

УДК 7.01:2

DOI: 10.28995/2658-4158-2019-3-8-28

Транс, вдохновение, одержимость: пространства пересечения

Светлана И. Рыжакова

*Институт этнологии и антропологии РАН,
Россия, Москва. E-mail: SRyzhakova@gmail.com*

Аннотация. Один из важнейших феноменов религии и искусства – комплекс необычных душевных состояний, которые можно обозначить такими понятиями, как транс, вдохновение, экстаз, одержимость. Они охватывают весьма широкий спектр поведения, представлений и практик. Отдельные религиозные сообщества, церкви, организации, движения по-разному описывают, интерпретируют и оценивают конкретные случаи подобных состояний, их вариантов и модификаций. В настоящем номере журнала мы обратились к нескольким аспектам представлений и практик, связанных с понятиями «транса», «одержимости» и близких к ним «вдохновения», «блаженства», «священного сумасшествия», «экстаза» и т. п., так или иначе вовлеченных в разные жанры исполнительского искусства: все они представляются, разыгрываются. Во введении приводится ряд гипотез об их сущности и механизмах их проявления. Главная наша задача – обозначить области пересечения социального, психического, мифологического контекстов разного типа транса и одержимости, воплощающихся в религиозных и художественных практиках.

Ключевые слова: транс, вдохновение, одержимость, экстатические практики

Для цитирования: Рыжакова С.И. Транс, вдохновение, одержимость: пространства пересечения // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2019. № 3. С. 8–28. DOI: 10.28995/2658-4158-2019-3-8-28

Trance, inspiration, possession: connecting segments

Svetlana I. Ryzhakova

*Institute of ethnology and anthropology,
Russian Academy of Science. SRyzhakova@gmail.com*

Abstract. One of the most important phenomena that unite both religious and artistic culture is a complex of unusual mental states of a person, which can be grasped by such concepts as trance, inspiration, embracing, obsession.

© Рыжакова С.И., 2019

Работа осуществлена в рамках проекта «Одержимость, служение, лицедейство: о границах и взаимосвязи индивидуального транса, религиозного почитания и художественного начала в индийских артистических традициях», грант РФФИ № 18-09-00389.

They cover a very wide range of cultural patterns, beliefs and practices. Various religious communities, churches, organizations, movements in various ways describe, interpret and evaluate specific cases of such conditions, their variants and modifications differently. In this journal, we discuss several aspects of ideas and practices related to the concepts of “trance”, “obsession”, «spirit-possession» and close to them “inspiration”, “bliss”, “sacred madness”, “ecstasy”, etc., or otherwise involved in different genres of performing arts. The introduction contains a number of hypotheses about their essence and the mechanism of their manifestation. Our main task is to designate areas of intersection of unusual states of mind and their manifestations in religion and art.

Keywords: trance, inspiration, (spirit-) possession, ecstasy

For citation: Ryzhakova SI. Trance, inspiration, possession: connecting segments. *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*. 2019;3:8-28. DOI: 10.28995/2658-4158-2019-3-8-28

Тогда Алиса произнесла: «Кажется, я не в себе!»
«Да? – безмятежно парировала Гусеница, выпу-
ская густые клубы дыма, улетающие в небеса, –
но тогда возникает вопрос – В КОМ ты?»

Льюис Кэрролл. «Алиса в стране чудес»

Одним из важнейших феноменов, общих как для религиозной, так и светской художественной культуры является комплекс необычных душевных состояний, обозначаемых такими понятиями, как транс, вдохновение, охваченность, экстаз, одержимость. Они охватывают весьма широкий спектр человеческого (и не только) поведения и практик. Особенно ярко они представлены в самых архаических формах культуры, в шаманстве. Так, идея взаимного избранничества между людьми, богами и духами красной нитью проходит в сборнике статей [1], посвященном памяти известного российского исследователя шаманства В.Н. Баилова, автора книги «Избранники духов» [2].

Отдельные религиозные сообщества, церкви, организации, движения по-разному описывают, интерпретируют и оценивают конкретные случаи подобных состояний, их вариантов и модификаций. Отношение к ним варьируется в крайне широком диапазоне – от резко негативного (эти состояния понимаются как то, с чем следует бороться или что следует предотвращать) до вполне позитивного (то, что приветствуется, что поощряют и используют). Так, «одержимость бесами» в христианстве или «шайтанами» в исламе может быть противопоставлена практике «призвания духов» в шаманстве

или пробуждения божеств в субгималайской религиозной культуре. Этнограф и фольклорист О.Б. Христофорова отмечает, что авраамические религии почти полностью отторгают способность человека к диссоциации к феномену измененного состояния сознания, отказываются преобразовывать его в эго-синтонное, полезное для личности и культуры [3 с. 169–170]; любая форма одержимости в этих религиях требует экзорцизма *шедим* / бесов / *дэвов* / шайтанов. Однако положительно могут оцениваться такие феномены, как харизма [4], пророки, охваченность божественным началом (например, Святым Духом в христианстве). В христианстве известна категория «блаженных», девиантное поведение которых интерпретируют в позитивном ключе и к которым относятся с трепетным вниманием и почтением.

Амбивалентность таких состояний, в которых человек становится медиумом, полностью или частично теряет контроль над собственными мыслями и действиями, вступает, как считается, в контакт с иными сущностями, отчетливо отражена в отношениях к религиозным и художественным практикам. Экзорцизм и адорцизм, [5] соответственно изгнание и призывание бестелесных сущностей, называемых духами, богами, демонами и еще как-то иначе, – важные религиозные институты, а вокруг всех сфер искусства, как изобразительного, так и исполнительского, складываются сложные комплексы представлений о «вдохновении», «таланте», «гении», «демоны» и т. п. Особой неоднозначностью отмечено актерское мастерство, театр, предполагающий постоянную смену «характера», маски, принятие роли, вживания, что требует специфической душевной предрасположенности.

В настоящем номере журнала мы обратились к нескольким аспектам представлений и практик, связанных с понятиями «транса», «одержимости» и близких к ним «вдохновения», «блаженства», «священного сумасшествия», «экстаза» и т. п.

Что кроется за понятиями «транс», «одержимость», «наваждение»? Каковы между ними взаимосвязь и различия? Можно ли разделить поведение на рациональное и иррациональное? Существует ли более-менее универсальное представление о психической норме и болезненных состояниях, связанных с одержимостью? Каковыми бывают биологические, социальные и культурные контексты, обуславливающие специфические формы одержимости? Какова роль музыки, танца, театра, различных двигательных действий (поединков, борьбы, спорта и др.) в актуализации и предотвращении подобных состояний, иными словами, как они «дисциплинируются»?

Этим и подобным вопросам посвящена значительная литература, до сих пор крайне мало представленная в наших отечественных работах см. [6,7]. Контекст этих исследований весьма широк, сопрягается и с клинической медициной, и с фольклористикой (например, изучение демонологии), и с этнографией (народная медицина) и многим другим. Ряд культур в очень значительной степени основывается на феномене транса и/или одержимости, подтверждение тому – работы, сделанные на африканском [8], индонезийском (особенно Бали [9–11] и Явы) материале, на материале индейских и северных арктических народов. Так, балийская культура во многом строится на ритуальной одержимости, которая «управляема, желанна, социально полезна, высоко ценима, стимулируется обществом и удовлетворяет индивидов» [9 с. 46]. Трансовые состояния ярко выражены в балийской религиозной культуре, в танцах *кечак*, *легонг* и других, в деятельности целителей *балиан*. Позитивные, контролируемые состояния здесь четко отличаются от болезненных, которые требуют медицинского вмешательства.

Необходимо отметить две важные методологические особенности данной области исследования. Во-первых, это *терминологическая проблема*: существует ряд понятий, которые используются для обозначения изучаемых состояний, однако не являются в строгом смысле слова терминами. В работах разных авторов они могут употребляться как синонимы или могут иметь некоторые, небольшие отличия, или же существенно противопоставляться [4,12 с. 3–5]. Семантика ряда слов по-разному определяется биологами, медиками и исследователями-гуманитариями, см. в частности [13]. «Транс», «одержимость», «кризис», «экстаз», «депрессия», «мания» могут становиться медицинскими терминами, даже диагнозами с точно определяемыми симптомами и клиникой, а могут использоваться как метафоры речи.

Во-вторых, во всех аналитических трудах отмечается [14 с. XV], что *единой теории транса и одержимости не существует*; по-видимому, отчасти это вытекает из отсутствия терминологической унификации и связано с характером самого предмета: ведь речь идет о неизреченном, неопишемом опыте, который заключается прежде всего в преодолении границ – внешних и внутренних, явных и скрытых [15]. Тем не менее относительно точно можно определить состояния и их качества в отношении определенных традиций, школ, направлений или линий передачи. Целостными характеристиками обладают такие состояния, как индуистские *бхакти* и *самадхи*, суфийская *фана*, японское *нембуцу*, хотя и они, например, разные направления *бхакти*, как известно, различаются. По-своему вы-

страивают категории и организуют практики различные индийские тантрические направления, *сахаджи*, джайны, сикхи. Одержимость известна в *венда* Южной Африки, в кубинских практиках медиумов *эспиритизмо*, в бразильской религии *санто дайме*, в трансе в традиции *вика*, в красочных обрядах Северной Кералы, получивших известность под названием *тейям* [16] в обычае массовой одержимости культа Сири в южной Карнатаке [17], в различных проявлениях Святого Духа в рамках харизматического христианства.

Огромное количество разнообразных конкретных случаев экстатических состояний и поведения и их высокая контекстуальность едва ли дает возможность не только составить универсальную классификацию, но даже и четко разделить типы экстаза или транса. По-видимому, можно только выявить некоторые очевидные признаки, которые могут сопровождать необычные душевные состояния. Так, в одних случаях налицо сенсорная депривация (пример тому – экстаз Терезы Авильской), в других – напротив, активизация восприятия и перевозбуждение (концерты рок-музыки или воскресные службы в ряде протестантских церквей), в одних человек находится в одиночестве, в других – наоборот, в коллективе, в одних застывает в телесной неподвижности, в других напротив, иступленно двигается. Однако что именно происходит, совпадает ли то, что ощущает и переживает сам человек с тем, что видят окружающие его люди, а также что заставляет человека вести себя так или иначе, – все это зачастую трудно и описать, и понять. В религии и в искусстве то, что одному кажется совершенно очевидным, для другого представляется галлюцинацией.

Необходимость специально обратиться к этой теме возникла у меня давно, в связи с изучением теории и истории, а также постижением практики индийского танца и музыки; в 2017–2018 гг. я начала специальное исследование индийских артистических сообществ, театральных, музыкальных, танцевальных, сказительских каст и трупп, их религиозной культуры, особенностей их социального статуса и известных им и практикуемых ими состояний транса и одержимости, см. [18].

Первое мое знакомство с этими сообществами произошло еще в середине 1990-х гг. при Посольстве Индии в России, в Москве был открыт Индийский культурный центр имени Джавахарлала Неру – часть Индийского совета по культурным связям, имеющего целью распространение индийского искусства и культуры в разных странах мира. В Москве начал работать класс ежедневного обучения индийскому классическому танцу в стиле *катхак*, и в качестве преподавателей сюда приезжали разные мастера, в том числе и представи-

тели артистических семей. В этом классе я получила знания основ этого искусства, а в постоянном неформальном общении с преподавателями соприкоснулась с повседневностью, жизнью и бытом самих музыкантов и танцоров. Чуть позднее, уже в Индии, я стала ученицей известного танцора катхака Раджендры Гангани, сына Кунданлала Гангани, и получила доступ в семьи так называемых *кхандани* — наследственных танцоров, музыкантов и актеров, которые во множестве поколений передают в своей среде теоретические знания и практические навыки представлений. В ходе многих лет я восприняла некоторую толику бесконечного океана индийской музыкально-артистической культуры и одновременно сформулировала вопросы, ответы на которые можно получить только в результате этнографического исследования.

С середины 1990-х годов я постоянно общаюсь с профессиональными танцорами и музыкантами, а также наблюдаю, фиксирую и анализирую самые разные театральные, танцевальные и музыкальные традиции. Функции их различные, часть их — это сценические представления, выполняющие в основном эстетическую задачу, однако немало среди них и случаев ритуальной драмы, где религиозное и художественное начала максимально близко подходят друг к другу, или же, скажем иначе, расходятся из изначально единства. Однако практически во всех исполнительских культурах, которые мне довелось видеть и осваивать, содержится та или иная толика транса. Можно сказать, что артисты — мастера по «дисциплинированию», контролированию транса, по выработке и оттачиванию вдохновения.

Этому способствует прежде всего музыка, исследованию чего посвящена, в частности, фундаментальная работа Руже Жилбера «Музыка и транс: теория взаимосвязей между музыкой и одержимостью» [12]. В индийском классическом исполнении это, например, постоянно звучащая *тампура*, циклически повторяющийся ритмический рисунок тала, игра ударных инструментов — барабанов *табла*, *пакхавадж*, *мридангам* и других. Одной из главных задач искусства оказывается своеобразная магия, создающая не просто впечатление, но и даже телесное влияние на зрителей, слушателей, и все окружение артиста. Так, широко известен рассказ о великом певце при дворе Великих Моголов Тансене, владевшем музыкой столь искусно, что однажды при исполнении *раги* Дипак — мелодии, посвященной образу огня, создал такой жар, от которого начался пожар. Чтобы предотвратить беду, он (или, по другой версии, его сестра) принялся петь *рагу* Мерх — «облако», что мгновенно вызвало грозовые тучи и дождь, который и залил разбушевавшееся

пламя. Сила воздействия мастерства особенно ощутима в игре, пении, музыке, танце тех артистов, которых можно назвать *тапасья*: обладая талантом и личной харизмой, они отшлифовали это годами дисциплины. Так, слушая певца Джасраджа, я видела, как звук превращается в шар, который летит за горизонт, открывая новые пространства и порождая миры. Впоследствии в личной беседе великий певец порадовался моему опыту и сказал, что такое происходит нечасто.

Если предположить, что душа человека – своего рода волна, то она настроена на ту или другую частоту. Существует ли одна цельная душа как вибрация этой волны, или же внутренний мир человека может представлять собой пространство, в котором могут располагаться разные волны, разные личности?

Своеобразной чертой индийского артистического ремесла, как и большинства религиозных традиций, *сампрадай*, является принцип непосредственной передачи знания и навыков, именуемый *гуру-шишья-парампара* и предполагающий многолетнюю и тесную связь между учителем и учеником, высочайшую степень доверия и комплекс представлений и техник, которые актуальны именно в рамках данной школы. В случае с *катхаком* такие линии передачи знания получили название *гхаран* – термин, заимствованный, по-видимому, из арсенала вокальных школ североиндийской традиции хиндустани, во многом среди мусульманских наследственных артистических семей [19], [20]. Различия между школами могут быть как минимальными, так и весьма существенными; решающую роль в их определении играет конкретный учитель. Ученику бывает очень трудно получить информацию о соседней, даже весьма похожей, школе, что связано с определенной этикой взаимоотношений: пространство в области религии и искусства разделено подобно хозяйственным и ремесленническим сферам деятельности, хотя разного рода заимствования и трансформации традиций – обычное явление [9 с. 34]. Мой учитель с самого начала отнесся положительно к самому факту и к техническим особенностям моего исследования, предполагавшего сравнительный и междисциплинарный подходы.

Стиль *катхак* технически основан на ритмичных ударах ног и музыкально тесно связан с игрой на барабанах – горизонтальном *пакхавадже* и вертикальной паре (*даян* и *баян*) – *табла*. Длительная работа в классе неизбежно предполагает вхождение в состояние своеобразного музыкального транса [5], порождаемого совместно музыкантами и танцорами; впоследствии этот транс может быть распространен и на зрителей. *Катхак* не является религиозным танцем в смысле принадлежности к определенной конфессиональной

организации, хотя в его репертуаре значительное место занимают истории Кришны и других богов; как и другие классические традиции Индии, они могут становиться формой духовных практик. Они могут оказываться формой выражения религиозной культуры – как индуистской, так и мусульманской, и христианской, а могут оставаться за их пределами. Однако ни один артист не может действовать без вдохновения, которое имеет две ипостаси: экстатическую (то, что рождается само по себе, спонтанно) и дидактическую (то, чему длительно и постепенно он учится в классе). Какой природы это вдохновение?

О том, как актерская роль может поменять всю жизнь ее исполнителя, свидетельствует опыт актера Вишнупанта Пагни, сыгравшего роль Тукарама – человека, бесконечно преданного богу Виттхалу (Витхобе) из храма в городе Пандхарпур (Махараштра, Индия), в фильме «Сант Тукарам» (1936 г.). Актер настолько глубоко вошел в эту роль, что не смог выйти из нее, и закончил свою жизнь в больничной палате. В легкой же форме указанный транс могут испытывать, по-видимому, большинство верующих, вне зависимости от той религиозной деноминации, к которой они себя относят. Одержимость же не может быть частичной или кумулятивной: она или присутствует, или нет, хотя интенсивность ее проявления может быть, по-видимому, различна. Конкретные религиозные традиции Индии нередко связаны с трансом, но далеко не всегда содержат и приветствуют одержимость [21].

Постижение себя и выход за свои пределы, преобразование как себя, так и всего окружения – главные темы, связывающие искусство и религию. Мимо них невозможно пройти, занимаясь индийской культурой. Тема трансовых, экстатических состояний, одержимости довольно скупо отражена в классической санскритской литературе. Некоторые небольшие отсылки встречаются в рамаитской пьесе Бхавабхути «Махавирачарита», где в 4 акте сюжет о происках против Рамы «запускается» мотивом вселения некой демоницы Шурпанакхи в служанку царицы Кайкеи Мандхару; в 6-й главе буддийского сочинения «Лалитавистара», где говорится о беременности царицы Майи и матери Будды, когда она была наделена различными чудесными способностями, в том числе могла исцелять людей, одержимых – *авишта* («войденный») – *гандхарвом*, *якшей*, *девом*, *асуrom*, *бхутом* и прочими существами. Это весьма редкие свидетельства в высокой литературной традиции. Однако темы одержимости и транса очень существенны в повседневной религиозной практике, в мифологии, традициях целительства [22,23] и, конечно, в народной культуре всей Южной и Юго-Восточной Азии.

Для того чтобы разобраться в возможных типах, функциях и формах тех состояний, которые можно ввести в такие категории, как «транс», «вдохновение» и «одержимость», в выявлении пространств их пересечения, я обратилась к помощи тех моих коллег, чьи области научных интересов близки этой теме.

Созданию настоящего номера журнала предшествовала работа по проекту «Одержимость, служение, лицедейство: о границах и взаимосвязи индивидуального транса, религиозного почитания и художественного начала в индийских артистических традициях» в 2018 и 2019 гг. Кроме полевых исследований и получения конкретного этнографического материала были проведены семинары, прошли дискуссии, в которых участвовали авторы представленных ниже статей. Кроме того, слова благодарности я должна адресовать Сергею Тавастшерне, Светлане Цветковой, Витису Видунасу, Максиму Русанову, Аните Шикловой за совместные размышления и ценные уточнения.

Нам важно было рассмотреть конкретные случаи транса и одержимости, их «доместикацию», окультуривание, «приручение» в рамках различных культур и религий. Как работают институты экзорцизма (изгнания богов/духов) и адорцизма (их призывания, привлечения)? Как соотносятся существа разной природы и облика? Могут ли они сливаться друг с другом, образуя в своем роде единую личность? Как различаются массовая и индивидуальная одержимость? Так ли уж «неделим» оказывается подчас индивид?

В 1960-е гг. данную тему изучали в основном в рамках этнопсихиатрии (термин Ж. Деварё) или транскультурной психиатрии (Э. Виттковер). Постепенно сформировались и другие фокусы взгляда на трансы как своеобразные целительские системы или как символические пространства. В сборнике под редакцией Шмидта и Хаскинсона [24] был представлен целый спектр возможных интерпретаций трансов. Так, традицию вуду исследовали сначала как комплекс своеобразных мифологических представлений, потом как проявление нервной патологии и истерии, с 1960-х – даже как некоторую медицинскую систему, включающую в себя терапию и профилактику, а еще позднее – как политический феномен. В последней четверти XX в. укрепилось понимание того, что одержимость и транс определяются не только биологией, психологией, но и социально, экономически, политически. Здесь особенно примечательным оказывается мужской культ одержимости хаука в Нигерии, возникший в первой половине 1920-х гг. (и запрещенный уже в середине 1920-х гг.) как реакция на колониализм: в участников вселяются белые «духи», представляющие носителей колониаль-

ной власти: генерал-губернатора, кондуктора, жены доктора и т. д., и одержимые ведут себя словно белые, получают уважение своих соплеменников, хотя известно, что здесь имелся и определенный элемент сатиры и пародии [25]. Ныне приоритет отдается исследованию локальных феноменов, а не сравнению трансов и одержимости в разных культурах [6 с. 246–267]; причиной тому, видимо, разочарование в попытках составить хоть сколь-нибудь универсальную картину. Однако появление такого феномена, как *ню-эйдж* и размытие институциональной религиозности, хотя и добавило сложности, но потребовало некоторого обобщенного взгляда: появились такие глобальные явления, как channeling, holistic healing, различные варианты медитаций и других новых (около)религиозных явлений, исследование которых требует отработки новых подходов и методов; см. [26].

Рабочими гипотезами, возникшими еще во время подготовки настоящего проекта, стали следующие. Во-первых, две области человеческого выражения – религиозное служение и художественное творчество – тесно связаны именно посредством специфических состояний, которые можно обозначить понятиями «транс», «одержимость», «вдохновение», «экстаз» и т. п. [17,7]. Эти понятия не являются научными терминами, они используются для обозначения целого ряда различных случаев, выражающихся в симптомах, которые могут быть объединены в рамках своеобразных комплексов [25]; в клинических случаях обозначаемых как синдромы; например, это биполярное расстройство, ряд психических расстройств личности, прежде всего шизофрения, и многое другое [28]. Нередко такие понятия, как «одержимость», «мания», «депрессия» используются как метафоры при описании относительно обычных состояний особенной сосредоточенности на чем-то или плохого настроения; тем не менее существует и клиническое описание депрессии как болезни. Этиология и формы проявления таких состояний – предмет отдельного изучения; меня же интересовали прежде всего их культурный контекст и их «обрастание» социальными и культурными функциями. Посредством ритуальной драмы [29], музыки [12,30], танца [31], грима/костюма/декораций и определенного сценария артистического действия сложные психические состояния находят свое «разрешение» (если они несут болезненную форму и причиняют беспокойство), применение (если их носителям удастся найти в них некоторое полезное зерно, приспособить их для выполнения некоторой социальной функции) и некоторое «оправдание» (если требуется их рационально объяснить и санкционировать) [32,33]. В ряде обществ транс, вдохновение и одержимость оказываются

«приписаны» определенным группам, кастовым, этническим или профессиональным сообществам.

Во-вторых, в каждом обществе всегда существует представление о психической *норме, адекватности, и о болезни*; больных людей стремятся вылечить или, если это невозможно, купировать приступы – медикаментозно, посредством различных практик и процедур. Здоровые люди могут достигать измененных состояний сознания – также посредством различных зелий и практик. Представления о «здоровье» и «болезни» различаются в разных культурах и обществах. Однако можно выделить также *третью группу*, хотя ее границы подчас и размыты, это люди с так называемым *пограничным состоянием*: они не здоровы, но и не больны. Примечательно, что медикаменты и практики на них не действуют: они окончательно не заболевают, но не могут и окончательно «выздороветь».

Можно различить две позиции, с которых происходит оценка подобных состояний: культурно-специфическая (когда говорят, что это влияние духов / божеств / демонов и т. п.) и научная, преимущественно медицинская (когда обнаруживают конкретный источник данного состояния). Так, например, причинами подобных состояний могут быть травмы, которые обрастают психосоматическими симптомами, вирусное заражение, бактериальная или грибковая инфекция¹, радиационное облучение, отравление токсинами или продуктами деятельности паразитов (простейшие организмы формируют своеобразный «симбиоз» с телом «хозяина», в результате чего с ними бывает трудно справиться; при паразитарной интоксикации может поражаться центральная нервная система).

В-третьих, *транс*, по-видимому, следует четко отличать от *одержимости*: в первом случае действует сам человек, он может нахо-

¹ Яркий пример тому – манипуляции паразитических грибов кордицепс (латинское Cordyceps, род спорыньевых грибов, пиреномицеты, паразитирующие на определенных видах насекомых), которые изменяют поведение организма-хозяина, превращая их в зомби. Когда спора этого гриба попадает в муравья, тот меняет свое поведение: сначала начинает много есть, отбирая еду у других, потом уходит из колонии, забирается на дерево, растущее вблизи муравейника, и намертво вцепляется челюстями в лист. После гибели муравья гриб прорастает сквозь его тело, а из его головы вырастает красно-коричневое плодовое тело, которое разбрасывает споры над муравейником. Интересно, что гриб образует в теле своего «хозяина» сложную сеть, оплетающую все органы и контролирующую химические процессы, но не проникает в центральную нервную систему. Для человека кордицепс – мощный адаптоген, он подготавливает организм к любым заболеваниям, включая вирусные; олимпийские сборные команды некоторых стран, например Китая, активно используют это средство в ходе подготовки спортсменов к соревнованиям.

даться в состоянии сна, в алкогольном или другом опьянении, это состояние может быть вызвано музыкой и другими факторами, однако это не влияет на целостность его самоидентификации. Во втором случае происходит словно бы «поселение» в его тело других сущностей («духов», «душ», «демона» или «демонов», «энергий» и т. п.), которые воспринимаются как «чужие», некоторые самостоятельно действующие (или действующие с чьей-то помощью) существа, и те действия, которые производит его тело, осуществляются именно ими. Эти сущности образуют своего рода «сообщество», подобное человеческому и пересекающееся с последним [34]. Представления об одержимости связаны с верой в подвижные сущности – души, духов, богов различных типов и происхождения (души предков, духи болезней и др.), обладающих способностями входить в тела живых людей (а возможно, и не только) и заставлять того действовать согласно их воле. Идеи транса и экстаза могут быть «реализованы» и в рамках представлений о единой, целостной и континуальной личности. Однако иногда транс соседствует с одержимостью, «накладывается» на нее [35].

Так, Эрика Бургиньон, одна из главных исследовательниц нашей темы, проводившая кросс-культурные исследования, оперировавшая материалом 488 обществ, разделяет *одержимость без транса* (болезненное состояние, подверженность некоторым нежелательным силам, которые обычно называют «демонами»; это более или менее успешно лечат экзорцизмом, и, подобно всякой хронической болезни, такое состояние может наступать и проходить по не всегда понятной причине, яркий пример тому – «икота» у русских, которую подробно изучила О.Б. Христофорова [3]) и *трансовую одержимость* (possession trance, что характерно для особых культов одержимости – *зар* [13], *вуду*, *кандомбле* [36] и др.) [20 с. 3–38]. Во втором случае всегда имеется специальная подготовка, а сам процесс «одержимости» многосторонне организован, это своего рода сеанс, в котором присутствуют музыка, танец, воскурение благовоний, и по определенным правилам происходит переключение «личности» на другой «регистр», или же принимающий на себя одержимость человек словно бы превращает себя в пустой сосуд и представляет духу проявить себя. Впрочем, в таких случаях не всегда легко определить наличие одержимости. Очевидно, что бывает и *транс без одержимости* – визионерский транс, шаманство [3 с. 168], когда шаман или медиум входит в транс, при том, что его личность остается целостной и полностью активной во всех своих действиях. Шаман может общаться с духами-помощниками, которые могут проявляться в издаваемых звуках, музыке, словах, однако эти духи не столько

«вселяются в него», сколько сопровождают его, поскольку главная цель всего действия – путешествие в иные миры, к духам, как правило, за похищенной или пропавшей душой больного [37]. О. Христоворова верно отмечает, что «три феномена [одержимость без транса, трансовая одержимость и транс без одержимости. – С. Р.] имеют разную географическую и социально-культурную дистрибуцию»: в одном обществе они по-разному распределены среди населения: одно – это «женская болезнь», другое – это профессия. Чаще они редко встречаются в одном обществе. Трансовая одержимость особенно распространена в Африке южнее Сахары (в 45% обществ), в Юго-Восточной Азии; транс без одержимости характерен для североамериканских индейцев [38 с. 138]. Особая тема – гендерный аспект трансовых состояний и одержимости. Эрика Бургиньон отмечает, что одержимость в ее любых вариантах – феномен преимущественно женский [38 с. 140]. Причиной тому называли и факт опыта беременности (Штернберг, Грахам), и особенности женской физиологии, а именно метаболизм кальция, понижение которого ведет к нервозности, депрессии и диссоциации (Райбек и др.), и понимание одержимости (И.М. Льюис в 1960-е гг., писавший об одержимости как оружии слабых, см. также [39 с. 192]) как своего рода протестную форму поведения.

В-четвертых, можно говорить о *стадиальном и кумулятивном* состоянии транса. Легкую форму этого состояния испытывает каждый человек: это постепенное «вхождение», часто сочетаемое с оцепенением или, наоборот, нахождением в определенной ритмической мышечной активности, например, зрители в зале или у экрана телевизора вчувствуются, вживаются в представляемые характеры, до некоторой степени идентифицируются с ними; это езда на машине в ранний утренний час по свободному шоссе, особенно когда из проигрывателя звучит музыка, это чтение или прослушивание увлекательной лекции. Транс ярко проявляется в такой популярной форме семейной терапии, как «расстановки» по методу Хеллингера, в гипнозе, в методике холотропного дыхания или разного рода медитациях, в принятии галлюциногенов.

В-пятых, нужно обратить внимание на то, как *транслируются* состояния транса и одержимости, см. [19,40,41]. Структура транса – слоистая, каждый из слоев принимает определенную культурную конфигурацию и иногда встраивается в религиозную парадигму (например, практика *зикра* в суфийском исламе [40]) и в художественную исполнительскую культуру, в том числе и обретающую коммерческий формат (*суфияна калам* в музыкальной культуре Кашмира, а ныне – всевозможные фестивали суфийской музыки,

например, «Джашан-е-Кхусро» Музафара Али в Дели; певческая культура каст *ланга* и *манганьяров* Раджастхана). Транс требует довольно длительной «аккультурации». Одержимость же «передается» или может передаваться почти мгновенно, часто при личном контакте, от «донора», или посредством сильного впечатления некоторыми образами (визуальными, ритмическими, мелодическими) или же актуализации уже имеющегося скрытого опыта; по своей модели, как мне кажется, это похоже на «вирусную инфекцию». Дальнейшее развитие и проявление этой одержимости зависит от «реципиента», от множества факторов – лабильности его психики, ее резистентности, развития его интеллекта, образования и культурной среды обитания. Весьма важен вопрос, как конкретное общество относится к людям, регулярно подверженным подобным состояниям, см. [41].

Оценка соприсутствия в теле одного человека нескольких существностей бывает различной; об этом свидетельствуют данные многих языков. Так, Кристофер Фюллер отмечает, что «во всех индийских языках можно различить недобровольную, “плохую” одержимость злыми существами, и добровольную, “хорошую” божествами» [21, с. 231]. Боги, божества, духи различаются по «склонности» вступать в телесный контакт с человеком, входить в их тела, или же создавать иного рода отношения. Так, среди главных общиндуистских богов, как правило, речь не идет об одержимости, зато Кхандоба, известный в Махаращтре бог, ассоциируемый с Шивой, может «охватывать» людей, «входить» в них. Особое внимание в этой связи стоит обратить на богов, которые нарушают социальные законы и уставы, по которым люди и другие боги стремятся жить, см. сборник статей «Криминальные боги и демоны-почитатели» под редакцией Альфа Хильтбейтеля [42].

То же самое можно сказать и об определении одержимости или охваченности божественным / демоническим началом в большинстве культурных ареалов мира. Однако конкретный этнографический материал показывает неоднозначность его оценки: так, в литовской народной культуре особой популярностью обладает сюжет о найме (или принуждении) крестьянином, или мельником, черта, как видимого, так и невидимого духа, служить ему в хозяйстве в качестве батрака; фольклорные сюжеты о домашнем змее, несущем богатства, каукасе или айтварасе дополняются активным обращением к этой теме в художественной литературе, например, в творчестве Винцаса Кудирки (повести «Мельница Балтарагиса», «Деревянные чудеса»). Однако эта связь, оказывается, «обрастает» «побочными» зависимостями: крестьянин теряет душу, жену

или ребенка. В рамках христианской демонологии это описывается как вселение падших ангелов, превратившихся в чертей или в самих людей.

Во многих случаях можно обнаружить такую особенность транса и одержимости, как цикличность. Хорошо известно и описано влияние новолуний и полнолуний на необычные психические состояния и поведение; есть и другие природные ритмы и циклы, отраженные в культурных практиках. Подтверждение или опровержение всех этих мыслей и гипотез, более точная их формулировка требуют обращения как к теории, так и к практике.

Представленные ниже статьи раскрывают отдельные грани данной темы, представляя материалы культур и обществ различных географических ареалов.

Оксана Фаис (Институт этнологии и антропологии РАН, этнограф, специалист в области традиционной культуры Италии, особенно островов Сицилия и Сардиния) в статье «Одержимость и транс в традиционной культуре Сардинии в прошлом и настоящем (на примере области Барбаджа)» обращается к трем явлениям традиционной культуры центральных районов острова Сардиния: это обрядовый «круговой танец», шествие карнавальных ряженных и вхождение в транс пастухов, основных носителей местной традиционной культуры. Основываясь на материале своих полевых этнографических исследований в деревнях Брабаджи, О. Фаис детально описывает обряды, шествия и праздники в контексте повседневной культуры, особое внимание обращая на сообщество пастухов и сложившиеся в их среде традиции транса и одержимости, которые, по мнению автора, весьма архаичны, сочетаются и взаимно дополняют друг друга.

Максим Демченко (Московский государственный лингвистический институт, исследователь поэтической традиции языка авадхи и культа Рамы) в статье «Вдохновенные Рамой. Рама-расики Айодхьи: проблема гендера в индийском мистико-поэтическом служении Сите и Раме» обращается к опыту обретения и культивирования особой религиозной идентичности среди Рама-расиков с Гола-гхата (Айодхья, Индия), мистико-поэтического движения, главным элементом которого является визуализация последователями-мужчинами своей «истинной» женской природы. Это одно из направлений огромного и весьма разнообразного по своим подходам индийского религиозного движения *бхакти*, предполагающего полное, вплоть до экстатического растворения своей личности в едином божестве. *Расики* Айодхьи посвящают себя богу Раме, который, однако, с точки зрения этой традиции, несет в себе в качестве

главного внутреннего средоточия женскую природу, которая проявляется в образе его супруги Ситы. Ежедневное чтение нарастающих поэтических текстов, прославляющих Ситу и Раму, и прежде всего сочинения Тулсидаса «Рамачаритаманас» оказывается важнейшей формой искусства и одновременно религиозным действием, сопряженным со своеобразным трансовым психическим состоянием.

Оксана Куропаткина (исследователь протестантизма из Центра изучения и развития межкультурных отношений) в двух статьях («Транс и перформанс в современном американском пятидесятничестве» и «Концепции исцеления и “войны с дьяволом” в неохаризматизме») исследует феномен «оборотной стороны рациональности», или «темного иррационального», отношения к нему, а также трансовых состояний в протестантской среде, прежде всего на примере пятидесятников. Она приходит к выводу, что протестантизм обострил страх Средневековья перед адом, перенес его в человеческую душу: «ветхий Адам» (то есть идея «несвятой» природы человека) стал восприниматься как «труп», мертвая и порочная часть человека, которая в любой момент может себя проявить. Для многих проповедников внешняя благопристойность обычного обывателя сделалась подозрительной, и отголоском этого в популярной культуре стали, в частности, фильмы ужасов, снимаемые в основном про маленькие американские городки и благонамеренных буржуа. Страх обрел новые формы; происходила своеобразная драматизация всего страшного и постыдного, и этому служили проповеди «серы и пламени» XVIII–XIX вв. Красочные изображения адских мук, к которым слушатели были уже причастны, приводили к обморокам, видениям и т. п. В XX в. у пятидесятников и других харизматических христиан соединились идеи Реформации и уходящие корнями в архаические традиции практики экзорцизма («служения исцеления» зачастую предполагали изгнание духов реальных болезней), а среди пятидесятнических церквей в Африке стала очень популярна концепция «духовной войны». Так, здесь мы видим «переработку» старых, во многом универсальных моделей действий медиумов и целителей, а также трансовых практик и применение их к новым обстоятельствам.

Любовь Соловьева (Институт этнологии и антропологии РАН, этнограф, специалист по грузинской культуре) в статье «Институт оракулов-прорицателей (кадагоба) у горцев Восточной Грузии» описывает уникальную традицию кадаги в горных регионах Восточной Грузии, особенно Хевсуретии, связанную с народными религиозными верованиями. *Кадаги* – это человек, который, согласно народным представлениям, был избран божеством из числа пред-

ставителей своего сакмо (так называлось локальное сообщество, члены которого поклонялись местному святилищу и считались его кма – подданными). Главной обязанностью кадаги было осуществлять связь между божеством и его подданными, т. е. сакмо, и сообщать людям волю божества. Следует отметить, что в Хевсурети роль кадаги среди служителей святилища была довольно значительной, кадаги (ими могли быть как мужчина, так и женщина) пользовался большим авторитетом. Именно он в первый день Нового года предсказывал события, которые могли произойти в данном сообществе: болезни, смерти, война с соседями, кровная месть, природные катаклизмы и т. д. К пророчествам кадаги обращались также, если в общине возникали внутренние противоречия и конфликты. Этот институт оказывается связующим звеном между дохристианскими верованиями и обычаями и христианскими культами; он ярко проявляет характер и природу грузинской религиозной культуры, особенно в горных районах.

Оксана Добжанская (Арктический государственный институт культуры и искусств, искусствовед, исследующая традиционную культуру арктических народов Севера, прежде всего нганасан) в работе «Искусство звукового перевоплощения шамана в ритуалах нганасан» обращается к шаманскому ритуалу как своеобразной музыке. На основе собранного ею полевого этнографического материала она подробно анализирует все звуки обрядового действия, его ритмику и мелодику, и приходит к выводу об особом роде воображении, развившемся в культуре шаманских народов Севера, порождающем звук как специфическую сущность, выполняющую роль медиатора, посредника между мирами.

Евгения Ренковская (Институт востоковедения РАН, лингвист, исследователь редких языков Индии) в статье «*Джагар*, обряд вызывания духов в Кумаоне (штат Уттаракханд, Индия): культовая лексика и возможные интерпретации» обращается к центральному ритуалу в регионе Кумаон (Уттаракханд, Индия), *джагар*, в основе которого лежит общение с божеством или духом посредством медиума. Она исследует *джагар* в основном с точки зрения языка, главным образом лексики, обозначающей основные его элементы. *Джагар* – общее для центральных Гималаев культурно-религиозное явление, оно распадается на множество конкретных культов и характеризуется сильной региональной вариативностью. Общим здесь оказывается трансовое состояние, сопровождаемое одержимостью, с главной задачей – «пробуждения» или «побуждения к действию» богов. Как и в некоторых других южноазиатских ареалах, в предгорьях Гималаев основной формой религиозных практик выступает

вселение божеств в людей с последующим путешествием, паломничеством, музыкальным представлением, гаданиями, произнесением пророчеств и т. п.; *джагар*, яркий пример адорцизма, демонстрирует технику дела по призыванию духов / богов и демонстрирует в целом отношения между миром людей и пространством священного.

Ирина Сироткина (Институт истории естествознания и техники РАН, исследователь двигательной культуры, ее истории и теории) в статье «Одержимые пляской: мистериальные сюжеты в русском балете начала XX в.» рассказывает о создании с 1910 г. модернистских балетов «Весна священная» и «Алалей и Лейла» в антрепризе Сергея Дягилева и для Мариинского театра соответственно. В написании либретто и того, и другого балета участвовал Алексей Ремизов, задумавший балет-мистерию, обратившийся к образам «славянских древностей» и языческих обрядов с темой жертвы. Описанные случаи были частью широкого проекта конца XIX – начала XX вв. по радикальному преобразованию сценического искусства; параллельно происходили серьезные перемены в понимании сущности религии, вскоре выразившиеся и в практической плоскости.

В приложении публикуются два материала из этнографического архива Светланы Рыжаковой: «Испытание сочувствием» – запись беседы об испытанном случае одержимости, демонстрирующем связь эмоциональных состояний с миром нематериальных сущностей, а также «Опьяненные любовью» – данные о ритуализированной народной драме Модан кам, распространенной среди раджбанси Северной Бенгалии.

Библиография / References

1. Харитонов В.И., отв. ред. (1999). *«Избранники духов» – «Избравшие духов»: Традиционное шаманство и неошаманизм. Памяти В. Н. Басилова (1937–1998): Сборник статей.* М.: Наука, 1999. Kharitonova V.I., red. «Izbranniki dukhov» – «Izbravshie Bourguignon dukhov»: Traditsionnoye shamanstvo i neoshamanizm. Pamyati V. N. Basilova (1937–1998): Sbornik statey. Otв. red. V.I. Kharitonova. M.: Nauka, 1999. [Kharitonov VI, ed. “The Chosen Ones of Spirits” – “Who Chose Spirits”: Traditional shamanism and neo-shamanism In memory of V. N. Basilov (1937–1998): Collection of articles. Ed. ed. IN AND. Kharitonov. M.: Science, 1999; in Russian].
2. *Басилов В.Н.* (1984). Избранники духов. М.: Наука. Basilov V.N. Izbranniki dukhov. M.: Nauka, 1984. [Basilov V.N. Who Chose Spirits. M.: Nauka, 1984].
3. *Христофорова О.Б.* (2016). Одержимость в русской деревне. М.: Форум Неолит. Hristoforova O.B. Oderzhimost v russkoj derevne. M: Forum Neolit,

2016. [Hristoforova O. Spirit-possession in Russian village. M.: Forum Neolit, 2018. (in Russian)].
4. Lewis, Ioan. (1996). *Religion in Context: Cult and Charisma*. Cambridge: Cambridge University Press.
5. Oughourlian, Jean-Michel. (1982). *Un mime nommé désir: hystérie, transe, possession, adorcisme*. Paris: Bernard Grasset.
6. Cohen E., Barrett J. (2008). Conceptualizing spirit possession: Ethnographic and experimental evidence // *Ethnos*. Vol.73. № 1. P. 246–267.
7. Zaretski I., ed. (1966). *Bibliography on spirit possession and spirit mediumship*. Berkeley: University of California Press.
8. Johnson P. Ch., ed. (2014). *Spirited things: The work of “possession” in Afro-Atlantic religions*. Chicago; London: The University of Chicago Press.
9. Suryani L., Jensen G.D. (1993). *Trance and possession in Bali*. Oxford: Oxford University Press.
10. Zoete B. de, Spies W. (1938). *Dance and Drama in Bali*. London: Faber and Faber.
11. Belo J. (1960). *Trance in Bali*. New York: Columbia University Press.
12. Rouget Gilbert. (1985). *Music and Trance. A Theory of the Relations between Music and Possession*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
13. Boddy, Janice Patricia. (1994). Spirit possession revisited: beyond instrumentality // *Annual Review of Anthropology*. 23. P. 407-434.
14. Smith Frederick M. (2006). *The self-possessed: deity and spirit possession in South Asian literature and civilization*. New York: Columbia University Press. (Smith Frederick M. (2009). *Deity and Spirit Possession in South Asia*. Delhi: Motilal Banarasisdas Published Privat Limited).
15. Dawson Andrew, ed. (2010). *Summoning the Spirits: Possession and Invocation in Contemporary Religion*. New York: Bloomsbury.
16. Freeman, J. Richardson. (1993). Performing Possession: Ritual and consciousness in the Teyyam Complex of Northern Kerala // Bruckner et al., ed. *Flags of Flame*. Pp. 109-138.
17. Claus P.J. (1975). The Siri myth and ritual: A mass possession cult of South India // *Ethnology*. Vol. 14.
18. Рыжакова С.И. Одержимость, служение, лицедейство: о границах культового и художественного в традициях колам (дайва-нема) Южной Канады и калияттам (тейям) Северной Кералы // Антропологический форум. 2017 г. № 34. С. 213-246. Ryzhakova S. I. Oderzhimost, sluzheniye, licedejstvo: o granicah kultovogo i hudozhestvennogo v tradiciyah kolam (daiva-nema) Yuzhnoj Kannady i kaliyattam (teyyam) Severnoj Keraly // Антропологический форум. 2017. № 34. P. 213-246. [Ryzhakova S. Possession, devotion, performance: on borders between cult and artistic in kolam and kaliyattam traditions in India. Антропологический форум. 2017. № 34. P. 213-246. (in Russian)].

19. Klass M. (2003). *Mind over mind: The anthropology and psychology of spirit possession*. Lanham: Rowman and Littlefield.
20. Bourguignon E. (1973). Introduction: A framework for the comparative study of altered states of consciousness // E. Bourguignon, ed. *Religion, altered states of consciousness and social change*. Columbus: Ohio State University Press. P. 3-38.
21. Fuller Christopher J. (1992). *The Camphor Flame*. Princeton: Princeton University Press.
22. Ferrari Febrizio. (2011). *Health and Religious Rituals in South Asia: Disease, Possession and Healing*. New York, London: Routledge.
23. Kakar Sudhir. (1982). *Shamans, Mystics, and Doctors. A Psychological Inquiry into India and its Healing Traditions*. New Delhi: Oxford University Press.
24. Schmidt B.E., Huskinson L., eds. (2010). *Spirit possession and trance: New interdisciplinary perspectives*. London: Bloomsbury Publishing.
25. Stoller Paul. (1995). *Embodying Colonial Memories: Spirit Possession, Power, and the Hauka in West Africa*. New York and London: Routledge.
26. Wood, Matthew. (2007). *Possession, Power and the New Age. Ambiguities of Authority in Neoliberal Societies*. Aldershot, Hampshire, UK: Ashgate Publishers Ltd.
27. Ward C.A., ed. (1989). *Altered states of consciousness and mental health: A cross-cultural perspective*. Newbury Park, C.A.: Sage.
28. Kenny M.G. Multiple personality and spirit possession // *Psychiatry*. 1981. Vol.4.
29. Otten T., Skoda U., eds. (2014). *Dialogs with gods: Possession in Middle Indian rituals*. Berlin: Weißensee Verlag.
30. Becker Judith. (2004). *Deep Listeners. Music, Emotions, and Trancing*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
31. Alter Andrew. (2008). *Dancing with Devtas: Drums, Power and Possession in the Music of Garhwal, North India*. London and New York: Routledge.
32. Gellner D. (1994). Priests, healers, medium and witches: The context of possession in the Katmandu valley, Nepal // *Man. New series*. 1994. Vol.29. N.1.
33. Goodman F.D. (1988). *How about demons? Possession and exorcism in the Modern world*. Bloomington, IU: Indiana University Press.
34. Espirito Santo Diana and Ruy Blanes, eds. (2014). *The Social Life of Spirits*. Chicago and London: University of Chicago Press.
35. Prince R.H., ed. (1968). *Trance and possession states*. Montreal: R. M. Bucke Memorial Society.
36. Wafer J. (1991). *The taste of blood: Spirit possession in Brazilian Candomble*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
37. Новик Е.С. 1984. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме: Опыт сопоставления структур. М.: Главная редакция восточной литературы. Novik Y.S. 1984. Obryad i fol'klor v sibirskom shamanizme: Opyt sopostavleniya

- struktur. M.: Glavnaya redaktsiya vostochnoy literatury. [Novik E.S. 1984. Rite and Folklore in Siberian Shamanism: An Experience of Comparing Structures. M.: Glavnaya redaktsiya vostochnoy literatury (in Russian)].
38. Bourguignon E. (1976). *Possession*. San Francisco: Chandler and Sharp.
 39. Worobec C.D. (2001). *Possessed: Women, Witches and Demons in Imperial Russia*. DeKalb: Northern Illinois University Press.
 40. Geels Antoon. (1996). A Note on the Psychology of dhikr: The Halveti-Jerrahi Order of Dervishes in Istanbul // International Journal for the Psychology of Religion. 5.4.229-251.
 41. Bourguignon E. (1976). Spirit possession belief and social structure // Bharati A., ed. *The realm of the extra-humans, ideas and actions*. The Hague: Mouton.
 42. Hildebeitel Alf, ed. (1989). *Criminal Gods and Demon Devotees. Essays on the Guardians of Popular Hinduism*. New York: State University of New York Press.

Информация об авторе

Светлана И. Рыжакова, доктор исторических наук, Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН, Москва, Россия; Россия, 119991, Москва, Ленинский пр., д. 32А. S.Ryzhakova@gmail.com

Information about the author

Svetlana I. Ryzhakova, Dr. of Sci. (History), Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Science, Moscow, Russia; bld. 32A, Leninsky av., Moscow, 119991, Russia, S.Ryzhakova@gmail.com