергией Песни Духа ты не испытываешь таких кошмарных последствий».

Процесс посвящения дает возможность новым участникам пройти обучение, которое позволит повторно входить в состояния измененного сознания без предварительной подготовки, чтобы ощутить и выразить шаманские силы в последующих сеансах Танца Духа. Каждый зимний сезон они будут погружаться в терапевтическую церемониальную программу, которая объединяет в себе активную деятельность с физическими упражнениями, психодраму с очистительным самовосстановлением, прямую суггестивную поддержку эго и логотерапевтическое переутверждение значения естественного существования.

Танец Солнца

Танец Солнца был наиболее пышной церемонией степных племен алгонкинов*, сиу*, каддо* и шошонов*. «Более чем любая другая церемония или событие, этот танец дает племенам возможность для выражения эмоций в ритме» [6]. Он включает в себя сложные групповые обычаи, ассоциирующиеся со знахарской силой и мифологическими темами войны и охоты на бизонов, и привлекает большое число участников-танцоров, певцов, барабанщиков и зрителей.

(...) Сама церемония танца продолжалась до четырех дней; ей предшествовали четыре дня поста, испытание жаждой и предварительные ритуалы, а за ней следовали игры, угощения и другие празднества, так что весь праздник мог растянуться на две недели. (...) Традиционный Танец Солнца утратил свою основную функцию — обеспечения сверхъестественной поддержки личности и коллективного успеха в войне и на охоте — когда сопротивление индейцев, предписываемое кодексом чести, было окончательно подавлено кавалерией США, а стада бизонов были уничтожены «белыми» охотниками. В последней отчаянной попытке обращения к сверхъестественным силам многие индейские народы прибегают к культу Танца Духа, исполняя ритуал Танца Солнца [17]. Это преобразовательное движение [1] имело следствием тотальное изменение в надындивидуальной системе и вдохновлялось пророческими видениями, испытываемыми лидерами и их последователями в измененных состояниях сознания. Движение Танца Духа закончилось кровавым подавлением восстания сиу, начавшегося в 1890 г. Неудача Танца Духа заставила шаманов шошонов, снова действующих под влиянием онейроидных видений, изменить направленность церемонии Танца Солнца, ориентируя ее на исцеление от болезней и облегчение социальных невзгод [13]. Церемония развилась в искупительное движение [1] с терапевтическими целями — достичь целостного изменения в личности, чтобы содействовать духовному, эмоциональному и физическому здоровью и таким образом извлечь пользу для общины.

Танец Солнца как терапевтическое движение продолжался в небольших масштабах среди шошонов и юта*. Танец Солнца сиу был официально запрещен в 1880-х гг. властью правительства Соединенных Штатов, осознавшего националистический потенциал этой церемонии, причем акцент был сделан на нецивилизованный обряд пытки, что обеспечило запрету поддержку общественного мнения. В церемонии Танца Солнца аборигенов степных племен — за исключением племен кайова* и ассинибойн (см. «Сиу народы»*) — самоистязание было самой яркой чертой публичного представления [6; 10]. Более молодые индей-

ские воины стремились умиловить сверхъестественные силы приношением в жертву своих страданий и в то же время получали личные духовные силы (также как и осознание себя частью племени). Кожа посвящаемых пронзалась острым вертелом на груди, плечах или спине и привязывалась за прорези крепкими ремнями к центральному столбу или черепакам буйволов. В течение долгих часов посвящаемый должен был танцевать (сгибать спину), будучи подвешенным на ремнях к шесту, или — если он был привязан к черепакам буйволов — должен был волочить эти черепаки вокруг всего лагеря. Среди оглала-сиу* престиж человека зависел от того, подвергался ли он пыткам Танца Солнца и имел ли он шрамы, подтверждающие это [7].

Церемония «Танца Солнца»... эффектно возродилась, когда изменение духа времени вызвало в 1950-х гг. национальный ренессанс... К середине 1960-х гг. Танец Солнца снова процветал как основной туземный церемониал индейских племен в Вайоминге, Айдахо, Юте и Колорадо... С того времени, как Танец Солнца был возрожден также среди сиу (около 1960 г.), сотни участников и зрителей снова собираются каждый такой праздник в августе в резервации Pine Ridge в Северной Дакоте.

Церемония Танца Солнца... фокусируется на обретении сверхъестественной силы. Эта сверхсила может быть обретена участниками, даря им здоровье и успех, а также утешение страдающим и обездоленным соплеменникам. Эта сверхъестественная сила может умиловить некие духовные силы или нейтрализовать воздействие зла. По существу, эта сила — сила шамана, и... Танец Солнца имеет характеристику инициации шамана. Он включает вызывание сновидений и следование инструкциям, наставления и испытания, проводимые шаманом, тяжелые испытания постом, жаждой и мучительными самоистязаниями в поисках личного божественного видения, получаемого в них. Характер церемонии как оригинальной шаманистской инициации поддерживался традицией индейцев сиу, так как в прошлом исключительное значение в суровых испытаниях Танца Солнца играла подготовка воинов в качестве целителей [4]. Сегодня возрожденный Танец Солнца сиу снова включает в себя тяжелое испытание самопожертвованием... некоторые посвящаемые дают священную клятву танцевать «с пронзенной плотью» в нескольких последующих ежегодных церемониях [20].

Современный обряд Танца Солнца проводится, как правило, в течение трех дней и трех ночей. Танцорам аккомпанируют команды певцов-барабанщиков и зрители из того же племени, обеспечивающие моральную поддержку и ободрение. Ритуал управляется предводителями шаманов Танца Солнца, которые также обучают новых танцоров и контролируют процесс инициации. Среди индейцев юта шаманы

выбирают и утверждают кандидата, анализируя и интерпретируя его сны [13]. Посвящаемые и команды певцов заняты приготовлением к Танцу Солнца всю зиму и весну. Современные исполнители Танца Солнца проходят перед выходом на арену очищение в шалашах для потения¹ и обряд курения калюмета*...

Двигаясь по 4 раза в каждом основном направлении, танцующие попеременно подступают к деревоподобному столбу, сооруженному в центре площадки для Танца Солнца, и отступают от него. Этот центральный шест... символизирует архетип древа жизни и считается источником силы — как канал, по которому стекается космическая энергия.

Танцор, который принял священное обязательство, привязывается к центральному столбу ремнями из сырой кожи. Они прикрепляются к одному или двум вертелам, которые предводитель Танца Солнца вставляет через прорези (чаще бескровные) на коже грудной клетки танцора, нанесенные запасенным заранее для этой цели ножом. Дую в свисток из орлиной кости и иногда держа жезл для защиты и силы, посвященный может танцевать часами и продолжать дергаться и рваться, пока не сломит свою плоть. Освободившись от ремней, которыми был привязан к центральному столбу, он падает на землю в полубессознательном состоянии. Другие танцоры могут достичь этого божественного состояния без такого особенного самоистязания, но они должны еще вытерпеть пост, жажду и истощение от напряженного танца. Группы барабанщиков и певцов сопровождают танцующих, другие участники дуют в свистки или стучат ивовыми палочками, в то время как зрители возбуждают их пронзительными криками. В попытках достичь желаемого измененного состояния сознания (которое в итоге должно принести ему видение) танцору помогают интенсивным, ритмичным барабанным боем, производимым множеством нестройных, сделанных из шкур животных барабанов. Энергично двигаясь с ускоряющимся темпом в течение одного-двух или даже более часов, танцующий в итоге достигает своего видения. То, что он ощущает как выброс энергии, подбрасывает его в воздух и бросает на землю, тело лежит неподвижно, пока душа временно покинула его для своего архетипического шаманского путешествия. Под руководством предводителя Танца Солнца другие участники переносят танцора на предназначенное для него место и укладывают так, что его голова указывает на центральный столб — источник шаманской энергии, которая сейчас переполняет его. (...)

¹ Для наглядности я приведу лишь один пример такого «шалаша» у племени делаверов*. Шалаш из двенадцати палок, высотой в рост человека. Он нагревался двенадцатью докрасна раскаленными камнями, и в нем помещалось 12 человек. Апофеоз обряда — обильное посыпание раскаленных камней табаком. (...) — *Примеч. авт.*

Выработка измененного состояния сознания

Обычаи, наблюдаемые сегодня в Танце Духа у салишей и в Танце Солнца у сиу, могут быть отнесены к двум группам:

- 1) содействующие изменению личностных моделей поведения;
- 2) содействующие личностному ресинтезу и переориентации.

Последняя состоит из индивидуальных и групповых терапевтических подходов, в которых разнообразные приемы, обеспечивающие поддержку эго, комбинируются с физическими испытаниями и дидактическими методами... которые способствуют наполнению культурным содержанием модели поведения, выработке измененных состояний сознания. Они происходят в условиях усиливающейся внешней стимуляции и двигательной гиперактивности... а также включают в себя несколько соматопсихологических факторов [16].

Сфокусированное суггестивное внимание

Кандидаты отбираются для специального исцеления. В инициации Танца Духа они «захватываются» — предположительно пока не ожидая этого, — рослыми помощниками по ритуалу, чьи лица скрыты. Те бросаются на юношей, не давая им двигаться, завязывают им глаза и представляют их исполняющему обязанности шаманского ритуалиста, который предположительно должен «собрать их на смерть», прикасаясь к ним церемониальным жезлом, заключающим в себе энергию. Общее мнение индейцев о силе, которой обладает шаман, таково, что этот символический жест причиняет сильные страдания человеку, испытываемому подобным образом. (...)

Болевая стимуляция

В Танце Духа у салишей посвящаемые «испытываются» во время повторяющихся «захватов»: их пугают жезлами с оленьими копытами, хлопающими, бьющими, щекочущими и щипающими незащищенные места груди, живота и ног. Со слов молодого посвященного: «Они используют опытных танцоров, чтобы причинять тебе боль, потому что они уже получили силу, и они надсмехаются над тобой, чтобы таким образом передать тебе свою энергию. Ты чувствуешь эту сильную боль, ты должен визжать и кричать, и довольно скоро к тебе приходит твоя песня. Я чувствовал боль в животе, пока они били меня. Я три раза терял сознание, пока они били меня. Они делали это каждое утро и ночь в течение 4 дней».

В Танце Солнца у сиу клятва самоистязания обязывает кандидата исполнять повторяющиеся движения по направлению к центральному

столбу и назад от него, по 4 раза в каждом основном направлении, постоянно увеличивая натяжение ремней и вертелов, которыми он привязан к столбу, пока в конце концов не «сломит свою плоть». Его тяжелое испытание может продолжаться один-два или более часов.

Гипогликемия и обезвоживание

В церемонии Танца Духа посвящаемый голодает в течение 4–5 дней. Такой режим строгого поста и жажды становится более стрессогенным для кандидата, если к нему применяют метод «подразнивания» вкусными кусочками лосося или предложением ему воды в протекающих чашках. По крайней мере, в течение 4–5 дней поступление жидкости сведено к минимуму. Его губы не должны касаться жидкости, но он может высосать несколько капель воды через кость или пластиковую трубку, обвязанную вокруг его шеи. В то же время он теряет жидкость через потоотделение во время «бегов» и потения под шерстяным одеялом.

Традиционно участник Танца Солнца также приготавливается к церемониалу днями поста и жажды и часто соблюдает общее воздержание, длящееся весь ежегодный танец.

Форсированная сверхдвигательная активность

Посвящаемый в Танце Духа выводится помощником на ежедневные «бега» вокруг курительной палатки или через кустарники; при этом он привязан к помощнику. Бег часто длится до тех пор, пока силы посвящаемого полностью не истощатся. В обряде Танца Солнца напряженный танец может продолжаться от восхода до заката, прерываясь только коротким отдыхом.

Температурная стимуляция

1. Холодом: у салишей новичков заставляют бегать босиком по снегу, купаться в ледяных реках или в зимнем океане. В курительной палатке их могут неожиданно облить холодной водой. Такие гидротерапевтические шоки считаются вспомогательными в вызывании желаемой песни.
2. Жарой: готовящийся к Танцу Духа «поджаривается» под тяжелым покрывалом из шерстяных одеял. Исполнители Танца Солнца подвергаются перегреву на специальном ложе в течение 30 или 50 минут перед процессом танца; там они сидят, прижавшись тесно друг к другу, и проходят обряд курения, пока молится предводитель Танца Солнца.

Акустическая стимуляция

Танец Духа и Танец Солнца, совершаемые под ритмичный бой барабанов, сделанных из шкур животных, и сопровождаемые пением, длятся часами. Дополнительные ритмичные звуки производятся биением друг о друга кедровых палок и быстрой тряской копыт лани (салиши); дутьем в орлиную кость, издающую свист, одновременно с биением друг о друга ивовых прутьиков (сиу). (...) Физический анализ записей ритмичных звуков во время церемонии Танца Солнца у прибрежных салишей показывает, что частота ударов охватывает диапазон от 0,8 до 5,0 циклов в секунду, со средней частотой в 2,95 цикла в секунду. Треть зарегистрированных частот была в тета-диапазоне ЭЭГ у человека, и частоты от 4,0 до 5,0 циклов в секунду полностью преобладали в записях ритмических ударов, сделанных в течение процедур «хватания» (*grabbing*). Из-за присутствия тета-ритмов (4–7 циклов в секунду) в электрической активности височной слуховой области коры головного мозга подвергаемые эксперименту реагируют на интенсивные ритмичные удары в этом диапазоне частот, показывая управление слуховыми реакциями в их ЭЭГ, ассоциирующимся с опытами подробного описания состояния транса [18; 19]. Ритмичная акустическая стимуляция ударными инструментами в течение инициирования в Танце Духа конечно гораздо более интенсивна, чем в экспериментальных условиях: используется не один, а много кожаных барабанов.

В дополнение к изменяющим сознание действиям, описанным выше, при инициации в Танце Духа используются следующие методы.

Уединение и ограниченная подвижность

Сроком на четыре, а чаще и на большее количество дней проходящий инициацию помещается в темной курительной палатке кубической формы, охраняемой «няньками», которые сидят на краях его одеяла. Находясь там, посвящаемый должен соблюдать самую строгую тишину и избегать любого телодвижения.

Лишение сенсорного распознавания зрительных образов

Посвящаемому завязывают глаза в течение процедуры «хватания» и оставляют так в течение всего его уединения в темноте в курительной палатке.

Лишение сна

Лежа в курительной палатке, новичок спит очень немного — из-за некомфортной обстановки. Часто и подолгу церемониальные команды

поют и бьют в барабан, прерывая его отдых для вынужденной активной деятельности.

Кинетическая стимуляция

Процедура «хватания» каждый день повторяется дважды: посвящаемого подбрасывают вверх и вниз, качают и кружат, затем его быстро носят вокруг курительной палатки.

Гипервентиляция

Вынужденное быстрое и глубокое дыхание требуется как непереносимое условие для исполнения танца. Прошедшие инициацию вспоминают: «няньки», как они теперь называются, обычно сообщают вам о том, что если вы собираетесь входить в транс, то вдох должен быть глубоким, очень глубоким, и вы не должны останавливаться, если даже близки к обмороку. Дышать нужно интенсивно, чтобы живот втягивался: «Вы дышите так глубоко, что все ваше туловище, грудь и живот вздымаются. Вы входите в транс прежде, чем начинаете подпрыгивать в танце», — говорят они.

Измененные состояния сознания и эндогенные опиаты

Эндогенные опиаты (см. «Опиаты эндогенные»*), такие как энкефалины и бета-эндорфины (возможно, также к ним относятся и другие нейроэндокринные пептиды (см. «Пептиды регуляторные»*) типа нейротензина и брадикинина), играют важную роль в поступлении болевой информации. Как представлено в недавнем кратком обзоре Снайдера [21], энкефалин, а также, возможно, и нейротензин блокируют передачу сенсорных нейронов между спинным и головным мозгом. Кроме того, имеются доказательства функционального влияния нейроэндокринной опиатной системы на слуховое, кинетическое и зрительное восприятие. Структуры тех областей головного мозга, которые связаны со слуховыми и вестибулярными функциями организма, показывают высокую плотность энкефалин-ячеек. Некоторые из этих областей, типа дорсального кохлеарного ядра и нижнего colliculus, также богаты опиатными рецепторами; последний сконцентрирован и в нижних вспомогательных оптических ядрах [21]. Эндогенные полипептиды (см. «Пептиды регуляторные»*) с опиатдействием, возможно, включены в эмоциональные реакции на болевые раздражители и в управление аффективными состояниями и связаны с поглощением пищи и жидкости [5]. Недавние клинические испытания, проведенные в Соединенных Штатах, Швейцарии и Швеции, указывают на то, что парентеральное* вве-

дение бета-эндорфина сопровождается временным психотропным эффектом при применении на клинически-депрессивном (не шизофренике и не умственно отсталом) пациенте. Клайн описал эти результаты как антидисфорическое, антидепрессантное, анксиолитическое (см. «Анксиолитики»*), анальгезирующее (см. «Анальгезия»*) действие; эффект начинает проявляться через 5–10 минут после инъекции бета-эндорфина и продолжается от одного до шести часов. Клайн размышляет над тем, что бета-эндорфин, произведенный передней долей гипофиза, может иметь собственный путь создания и управления эмоциональными состояниями [14, 140]. Те же самые психотропные результаты, которые показаны в клинических испытаниях с бета-эндорфином, могут наблюдаться и в обрядах североамериканских индейцев, описанных выше. В другом месте я подробно описываю положительные терапевтические результаты обряда инициирования, замеченные случаи уменьшения дисфории и формирования психофизиологического симптома и дальнейшую практику Танца Духа [11]. Можно предположить, что эти терапевтические результаты достигаются отчасти из-за антидепрессивного, антидисфорического и анксиолитического эффектов эндогенных опиатов-пептидов (см. «Опиаты эндогенные»*), произведенных посредством специфических форм воздействия в процессе инициации. Далее мы можем предположить, что выработка этих веществ могла быть запущена теми же самыми условиями, что стимулируют возникновение измененных состояний сознания в ритуалах, — особенно болью, акустической и кинетической стимуляцией, гипогликемией и обезвоживанием в комбинации с физическим напряжением. Такая гипотеза предложена на основе очевидной связи нейроэндокринной опиатной системы с областями ЦНС, содействующими передаче, обработке и интеграции сигналов боли, слухового и кинетического восприятия [21], а также с областями ЦНС, включенными в управление эмоциональными состояниями, отвечающими за поглощение еды и пищи [21]. В вышеупомянутых церемониях стимуляция боли часто совмещается с физическим напряжением благодаря повышенной подвижности. Производящий эйфорию эффект этой комбинации проявляется в инициации у салишей, которые, упражняясь в беге, согласно традиции, бьют себя по ногам кедровыми луками для достижения «легких ног» — радостно-веселого состояния и транса; и действительно, некоторые во время бега переживают «видения силы». Кому-то это напомнит мелкую дрожь современных наркоманов, которая помогает преодолеть начальные болевые ощущения, чтобы после испытать *jogger's high* — эйфорическое, подобное трансу состояние, возможно, сопутствующее выработке эндогенных опиатов. Известно, что внушение и гипноз могут стимулировать

обезболивание, которое снимается налоксоном* — опиатным антагонистом — и опиат-блокирующим устройством. Внушение играет важную роль в достижении измененных состояний сознания. В процессе инициирования у салишей некоторые кандидаты немедленно входят в каталептическое состояние (см. «Каталепсия»*) под влиянием прямого и коллективного внушения, и под тем же самым влиянием большинство кандидатов, кажется, способно вынести и болезненные процедуры [12].

Заключение

В этой работе я предоставил вашему вниманию наблюдения двух обрядов, которые кажутся культурноспецифическими, но подтверждающими и транскультурные закономерности некоторых теоретических предположений о факторах, включенных в создание измененных состояний сознания. Здесь могут играть роль недавно обнаруженные эндогенные опиат-полипептиды (см. «Опиаты эндогенные»*). Поэтому заслуживает внимания использование действия нейроэндокринных опиат-препаратов в условиях метаболических изменений и сенсорной стимуляции, получаемых в обрядах, описанных выше, со специфической ритмичной акустической стимуляцией, ведущей к слуховым реакциям.

Чтобы достичь целостности в теории человеческого поведения, социокультурные и биологические данные должны быть объединены. (...)

Литература

1. *Aberle D. F.* The Peyote Religion Among the Navaho. — Chicago, 1996.
2. *Adrian E. D., Matthews B. H. C.* The Berger Rhythm, Potential Changes from the Occipital Lobes in Man // *Brain*, 1934. — № 57. — P. 355–385.
3. *Benedict R. F.* The Concept of the Guardian Spirit in North America. Menasha (Wis.): Memoirs of the American Anthropological Association No. 291923.
4. *Burland C.* North American Indian Mythology. — London, 1965.
5. *Cleghorn R. A.* Morphine-Like Peptides of Brain and Their Relation to Hormonal Neurotransmitters // *Psychiatric Journal of the University of Ottawa*, 1977. — № 2. — P. 133–137.
6. *Dorsey G. A.* Sun Dance // *Handbook of American Indians North of Mexico*, Part 2. Smithsonian Institution Bureau of American Ethnology Bulletin 30 / Ed. by F. W. Hodge (Ed.). — Washington (D. C.), 1910. — P. 649–652.

7. *Driver H. E.* Indians of North America. — Chicago, 1969.
8. *Gastaut H., Roger J., Corriol J., Gastaut Y.* L'épilepsie induite par la stimulation auditive intermittente rythmée ou épilepsie psychogénique // EEG and Clinical Neurophysiology, 1949. — № 1. — P. 121.
9. *Goldman D.* The Effect of Rhythmic Auditory Stimulation on the Human Electroencephalogram // EEG and Clinical Neurophysiology, 1952. — № 4. — P. 370.
10. *Jenness D.* The Indians of Canada // National Museum of Canada Bulletin. — Ottawa, 1960. — V. 65.
11. *Jilek W. G.* Salish Indian Mental Health and Culture Change. — Toronto, 1974.
12. *Jilek W. G.* Indian Healing — Shamanic Ceremonialism in the Pacific Northwest Today. — Surrey (B. C.); Canada, 1982.
13. *Jorgensen J. G.* The Sun Dance Religion. — Chicago, 1972.
14. *Kline N. S.* The Endorphins Revisited // Psychiatric Annals, 1981. — № 11. — P. 137–142.
15. *Ludwig A. G.* Altered States of Consciousness // Archives of General Psychiatry, 1966. — № 15. — P. 225–234.
16. *Ludwig A. G.* Altered States of Consciousness // Trance and Possession States / R. Prince (Ed.). — Montreal, 1968. — P. 69–95.
17. *Mooney J.* The Ghost Dance Religion and the Sioux Outbreak of 1890 // Bureau of American Ethnology, 14th Annual Report 1892–1893. — Washington (D. C.), 1896.
18. *Neher A.* Auditory Driving Observed with Scalp Electrodes in Normal Subjects // EEG and Clinical Neurophysiology, 1961. — № 13. — P. 449–451.
19. *Neher A.* A Physiological Explanation of Unusual Behavior in Ceremonies Involving Drums // Human Biology, 1962. — № 34. — P. 151–160.
20. *Nurge E.* 1966. The Sioux Sun Dance in 1962 // XXXVI Congreso Internacional de Americanistas 1964, Actas y Memorias, Sevilla, Spain. — V. 3. — P. 105–114.
21. *Snyder S. H.* Peptide Neurotransmitters with Possible Involvements in Pain Perception // Pain / Ed. by J. J. Bonica. — N. Y., 1980. — P. 233–243.
22. *Walter V. J., Walter W. G.* The central Effects of Rhythmic Sensory Stimulation // EEG and Clinical Neurophysiology, 1949. — № 1. — P. 57–86.

Колин Уорд (*Colleen Ward*) — доктор психологических наук, профессор факультета психологии в Университете Виктории в Веллингтоне (Новая Зеландия), директор Центра прикладных кросскультурных исследований при Университете Виктории в Веллингтоне, президент Азиатской Ассоциации социальной психологии.

Родилась в Новом Орлеане, получила ученую степень в Университете Дархэма (Durham), Англия, в 1977 г. и с того времени занималась преподавательской и исследовательской деятельностью в Университете Западной Индии (Тринидад), Научном университете (*Science University*) в Малайзии, Национальном университете Сингапура, Кентерберийском университете в Новой Зеландии и — до сего времени — в Университете Виктории в Веллингтоне (Новая Зеландия), где читает курс «Кросскультурная психология».

Ее научные интересы связаны с кросскультурной психологией, с изучением того, как культура влияет на поведение и опыт человека. Одно из основных направлений научных исследований К. Уорд — изучение аккультурации и прогнозирования психологической и социально-культурной адаптации лиц, совершивших переход в другую культуру. В частности, проблемы стратегий совладания, используемых при социокультурной адаптации, проблемы культурной самобытности и ее трансформаций при адаптации к другой культуре, изменения личностных особенностей, этнических установок и стереотипов мигрантов под влиянием культуры страны их проживания, измерения социокультурной адаптации и разработка и валидизация тестов, которые можно применять в различных культурах. С данным направлением научных исследований К. Уорд тесно связано второе — кросскультурное сравнение психологических процессов, в этом контексте происходит исследование проблемы агрессии (в частности, сексуального насилия), а также психологии половых различий и культурной

обусловленности полоролевых стереотипов.

Третье направление — исследования межгруппового восприятия и отношений между группами, принадлежащими разным культурам, которые проводятся на материале изучения взаимоотношений и взаимного восприятия между мигрантами (и лицами, временно проживающими в стране) и членами принимающего общества.

На этой основе К. Уорд осуществляет разработку практических мер социальной поддержки мигрантов, основ организации межкультурного тренинга и психологического консультирования людей, проходящих аккультурацию, мер помощи в обучении и адаптации студентов-иностранцев.

К. Уорд выступила редактором сборника «*Altered states of consciousness and mental health: A cross-cultural perspective*» (London: Sage, 1989), в котором представлены существующие в рамках кросскультурной психологии теоретические и методологические подходы к исследованию проблематики связи ИСС с душевным здоровьем и рассматриваются как терапевтические, так и патологические аспекты переживания ИСС.

Она является также членом Исполнительного комитета Международной академии межкультурных исследований и входит в редакционные коллегии журналов «*Asian Journal of Social Psychology*», «*Journal of Cross-cultural Psychology*», «*International Journal of Intercultural Relations*».

Автор ряда книг и более сотни статей в научных сборниках и журналах, таких как «*Journal of Cross-Cultural Psychology*», «*Journal of Applied Social Psychology*», «*Asian Journal of Social Psychology*», «*Sex Roles*», «*International Journal of Intercultural Relations*».

Сочинения: *Attitudes toward rape: Feminist and social psychological perspectives* (1995); *The psychology of culture shock* (2nd ed.) (2001) (совм. с S. Bochner, A. Furnham).

Уорд К.

ТЕРАПЕВТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ТРАНСА: КУЛЬТ ШАНГО В ТРИНИДАДЕ¹

В последние годы понятие «сознание» в той или иной форме было возвращено в психологию, и возобновились исследования сознания (особенно его измененных состояний) во всевозможных ситуациях и условиях. Но хотя уровень большинства проведенных исследований был высоким, а результаты — впечатляющими, бóльшая их часть проводилась в лабораторных условиях, а измененные состояния сознания (ИСС) создавались искусственно. Несмотря на огромный интерес к этой проблеме в психологических кругах, такие состояния редко изучаются как спонтанно возникающий феномен. Чаще всего опыты по ИСС проводились на материале наркотиков, гипноза или сенсорной депривации, также исследовались сон и медитация. Следовательно, поскольку эксперименты проводились в строго контролируемых лабораторных условиях, то субъективные переживания, будучи изолированными, не воспринимались самим человеком как неожиданное, полное смысла открытие или даже как способ бытия. Существует уже устоявшаяся этноцентрическая точка зрения, родственная выше сказанному, которая касается отличий между нормальными и патологическими состояниями сознания. По утверждению Ч. Тарта, предвзятые положения западной психологии требуют, чтобы обычное бодрствующее сознание, то есть активное состояние вечного стремления к чему-либо, организованное для воздействия на окружающую среду и ориентированное на достижение личных целей, было признано «хорошим», нормальным и здоровым, тогда как другие модификации СС кажутся «плохими», ненормальными и патологическими [19]. Многие психологи не смогли понять или предпочли не замечать того, что некоторые формы ИСС возникли естественным образом, в основном, в контексте повсеместно распространенных религиозных практик и что галлюцинация — одно из наиболее широко встречающихся проявлений человеческой психики. Фактически, последние исследования (Бургиньон и Эваску) показывают, что на выборке из 488 мировых сообществ в 90 % из них (437) наблюдается естественным образом возникший транс и/или состояния одержимости [3].

¹ Ward C. Therapeutic aspects of ritual trance: the shango cult in Trinidad // J. Altered States of Consciousness, 1979–1980. — V. 5. — № 1. — P. 19–29. (Пер. М. А. Плутницкой и О. В. Гордеевой.)

Культ Шанго в Тринидаде является тем предметом, исследование которого помогает компенсировать вышеуказанные недостатки в исследованиях ИСС. Это спонтанно возникшая форма таких состояний, развившаяся в рамках религиозной деятельности и до сих пор сохраняющаяся в явно идентифицируемой субкультуре. Добавим, что ритуальный транс поддерживается этническими верованиями и ценностями, которые имеют отношение к социальным и психологическим функциям ИСС и к их терапевтическим аспектам. (...)

Культ Шанго в Тринидаде

Тринидад, один из богатейших островов Западной Индии, представляет собой сообщество, где смешано множество рас и народностей. Его население насчитывает 1,5 млн человек, среди которых можно найти потомков африканских племен (в частности, нигерийского племени йоруба*, 43%), эмигрантов из Восточной Индии, предки которых прибыли в качестве наемных работников в середине XIX в. (40%), людей смешанных рас (14%) и небольшое число китайцев, сирийцев и европейцев. Карибские верования в сверхъестественные силы развились здесь в сложном и разнородном единстве, представляя собой смесь европейской демонологии*, африканского культа предков и фетишизма* и азиатского мистицизма*. Несмотря на религиозные расхождения, в целом, население всех социальных слоев очень суеверно; распространена вера в злых духов и одержимых, и очень часты обращения к «духовным» наставникам и шаманам для предсказаний, исцелений и приготовлений снадобий [1].

Культ Шанго появился в Тринидаде в XIX в. как синкретическая религия, объединяющая традиции йоруба и католицизм. Он содержит в себе имена известных африканских божеств и такие племенные ритуалы, как бой в барабаны, танцы, одержимость духом и жертвоприношения животных. Шанго представляет собой магическо-религиозный комплекс, в который входят космологический, теологический, ритуальный (обрядовый), магический и медицинский компоненты. Этим он напоминает афро-христианские культы, распространенные в католических странах, например Вуду* на Гаити, Сантерия* на Кубе и Ксанго* в Бразилии [18]. Степень приверженности населения культу Шанго на Тринидаде остается неизвестной, но в 1958 г. Ф. Мишель предположила, что на острове существовало около 100 религиозных сообществ [12]. Двадцать лет спустя она отмечала, что влияние этой веры распространилось на большую часть мужчин и молодежи, хотя некоторые из куль-

товых действий уже не были столь «чистыми» (беспримесными), как наблюдалось ранее.

Важные шангоистские торжества привязаны к временам года, проводятся в летние месяцы на личные или семейные средства под руководством священнослужителей. Менее значимые церемонии могут проводиться в любое время, как, например, в случае смерти. Большинство празднований длится несколько ночей подряд, и, в основном, они открываются стандартными последовательностями молитв. Обычно основную часть церемонии составляют барабанный бой, танцы, песнопения и ритуальный транс. Транс является самой значимой частью как отдельного обряда, так и всего культа в целом. Служители культа объясняют его как одержимость одним из африканских духов. Интенсивность, продолжительность и частота состояний одержимости могут варьироваться в зависимости от торжества. Действие продолжается до рассвета, когда приносят в жертву животных, — жертвоприношение означает, что служба завершена.

Характеристика ритуального транса

Шангоистский транс* сродни другим обрядам одержимости духами. Б. Лекс дал его формальное определение как сложного, приобретаемого в процессе научения поведения, возникающего в результате таких манипуляций нейропсихологическими структурами человеческого организма, которые вплетены в специфический контекст человеческого бытия и поддерживаются культурными верованиями [11]. С. Уолкер добавил психологический параметр к определению природы транса одержимости, описав его как временную, преимущественно произвольную и обычно обратимую форму транса, представленного в религиозных церемониях и приписываемого действию дружественно расположенных духов [21]. Вместе эти два определения представляют достаточное описание шангоистского транса.

Внешние проявления состояния одержимости в обрядах Шанго включают раскачивание (тряску) и дрожь, временную утрату контроля над движениями, расширение зрачков и остановку взгляда, а также кратковременную дезориентацию в пространстве. В начале, когда реакции еще контролируются, люди начинают выполнять множество танцевальных фигур, символизирующих божественную сущность. Одержимые обычно получают символический предмет, например весло, саблю, меч или метлу, которые очищают божественную сущность. Танец может длиться достаточно долго, в это время одержимый может

пророчествовать, получать откровение или требовать услуг от других участников церемонии. Типичные требования — еда, питье и молитвы. Обычно транс заканчивается полным упадком сил и амнезией. Это называется «падением в барабаны» (*failing to the drums*): одержимые иногда буквально бросаются на трех барабанщиков при завершении транса.

Интенсивность и продолжительность транса могут значительно варьироваться, занимая от нескольких минут до нескольких часов. В любом случае, степень сознательного контроля поддерживается настолько, чтобы позволить одержимому вести себя безопасно по отношению к себе и к остальным, действуя не останавливаясь и без ошибок в обращении с потенциально опасными инструментами. Мишель сообщает, что люди, одержимые духами, могут узнавать других, называть их по имени и использовать опыт предыдущих трансов [12]. Автор заметил способность таких индивидуумов отличать одних людей от других, особенно — постоянных служителей культа от посторонних наблюдателей. Это может быть проиллюстрировано обрядом ритуального употребления оливкового масла. Одержимые склонны выливать значительно меньшие порции на гостей торжества и, в целом, избегать натирать их головы и лица ритуальным составом.

Исследовать субъективные переживания состояния одержимости духами трудно, так как большинство участников заявляют о полной амнезии после транса. Симпсон, однако, обнаружил, что многие шангоисты указывают на ощущение, что некая сила их поднимает или толкает к утрате сознания [18]. Чувствительность к внешним стимулам обычно сконцентрирована на барабанном бое, но самое важное ощущение создается сильными парадоксальными эмоциональными реакциями и чувством измененной самоидентичности. Также участники отмечают чувство отсутствия времени и отрицают переживания какого-либо дискомфорта, — даже во время посттрансовой фазы, которая может включать истощение.

Индукция ритуального транса

Индукция ритуального транса зависит от физиологических, психологических и социальных факторов. С психофизиологической точки зрения, давно известно, что сенсорная бомбардировка повторяющимися стимулами может вызвать диссоциативный транс [15]. Это было экспериментально обосновано принципом аудиальной стимуляции, постулирующим, что частота мозговых волн соответствует частоте барабан-

ного ритма (7–9 Гц) после длительного стимульного воздействия [13]. Фактически, У. Кон показал, что ритмы, искусственно воспроизводимые в психологической лаборатории, способны вызвать транс (см. [15]). В шангоистских церемониях барабанный бой дополняется другими повторяющимися стимулами, такими как хлопание в ладоши, пение и танцы по кругу. Мерцающий свет свечей и интенсивный аромат трав также могут вносить свой вклад в окружение, инициирующее транс.

Но ритуальный транс зависит не только от физиологических факторов; следует отметить влияние психологических и социальных сил. Первое по важности место в этой сфере занимают ожидания и внушение [2]. Последователи Шанго научились ожидать и высоко ценить состояния одержимости духами. Желание пережить этот феномен повышает вероятность его возникновения. Научение также включено в индукцию и контроль транса. В первых опытах переживания одержимости наблюдаются поведенческие трудности и неконтролируемая двигательная активность, поэтому можно предположить, что для лучших результатов необходима определенная степень практики. Наконец, транс предполагает сходство с диссоциацией, и ее приемлемость и практика облегчает переход в ИСС [9; 12; 18]. П. Вергер полагает, что этот процесс научения является столь всеобъемлющим в шангоистском культе, что верующие чувствительны к ритмам определенной частоты, и редко один человек бывает одержим более чем одним духом [20]. Он называет это «условным рефлексом бессознательного разума». В конечном итоге, это сочетание танцев, боя в барабаны, хлопания в ладоши, пения и маскарада в присутствии подготовленной аудитории, которая формирует определенные ожидания и без которой невозможен ни один трансовый обряд.

Терапевтические аспекты ритуального транса

Проведенные ранее Герсковицем наблюдения [8] показали, что состояния одержимости не могут быть непосредственно приравнены к неврозам и психозам. П. Сейсердоут утверждал [16], что человеку присуща базовая потребность в переживании прекращения внутреннего диалога, что отличается от восприятия повседневной реальности. Однако, вопреки этим заявлениям, были предприняты попытки приравнять ритуальный транс к истерии и/или шизофрении, а также связать склонность к состоянию одержимости с неумением адаптироваться, тревогой и слабым эго-контролем [5]. Тем не менее наша позиция заключается в том,

что ритуальная одержимость в культуре Шанго обуславливает скорее терапевтический процесс, нежели проявления психического расстройства.

Физиологические факторы

Вопреки традиционному представлению о трансе одержимости как о патологии, психологические аспекты ритуального транса обусловлены участием естественных функций правого полушария головного мозга (ГМ). В проведенном Р. Орнштейном обзоре исследований мозга показано, что левое полушарие включено преимущественно в аналитические и логические процессы, особенно — в вербальные и математические, и что способ их функционирования является, в основном, линейным и последовательным. А правое полушарие действует в основном целостно и отвечает за ориентацию в пространстве, художественные устремления, мастерство, образ тела и узнавание лиц [14]. Исследования с «расщеплением» мозга (перерезкой нервных путей между полушариями головного мозга. — *Примеч. ред.*) также показывают связь левого полушария с операциями символизации и формирования высказываний, а правого — с визуальным мышлением и воображением [6]. Способности, появление которых описывают в своих отчетах люди, пережившие шангоистский транс, наводят на мысль о доминировании правого полушария. Сдвиг способа функционирования с линейного к целостному (по типу гештальта) позволяет объяснить феномен искажения восприятия времени, а в пении, танцах и создании ритма задействованы именно правополушарные способности. Таким образом, транс входит во многие религиозные практики, которые стимулируют активность правого полушария, при этом тормозя или не влияя на работу левого [11].

Созданная А. Дейкманом концепция бимодального сознания также опровергает представление о связи патологических процессов с ритуальной одержимостью [4]. Он приводит доводы в пользу того, что модус действия, контролируемый симпатической нервной системой и организованный для воздействия на окружающую среду и достижения целей, слишком долго считался тождественным нормальному бодрствующему сознанию. Дополнительный «рецептивный» модус сознания, который появляется в связи с ритуальным трансом, традиционно ассоциировался с аномальностью и патологией. Контролируемый парасимпатической системой, данный модус характеризуется диффузным вниманием, прагматическим мышлением, ослаблением восприятия гра-

ниц. Однако, согласно Дейкману, и то и другое — стороны нормального человеческого поведения.

Поэтому можно доказать, что транс одержимости (как любые другие формы ИСС) является устойчивым компонентом в репертуаре нормального человеческого поведения. Широкое распространение ИСС у человека свидетельствует об их значимости для повседневной жизни. Признание этого делает возможным исследование терапевтических аспектов физиологических компонентов обрядового трансa.

Наблюдения Гельгорна и Келли [7] относительно регулирования и перестройки внутренней среды организма являются ключевыми для понимания физиологии ритуального трансa. Она напрямую зависит от гомеостатического баланса между симпатическим (СНС) и парасимпатическим (ПНС) отделами вегетативной нервной системы (ВНС). Первый из них является системой, расходующей энергию (эрготропической*), для нее характерно увеличение тонуса* скелетных мышц, возбуждение коры головного мозга, учащение сердечного ритма, кровяного давления* и потоотделения, расширение зрачков, повышение уровня определенных гормонов, таких как адреналин*, возбуждение, усиление активности и повышение эмоциональной чувствительности. Вторая, сохраняющая энергию (трофотропическая*) система связана с расслаблением мышц, понижением сердечного ритма и кровяного давления, сужением зрачка и усилением секреции инсулина. Динамическое равновесие между возбуждением СНС и ПНС поддерживается постоянно. Если одна из систем ВНС стимулируется, то, соответственно, происходит торможение другой. Баланс между двумя системами всегда существует, он зависит от индивидуальных различий в чувствительности ВНС и от специфической стимуляции в конкретной ситуации.

Феномены регулирования и перестройки внутренней среды играют ведущую роль в условиях повторяющейся стимуляции одной системы. Выявлено три стадии. При умеренной стимуляции активность одной системы возрастает, а другой, дополнительной, — снижается. Такой реципрокный* баланс между СНС и ПНС является типичным. Однако повторяющаяся стимуляция вызывает феномен перестройки: система, чувствительность которой снижена, тормозится полностью, так что раздражения, ранее вызывавшие ее ответ, теперь вызывают усиление активности системы с повышенной восприимчивостью. На третьей стадии после долговременной активации реципрокные отношения нарушаются, и одновременная разрядка происходит в обеих системах. Совокупность таких разрядок формирует основу для ритуального трансa.

Исследования одержимости Шанго в первую очередь указывают на внешние проявления усиления активности СНС — расширение зрачков, мышечную ригидность, тремор* и поверхностное* дыхание. Это результат длительной повторяющейся стимуляции и энергичного танца. При этом также наблюдаются эффекты одновременной разрядки парасимпатической системы — подавление потоотделения и возможное усиление слюноотделения. Гораздо важнее, что в случае аудиальной стимуляции, как утверждает Негер [13], частота мозговых волн будет колебаться в диапазоне 7–9 Гц, подстраиваясь, таким образом, под ритм барабанов. Эта частота соответствует альфа-ритму и, в основном, характерна для состояний отдыха и отсутствия визуальных образов. Предложенная Дейкманом парадигма бимодального сознания также освещает противоречивость природы транса одержимости: характерные для данного вида транса физиологические реакции соответствуют эрготропической составляющей ВНС, связанной с модусом действия, а его психологические проявления (такие как пралогическое мышление, ощущение безвременья и растворение границ тела) обычно связываются с рецептивным модусом и парасимпатическим (трофотропическим) отделом нервной системы [4]. В силу того что состояние само по себе зависит от одновременной разрядки двух систем, по мнению Гельгорна и Кейли [7], терапевтическая функция транса осуществляется благодаря колебаниям трофотропического-эрготропического баланса, которые часто приводят к достижению нового уровня гомеостаза.

Длительная сенсорная стимуляция, включенная в ритуальный транс, вызывает, в конце концов, эмоциональный коллапс*. Это было названо запредельным торможением, которое предотвращает достижение патологических уровней возбуждения в нервной системе. У. Саргант сравнил данный процесс с отреагированием в психиатрии — общепринятой психиатрической техникой, при которой пациент переживает заново некую сильную эмоцию, часто под действием наркотиков или гипноза, чтобы разрешить или начать контролировать свои психологические проблемы [17]. (...) Сходство между отреагированием и трансом одержимости очевидно — сильное возбуждение нервной системы и эмоциональный коллапс сопровождаются субъективными отчетами об измождении и облегчении. Терапевтическая природа транса выражается в интенсивных эмоциональных реакциях на стрессогенные стимулы, что способствует разрядке аффекта и достижению соответствующей адаптации на физиологическом уровне. Саргант заметил, однако, что эта техника не работает для лиц с серьезными психическими заболеваниями, но эффективна в лечении невротиков, заболевших недавно. Тогда пережива-

ние одержимости представляет собой средство профилактики и/или исцеления от невроза для последователей культа. Таким образом, культ Шанго, как и многие другие, представляет собой институционализованный, социально приемлемый метод, позволяющий справиться с фрустрацией и подавленной тревогой и похожий на используемую в психиатрии технику. Поскольку этот метод эффективен для отдельного человека, то может стать катарсическим и для больших групп [2].

Психологические и социальные факторы

Герскович был первым, кто впервые отметил, хотя не вполне корректно определил терапевтическую природу шангоистского транса одержимости. Он утверждал, что те афро-американцы в культах Нового Света, которые регулярно переживали одержимость, были лучше адаптированы, чем их соплеменники, не имевшие подобного опыта [8]. Хотя ритуальный транс изначально действует как церемониальная терапия на физиологическом уровне, его психосоциальная польза также очевидна.

Во-первых, одержимость обеспечивает санкционированную реакцию на стресс и сопровождается разрядкой подавленных эмоций и фрустраций.

Во-вторых, ее целью является усиление эго путем обретения силы и социального контроля в ритуальной церемонии. Наконец, это состояние повышает общий престиж человека в определенной субкультуре.

Одержимость может быть реакцией на специфический *индивидуальный* стресс или стресс, вызванный распространившимся влиянием *культуры*. Например, в первом случае, как показали исследования Доуоп культа Вуду, потери сознания (одержимость) случаются даже вне контекста церемоний после каких-либо серьезных личных огорчений — ссор, открытия обманов или смерти кого-либо из членов семьи [5]. Тогда одержимость выполняет функцию защитной реакции на стресс, и, тем самым, достигаются два преимущества: немедленная диссоциация от неприятной реальности и снятие ответственности за последующее поведение. Сходство в данных функциях транса обнаружено у умбанда* (Бразилия) и шангоистов, вверяющих свои проблемы в руки богов [12].

Взаимосвязь между ритуальной одержимостью и субкультурной фрустрацией более очевидна. Люди, принадлежащие смешанным сообществам, и маргиналы с большей вероятностью позволят себе вхождение в состояние одержимости как следствие глубокой фрустрации, дефицита образования и доходов и невозможности достичь социальной

мобильности в сообществе в целом [10]. При отсутствии санкционированных способов достижения высокого положения культуры одержимости позволяют справиться со стрессом, формируя собственную субкультуру с установленными средствами облегчения фрустрации и повышения престижа. Несмотря на то что последователи культа Шанго — это, в основном, бедные малообразованные темнокожие, принадлежащие к низшим классам общества, у них есть поддерживающая и тесно объединяющая их субкультура, а также чувство гордости и ощущение самореализации.

В обоих случаях ритуальная одержимость выступает как механизм психологической защиты, как нормальная адаптивная реакция, обеспечивающая поддержание целостности «Я». Защитные механизмы сами по себе универсальны, хотя их форма определяется культурой и зависит от ряда обстоятельств. Они необходимы для поддержания психологического здоровья, снижения тревоги и стресса и поддержания чувства собственной ценности. Защитные механизмы функционируют, соответственно, бессознательно и хотя содержат, в определенной степени, момент самообмана, их нельзя считать патологическими, пока это не переходит в крайность. Ритуальная одержимость, рассмотренная как защитный механизм, представляет собой общественно признанный способ совладания с различными стрессами — она позволяет мгновенно уйти от неприятной реальности, ослабить фрустрацию и достичь могущества, социального контроля и престижа. Следовательно, члены культа учатся впадать в одержимость, чтобы справиться с собственными проблемами. Те, кто испытывает ритуальный транс и одержимость в культе Шанго, в данном обществе не расцениваются как психически нездоровые, напротив, они высоко почитаются и считаются удостоенными благосклонности богов.

Шангоистская одержимость дает возможность выражения подавленных эмоций и разрядки фрустрации, в состоянии одержимости также разрешено такое поведение, которое было бы неприемлемым в других случаях. Одно из наиболее заметных проявлений ритуальной одержимости — это чрезмерно преувеличенная демонстрация силы, могущества. «Одержимые» зачастую соперничают, чтобы оказаться в центре внимания, и от них ожидают, что они выполняют сложные требования остальных участников церемонии. Феномен «демонстрации силы» является, по сути, усилением «Я», его можно объяснить тем, что большинство из нуждающихся в удовлетворении психологических потребностей наиболее часто проявляются в компенсаторных реакциях [21]. Действительно, в шангоистском культе женщины гораздо чаще, чем мужчины,

впадают в состояние одержимости, что, по-видимому, свидетельствует о том, что женщины сталкиваются с гораздо большим количеством барьеров на пути к социальным достижениям. Позитивные эффекты одержимости включают также: контроль за действиями других членов культа, знаки признания, благоговейный страх и уважение со стороны религиозного сообщества, межличностные отношения, запрещенные в нормальных состояниях сознания, и инверсию сексуальных ролей. Терапевтически одержимость допускает направленное на достижение личных целей поведение, снимая с человека ответственность за него, позволяет удовлетворить потребности эго благодаря «обретению» силы и могущества, а затем — и обрести престиж в данном сообществе.

Трансовый опыт обуславливает и социальное признание, с усилением состояния одержимости растет и престиж. Однако качество одержимости также влияет на степень почтения в обществе. Значимыми факторами являются интенсивность и число вхождений в транс, количество позитивных поступков, совершенных в ИСС, а также статус «божеств», которые «овладевали» человеком [12]. Стоит заметить еще раз, что человек учится впадению в транс, который выполняет функцию психологической защиты и удовлетворяет потребности эго, что необходимо для поддержания целостности «Я».

Если смотреть шире, одержимость способствует укреплению социальной структуры шангоистского сообщества. Симпсон перечисляет такие его неочевидные последствия, как установление взаимодействия между личностью и обществом, обретение собственного индивидуального места в жизни культа, удовлетворение от приобщения к тайнам избранных и эмоциональное освобождение от обыденной жизни с ее повседневными обязанностями [18]. В конечном итоге, транс одержимости действует как терапевтический метод, который развился в контексте религиозной деятельности и приносит пользу и отдельному человеку, и сообществу в целом.

Заключение

Несмотря на традиционные попытки связать состояние одержимости с душевными заболеваниями, ритуальный транс в культе Шанго, по-видимому, выполняет терапевтическую функцию, принося пользу в психологической, физиологической и социальной сферах. Результаты научных наблюдений по ритуальному трансу говорят о том, что он действует подобно психиатрической технике отреагирования, включает интенсивные эмоциональные реакции, запредельное торможение и ведет

к достижению нового уровня баланса в функционировании автономной нервной системы. На психологическом уровне транс может быть рассмотрен как защитный механизм — бессознательные способы снижения фрустрации и повышения самооценки. Наконец, на социальном уровне одержимость позволяет повысить собственный престиж в определенной субкультуре. В целом, этот вид транса сформировался — как естественное по происхождению ИСС — в контексте религиозной практики и действует как институционализированное, социально поощряемое терапевтическое средство совладания со стрессами, которые несет данная культура.

Литература

1. *Beaubrun M. H.* Mental Health and the Interaction of Cultures in the Caribbean // Proceedings, Tenth Biennial Conference of the Caribbean Federation of Mental Health. — Caracas, 1975.
2. *Bourguignon E.* Trance Dance // The Highest State of Consciousness / Ed. by J. White. — Garden City: Doubleday, Garden City, 1972. — P. 331–343.
3. *Bourguignon E., Evascu T.* Altered States of Consciousness Within a General Evolutionary Perspective: A Holocultural Analysis // Behavior Science Research, 1977. — V. 12. — P. 197–216.
4. *Deikman A. J.* Bimodal Consciousness // Archives of General Psychiatry, 1971. — V. 25. — P. 481–489.
5. *Douyon E.* L'examen au Rorschach des Voudistantes Haitiens // Trance and Possession States / Ed. by R. Prince. — R. M. Bucke Memorial Society, Montreal, 1966.
6. *Gazzaniga M.* The Split Brain in Man // The Nature of Human Consciousness / Ed. by R. Ornstein. — San Francisco, 1973.
7. *Gellhorn E., Kiely W. F.* Mystical States of Consciousness: Neuropsychological and Clinical Aspects // Journal of Nervous and Mental Diseases, 1972. — V. 754. — P. 399–405.
8. *Herskovits M. J.* Cultural Anthropology. — N. Y., 1955.
9. *Kiev A.* Spirit Possession in Haiti // Am. J. of Psychiatry, 1961. — V. 118. — P. 133–138.
10. *Kiev A.* The Psychotherapeutic Value of Spirit Possession in Haiti // Trance and Possession States / Ed. by R. Prince. — Montreal: R. M. Bucke Memorial Society, 1966.

11. *Lex B.* Physiological Aspects of Ritual Trance // Journal of Altered States Consciousness, 1975. — V. 2. — P. 109–122.
12. *Mischel F.* A Shango Religious Group and the Problem of Prestige. — Ann Arbor, 1958.
13. *Neher A.* Auditory Driving Observed with Scalp Electrodes in Normal Subjects // Electroencephalography and Clinical Neurophysiology, 1961. — V. 13. — P. 449–451.
14. *Ornstein R.* The Psychology of Consciousness. — Freeman, 1972.
15. *Prince R.* (ed.) Trance and Possession States. — Montreal, 1966.
16. *Sacerdote P.* Applications of Hypnotically Elicited Mystical States to the Treatment of Physical and Emotional Pain // International Journal of Clinical and Experimental Hypnosis, 1977. — V. 25. — P. 309–322.
17. *Sargant W.* The Mind Possessed. — N. Y., 1974.
18. *Simpson G. E.* Religious Cults of the Caribbean, Institute of Caribbean Studies. — Puerto Rico: San Juan, 1970.
19. *Tart C.* (ed.) Altered States of Consciousness. — N. Y., 1969.
20. *Verger P.* Trance and Convention in Nago-Yoruba Spirit Mediumship, 5; Mediumship and Society in Africa / Eds. by J. Seattle and J. Middleton. — L.: Routledge and Kegan Paul, 1969. — P. 50–68.
21. *Walker S.* Ceremonial Spirit Possession in Africa and Afro-America. — Brill Leiden, 1972.

Реймонд Принс (*Raymond H. Prince*) — канадский психиатр, доктор медицинских наук, специалист по транскультурной психиатрии, сотрудник отделения психиатрии Университета Мак-Гилла (Монреаль). В 1964 г. в Монреале основал (и был президентом) Общество исследований религиозного опыта имени Р. М. Бекка — одно из первых научных обществ, чьей целью стало исследование тех особенностей религиозного переживания, которые представляют интерес для психиатрии.

Проводил теоретические и полевые исследования проблемы культурной обусловленности душевных заболеваний. Исследовал религиозные переживания в контексте взаимосвязи между психиатрией и религией, эндогенные механизмы исцеляющего действия ритуала (полемизируя с психоаналитическим взглядом на терапевтическую функцию ритуала), в связи с этим в сферу его внимания попал такой вид ИСС, как религиозный транс (конкретно — состояние одержимости у примитивных народов). Один из первых снял фильм, посвященный народной терапии племени йоруба* (Африка). Изучал историю становления транскультурной психиатрии, результаты его исследований представлены в ряде статей, опубликованных в журнале «Transcultural Psychiatry». Редактор сборника «Trance and possession states» (1968) и соредатор (совм.

с D. H. Salman) сборника «Do Psychedelics Have Religious Implications?» (1967).

Сочинения: Can the EEG be Used in the Study of Possession States? // *Trance and Possession States* / Ed. by R. Prince. Montreal, 1968. — P. 121–127; The changing picture of depressive syndromes in Africa: is it fact or diagnostic fashion? // *Canadian Journal of African Studies*, 1968. — V. 1. — P. 177–192; Symbols and Psychotherapy: The Example of Yoruba Sacrificial Ritual // *Journal of American Academy of Psychoanalysis*, 1975. — V. 3. — P. 321–338; Psychotherapy as the Manipulation of Endogenous Healing Mechanisms: A Transcultural Survey // *Transcultural Psychiatry*, 1976. — V. 13. — № 10. — P. 115–133; Variations in psychotherapeutic experience // *Handbook of cross-cultural psychology*. V. 6. Psychopathology / Ed. by H. C. Triandis, J. G. Draguns. — Boston: Allyn & Bacon, 1980; The concept of culture bound syndromes. Anorexia nervosa and brain-fag // *Social Science and Medicine*, 1985. — V. 21. — P. 197–203.

Литература: Raymond Prince and the R. M. Bucke Memorial Society for the Study of Religious Experience // *Transcultural Psychiatry*, 2006. — V. 43. — № 4. — P. 615–633; Wintrob R. Raymond Prince: Reflections on his Career Contributions to Transcultural Psychiatry // *Transcultural Psychiatry*, 2006. — V. 43. — № 12. — P. 523–532.

Принс Р.

ШАМАНЫ И ЭНДОРФИНЫ: ГИПОТЕЗЫ ДЛЯ СИНТЕЗА¹

...В шаманских практиках (ритуалах) могут создаваться эйфорические состояния, эффект обезболивания, амнезия и измененные состояния сознания за счет стимуляции выработки эндорфинов*. (...)

¹ Принс Р. Шаманы и эндорфины: гипотезы для синтеза // *Личность, культура, этнос: современная психологическая антропология* / Под ред. А. А. Белика. — М.: Смысл, 2001. — С. 483–500. (Пер. А. А. Белика.) Печатается с разрешения издательства.

Проблема гипноза

В работах, анализирующих ритуальный транс, последний нередко рассматривается как эквивалент гипнотического транса... [6; 21].

Особое отношение к нашему настоящему исследованию имеет хорошо документированный эффект создания обезболивания гипнотическим внушением. Первая хирургическая операция (ампутация бедра) с применением анестезии такого типа была проведена в Англии Топхэмом и Вардом в 1842 г. [8, 482]. Элиотсон [4] сообщает о многих подобных хирургических операциях, сделанных в то же время. (...) В настоящее время гипнотическое обезболивание используется в разнообразных случаях, включая стоматологию, хирургическое вмешательство (при противопоказаниях к химической анестезии), и при родах. Нынешнее объяснение способности гипноза создавать обезболивание состоит в том, что происходит «снижение напряженности и тревожности, способствующее мускульному расслаблению и отвлечению внимания от боли» [23, 243].

Неудивительно, что многие авторы объясняют эффект манипуляции шамана гипнотическим внушением. Кейн отмечает, что анестезия и определенная защита от поражения ткани у держателей огня из Кентукки основана на механизме, сходном с тем, что обеспечивает обезболивание и ограничивает образование волдырей при гипнозе. (...) Вероятно, что лучшее научное исследование «ходящих по огню» было проведено в Лондонском университете в 1935 и 1937 гг. [19, 291–296]. Термопара была в состоянии измерять температуру; эксперименты были засвидетельствованы учеными и врачами. В эксперименте 1935 г. температура поверхности углей была 430 °С, а внутренняя температура (углей) — 1400 °С. Хождение по углям осуществлялось индусским «ходящим по огню», который преодолел двадцатифутовую полосу углей четырежды без образования волдырей. Англичанин, редактор журнала Госпиталя св. Бартоломея, прошел половину дистанции, прежде чем отпрыгнул в сторону, и на его ногах образовались волдыри. В эксперименте 1937 г. индийский «ходящий по огню» прошел по углям с поверхностной температурой 740 °С и был сильно обожжен, в то время как доброволец из англичан пересек всю дорожку с незначительными ожогами. На основании этих экспериментов Роклифф сделал заключение, что отсутствие страха есть решающее условие безболезненного «хождения по огню» [19, 295] (...). Другие выводы включают в себя следующие положения:

- 1) в успешном «хождении по огню» поверхность кожи должна быть в контакте с горячими углями только несколько секунд;

- 2) увлажненность кожи может привести к ожогам, так как угли могут прилипнуть к коже;
- 3) страх нередко провоцирует увлажнение стоп, что опять же показывает важность отсутствия этого феномена;
- 4) нетренированный и никогда «не ходивший по огню» имеет такие же шансы на успех, как опытный (ходивший);
- 5) пост, сексуальное воздержание, транс и другие ритуальные приготовления не нужны, кроме тех, которые могут «увеличить» смелость и успокоить тревожность.

...По крайней мере, два исследования обнаружили, что гипнотическое обезболивание не блокируется наксолоном*, и это, соответственно, означает, что эндорфиновая анестезия при акупунктуре* и при стимуляции через кожный покров управляется иными механизмами, нежели гипнотическая.

Эти наблюдения предполагают, что есть, по крайней мере, два отдельных механизма, которые могут быть причастны к эндогенно генерируемому обезболиванию: чисто психогенный механизм, который мы можем назвать психогенным обезболиванием, связанный с гипнозом и, возможно, с плацебо-эффектом, и обусловленное эндорфинами обезболивание типа акупунктуры, которое может участвовать в некоторых явлениях, сопутствующих аудиомоторным трансам (*drum-and-dance trance*).

...Хотя гипнотические транссы и другие виды трансов обладают внешним сходством, их физиология может быть совершенно различна. (...) ЭЭГ индивида в гипнотическом транссе неотличима от ЭЭГ бодрствующего человека (совсем по-другому обстоит дело с ЭЭГ гипнотически слепого — она отличается от ЭЭГ нормального состояния). Другие транссы (такие как лунатизм и транссы, связанные с эпилепсией височной доли) показывают, тем не менее, результаты ЭЭГ, отличные от нормальных, что еще раз подтверждает существование органических трансов, отличающихся от гипнотических. К сожалению, мы не знаем, есть ли изменение ЭЭГ в аудиомоторных транссах, так как никто не исследовал их [2; 17].

Интересно в этом отношении, что Кейн также описывал два различных типа обезболивания среди «держателей огня» из Кентукки: один основан на вере и не включает измененных состояний сознания, другой относится к измененным состояниям и рассматривается как результат «помазания Господа». Неудача более вероятна при психогенной анестезии (результат — ожоги), чем при органическом обезболивании.

Возможно, что психогенная анестезия аналогична и гипнотическому обезболиванию, тогда как «органическая» анестезия может быть эндорфинозависимым феноменом. Возможно также, что два уровня обезбоживания могут быть связаны между собой. Например, на начальных стадиях индоктринации Святой церкви (*Holness Church*) важнейшим аспектом является продуцирование биологически основанного транса, который обеспечивает человеку фанатическую веру в свои собственные (или данные духовным лицом) способности безболезненно «держат огонь». Однажды развив веру на этом базисе, он может успешно «держат огонь» на основе психогенного обезбоживания без эндорфинов.

Акупунктура, двигательная гиперактивность и эндорфины

В опубликованных ранее статьях Генри и Померанца было обращено внимание на странный, необъяснимый факт: стимуляция глубоких мускульных чувствительных окончаний... во многом ответственных за производство эндорфинов, осуществляется акупунктурой. ...Сопровождающий начало акупунктуры рост болевого порога осуществляется медленно, достигая максимума примерно через 40 минут, и остается в стадии плато, пока продолжается стимуляция, после ее окончания болевой порог падает в течение 15–20 минут... медленное нарастание и плавное падение анестезирующего эффекта предполагают возможность гуморального* механизма; гуморальная обезболивающая субстанция появляется в спинномозговой жидкости в ответ на акупунктуру. (...)

...Возникают два неразрешимых вопроса.

1. Почему у животных развивались механизмы с диаметрально противоположными эффектами: один создает боль и страх, а другой — обезбоживание и эйфорию?
2. Почему анестезия — эйфория, порождаемая эндорфинной системой, — связана с проприоцептивными чувствительными окончаниями, соединенными с мускулами и суставами?

Предполагается, что обе эти загадки могут быть разрешены в контексте гипотезы «борьбы или бегства» У. Кэннона. Она делает понятным, осмысленным ощущение страха и боли, которые испытывает животное, попавшее в опасную ситуацию, так как эти сигналы автоматически вызывают реакцию «борьбы или бегства». Эта реакция высоко

адаптивна. (...) Если, тем не менее, после первоначальной реакции боли и страха ситуация угрозы превратилась в борьбу не на жизнь, а на смерть, то животное очень часто вовлекается в длительное, напряженное и болезненное двигательное усилие для того, чтобы бороться со своим противником или убежать от него. В этой длительной борьбе за жизнь становится также понятным, почему эндорфинный механизм должен вмешаться в действие и для чего он связан с проприоцептивными чувствительными окончаниями, которые активируются насильственной двигательной активностью бегства или борьбы. Получившаяся в результате анестезия облегчает боль от ран и мучения от насильственной мускульной активности, а эйфория — оптимальное состояние мозга индивида, пришедшего к победе.

Китайские иглоукальыватели открыли «искусственный» путь стимуляции проприоцептивных окончаний, создавая пациенту, лежащему неподвижно на операционном столе, тот же уровень обезболивания и успокоения, что испытывает животное после получасовой борьбы за жизнь.

Эта гипотеза получила поддержку в процессе наблюдения и изучения бегунов на длинные дистанции. Замечено, что в первые 20 минут (или около этого) напряженной двигательной активности легкоатлеты испытывали болезненные ощущения и усталость; затем у них развивалось «второе дыхание», боль прекращалась, и они достигали состояния эйфории. Последние исследования действительно подтвердили, что уровень эндорфинов весьма существенно возрастает во время бега на длинные дистанции [1; 5].

Эта гипотеза, безусловно, соотносится с темой нашей статьи в том, что 1) шаманские трансы очень часто связаны с энергичной двигательной активностью и 2) до сих пор почти необъяснимой оставалась мелкая дрожь, сопровождающая негипнотические трансы и отраженная в названиях таких транс-групп, как «Трясуны» (*Quakers*) и «Дрожащие» (*Shakers*) (см. «Шейкеризм»*) [17]. Возможно, что назначение дрожания — действовать в качестве «эндорфинового насоса» и что поведение в танце и дрожание связаны с производством и поддержанием обезболивания благодаря эндорфиновому эффекту.

Звуковая стимуляция и транс

Ряд авторов упоминают часто встречающуюся связь между ритмическими звуками и трансом... [12; 13]. (...) Стоит привести замечание, сделанное Мак-Грегором и Беклейком в обобщении наблюдений ки-

тайских исследователей... «Любое сенсорное раздражение уменьшает ощущение боли, включая звуковое и визуальное, но акупунктура в этом плане более эффективна, чем другие формы» [11, 6].

Эндорфины и гипотеза иммитативного гиперстресса

(...) Нечувствительность к боли проявляется не только в условиях двигательной сверхактивности. (...) Рассказ исследователя Африки Д. Ливингстона о нападении на него льва также интересен в этом отношении.

«Заряжая ружье, я услышал крик. Встрепенувшись и посмотрев на пол-оборота вокруг, я увидел льва, который как раз прыгал на меня. Я был небольшого роста; он схватил мое плечо в прыжке, и мы оба упали вниз. Жутко рыча рядом с моим ухом, он тряс меня как терьер крысу. Шок произвел оцепенение, сходное с тем, которое, вероятно, испытывает мышь после первой встряски, полученной от кота. Он вызывает определенный вид дремоты, в котором нет места ни чувству боли, ни ощущению ужаса, хотя есть полное осознание всего того, что произошло. Это похоже на то, что описывают пациенты, находящиеся под действием хлороформа, — они видят всю операцию, но не чувствуют ножа. Эти необыкновенные условия не есть результат какого-либо душевного процесса. Дрожь уничтожает страх и не допускает никакого чувства ужаса у животных. Это особое состояние, вероятно, продуцируется у всех животных, убиваемых плотоядными; и если так, то это условие, извиняющее нашего милосердного Создателя: смерть лишена боли» [15, 128].

Ливингстон относит свое обезболивание — эйфорию — к тряске, но, вероятно... его первоначальный ужас тоже должен приниматься во внимание. ...Мы можем часто отметить элементы психологической угрозы во многих шаманских практиках. В случае с испытанием у североамериканских индейцев, описанным в статье Жилека, это перспектива подвешивания на крюках за кожу, а в Святой секте — перспектива «держания» змеи и огня частью ее членов — все это угрозы с потенциалом для защитной генерации эндорфинов, не отличающиеся от переживаний... Ливингстона. Все они наводят ужас.

Интересно также, что искусственные ситуации угрозы могут быть произведены как самим организмом (ночные кошмары, бред и психозы), так и путем манипуляций целителей-хилеров (экстазы, микропсихозы, трансы). Кажется странным, что сам организм и целители, чья деятельность рассматривается как помощь, создают ситуации, которые могут напугать до смерти. Но тот факт, что эндорфины продуцируются

в ответ на жесткую психологическую угрозу, предполагает новую гипотезу — теорию иммитативного гиперстресса.

Психоаналитики наделяют прямо-таки мистическими функциями эго, которое стремится дифференцировать восприятие, основанное на реальности, и галлюцинаторное или иллюзорное восприятие. Эта функция — проверка реальности — затормаживается во время сна, психозов и других измененных состояний сознания таким образом, что воображаемые образы воспринимаются как реальность. Ортодоксы рассматривают ухудшение контроля реальности как недостаток и говорят о регрессивном состоянии эго.

Имитативная теория гиперстресса, напротив, рассматривает это изменение проверки реальности в качестве позитивной черты, заставляющей эго производить защитные гормоны*. Эго убеждается в реальности личностного ужасного сценария, и эндокринные системы реагируют на этот сценарий как на реальность. (...) Следующий воображаемый пример поможет уяснить теорию: женщина вовлечена в энергичную борьбу со своим мужем. Она видит ужасный сон, в котором она уменьшилась в размере и, вероятно, преследовалась незнакомой мужской фигурой. Испуганная, со стучащим сердцем и подскочившим давлением, она закричала во сне, как обычно бывает, забыв, что это сон (возможно, эндорфиновый эффект). Утром она проснулась переполненная эндорфинами и другими успокоительными веществами и, восстановив самообладание, была готова продолжать борьбу.

Терапевтический эффект некоторых целительских систем, широко использующих сны, может быть лучше понят в контексте иммитативной теории гиперстресса. Например, в двух системах терапевтического воздействия — и в ирокезской системе [22], и в системе Асклепия [20, 110–120], — если видящий сны лечится, то ситуация сна должна, по меньшей мере частично, воспроизводиться в реальности. В этих примерах личностная ситуация угрозы, вначале представленная в снах, затем воспроизводится для потенциальной интенсивной гормональной стресс-реакции. В ирокезской системе смелый мужчина может увидеть во сне, что он захвачен врагами и сожжен на костре; на следующий день (если он желает предотвратить реальный захват) он должен проявить свою смелость в представлении — игре с огнем — иногда в столь реалистической манере, что ожоги не заживают несколько месяцев [22].

Предложенная теория может быть уместна в объяснении терапевтических эффектов многих североамериканских терапевтических систем, использующих моделирование микропсихозов психоделическими

(см. «Галлюциногены»*) растениями. Многие испытавшие это воздействие были сильно испуганы, особенно когда прошли это первый раз... [10, 12; 7, 15–16]. (...) Существует два типа ужасов, используемых с психоделической целью, — специфические галлюцинаторные образы гигантской змеи или ягуара и общий страх надвигающегося растворения эго. Оба могут быть представлены в связи с эндорфиновой реакцией как часть терапевтического воздействия. (...)

...Субъективные переживания участников трансa должны интерпретироваться при помощи гиперстрессовой теории [18]. Особенно ценны описания субъективного опыта аудиомоторных трансa тех из участников, которые имели научную подготовку в проведении наблюдений. Майя Дерен [3] представила великолепное описание повторяющейся одержимости в контексте гаитянского ритуала Вуду*, а Ларри Петерс [16] описал свои ощущения во время ранних стадий инициации в непальском шаманизме. Переполненность переживанием чувства расщепления личности отмечается обоими, но особенно М. Дерен [3, 233–246].

«Всемогущественное управление»

Иногда в условиях реального стресса и искусственно созданного гиперстресса испуганный индивид может внезапно пережить ощущение глубокого спокойствия. Этот скачок от ужаса к эйфории обычно связан с идеей сверхъестественного вмешательства (зависящей, возможно, от мировоззрения индивида), потому что успокоение возникает без видимых причин, подобно «богу из машины» (*deus ex machina*). Эту ответную реакцию на стресс я именую здесь «всемогущественным управлением». В той или иной форме оно есть универсальная черта шаманистского целительства.

Хорошо известен подобный феномен в некоторых функциональных психозах. В контексте жестких стрессовых жизненных условий ответной реакцией может быть дезинтеграция эго. Феноменология этих состояний... включает чувства паники, разрушения мира и потерю границ эго. Проверка реальности сильно ослаблена. В середине этого *Gutterdämmerung* появляется чувство откровения и самосовершенства, соединенное с иллюзией всемогущества эго, которое обосновывает веру психотика в то, что он — спаситель мира, а одержимого — что он истина в последней инстанции. С этой новой уверенностью в свое всемогущество он из сверхвозбудимого состояния может осуществить возврат к относительному спокойствию. (...)

Всемогущественное управление может также присутствовать в предсмертных переживаниях [14]. Обстоятельства сильной угрозы жизни, такие как возможность утонуть, казнь на электрическом стуле, несчастный случай и болезнь, порождают присутствие характерного изменения сознания (ИСС): возможны обзор сцен прошедшей жизни «как будто фильм в ускоренном темпе», чувство присутствия «защитника других» или чувство пассивной покорности смерти, сопровождающееся успокоением. Нойес [14] проследил 215 случаев предсмертных переживаний для изучения последующей направленности изменений. Он обнаружил ряд паттернов поведения, некоторые из которых могут быть интерпретированы как верования, возникшие из «всемогущественного управления»: чувство относительной неуязвимости; чувство особой значимости или судьбоносности; вера в получение благосклонности от Бога или судьбы; и укрепившаяся вера в продолжение существования после смерти [14, 235].

В то же время необходимо заметить... не все, испытавшие ИСС такого типа, отнесли их к сверхъестественному фактору. Оценка Ливингстоном своих «предсмертных» переживаний, приведенная выше, показывает, что у него было ИСС, но он не отнес его к божественному вмешательству... — он обобщил свое переживание и осмыслил его как телесный механизм, созданный «милосердным Создателем» как облегчение для животных, убиваемых плотоядными.

Спонтанные религиозные переживания, описанные Джеймсом [9], мы также должны рассматривать как примеры «всемогущественного управления». Эти же состояния часто присутствуют в условиях сильнейшего стресса [18]. Индивид попадает в «быстрое» экстатическое состояние с потерей границ эго, иногда с галлюцинациями, будучи уверен, что эти переживания содержат глубинную истину, и часто с верой, что это состояние — проявление божества. (...)

Ясно, что «всемогущественное управление» широко используется в психотерапевтических системах как способ внушения, изменения веры и подчинения себе страха. (...)

...Начало аудиомоторных трансов характеризуется диким и возбужденным поведением. Впоследствии во многих терапевтических культурах такое поведение переходит в спокойное русло появляющихся ритуально-специфических образцов поведения. «Всемогущественное управление» проявляется во внутреннем убеждении, что необъяснимый подъем, прилив спокойствия и силы представляют собой одержимость индивида сверхъестественными силами. (...) По отношению к религиозным переживаниям было показано, что они часто сопутствуют ощущению

беспомощности и серьезной потере самоуважения. В таких условиях «всемогущественное управление» создает мимолетное чувство могущества, утверждающего самоуважение, что часто является результатом стабилизации эго. «Всемогущественное управление» может быть рассмотрено также в качестве психологического аналога гомеостатического физиологического механизма, функция которого не столько в сохранении жизни, сколько в сохранении чувства психологического благополучия (*sense of well-being*).

...Гипотеза, состоящая в том, что «всемогущественное управление» проявляется при достижении критического уровня эндогенных эйфоратов, напрашивается сама собой. Как мы видели, совокупность событий, приводящая ко «всемогущественному управлению», обычно следующая:

- 1) ситуация реального стресса;
- 2) эта ситуация усилена имитациями во сне или психозе или иногда воздействием целителя;
- 3) в любом случае присутствует состояние чрезмерного сверхвозбуждения, которое, возможно, производит эндорфины или другие нейроэндокринные вещества в таких количествах, что испытывается беспрецедентное чувство космического умиротворения, интерпретируемое как результат вмешательства сверхъестественных сил.

Заключение и выводы

1. Исследование эндорфинов предполагает, что могут быть, по крайней мере, два типа эндогенного обезболивания: психологический механизм, проявляющийся в гипнозе и плацебо-эффекте, и эндорфиновая анестезия, демонстрируемая в акупунктуре и стимуляции через кожный покров.
2. Оба механизма могут участвовать в аудиомоторном типе трансов с биологическим механизмом, являющимся основой для психологического суггестивного механизма.
3. Акупунктурное обезболивание возникает как результат действия эндорфинов, продуцированных стимуляцией глубоких мускульных чувствительных окончаний.
4. Теория «борьбы или бегства» объясняет эволюционную ценность этого акупунктурного механизма. Обезболивание и эйфория, обеспечиваемые длительными двигательными усилиями, дают преимущество в борьбе за существование.

5. Анестезия и эйфория шаманистского транса могут быть результатом сходных механизмов, в которых: 1) энергичные танцы часто присутствуют в генезисе транса; 2) частое дрожание мускулов также является универсальной чертой.
6. Обезболивание и эйфория могут быть результатом чисто психологического стресса в отсутствии двигательной сверхактивности.
7. Сны представляют собой потенциальное средство для использования этой адаптивной системы. Это — «домашний театр», который может воспроизвести глубоко личностный «фильм», вызывающий любую воображаемую ситуацию гиперстресса с соответствующей нейроэндокринной реакцией.
8. Такие имитативные гиперстрессовые ситуации могут теоретически воспроизвести эйфорию, обезболивание и успокоение, необходимые спящему для лучшего совладания со стрессовой ситуацией в бодрствующем состоянии. Когда функционирование происходит адекватно, ужасные образы снов могут быть преданы забвению; в то же время допускаются позитивные нейроэндокринные реакции, оказывающие оздоровительный эффект.
9. Предписания сна ирокезов, имитативно-гиперстрессовая фаза ритуального транса, психоделические состояния представляют примеры терапевтической активности, действующей сходным образом.
10. Некоторые индивиды реагируют на стрессовую ситуацию внешне, беспричинным внутренним ощущением уверенности и спокойствия, которые обычно рассматриваются как результат божественного вмешательства. Такое «всемогущественное управление»... — результат высокого уровня стресс-генерированных нейрогормонов*. (...)

Литература

1. *Appenzeller O., Standefer J., Appenzeller J., Atkinson R. R.* Neurology and Endurance Training: V. Endorphins // *Neurology*, 1980. — № 30. — P. 418–419.
2. *Barber T. X.* Experimental Hypnosis // *Handbook of General Psychology* / Ed. by B. B. Wolman. Englewood Cliffs (N. J.), 1973. — P. 942–963.
3. *Deren M.* The Voodoo Gods. — Frogmore, 1975.

4. *Elliotson J.* Numerous Cases of Surgical Operations without Pain in the Mesmeric State. — London, 1843.
5. *Fraioli F., Moretti C., Poolucci D., Alicicco E., Cresenzi F., Fortunio G.* Physical Exercise Stimulates Marked Concomitant Release of Beta-Endorphin and Adrenocorticotrophic Hormone (ACTH) in Peripheral Blood in Man // *Experientia*, 1980. — № 36. — P. 987–989.
6. *Gill M. M., Brenman M.* Hypnosis and Related States // *Psychoanalytic Studies in Regression*. — N. Y., 1959.
7. *Harner M.* The Way of the Shaman // *A Guide to Power and Healing*. — N. Y., 1980.
8. *Hunter R., Macalpine I.* Three Hundred Years of Psychiatry 1537–1860. — N. Y., 1963.
9. *James W.* The Varieties of Religious Experience. — N. Y., 1902.
10. *Kensinger K. M.* Banisteriopsis Usage Among the Peruvian Cashinahua. Hallucinogens and Shamanism / Ed. by M. J. Hamer. — London, 1973. — P. 9–14.
11. *McGregor M., Becklake M. R.* Acupuncture Anaesthesia. — Unpublished ms. (McGill University, Faculty of Medicine Archives), 1973.
12. *Neher A.* Auditory Driving Observed with Scalp Electrodes in Normal Subjects // *EEG and Clinical Neurophysiology*, 1961. — № 13. — P. 449–451.
13. *Neher A.* A Physiological Explanation of Unusual Behavior in Ceremonies Involving Drums // *Human Biology*, 1962. — № 34. — P. 151–160.
14. *Noyés R.* Attitude Changes Following Near-Death Experiences // *Psychiatry*, 1972. — № 43. — P. 234–242.
15. *Perham M., Simmons J.* African Discovery // *An Anthology of Exploration*. — London, 1952.
16. *Peters L.* Ecstasy and Healing in Nepal. — Malibu, 1981.
17. *Prince R. H.* Can the EEG be Used in the Study of Possession States? Trance and Possession States / Ed. by R. Prince. — Montreal, 1968. — P. 121–127.
18. *Prince R. H.* Exogenous and Endogenous-Factors in Psychotherapy: A Cross-Cultural View // Paper presented at conference on Cultural Conceptions of Mental Health and Therapy. — Honolulu (submitted for publication), 1980.
19. *Rawcliffe D. H.* Illusions and Delusions of the Supernatural and the Occult. — N. Y., 1959.

20. *Rosen G.* Madness in Society. — N. Y., 1969.
21. *Walker S. S.* Ceremonial Spirit Possession in Africa and Afro-America. — Leiden, 1972.
22. *Wallace A. F. C.* Dreams and the Wishes of the Soul: A Type of Psychoanalytic Theory among the Seventeenth Century Iroquois // *American Anthropologist*, 1958. — № 60. — P. 234–248.
23. *Wolberg L. R.* Hypnotherapy // *American Handbook of Psychiatry* / D. X. Freedman, J. E. Dyrud (Eds.). — V. 5. — N. Y., 1975. — P. 235–253.

Кельтские фени

Самой древней из европейских цивилизаций, не вошедшей в число цивилизаций античности, следует назвать кельтскую. Кельты* заслуживают особого внимания еще и потому, что их история, начавшись задолго до того отрезка времени, который принято называть Средневековьем, плавно перетекает в средневековую эпоху.

Что же можно сказать о кельтском боевом искусстве?

Менталитет кельтского воина в чем-то напоминает преувеличенные, доведенные до абсурда представления рыцаря времен феодальной раздробленности. Хотя кельтское войско знало строй (подчас образуя «живую крепость» — замкнутую стену из щитов напоподобие римской «черепахи»), гораздо больше внимания уделялось действиям знатных воинов, сражавшихся вне строя и независимо от него.

Эти воины образовали фианну — «священный отряд» (хотя отряд как раз предполагает совместные действия, а фени — члены фианны — вместе пировали, но сражались порознь). Прятаться за броней, шлемом, щитом у воинов фианны считалось недостойной трусостью. Столь же недостойным они считали тонкий расчет и занятие стратегически важных позиций.

Вместе с тем стиль боя фениев отличался значительной виртуозностью, он предполагал длительное обучение владению оружием, сложным приемам боя и очень серьезную психологическую подготовку. Именно эта подготовка помогала в надлежащий момент включить внутренние резервы организма, без которых немногого стоили приемы.

Впрочем, все это — обучение конкретным упражнениям с оружием и овладение контролем над внутренней энергией — развивалось в одном русле. Вот как один из героев кельтских сказаний проходил «школу ловкости боевой»:

«...Он усвоил прием с яблоком, прием боевого грома, прием с клинком, прием движенья навзничь, прием с копьем, прием с веревкой, прыжок кота, прыжок лосося, метание шеста, прием вихря-смелого-повелителя-колесницы, прием удара рогатым копьем, прием быстроты, прием колеса, прием сильного дыхания, геройский клич, геройский удар и встречный удар, бег по копы и стойку на острие его, прием косящей колесницы, геройский изгиб острия копья».

¹ История боевых искусств. — М.: АСТ, 1997. — Т. 1, с. 138–144, 150–158; т. 2, с. 209–212, 316–321; т. 3, с. 37–39, 142–148.

Остановясь на этом и других описаниях, базирующихся, прежде всего, на ирландской традиции, но не только на ней (Ирландия — единственная страна, на протяжении всего Средневековья сохранявшая кельтскую культуру), можно сделать следующие выводы.

Кельтские «приемы» гораздо шире современного понимания этого слова; они включают в себя не только конкретные правила работы с конкретным же видом оружия, но и универсальную постановку движений.

Помимо этого отмечена также постановка дыхания, позволяющая расширить границы владения собственным телом. Вероятно, в чем-то она родственна японской технике ки-ай (героический крик).

Среди приемов «ловкости боевой» заметны навыки владения предметами, не являющимися оружием: веревкой, шестом. Впрочем, шест — почти копье, а кельты достаточно часто наносили удары и обратной стороной копейного древка.

Хотя основная ставка делается на силу и быстроту при значительной дистанции поединка, не игнорировалась и «мягкость».

«Боевая ловкость» кельтов была замечена не только ими самими, но и их противниками. Римляне дают нам описание того, как кельтские воины, сражаясь на мчащейся во весь опор колеснице, не просто стоят в ее кузове, но и, в поисках лучшей позиции для метания дротиков, взбегают на дышло или даже на ярмо! А сам Юлий Цезарь был удивлен и восхищен тем, что кельтские воины, обнаружив, что легкие щиты не спасают их от римских копий, идут в атаку без щитов. Для римлян мечевой бой без щитов был вообще невозможен.

Бешеная ярость такого натиска, даже поддержанная личным мастерством, ничего не могла поделать с плотным строем легионеров. Но вскоре после этого римские императоры начали подбирать себе телохранителей из числа кельтов и перенявших кельтскую технику германцев, оружейники стали обучаться у кельтских кузнецов, а гладиаторы кельтского происхождения слили свою фехтовальную технику, базирующуюся на рубке, с римским искусством колющего удара.

Кельтское искусство боя надолго пережило Рим. На войне, правда, оно было применимо только тогда, когда — и если — война велась по кельтским же правилам: иначе «поединочный» уклон мешал использованию воинского строя. В Ирландии такая ситуация сохранялась чуть ли не в течение всего Средневековья. В других странах тенденция замены войны единоборством не была столь абсолютной, но не исчезла совсем.

Именно абсолютизация поединка требовала от фениев овладения самыми разными видами оружия: рядом с каждым благородным воином находился оруженосец, а чаще — двое; не участвуя в бою, они подавали

сражающимся дротики, фехтовальные щиты для ближнего боя (маленькие, с окованными железом острыми бортами и ударным острием в центре), иногда даже подводили им свежих коней или колесницы.

Нападать на таких оруженосцев не полагалось. Но и сами они не вступали в схватку ни с благородным фением (пожалуй, к нему бы они не смогли и приблизиться), ни даже друг с другом, кроме крайних случаев, когда их хозяин был ранен и надлежало дать ему возможность отойти.

Вместе с воином «священного отряда» эта боевая единица называлась тримарциспа: боец и два его помощника.

Тримарциспа сделала возможной дальнюю дистанцию поединка и его подвижно-прыжковую направленность. Без оруженосцев воин не мог бы сочетать приемы мечевого боя с подключением длинномерного (копье с колюще-секущим наконечником) и даже метательного оружия.

Перед поединком фений мог долгое время приводить себя в соответствующее состояние (видимо, используя приемы концентрации сознания). Но в бою он буквально преобразался. О самом знаменитом герое кельтского эпоса, Кухуллине (он, вероятно, имел реальный прототип, но даже легендарные наслоения не отменяют реальности боевых приемов), говорится, что, будучи маленького роста, в бою он казался высоким.

Вот так якобы выглядел Кухуллин, входя в состояние боевой ярости:

«Все суставы, сочленения и связки его начинали дрожать... Его ступни и колени выворачивались... Все кости смещались и мускулы вздувались, становясь величиной с кулак бойца. Сухожилия со лба перетягивались на затылок и вздувались, становясь величиной с голову месячного ребенка... Удары сердца его были подобны лвиному рычанию... Волосы его спутывались как ветки терновника. Ото лба его исходило «бешенство героя», длинное, как оселок».

«Бешенство героя» — что-то вроде ауры, излучаемой воином, находящимся в особом состоянии, и видимой воинами.

Преувеличение? Да, безусловно. Но не на пустом месте! Боевой экстаз фениев, возможно, иногда поддерживался наркотическими средствами. Однако в большинстве случаев они не имели ни возможности, ни нужды прибегать к ним. Мужество в бою воспитывалось у них с раннего детства.

Скандинавские берсеркеры

Многие особенности фианны опосредованно передались рыцарскому сословию: и гордая заносчивость, и требования «честной игры», и готовность пренебречь интересами войны ради демонстрации личного мастерства...

Но один из элементов психологической подготовки финиев был подвучачен и развит совсем в другой среде.

Это — эффективное и вызываемое вполне сознательно боевое неистовство. У германских народов оно превратилось в своеобразный культ воина-зверя.

Звероподобные «превращения», являющиеся высшей формой развития боевой ярости, известны у всех германцев. Поздние античные историки сообщают о «франкском неистовстве», о «воинах-волках» народа лангобардов*... При этом выпускались наружу столь неудержимые силы, что им не всегда могли противостоять даже сомкнутый дисциплинированный строй и искусство «правильного боя».

Судить о том, что представлял из себя образ воина-зверя, мы можем в первую очередь по скандинавским источникам, ибо в Скандинавии такие воины существовали до XII–XIII вв., правда, последние 200 лет своего бытия были уже пугающим анахронизмом.

Следуя установившейся традиции, будем называть их берсеркерами (хотя более точный термин — бьорсьюрк, то есть «медведеподобный»). Наряду с воином-медведем существовал также ульфхеднёр — «волко-головый», воин-волк. Вероятно, это были разные ипостаси одного и того же явления: многие из тех, кого называют берсеркерами, носили прозвище «Волк» (ульф), «Волчья шкура», «Волчья пасть» и т. д. Впрочем, и имя «Медведь» (бьорн) встречается не реже.

Во время атаки берсеркер как бы «становился» соответствующим зверем. При этом он отбрасывал оборонительное оружие (или поступал с ним не по назначению: например, вгрызался в свой щит зубами, повергая противника в шок), а в некоторых случаях — и наступательное; все скандинавские викинги умели сражаться руками, но берсеркеры явно выделялись даже на их уровне. Многие военизированные прослойки считали позорным безоружный бой. У викингов этот постулат приобрел следующую форму: стыдно *не уметь* сражаться с оружием, но в умении вести безоружный бой ничего постыдного нет. Любопытно, что в качестве подсобного (а иногда и основного — если он сражался без меча) оружия берсеркер применял камни, подхваченную с земли палку или припасенную заранее дубину.

Частично это связано с нарочитым вхождением в образ: зверю не подобает пользоваться оружием (камень и палка — естественное, природное оружие). Но, вероятно, в этом также проявляется архаизм, следование древним школам единоборства. Меч в Скандинавию проник довольно поздно, и даже после широкого распространения он был некоторое время не в чести у берсеркеров, предпочитавших палицу и се-

киру, которыми они наносили круговые удары от плеча, без подключения кисти. Техника достаточно примитивная, зато степень овладения ею была очень высока.

На колонне Траяна в Риме мы видим «ударный отряд» таких воинов-зверей (еще не берсеркеров). Они включены в состав римской армии и отчасти вынуждены следовать обычаям, но лишь немногие имеют шлемы (и никто — панцири), кое-кто облачен в звериную шкуру, иные — полуобнажены и сжимают вместо меча дубину... Надо думать, это не снижало их боеспособность, иначе император Траян, в чью охрану они входили, сумел бы настоять на перевооружении.

Преображение берсеркера во время боя (более глубокое, чем у кельтского фения) иногда не только психологически настраивало его на схватку, но и воздействовало на психику противника — в прямо противоположном духе. Мало кто сохранял хладнокровие при виде воющего от ярости, брызжущего пеной воина-зверя, не замечающего в исступлении ни ран, ни усталости.

Однако назвать это военной хитростью, «психической атакой» все же нельзя. Берсеркер всерьез был убежден, что одержим «звериным духом»; а все окружающие либо тоже верили в это, либо удерживали свои сомнения при себе — это было гораздо полезней для здоровья...

Такая «одержимость зверем» проявлялась, помимо прочего, в том, что берсеркер умышленно подражал движениям медведя, причем не только в бою, но и во время частых ритуально-магических церемоний, плясок и т. д. А это — уже «звериная школа» в чистом виде! Один из самых мощных стилей «звериного» у-шу — стиль медведя...

К берсеркерам в чистом виде даже сами викинги относились с чувством, средним между восхищением, боязливой почтительностью и презрением. Это — подлинные «псы войны»; если их и удавалось использовать, то главным образом — на положении «прирученных зверей».

Но элементы берсеркерских тренировок, владения оружием, а главное — специфической психотехники проникли в быт многих воинов Швеции, Норвегии, Дании и особенно Исландии. Берсеркерство они держали под контролем, «включая» его только во время сражений.

Правда, не всегда этот контроль удавалось сделать абсолютным: порой «зверь» пробуждался в душе воина помимо его желаний. Тут мы затрагиваем очень интересную, во многом неисследованную проблему.

Есть сведения о том, что для впадения в состояние берсеркерства скандинавы употребляли природные наркотические вещества. Но — как и кельты — не всегда и даже не часто. Однако, скорее всего, здесь действительно имела место наркомания — не «внешняя», но «внутренняя»!

Современная наука знает, что нервная система человека — в том числе те ее разделы, которые поддаются сознательному контролю, — способна продуцировать вещества, по своему составу и действию близкие к наркотикам. Воздействуют они непосредственно на «центры наслаждения» мозга. Если эти вещества выделяются тогда, когда человек впадает в определенное состояние сознания, то в этом состоянии он испытывает полный аналог «кайфа», а при выходе из него начинается «ломка».

«Профессиональные» берсеркеры становились как бы заложниками собственной ярости. Они были вынуждены искать опасные ситуации, позволяющие вступить в схватку, а то и провоцировать их. Отсюда — берсеркерская асоциальность, вызывающая настороженность даже у тех, кто восхищался их мужеством и боеспособностью. И отсюда же — эта самая боеспособность, проявляющаяся в условии «открытия шлюзов».

Фраза «Есть упоение в бою» обрела буквальный смысл...

Позднее викинги большей частью все же ухитрились контролировать такие приступы. Иногда они даже входили в состояние, которое на Востоке называют «просветленным сознанием» (хотя шли они к нему обычно не через отрешенность, не через медитацию, а через боевую ярость; такой путь иногда чреват тем, что «зверь» возьмет верх над человеком). Это делало их феноменальными воинами:

«...Торольв так разъярился, что забросил щит себе за спину и взял копье обеими руками. Он бросился вперед и рубил и колот врагов направо и налево. (Некоторые типы скандинавских копий позволяли наносить рубящие удары.) Люди разбежались от него в разные стороны, но многих он успевал убить...» («Сага об Эгиле»).

Саги (которые, как выяснили современные специалисты, передают события с поразительной точностью) пестрят упоминаниями о том, как умелый воин отбивается один против многих, умудряется проложить путь к предводителю вражеского отряда сквозь стену щитов и толпу телохранителей, рассекает противника от плеча к бедру и т. п.

Тут самое время порассуждать еще об одном полумифическом свойстве берсеркера: о его неуязвимости. Самые разные источники в один голос утверждают, что воин-зверь фактически не мог быть сражен в бою. Правда, детали этой неуязвимости описываются по-разному. Берсеркера якобы нельзя было ни убить, ни ранить боевым оружием (из чего следовало, что против него надо употреблять оружие не боевое: деревянную дубину, молот с каменным наконечником и т. д.); иногда он был неуязвим лишь против метательного оружия (стрелы и дротика); в некоторых случаях уточнялось, что при искусном владении оружием его

все-таки можно ранить, и даже смертельно, но умрет он только после боя, а до того словно не заметит раны.

Везде и всегда вокруг боевого искусства высокого уровня складывались легенды. Но, думается, здесь мы сможем докопаться до истины. Проще всего решается вопрос о неуязвимости боевым оружием: до тех пор пока меч оставался у скандинавов оружием немногочисленной элиты (где-то до VIII–IX вв.), такие «элитные» воины очень часто не могли сладить со своими конкурентами — воинами-зверями, применявшими древние приемы боя палицей. В конце концов произошло сращивание двух техник фехтования: многие берсеркеры стали «элитой», а многие из «элиты» овладели берсеркерскими навыками.

От метательного (да и от ударного) оружия берсеркеров берегла своеобразная «мудрость безумия». Расторможенное сознание включало крайнюю быстроту реакции, обостряло периферийное зрение и, вероятно, обеспечивало некоторые экстрасенсорные навыки. Берсеркер видел (а то и предугадывал) любой удар и успевал отбить его или отскочить.

У конунга Харальда, впервые объединившего Норвегию, имелся «спецназ», сформированный из влившихся в воинскую элиту берсеркеров. «Диких» воинов-зверей, не входивших в дружины и подобные им формирования, к тому времени уже в Норвегии не осталось. Одна из битв с их участием выглядела следующим образом:

«Двадцать берсеркеров конунга находились на носу корабля. Корабль конунга шел вперед, и там была жесточайшая схватка. Когда же проверили войско, много оказалось убитых и у многих были опасные раны... На корабле конунга не было никого, кто бы стоял перед передней мачтой и не был ранен, кроме тех, кого железо не брало, а это были берсеркеры».

Один из лучших воинов Исландии, кстати, не считавший себя берсеркером, описывая свои действия в бою против численно превосходящего противника, произносит такие слова:

«Тут я взял меч в одну руку и копьё в другую и стал рубить и колоть. Щитом я не прикрывался, и я даже не знаю, что меня защищало» («Сага о Ньяле»).

Защищало его именно берсеркерство — уже «цивилизованное» и потому не считавшееся таковым. Это тем более примечательно, что викингу, овладевшему только «техникой», щит был необходим: полноценно отбиваться наступательным оружием он не мог.

Берсеркерство помогало отбивать опасные удары, но, если уж удар оказывался пропущен, оно позволяло «не заметить» его. Трудно поверить,

но множество независимых источников сообщают: викинг в какой-то мере сохранял боеспособность даже после чудовищных ран, от которых современный человек мгновенно потерял бы сознание. С отсеченной ногой или рукой, раскроенной грудью, пробитым животом он некоторое время еще продолжал сражаться — и мог прихватить с собой в Вальгалду своего убийцу...

И все же сохранились описания случаев, когда берсеркер не просто избегал раны, и даже не просто терпел ее, но, получив удар, оставался именно невредим! Тоже преувеличение? Может быть... Но очень уж похоже это на восточный «метод железной рубашки», при котором закалка костей и мускулов, а главное — умение концентрировать внутреннюю энергию в определенных случаях делают тело трудноуязвимым даже для клинка. А ведь клинки викингов — не чета восточным: как бы ни восхищались ими северные воины, это восхищение происходит от недостатка материала для сравнений. По крайней мере, во времена берсеркеров закалка клинка была только поверхностной и он был далек от остроты и упругости самурайской катаны.

К тому же даже «энергетика» не всегда спасала берсеркера. Иногда пропущенный удар мечом действительно не рассекал тело, но наносил столь серьезный ушиб, что это могло обеспечить финал схватки. Ведь противники у берсеркеров были им под стать...

Да и не всякий берсеркер умел грамотно пользоваться внутренней энергией. Иногда они расходовали ее слишком экстенсивно — и тогда после битвы воин надолго впадал в состояние «берсеркерского бессилия», не объясняющегося только физической усталостью.

Приступы этого бессилия бывали столь тяжелы, что воин-зверь иногда мог и умереть после битвы, даже не будучи в ней раненым!

Интуитивное проникновение в глубины боевого искусства явно нуждалось в «дошлифовке» путем создания школы, обеспечивающей культуру движений, стоек, комбинации приемов...

В «краю викингов» локальные школы единоборства, не лишенные недостатков, сумели слиться в едином потоке ИСКУССТВА, суммировав технику движений, набор приемов, энергетику и возможность трансформаций сознания.

Древнее берсеркерство, родившись как разрушительная (хотя и эффективная) система, прошло долгий путь. Под конец его идея не только дополнила боевые наработки «цивилизованных дружинников», но и были созданы своеобразные «языческие монастыри», вобравшие берсеркерскую элиту.

От полудикой «стаи» — к четкому строю. От эпизодических «прорывов к зверю» — к системе тренировок. От анархического индивидуализма — к сознательной дисциплине. От интуитивных достижений — к разработанному комплексу (на высших стадиях отнюдь не исключаящему опоры на полумистическую интуицию бьодваска). Все это давало довольно редкое совмещение, обеспечивающее равную готовность к действиям в одиночку, малой группой и большим, дисциплинированным формированием.

Индийские кшатрии

В самых различных трактатах описывается составление и применение разного рода снадобий, влияющих на человеческий организм, — от стимуляторов до ядов. Наибольшей известностью пользуется сома — «божественный напиток». Ей приписывают множество свойств, большинство из которых, несомненно, мифические (например, способность давать бессмертие). Однако сома действительно способна на многое. Первоначально это, видимо, был какой-то наркотик из числа галлюциногенов*, вводивший воина в состояние боевого безумия. Подобные галлюциногены применялись многими архаичными цивилизациями. Но впоследствии состав сомы изменился: судя по текстам, в нее входили растения, содержащие эфедрины*, которые, включая «адаптационный комплекс» (медицинский термин, характеризующий приспособление организма к условиям сверхнагрузок), все же не затрагивают сознательную деятельность.

В дальнейшем применение сомы, как правило, стало символическим: развитая техника психологической подготовки позволяла войти в соответствующее состояние и без напитка. Иногда поймать «образ» помогали различные психотипы, соотносимые с некоторыми богами индуизма: бойца как бы «вело» несколько богов (уж не так ли Кришна курировал Арджуну?).

При этом иные боги являлись священными покровителями определенного вида животных, что делает возможным соотношение с разными типами «звериных стилей» традиционного кэмпо*. «Зверей» больше всего в Китае, но все они сводимы к классической тройке: «кошка» (мягкость), «птица» (жесткость) и «змея» (гибкость). «Кошка» сильней «птицы», но слабей «змеи» (а та, в свою очередь, уступает «птице»). Поэтому крайне желательно совмещение всех трех образов: соединяясь, они превращаются в «дракона», который перенимает все их достоинства и не имеет их недостатков...

Но настоящего «дракона» в силах создать только продвинутые мастера. У всех прочих, как правило, доминирует какой-либо один «зверь», даже при наличии всей тройки.

А что в Индии? То же самое, что в Китае (вернее, наоборот: за Индией безусловный приоритет)! Те же три основных зверя — правда, вместо кошки обычно обезьяна; то же соотношение сил между ними. Вот только «мягкий» (кошачье-обезьяний) компонент выражен слабее всех. И действительно — мягкости индийским единоборствам явно не хватает. А популярней всех — «птица»: резкие, жесткие удары без «прилипающего» сопровождения, дальняя дистанция поединка... Священным покровителем «птицы» является бог Гаруда — владыка орлов.

Но даже если покровители не имеют отчетливого «звериного» облика, их все равно желательно иметь несколько («дракон»). Любопытно, что с развитием индийской цивилизации набор божественных покровителей (а фактически психотипов, определяющих стиль боя) менялся.

Раньше основным покровителем воина был Шива — потребитель сомы, «ответственный» за боевую ярость. В дальнейшем от его помощи тоже не отказываются, но резко сокращают ее объем: ярость — лишь один из элементов психологической подготовки воина, она может сценментировать остальные элементы в единый блок, но излишнее упование на нее губительно...

От боевого бешенства древних ариев (см. «Арийцы»*) Индия шла к отрешенности, «пустоте», просветленной ясности...

Впрочем, не все виды «священного питья» избавились от наркотической добавки: известный до сих пор напиток бханг содержит экстракт конопли (см. «Марихуана»*). Именно его принимают перед поединком ниханги*, называя «напитком смерти», — подходящее название для «воинов смерти»... Но даже у них ярость — не единственная (хотя и более значительная, чем в других школах) подпорка воинского мастерства.

Бойцы индонезийских островов

На архипелаге было издавна отмечено некое явление, которое далеко не все европейцы соотносили с боевым искусством, настолько оно отличалось от всего виденного ими раньше. Хотя именно в Европе (точнее, в ее северо-западной части) у викингов довольно часто наблюдались схожие симптомы. Но берсеркерство оказалось настолько забыто, что никто из колонизаторов не додумался сопоставить его и индонезийский феномен.

Для обозначения его прибегнем к малайскому слову «амок»* (первоначальный смысл — что-то вроде «буйное помешательство»). На всех островах Индонезии существовало умение в нужный момент вызвать в себе боевой экстаз. На фоне множества «экстатических» школ это не кажется удивительным, но амок предназначен для войны, а не для праздника. Боец добавляет к имеющимся у него навыкам разрушительную силу безумия. Классические восточные единоборства также практикуют боевой транс, но в основе его отрешенность, «пустота»; фундамент же амока — бешеная ярость. Входили в него без «посредника» — колдуна, а выход, как правило, не предусматривался: это — крайнее средство, последнее, к нему прибегают, когда нужно не спасти свою жизнь, а продать ее подороже. В состоянии амока воин уже не обращал внимания даже на смертельные раны: многократно простреленный, он мог ворваться в ряды европейской пехоты и, прежде чем повалится сам, захватить с собой еще многих. Установившие протекторат над Индонезией голландцы и англичане не на шутку опасались подобных «дьявольских штук».

Транс, в который впадали жители Бали — и во время боевого танца, и в настоящем бою, — был весьма далек от амока. Правда, и с отрешенностью кэмпо он не совсем совпадал. Мастеру классических восточных единоборств наполняющая его «пустота» отнюдь не мешает видеть все вокруг, а балийцу — именно мешает: например, исполнитель бариса видит только пространство боевой площадки. В состоянии трансa он способен оценивать свои действия и действия своих союзников или противников, но всякий, кто не входит в их число, может спокойно приблизиться к бойцу сбоку либо сзади, не будучи замеченным. Во время танца это не так уж важно, но в бою...

К японскому мастеру меча в сражении сзади лучше не подходить: он, несмотря на боевой транс (вернее — благодаря ему!), среагирует мгновенно и однозначно. А к впавшему в амок малайцу или яванцу не стоит приближаться не только во время сражения, но и при любых других обстоятельствах: амок не позволяет ему отличить битву от всех остальных форм человеческой деятельности.

Балийский (а фактически — древнеиндийский) неаффектированный боевой транс, несмотря на свою ограниченность, имеет ряд преимуществ перед амоком. Прежде всего — он обратим и контролируем. Даже во время так называемых танцев самоубийства, когда участники в определенный момент обращают оружие против самих себя, они в крайнем случае наносят себе символические ранки. Правда, такие танцы всегда происходят под наблюдением местного «психотерапевта» — колдуна,

который в любой момент готов скорректировать поведение вошедших в транс плясунов, на случай, если они уж очень увлекутся.

Более того: такая форма боевого транса явно обладает целительным действием. По свидетельствам международных медицинских организаций, на Бали поразительно мало случаев психических заболеваний. Видимо, во время транса происходит «сброс» комплексов.

Балийцы, как правило, вводят себя в состояние транса загодя: участников боевых танцев иногда приходится вести к площадке под руки, потому что они, находясь в состоянии самосозерцания, не замечают ничего вокруг. Лишь ступив на боевую площадку, они «пробуждаются».

Но только для действий, происходящих на самой площадке!

Высшая степень такого транса, проявляющегося уже в военных условиях, называлась пупутан. Последний раз в массовом порядке он применялся в 1906–1908 гг., во время окончательного завоевания острова голландцами. Несколько раз подряд балийские войска шли на европейцев как бы в психическую атаку: размеренным шагом, сомкнутыми рядами, под звуки музыки... Несмотря на губительный обстрел, они не оборачивались на упавших и продолжали наступление, пока было кому наступать.

Но хотя голландские отряды при виде пупутана действительно испытывали ужас и иногда с трудом удерживались от бегства, нарезное скорострельное оружие делало свое дело...

Пожалуй, в этих условиях амок дал бы больший эффект: атакуя бегом, в рассыпном строю, воины представляли бы худшую мишень. Но амок никогда не бывал массовым. Это понятно: если одновременно ввести в состояние амока целую армию, то для ее уничтожения даже не потребуется противник.

К тому же пупутан не сработал только на уровне противостояния многозарядным винтовкам и пулеметам, а такому оружию немудрено проиграть. За полвека до того балийцы сумели отразить натиск колонизаторов, имевших уже нарезные, но еще не скорострельные ружья. Остальные острова Индонезии были завоеваны много раньше — и амок не помог...

Пупутан, как и «танцевальные» виды транса, требовал для вхождения в него длительной подготовки. Поддерживался он уже автоматически: ритм шагов боевого строя, ритмичные выкрики воинов, ритмический рокот барабанов музыкального сопровождения (и тут музыка!) создают как бы «звуковой наркоз».

В амок же бросаются сразу, как в воду с обрыва. Это — одна из причин, по которой европейцы долго не могли поверить, что амок — хотя

бы отчасти сознательный выбор, делаемый борцом в здравом (пусть уже мутнеющем от подступающего бешенства) рассудке.

Видимо, какая-то психическая подготовка все же имела место, потому что, если впавший в амок боец паче чаяния не оказывался убит, ему порой удавалось (быть может, тут и подключался колдун-психиатр?) вернуться к реальности.

Очень похоже, что здесь мы имеем дело с одним из вариантов «внутренней наркомании», наподобие приступов берсеркерства. Эта беда постоянно сопровождает «яростные» стили боевого искусства. Впрочем, их адепты вовсе не считают данное обстоятельство бедой. По их логике, это — умеренная плата за прорыв на вершины боевого искусства.

Индейские войны Америки

Помимо великолепной физической подготовки, приобретаемой в джунглях, прериях или пампасах, индейцы опирались еще и на психологическую подготовку. Последнее — достижение бытовой магии воинского или шаманского образца.

Правда, различные формы медитации, применяемые во время магических обрядов, предназначались для других целей. Но иногда попытка вступить в контакт с дружественными духами заканчивалась тем, что воин-шаман будил в самом себе дух боевого искусства — в «зверинном» (волчьем, медвежьем) или каком-нибудь ином обличье. И тогда...

Реализовать вариант берсеркера против нарезных ружей куда сложнее, чем против стрел и мечей. Но включение резервов психики повышает силу и точность движений, что немаловажно в любом бою, повышает и скорость, а это позволяет «качать маятник», сбивая прицел, не хуже, чем это делают современные диверсанты. Даже лучше: ружья все-таки еще не те.

Да и нечувствительность к боли играет свою роль. Ведь не всегда даже пуля бьет насмерть. А о чувстве боя, «мудрости безумия», включении, может быть, парапсихологических способностей, указывающих, откуда ждать удара, тем более забывать нельзя.

В общем, магия и физическая подготовка позволяют задействовать боевой транс — не такой глубокий, как амок, но представляющий явление того же порядка.

Специфика североамериканских индейцев (а именно о них создано большинство «индейских» книг и фильмов) заключалась в том, что в такой транс краснокожие не умели «кидаться» сразу: им требовалась довольно длительная предварительная настройка. Поэтому когда самый

знаменитый индейский вождь Ташунка Витко (Неистовая Лошадь) был убит во внезапной схватке после заключения перемирия (схватка проходила без применения огнестрельного оружия), он не сумел оказать убийцам серьезного сопротивления. Но его соплеменники были единодушны во мнении: если бы Неистовая Лошадь заранее успел «настроиться» на бой, возможно, его врагам не помогли бы и ружья.

Во время прошлых битв Ташунка Витко описывал свою боевую подготовку довольно странно: якобы путем длительной медитации ему иногда удавалось проникнуть в некий «подлинный мир», существующий как бы параллельно миру реальному. В случае удачи (желаемый эффект достигался не всегда) он мог идти в любой бой без малейшего риска: поразить его было столь же невозможно, как убить отражение человека в водах озера.

Становился ли сам индейский воин жертвой самообмана, убедив себя в собственной неуязвимости? Иногда, конечно, так и случилось! Но нет ли здесь выхода на некую «фантастику», которая незримо присутствует в истории искусств всего мира?

Зулусские воины-танцоры

Техника гийя, воинственной пляски зулусов*, включает в себя «челночные» движения вперед-назад (в реальном бою они служат для выманивания удара противника), значительное количество обводящих и отводящих движений щита и копья, различные типы перехвата оружия на уровне жонглирования... Но техника танца — впрочем, как и реального сражения — в данном случае не является главной.

Описывая индийские единоборства, мы говорили, что «дикарский» рукопашный бой, не подкрепленный философской системой и энергетикой, был даже более страшен, чем «культурные» боевые искусства. По части философии зулусы действительно небольшие специалисты. Но что касается энергетике...

Зулусские воины умели пробуждать в себе боевой дух не эпизодически, но с достаточной стабильностью. Это был один из вариантов боевой ярости, который, хотя и предусматривал сохранение определенного самоконтроля (действия в строю, оценка ситуации и т. п.), по мобилизации резервов организма едва ли уступал амоку. Именно в таком состоянии зулусы атаковали англичан или буров, которых не всегда спасало даже превосходство в оружии. Больше всего белые были изумлены тем, что после залпов, выкашавших раз за разом огромное количество нападающих, оставшиеся продолжали наступать. И, войдя в ближний

бой, каждый из уцелевших зулусов наносил врагу не меньший ущерб, чем европейский стрелок — на дистанции прицельного выстрела.

Одно из лучших описаний гийя, относящихся к концу прошлого века, содержится в дневниковых заметках Г. Р. Хаггарда. Читателям он больше известен как автор полужанристических «боевиков» на африканские темы. Однако Хаггард значительную часть жизни провел среди зулусов (даже был принят в одно из их племен), и знакомство его с данным вопросом было вовсе не поверхностным, особенно в записях, не предназначенных для печати:

«Начались пляски. Это было замечательное зрелище. Мимо нас проносились рота за ротой. Воины напоминали больших, свирепых птиц, бросающихся на добычу. Вытянув асседаи* и подняв щиты, они как бы летали взад и вперед, сопровождая каждое движение таким резким шипением, какое могли бы издавать тысячи змей. Описать этот незабываемый звук трудно, пожалуй, даже невозможно. Время от времени шипение змей превращалось то в рычание целой стаи львов, то в лай диких собак, преследующих добычу.

Затем каждый воин поочередно делал прыжок вперед; пробежав несколько шагов, он как бы бросался в атаку, взвизывая на пять футов в воздух, кидался на землю, вскакивал, просовывал голову между ног — словом, пребывал одновременно всюду и везде. Его приветствовали шипением, переходившим в свист, который то усиливался, то ослабевал, то снова усиливался, оставаясь идеально ритмичным».

В другой части своих воспоминаний Хаггард приводит еще и описание «волнообразных движений» исполнителей гийя. Он не вполне осознал их смысл. Не сумел он и понять, что странные выкрики воинов, помимо создания ритма, служили для контроля дыхания. Но тем ценнее его свидетельство!

Впрочем, гийя (как и другие разновидности боевых и ритуальных систем зулусов) дожил до настоящего времени. И теперь мы знаем, что он содержит комплекс формальных приемов (серий ударов, связок и т. д.), аналогичных японским ката*. Вообще, если смотреть зафиксированное на киноплёнке исполнение гийя с боевым копьём-асседаем, то можно подумать, что это какой-то чернокожий самурай тренируется с обоюдоострой нагинатой...

Анатолий Ефимович Тарас (род. в 1944 г.) — один из ведущих специалистов в СНГ по выживанию, рукопашному бою, методам действий подразделений спецназначения.

Родился в семье кадрового офицера советской военной разведки. Служил в отдельном разведывательно-диверсионном батальоне, участвовал в операциях, проводившихся спецподразделениями ГРУ в различных регионах мира. Имеет несколько правительственных наград. В 1972 г. окончил философское отделение Минского университета; в 1979 — Академию педагогических наук в Москве. Защитил кандидатскую диссертацию, посвященную преступности подростков и молодежи. Затем ряд лет работал в научно-исследовательском институте, где вел изыскания в области социально-психологических проблем преступности. Параллельно исполнял обязанности внештатного инспектора уголовного розыска и за успешную работу получил несколько наград от руководства МВД. А. Е. Тарас неоднократно проходил курсы обучения у инструкторов рукопашного боя спецподразделений военной разведки, в течение ряда лет вел занятия с группами взрослых, изучавших технику самообороны, с 1993 г. проводит семинары для инструкторов самозащиты и рукопашного боя.

С 1984 г. А. Е. Тарас занимался прикладной психологией в рамках проектов, выполнявшихся по заказам Министерства обороны СССР. Параллельно занимался преподавательской деятельностью (читал курсы психологии управления), а также выполнял внедренческие работы на предприятиях военно-промышленного комплекса. С 1991 г. занимается исключительно редакторской и издательской деятельностью, с 1992 г. издает журнал боевых искусств «Кэмпо». Пишет книги, которые посвящены проблемам самозащиты и основам системы рукопашного боя, традиционным боевым искусствам (их истории, философии,

техники боя, символики) и современным видам единоборств, вопросам подготовки военных разведчиков (в частности, их психофизической и тактической подготовки, следопытства и маскировки, оборудования укрытий и преодоления минно-взрывных заграждений, выживания в экстремальных природных условиях), истории военных конфликтов и военного кораблестроения. К проблематике ИСС (в частности, темам боевого транс, практической медитации) обращался как в контексте исследований истории боевых искусств, так и при решении прикладных проблем обучения боевым техникам — при выработке у обучающихся умения входить в надлежащее психическое состояние. Автор более сорока книг, многие из них стали бестселлерами и неоднократно переиздавались.

Сочинения: Оздоровительная система медитативно-дыхательных упражнений Ци-гун (1990); Боевая машина: Руководство по самозащите (1, 2 и 3) (1991, 1997, 2004, 2005); Зьонгшинь: вьетнамская психофизическая оздоровительная система (1991); Кэмпо: восточное искусство самозащиты (1992); 100 приемов самозащиты: Пособие для самостоятельных занятий (1992); Самозащита психики: Пособие для самостоятельных занятий (1993); Вьетводао-Вовинам. От начинающего к черному поясу (1994); 200 школ боевых искусств Востока и Запада (1996); Воины-тени: ниндзя и ниндзюцу (1996, 2002); Французский бокс сават. История и техника (2001); Рукопашный бой СМЕРШ (2001); Вторая мировая война на море (2003); Малая война. Организация и тактика боевых действий малых подразделений (2003); Русско-японская война на море 1904–1905 (2004); Подготовка разведчика. Система спецназа ГРУ (2004) (совм. с Ф. Заруцким); Энциклопедия броненосцев и линкоров (2005); История торпедных катеров XIX–XX вв. (2005); Дизельные подводные лодки. 1950–2005 (2006).

Известен исторический факт превращения воина в дикого зверя (разумеется, не в буквальном смысле, а в ритуальном и поведенческом). Следы этого древнего «превращения в зверя» хранят военные лексиконы и геральдическая символика, унаследованная от Античности и Средневековья. Ведь коллективная память людей, живущая в символах и речи, очень сильна. Оттуда и выражения типа «сильный как бык» или «храбрый как лев»...

Фамильярное обхождение с дикими животными можно проследить у древних германцев, причем в самых разнообразных формах. Например, зверю подражали, он как бы играл роль наставника при инициации, то есть тогда, когда юноша, вступая в ряды взрослых воинов, демонстрировал свои боевые умения, ловкость, мужество и храбрость. Одной из форм инициации была схватка с этим зверем, завершавшаяся поеданием его плоти и питьем его крови. Воину это должно было придавать силу и ловкость, отвагу и ярость дикого зверя. Иначе говоря, победа человека над тотемным животным (которое считалось предком и покровителем данного племени) трансформировалась в обряд передачи ему самых ценных звериных качеств. В результате зверь уже как бы и не умирал, а воплощался в победоносном герое. Во всяком случае, в этом были уверены и те, кто проходил через обряд посвящения, и все его соплеменники. Заметим, что гораздо более поздний обычай украшать себя бранными останками поверженного врага (например, его скальпом или отрубленной головой), присваивать себе его символику, иногда даже имя, обладает тем же значением. А ритуал поедания плоти и крови убитого противника приводил к воинскому людоедству, что еще раз свидетельствует о ритуальном происхождении каннибализма.

Германские и скандинавские саги демонстрируют нам «воина-зверя» во всей красе. В психологическом смысле это действительно зверь. Своей звериной сущностью он обязан как магической ритуальной процедуре (пляска, употребление опьяняющих веществ или примитивных наркотиков, вроде сушеных мухоморов*), так и внешнему уподоблению какому-нибудь животному (через подражание его повадкам, одевание его шкуры или хотя бы маски, использование в качестве амулетов его клыков и когтей).

¹ Тарас А. Е. Боевые искусства. — Мн., 1996. — С. 49–54, 344–345.

И свои, и враги приписывали таким воинам различные магические качества. Полагали, например, что они обладали даром неуязвимости, подобно королю Гарольду Безжалостному, вязывавшемуся в бой раньше всех, сеявшему смерть налево и направо. Еще их считали необыкновенно свирепыми и сильными. Поэтому один только вид воинов-зверей приводил в ужас. Конечно, в определенном смысле использование их в сражении было своего рода уловкой, специально предназначенной для деморализации неприятеля. Однако считать подражание животным, тем более перевоплощение в них всего лишь тактическим приемом — значит не понимать самой сути явления. Психология и антропология давно уже выявили механизмы, посредством которых человек «вживается» в облик того существа, чью роль он исполняет в данный момент. Германский воин, рычавший как медведь или лаявший как собака, надевший на себя волчью голову или шкуру вепря, как бы на самом деле становился медведем, волком, бешеной собакой либо вепрем...

Возьмем, к примеру, берсерков. В более поздние времена термин «берсерк» стал синонимом слова «воин» или, скорее, «разбойник», потому что имелся в виду такой воин, который был подвержен приступам бешенства, необузданной ярости. Короче, был крайне агрессивен, не чувствовал боли и при этом совершенно не способен контролировать собственное поведение. Однако в более древние времена дело обстояло иначе, об этом свидетельствует этимология термина. Берсерк — это «некто в медвежьей шкуре, воплотившийся в медведя». Обратите внимание: воплотившийся в медведя, а не просто одетый в его шкуру. Различие принципиальное. За обыденным фактом — воин в медвежьей шкуре — скрыта более глубокая истина. Она говорит, что это человек, одержимый медведем, если угодно, «медведь с человеческим лицом». Медвежья шкура здесь своего рода «магическая клетка», помогающая осуществить колдовской акт такого превращения.

Бок о бок с берсерком, облаченным в медвежью шкуру, лучше сказать, воином-медведем, стоит ульфхеднар, то есть «некто, облаченный в шкуру волка, воплотившийся в волка». Родственная связь воина-волка и воина-медведя столь тесная, что оба термина выглядят как синонимы. Саги утверждают, что ульфхеднары и берсерки действовали иногда в одиночку, но чаще всего небольшими группами, похожими на волчьи стаи. Еще в сагах говорится об их свирепости, безжалостности, бесстыдстве (то есть об отсутствии нравственных норм в поведении) и пристрастии к оргиям. Так что предания о волколаках* и оборотнях выглядят вполне правдоподобными.

В языческие времена, до обращения германцев и скандинавов в христианство, считалось, что берсерки и ульфхеднары обладали простотами сверхъестественной силой. «Сага об Инглингах» описывает, что в бою они «рвались вперед без доспехов, грызли края щитов как бешеные собаки или волки, пуская изо рта пену, и были сильными словно медведи или быки. Они убивали врагов с одного удара, но ни огонь, ни железо не могли ранить их самих. Они нападали стаей с ужасными воплями и воем, как дикие звери, и никто не мог остановить их...» Скорее всего, «ярость воинов-зверей» была одним из проявлений тяжелого психического заболевания — ликантропии, страдающие которым воображают себя зверями. На эту мысль наталкивает то обстоятельство, что способность впадать в «звериную ярость» обычно передавалась по наследству, ей нельзя было научиться. В одной из саг, например, говорится о человеке, имевшем 12 сыновей. Все они были берсерки:

«У них стало обычаем, находясь среди своих и почувствовав приближение ярости (то есть припадка безумия, сказали бы мы), сходить с корабля на берег и кидать там большие камни, выворачивать с корнем деревья, иначе в своей ярости они покалечили бы или убили родных и друзей».

Как объяснить роль и функцию воинов-зверей в древнем германско-скандинавском обществе? Несомненно, речь идет о небольшой группе, резко отграниченной от основной массы свободных воинов. Берсерков и ульфхеднаров можно сравнить с индийским «гандхарва» (см. «Ригведа»*) и с эллинским кентавром (человеком-конем). И те, и другие суть «демоны», то есть наполовину люди, наполовину звери. Можно их также сблизить с всадниками из свиты Ромула — кровожадными существами, ворующими скот и женщин и рыщущими повсюду подобно волкам. Стоит только проанализировать древние мифы и легенды, как повсюду обнаружатся люди-волки, люди-кони, люди-медведи, люди-собаки и прочие «звери с человеческими лицами».

Обратимся к римскому историку Тациту, жившему в конце I — начале II в. н. э. Он выделил среди германского племени хаттов отдельную группу воинов, члены которой демонстративно носили особый знак:

«Храбрейшие из них носят железное кольцо или перстень (знак бесчестья и позора у этого племени), обращая этим на себя внимание как врагов, так и соплеменников. Эти люди начинают все битвы, они всегда составляют передовой строй, вид которого ужасен. Но и в мирное время их лицо не приобретает мягкого вида. Ни у кого из них нет ни дома, ни поля, ни какого-либо занятия. Куда они пришли, там и кормятся, расточители чужого, равнодушные к своему достоинству».

Вне всякого сомнения, речь идет о группе привилегированных воинов, чье воинское искусство высоко ценили соплеменники. Их обычай носить знак бесчестья, превращавшийся в знак почета, напоминает рыцарские обеты более позднего времени. В то же время это знак тайного союза, знак воинского братства.

Членам такого союза было позволено во имя общего блага нарушать обычные социальные обязанности. Они не работали, не вступали в брак, не растили детей. Община кормила их в обмен на выполнение воинского долга. Не находились ли они на положении «прирученных зверей»? На этот вопрос вряд ли когда-нибудь дадут исчерпывающий ответ. Но обратим внимание на одну особенность. Вера в то, что всякий, кто наденет железный перстень и произнесет при этом заклятье, станет медведем, до сих пор сохранилась в скандинавском фольклоре.

Звериная природа — это нечто, находящееся вне человеческой власти. Саги постоянно напоминают, что в человеке под спудом скрывается вторая природа, своего рода «внутренняя душа», не поддающаяся контролю рассудка и воли. Достаточно прибегнуть к магическому ритуалу, и эта природа вырвется наружу, человек станет зверем!

СЛОВАРЬ ТЕРМИНОВ

Азанде (санде, базенда, ньямням, самоназвание — азанде) — народ, населяющий междуречье рек Узле и Мбому в Конго и пограничные районы Центрально-Африканской Республики и Судана. Общая численность около 1,6 млн чел. (оценка 1967 г.). Язык — занде. Сохраняются традиционные верования (культ предков, культы сил природы). В XVIII–XIX вв. азанде создали единый союз племен во главе с верховным вождем. Основное занятие — земледелие, отчасти скотоводство.

Адреналин, *син.* эпинефрин (*Adrenalin; Epinephrine*, от новолат. *adrenalis* — «надпочечный») [1-(3,4-дигидроксифенил)-2-метиламиноэтанол] — медиатор нервной системы; гормон мозгового слоя надпочечников и венадпочечниковой хромаффинной ткани. Адреналин активирует выделение рилизинг-гормонов гипоталамуса, вызывает сужение мелких кровеносных сосудов, повышение артериального давления, усиление работы сердца, расслабление мускулатуры бронхов и кишечника, усиливает работоспособность скелетных мышц, увеличивает содержание глюкозы в крови, стимулирует также распад жиров в тканях и усиливает катаболические процессы и т. д. При эмоциональных переживаниях, особенно в стрессовых ситуациях, усиленной мышечной работе, охлаждении, понижении уровня сахара содержание адреналина в крови резко возрастает, что обеспечивает адаптацию организма к новым условиям.

Акупунктура (иглоукалывание, иглотерапия) методы и приемы рефлексотерапии, основанные на раздражении определенных участков (точек) тела, содержащих большое количество нервных окончаний, и осуществляемые с помощью специальных игл.

Алгонкины (от елакомквик, на языке малеситов — «они наши родственники (союзники)») — группа индейских народов в Северной Америке. Численность 260 тыс. человек. Языки составляют отдельную группу в алгонкино-мосанской семье. Расселились до 900 до н. э. из южного района Великих озер (юг современной провинции Онтарио в Канаде). До XIX в. существовали четыре географические группы — северо-восточные алгонкины (кри, монтанье-наскапи, малеситы, микмаки — рыболовы и охотники бассейна реки Святого Лаврентия, беотуки — рыболовы и собиратели острова Ньюфаундленд), приатлантические алгонкины (пеннакуки, нипмуки, покамтуки, массачусеты, наусеты, вампаноа, мохеганы, могикане, наррангансеты, нантикоки, пекоты, ваппингеры, монтауки, делавары, алгонкины виргинские и др. — оседлые земледельцы, рыболовы, охотники и собиратели Атлантического

побережья между заливами Мэн и Чесапикским), центральные алгонкины (оджибве, оттава, потаватоми, собственно алгонкины, меномини, написсинг, шауни, майами, кикапу, фокс, саук, иллинойс — земледельцы, рыбаковы и собиратели района Великих озер), западные, или степные, алгонкины (арапахо, ацина, чейенны, черноногие, степные оджибве, степные кри, переселившиеся в степи из центральных районов и перешедшие к коневодству и верховой охоте на бизонов). Традиционное верование — шаманизм.

Алкалоиды («похожий на щелочь» — от лат. *alkali* — «щелочь» + греч. *eidos* — «вид») хим. — органические основания, содержащие, кроме углерода и водорода, еще азот, при этом ранее считалось, что истинный алкалоид должен удовлетворять четырем условиям: 1) атом азота должен быть частью гетероциклической системы; 2) соединение должно иметь сложную молекулярную структуру; 3) оно должно проявлять значительную фармакологическую активность и 4) иметь растительное происхождение. Сейчас это классическое определение устарело, и к алкалоидам относят и такие соединения, которые не отвечают всем требованиям (например, колхицин и пиперин не имеют основного характера, колхицин и такие *b*-фенилэтиламины, как мескалин, не являются гетероциклами). Многие алкалоиды принадлежат к сильным ядам (морфий, стрихнин и др.), употребляются как лекарство (хинин, атропин и др.), встречаются во вкусовых веществах (кофе, чай). У растений алкалоиды участвуют в химических реакциях обмена и служат защитой от поедания животными и формой хранения органического азота в тканях. У животных и человека алкалоиды оказывают физиологическое действие на нервную систему. Некоторые алкалоиды обладают избирательным действием на различные отделы нервной системы, сосуды, мышцы и т. д. Так, среди них имеются: *обезболивающие средства и наркотики* (морфин, кодеин), *мощные стимуляторы центральной нервной системы* (стрихнин, бруцин), *мидриатические* (атропин, гиосциамин) и *миотические* (то есть суживающие зрачок) средства (физостигмин, пилокарпин). Некоторые алкалоиды обнаруживают адренергическую активность, возбуждают симпатическую нервную систему, стимулируют сердечную деятельность и повышают кровяное давление (эфедрин, эпинефрин). Другие — снижают кровяное давление (резерпин, протовератрин А). Пилокарпин усиливает выделения желез; хинин убивает малярийных плазмодиев; апоморфин вызывает рвоту; теобромин оказывает мочегонное действие и т. д. Открытие алкалоидов в растениях имело большое значение, так как еще в начале XIX в. считали, что растительные вещества, в отличие от веществ животного происхождения,

не содержат азота. Первыми были открыты алкалоиды опия, из которых в 1806 г. выделили индивидуальный алкалоид — морфин. В XIX в. были открыты также стрихнин, хинин, кофеин, атропин, эфедрин и др. К настоящему времени выделено свыше 10 тыс. алкалоидов разнообразных структурных типов. Во флоре земного шара алкалоиды распространены неравномерно: в одних семействах (маковые, пасленовые, лютиковые, бобовые и т. п.) они содержатся во многих видах растений, в других пока не обнаружены. В одном и том же растении обычно встречается несколько алкалоидов, близких по строению, число которых может достигать до 15–20 (опийный мак, кора хинного дерева) и меняться в зависимости от условий произрастания растения.

Амахуака — индейцы, жившие в начале XX в. в джунглях Амазонки, вели полукочевой образ жизни, занимались преимущественно земледелием и охотой, а кроме того — рыболовством и собирательством.

Амок (слово малайского происхождения и имеет значение «неистово нападать») — внезапно возникающее психическое расстройство этноспецифического характера, описанное преимущественно у аборигенов Малайского архипелага, но наблюдается и у жителей других тропических стран. Проявляется в виде приступов нарушения сознания по типу сумеречного, которые возникают внезапно или после некоторого периода расстройства настроения. Приступ характеризуется внезапным возникновением состояния возбуждения и агрессии и неконтролируемым стремлением двигаться в одном направлении, круша и ломая все, что стоит на пути, и убивая тех, кто мешает этому движению. Продолжается до тех пор, пока больного не остановят другие или он не упадет от бессилия. В психологической картине приступа отмечается регрессия поведения, когда на первый план всплывают инфантильные агрессивные реакции, проявляющиеся в виде автоматизмов. По окончании приступа воспоминания о случившемся носят смутный характер или отсутствуют вовсе. Причины появления этого синдрома недостаточно ясны (среди них могут быть эпилепсия, перегрев на солнце, суггестивные воздействия), но ведущую роль в его появлении играют этнокультурные особенности, провоцирующие возникновение переживаний страха.

Анальгезия (лат. *analgesia* — дословно «без боли») — явление уменьшения болевой чувствительности (в том числе избирательное, когда другие виды чувствительности не затрагиваются).

Анахорет (греч. *anachōrētēs*) — пустынножитель, пустынный, отшельник, скитник.

Анимизм — вера в существование делимых от тел духов и души.

Ансиолитики — см. *Транквилизаторы*.

Арийцы, или арии (санскр. *aryja*, то есть «верный»; персид. *aiija* и *arija*, отсюда *Airjana* — Иран, то есть «страна ариев») — название группы индоевропейских (протоиндоиранских) народов, населявших в Бронзовом веке почти всю Западную Азию и Европу и переселившихся во II тыс. до н. э. в Иран и Индию. Термин «арий» в трудах европейских исследователей появился в последней четверти XIX в., тогда же стал применяться и к европейским народам (в связи с установленным в начале XIX в. генетическим единством индоевропейских языков, выявлением ряда общеиндоевропейских мифов и т. п.). Поскольку арии пришли с севера, существует множество теорий о северной прародине ариев: Гиперборея, Арктида. В кастовой системе древней Индии три высшие касты — брахманы, кшатрии и вайший — считались арийскими. Считается, что в процессе заселения этих территорий арии вытеснили местное население, потомками которого являются современные дравидийские народы. Арийская расовая теория была разработана французским ученым Артюром де Гобино. Идеологами нацистской Германии арии (преимущественно германцы) были объявлены «высшей» арийской расой. С их точки зрения, наиболее чистыми представителями ариев являлись люди нордического расового типа, имеющие светлую пигментацию кожи, волос и радужной оболочки, определенную форму черепа; определенную форму носа — прямой или с горбинкой в верхней части; а также другие телесные признаки, в частности — большой средний рост.

Ассегай — вид *зулусского* (Южная Африка) копыя с широким накопником.

Ацтеки — индейская народность центральной Мексики в XIV–XVI вв. (до испанского завоевания Мексики в 1521), создавшая цивилизацию, уничтоженную конкистадорами, и государство со столицей — городом Теночтитланом, расположенным на большом искусственном острове посреди озера Тескоко (на его месте сейчас находится город Мехико). Говорили на языке науатль. Ацтекская империя была весьма разнообразна этнически; другие города-государства, находящиеся под властью ацтеков, облагались большой данью. Торговля велась даже с вражескими городами. Ацтеки создали единую систему управления завоеванными государствами и налаженную систему коммуникаций между всеми частями империи (хорошо оборудованные и безопасные дороги, предназначенные для передвижения пешком, — в Месоамерике не было тягловых животных и колесных транспортных средств). Экономической основой империи была эффективная система сельского хозяйства (ацтеки создавали искусственные острова, или «чинампа», на озере Тескоко,

где выращивали зерновые и садовые культуры; чинампа давали до семи урожаев в год), у ацтеков было большое разнообразие и другой пищи (креветки и водоросли в оз. Тескоко, продукты охоты и животноводства, также они употребляли в пищу насекомых). Избытки сельскохозяйственной продукции способствовали росту населения и городов, богатство и власть все больше концентрировались в верхних слоях общества, что привело к формированию наследственных династий правителей. Традиционно общество разделялось на два социальных слоя, или класса: крестьянство (*масауалли*) и знать (*пилли*). Богатая воинская добыча привела к появлению третьего класса — торговцы (*почтека*). В поздние годы империи уменьшилось число занятых в сельском хозяйстве (в частности, из-за его высокой эффективности) и возникли обширные профессиональные прослойки людей, занятых интеллектуальным трудом, искусством и ремеслами. Еще один важный класс составляли рабы, или «тлакотин» (рабство было личным, не передаваемым по наследству, у раба могла быть личная собственность, рабы могли купить свою свободу или быть освобождены). Ацтеки создали пиктографическую письменность и собирали библиотеки пиктографических книг (так называемых кодексов) с описаниями религиозных обрядов и исторических событий либо представляющих реестры сбора дани (практически все они были уничтожены во время конкисты). Со временем усложнились религиозные обряды, основанные на политеизме; были широко распространены человеческие жертвоприношения (они считались своего рода «долговой платой богам», чтобы солнце могло светить в течение следующего 52-летнего цикла). Практиковалось и самопожертвование, кроме этого люди добровольно во время специальных церемоний наносили себе ритуальные увечья и совершали ритуальные кровопускания. Ацтеки вели так называемые «цветочные войны» — специальные набеги для захвата людей на подчиненных землях для совершения жертвоприношений (населению было предписано встречать воинов с цветами в руках, что дало имя «цветочным войнам»).

Аяхуаска, аяхуаска (*ayahuasca*), также называется яге или яхе (*yage*, *yaje*) в Колумбии, айяхуаска в Эквадоре и Перу, каапи (саапи) в Бразилии — это отвар, состоящий, как правило, из нескольких компонентов, из которых обязательными являются лиана *Banisteriopsis caapi* («лоза мертвых», «лоза видений», «лоза душ»; «айя» на языке кечуа означает «дух», «предок», «умерший», а «уаска» — «лоза», «лиана», «веревка») и листья чакруны из семейства мареновых (*Psychotria carthaginensis* или *Psychotria viridis*). Лиана *Banisteriopsis caapi* — растение, эндемичное для дождевых лесов Южной Америки, содержит бета-карболины (*гармалины*) —

гармалин, а также гармин, d-тетрагидрогармин, листья чакруны содержат ДМТ (*диметилтриптамин*). В нормальных условиях фермент моноаминоксидазы (МАО) разрушает вызывающий галлюцинации ДМТ, поэтому именно его комбинация с гармалином — индольным алкалоидом, являющимся ингибитором (МАО) человека, обеспечивает галлюциногенные эффекты. Кроме того, алкалоиды гармин и гармалин сами по себе являются *галлюциногенами*. В состав аяхуаски может включаться чалипонка (*Diplopterys cabrerana*), а также другие психоактивные растения — *Brugmansia suaveolens*, *Brunfelsia chiricaspí* и *B. grandiflora*. Среди разнообразных добавок есть табак; *Malouetia tamaqarina* и вид *Tabernaemontana* из семейства *Apocynaceae*; вид акантовых *Teliostachya lanceolata var. crispa* или *Toe negra*; *Calathea veitchiana* из семейства марантовых; некоторые кактусы, включая виды родов *Opuntia* и *Epiphyllum* и многие другие растения. Аяхуаска традиционно используется в шаманских ритуалах северо-западной части южноамериканского континента, считается средством от всех болезней, наделяющим человека способностью предвидеть будущее, принимать верные решения, общаться с духами и со смертью. Аяхуаска является сильнейшим природным *галлюциногеном*, однако во время ее приема при обилии галлюцинаций (прежде всего, визуальных и слуховых) человек (согласно некоторым источникам) может (при определенном усилии и соответствующем обучении со стороны опытных людей) сохранять ориентацию в ситуации и собственной личности, видеть разворачивающиеся образы как бы со стороны, сохраняя критику в отношении видений и эмоций (вплоть до управления ими), совершать сознательные волевые акты — вставать, ходить, общаться, обсуждать видимые им картины. Характер переживаний в значительной степени обусловлен обстановкой и установкой. Прием аяхуаски сопровождается сильной тошнотой и рвотой.

Банту — народы, составляющие основное население большинства стран Центральной, Восточной и Южной Африки (крупнейшие — рунда, макуа, шона, конго, малави, рунди, зулу, коса и др.) и говорящие на родственных языках, относящихся к конго-кордофанской этноязыковой семье.

Барбитураты — группа лекарственных веществ, производных барбитуровой кислоты, обладающих успокоительным, анальгетическим, снотворным (однако барбитураты не могут вызвать нормальный сон, так как подавляют все виды нормальной активности во время сна), противосудорожным и наркотическим (то есть для создания наркоза) действием, обусловленным их угнетающим влиянием на ЦНС. Основ-

ная классификация этих препаратов — по длительности и по скорости их воздействия. При длительном использовании барбитуратов может возникнуть привыкание, а также пристрастие к ним — они могут вызвать сильную физическую и психологическую зависимость. При передозировке или внезапном прекращении употребления (барбитуратная абстиненция) возможна смерть. Поэтому в клинической практике в настоящее время врачи заменяют барбитураты более безопасными лекарственными препаратами (исключения — тиопентон для проведения анестезии, фенобарбитон, применяемый при некоторых формах эпилепсии). К барбитуратам относятся барбитал, барбамил, фенобарбитал (также называемый люминалом), этаминал-натрий, метохекситал (бrevital), тиамилал (суритал), тиопентал (пентотал), пентобарбитал (нембутал), секобарбитал (амитал), буталбитал (фиоринал, фиорицет), бутабарбитал (бутизол), тальбутал (лотузат) и апробарбитал (алюрат), мефобарбитал (мебарал), секонал и ряд других.

Бвити — центральноафриканская религия, которая предполагает использование коры корней растения *Tabernanthe iboga* (см. *ибогаин*) для многих религиозных, терапевтических и социальных целей, особо примечательно ее использование в качестве центрального компонента так называемого «ритуала инициации бвити» — сложной трехдневной церемонии «возрождения», назначение которой — утвердить новых членов группы в статусе взрослого. Употребление ибоги иницируемым проходит под надзором «нганга», священника религии бвити, который, будучи знаком с эффектами ибоги, способен указать, когда иницируемый съел достаточно. Бвити практикуется в трех странах Центральной Африки — Габоне, Заире и Камеруне, насчитывает приблизительно 2–3 млн приверженцев, большинство из которых относится к основным племенным группам данного ареала — *фангам* и *мицого* (ритуалы и верования фангов и мицого несколько различаются). Использование ибоги распространилось среди местных племен в последние несколько столетий, появившись первоначально у пигмеев джунглей в бассейне р. Конго на много тысячелетий ранее.

Бипедия (*bi* — «два» + лат. *pedis* — «нога») — передвижение на двух нижних (задних) конечностях.

Болезнь духов — одержимость смертью и умершими, иногда связанная с колдовством. Встречается у североамериканских индейцев. Симптомы могут включать в себя плохие сны, слабость, ощущение опасности, потерю аппетита, обмороки, головокружение, страхи, тревогу, галлюцинации и ощущение удушья. Человек верит, что его преследует умерший родственник, который во сне или видениях убеждает его стать

шаманом. Как только человек выполняет предписание духа и становится шаманом, все симптомы болезни исчезают.

Брахман (устар. — брамин) — жрец, человек, принадлежащий к группе высших каст в Индии. В Древней Индии брахманы — исполнители жертвоприношений, знатоки и толкователи Вед — составляли одну из двух господствующих варн. В эпоху феодализма источником существования большинства брахманов стала служба в аппарате управления, суде и землевладении. Касты брахманов занимают высшее место в условно-кастовой иерархии у всех национальностей Индии, исповедующих индуизм. В современной Индии брахманы составляют значительную часть господствующих классов и интеллигенции (но среди них имеются и крестьяне, мелкие служащие, домашняя прислуга, рабчие).

Буддизм (основатель — принц Сиддхартха Гаутама, впоследствии названный Буддой, то есть «пробужденным», «просветленным») — религиозно-философское учение, возникшее в древней Индии в VI–V вв. до н. э. и превратившееся в ходе своего развития в одну из мировых религий. Оно проповедовало избавление от страданий путем отказа от желаний и достижения «высшего просветления» — *нирваны*. Страдание предстает здесь как бесконечное волнение (череда появлений и исчезновений) вечных элементов безличного жизненного процесса, вспышек своего рода жизненной энергии, психофизической по своему составу, — дхарм. Это «волнение» вызвано отсутствием постоянного первоначала мира, а также нереальностью «Я». То есть отрицается существование у эмпирического бытия постоянной опоры и сущности. Страдание, согласно этой доктрине, вызвано отсутствием смысла и ценности этого бытия (психологической причиной страдания является желание удовлетворения). Освобождение в буддизме — это создание в противовес данному непостоянству чего-то постоянного и, следовательно, сущностного. Им оказывается определенное психическое состояние — нирвана. С интеллектуальной стороны освобождение есть проникновение в суть вещей и обнаружение их бессущности, с нравственно-эмоциональной — безгрешность, с волевой — абсолютная независимость от внешнего. Для достижения состояния освобождения в буддизме существует ряд специальных методов, служащих преобразованию психики и психофизиологии личности, например медитация (дхьяны, получившие название буддийской йоги).

Валлийцы, уэльсцы — народ, живущий на полуострове Уэльс в Великобритании. Численность около 900 тыс. чел. (на 1970 г.). Родной язык валлийский. Почти все валлийцы говорят по-английски. Значи-

тельная часть верующих валлийцев принадлежит к англиканской церкви, остальные состоят в сектах неконформистов (главным образом методистов). Предки валлийцев — кельтские племена кимров и бриттов, оттесненные англосаксами в горы Уэльса (VII в. н. э.). В течение нескольких столетий валлийцы оказывали упорное сопротивление завоевателям, окончательно покорившим их только в конце XIII в. В Южном Уэльсе большинство валлийцев занято в промышленности (главным образом на угольных шахтах); на севере — в сельском хозяйстве (животноводство). Здесь в некоторой степени сохраняются еще валлийский язык и самобытные черты материальной и духовной культуры.

Варао («человек в лодке») — индейское племя, традиционно проживающее в дельте р. Ориноко. Родной язык варао чрезвычайно беден — в нем всего несколько сотен слов. Незначительная часть знает испанский. Варао живут в домах на сваях, построенных прямо возле реки, вся их жизнь проходит на реке и полностью зависит от нее. Мужчины ловят рыбу и охотятся в сельве, женщины ткут гамаки, готовят еду и следят за детьми. Контакт с западной цивилизацией стал особенно тесным с началом добычи нефти в дельте Ориноко (в основном он касается материальной культуры — у женщин варао появились платья и ткани, а у мужчин — рыболовные крючки и лодочные моторы). Варао — искусные ремесленники, прославились плетеными изделиями, резьбой по дереву, а особенно деревянными фигурками, вырезанными из дерева бальс. Широко распространены традиционные верования, шаманизм.

Веды (санскр. *veda* — «знание», от индоевроп. корня *veid* — «знать», «видеть») — древние священные книги индусов, в которых изложены основы ведической религии. По своему содержанию распадаются на три части: первая, называемая мантра (богослужение), — старейшая часть, содержит в себе священные гимны, изречения и объяснения различных особенностей богослужения, изложенные большей частью в стихах; вторая — позднейшая прозаическая часть — брахмана, и наконец, третья — сутры (нить, правило) — руководства весьма разнообразного содержания: например, Калпа или Шраута-Сутры трактуют об обрядах при жертвоприношении, Смарта-Сутры трактуют об обрядах, установленных Смити, то есть преданием: они распадаются на Грихья-Сутры, определяющие правила домашней жизни, и Дхарма-Сутры, посвященные гражданской жизни и заключающие в себе начала индийского права. Веды распадаются на 4 сборника: *Ригведа*, *Яджурведа*, *Самаведа* и *Атхарведа*. *Яджурведа* (Веда жертвенных изречений), вторая по значению

после *Ригведы*, — содержит поэтические и прозаические изречения, употребляется при жертвоприношениях. Яджурведа — значительно позднейшего происхождения (около 1000–800 лет до Р. Х.), когда индусы уже стали племенем оседлым с резко обособившимся жреческим сословием и чрезвычайно сложным богослужением. Третий сборник, Самаведа — собрание священных песен, певшихся во время жертвоприношений Соме (божественному напитку); почти все ее стихи взяты из Ригведы. 4-й сборник — Атхарведа (состоит из 160 гимнов в 20 книг) — содержит заклинания против злых богов, диких зверей, болезней, изречения на всякие события ежедневной жизни; вероятно, эта Веда принадлежит народному творчеству, из всех четырех Вед она дольше всех не признавалась канонической.

Вирола (*Virola*), эпана, эбена, кумала, ньяквана, парика (а также — Ереса, Ebena, Nyakwana) — растения семейства *Myristicaceae* (мускатниковых), рода *Virola*; ее виды — *Virola theidora*, *V. calaphylla*, *V. calophylloidea*, *V. elongata*, *V. rufula*, *V. cuspidata*, *V. elongata*, *V. peruviana*, *V. surinamensis*, *V. lorentensis*, *V. sebifera* и некоторые другие. Виды виролы произрастают исключительно в тропических зонах Центральной и Южной Америки. Представляют собой большие деревья, некоторые из которых вырабатывают красную смолу с внутренней стороны коры, эта смола содержит *галлюциногенные* вещества группы триптаминов — N, N-диметилтриптамиин и 5-МеО-диметилтриптамиин. Из смолы некоторых видов изготавливается нюхательный порошок (индейцы ваика) или небольшие шарики, которые проглатывают (племена бора, муинане, хуитото и витото). Приготавливаемую из виролы смесь также курят; некоторые племена, например первобытные кочевники маку, едят смолу коры *V. elongata*, никак не приготавливая ее. Наиболее важными источниками галлюциногенного порошка являются виды *V. calaphylla*, *V. calophylloidea*, *V. elongata* и *V. theidora* (последняя используется наиболее часто). Как галлюциноген вирола традиционно использовалась индейцами в Амазонии в Колумбии, верховьях Ориноко в Колумбии и Венесуэле, Рио Негро и других районах Западной Амазонии в Бразилии в шаманистических ритуалах — вещество принималось всеми членами племени или только шаманами (в племенах барасан, макуна, тукано, кабуйаре, курипако, пуинаве и других), оно использовалось в ритуальных целях для диагностики и лечения заболеваний, пророчества, гадания и в других магико-религиозных целях.

Волколáк (волкодлáк) (название происходит от *волк* + *длака* — «волосы», «шкура») (укр. *вовкулак*, белорус. *вайкалак*, польск. *wilkolak*, чешск. *vlkodlak*, слов. *vlkolak*, серб. *вукодлак*, болг. *вълколак*, *върколак*, гипотетич.

старослав. *вълкодлакъ*) — 1) оборотень, принимающий образ волка: это или колдун, принимающий звериный образ, или простой человек, чарами колдовства превращенный в волка; 2) то же, что вампир.

Вуду (англ. *Vodou, Vodou, Vudu, Vodoun, Voodoo*, исп. *Santería*, порт. *Macumba*) — монотеистическая синкретическая афро-карибская религия (число вудуистов — около 50 млн). Она широко распространена на Гаити (под именем «вуду», здесь она является официальной религией), на Ямайке, в США (среди афро-американцев) и на Кубе (под именем «сантерия»), в Бразилии (как «макумба»), в Тринидаде (как «шанго»), а также на своей родине — в Западной Африке, например в Нигерии, Сенегале и Бенине. Как религиозная система, происходит из верований африканских рабов (из Западной Африки, гл. образом из региона Бенина, привезенных в Америку, которые впоследствии сочетались с традициями европейского католицизма. В системе вуду один бог — Bondye. Он отдален от человека и довольно жесток. Ниже стоят три категории духовных существ: 1) *loa* (различные духи членов семейства, духи главных сил Вселенной — добра, зла, воспроизводства, здоровья, всех аспектов повседневной жизни, взаимодействуют с людьми, входят в них, помогают); 2) божественные близнецы *Marassa* (символизируют сочетание противоположных начал — добра и зла, счастья и грусти и т. д.); 3) духи мертвых (души предков, которые умерли, но еще не были «призваны» родственниками). Жрецами в религии вуду могут быть как мужчины — хунганы (*houngan*), так и женщины — мамбо (*mambo*). В их функции входят: исцеление; выполнение религиозных церемоний вызывания или умиротворения духов; проведение посвящения; предсказание будущего; заклинание и создание защиты; создание снадобий для разных целей (от чар любви до чар смерти); исповедь. Во время проводимых под руководством жрецов религиозных обрядов обязательно используются барабаны и танец, почти все участники впадают в транс, становясь одержимыми *loa*, которые занимают тело человека на какое-то время. В вуду каждый верующий может общаться с божествами, входя в состояние одержимости (то есть не только имеет прямой контакт с миром духов, но и фактически принимает духа в свое тело). Почти на каждой церемонии имеет место жертва животного. Слухи про использование мертвых и зомбирование живых людей злыми колдунами — бокорами (*bokor*) — в обрядах вуду могут быть объяснены, с научной точки зрения, следующим образом. Бокор дает живому человеку яд (тетродотоксин — яд, добытый из тела некоторых рыб, а также вещество из желез жабы *bouga*, яд которой в 50–100 раз ядовитее, чем яд наперстянки,

а также содержит галлюциногены). Этот яд парализует жертву и ведет к замедлению всех функций организма, так что ее оцепенение принимают за смерть. Несчастливого погребают в склепе (на Гаити не принято опускать покойника в могилу). Когда функции восстанавливаются, мозг оказывается поврежденным настолько, что человек не помнит, кто он, не может говорить, его чувства притупляются, и в таком виде он может стать марионеткой колдуна.

Галлюциногены (наиболее распространенные синонимы — психотомиметики, психоделики, фантастикумы) — психоактивные вещества, прием которых ведет, прежде всего, к появлению выраженных галлюцинаций и иллюзий, а также к дереализации, изменениям самосознания, образа тела, восприятия времени, сильным эмоциональным переживаниям, а также мотивационно-смысловым трансформациям (в виде феноменов открытия истины, религиозных откровений, внезапных прозрений, постижения смысла бытия, бреда преследования и т. д.). Существует ряд классификаций галлюциногенов (по типу нейрхимического действия, по химическому строению и составу и др.) К галлюциногенам относятся ЛСД-25, диметилтриптамин (ДМТ), буфотенин, псилоцин и псилоцибин, ибogaин, гармин и гармалин, мескалин, дитран, бенактизин, каннабинол и тетрагидроканнабинол, атропин и многие другие вещества.

Гармалин, *син.* дигидрогармин — соединение, относящееся к бета-карболинам, химическая формула: $C_{13}H_{14}N_2O$, его молекулярная структура близка структуре одного из главных нейромедиаторов — серотонина; вещество, относящееся по типу действия к *психоделикам*, его природным источником являются такие растения, как сирийская рута (*Peganum harmala*) и лиана *Banisteriopsis caapi* (см. *Аяхуаска*). При приеме внутрь чистого гармалина наряду с многообразными иллюзиями и галлюцинациями часто наблюдаются рвота, парестезии рук, стоп и лица (вплоть до чувства полного онемения), ощущения давления в голове, усиленного дыхания и мигания, дискомфорта в области груди. Считается, что главная особенность гармалина — это способность вызывать галлюцинации при минимальных изменениях в других сферах психического (таких как область эмоциональных переживаний, ориентация во времени и собственной личности, способность к критической оценке происходящего и т. д.).

Гармин — соединение, относящееся к бета-карболинам, химическая формула $C_{13}H_{12}N_2O$, его молекулярная структура близка структуре одного из главных нейромедиаторов — серотонина; вещество, относящееся по типу действия к *психоделикам*, его природным источником

являются такие растения, как сирийская рута (*Peganum harmala*) и лиана *Banisteriopsis caapi* (см. *Аяхуаска*).

Гипервентиляция — избыточная по отношению к уровню обмена легочная вентиляция, обусловленная глубоким и/или частым дыханием и приводящая к снижению напряжению углекислого газа (гипокапнии) и повышенному напряжению кислорода в крови, а также к алкалозу — нарушению кислотно-щелочного равновесия организма, характеризующемуся абсолютным или относительным избытком оснований. Это рождает разнообразные субъективные ощущения (их можно классифицировать в зависимости от тех систем организма, в которых происходят изменения, от их характера и от механизма компенсации гипокапнии), такие как нарушения сознания (вплоть до его потери) или зрения, тетания, судороги, тремор, тревога, бессонница, кошмары, слабость, утомление, головокружение, парестезии и т. п. Изменяется биоэлектрическая активность мозга — на ЭЭГ появляются высокоамплитудные медленные колебания.

Гипогликемия — состояние, характеризующееся низким уровнем сахара в крови и проявляющееся в комплексе симптомов, таких как обильное потоотделение, постоянное чувство голода, ощущение покалывания губ и пальцев, бледность, сердцебиение, мелкая дрожь, а также мышечная слабость и утомляемость. Если страдает ЦНС, возможны затуманивание и двоение зрения, головная боль, спастические сокращения мышц или частая зевота. Иногда возникают и психические симптомы в виде депрессии и раздражительности, дремотного состояния днем и бессонницы по ночам.

Гипоксемия — пониженное содержание кислорода в крови.

Гормон (*hormone*, от греч. *hormao* — «возбуждаю») — биологическое активное вещество, вырабатываемое в организме специализированными клетками, тканями или органами и оказывающее целенаправленное воздействие на деятельность других органов и тканей. Гормоны участвуют во всех процессах роста, развития, размножения и обмена веществ.

Гуморальный (от лат. *humor* — «жидкость») **механизм** — механизм гуморальной регуляции, то есть координации физиологических и биохимических процессов, которая осуществляется через жидкие среды организма (кровь, лимфу, тканевую жидкость) с помощью биологически активных веществ (метаболиты, гормоны, медиаторы, адреналин и норадреналин, биогенные амины, такие как ацетилхолин, гистамин, серотонин и другие вещества), выделяемых клетками, органами и тканями в процессе их жизнедеятельности. У высокоразвитых организмов

гуморальная регуляция подчинена нервной регуляции, вместе с которой составляет единую систему нейрогуморальной регуляции. Продукты обмена веществ действуют не только непосредственно на эффекторные органы, но и на окончания чувствительных нервов (хеморецепторы) и нервные центры, вызывая гуморальным или рефлекторным путем те или иные реакции.

Давление кровяное — давление внутри кровеносных сосудов, обеспечивающее продвижение по ним крови.

Делаверы (делаверы, самоназвание ленапе, что переводится как «настоящие люди») — племена индейцев, изначально населявших район между Северным Делавером и Нью-Йорком. Делаверы жили на своей родине за тысячи лет до прихода европейцев, но затем белые поселенцы заставили их неоднократно переселяться. Делаверы всегда были скорее совокупностью независимых поселений и групп, чем единым племенем. У них не существовало централизованной политической власти. Говорят на языках *алгонкинской* группы. Традиционное разделение делаверов (на манси, унами и уналактиго) было основано на различии диалектов и местожительства, однако у них существовало общее ощущение себя как ленапе, основывавшееся на общей системе трех матрилинейных кланов, охватывающей все их деревни и группы. Мужчины занимались охотой и рыболовством, женщины — сельским хозяйством. Традиционное верование — шаманизм. Снам придавалось большое значение, и шаманы делились на два класса — на тех, кто объяснял сны и предсказывал будущее, и тех, кто занимался целительством. Нынешнее население делаверов — почти 16 тыс. чел., большинство из которых живет в Оклахоме. Состоят из множества племенных групп, многие из которых имеют официальное признание (напр., Племя Индейцев Делаверов, Племя Делаверов Западной Оклахомы, Нантикок-ленапе и др.).

Демонология — общее название разнородных учений о демонах, содержанием которых было изучение демонов, составление подробных классификаций, каталогов и иерархий, описание поведения и свойств различных демонов, практические рекомендации по вызову демонов, борьбе с ними, подчинению и контролированию их сил. Демонология нередко сопровождает религиозные и мистические традиции. Официальные религии нередко относятся к демонологии резко отрицательно, однако демонология может быть популярна у сект.

Диметилтриптами́н (ДМТ) — *галлюциногенное* вещество из группы производных триптами́на, обладающее достаточно сильным действием (в дозе 1 мг/кг вызывает нарушения психики продолжительностью 1–6 часов).

Дурман (лат. *Datura*) — род растений из семейства пасленовых (*Solanaceae*); кустарниковые или травянистые растения, распространенные в тропических, субтропических и умеренных областях обоих полушарий. Существует около 15 видов рода Дурман: Дурман обыкновенный (*Datura stramonium*), Дурман индийский (*Datura metel*), *Datura ceratocaula*, *Datura discolor*, *Datura fastuosa*, *Datura ferox*, Дурман безвредный (*Datura innoxia*), *Datura leichhardtii*, *Datura gruinosa*, *Datura quecifolia* и др. В растениях этого рода был обнаружен ряд *галлюциногенных алкалоидов* (скополамин, гиосциамин, гиосцин, атропин), которые по типу действия относятся к центральным холинолитикам. Дурман с давних времен использовался в народной медицине (как анестетик, спазмолитик и антисептик, а также как противоспазматическое средство) и — как галлюциноген — в колдовских обрядах (например, ацтеками и другими индейскими племенами Центральной и Южной Америки, в религии вуду, ведьмами в средневековой Европе для изготовления «летательной мази» и т. д.).

Духовный баптизм (*Spiritual Baptism* или *Shouter Baptism*) — афро-карибская синкретическая религия, которая сочетает элементы традиционных западно-африканских религий с христианством. Эти верования распространены на о. Тринидад и Тобаго, а также других островах Карибского бассейна, таких как Сент-Винсент и Гренадины. Несмотря на влияние африканских традиций, духовные баптисты считают себя христианами. Баптистская вера была принесена на Тринидад осевшими здесь мерикинами (*Merikins*), бывшими американскими рабами, завербованными британцами, чтобы бороться за них во время Гражданской войны и войны 1812 г. Название *Shouter* («крикуны») происходит от того, что когда баптист «уловит Дух», он хлопает и кричит, производя большой шум (современные баптисты считают это название уничижительным). В 1996 г. правительство Тринидада и Тобаго предоставило официальный праздник веры Духовных Баптистов (День Духовного Баптиста) в память об их борьбе за свою веру и в знак отмены законов, запрещающих эту религию.

Евхаристия — то же, что и *Причащение*.

Зар культ — целительский культ, существующий в Северной Африке (в частности, наибольшая часть практикующих этот ритуал живет ныне в Сомали, Эфиопии и Судане) и на Среднем Востоке, в котором предполагается вхождение для ритуальных целей в транс одержимости определенным духом, и для этого используются танцы под ритм ударных. Он имеет особое значение для женщин, поскольку выполняет психотерапевтическую функцию, являясь средством совладания со стрессами,

переживаемыми женщиной в обществе с жестким патриархальным укладом. Поэтому большинство лидеров течения Зар — женщины, как и большая часть его последователей. В Судане ритуал Зар вполне оформился как явление к 1820 г. Он был запрещен законами шариата в 1983 г., повторно — в 1992 г., но это лишь стимулировало его дальнейшее распространение. Как явление духоодержимости, Зар — феномен, передающийся по наследству, хотя и не всегда. Он также обладает своего рода «заразностью» и может проявиться в любое время.

Зороастризм — религия, получившая распространение в древности и раннем Средневековье на территории Средней Азии, Ирана, Афганистана, Азербайджана, а также некоторых других стран Ближнего и Среднего Востока. В настоящее время сохранилась у парсов (Индия) и гербов (Иран). Свое название получила по имени пророка и реформатора древнеиранской религии Заратустры (Заратуштры, по-гречески звучит как Зороастр). Один из основных принципов этой религии — борьба добра (его олицетворением является верховное божество Ахурамазда) со злом (предводитель сил зла — дух-разрушитель Анхра-Майнью), которая и составляет содержание мирового процесса, где особая роль отведена человеку, обладающему свободой выбора между сторонами добра и зла. Приверженцы зороастризма верят в конечную победу добра над злом. Основы вероучения изложены в «Авесте», которая является священным канонem зороастризма. Главную роль в ритуалах зороастризма играет огонь, который считается воплощением божественной справедливости — арты.

Зулусы (амазулу, зулу — *Zulu*) — народ этноязыковой группы банту, населяющий главным образом провинцию Наталь (горная страна с плодородной почвой и здоровым климатом) в ЮАР, где составляет основную часть африканского населения. Общая численность около 3,8 млн чел. (на 1970 г.). Говорят на языке зулу. Религия большинства зулусов — культы сил природы и предков, часть принадлежит к синкретической христианско-африканской, так называемой Назаретской баптистской секте. Основные занятия зулусов — земледелие и скотоводство, часть работает батраками на фермах и плантациях европейцев и рабочими на рудниках и промышленных предприятиях.

Ибогаин (*Ibogaine*) (химическое название — 12-метоксиибогаин) — психоактивный индоловый *алкалоид*, обнаруженный в коре корней африканского растения *Tabernanthe iboga* (является членом семейства *ароуснасеа* и произрастает главным образом в Габоне и Конго, хотя его можно обнаружить и в прилегающих районах Заира и Анголы, а также севернее — в Камеруне) и являющийся мощным психоделиком (*галлю-*

циногеном) длительного действия. Прием ибобаина наряду с галлюцинациями вызывает мышечный тремор, спазмы, часто — неукротимую рвоту, большие дозы — конвульсии и паралич, их прием может даже оказаться смертельным. Специфичным для ибобаина считается то, что человек наблюдает фантастические видения при относительной сохранности критической функции мышления и ориентации в собственной личности, кроме того, в определенной степени возможно управление собственными видениями. Традиционно ибобаин использовался в различных африканских религиозных ритуалах, один из которых — *бвити*. Препарат сейчас добывается только из натурального источника (а не синтезируется в условиях лаборатории). Впервые был выделен из *Tabernanthe iboga* Дубровским и Ландрином в 1901 г. В 1939 г. экстракт *Tabernanthe manii* продавался в таблетках, показанных при хронических усталостях и депрессии. К 1966 г. его распространение было запрещено. Исследования, связанные с лечением наркотической и алкогольной зависимостей ибобаином, начались в 1962 г. (пионером в этой области стал Говард Лоцф). Хотя механизм действия ибобаина как средства лечения наркотической зависимости остается недостаточно изученным (предполагают важную роль его метаболита норибобаина), считается, что однократное применение ибобаина способно снимать синдром отмены, снижать на некоторое время тягу к наркотикам, а также способствовать пониманию человеком причин своего наркозависимого поведения и отказу от него. Разумеется, терапевтический эффект достигается только в общем контексте психотерапевтической помощи и реабилитационной адаптации, но не при самостоятельном применении. В 1985 г. технология лечения героиновой зависимости ибобаином была запатентована. К 1990 г. исследования, связанные с ибобаиновой терапией, были остановлены запрещением вещества во многих странах (в частности, из-за тяжелых побочных эффектов — проблем с сердцем и печенью — вплоть до смерти пациента).

Идиосинкратический — в данном случае — индивидуальный, обусловленный индивидуальными особенностями конкретного человека.

Иерофант — глава сакральных мистерий, культов и др. (например, верховный жрец в Древней Греции).

Инки — индейское племя, обитавшее на территории Перу и создавшее в XII–XVI вв. обширную империю. Тауантинсуйу с центром в Куско, в перуанских Андах (индейцы называли Инкой лишь императора, а конкистадоры применяли это слово для обозначения всего племени). Империя инков простиралась с севера на юг, от Колумбии до Центрального Чили, и включала в себя территории нынешних Перу, Боливии,

Эквадора, севера Чили и северо-запада Аргентины. Говорили на языке кечуа. Поддерживать целостность географически протяженного государства помогала высокоразвитая система дорог, при этом инки не использовали колесо. Во главе государства стоял император, обладающий абсолютной властью; инкская империя была подлинной теократией, поскольку император был не только верховным правителем и жрецом, но также, в глазах простых людей, полубогом. Социальная и, соответственно, экономическая организация инкского общества была основана на десятичной административно-иерархической системе. Учетную единицу составлял взрослый дееспособный мужчина, имеющий хозяйство и способный платить налоги. У инков было высокоразвитое сельское хозяйство, они орошали землю с помощью каналов, усовершенствовали террасное земледелие. Инки — единственный народ доколумбовой Америки, которому была известна бронза; кроме этого они плавил медь, серебро, золото. Они умели строить огромные и очень прочные здания (которые выдерживали землетрясения) без использования цемента, а путем подгонки каменных блоков друг к другу. В столице и многих других городах был построен водопровод. Для сохранения и передачи информации (об исторических событиях, собранных налогах, народонаселении и т. д.) было создано узелковое письмо — кипу. Религия инков была тесно связана с государственным управлением. Бог-демиург Виракоча считался властителем всего сущего, ему помогали божества ниже рангом, среди которых более всего почитался бог солнца Инти. Почитание бога солнца, ставшего символом инкской культуры, носило официальный характер. Инкская религия включала в себя многочисленные децентрализованные культы богов, олицетворявших природные реалии. Кроме того, практиковалось почитание магических и священных объектов, каковыми могли быть река, гора, храм, собранные с полей камни.

Йога (санскр. букв. — «соединение», «участие», «порядок», а также «глубокое размышление», «созерцание») — одно из основных направлений в индийской мысли, выработавшее целый комплекс приемов для достижения особого духовного состояния. Йогическая техника имеет два аспекта — самоограничение (аскетизм) и вхождение в состояние созерцания (медитация); она в той или иной степени разделялась всеми направлениями древнеиндийской мысли. Поэтому йога является общим элементом большинства древнеиндийских систем, в том числе и *буддизма* (например, 4 состояния буддийской дхьяны соответствуют четырем ступеням внутренней сосредоточенности в йоге и т. п.). Фактически основателем классической йоги был Патанджали. Согласно

йоге, свободная душа связана с физическим телом и так называемым «тонким телом» (ум, «Я»). «Я» — чистое сознание, но оно склонно отождествлять себя с модификациями ума. Йога предлагает практический путь прекращения этой зависимости, освобождения «Я» через систему тренировки души и тела (через внутреннее сосредоточение — *самадхи* — через непосредственное видение или переживание). Развивается теория модификаций ума — в зависимости от них выделяют 5 уровней духовной жизни:

- 1) рассеянное состояние, при котором ум блуждает от одного объекта к другому;
- 2) притупленное состояние ума (напр., сон);
- 3) относительно успокоенное состояние;
- 4) сосредоточение ума на одном предмете размышления;
- 5) прекращение всякой деятельности ума (нироддха).

Первые три состояния несовместимы с йогой, два последних открывают путь к ней. В йоге разработана целая система последовательного очищения и просветления ума (читты): яма — обуздание, нияма — этическая культура, проявляющаяся в выработке нравственных установок, асана — дисциплина тела, пранаяма — регулирование дыхания, пратьяхара — изоляция чувств, дхарана — внимание, дхьяна — размышление, самадхи — сосредоточенность. Последовательное применение этих средств ведет к достижению обоих видов йоги — сампраджнята-йога (состояние экстаза при созерцании, когда внимание полностью поглощено объектом, так что ум сливается с объектом и постигает его во всей полноте и ясности) и асампраджнята-йога (состояние так называемого «нулевого экстаза» — прекращение всех психических процессов, когда ничего не познается и не мыслится). Оба типа йоги образуют йогу сосредоточения (*самадхи*-йогу).

Йоруба (*Yoruba*) — народ, живущий на западе и юго-западе Нигерии, в Дагомее и Того. Имеет единую культуру, говорит на языке йоруба, имеющем несколько диалектов. Наряду с политеизмом с развитым пантеоном богов распространены ислам и христианство. Основные занятия — земледелие, скотоводство.

Каддо — конфедерация племен, известных также как хасинаи, раселявшихся на границах Техаса, Арканзаса и Луизианы. Язык каддо (кэддо) каддоанской языковой группы. Большая часть истории каддо связана с Равнинами, на Юго-Востоке фигурировала лишь часть конфедерации, известная как натчиточи. К 1803 г. практически все каддо, жившие в Луизиане, перебрались в Техас.

Кайóва (этнонимы — кайова, кайова-апачи, найшан-дина; самоназвание кайова — «главные люди») — индейский народ в США (резервация на юго-западе шт. Оклахома), относящийся к культурному ареалу Великих Равнин. Численность около 4 тыс. человек. Язык кайова составляет особую группу кайова-таноанской семьи, распространен также английский язык. Первоначально они жили по рекам Арканзас и Канадиэн на территории нынешних штатов Колорадо, Нью-Мексико и Оклахома. После длительного сопротивления европейским колонизаторам в 1868 г. сдались войскам США и были загнаны в резервацию Оклахомы. В 1901 г. получили гражданство США. Являлись одним из самых воинственных народов региона Великих Равнин, часто участвовали в грабительских набегах и имели хорошую военную организацию. Семья малая, брак неолокальный. Традиционная культура типична для индейцев Великих Равнин, основное занятие — конная охота на бизон. Сейчас заняты в сельском хозяйстве, мелком предпринимательстве, работой по найму. Кайова ближе всех из коренных американских народов подошли к изобретению письменности, у них была система пиктографических изображений, которая использовалась для записи календарей и фиксации хронологических событий. Традиционные культы — танец Солнца, шаманство, пережитки культов медведя, личных духов-покровителей, священных предметов (индивидуальных и племенных талисманов) — включали ритуальные танцы, курение табака и использование наркотиков, очистительные обряды. Кроме этого распространено протестанство (баптизм и методизм).

Калюмет — индейская «трубка мира».

Ката — специальные комплексы боевых приемов, сгруппированные в строго определенной последовательности (данную последовательность задают принципы ведения поединка) и исполняемые без партнера (в отличие от спарринга). Принцип изучения боевого искусства на основе ката состоит в том, что, повторяя ката многие тысячи раз, практик боевого искусства приучает свое тело к определенного рода движениям, выводя их на бессознательный уровень. Таким образом, попадая в боевую ситуацию, тело работает «само» на основе рефлексов, заложенных многократным повторением ката. Также ката обладают медитативным воздействием, считается, что они могут способствовать переходу субъекта из обычного состояния сознания в просветленное.

Каталепсия (от греч. *katálepsis* — «захват», «удерживание») — явление «восковой гибкости», когда с повышением мышечного тонуса наступает застывание (так называемое гибкое окоченение) либо всего тела, либо конечностей в приданной им позе. Наблюдается при катато-

нической форме шизофрении, в состоянии гипноза или как следствие максимально выраженной внушаемости, а также при истерии и некоторых заболеваниях мозжечка.

Кауи́льа (*Cahuilla*), кэви́а (возможно, от «кави́а» — «хозяин»), иви́те (самоназвание — «говорящие на языке ивиат») — индейский народ группы шошонов в США (проживают в 8 резервациях и дисперсно на юге Калифорнии). Численность свыше 1600 чел. Говорят на языке кауи́льа и испанском. Традиционная культура, в основном, типична для индейцев Калифорнии. Занимались собирательством и охотой; подсобное значение имело ручное земледелие (кукуруза, бобовые, тыква, дыня). Традиционные ремесла — плетение, изготовление ритуальной одежды и головных уборов из перьев птиц, лепная керамика. Вели торговлю с соседними племенами. Кауи́льа делились на патрилинейные экзогамные фратрии Диких кошек и Койотов и патрилинейные роды. Существовало совместное владение родовой территорией. Племенная организация отсутствовала. Большое значение имели шаманы. Брак патрилокальный. Эпидемия оспы 1863 почти втрое сократила численность кауи́льа. С 1877 г. живут в резервациях. Сейчас занимаются сельским хозяйством, работой по найму в промышленности и в сфере обслуживания. Сохраняют этническое самосознание и элементы традиционной культуры (отношения родства, традиционная церемониальная и праздничная пища, поминальные обряды и некоторые другие ритуалы); в двух резервациях сохранились церемониальные дома. Кроме традиционных верований распространен католицизм и в меньшей степени — протестантство.

Кельты (греч. *Keltyi*) — близкие по языку и культуре воинственные племена индоевропейского происхождения, в древности занимавшие обширную территорию в Западной Европе. Эти племена говорили на родственных языках кельтской группы, воздвигали круглые погребальные курганы, использовали в бою тяжелые мечи. Первоначально кельты в первой половине I тыс. до н. э. населяли бассейны Рейна, Сены и Луары и верховья Дуная. Наибольшего могущества кельты достигли в период латенской культуры, продолжавшийся приблизительно пять веков, предшествовавших рождению Христа. В начале V в. до н. э. кельты начали экспансию во всех направлениях, расселившись на территории современных Франции, Бельгии, Швейцарии, юга и запада Германии, Австрии, Северной Италии, Северной и Западной Испании, Британских островов (кельты Британии получили название бритты), Чехии, частично Венгрии и Болгарии. Римляне называли кельтов галлами (лат. *Galli*), отсюда название основной территории их расселения — Галлия.

Примерно в 390 до н. э. вторгшиеся кельты разграбили Рим, одновременно уничтожив все римские исторические записи, сделанные до этого времени. Восточных кельтов, проникших в 281 до н. э. во Фракию на севере Греции, греки называли галатами. Кельты южной Франции развивались в условиях активного взаимодействия с античными городами-государствами и потому отличались наиболее высоким уровнем культуры. Вытесненные римлянами во II в. до н. э. с севера Италии (из так называемой Цизальпинской Галлии), кельты обосновались в Центральной и Северо-Западной Чехии (это были племена бойев, от которых территория получила название Богемия). Наиболее значительными племенами кельтов были гелветы, белги, секваны, лингоны, эдуи, битуриги, арверны, аллоброги, сеноны, треверы, белловаки. Большим влиянием у кельтов пользовались друиды-жрецы, в руках которых сосредоточивались осуществление религиозного культа, высшая судебная власть и образование.

Кока (*Erythroxylum coca*) — кустарниковое растение из семейства *Erythroxylaceae* (похож на терновник, высота растения 2–3 м, ветви прямые, листья тонкие, зеленые, овальной формы, цветы созревают в красные ягоды). Родина растения — северо-запад Южной Америки, но искусственно культивируется в Африке, Индии и на о. Ява. Фармакологически активный компонент коки — алкалоидный кокаин. С древних времен листья коки использовались как *психостимулятор* у племен, населяющих Анды, в империи инков, и продолжают использоваться коренными жителями Перу, Боливии, Эквадора, Колумбии, Северной Аргентины, Чили, Венесуэлы. Обычно жевали свежие листья, это подавляло голод, жажду, усталость и помогало сохранять активность, что было важно для выживания в горных условиях — при низком содержании кислорода и низком давлении (кроме психоактивных алкалоидов листья коки содержат много белков и витаминов). Кроме того, растение использовалось в религиозных и магических целях. В XX в. кока стала использоваться как сырье для изготовления синтетического стимулятора кокаина. Компания Coca-Cola вначале использовала коку как сырье для изготовления своего фирменного напитка, в настоящее время как ароматический компонент в напиток включаются некоторые выделяемые из коки алкалоиды, не являющиеся психоактивными. Сейчас кока используется в фармацевтической и пищевой промышленности, для изготовления косметики (использование регулируется согласно законам о каркотиках), экспорт обработанной коки хорошо налажен на глобальном рынке, при этом в ряде стран культивирование коки запрещено или ограничено.

Коллапс (от лат. *collapsus* — «упавший») — угрожающее жизни состояние, характеризующееся падением сосудистого тонуса или быстрым уменьшением массы циркулирующей крови, что приводит к уменьшению венозного притока к сердцу, падению артериального и венозного давления, гипоксии мозга и угнетению жизненных функций организма. У человека проявляется резкой слабостью, головокружением, ознобом, жаждой, заостренными чертами лица, похолоданием конечностей, холодным потом, бледностью кожных покровов и слизистых оболочек, слабым учащенным пульсом, снижением артериального давления. Сознание сохранено или затемнено, к окружающему больной безучастен, реакция зрачков на свет вялая, наблюдаются тремор пальцев рук, иногда судороги. Коллапс возникает при инфекционных болезнях, отравлениях, передозировке некоторых лекарственных средств, большой кровопотере и др.

Коса (*Xhosa*, син. амакоса — *amaXhosa*, кафры) — народ в ЮАР (основной район расселения — восточная часть Капской провинции). Общая численность — 7,9 млн чел. (на 2001 г.). Основной язык — коса (*Xhosa*, или исикоса — *isiXhosa*), который относится к языковой семье банту, но многие говорят на английском и африкаанс. Значительная часть коса придерживается традиционных аниматических верований (культ предков, культ сил природы), есть христиане. В середине XVIII в. коса и родственные им племена занимали территорию между Драконовыми горами, рр. Грейт-Фиш и Умзимкулу. С 1770-х до 1880-х гг. вели вооруженную борьбу против буров (африканеров), а с начала XIX в. — и против англичан (так называемые Кафрские войны). Смешение племен коса — пондо, тембу и близких к ним — и разрушение племенной структуры в ходе этой борьбы привели к формированию народности коса. Основные занятия — земледелие (кукуруза, сорго) и скотоводство, значительная часть работает батраками и издольщиками на фермах, а также на предприятиях и рудниках.

Ксанго — то же, что и шанго (см. статью К. Уорд о культе Шанго в этой хрестоматии).

Кхмеры, камбоджийцы (самоназвание — кхмер, кхмаэ) — нация, составляющая основное население Камбоджи. Численность в Камбодже свыше 8,6 млн человек (оценка на 1992 г.). Живут также во Вьетнаме, Таиланде и других странах. Общая численность 10,35 млн человек. Говорят на кхмерском (камбоджийском) языке. Религия — буддизм южной ветви (Тхеравада). Кхмерская народность сложилась в начале н. э. в процессе консолидации многочисленных кхмерских племен, вероятно, исконных жителей Южного Индокитая, с соседними индонезийскими

племенами, при влиянии более высокой культуры соседних стран, особенно Индии. В этот процесс не были вовлечены племена кхмеров горных, обитавших в труднодоступных местностях. В антропологическом отношении кхмеры принадлежат к южным монголоидам, но обладают некоторыми веддоавстралоидными чертами, особенно сильно выраженными у горных кхмеров. Основное занятие кхмеров — земледелие (рис, кукуруза); важную роль играют разведение крупного рогатого скота и рыболовство.

Кэмпо (кэнпо) — общее наименование японских боевых искусств, имеющих китайское происхождение (термин появился как результат окинавского прочтения китайских иероглифов *цзоань-фа* — «метод, закон кулака»). Школа кэмпо объединила скорость и эффективность кунг-фу (характеристики: высочайшая скорость, использование энергии организма, противопоставление физической силе техничности) с принципами айки-до (боевое искусство — искусство любви, его характеристики — нанесение наименьшего вреда сопернику и использование энергии нападающего против него самого). Главные принципы Школы кэмпо: 1) если имеешь врага — постарайся превратить его в друга, 2) если соперник желает поединка — убеди его отказаться от этого, 3) если поединок начался — проводи корректную защиту, нанося наименьший вред и заставляя отказаться от продолжения.

Лохань, лохань, алохань (кит. транскрипция от *санскр.* архат, архан; *кор.* нахан, арахан; *япон.* ракан, аракан) — в буддийской мифологии человек, достигший наивысшего духовного развития.

ЛСД-25 (диэтиламид лизергиновой кислоты) — полусинтетический препарат, полученный из спорыньи, возникающей из-за низшего грибка *Claviceps purpurea*, который паразитирует на ржи. Впервые синтезирован в 1938 г. Альбертом Хофманном, который в 1943 г. открыл, что ЛСД-25 является галлюциногеном очень сильного действия. Ранее ошибочно считалось, что индуцируемое ЛСД состояние может выступать как модель эндогенного психоза. Первоначально ЛСД использовался в аналитической психотерапии, но впоследствии были обнаружены его неэффективность, опасность возникновения необратимых лизергиновых психозов и возможность формирования психологической зависимости. С конца 50-х гг. этот препарат начинает все больше использоваться как наркотик. Прием ЛСД вызывает сначала вегетативные расстройства и неврологические изменения, имеющие неспецифический характер, затем начинаются изменения психики. Наиболее выражены изменения в перцептивной сфере (в виде разнообразных иллюзий и многочисленных галлюцинаций, феноменов визуализации

собственных мыслей, синестезий и т. п.). Кроме того, наблюдаются необычные искажения образа своего тела, нарушения восприятия времени, самосознания (в виде явлений деперсонализации, нарушений единства «Я», утраты чувства активности, отчуждения собственных психических актов, снижения самоконтроля, а при больших дозах — снижения критики), смысловые трансформации (в виде дереализации, появления бредовых идей, чувства постижения истины), значительные изменения мотивационной сферы (появление аутизма, возникновение новых интересов и желаний), изменения в волевой сфере (в виде либо усиления влечений и роста импульсивности, либо абулии вместе с двигательной заторможенностью), нарушения мышления (трудности ее организации и регуляции, изменение процессов обобщения), бессвязность речи, снижение стремления к контакту, разнообразные изменения аффективной сферы (эйфория, подавленное настроение в сочетании с заторможенностью или с тревогой), относительная сохранность автобиографической памяти при снижении памяти на эмоционально нейтральную информацию. При этом могут сохраняться способность к самонаблюдению, критическое отношение к переживаемому, ориентировка в пространстве и времени.

Магия (лат. *magia*, от греч. *μαγεία*) — колдовство, чародейство, волшебство, обряды, призванные сверхъестественным путем воздействовать на мир (на явления природы, людей, духов). Разновидности магических действий связаны с разными сторонами жизнедеятельности людей, «дополняя» практическую деятельность: хозяйственная магия (обряды вызывания дождя, обеспечения удачи на охоте), лечебная магия («белая» магия), вредоносная, или «черная», магия и др. По Дж. Фрейзеру, магические обряды основаны на ложном причинно-следственном увязывании сходных или смежных (следующих друг за другом) явлений; отсюда — два типа магии: гомеопатическая (подражательная, по сходству; например, уничтожение изображения — гибель врага) и контактиозная (заразительная, по смежности; например, использование волос и одежды врага для порчи). По Леви-Брюлю, вера в возможность непосредственного магического воздействия на природу исходит из чувства партиципации (сопричастия) с ней человека, присущего первобытному сознанию.

Майя — здесь: исторический индейский народ, создавший одну из самых высокоразвитых цивилизаций Месоамерики и, в целом, Древнего мира (их современные потомки представляют более 30 этнических групп и языковых диалектов и сохраняют некоторые культурные традиции древних майя). Говорили на различных языках семьи майя-киче,

проживали на территории, которая сейчас входит в состав государств: Мексика (штаты Чьяпас, Кампече, Юкатан, Кинтана-Роо), Гватемала, Белиз, Сальвадор, Гондурас (западная часть). Периодизация истории майя включает архаический (2000–1500 гг. до н. э.) и ранний доклассический периоды (1500–1000 гг. до н. э.) (полубродячие племена охотников и собирателей), средний доклассический период (1000–400 лет до н. э.) (появление мелких земледельческих поселений, торговли, в эту эпоху майя не имели деления на классы и централизованной власти), поздний доклассический период (400 г. до н. э. — 250 г. н. э.) (появление монументальных сооружений, иерархического общества, календаря, бурный рост городов, развитие меновой торговли, появление острых кремневых орудий), ранний классический период (250–600 гг. н. э.) (майяское общество складывается в систему соперничающих городов-государств, каждый со своей царской династией, которые обнаруживали общность как в системе управления, так и в культуре); поздний классический период (650–950 гг. н. э.) (рост народонаселения, развитие сельского хозяйства — орошение болот, террасное земледелие, выход новых городов из-под контроля сложившихся городов-государств), после этого наблюдается упадок цивилизации майя классического периода, затронувший города юга Юкатана, — они были покинуты, а центр майяской цивилизации переместился на север полуострова Юкатан и западное нагорье. Далее выделяют постклассический период (900–1521 гг.) и колониальный (1521–1821 гг.). Обращаясь, прежде всего, к майя классического периода, следует отметить высокое развитие у них земледелия, архитектуры, астрономических знаний, изобразительного искусства, а также наличие иероглифической письменности, двадцатиричной системы счета, календаря, иерархической организации общества (политическая структура различалась в разных городах-государствах). Войны в цивилизации майя были очень часты и служили политическим, экономическим и религиозным целям. Религия вместе со служителями храмов играла в жизни майя ключевую роль. Религия майя была политеистической, боги считались антропоморфными существами. Считалось, что человеческие жертвоприношения (распространенные у майя) способствовали продлению жизни богам. В жертву приносились и пленники, и члены собственной группы, в том числе и высший слой. Человеческая кровь играла в религиозных ритуалах майя особую роль; по их представлениям, в крови находились душа и жизненная энергия. У них был специфический ритуал кровопускания.

Манихейство — религиозно-философское учение, возникшее в III в. на Ближнем Востоке и распространившееся в III–XI вв. от Сев. Африки

до Китая; представляет собой синтез христианства, зороастризма и гностицизма. Основатель — перс Мани (216 — между 274–277 гг.), родом из Вавилонии, считал своими предтечами Зороастра, Будду и Христа. Это учение характеризуется дуализмом и разворачивается в системе «трех времен». В «первое время» два изначальных принципа — добро и зло, свет и тьма — существовали отграничено друг от друга. Затем (во «второе время») зло (материя) вторглось в царство света. Созданный в это время первочеловек вступает в борьбу с сынами мрака («архонтами»), терпит поражение и попадает в плен. Для его спасения владыка света порождает духа живого, который побеждает архонтов и очищает мир. В манихействе весь чувственный мир является смешением в разных пропорциях двух субстанций, двух сил. В «третье время» свет окончательно будет очищен от зла (материи) и добро победит полностью. Человек в этом учении считался творением тьмы, которая заключила душу — искру света — в оковы плоти, но создан он был по образу первочеловека и содержит поэтому в себе больше божественного по сравнению с другими тварями и растениями.

Мантра (санскр. *mantra* — «орудие мысли», «средство передачи мысли») — сакральное слово или звук, повторяющееся произнесение которого (вслух или про себя) является частью ритуала в ведической религии, а также в индуизме и буддизме. Верующие считают мантру формой речи, обладающей особой энергией и оказывающей в связи с этим существенное влияние на разум, эмоции, тело и даже на внешние предметы. В основе подобного убеждения лежит идея о том, что любое движение сопровождается своим, присущим только ему звуком, поэтому для достижения нужного эффекта требуется каждый раз абсолютно точно воспроизводить мантру (этим мантра и отличается от молитвы, поскольку в мантре важен не столько смысл, сколько точное воспроизведение звуков). При этом произнесенному слову предшествует мысль, которая, в свою очередь, является созидательной силой. Каждое значительное индуистское и буддийское божество имеет свою мантру, посредством упорного повторения которой адепт может удостоиться визита этого божества, общения с ним. Мантры применяются в индивидуальной и коллективной духовной практике как эффективное средство изменения состояния сознания. Считается, что колебания, возникающие при произнесении, распевании мантр, входят в резонанс с колебаниями глубинных структур в организме человека и вызывают визуализацию религиозных образов, транс, сверхъестественные способности.

Мариху́ана (сленговые и региональные названия — конопля, план, анаша, ганджа, травка, шмаль и т. п.) — наркотический препарат из

растения конопли (обычно используемые виды — *Cannabis sativa* и *Cannabis indica*). Основным активным веществом марихуаны (содержащимся в разном количестве во всех частях растения — семенах, листьях, стеблях, соцветиях) является дельта-9-тетрагидроканнабинол — *галлюциногенное* вещество группы каннабинолов (кроме того, в ней содержатся каннабинол и другие производные каннабиноловой кислоты). Обычно растение сушат, а потом измельчают до удобного для курения размера. Основными физиологическими проявлениями воздействия марихуаны на организм человека являются покраснение конъюнктивы глазных яблок, *тахикардия* и повышение кровяного давления, сухость во рту. Психологические эффекты включают изменения в эмоциональной сфере (чаще — эйфорию, беззаботность, снятие тревоги, но иногда — панический страх), изменения в восприятии (усиление яркости и насыщенности цветов, обнаружение ранее не замечаемых деталей), мотивационно-смысловые трансформации (усиление значимости воспринимаемого или, наоборот, беззаботность, появление параноидных идей, немотивированный смех), субъективное замедление времени, снижение способности к суждениям, быструю речь, повышение аппетита, а также возможное появление дереализации и деперсонализации, расщепление сознания. Прием больших доз марихуаны может вызвать токсический делирий. Считается, что марихуана не вызывает сильной физической, но может вызвать высокую психологическую зависимость. Издавна на Среднем Востоке и в Древней Индии марихуана широко использовалась как обезболивающее, противоэпилептическое, противосудорожное, противорвотное средство, с XIX в. стала применяться в европейской медицине — для обезболивания, лечения мышечных спазмов, приступов эпилепсии и ревматизма, а затем — для улучшения состояний больных раком и СПИДом, а также в борьбе с тошнотой, вызванной применением противораковых препаратов. Сейчас марихуана запрещена (за исключением медицинских целей) во всех странах, кроме нескольких (например, Нидерландов, Бельгии, Люксембурга).

Масада — крепость у южной оконечности Мертвого моря на вершине горы, построенная Иродом I в 37–31 гг. до н. э. и ставшая последним оплотом zelотов во время антиримского восстания в 66–73 гг. н. э. Защитники Масады, чтобы не сдаваться, убили жен и детей, затем друг друга (по жребью). Последний защитник поджег крепость и покончил с собой.

Масатэки, гуатимикамаме — индейский народ, проживающий в высокогорных районах на севере штата Оахака в Мексике. Численность

130 тыс. человек. Язык семьи макро-ото-манге. Основное занятие — ручное подсеčno-огневое земледелие (кукуруза, фасоль, тыква, на продажу — сахарный тростник, табак, рис, фрукты). Ремесла — ткацкое, гончарное, изготовление сосудов из плодов дерева хикара. Также работают по найму на плантациях кофе и сахарного тростника. Сохраняются традиционные верования (шаманизм), культ духов-покровителей, представленных различными животными (тигр, кайман, змея и др.), распространено колдовство.

Медиум (лат. *medius* — «средний») — человек, который считается способным в силу своих необычных особенностей стать посредником между живыми и мертвыми. Для того, чтобы принять сообщение из «мира духов», медиум впадал в состояние транса. Полагали, что в это мгновение телом медиума овладевает дух и его устами передает свою волю.

Мескалин (триметоксифенилэтиламин) — алкалоид, выделенный из кактуса *Lophophora williamsii* (который был издавна известен ацтекам под названием «пейотль») и играл очень важную роль в их религиозных церемониях) и относимый по типу действия к *галлюциногенам*. Впервые был синтезирован Э. Шпетом в 1919 г. Мескалин вызывает у здоровых людей разнообразные нарушения, затрагивающие все стороны психической деятельности человека, но чаще всего ведет к зрительным иллюзиям и галлюцинациям, эйфории и своеобразному расщеплению сознания.

Мескаля бобы, мескалиновые бобы (англ. *mescal bean*) — семена (в виде красных бобов) растения *Sophora secundiflora* из семейства *Leguminosae* (название произошло от названия напитка «мескаль» — сброженного сока кактуса агавы, куда добавляли порошок из этих семян) — вечнозеленого кустарника (до 15 м высотой), растущего в штатах Техас и Нью-Мексико, а также на севере Мексики. Традиционно использовались в религиозных целях в шаманских ритуалах североамериканскими равнинными индейцами (в частности, в шаманском обряде, который назывался «танец оленя» или «танец красных бобов»). Активным веществом в этих бобах является цитизин — токсический пиридин, обладающий *галлюциногенным* эффектом (*мескалина* они не содержат). Их прием вызывает наряду с галлюцинациями тошноту, рвоту, опьянение, учащенное сердцебиение, что сопровождается изнеможением или нарушением сна. Семена чрезвычайно токсичны (даже половина боба у человека может вызвать гипертонический криз, судороги и смерть).

Мессиянство (мессиянизм) — 1) в некоторых религиозных учениях — вера в пришествие избавителя, мессии, призванного установить справедливый и угодный Богу порядок; 2) учение об особой роли

данного народа в судьбах человечества, используемое буржуазией для разжигания реакционно-шовинистических настроений по преимуществу в среде мелкой буржуазии.

Метаболит — любое вещество, возникающее в организме в результате обмена веществ (метаболизма) и участвующее в последующих процессах ассимиляции и диссимиляции. В физиологии и медицине к метаболитам обычно относят продукты внутриклеточного обмена, подлежащие окончательному распаду и удалению из организма. Поступая в кровь, большинство метаболитов принимает участие в гуморальной регуляции функций, осуществляя специфические и неспецифические влияния на биохимические и физиологические процессы.

Микори́за (греч. *μυ κης* — «гриб» и *ρι ζα* — «корень») (грибокорень) — симбиотическое обитание грибов на корнях и в тканях корней высших растений. В микоризе гриб получает от корней углеводы и снабжает растение водой и минеральными элементами питания. Различают микоризу эктотрофную (наружную), при которой гриб оплетает покровную ткань окончаний молодых корней и проникает в межклетники самых наружных слоев коры, и эндотрофную (внутреннюю), которая характеризуется внедрением мицелия (гиф гриба) внутрь клеток.

Мистици́зм (от греч. *μυστικός* — «скрытый», «тайный») — философское и богословское учение, а также особый способ понимания и восприятия мира, основанный на представлении о том, что подлинная реальность недоступна разуму и постигается лишь интуитивно-экстатическим способом, который обычно противопоставляется логическому, научному восприятию действительности. Различные мистические доктрины встречаются во всех мировых религиях и верованиях и имеют общие черты: тяготеют к интуитивизму, иррационализму и символизму; предполагают практику определенных систем психофизических упражнений или медитаций, необходимых для достижения определенного состояния разума и духа.

Митанни, митаннийцы — проживающая в примыкавших к Северной Месопотамии районах Малой Азии и Армянского нагорья (оз. Ван) в начале II тыс. до н. э. этническая общность, сложившаяся на хурритской этнической основе и образовавшая в XVI–XV вв. до н. э. государство Митанни, включившее в себя немало как от семитско-аморейской, так и от индоевропейской культур, которое стало быстро развиваться. Расцвет и успехи Митанни зиждились на военной силе — основу митаннийской армии составляли запряженные лошадьми боевые колесницы. Выход Митанни на политическую арену привел к столкновениям этого государства с Египтом, правители которого вели с Митанни войны с пе-

ременным успехом. Для внутренней структуры государства Митанни было характерно развитое царско-храмовое хозяйство, которое обслуживалось привлекавшимися в порядке повинности полноправными общинниками, а также различными неполноправными, включая рабов. Вне системы царско-храмового хозяйства существовали общинные деревни. В социальных отношениях господствовала семейно-клановая организация; большесемейные общины — димту — были главной ее ячейкой. Митаннийцы в XVI—XV вв. до н. э. сумели заметно расширить границы державы, поставив под свою власть часть Ассирии, потеснив хеттов, покорив горные племена кутиев. В начале XV в. государство Митанни было разгромлено фараоном Тутмосом III, после чего стало данником Египта. Во второй половине XIV в. до н. э. государство Митанни пошло под власть укрепившейся державы хеттов, а в XIII в. окончательно рухнуло под ударами Ассирии.

Мочика (*Mochica*) — здесь: народ моче, древняя культура которого предшествовала цивилизации инков, она существовала на северном побережье современного Перу (долины рр. Чикама, Виру, Санта, Непенья) с рубежа н. э. по VIII в. н. э. Центр ее находился в низовьях р. Моче (отсюда название), где сохранились огромные ступенчатые сооружения (так называемые пирамиды Солнца и Луны). Для мочика характерна высокохудожественная скульптурная (с вылепленными фигурами животных, божеств, лицами людей) и расписная керамика. В росписях преобладают мифологические сюжеты, военные сцены и др. Была развита обработка металлов (золота, серебра, меди), а также ткачество. Экономической основой данной культуры было высокоразвитое ирригационное земледелие, которое дополнялось разведением лам и морских свинок. Большую роль в экономике традиционно играли рыболовство и морской промысел. В своем общественном развитии они достигли ступени классового общества, к середине I тыс. было создано крупное государство. В теократическом обществе моче особым почетом пользовалась каста жрецов. Религиозная система мочика характеризовалась развитой мифологией, где мир богов своим иерархическим устройством соответствовал миру людей, во главе пантеона стояла группа антропоморфных божеств, более низкое положение занимали зооморфные боги. Изображения на керамической облицовке храмов позволяют реконструировать мифы и некоторые религиозные церемонии (например, обряд ритуального бега), а также свидетельствуют о той роли, которую играли шаманы в изгнании духов болезней.

Мухомор (*Amanita muscaria* и *Amanita panterina*) — гриб, содержащий мускарин и мусцимол — алкалоиды, обладающие *галлюциногенным*

действием. При интоксикации мухомором наряду с разнообразными перцептивными иллюзиями и галлюцинациями могут наблюдаться различные изменения образа тела, нарушения самосознания (в виде снижения критики, деперсонализационных расстройств, утраты чувства активности), мышления, ориентировки в пространстве и времени, изменения в волевой и аффективной сферах, смысловые трансформации, речевое возбуждение, изменения в двигательной сфере (сначала в сторону улучшения, затем ухудшения координации движений, подвижности, ловкости, физической силы, возможно появление конвульсий из-за общего повышения уровня двигательного возбуждения). При этом на эффекты мухомора значительно влияют культурный контекст и индивидуальные установки и ожидания.

Нава́хо, навахи (самоназвание — *дене́*, «люди») — индейский народ группы атапасков (апачей) в США (резервации в шт. Аризона, Нью-Мексико, Юта). Численность 250 тыс. человек на 2006 г. (навахо — самый многочисленный индейский народ Северной Америки). Язык навахо (*Navajo*, устар. *Navaho*), на нем говорят 62 %; во время второй мировой войны на его основе ВМС США был создан код для секретных радиопереговоров, который противник так и не смог расшифровать. В XI в. навахо откололись от атапасков и переселились с Аляски на юго-запад США. Их традиционные занятия — земледелие (к настоящему времени уже не сохранилось), скотоводство (появилось с началом испанской колонизации), ремесла (ткачество, гончарство и др.). Оказывали упорное сопротивление европейской колонизации, утратили независимость после захвата США в 1848 г. юго-западной части Северной Америки; в 1860-х поселены в резервациях. Традиционная семья большая материнская, несколько семей, пользующихся общими пастбищами, составляли общину во главе с вождем — одним из глав семей. Делились на 15 фратрий и более чем 60 матрилинейных родов. До XIX в. продолжался постепенный распад первобытно-общинного строя, развивались социальная и имущественная дифференциация, патриархальное рабство. В настоящий момент сохраняются элементы традиционной культуры: земледельческие культы, ритуальные песнопения, шаманизм, пейотизм, «живопись на песке», особое отношение к сновидениям (они считаются предвестниками будущих событий и средством диагностики причины болезни), которые рассказываются шаманам для толкования.

Наксолон — наркотик, который блокирует рецепторы опиатов.

Насамоны (*Νασάμωνες*) — некогда существовавшее кочевое племя в Ливии (ареал проживания — на севере страны с выходом на побережье

моря) (современные данные об этом племени отсутствуют, упоминания об их обычаях есть у Геродота, Аристотеля).

Наска (исп. *Nasca*) — здесь: название древней культуры, предшествовавшей цивилизации инков на территории современного Перу. Ее расцвет пришелся на промежуток между 300 г. до н. э и 800 г. н. э. Известна множеством сплюснутых черепов, расписанных и нанизанных в гирлянды, впечатляющей системой подземных акведуков, которые функционируют и по сей день, церемониальным городом Сahuachi, а также знаменитыми линиями наска — огромными рисунками на скалах долины Пальпа, явно приспособленными для созерцания с высоты, возможно, каким-либо божеством. Эти рисунки отражают, вероятно, некую систему астрономических знаний, но до сих пор неясен как их смысл, так и способ нанесения на поверхность земли.

Науа, науатлака — индейское название группы родственных по языку (юто-ацтекской языковой семьи) племен, живших до испанского завоевания (XVI в.) на территории Мексики и некоторых районов Гватемалы, Гондураса, Сальвадора, Никарагуа. Науа пришли сюда с севера, из юго-западных районов Северной Америки. Их продвижение происходило, по-видимому, в течение многих веков, начиная с рубежа н. э. Последними в долину Мехико вступили ацтеки (XII в.). Науа делились на две большие подгруппы: науат (более древняя) в Центральной Америке и науатль (тепанеки, аколуга, чалька, тлашкальтеки, ацтеки и др.) в Мексике. Часть науа впоследствии утратила свои языки, восприняв испанский, другие слились в единую народность, говорящую на ацтекском языке.

Нейрогормоны — биологически активные вещества — *гормоны*, вырабатываемые нейросекреторными клетками. Они регулируют деятельность внутренних органов и центральной нервной системы. По химической природе нейрогормоны — пептиды и катехоламины.

Ниханги — представители особого ордена сикхов-кесадхари, являющихся наиболее фанатично настроенными членами военного ополчения в Пенджабе; ниханги давали клятву найти свою смерть в бою, а не от старости или болезней. Они отказывались от всякой хозяйственной деятельности, от всего, что не было связано с войной, были превосходно подготовленными профессионалами, прекрасно знающими приемы боя голыми руками и владевшими всеми видами оружия, великолепно ездившими верхом. В сражениях ниханги всегда шли в первых рядах и бросались в бой с безудержной яростью. Их традиционным напитком считается знаменитый бханг, обладающий наркотическим действием.

Норадреналин — нейромедиатор, а также *нейрогормон*, соединение из группы катехоламинов. Норадреналин образуется в мозговом слое

надпочечников и в нервной системе. Он повышает кровяное давление, стимулирует углеводный обмен.

Обезвоживание организма (лат. *exsiccosis*; син. дегидратация, эксикоз) — патологическое состояние, обусловленное уменьшением содержания воды в организме в связи с выделением значительного количества жидкости (полиурия, усиленное потоотделение, многократная рвота, понос и т. д.) при некоторых заболеваниях или с водным голоданием. Сопровождающие обезвоживание изменения психики зависят от типа обезвоживания. При гиперосмотическом, или водodefицитном, типе обезвоживания (когда потеря воды преобладает над потерей солей и содержание воды в клетках органов и тканей резко уменьшается) характерны такие психические нарушения, как возбуждение, агрессия, выраженный страх, в последующем появляются галлюцинации, сонливость; по мере ухудшения состояния расстройства сознания становятся более глубокими, вплоть до комы, предшествующей смертельному исходу. При гипосмотическом, или соледефицитном, типе обезвоживания (когда первично теряется натрий и вода перераспределяется в клетки, накапливаясь в них в избыточном количестве) в клинической картине преобладают астения, апатия, нарастающая головная боль (обычно локализуется в области лба), анорексия и тошнота при отсутствии жажды, возможны мышечные боли, судороги, расстройства сознания.

Оглала-сиу — племя северо-американских индейцев, сейчас проживает в резервации на территории Южной Дакоты (см. *сиу народы*).

Оккультизм — общее название учений, признающих существование скрытых сил в человеке и космосе, недоступных для общего человеческого опыта, но доступных для людей, прошедших через особое посвящение и специальную психическую тренировку.

Ололиука (*Ololiuqui*) — растения *Ipomoea sidaefolia* и *Ipomoea violacea* (также известно под названием «Утреннее сияние», встречается как декоративное растение по всему свету в умеренных зонах, имеет черные, угловатые семена) и *Rivea (Turbinia) corymbosa* (растет только в тропическом и субтропическом климате, имеет округлые, светло-коричневые семена), относятся к семейству вьюнковых. Ололиука традиционно использовалась с до-испанских времен *ацтеками* (они называли эти растения коатль шошоуки — «зеленый змей») и другими племенами, населявшими территорию современной Мексики, — такими как сапотечи, чинантеки, *масатеки* и миштеки — в религиозных церемониях и магических целительских практиках (и используется до настоящего времени). Употребляются семена, содержащие *галлюциногенные* веще-

ства. Проведенный А. Хоффманом их химический анализ показал, что основными действующими веществами ололиуки являются амид лизергиновой кислоты и гидроксипептид лизергиновой кислоты, которые родственны с диэтиламидом лизергиновой кислоты (*ЛСД-25*).

Опиаты эндогенные — группа обнаруженных в ткани мозга *регуляторных пептидов*, обладающих *анальгезирующим* действием, влиянием на поведенческие реакции и способностью функционировать в качестве нейромедиаторов и нейромодуляторов (и, соответственно, конкурировать с морфином и другими экзогенно вводимыми опиатами за связывание соответствующих рецепторов); участвуют в патогенезе эндогенных психозов. Примером эндогенных опиатных пептидов являются энкефалины и эндорфины (некоторые авторы используют этот термин в качестве общего названия всех опиатных пептидов), которые присутствуют не только в гипоталамусе и в головном мозге, но и в эндокринных железах и в пищеварительном тракте. Эти пептиды составляют класс, состоящий приблизительно из 10–15 веществ, молекула каждого из которых включает в себя от 5 до 31 аминокислоты. Эндогенные опиаты участвуют в осуществлении таких функций, как память, способность к обучению, реакция на стресс, сексуальное поведение, передача болевых импульсов и регуляция аппетита, температуры тела и дыхания. Кроме того, с действием энкефалинов и эндорфинов могут быть связаны реакция на плацебо, обезболивание посредством акупунктуры, индуцированная стрессом аменорея и патогенез шока. Во взаимосвязи с эндорфинами могут находиться и такие феномены, как седативное действие, раздражительность, возбуждение, буйное поведение, *катаlepsия*, *нарколепсия* и *кататония*. Другие поведенческие феномены, такие как привычка к курению, алкоголизм, наркомания, могут отражать биохимические нарушения в этой системе.

Ордалия (лат. *ordalia*) — здесь: испытание. В средневековом судебном процессе — способ выяснения правоты или виновности обвиняемых путем так называемого «суда божьего» (испытание огнем, водой и т. д.).

Парентеральное введение — внутримышечное введение.

Пейотль (пейот) (*Lophophora williamsii*, син. *Anhalonium lewinii*) — маленький, лишенный колючек кактус, произрастающий в высокогорных районах Мексики, южной части Техаса, в северной части Перу и содержащий алкалоид *мескалин*, обладающий *галлюциногенным* действием.

Пептиды регуляторные — высокомолекулярные соединения, представляющие собой цепочку аминокислотных остатков, соединенных пептидной связью (к настоящему времени открыто более 300 пептидов).

Регуляторные пептиды, насчитывающие не более 20 аминокислотных остатков, называют олигопептидами, от 20 до 100 — полипептидами, свыше 100 — белками. Классификация регуляторных пептидов учитывает их происхождение, химическую структуру и физиологические функции (сложность классифицирования состоит в полифункциональности регуляторных пептидов, вследствие чего невозможно выделить одну или даже несколько главных функций у каждого субстрата). На основе приведенных выше критериев выделено более 20 семейств регуляторных пептидов. Из них наиболее изучены следующие: гипоталамические либерины и статины — тиролиберин, кортиколиберин, лютропин, люлиберин, соматолиберин, соматостатин, меланостатин; *опиоидные* пептиды, к которым относятся как производные проопиомеланокортина — бета-эндорфин, гамма-эндорфин, альфа-эндорфин, мет-энкефалин, так и производные продинорфина — динорфины, лей-энкефалин, а также производные проэнкефалина А — адренорфин, казоморфины, дерморфины и др.; меланотропины — адренотропный гормон (АКТГ) и его фрагменты, α -, β -, γ -меланотропины; вазопрессины и окситоцины; так называемые панкреатические пептиды — нейропептид У, пептид УУ, пептид РР; глюкагон-секретины — vasoактивный интестинальный пептид, пептид гистидин-изолейцин, секретин; холецистокинины, гастрины; тахикинины — вещество П, вещество К, нейромедин К, кассинин; нейротензины — нейротензин, нейромедин Н, ксенопсин; бомбезины — бомбесин, нейромедини В и С; кинины — брадикинины, каллидин; ангиотензины I, II и III; атриопептиды; кальцитонины — кальцитонин, кальцитонин-ген-родственный пептид. Регуляторные пептиды воздействуют практически на все физиологические функции организма. Так, они могут быть связаны с механизмами обучения и памяти (например, фрагменты АКТГ и вазопрессин), пищевого поведения (холецистокинин-8, бомбесин, нейротензин, нейропептид У, некоторые опиоиды), восприятия боли (эндогенные опиаты — бета-эндорфин, динорфин, лей-энкефалин, дерморфин, а также нейротензин, сипатостатин, холецистокинин-8 и некоторые другие неоопиодные пептиды), стресса и шока (бета-эндорфин, пролактин, гормон роста и др.), регуляции деятельности сердечно-сосудистой системы (ангиотензин II, вазопрессин, некоторые атриопептиды, АКТГ и др.), специфического и неспецифического иммунитета (тафцин, иммунопоэтины, тимозины, кортиколиберин, вещество П, нейротензин и др.), а также оказывать влияние на некоторые метаболические процессы и т. д.

Пиридрол — психоактивный препарат, относящийся по типу действия к *психостимуляторам*.

Питури (общепринятые названия — *Pituri*, *Pitchiri*, *Pitcheri*, *Emu Plant*, *Poison Bush*) (*Duboisia hopwoodii* и *Duboisia myoporoides*) — произрастающее в Австралии растение из семейства *Solanaceae*, рода *Duboisia*. Представляет собой куст до трех метров в высоту с узкими листьями и цветами в форме воронки. Содержит, в частности, *галлюциногенные* вещества — алкалоиды скополамин и гиосциамин, которые по типу действия относятся к такому виду галлюциногенов, как центральные холинолитики (оказывают блокирующее действие на холинореактивные системы коры головного мозга), а также никотин. При этом некоторые авторы считают, что питури действует не только как галлюциноген, но одновременно как *психостимулятор* и *транквилизатор*. Прием питури вызывает выраженные иллюзии и галлюцинации, психомоторное возбуждение, нарушение ориентации во времени и пространстве при сохранности ориентации в собственной личности. Питури традиционно использовалось аборигенами Австралии (способы употребления — жевание или курение высушенных и измельченных листьев и стеблей растения) и играло важную роль в их общественной, хозяйственной (охота на эму), экономической (торговля питури) и религиозной (вхождение в транс для общения с миром сверхъестественного и предсказаний) жизни. Его способность подавлять чувство голода и жажды позволяла аборигенам не только приспособиться к пустыне, но и преодолевать значительные расстояния в поисках воды и пищи.

Поверхностное дыхание — патологическое дыхание, характеризующееся малым дыхательным объемом.

Пондо (*Pondo*) — кафрское племя, населяющее Пондо — область в Южной Африке на берегу Индийского океана, между Наталем, восточным Грикаландом и Тембуландом.

Псилоцибин — вещество галлюциногенного действия, содержащееся в произрастающих в Мексике пластинчатых грибах семейства *Strophariaceae* (принадлежащих преимущественно к роду *Psilocybe*), которые у ацтеков считались священными и назывались *теонанакатль* («плоть бога»). Впервые в химически чистом виде псилоцибин (фосфорнокислый эфир 4-оксидиметилтриптамина) вместе с псилоцином (4-гидроксидиметилтриптамином) был выделен и определен А. Хофманном, что открыло возможность искусственного синтеза этих веществ. Прием псилоцибина здоровыми людьми вызывает наряду с выраженными галлюцинациями психоз, протекающий обычно на фоне неизмененного сознания и характеризующийся двумя основными картинками: либо уходом в себя и апатией при наличии богатых внутренних переживаний (иллюзий и галлюцинаций зрения, реже — слуха,

обоняния и вкуса, нарушений восприятия времени и пространства, изменений схемы тела, деперсонализации, нарушений мышления, уменьшения активности и побуждений; иногда идей отношения), либо гипоманиакальным состоянием.

Психостимуляторы — психоактивные вещества, прием которых (в умеренных количествах) сначала ведет к эмоциональному подъему, появлению ощущения бодрости, инициативности, интереса к происходящему и уверенности в собственных силах, субъективному ускорению течения времени, снижению чувства физической и психической усталости, аппетита, чувствительности к боли, уменьшению потребности во сне и отдыхе, возрастанию двигательной и речевой активности, усилению субъективной яркости зрительных и слуховых ощущений, субъективному (и неадекватному) ощущению возрастания умственной работоспособности. Через несколько часов эта симптоматика сменяется чувством усталости, сонливостью, слабостью, рассеянностью, подавленностью. При остром отравлении наблюдается психоз, для которого характерны нарушения сознания (спутанность или делирий), острый галлюциноз и психомоторное возбуждение. К психостимуляторам относятся *амфетамин* (син. бензедрин, фенамин), *метамфетамин* (син. первитин, адипекс, метедрин и др.), *прелюдин* (син. грацидин, фенметразин), *катин* (активное вещество растения кат — *Catha edulis*), а также кофеин, содержащийся в кофе и чае.

Профетическое (от греч. *prophetikys* — «пророческий») **учение** — здесь: учение пророка.

Реципрокный (от лат. *reciprocus* — «взаимный») — здесь: взаимобратный.

Ригведа («Книга гимнов») — собрание гимнов на ведическом санскрите, возникших среди арийских племен в эпоху их переселения в Индию; входит в число четырех индуистских религиозных текстов, известных как Веды. Ригведа была составлена, видимо, около 1700–1100 гг. до н. э. (однако некоторые гимны восходят, очевидно, к середине 2 тыс. до н. э.) и является одним из древнейших индо-иранских текстов и одним из древнейших религиозных текстов в мире. Ригведа — первый известный памятник индийской литературы, наиболее древняя и значительная из Вед. Веками она сохранялась только в устной традиции и впервые записана была, вероятно, только в раннем Средневековье. Ригведа включает 1028 гимнов, составляющих 10 книг, или циклов (мандала), древнейшие из которых — 2–7-я. Авторство каждой из них приписывается определенному жреческому роду (индивидуальное авторство не определяется). Гимны Ригведы — преимущественно молит-

венные обращения к богам арийских племен. Воспеваемые божества олицетворяют разные явления природы; их образы отражают иногда очень ранние стадии мифотворчества. Часть гимнов не связана непосредственно с ритуальными целями, ради которых был составлен сборник в целом. Космогонические гимны (преимущественно в 10-й книге) свидетельствуют о начале развития философской мысли в Индии. Около 20 гимнов имеют форму диалога; в них усматривают зачатки драмы. Многие гимны содержат ценный исторический материал. Ригведа ценна для изучения древнейшей мифологии и ранних этапов литературного процесса в Индии. В середине XIX в. исследование Ригведы послужило развитию сравнительной мифологии (М. Мюллер, Р. Рот и др.). Больше всего параллелей мифология Ригведы находит в «Авесте», общее происхождение усматривается у ряда образов ведического и греческого пантеона (Дьяус — Зевс, Ушас — Эос, гандхарва — кентавр), а также в мифах других индоевропейских народов.

Салиши (сэлиши) — группа индейских народов на северо-западе США и юго-западе Канады. Говорят на салишских языках. Численность 52 тыс. чел. В узком смысле — собственно салиши (самоназвание), или флатхэд, — один из народов вышеназванной группы — обитали в долине реки Биттер-Рут (запад современного штата Монтана), основное занятие — охота на бизона на Великих Равнинах. Салиши делятся на две группы: внутренние и прибрежные. Первые населяют нагорья и долины от Каскадных гор и Берегового хребта до Скалистых гор, бассейнов рр. Колумбия, Фрезер. Вторые населяют Британскую Колумбию в Канаде, штаты Вашингтон и Орегон в США. Внутренние салиши делятся на группы по лингвистическому признаку: северную (племена шусвап, томпсон, лиллуэт) в Канаде и юго-восточную (калиспел, собственно салиши, спокан, кер-дгален, колвил, оканаган) в США. Прибрежные состоят из 6 групп: беллакула, северная, центральная, южная, юго-западная, тилламук. Внутренние салиши относятся к культурно-хозяйственному типу индейцев равнин (занятия — собирательство, рыболовство и охота), прибрежные — к прибрежным индейцам (занятия — рыболовство, ремесла, охота, собирательство, морской зверобойный, иногда — китобойный промысел). В конце XIX в. постепенно все племена были переселены в резервации, где современные салиши занимаются рыболовством и рыбоводством, лесозаготовками, коневодством, сдают землю в аренду, обслуживают туристов, добывают уран, работают в с/х. Как и у других индейцев Америки, у салишей были развиты тотемизм, шаманизм, анимизм, магия. Сейчас наряду с традиционными верованиями распространены протестантство и католицизм.

Самадхи — в буддизме, йоге — возникающее в процессе созерцания состояние, при котором исчезает сама идея собственной индивидуальности (но не сознание) и возникает единство воспринимающего и воспринимаемого, происходит снятие противоречий между внутренним и внешним миром, поэтому оно считается состоянием предельной осознанности, или совершенного бодрствования. В практике *йоги* самадхи — последнее и высшее из восьми средств для очищения и просветления ума. В *буддизме* самадхи — последнее звено восьмиричного пути к *нирване*. Живое существо, находящееся в этом состоянии, часто называют просветленным (в этом состоянии человек полностью «прозрачен» к внешним раздражителям — они не являются причиной его состояния). Самадхи возникает в ходе медитации, но его нельзя достичь усилием воли. В этом состоянии течение мыслей приходит к своему естественному прекращению вследствие истощения запаса мыслей и идей; при этом состоянии концентрации продолжает сохраняться, самадхи может направляться к объективным явлениям внешнего мира, к субъективным явлениям разума и, наконец, к самому «Я». Выделяют два вида самадхи — познавательное (сампраджнята самадхи — обладает объектом в виде мысли, ощущения или намерения) и непознавательное (асампраджнята самадхи — получено исключением любых «отношений» — как внешних, так и мысленных, то есть когда человек достигает слияния, в которое не вступает никто «другой», но которое является просто полным — интуитивным — пониманием бытия).

Сан-Педро кактус — большой (до 10–15 футов) и многореберный кактус *Trichocereus pachanoi*, произрастает в Перуанских Андах и Эквадоре, содержит *галлюциногенное* вещество — *мескалин*. Сан Педро также содержит вещества *tyramine*, *hordenine*, *3-methoxytyramine*, *anhalaninine*, *anhalonidine*, *3,4-dimethoxyphen-ethylamine*, *3,4-dimethoxy-4-hydroxy-B-phenethylamine* и *3,5-dimethoxy-4-hydroxy-B-phenethylamine*, некоторые из которых имеют галлюциногенный эффект и действуют как ингибиторы МАО. В комбинации с мескалином они усиливают и изменяют его действие. Поэтому, хотя Сан Педро содержит меньше мескалина, чем *пейотль*, по действию он столь же силен. Используется высушенным, свежим, а также в виде настойки (отвара) из этого кактуса зачастую с добавлением других галлюциногенных кактусов. Традиционно применяется в Латинской Америке в шаманских ритуалах (в частности, для исцеления болезней, вызванных колдовством).

Сантерия (*Santeria* — букв. Путь Святых, также известна как *Lukumí* или *Regla de Ocha*) — афро-кубинская синкретическая религия (нецентрализованная, представляет собой группу сект), в которой сочетаются

традиционные западноафриканские верования, прежде всего, народа *йоруба* (исповедуемые рабами, ввозимыми в страны Карибского бассейна для работы на сахарных плантациях) с элементами католицизма, в который пытались обратить рабов и черты которого те придавали своей древней религии для ее сохранения (например, называли исконных африканских богов именами католических святых). Так остались неизменными традиция вхождения в транс одержимости для общения с божествами и предками, принесения животных в жертву и практика использования барабанного боя и танца. Формально все сантерия считаются католиками, причем принадлежность к католической церкви является необходимым условием вступления в секту. В пантеон сантерия наряду с Иисусом Христом входят и боги из пантеона ориша, олицетворяемые чудотворными камнями, которым и совершается поклонение. Культовая практика сантерия заключается преимущественно в так называемом «кормлении камней», которое проводится трижды в год (церемония длится 3 дня, камни смазываются кровью священных животных и поливаются ритуальным настоем). По воскресениям и праздникам проводятся собрания в специально подготовленных помещениях с алтарем и ритуальными барабанами. Предполагается, что во время ритуальных плясок один из богов ориша сходит на кого-либо из танцующих, при этом человек впадает в транс и совершает судорожные движения, наблюдаются явления глоссолалии. Проводятся специальные колдовские ритуалы. В сантерии имеется жреческое сословие, в которое могут входить и мужчины, и женщины. В обязанности жреца входят, в основном, руководство сектой, проведение собраний и определение того, какой именно бог ориша вселился в человека. На конец XX в. число приверженцев сантерия превышало 3 млн человек, преимущественно на Кубе.

Сатанизм — мировоззрение, философия и официально практикуемая Церковью Сатаны религия, положения которой были сформулированы в 1960-е гг. Антоном Шандором Ла-Веєм, автором «Сатанинской библии» и основателем Церкви Сатаны. Сатана в сатанизме воспринимается как позитивный символ свободы, саморазвития, так называемого разумного эгоизма и любви ко всему земному. К основным принципам сатанизма как мировоззрения относятся потакание инстинктам взамен воздержания; полноценное существование взамен духовных мечтаний; стремление к познанию взамен самообмана; воздаяние окружающим за их заслуги вместо любви к неблагодарным и отмщение взамен «подставления щеки»; цельное рассмотрение человека без отрицания его животной составляющей; ответственность за свои

действия и их последствия, то есть ответственность каждого за нахождение собственными силами своей цели и смысла жизни и преодоление конформизма масс (сатанист рассматривается в виде эквивалента ницшеанскому «сверхчеловеку»). Каждый отдельный сатанист признается своим собственным богом. Однако в ряде случаев под сатанистами понимаются члены некоей секты, ритуалы которой предполагают жертвоприношения и ритуальное насилие вплоть до убийств людей, осуществляемых адептами секты в ИСС.

Свази (самоназвание — ама-свази, ама-нгване) — народ, составляющий основное население Свазиленда (660 тыс. чел.), живут также в смежных со Свазилендом районах ЮАР (1200 тыс. чел.) и Мозамбике (10 тыс. чел.). Язык свази (исиквази, свата) относится к языковой семье банту, письменность на основе латинского алфавита. Большинство свази придерживается традиционных верований, связанных с культурами предков и сил природы, остальные — преимущественно христиане (баптистского толка). Народ свази сложился в первой половине XIX в. в результате войн и перемещений племен зулу, суто, шона в районе современного Свазиленда. Основные занятия свази сейчас — земледелие (кукуруза, сахарный тростник, citrusовые, ананасы, хлопок), отгонно-пастбищное животноводство, добыча асбеста, каменного угля, железной руды, лесозаготовки.

Серотонин (*Serotonin*; 5-hydroxytryptamine (5HT)) — производное аминокислоты триптофана. Серотонин синтезируется в центральной нервной системе и в хромаффинных клетках желудочно-кишечного тракта. Серотонин — медиатор проведения нервного импульса через синапс. В качестве *гормона* серотонин регулирует моторику желудочно-кишечного тракта, выделение слизи, вызывает спазм поврежденных сосудов и т. п.

Сиу народы — группа народов и племен, говорящих на языках собственно сиу, принадлежащих сиуанской семье (общая численность — 103 тыс. чел.). Являются коренными жителями Северной Америки, ее центральной части — степной зоны. В XVII–XVIII вв. населяли степи от р. Миссисипи до Скалистых гор. По племенам названы некоторые штаты. Все сиу делятся на группы:

- 1) дегиха (омаха, понка, канза, оседж, куапо), которые говорят на языке дегиха;
- 2) чивере, язык чивере (айова, ото, миссури);
- 3) мандан, языки мандан;
- 4) дакота, кроу, хидатса и ассинибойн (язык дакота).

По другим данным выделяют отдельные языки: билокси, виннебаго, дакота (включая диалекты ассинибойн, вахпетон, лакота, накота, санти, тетон, янктоман, янктон), дегиха, кроу, катамба, мандан, офо, тутело, хидатса, чивере, ючи. Племена сиу относят к типу индейцев прерий (степные индейцы). Они позаимствовали у европейцев лошадь и перешли к конной охоте на бизонов. Помимо этого занимались другими видами охоты, рыболовством, собиранием дикого риса, подсечно-огневым земледелием. В XIX в. захват территорий племен дакота вызвал их вооруженное сопротивление, и они были расселены по резервациям. Среди ремесел можно назвать строительство плотов и кожаных лодок, выделку шкур, живопись на шкурах, шитье бисером и др. Племена сиу были одними их самых воинственных, война была для них довольно важным занятием (типичное оружие — лук, стрелы, копье, нож, томагавк, позже — заимствованные у европейцев ружья и металлические топоры). Основу пищи составляло мясо бизонов. Основной социальной единицей у индейцев был не род, а племя, которое делилось на фратрии и роды, во главе которого часто стоял совет вождей. Традиционной религией являлся шаманизм, предполагавший ряд религиозных ритуалов (часто включавших в себя самоистязания).

Спиритизм (лат. *spiritus* — «дух», «душа») — разновидность суеверия, в основе которого лежит вера в существование душ умерших и возможность общения с ними. Характерной чертой спиритизма является практика общения с потусторонним миром и его обитателями через посредников — *медиумов*. Как религиозная и философская доктрина возник в сер. XIX в., его теоретические принципы разработали А. Дж. Дейвис и А. Кардек; в короткие сроки приобрел массу сторонников во многих странах. Популярность, в частности, была обусловлена такими доказательствами, как столоверчение, автоматическое письмо, движение разных предметов, звуки, сообщения «очевидцев» о материализации — появлении тела умершего человека.

Судороги — сокращения отдельных мышц или группы мышц, вследствие которых возникают произвольные движения.

Табак (лат. *Nicotiana*) — растение семейства пасленовых (*Solanaceae*). Род *Nicotiana* включает около 70 видов однолетних трав, многолетних травянистых растений и кустарников (высушенные листья некоторых из них используют для курения или жевания). Виды табака произрастают в Южной Америке, Мексике, Северной Америке, Австралии, островах в южной части Тихого океана, из Америки был завезен в Европу как чудодейственное лекарственное средство, успокаивающее,

снимающее головную боль и усталость. Наиболее известные виды табака: табак крылатый (*Nicotiana alata*), табак Бентхама (*Nicotiana benthamiana*), табак Лангсдорфа (*Nicotiana langsdorffi*), *Nicotiana excelsior*, табак сизый (*Nicotiana glauca*), табак клейкий (*Nicotiana glutinosa*), табак Найта (*Nicotiana knigiana*), табак деревенский (*Nicotiana rustica*), табак настоящий (*Nicotiana tabacum*), табак войлочный (*Nicotiana tomentosa*), табак заостренный (*Nicotiana acuminata*), *Nicotiana attenuata* и ряд других видов. Культивируются всего два вида — табак настоящий (*Nicotiana tabacum*, используется в производстве сигарет, сигар и трубочного табака) и табак деревенский, махорка (*Nicotiana rustica*, обладает очень высоким содержанием никотина — до 18 %, используется для калянных табаков и сигаретных табаков невысокого качества). Все виды табака содержат никотин (от имени француза J. Nicot, который впервые ввез в 1560 г. табак во Францию) — ядовитый алкалоид, который оказывает сначала возбуждающее действие, а затем, при применении больших доз, — угнетающее и ведущее к параличу ЦНС, остановке дыхания, прекращению сердечной деятельности; при длительном употреблении вызывает физическую зависимость. Кроме никотина в табачном листе были обнаружены алкалоиды группы гармалы — гарман и норгарман, обладающие *галлюциногенными* свойствами, содержание которых может варьироваться в зависимости от разновидности и условий произрастания табака. Табак традиционно употреблялся аборигенными народами Северной и Южной Америки (например, майя и ацтеками) в ритуальных целях, причем курение табака зачастую сочетается с приемом галлюциногенов.

Тахикардия (*tachycardia*; греч. *tachys* — «быстрый», «скорый» + *kardia* — «сердце») — повышенная для условий покоя частота сердечных сокращений.

Тевтонцы (истор.) — рыцари Тевтонского ордена. Тевтонский орден (полное название «Орден тевтонских рыцарей госпиталя св. Марии в Иерусалиме»), известен также как Орден крестоносцев — немецкий духовно-рыцарский орден, учрежденный в 1190 г. в Акке паломниками из Любека и Бремена как госпитальное братство, которое в 1198 г. было преобразовано крестоносцами императора Генриха VI в рыцарский орден, открытый только для немцев. В начале XIII в. тевтонские рыцари перенесли свою деятельность в Восточную Европу, служили в Трансильвании защитой от набегов кумыков, занимались покорением и христианизацией восточных приграничных земель, участвовали в крестовом походе против пруссов. В последующие века орден установил контроль над всем балтийским побережьем от границ Померании до Финского

залива, преграждая Польше, Литве и России выход к Балтийскому морю, выделяя земли немецким баронам, заселяя завоеванные земли немецкими крестьянами, создавая новые торговые поселения. В начале XIV в. Тевтонский орден достиг пика своего могущества и процветания, но вскоре из-за падения дисциплины среди рыцарей стал обнаруживать признаки слабости (со второй половины XIV в. его земли начали отходить к Польше, Франции, Германии). В 1809 г. Наполеон своим декретом закрыл орден, который был восстановлен в Австрии в 1834 г. — в качестве католического дворянского союза.

Тизерцин (*Tisercin*) — препарат, содержащий в качестве действующего вещества левомепромазин (*Levomepromazine*) — нейролептик, относящийся к седативным (успокаивающим) средствам. Поэтому его применяют при психомоторном возбуждении различной этиологии, сопровождающемся страхом, тревогой, гневом, невротических расстройствах с повышенной возбудимостью и нарушениями сна, болевом синдроме при невралгии тройничного и неврите лицевого нерва, опоясывающем герпесе, зудящих дерматозах (в составе комбинированной терапии), эпилепсии, олигофрении (в составе комбинированной терапии).

Тонус (греч. *tonos* — «напряжение») — постоянная активность нервных центров, некоторых тканей и органов, обеспечивающая их готовность к действию.

Тонус мышц, мышечный тонус — постоянная активность мышц, обеспечивающая их готовность к действию.

Тораджи (самоназвание — тораджа) — группа народов (саданги, посо, коро, палу и др.) в Индонезии (центральная часть о. Сулавеси). Общая численность — 1,5 млн человек (на 1992 г.). Языки тораджа, палу баре'е. Верующие — в основном мусульмане-сунниты и христиане-протестанты.

Транквилизаторы (от лат. *tranquillo* — «успокаиваю»), *синонимы*: анксиолитики (от лат. *anxietas* — «тревожное состояние», «страх» + греч. *lytikos* — «способный растворять», «ослабляющий»), атарактики (от греч. *ataraxia* — «невозмутимость»), антифобические седативные средства — психотропные средства, избирательно подавляющие чувство эмоционального напряжения, беспокойства, тревоги, страха; применяются в основном при невротических состояниях. Помимо этого транквилизаторы оказывают также седативное (успокаивающее), снотворное, миорелаксирующее, противосудорожное, амнестическое и вегетостабилизирующее действие, а также усиливают действие средств для наркоза. Существуют разные классификации транквилизаторов. По преобладающему действию их разделяют на собственно транквилизаторы (диазепам и др.),

снотворные препараты (нитразепам, флюнитразепам, мидазолам, золпидем и др.), седативные средства (комбинированные препараты с барбитуратами, фито-препараты и др.). По характеру действия транквилизаторы также подразделяют на препараты с выраженным седативным эффектом (диазепам, нитразепам, флюнитразепам и др.) и так называемые дневные транквилизаторы (мезапам, алпразолам, грандаксин и др.), не вызывающие значительной сонливости и миорелаксации. Существует классификация по химическому происхождению:

- 1) бензодиазепины (БЗД): алпразолам, диазепам, лоразепам, медазепам, оксазепам, тофизолам и др.;
- 2) производные дифенилметана: гидроксизин (атакакс), депрол и др.;
- 3) производные пропандиола: мепротан (мепробамт);
- 4) другие транквилизаторы: мебикар, триоксазин и др.

Примеры транквилизаторов — альпразолам, амизил, гдазепам, грандаксин, диазепам (апаурин, валиум, реланиум, седуксен, сибазон), мебикар, мепротан, оксазепам (нозепам, тазепам, серакс), сибазон, триоксазин, феназепам, хлордiazепоксид (либриум, напотон, хлозепид, элениум).

Транс — измененное состояние сознания, характеризующееся усилением концентрации внимания на отдельном объекте, то есть в этом состоянии происходят сужение внимания (объем его ограничивается данным объектом) и повышение его устойчивости.

Тремор (от лат. *tremor* — «дрожание») — быстрые, ритмические, с частотой около 10 Гц, произвольные движения конечностей, головы, языка, туловища, возникающие вследствие поочередного сокращения мышц-агонистов и мышц-антагонистов. Тремор присущ и здоровым людям, однако амплитуда его столь мала, что он обычно незаметен. Патологический тремор может быть статическим (возникает в части тела, находящейся в покое), постуральным (тремор при поддержании определенного положения) и интенционным (возникает в процессе активного движения). Статический тремор характерен для паркинсонизма, эссенциального тремора, гепатоцеребральной дистрофии и ртутного отравления. Постуральный тремор наблюдается при паркинсонизме, тиреотоксикозе, отравлении алкоголем и литием, а также при сильных эмоциях (например, тревоге) или усталости. Интенционный тремор, как правило, является следствием поражения мозжечка и его связей. Чаще всего встречается статический и постуральный тремор.

Трофотропическая система — система, сохраняющая энергию, связана с функционированием парасимпатического отдела вегетативной

нервной системы. Для нее характерны расслабление мышц, понижение сердечного ритма и кровяного давления, сужение зрачка и усиление секреции инсулина.

Туареги (самоназвание — имошары или имазирги) — народ группы берберов, живущий в Мали, Нигере, Верхней Вольте, Буркина-Фасо, Алжире и Ливии. Общая численность 1,15 млн человек (на 1992 г.). Языки туарегские относятся к берберским языкам. По религии туареги — мусульмане-сунниты. Основное занятие — мотыжное земледелие (зерновые, бобовые, овощи), совмещаемое с разведением мелкого рогатого скота. Небольшая часть туарегов, населяющая Алжирскую Сахару, кочует со стадами верблюдов и коз. В Средние века туареги занимались, главным образом, грабежами караванов, следовавших по транссахарским путям, а также торговлей. Туареги сохраняют племенное деление и значительные элементы патриархально-феодального строя (с отдельными чертами матрилинейности); крупнейшие группы племен — юллемиден, ифорас, кель-грес, кель-ахаггар, кель-аир.

Уилка (*vilca*, другие местные названия: *cebil*, *coboba*, *cohoba*, *cojoba*, *сигира*, *сирива*, *hataj*, *kurupa*, *kurupayara*, *ниоро*, *нира*, *соро*, *париса*, *уоро*, *уира*) — нюхательные порошки из семян растений рода *Anadenanthera* семейства Leguminosae — таких ее видов, как *peregrina*, *colubrina*, *excelsa*, *масгосарпа*. *Anadenanthera* — высокое дерево, живущее в тропическом или субтропическом климате, высотой до 15 метров, семена находятся в стручках по 9–12 штук. Произрастает по всей территории Южной Америки. Семена обладают галлюциногенным действием; они содержат буфотенин (5-гидрокси-N,N-диметилтриптамин), диметилтриптамин (ДМТ), N-метилтриптамин (NMT), триптамин, два метоксилированных аналога буфотенина — 5-MeO-ДМТ и 5-MeO-NMT, а также несколько бета-карболинов (эти вещества обнаруживаются также в листьях, коре, корнях растения). При этом семена разных видов *Anadenanthera* несколько различаются по химическому составу (и производимым эффектам), так, из *Anadenanthera peregrina* изготавливаются уоро, *cohoba*, *parica*, из *Anadenanthera colubrina* — *vilca* и *cebil*. По археологическим данным и историческим свидетельствам, семена рода *Anadenanthera* традиционно использовались в Аргентине, Бразилии, Чили, Колумбии, Коста-Рике, Доминиканской Республике, Гаити, Перу и Пуэрто-Рико преимущественно в виде нюхательного порошка (древние инки использовали уилку в виде клизм и нюхательного порошка). Для получения готовой смеси сейчас используют соду, ракушечник, известь или другие компоненты, способствующие высвобождению и скорейшему усвоению буфотенина из порошка.

Уичоли (этнонимы: уичоли, биррарикас, уиццаари-таари, хуичоли; в отечественной психологической литературе встречается термин «гуичолы»; самоназвание — *wixarica*, или «дети солнца», или «настоящие люди») — индейский народ группы пима в Мексике, одна из самых сохранившихся этнических групп. В настоящий момент проживают на территории штатов Халиско, Наярит, Дуранго и Сакатекас. Численность более 16 тыс. человек. Говорят на языке уичоль юто-ацтекской семьи, около 75 % владеют также испанским языком. Традиционная культура типична для индейцев Центральной Америки. Основные занятия — ручное подсеčno-огневое земледелие, скотоводство, разведение домашней птицы, охота (в том числе на оленей с традиционной ловушкой-сетью), рыболовство, ремесла. Многие работают по найму на плантациях. Семья большая. Брак патрилокальный, счет родства билинейный. Распространены кросскузенные браки, полигамия (3–5 жен), отработки за невесту. Общины в основном эндогамны. Сохраняются дохристианские культы, мифология, шаманизм и колдовство; культы отпращиваются шаманами и старейшинами в общинных святилищах. Пантеон состоит из 4 групп богов: огня и солнца; дождя; маиса, лесной дичи и кактуса пейотля; земли, растений и плодородия. Немалую часть своей жизни проводят в странствиях, что связано с их традицией обязательно посетить в течение своей жизни «пять священных мест». Кроме того, ежегодно мужчины группами совершают сорокадневное паломничество в район штата Сан-Луис Потоси за наркотическим кактусом *пейотлем* (хикули), напиток из которого принимается ими во время ритуалов для достижения контакта с богами и коллективной интерпретации галлюцинаций. Шаманы прорицают и лечат под действием хикули.

Умбанда — бразильская афрохристианская синкретическая религия, состоящая из католицизма, *спиритизма* Аллана Кардека, *буддизма* и африканских верований, преимущественно народа *йоруба*. Основана в 1907 г. в Рио-де-Жанейро и окончательно сформирована к 1920 г. К концу XX в. число приверженцев умбанды составило около 1 млн человек, преимущественно жителей Бразилии. Умбандисты боятся непосредственного контакта с ориша, полагая, что такого рода взаимодействие — слишком интенсивное переживание для смертных, и предпочитают общаться с духами божественных предков и другими духами-наставниками. В умбанде боги упоминаются под именами католических святых и имеют многие черты, свойственные индейским божествам. Религиозные церемонии начинаются с призывания эшу для защиты от злых сил. Затем жрецы («матери и отцы святых») входят в состояние

одержимости и приглашают всех присутствующих принять в себя духов-наставников. Как и в *сантерианско-вудуистской* одержимости, люди, принимающие в себя духов, приобретают на время их характерные качества (например, становятся сгорбленными стариками). Кроме того, одержимые исполняют шаманские танцы, кружатся под барабанный бой и песнопения, курят *табак*.

Унция (лат. *uncia*) — здесь: 1) единица объема (28 мл); 2) современная единица веса: английская унция — 0,911 г, аптекарская унция — 28,35 г, тройская унция — весовая единица золота и других драгоценных металлов — 31,1 г.

Фанги — племена, живущие в северо-западной части Экваториальной Африки на территории Заира, покрытой густыми лесами, с жарким и влажным климатом и сильными ливнями. Они проживают в удаленных друг от друга деревнях, занимаются земледелием.

Феромоны — вещества — продукты внешней секреции, которые модифицируют поведение, физиологическое и эмоциональное состояние или метаболизм других особей того же вида, что обеспечивает химическую коммуникацию между ними. Как правило, феромоны продуцируются специализированными железами. По своему воздействию феромоны делятся на два основных типа: релизеры и праймеры. Релизеры — тип феромонов, побуждающих особь к каким-либо немедленным действиям и использующихся для привлечения брачных партнеров, сигналов об опасности и побуждения других немедленных действий. Праймеры применяются для формирования некоторого определенного поведения и влияния на развитие особей (например, специальный феромон, выделяемый пчелой-маткой, подавляет половое развитие других пчел-самок, таким образом превращая их в рабочих пчел). В настоящее время получены доказательства существования человеческих феромонов (например, наличие в поте мужчин веществ, привлекающих женщин, синхронизация менструального цикла в больших женских коллективах и т. д.).

Фетишизм (термин «фетиш» введен голландским путешественником В. Босманом в начале XVIII в.) — одна из форм первобытной религии, комплекс религиозных верований, состоящих в поклонении материальным предметам (фетишам), которые наделялись магической силой.

Хеймия иволистная (*Heimia salicifolia*) — кустарник с многочисленными маленькими темно-зелеными листьями и обычно со множеством крошечных ярко-желтых цветов. Взрослый куст примерно полтора метра высотой и метр в ширину. Родина *Heimia salicifolia* — тропики всего

Западного полушария, особенно шт. Техас, Мексика, Сальвадор (Центральная Америка), и повсюду между Колумбией и Аргентиной — обычно растет в канавах, оросительных системах и на прочих влажных почвах. Это растение ацтеки называли синикуичи (*sinicuichi*). Традиционно использовалось аборигенами в шаманистских ритуалах и считалось священным растением, наделяющим человека сверхъестественными способностями. Обычно используют листья этого растения, которые затем кладут на солнце или в теплое место на два часа, потом из них делают настой (бросают их в воду), который выставляют на солнце на весь день — с утра и до захода солнца. Синикуичи обладает седативным (успокаивающим, транквилизирующим), *галлюциногенным* (отмечаются слуховые иллюзии и галлюцинации) и *психостимулирующим* действием (например, вызывает эйфорию). Кроме этого, она имеет миорелаксирующие и противовоспалительные свойства. Возможное последствие синикуичи — видение всего в желтых тонах. Активными элементами синикуичи являются: вергин (*vertine, cryogenine*) — психоактивный алкалоид, обладающий галлюциногенным, антихолинэргическим, противовоспалительным, спазмолитическим, гипергликемическим, гипотензивным, успокаивающим, транквилизирующим и сосудорасширяющим действием, лизрин (*Lythrine*) — алкалоид, оказывающий диуретическое действие, хеймидин (*Heimidine*) — алкалоид, проявляющий противовоспалительную деятельность, синикуичин (*Sinicuichine*) — проявляет себя как транквилизатор и некоторые другие алкалоиды (лифолин, незодин и т. д.), эффекты многих из них пока не изучены. Пока мало известно о побочных эффектах, максимальных разовых дозах, степени психологической и физиологической зависимости и последствиях длительного ее употребления (отмечают нарушения памяти).

Хетты, хетиты (в Библии хитим, египет. хета) — народ, населявший центральную и восточную части Малой Азии и Северную Сирию во II и в начале I тыс. до н. э., говорили на хеттском языке; в 1350 г. до н. э. основали большое государство — Хеттское царство, распавшееся в XII в. до н. э.; впоследствии часть хеттов жила на западе от Мертвого моря. Культура хеттов находилась под влиянием вавилонской и, отчасти египетской, что видно из их религии, быта и искусства. Религиозные представления хеттов близки к семитическим, практиковавшиеся хеттами культы имели крайне оргиастический характер (самооскопления, иступленность, ритуальная проституция). У хеттов было иероглифическое письмо (знаки которого, несмотря на многочисленные попытки, еще не расшифрованы) — свыше 200 иероглифов, представляющих изо-

бражения частей тела людей и животных, иногда целых животных, различных предметов, большей частью в условной и не всегда поддающейся определению форме.

Хиваро (хиваро) — племя южно-американских индейцев. Живут в джунглях Восточного Эквадора, известны как «охотники за головами». Головы убитых врагов сохраняются, при этом используется особая технология их консервации — данный обычай связан с убеждениями хиваро в том, что если не подвергнуть голову врага такой обработке, душа убитого превратится в злого демона. Религиозные ритуалы индейцев-хиваро предполагают употребление галлюциногенных препаратов, которые облегчают им общение с миром сверхъестественного.

Церковь Сатаны — см. *сатанизм*.

Шаранауа (это название означает «добрые люди») — народ, проживающий в верховьях р. Энвира (*Encira*), притока р. Тарауаки (*Tarauaca*) и в Перу в верховьях р. Перус (*Perus*). Письменный язык отсутствует, и знания об истории племени сохраняются в устной традиции. Шаранауа мало изменились с конца 1800 — начала 1900 гг., когда колонисты начали осваивать реки, вытесняя шаранауа и другие группы дальше в леса и навсегда меняя их образ жизни. В середине XX в. от половины до двух третей шаранауа умерло от таких болезней, как грипп, корь и коклюш, принесенных колонистами. Язык шаранауа, относится к центральной ветви паноанской языковой семьи. Кроме самих индейцев шаранауа (которых было в 1973 г. только 90), племя шаранауа включает оставшиеся популяции *Mastanawa*, *Chandinahua* и, возможно, некоторых людей *Jaminawa*. Общая численность племени оценивается от 1350 до 1850 чел. В настоящее время все эти племена объединяют родственные связи и язык. Традиционно они представляли собой сообщества охотников и собирателей, жизнь которых была тесно связана с рекой из-за воды и рыбы и с лесом из-за дикорастущей пищи и материалов, необходимых для строительства жилья, изготовления одежды и оружия. Сейчас мужчины по-прежнему занимаются охотой и рыбной ловлей, женщины — собирательством и домашним хозяйством, но в XX в. широкое распространение получили садоводство и земледелие. Шаранауа торгуют с купцами, шкуры животных и яйца черепах они продают или обменивают на ружья, металлические кастрюли, ром, одежду, иглы, фонари, краску для лица, керосин (для ламп), мыло, спички и другие товары. Проживают в небольших деревнях, счет родства — патрилокальный.

Шейкеризм (официальное название — Индейская церковь шейкеров) — индейское национальное религиозное движение, получившее

распространение среди индейцев *юта*, пауотов и *шошонов*. Возникло как реакция на влияние европейцев и христианства, в то же время его доктрина впитала многие положения христианской религии. Молитвенные обращения шейкеров по форме и структуре повторяют христианские молитвы, в качестве символа веры используется крест. Шейкеры верят во всемогущего Бога, Иисуса и Бога Святого Духа, которые незримо присутствуют среди людей при совершении ритуалов, включающих в качестве основного танцевального элемента определенные движения (сотрясения тела, подпрыгивания, размахивания руками). Во время исполнения такого ритуального танца наступает момент экстаза, который объединяет всех участников ритуала. Целью ритуалов является исцеление психических и соматических недугов, широко распространенных в среде индейцев; танцующие совершают «магические» пассы руками, как бы снимая болезнь со страдающих.

Шиллук (*Shilluk*), в единственном числе шилькави, самоназвание — чоло, — народ группы луо северных, проживающий в Судане (верхнее течение р. Нил, левый берег р. Белый Нил, берега рек Бар-эль-Газаль и Тондж, окрестности г. Малакаль). Язык шиллук, который относится к нилотским языкам. Численность 430 тыс. человек (на 1992 г.). Сохраняются традиционные верования. Занимаются земледелием, рыболовством, но преимущественно — скотоводством и охотой.

Шошоны — группа индейских племен Северной Америки. Говорят на шошонских языках, входящих в юто-ацтекскую языковую семью. Делятся на три группы племен: шошоны-пуэбло (хопи); шошоны плато (юте, собственно шошоны, команчи, косо пауты, банноки, моно); шошоны Южной Калифорнии (серрано, габриэленьо, луисеньо, кауилья и др.). По культуре эти группы шошонов находились на разных стадиях развития — от примитивных собирателей и охотников на мелкую дичь в Калифорнии до оседлых земледельцев (хопи) и конных охотников на бизонов (команчи и собственно шошоны). Собственно шошоны до европейской колонизации жили на территории современных штатов США — Юта, Невада, Айдахо. Занимались охотой, рыболовством, собиранием диких злаков. С середины XVIII в. основой хозяйства стала конная охота на бизонов. В середине XIX в. после упорного сопротивления шошоны были поселены в резервациях в шт. Невада, Юта, Айдахо, Орегон. Современная численность шошонов 14,2 тыс. чел. (на 1970 г.); из них в резервациях живут 4,1 тыс. чел., остальные — в городах, работают по найму.

Шумеры (сумерийцы, шумерийцы), аккадийцы — древний народ, населявший Южное Двуречье (территория Древней Вавилонии, совре-

менного Ирака), первый из народов Южного Двуречья, достигший уровня цивилизации. Вероятно, около 4000 до н. э. шумеры пришли на болотистую равнину в верховьях Персидского залива с востока или спустились с гор Элама, осушили болота, научились регулировать разливы рек и освоили земледелие. С развитием торговли с Ираном, Эламом, Ассирией, Индией и районами Средиземноморья шумерские поселения превратились в процветающие города-государства, которые к 3500 до н. э. создали зрелую цивилизацию урбанистического типа с развитыми металлообработкой, текстильным ремеслом, монументальной архитектурой и системой письма (шумеры являются создателями древнейшей письменности в Двуречье — клинописи). Шумерские государства были теократиями, каждое из них рассматривалось как достояние местного божества, представителем которого на земле являлся верховный жрец, наделенный религиозной и административной властью. К середине 3 тыс. до н. э. началось смешение шумеров с восточными *семитами*-аккадцами, поселившимися на севере Южного Двуречья. В первой половине 2 тыс. до н. э. шумеры и восточные семиты слились в один аккадский народ, возникла единая держава («Шумер и Аккада»), которая ок. 2000 г. до н. э. была поглощена державой Хаммурапи. Хотя народ шумеров исчез с исторической сцены, шумерская клинопись и многие элементы религии составили неотъемлемую часть вавилонской, а позже ассирийской культуры. Шумеры заложили основы цивилизации значительной части Ближнего Востока, унаследованные от них способы организации хозяйства, технические навыки и научные сведения сыграли исключительно важную роль в жизни их преемников.

Эндорфин (*endorphin*) — химическое соединение, которое естественно вырабатывается в головном мозге и обладает способностью уменьшать боль, аналогично *опиатам*, и влиять на эмоциональное состояние. Эндорфины образуются из вырабатываемого гипофизом вещества — бета-липотрофина (*beta-lipotrophin*); считается, что они контролируют деятельность эндокринных желез в организме человека. Эндорфин приводит человека в состояние эйфории, его иногда называют «природным наркотиком» или «гормоном радости». При позитивных эмоциональных переживаниях уровень эндорфина в крови повышается.

Эрготропическая система — система, расходующая энергию, связана с функционированием симпатического отдела вегетативной нервной системы. Для нее характерны увеличение тонуса скелетных мышц, возбуждение коры ГМ, учащение сердечного ритма, кровяного давления и потоотделения, расширение зрачков, повышение уровня определенных

гормонов, таких как адреналин, возбуждение, усиление активности и повышение эмоциональной чувствительности.

Эфедрин — *алкалоид*, содержащийся в растениях *Ephedra equisetina*, *E. sinica* и *E. distachya*. Он возбуждает симпатическую нервную систему, вызывает сужение сосудов, стимулирует сердечную деятельность и на продолжительное время обеспечивает подъем кровяного давления. Применяется как мидриатик и для расширения бронхов. Его раствор (0,5–1,0 %) используют при насморке. Эфедрин применяют также при бронхиальной астме, сенной лихорадке, неудержимом кашле, миастении и остановке сердца.

Юта (этнонимы: юте, ют, самоназвание — нучи) — индейский народ группы *шошонов* в США. Численность около 5 тыс. человек. Делятся на северных юта (резервация Уинта-Оурей в бассейне р. Грин-Ривер на северо-востоке шт. Юта), южных и горных юта (резервации Саузерн-Юте и Юта-Маунтин в бассейне р. Сан-Хуан на юго-западе шт. Колорадо). Первоначально населяли бассейн верхнего течения р. Колорадо (современные шт. Юта и Колорадо). Делились на восточных (муачи, капоти, виминачи, анкомпагри, парусануч и ямпа) и западных (юинта, тимпаногот, пахвант, санпит и моанант). Традиционная культура типична для индейцев Большого бассейна. Занимались собирательством, охотой и рыболовством, в XVII в. восточные юта заимствовали у испанцев коневодство и перешли к конной охоте на бизонов, активно включились в торговлю лошадьми и межплеменные войны. Большие семьи объединялись в общины, занимавшие охотничий лагерь и возглавлявшиеся вождями. Существовала военная организация Саридзка («Собаки»), состоявшая из молодых мужчин и осуществлявшая разведку и подготовку военных действий. Контакты с европейцами (испанцами) у восточных юта — с XVII в., у западных юта — с середины XVIII в. Первый договор с американцами — в 1849 г. В результате последующих договоров во второй половине XIX в. поселены в резервациях, перешли к фермерскому хозяйству.

Измененные состояния сознания и культура: Хрестоматия

Автор-составитель *Гордеева Ольга Владимировна*

Заведующая редакцией (Москва)

Руководитель проекта

Ведущий редактор

Литературный редактор

Художник

Корректоры

Верстка

Т. Калинина

Е. Паникаровская

Н. Кулагина

В. Пахальян

С. Маликова

Т. Дραπεзо, Т. Кончик

Г. Блинов

Подписано в печать 15.01.09. Формат 60×90/16. Усл. п. л. 21. Тираж 3000. Заказ
ООО «Питер Пресс», 198206, Санкт-Петербург, Петергофское шоссе, 73, лит. А29.
Налоговая льгота — общероссийский классификатор продукции ОК 005-93, том 2;
95 3005 — литература учебная.

Отпечатано с готовых диапозитивов в ООО «Типография Правда 1906».
191126, Санкт-Петербург, Киришская ул., 2.

ПРЕДСТАВИТЕЛЬСТВА ИЗДАТЕЛЬСКОГО ДОМА «ПИТЕР»
предлагают эксклюзивный ассортимент компьютерной, медицинской,
психологической, экономической и популярной литературы

РОССИЯ

Москва м. «Электрозаводская», Семеновская наб., д. 2/1, корп. 1, 6-й этаж;
тел./факс: (495) 234-3815, 974-3450; e-mail: sales@piter.msk.ru

Санкт-Петербург м. «Выборгская», Б. Сампсониевский пр., д. 29а;
тел./факс (812) 703-73-73, 703-73-72; e-mail: sales@piter.com

Воронеж Ленинский пр., д. 169; тел./факс (4732) 39-43-62, 39-61-70;
e-mail: pitervrn@comch.ru

Екатеринбург ул. Бебеля, д. 11а; тел./факс (343) 378-98-41, 378-98-42;
e-mail: office@ekat.piter.com

Нижний Новгород ул. Совхозная, д. 13; тел. (8312) 41-27-31;
e-mail: office@nnov.piter.com

Новосибирск ул. Станционная, д. 36;
тел./факс (383) 350-92-85; e-mail: office@nsk.piter.com

Ростов-на-Дону ул. Ульяновская, д. 26; тел. (8632) 69-91-22, 69-91-30;
e-mail: piter-ug@rostov.piter.com

Самара ул. Молодогвардейская, д. 33, литер А2, офис 225; тел. (846) 277-89-79;
e-mail: pitvolga@samtel.ru

УКРАИНА

Харьков ул. Суздальские ряды, д. 12, офис 10–11; тел./факс (1038067) 545-55-64,
(1038057) 751-10-02; e-mail: piter@kharkov.piter.com

Киев пр. Московский, д. 6, кор. 1, офис 33; тел./факс (1038044) 490-35-68, 490-35-69;
e-mail: office@kiev.piter.com

БЕЛАРУСЬ

Минск ул. Притыцкого, д. 34, офис 2; тел./факс (1037517) 201-48-79, 201-48-81;
e-mail: office@minsk.piter.com

 Ищем зарубежных партнеров или посредников, имеющих выход на зарубежный рынок.
Телефон для связи: **(812) 703-73-73**.
E-mail: fuganov@piter.com

 Издательский дом «Питер» приглашает к сотрудничеству авторов.
Обращайтесь по телефону: **Санкт-Петербург — (812) 703-73-72**,
Москва — (495) 974-34-50.

 Заказ книг для вузов и библиотек: (812) 703-73-73.
Специальное предложение — e-mail: kozin@piter.com
