

**БИКУЛЬТУРНОЕ СНОВИДЕНИЕ  
КАК МЕЖЛИЧНОСТНЫЙ  
КОММУНИКАТИВНЫЙ ПРОЦЕСС**

Возможно, что в США активное участие этнографов в жизни иных культур берет свое начало, по меньшей мере, со времен исследований индейцев зуни на американском Юго-Западе, проведенных в период с 1879 по 1885 гг. пионером этнографии Фрэнком Гамильтоном Кушингом. Он понял, что его вовлеченность в жизнь зуни штата Нью-Мексико уже сама по себе представляет новый метод полевых исследований. В письме к Спенсеру Бэйрду из Смитсоновского института он писал: "Мой метод должен иметь успех. Я живу среди индейцев, я ем их пищу и сплю в их домах... По этой причине, слава богу, мои заметки содержат многое из того, чего другие исследователи сообщить не могли" (*Green 1979: 136–137*). Сорок лет спустя Бронислав Малиновский дополнил идею Кушинга о включенном наблюдении еще одной мыслью, предположив, что целью этнографа является понимание "туземной точки зрения" (*Malinowski 1922: 25*). С тех пор от включенного наблюдения стали ожидать, что оно будет приводить к подобному пониманию за счет обретения полусвым этнографом умения видеть, думать, чувствовать и даже вести себя как "туземец".

В этнографии это внимание к подходу, основанному на таком опыте, за счет которого достигается включение в изучаемое общество и социализация, позволило далее предположить, что этнограф в поле должен обретать статус "маргинального туземца" (*Freilich 1970*). В этой роли он должен сохранять учтливую дистанцию по отношению к изучаемым людям и культивировать взаимопонимание, но не дружбу, понимание, но не самоотождествление, восхищение, но не любовь, и уважение, но не веру. Предполагалось, что если он будет воспитывать в себе чувства дружбы, любви, веры и отождествлять себя с изучаемыми людьми, то он рискует "стать туземцем". Разговорное выражение "стать туземцем" (*going native*), согласно толкованию некоторых авторов, означает "погрузиться в местную культуру, зачастую шокируя тех, кто разделял с тобой культуру исходную". Оно также может означать "принятие стиля жизни местного населения, в особенности если он выглядит менее цивилизованным" (*Armstrong 2004*).

Среди этнографов начала XX в., "ставших туземцами", были, например, Лафкадио Хёрн, Александра Дэвид-Нил, Курт Ункель и Верьер Элвин. Эти европейцы оставили страны с мягким умеренным климатом, где они родились, и отправились жить вдали от них, причем многие – в условиях тропиков. Там они прожили большую часть оставшейся жизни, полностью отождествляя себя с новой культурой, освоив местные языки, получив местные имена, а иногда и создав семью с членами местного общества или приняв местные религии или верования. По той причине, что они так безупречно влились в местные сообщества, о них стали говорить как о "полных, настоящих членах сообщества" или иногда как о "ставших *tronno*" (*gone troppo*) – несомненно, из-за связи с тропиками (*Adler, Adler 1987; Dolby 2005*).

Поскольку все они, однако, сохраняли ключевые западные ценности, одновременно становясь во впечатляющей степени членами обществ незападных, я предложила оставить за скобками вопрос об их намерениях и описывать их как достигших состояния "бикультурности" (*Tedlock 1991a*). Точно так же, как можно стать при достаточ-

---

Барбара Тедлок (Tedlock) – почетный профессор кафедры антропологии Университета штата Нью-Йорк (г. Буффало, США).

ном старании и времени двуязычным, можно научиться вести себя как положено в инокультурном окружении и обрести второе мировоззрение или культуру. Прodelывая это, человек становится бикультурным. Эта способность обучения иной культуре не удивительна, поскольку лингвисты показали, что язык и культура оказываются феноменами, тесно связанными. Настолько тесно, что иногда невозможно выделить одни социальные действия и определить их как языковые, отделяя их от других – культурных, так как язык и культура глубоко проникают друг в друга (Hill, Mannheim 1992: 382).

*Anorexia religiosa, или проблема неверия.* Религиозный аппетит, как и желание есть, может отсутствовать настолько, что возможность иметь духовный опыт, как и съесть хороший обед, оказывается совершенно заблокированной. Эта ситуация, названная лордом Хабгудом *anorexia religiosa* (Habgood 2000), эндемична для научного сообщества, в особенности для антропологии из-за ее доктрины "культурной относительности". Данная доктрина, в ее крайнем выражении, гласит, что западная культура абсолютна самостоятельна и отлична в этическом и моральном отношении от западной. Таким образом, любое вмешательство в такие западные практики, как, например, клиторэктомия, рабство или сожжение вдов, или даже критика их, рассматривается как этноцентризм. Впрочем, сама идея культурной относительности недавно попала под критику и была поставлена под вопрос антропологами, правозащитниками и представителями неправительственных организаций (Cowan et al. 2001).

Исследовательнице Кэтрин Юинг во время ее полевой работы в Пакистане рассказывали, что суфизму нельзя обучиться по книгам, а можно только при непосредственном контакте с духовным наставником, вере в него и преданности ему. Она пишет, что если ее коллеги из других дисциплин, в особенности историки и религиоведы, во время своих полевых исследований иногда обращались в мусульманство, то она обнаружила столь сильное "антропологическое табу против превращения в туземца", что не могла ни утверждать, ни отрицать религиозную веру и была принуждена вместо этого писать уклончиво (Ewing 1994: 573). Для меня не вполне ясно, почему она так думала, поскольку хорошо известно, что вера и скептицизм являются составляющими любого серьезного мышления и что можно страстно верить и, тем не менее, сохранять критическую позицию (см.: Habgood 2000).

На раннем этапе своей полевой работы Юинг встретила пира, – суфийского святого, – который сказал ей, что будет навещать ее во сне. Он также пообещал ей, что будет продолжать с ней общаться во сне даже тогда, когда она вернется в Северную Америку. В ту ночь ей приснился сон, в котором к ней подошла белая лошадь, и у нее во сне возникло ощущение, что кто-то или что-то касается ее пальца. От этого она резко проснулась и села в кровати, разбудив свою подругу, с которой она накануне навещала пира. Эта подруга, член набожной, но современной мусульманской семьи, отрицавшей авторитет пиров, была настроена критически по отношению к этому святому. Однако, выслушав рассказ о сне, она заявила, что именно он посещал Юинг и прикасался к ней. Этнограф удивилась вслух власти внушения, поместив тем самым свой сон в западную (фрейдистскую) психологическую схему, в которой сны остаются чисто субъективными феноменами, обусловленными внутренними эмоциональными и физическими состояниями. Вопреки ее скептицизму, Юинг в течение нескольких месяцев преследовали сны со сверхъестественным ощущением прикосновения.

Годом позже, воспользовавшись случаем, она рассказала о своем сне пакистанскому психиатру, много лет прожившему в Англии. Когда тот, оживившись, попросил подробнее рассказать о святом, она поняла, что человек, о котором она ошибочно думала как о раздельном ее научный скептицизм, вводит ее в мир мусульманских верований. Позднее она разговаривала с другими пакистанцами, которые объяснили ей, что суфизм – это "мусульманская психология", и сказали ей, что сами они не чувствуют угрозы от "фрейдистской психологии". В то время как эти интеллектуалы из мусуль-

манской диаспоры были теми, кого я назвала бы "бикультурными", – т.е. активными участниками как суфийской, так и западной культур, – Юинг, очевидно, таковой не была (см.: *Ewing* 2003). Наоборот, она испытывала большой дискомфорт, полагая, что между ней и образованными мусульманами существуют непреодолимые различия. Она полагала, что западная психоаналитическая практика основана на идеологии независимости, в то время как суфийская основывается на идеологии взаимосвязи и подчинения. После знакомства с работами Хайнца Когута (*Kohut* 1984), признававшего, что зрелая и независимая личность на Западе сохраняет в течение всей жизни потребность в поддержке со стороны других, она осознала, что теперь смогла бы преодолеть эпистемическую пропасть между этими мировоззрениями.

**Сновидение как путь к знанию культуры.** Исследования сновидений уже давно являются междисциплинарной областью, в которой антропологи работают вместе с социологами и психологами. В прежние времена антропологи здесь пользовались социологическими методами количественного интервью и опроса. При этом они интервьюировали своих незападных "сновидцев", задавая им прямые вопросы, и собирали записи снов, которые затем подвергали статистической обработке с помощью контент-анализа. К концу 1970-х годов антропологи стали чаще использовать качественные методы исследований, включавшие "участвующее наблюдение", в ходе которого они в естественной обстановке неформально обменивались со своими исследуемыми рассказами о снах, связанных с ними поверьях и способах их толкования.

Рассказы о собственных сновидениях исследователя в ходе таких неструктурированных бесед становятся формой общения. Результатом является обнаружение более интересных снов, включая те, в которых присутствует переплетение самого рассказа о снах с интерпретацией и разыгрыванием в лицах. К середине 1980-х годов часть этнографов сделала еще один шаг по направлению к "наблюдению участия" (*Tedlock* 1991a), что позволило сознательно поместить исследователя внутрь рамок исследования снов, а не вне их. Рассказ о собственных сновидениях в таком контексте становится событием сверхдетерминированным, поскольку ставит "Я" в определенное отношение к универсуму культурных значений и метафизических интуиций и одновременно создает этот универсум внутри сновидящего "Я".

Некоторые антропологи теперь описывают сны как часть "грамматики культуры", которая может использоваться для понимания как собственного сознания и собственной культуры, так и сознания и культуры других людей (*Edgar* 2005: 131). Этнографы, рассказывающие собственные сны своим исследуемым, делают это в основном по двум причинам. Одни желают больше узнать о сновидении как культурной системе (*Bruce* 1975; *Jackson* 1978; *Tedlock* 1991b; *Shaw* 1992; *George* 1995; *Knab* 1995; *Kassam* 1999). Другие полагают, что это позволяет интегрировать их бессознательные желания с сознательной потребностью в сохранении своей личности в совершенно новой и потому опасной ситуации (*Nadar* 1970; *Anderson* 1971; *Stephen* 1989; *Turner* 1996: 38). Психологи и представители психологической антропологии сообщают нам, что поскольку сны выражают "Я", они помогают человеку лучше понять себя. Сны также играют важную роль в освоении новых аффективных впечатлений и их интеграции в схему личности (*Cartwright* 1977: 131–133; *Massaro* 2000; *Stephen* 2003: 122; *Hollan* 2003).

Рассказывание снов как метод освоения культуры может быть проиллюстрировано на примере длительного полевого исследования Жеммы Орбит Каналь в Южной Америке, как и работой Жана-Гюи Гуле и Мари-Франсуазы Гедон в Северной Америке. Во время своей работы среди пумэ Венесуэлы Орбит Каналь обнаружила, что для понимания их культуры ей чрезвычайно существенно знать, как смотреть сны и делиться ими. В начале своего исследования она поделилась одним из своих снов с ее помощниками, которые удивились этому поступку и выразили удовольствие им. Они рассказали ей, что сон указывает на то, что их святые (*ote*) хотят, чтобы она поняла

миры их снов и яви и приняла в них участие. Вскоре она обнаружила, что только благодаря сновидениям и рассказам о них смогла нащупать хотя бы малую часть сложной и развитой системы знаний пумэ. Со временем, делясь своими сновидениями, она стала понимать изнутри их космологию и эпистемологию, а также узнала о культурной конструкции их индивидуального "Я" и коллективной публичной идентичности (*Oro-bitg Canal* 1998). Ее полевой опыт свидетельствует о том, что рассказывание снов может поставить личность исследователя в определенное отношение к новому универсуму значений. Такая возможность делиться снами может привести также и к выработке более богатого культурного универсума интуитивных значений, переплетающихся с духовными образами личности (*Perera* 1990: 57–70; *Shulman, Stroumsa* 1999: 3).

Франко-канадский этнограф Жан-Гюи Гуле (*Goulet* 1994) сообщает, что знание о том, как видеть сны и как рассказывать их, было существенным для его исследования среди гуахино Южной Америки и дене-та Канады. Он отмечает, что после того, как он поделился своими снами и грёзами с исследуемыми им дене-та на севере провинции Альберта, те стали относиться к нему с большим доверием и позволили ему общаться с ними, так сказать, на более близком уровне. Во время этого исследования от случайного выстрела из охотничьей винтовки, которую нес мальчик, погибла девушка по имени Нэнси. Вскоре после ее похорон она внезапно в обличии призрака появилась перед этнографом во время одной из конференций в университетской аудитории в Оттаве.

Я увидел Нэнси, которая смотрела на меня, улыбаясь и простирая ко мне руки. Ее фигура в полный рост излучала свет и улыбку и перемещалась ко мне с расстояния около 50 футов. Я взглянул на Нэнси, потом отвел глаза на подиум. Докладчик все еще был там. Я посмотрел на свою руку и бумагу, на которой делал записи. Нет, я не спал. Я снова посмотрел направо. Нэнси все еще была там. Через несколько мгновений видение растаяло, Нэнси исчезла, и все вернулось к "норме" (*Goulet* 1998: 179).

Позже, в январе, когда он снова приехал в деревню, он рассказал матери Нэнси и ее бабушке и дедушке о своем видении. Вскоре его посетила еще одна ее родственница и рассказала, что и она тоже видела Нэнси, которая сидела на поленице и улыбалась ей. Мать Нэнси спросила этнографа, когда именно у него было это видение, и затем сказала, что это должно означать, что ее дочь вернулась, чтобы попрощаться. Она сказала, что та явно "пыталась рассказать кому-нибудь, что стала похожей на маленького ангела и что с ней все в порядке" (*Goulet* 1998: 180). Другие члены семьи также стали делиться своими грёзами и видениями. Каждый из таких разговоров вовлекал этнографа все глубже в доверительные отношения с семьей.

В феврале бабушка Нэнси со стороны матери сообщила, что ее брат видел сон, в котором его дочь, Роберта, оказалась беременной и что ее ребенок – Нэнси. Речь шла о реинкарнации члена семьи. Дене-та, как и народы Западной Африки и Южной Азии, понимают личность широко: она включает, помимо членов семьи, духов и прошлые жизни (*Young* 1999: 158; *Obeyesekere* 2002: 19–71). С помощью этих грёз и видений и растущего умения запоминать и интерпретировать собственные сны в соответствии с местными обычаями Гуле удалось, как он утверждает, проводить свои исследования качественнее (*Goulet* 1994: 34). Он становился тем, что я именую "бикультурным".

Такой способ освоения культуры обнаруживается и в продолжительном исследовании, проведенном Мари-Франсуазой Гедон среди инуитов Квэбска, гитксанов и тлинкитов северо-западного побережья Канады и дене Аляски и северо-западной Канады. Она сообщает, что ее рассказы о собственных сновидениях позволили ей достичь более высокой степени социального признания в изучаемых обществах (*Guédon* 2005). Это обеспечило ей доступ даже к эзотерическому религиозному знанию. «Когда я заметила, что мои собственные сны стали яснее и сильнее, я стала использовать их как исходную точку в некоторых своих беседах и проверять реакцию моих информантов. Тема шаманизма перестала быть табу, и от пожилых членов общины мне уже неодно-

кратно доводилось слышать, что "каждый, кто видит сны, является своего рода целителем и обладает силой"» (*Guédon* 1994: 53). Амазонские паринтинтин согласились бы, что сновидчество является центральным для шаманизма, утверждая, что "у любого, кто видит сны, есть немного *ipají* (шаманской власти)" (*Kracke* 1992: 34).

**Сновидчество, одержимость духами и шаманизм.** Сновидчество вообще часто открывает путь к эзотерическому религиозному знанию, ученичеству и инициациям. Этнографы, учившиеся у знатоков тех или иных религий, сообщали, что хотя их сновидения и содержали намеки на то, что они могут оказаться хорошими учениками, важнейшей частью их ученичества явился интенсивный обмен рассказами о сновидениях с их наставниками (*Skafté* 1988: 30; *Peters* 1981: 52–53; *Knab* 1995: 63–114; *Friedson* 1996: 29–22, 102, 105; *Keeney* 2003: 60–61; *Tedlock* 2006: 119–28). Ларри Петерс, например, рассказывает об особенно ярком сновидении, которое ему приснилось в Непале, когда он работал с тамангским шаманом. Этот сон ему приснился, когда он лежал в больнице с гепатитом:

На третий день пребывания в больнице мне приснилось, что я бегу по улицам Буданата от преследующего меня быка. Я взбежал на кучу мусора. В моей руке была палка, которая волшебным образом превратилась в змею с ярким желто-черным узором. Чтобы прогнать быка, я размахивал ей как кнутом. Я щелкал им над головой, и он звучал подобно грому, и тогда я услышал голос, читающий нечто подобное мантре, обернулся и увидел Бирендру (своего гуру). Сон был очень ярким, с цветами намного более яркими, чем наяву. Я начал осознавать, что все это мне снится, и стал просыпаться, все еще захваченный образами сна, которые сливались с явью. Еще несколько мгновений я мог видеть и слышать Бирендру (*Peters* 1981: 52).

Вскоре после выхода Петерса из больницы его навестил гуру, и этнограф рассказал ему о своем сне. Бирендра сказал, что быком был дух, насланный соперничающим шаманом, и что именно он был причиной гепатита. Но поскольку голос во сне был голосом духа Бирендры и его мантра излечила Петерса, то сон указывает на то, что этнограф станет успешным шаманом. В то время, когда гуру растолковывал сон, Петерсом снова овладели эти образы, и он вновь пережил их, испытывая мимолетное исчезновение неверия. Но когда гуру объявил, что тот теперь стал "настоящим учеником" и что они вместе полетят на девять небес, к этнографу внезапно вернулся его скептицизм относительно существования духов и возможности путешествия душ. Он сохранил, однако, веру в эффективность шаманской техники своего гуру и со временем прошел обучение и посвящение в шаманы (*Peters* 1999: 49).

В отличие от Петерса семейный терапевт Брэдфорд Кини не испытывал никаких трудностей с вопросом веры. Во время своего первого посещения Южной Африки он поделился с бушменами следующим сном, указывающим на то, что он является подходящим учеником для шамана:

Однажды мне приснился необычный сон. Я увидел прямо перед глазами яйцо страуса, висящее на расстоянии вытянутой руки. Как только я попытался приблизиться к нему, оно треснуло посередине. На левой его половине были две идущих поперек тонких линии, одна из которых была красной, а другая – зеленой. Правая половина яйца была совершенно белой. Проснувшись, я помчался к старому врачу в деревне. Он сообщил мне, что у меня был особенный сон: "Когда ты видишь, что яйцо лопается таким образом, это означает, что вервие света, идущее к Великому Богу, теперь для тебя доступно. Это тот же самый сон, который видел и я, прежде чем отправиться вверх по вервию" (*Keeney* 2003: 60).

Из-за того, что раскалывание яйца страуса как сюжет не был отражен в обширной литературе о бушменах, Кини не мог догадаться, что его личное сновидение являлось на самом деле шаманским сном. Однако оказалось, что и символика с веревкой не была "его собственной". У нее была тысячелетняя история, восходящая ко временам, когда предки изображали линии света, исходящие от тел танцующих шаманов, устремленных к небесному миру духов (*Kottler et al.* 2004: 55). Кини воспринял объяснение бушменами его сна как шаманский призыв и стал обучаться у них в течение следую-

щих нескольких лет. Позднее он прошел ученичество у шаманов Ботсваны, Бали, американского Юго-Запада и Парагвая, медленно превращаясь в практикующего шамана.

Будучи студентом последнего курса и проживая в Малави, Стивен Фридсон активно участвовал в игре на барабанах, песнопениях, танцах и сновидческих сеансах с рядом тумбукских прорицателей и целителей. В один из вечеров прорицательница по имени Люсемба вручила ему несколько круглых пластин и велела ему положить их под подушку. Она сказала ему, что сон с этими пластинами под головой даст ему великие сны, которые необходимо запомнить и рассказать ей поутру. Он пишет, что сон в ту ночь не имел сюжета, лишь одно действие, но, тем не менее, был наполнен эмоциями:

Я стою посреди ничем не примечной местности, сгущающейся тьмы. Кто-то, кого я не вижу, приближается ко мне сзади и шепчет мне на ухо единственное слово: "*Mulaula*". Это имя духа *vimbuza* [одержимости] с восточных берегов озера Малави, но также и имя одного из знаменитых *nchimi* [прорицателей] на севере. В тот же момент, когда это имя мне шепчут, мое тело как бы выпрыгивает из меня. Кажется, что пространство тела эластично и его средняя часть вытягивается вперед и вверх. Одновременно с расширением тела я испытываю удивительный прилив бодрости. Я тотчас просыпаюсь, чувствуя эту бодрость, но также и опасение, как будто я вот-вот утрачу какую-то свою часть (Friedson 1996: 20).

По пробуждении он подумал, что его сон, должно быть, представляет собой выражение бессознательного содержания в символической форме. Однако, поразмыслив над тем, что бы это могло означать, он не смог прийти к определенным выводам относительно символического значения содержания сна. Когда он рассказал этот сон Люсембе, та улыбнулась и сказала ему, что это тот самый путь, которым обычно являются духи одержимости. Его сон для нее был не "символическим процессом", но скорее реальной встречей с духом одержимости. Со временем Фридсон пришел к пониманию того, что когда прорицатели отправляются в буш, чтобы предок показал им лекарственные травы, это является не "фикцией разума, но духовной реальностью" (Friedson 1996: 21). Хотя его опыты с танцами и игрой на барабанах все еще не были по характеру танцами и игрой посвященного целителя, он все же замечал, что кинестетическое переживание одержимости у Майи Дерен было очень похоже на его сон. Дерен описывает свой опыт одержимости как "сопровождавшийся чувством взрыва, направленного вперед и вверх" (Deren 1953: 321).

Мой коллега Тимоти Кнаб детально описывает свое обучение правильному сновидчеству у ацтекских шаманов. Одна из его учительниц, донья Рубиа, начала рассказывать ему о своих путешествиях в нижний мир, а затем спросила его, что он видит в своих снах. Когда он ответил, что не знает, она сказала:

Чепуха, твои сны – такие же, как и у всех. Тебе просто нужно научиться видеть. Талокан [земля снов и предков у ацтеков] – земля сумерек и закатов, где все видится неясным. Там всегда туман, поэтому ты никогда не знаешь, что пред тобой. Это правда, что ты никого не знаешь в этом мире ночи, но все, кто появлялся пред тобой, действительно там находятся. Это – мир наших предков и твоих тоже. Если пойдешь по "хорошей тропе", найдешь много помощников в этом мире ночи (Knab 1995: 46).

После этого она стала обучать его тому, как посещать каждую из четырех сторон Талокана: Великое море на востоке, Пещеру ветров – на севере, Дом женщин – на западе и Дворец жары – на юге. Она также предложила ему рассказывать сны как серию эпизодов, а не как поток событий. Как только он научился рассказывать свои сны донье Рубиа и ее другу дону Иносенте с точки зрения эпизодов, они сразу начали интерпретировать их как описания путешествий в нижний мир ацтеков. Кнаб отмечает, что то самое, о чем он думал как о малозначащих неясных сновидениях, в их устах быстро становилось фантастическими рассказами. Дон Иносенте показал ему множество местных пещер и источников, где он стал обучать этнографа тому, как разговаривать с "хозяевами" и оставлять им подходящие приношения. Со временем

эти визиты стали отражаться в снах Кнаба, и он не только освоил язык науатль, но и стал бикультурным среди современных ацтеков.

**Бикультурализм в сновидчестве.** Проведенное Барбарой Андерсон исследование группы американских ученых, проживающих в Индии, свидетельствует о переживаемой ими травме адаптации и культурного шока (Anderson 1971). Записывая сны своих коллег, она обнаружила изменения в их содержании от первоначального ухода в события прежней жизни до установления вторичной идентичности со смешанными, но определенно бикультурными элементами, заимствованными как из североамериканской, так и из южноиндийской жизни. В первые месяцы исследований в Индии ученые сообщали, что им снятся школьные друзья детства и бывшие соседи. Ко второму месяцу в снах стали робко и как бы издали появляться члены семьи. У одного человека жена разговаривала с ним во сне как бы у порога дома в Южной Индии. Лишь со временем в их снах появилась индийская обстановка, в которой их родственники, супруги и дети стали перемешиваться с жителями Южной Азии. Андерсон делает вывод, что эти сны являлись разрешением кризиса идентичности, сопровождавшего становление смешанной культурной принадлежности.

Карла Поэве, канадский антрополог германского происхождения, сообщает о сне в начале ее полевой работы среди луапуланов Замбии. Она увидела себя в группе африканцев, перед которыми стояла проблема выбора между фашизмом и свободой – выбора, относящегося скорее к ее юности в нацистской Германии, нежели к ситуации, в которой она оказалась в Африке (Cesara 1982: 2). По какой-то причине африканцы стояли в очереди, чтобы присоединиться к фашистскому правительству, в то время как она предпочла "свободно бродить". К ней приблизился чиновник-африканец и сообщил ей, что ее ожидает очень важная персона. Он отвел ее в начало очереди, а затем в комнату, находящуюся рядом. Пока она ждала, она смогла взглянуть в окно и увидела, как ребенок, игравший с каким-то животным, исчез в кустах. Украдкой оглядываясь, ребенок проскользнул сквозь кустарник на свободу. Пока исследовательница продолжала ждать, в комнате появилась роскошно одетая пожилая женщина и стала рассматривать себя в зеркале, говоря, как нелепо обращать внимание на одежду. Исследовательница проснулась, думая о том, что свобода находится там, позади кустарника, а не здесь – в очереди ожидающих чего-то людей, как и не в теле шикарно разодетой женщины.

Во время полевой работы среди темне на острове Иль-де-Лос у гвинейского побережья Африки Розалинда Шоу делилась с людьми своими снами, которые отражали тревоги полевого исследования. Во время обучения ворожке по речной гальке (*an-bere*) ей было любопытно, не будут ли ее преследовать сны, связанные с этим гаданием. Вместо этого она вскоре увидела сон о своей полевой работе:

Мне снилось, что моя близкая подруга, проводившая свое исследование в Сьерра-Леоне одновременно с моим, была убита каким-то существом, высосавшим из нее жизнь. В течение всего этого действия она сохраняла присутствие духа и не пыталась уклониться, наблюдая за собственным уничтожением, пока я кричала ей, чтобы та бежала. Чуть позже уже я сама боролась с этим существом, однако мне удалось вырваться (Shaw 1992: 50).

На следующее утро она рассказала об этом сне прорицателю, который ее обучал. Она признает, что сделала это отчасти потому, что сон ее обеспокоил, и отчасти потому, что ей хотелось сравнить объяснение прорицателя со своим собственным. Сама она интерпретировала сон как предупреждение в излишней отстраненности и чрезмерной "объективности" в ее полевой работе. Но когда она поделилась сном со своим наставником, тот, воспользовавшись зеркалом как средством для гадания, сообщил ей, что благодаря занятиям ворожкой ее ум начинает просыпаться. Он также заметил, что если бы ей не удалось освободиться от преследовавшего ее во сне существа, то она оказалась бы в серьезной опасности, поскольку это был дух, обитавший в той самой местности, где она жила.

Он велел ей совершить охранительное жертвовање – ритуал, согласно которому она должна была покрыть все тело черной тканью, а голову накрыть черным зонтом. Однако ей пришлось бы все это купить, и прорицатель наверняка захотел бы, чтобы и ткань, и зонт остались после исполнения ритуала у него; поэтому она отнеслась к его рекомендации скептически, подозревая его в корыстных мотивах. Она решила не совершать жертвоваания. Она признаёт, что осознала, что тем самым ее действия вошли в противоречие с предписанием ее собственной интерпретации сна, – не быть столь скептической, – и отметила, что, когда на следующую ночь она проснулась от странного шума возле ее дома, ее понимание смысла сна склонилось в пользу истолкования ее наставника о злом духе.

Аниза Кассам, кснийка в третьем поколении из Южной Индии, вышла замуж за человека из восточно-африканского племени оромо. В то время как она заканчивала свое полевое этнографическое исследование этого племени, ее муж находился в изгнании в Великобритании. Католический священнослужитель пригласил ее посетить предстоящий ритуал оромо, именуемый *gadaamjiji*. За ночь до посещения этого важного ритуала, который происходит лишь раз в восемь лет, ей приснилось, что она находится на церемонии вместе со своим мужем.

Я фотографировала происходящее, в то время как Гемечу [ее муж] вместе со мной перемещался по разбитому для церемонии лагерю, где мы встретили группу собравшихся людей. В центре группы был новоизбранный вождь (*abbaa gadaa*). Он произносил речь перед собравшейся толпой, стоя на каком-то уступе или платформе. Я не могла слышать, что он говорил, но, наблюдая за ним, почувствовала, что знаю его. Он увидел Гемечу и меня и попросил знатоков церемонии провести нас в центр группы. Там Гемечу был посвящен в новую группу лидеров. Я с гордостью наблюдала за этим. Проснувшись, я поняла, что новый *abbaa gadaa* был напим другом Абдуллахи Джирма [он был шафером на их свадьбе], умершим еще в 1989 г. (Kassam 1999: 3).

Она пишет, что ей не приходило в голову рассматривать свой сон как "этнографический материал" до тех пор, пока ее коллеги-исследователи не столкнулись с неожиданными трудностями. Группа этнографов, которая должна была участвовать в ритуале, была слишком велика, и их присутствие стало ощущаться как вторжение. В результате старейшины оромо собрались, чтобы обсудить мотивы деятельности этнографов. Они решили, что группа хотела неким образом эксплуатировать их за счет проводимых фотосъемок и заявили, что те либо заплатят большую сумму за съемки, либо немедленно оставят общину.

Кассам почувствовала себя ответственной за создавшуюся ситуацию и заявила, что у нее есть ответ старейшинам. Она сказала им, что ее группа пришла на церемонию с миром, а не для того, чтобы как-то мешать священному событию. Их главной целью было не отнять ритуал, но узнать о нем больше. Она сказала, что они могут и вовсе не брать с собой камер. Главный распорядитель ритуала тогда решил, что группа может оставаться в лагере и наблюдать за событиями, однако сказал им, что если они захотят что-нибудь заснять, то им придется договариваться об этом с конкретной семьей.

На следующий день, когда старейшины удалились в скрытое место, а новое поколение проходило инициацию, внезапно один из распорядителей указал на Кассам и велел ей войти в центр ограждения. Она пишет: "Хотя я не понимала, что происходит и что он говорит мне, я почувствовала, что часть моего сна разыгрывается в реальности. В этом случае, однако, не Гемечу, а я сама была призвана занять место в центре группы" (Kassam 1999: 4).

Позже, когда она рассказала об этом сне своему мужу и подруге (оба были из оромо и знали способы традиционного толкования сновидений), они сообщили ей, что ее сон, как и ритуал, который она посетила, относится к сфере *шитаа*, или "сотворения". Эта священная сфера объемлет как объективную, так и субъективную реальность, то



есть все, что существовало в прошлом, существует в настоящем или когда-либо будет существовать в будущем. Они также объяснили ей, что все материальные предметы и нематериальные явления подвержены управляющей силе *аууаана*, или законам временной причинности. И поскольку благодаря *аууаана* разыгрывается судьба всего сущего, двое или более людей, как живых, так и умерших, могут вступать друг с другом в общение посредством снов. Именно таким образом прорицатели и мудрецы из оромо могут провидеть будущее в своих снах на благо всей общине.

Знакомая Кассам провозгласила, что духовное стремление этой пары к традиционному знанию оромо является хорошим знаком. Поскольку их объединяет эта цель, *аууаана* ее мужа и ее самой очень похожи, а появление их покойного друга во сне было знаком признания и одобрения той работы, которую они делают вместе. Кассам заканчивает свой очерк словами: "Сны могут стать источником новых сведений и диалога", и они этически важны, поскольку "могут служить средством преодоления наших культурных различий и выражения универсального сходства человеческих жизней" (Kassam 1999: 9).

Эдит Тэрнер наверняка согласилась бы с этим. Она сообщает о трех своих снах, предшествовавших зубному ритуалу у ндембу в Замбии. Она записала в своем дневнике, что принимать активное участие в этой церемонии и делиться снами необходимо по соображениям этики, поскольку "если и принимать участие, то нужно принимать его полностью, безо всякого сдерживания". Она полагает, что "антропологи должны сами себе служить подопытными морскими свинками", хорошо то или плохо. "Как еще полевая работа обретет свое содержание, ведь все мы обладаем индивидуальностью, нравится нам это или нет?" (Turner 1992: 121).

Во время моего академического отпуска для написания книги, который я проводила в Школе американских исследований в г. Санта-Фе штата Нью-Мексико (2001–2002 гг.), я последовала совету Эдит Тэрнер и выступила в качестве собственной "подопытной свинки". Я страдала от бронхита, и после двух недель бесконечного кашля ко мне спонтанно явилось целительное сновидение:

Тола, мой консультант из зуньи, появилась в традиционном плетеном черном платье. Она улыбнулась мне и затем втерла в мою щеку тонко помолотую кукурузную муку, затем обула мои ноги в белые гамашы и мокасины из шкуры оленя и накрыла голову и плечи цветной шалью. Она подвела меня к зеркалу, и когда я взглянула не себя, то увидела на мгновение стоящую позади меня мою покойную мать. Она была одета как *femme fatale* в костюме с ярко розовыми брюками, обула в туфли на высоком каблучке, а в ее ушах были серьги из серебра в виде "ловушек для снов". Пока я с недоверием смотрела на мать, я осознала, что это сон, но решила не просыпаться, а посмотреть, что будет дальше.

Во второй сцене Тола и я оказались в доме зуньи, в котором общество местных целителей пело, танцевало, играло на барабанах и занималось излечиванием. Тола из-под своей шали достает церемониальный жезл с длинными перьями из хвоста попугая ара и вручает его мне. Я понимаю, что это, должно быть, ее "дух сердца", или *mi'le* на зуньи, и тут же ужасаюсь от мысли, что мне придется прикоснуться к такому сильнодействующему предмету. И снова я осознаю, что сплю, и еще раз решаю пока не просыпаться.

Тола усаживает меня на пол перед деревянным алтарем, берет в руки двухфутовый жезл и, быстро произнося что-то на зуньи, трет его перьями мою шею спереди и сзади. Затем, держа жезл перпендикулярно ко мне, она направляет свою целительную энергию по перьям к моей шее. Я вижу оранжевые и пурпурные искры, слышу звук взрыва и чувствую, словно молния пронзает мое горло.

Я просыпаюсь, обнаруживая себя лежащей лицом вниз на промокшей и смятой простыне.

Записывая этот сон и датируя его в дневнике (11 марта 2002 г.), я тут же осознала, что одежды и украшения, должно быть, отражали мою собственную культуру и мои привязанности. Затем я поразмышляла над тем, что, согласно моим ощущениям, являлось одним из ключевых символов – "ловушкой для снов". Эти круглые сплетенные сеточки с крошечными драгоценными камушками и перьями давным-давно делались

в канадском племени моей бабушки Анишнабе (*Black 1999; Tedlock 2004*). Их обычно привязывали к изголовью колыбели ребенка, чтобы только "хорошие" сны могли проникнуть через маленькое отверстие в центре в его дремлющее сознание. В последние годы они в чем-то стали символом общиндейской культурной идентичности. Они могут быть разных форм и размеров – например, могут быть небольшими серебряными сережками, как в моем сне; могут быть среднего размера, сплетенными из лески и обрамленными висящими перьями, как на зеркале заднего вида моего автомобиля; и могут быть большими, неправильной формы, сделанными из ивы, оленьих жил, перьев, раковин и домашних украшений – камешков.

Сочетание индейской ловушки для снов с целебным железом зуньи, по-видимому, было метафорой моей смешанной культурной идентичности – я одновременно принадлежу первым народам Канады и являюсь ирландско-американским этнографом, постоянно работающим среди зуньи. В то время как моя интерпретация сна опиралась на набор определенных символов, я знала, что значение сна должно быть понято "по тому, что предшествовало ему, поддерживает его и позволяет ему воплощать его значение" (*Foucault 1984: 35*). Из-за сосредоточенности на изолированных символах моя интерпретация не позволяла раскрыть грамматику или сложную целостность сновидения со всеми богатыми деталями его контекста.

Когда, наконец, я обратила внимание на социальный контекст, я поняла, что сон приснился мне ровно полгода после того, как три угнанных пассажирских самолета врезались в башни Всемирного торгового центра и в здание Пентагона. Это социальное и культурное бедствие, произошедшее в первую неделю моего пребывания в Школе американских исследований, изменило все. Я пила свой утренний кофе, когда моя коллега по школе постучала в дверь моего кабинета, сказав: "собираемся все в фойе смотреть новости о происшествии". Я понятия не имела, о чем она говорит, но спустилась вслед за ней и увидела на телеэкране в прямом эфире, как второй самолет врезался в башню и взорвался. В течение нескольких недель после этого всем нам было трудно сосредоточиться на серьезном писании или исследовании, поскольку всем снились кошмары. Мои бывшие коллеги по совету Ассоциации исследования снов (ASD) Алан Сигел и Эрнест Хартман объяснили, что практически все, кто видел в прямом эфире образы крушения самолетов и выпрыгивающих из горящих небоскребов людей, испытали психологическую травму, которая будет длиться в течение некоторого времени. Сигел выступил в программе "Today Show" и рассказал публике о роли кошмаров в посттравматическом стрессовом расстройстве (PTSD). Сотрудниками медиа-компании MSNBC был создан Интернет-сайт, на который люди со всего мира могли послать рассказы о своих кошмарах (*Siegel 2002: 169*). Хотя исследователям сновидений было хорошо известно, что после бедствий обычно снятся кошмары (*Everstine, Everstine 1993; Bulkeley 1995; Barrett 1996*), все же, поскольку столь много людей одновременно испытали PTSD как следствие одного и того же события, Хартман решил провести опрос. Он разместил свой вопросник о снах и кошмарах, предшествовавших событиям 11 сентября и последовавших за ними, на сайте Ассоциации исследования снов и получил сотни ответов (*Hartman 2002*).

Через два месяца после событий 11 сентября мои кошмары стали постепенно уходить, однако совершенно неожиданно, ровно шесть месяцев спустя, появился мой странный "исцеляющий сон". Поскольку этот сон содержал моменты осознанности или просветления (*lucidity*), а также сильное кинестетическое ощущение молнии, пронизывающей мое горло, он может описываться как "архетипический" или "титанический" сон (см.: *Hunt 1989: 45, 132–133*). Размышляя над сном, я вспомнила статью, опубликованную в местной газете "The Santa Fe New Mexican" вскоре после событий 11 сентября. Она сообщила о том, что губернатор штата приобрел десять тысяч ловушек для снов, сделанных индейскими мастерами из разных мест по всей Канаде и США, и эти ловушки были привезены в столицу штата, где их освятила группа цели-

телей из нуэбло, навахо и апачей. После этого был нанят самолет, который переправил ловушки в Нью-Йорк, где их передали членам семей, погибших в катастрофе. Целью было излечение от кошмаров, бессонницы, нарколепсии и других симптомов PTSD. Прочитав о поступке губернатора, я, как и многие другие, отправилась на сельский рынок и купила себе ловушку для снов, чтобы поместить ее над кроватью для защиты от кошмаров.

Даже после того, как я поразмышляла еще несколько дней об образах и социальном контексте моего сновидения, я по-прежнему чувствовала, что мне не вполне удалось понять, что скрывалось за моим сном с элементами просветленности (*lucid dream*). Поэтому я отправилась через весь штат к зуни, чтобы поделиться сном вместе со всеми моими интерпретациями и ассоциациями с Толой. Когда я рассказала ей сон, она кивнула, взяла меня за руку и сказала: "Сны – хорошее лекарство. Ручаюсь, что твоя бабушка лечила тебя, когда ты была ребенком, посылая тебе свои хорошие сны. Но этот твой сон – *pocha* [дурной]. Тебе повезло, что ты сразу приехала ко мне и рассказала его, чтобы он не свершился [*yuk'iis mowa'u*] или не продолжил сниться внутри тебя".

Она была права – моя бабушка действительно лечила меня с помощью сновидений (*Tedlock 2006: 7*). Но почему Тола полагала, что мой сон был "дурным"? Не потому ли, что я рассказала его ей, а у зуни о недавнем сне рассказывают только тогда, когда чувствуют, что он может быть "плохим" (*Tedlock 1992: 117*)? Или же его "нехорошесть" объясняется контекстом событий 11 сентября?

Парой недель позже ко мне в Санта-Фе заехал сын Толы. После обычных разговоров об общих друзьях и новостях у зуни он внезапно посерьезнел и сказал: "*Tsilu* [те-тушкин] сон о ее умершей маме и об обществе целителей моей мамы – это *attanni* [опасно, табу]. Хорошо, что вы рассказали об этом маме, и она стала посылать вам хорошие сны для ловушки".

Поделившись своим сном со старейшинами зуни, я поняла, что превратила его из проявления внутренней психологической одержимости во внешний межличностный социальный процесс (*Tedlock 1999*). И, сделав это, я как бы перешла от бытия к становлению и воплотила на практике индейскую теорию реализации снов (*Tedlock 2004*). Согласно этому пониманию сновидческого процесса, сны, начинающиеся как высоко ценимые личностные явления, во время их рассказывания переходят в иное измерение реальности (*Tedlock 2004*). Необычный образ моей матери в ярко розовых брюках и с серебряными сережками в виде ловушек для снов открывал для меня парадоксальный ландшафт сновидения, в котором я переживала своего рода "удвоение" или осознание того, что я одновременно сплю и осознаю, что вижу сон. Этот момент ясности вернулся ко мне во второй раз, когда энергия Толы разрядом прошла через жезл и достигла моего горла. В тот момент пересечения между сном и явью я испытывала сложные синестетические ощущения, одновременно визуальные, слуховые и тактильные – осознанный сон рождался из ландшафта сновидения, и в это мгновение я проснулась. Этот сон, хотя он и совпал у меня с избавлением от бронхита и потому мог бы считаться "хорошим", тем не менее был "плохим" и указывал на то, что я нуждаюсь в лечении. Тола и ее сын сказали мне, что я могу излечиться, доверившись целительской традиции использования ловушек для снов, которой следовала Анишнабе, – традиции, по их мнению, не уступавшей целительским традициям зуни. Я осознала, что этнограф, который начинает слишком глубоко проникать в целительскую систему иной культуры и принимать ее, рискует пересечь границу и "стать туземцем". Для того чтобы избежать такого исхода, этнографам необходимо вовремя переоценить традиции собственной культуры и как бы воспринять их заново, чтобы интегрировать собственную этническую идентичность со своим этнографическим ремеслом. Если им удастся совершить это, они становятся бикультурными.

Другие полевики, которые делились своими снами с их исследуемыми, также обнаруживали, что после этого их сны переставали быть их "собственностью" и начинали вливаться в межличностное бикультурное поле значений. Стефания Пандольфо (*Pandolfo* 1997) сообщала, что среди суфиев Марокко сны никогда не считаются "чьими-то" конкретно. По традиции, восходящей к андалузскому мистика XII в. Ибн Араби, рассуждавшему о снах в своих "Драгоценных гранях мудрости" (*Austin* 1980), суфии считают, что сны являются посланием из *barzakh* – промежуточной воображаемой сферы, находящейся на границе духовного и телесного, осознанного и бессознательного, "Я" и "Другого", живых и мертвых (*Chittick* 1989: 14). Марокканский улем Си-Л-Хасан у. Ахмед говорит о снах как о воротах в путешествия по иным мирам, о встречах, при которых душа спящего обменивается знанием с другими душами живых и мертвых (*Pandolfo* 1997: 9). В этой онейроидной реальности символы связываются с людьми, чтобы духовное стало понятным образом выражено в знаках (*Kapchan* 1999: 742).

Когда Пандольфо исследовала культуру берберов, ей приходилось вести разговоры через группу посредников, и, таким образом, ее голос оказывался лишь одним из многих голосов, участвовавших в диалоге. И хотя позже в своей монографии она как автор уже занимает авторитетное положение ученого, надо отметить, ее голос остается маргинальным, и она старается передать межкультурный диалог. Один из наиболее важных разделов своей книги, озаглавленный "Сфера луны", она открывает описанием своего сна. В этом сне, который, по ее ощущению, одновременно и принадлежит, и не принадлежит ей, она обнаруживает себя в большом доме, где кто-то умер. Она не была свидетельницей смерти, и никто ей ни о чем не сообщал:

Я знала, что умерла женщина. Во сне мне кажется, что она была "*rîh* [душой] дома", женщиной, на которой держался весь дом. Никто в доме не упоминает о ее смерти. "Неужели они забыли?" – думаю я. Если стены этого старого дома и сотрясались от рыданий женщин, теперь от этого не осталось и следа... Молчание душит ожиданием чего-то... пустая комната, как и все комнаты старых домов в этой деревне...

В доме, кроме меня, еще трое: старик, средних лет женщина и ребенок. У женщины лицо и тембр голоса, как у одной из моих тетушек в Италии. Я внизу одна. Темно, даже темнее, чем в таких домах обычно бывает, и сыро, как будто после грозы. С крыши женский голос кричит, чтобы я подмела земляной пол... Я начинаю подметать и вместе с собранной пылью вижу сотни мертвых черных жуков. Ощущение разложения. Я – дом, который выметают и разрушают. Я – та, кто разрушает его. Женский голос с крыши предупреждает меня побережь голову. Я поднимаю глаза и вижу, как кусок потолка в углу отваливается. Этот дом, думаю я, сейчас рухнет.

Затем дом преобразуется. Он растворяется или расширяется и становится ландшафтом. Он превращается в каменистую красную почву на краю пальмовой рощи. Его внутренняя часть становится внешней. Юноша, которого я не знаю, говорит мне: "Осторожнее, не ходи здесь, не мети, ты стоишь на могилах. Все распадается, почва уходит из-под ног. Если наступить на нее – окажешься в могиле. Трупы выходят наружу".

Я поднимаю глаза и понимаю, что иду по кладбищу, старому кладбищу, никак не отмеченному и невидимому. Можно угадать, что здесь могилы, только по форме поверхности, неровной и полной ям. Мне кажется, что это – *qbîr mensiya*, заброшенное кладбище (*Pandolfo* 1997: 165–167).

Поскольку один из персонажей выглядит и говорит, как ее итальянская тетья, в то время как все остальные – берберы, и происходит все это в Марокко, мы осознаём, что речь идет о ее кризисе идентичности как американке итальянского происхождения, видящей сновидение в США, но с марокканской системой образов и эпистемологий. Разбирая этот сон, она замечает, что арабские поэмы об утрате, как и ее сон, часто опираются на пространственные образы: дом в руинах, местности, продуваемые ветрами. Могила человека, чье имя забыто, – центральный элемент в практике берберской магии.

Вторая сцена сна открывается тем, что она поднимается по наружной лестнице нового дома:

Она совсем не похожа на ту лестницу, которую я знаю. Я замечаю новые свежеделанные глинобитные стены. Я говорю себе: "Это один из тех домов, что стоят где-то там, в Новой деревне". Но в отличие от тех домов, которые представляют собой плоские одноэтажные здания, этот как бы приподнят, как будто висит в воздухе. Поднимаюсь по лестнице и останавливаюсь посередине, смотрю вверх и вижу угол дома... Я думаю о том, что, в отличие от лестниц, которые я знаю, эта вся открыта и отделена от своего основания. Я поднимаюсь выше и вижу женщину с детьми, играющими с велосипедом на балконе. Появляется мужчина, тот же самый, что предупреждал меня не ходить по кладбищу. Я узнаю его и говорю: "Ваш дом висит в воздухе". Он говорит: "Конечно! Здесь все проваливается; этот мир – в руинах" (Pandolfo 1997: 170).

Она видела этот сон вдали от Марокко – в Нью-Хейвене, в штате Коннектикут, но снова поняла, что сон "принадлежит" не ей одной, а, скорее, является "диалогическим последствием встречи", и "его механизмы сравнимы с грамматикой двуязычия" (Pandolfo 1997: 172). Позже, когда она поделилась этим сном с ее друзьями в Марокко, она узнала, что те посчитали его своего рода моральным комментарием к трагедии, которую пережила община. Эти травматические события привели к вымиранию старой деревни и переселению в новую, сожженную солнцем и продуваемую ветрами, вдали от садов и забытых кладбищ (Pandolfo 1997: 199). Ее сновидение было бикультурным; оно исходило одновременно *изнутри* и *извне* берберской культуры.

**Заключение.** Благодаря социальному и политическому процессу глобализации и естественно нарастающему в его рамках опыту диаспорического существования, сновидения перестали быть чисто индивидуальным психологическим и местным культурным процессом. Сновидения и явь стали пересекаться и налагаться друг на друга таким образом, что люди начали вплетать разные образы и идеи из того и другого в нарративы, позволяющие им найти свое место в многокультурном мире. Культура сновидчества, включающая переплетения снов, ассоциации во время рассказывания снов и интерпретации снов, создает пространства, в которых этнографы и их субъекты пытаются создать и передать те значения, которые выходят за рамки культурных различий. Мы научились принимать наших собеседников всерьез и позволять им играть роль в создании реальностей, которые мы разделяем с нашими современниками в глобальном человеческом сообществе.

Сегодня этнографы включены во множество культурных контекстов и не только узнают о способах местного использования сновидческого опыта, но и обращают внимание на собственные сны. Эта практика помогает им осознать их бессознательные реакции на людей, которых они пытаются понять. Вместо того чтобы стараться описывать себя как "ставших туземцами", многие теперь стали понимать, что они, скорее, углубляют свое знание культур и коммуникативные умения и становятся тем, кого я называю "бикультурными". Обучение иной культуре не приводит ни к смерти первоначального субъекта, ни к смерти культуры, которой субъект принадлежит с рождения, ни к смерти новой культуры, в которую субъект входит. Оно добавляет новые аффективные нюансы в контекст его сновидений и по-новому размещает в этом контексте его собственное "Я".

#### Литература

- Adler, Adler 1987 – Adler P.A., Adler P. Membership Roles in Field Research. Newbury Park: Sage, 1987.  
 Anderson 1971 – Anderson B.G. Adaptive Aspects of Culture Shock // American Anthropologist. 1971. Vol. 73. P. 1121–1125.  
 Armstrong 2004 – Armstrong B. "Go native" 2004 // www.proz.com / kudoz / 882011 (просмотр 1 июня 2006 г.).  
 Austin 1980 – Austin R.W.J. The Bezels of Wisdom. N.Y.: Paulist Press, 1980.  
 Barrett 1996 – Barrett D. Trauma and Dreams. Cambridge (MA): Harvard University Press, 1996.

- Black* 1999 – *Black J.* Dream Catchers: Myths and History. Buffalo: Firefly Books, 1999.
- Bruce* 1975 – *Bruce R.D.* Lacandon Dream Symbolism: Dream Symbolism and Interpretation. Mexico: Ediciones Euroamericanas, 1975.
- Bulkeley* 1995 – *Bulkeley K.* Spiritual Dreaming: A Cross-cultural and Historical Journey. N.Y.: Paulist Press, 1995.
- Cartwright* 1977 – *Cartwright R.D.* Night Life: Explorations in Dreaming. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1977.
- Cesara* 1982 – *Cesara M.* Reflections of a Woman Anthropologist: No Hiding Place. N.Y.: Academic Press, 1982.
- Chittick* 1989 – *Chittick W.C.* Metaphysics of Imagination. Albany: State University of New York Press, 1989.
- Cowan et al.* 2001 – *Cowan J.K., Dembour M-B., Wilson R.A.* Culture and Rights: Anthropological Perspectives. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Deren* 1953 – *Deren M.* Divine Horsemen: Voodoo Gods of Haiti. N.Y.: Chelsea House, 1953.
- Dolby* 2005 – *Dolby I.* Gone troppo. Things Asian // [www.thingsasian.com](http://www.thingsasian.com) (просмотр 5 июня 2006).
- Edgar* 2004 – *Edgar I.R.* Guide to Imagework: Imagination-based Research Methods. L.: Routledge, 2004.
- Everstine, Everstine* 1993 – *Everstine D.S., Everstine L.* The Trauma Response. N.Y.: W.W. Norton, 1993.
- Ewing* 1994 – *Ewing K.P.* Dreams from a Saint: Anthropological Atheism, and the Temptation to Believe // *American Anthropologist*. 1994. Vol. 96. P. 571–583.
- Ewing* 2003 – *Ewing K.P.* Diasporic Dreaming, Identity, and Self-Constitution // *Mageo J.M., ed.* Dreaming and the Self: New Perspective on Subjectivity, Identity, and Emotion. Albany: State University of New York Press, 2003. P. 43–60.
- Foucault* 1984 – *Foucault M.* Dream, Imagination, and Existence // *Review of Existential Psychology and Psychiatry*. 1984. Vol. 19. P. 19–78.
- Freilich* 1970 – *Freilich M.* Marginal Natives: Anthropologists at Work. N.Y.: Harper & Row, 1970.
- Friedson* 1996 – *Friedson S.M.* Dancing Prophets: Musical Experience in Tumbuka Healing. Chicago: University of Chicago Press, 1996.
- George* 1995 – *George M.* Dreams, Reality, and the Desire, and Intent of Dreamers as Experienced by a Fieldworker // *Anthropology of Consciousness*. 1995. Vol. 6. P. 17–33.
- Goulet* 1994 – *Goulet J.G.* Introduction // *Goulet J.G., Young D., eds.* Being Changed by Cross-Cultural Experiences. Ontario: Broadview, 1994.
- Goulet* 1998 – *Goulet J.G.* Ways of Knowing: Experience, Knowledge, and Power among the Dene Tha. Lincoln: University of Oklahoma Press, 1998.
- Green* 1979 – *Green J.* Zuni: Selected Writings of Frank Hamilton Cushing. Lincoln: University of Nebraska Press, 1979.
- Guédon* 1994 – *Guédon M-F.* Dene Ways and the Ethnographer's Culture // *Goulet J.G., Young D., eds.* Being Changed by Cross-Cultural Experiences. Ontario: Broadview, 1994.
- Guédon* 2005 – *Guedon M.F.* Le reve et la foret: histoires de chamanes Nabesna. Montreal: Les Presses de l'Université Laval, 2005.
- Habgood* 2000 – *Habgood J.* Varieties of Unbelief. L.: Darton, Longman & Todd, 2000.
- Hartman* 2002 – *Hartman E.* Request for Dreams and Nightmares Just Before and Soon After 911 // ASD website ([www.asdreams.org/research/resprojecgs/hartmann2002.htm](http://www.asdreams.org/research/resprojecgs/hartmann2002.htm)) (просмотр 1 июня 2006).
- Hill, Mannheim* 1992 – *Hill J.H., Mannheim B.* Language and World View // *Annual Review of Anthropology*. 1992. Vol. 21. P. 381–406.
- Hollan* 2003 – *Hollan D.* Selfscape Dreams // *Mageo J.M., ed.* Dreaming and the Self: New Perspectives on Subjectivity, Identity, and Emotion. Albany: State University of New York Press, 2003. P. 61–74.
- Hunt* 1989 – *Hunt H.T.* The Multiplicity of Dreams: Memory, Imagination and Consciousness. New Haven: Yale University Press, 1989.
- Jackson* 1978 – *Jackson M.* An Approach to Kuranko Divination // *Human Relations* 1978. Vol. 31. P. 117–138.
- Kapchan* 1999 – *Kapchan D.* Review of Impasse of the Angels: Scenes from a Moroccan Space of Memory // *American Ethnologist*. 1999. Vol. 26. P. 742–743.
- Kassam* 1999 – *Kassam A.* On Becoming an Oromo Anthropologist: Dream, Self and Ritual: Three Interpretations // *Anthropology of Consciousness*. 1999. Vol. 10. P. 1–12.
- Keeney* 2003 – *Keeney B.* Ropes to God: Experiencing the Bushman Spiritual Universe. Philadelphia: Ringing Rocks Press, 2003.
- Knab* 1995 – *Knab T.J.* A War if Witches: A Journey into the Underworld of the Contemporary Aztecs. San Francisco: Harper, 1995.

- Kohut* 1984 – *Kohut H.* How Does Analysis Cure? Chicago: University of Chicago Press, 1984.
- Kottler et al.* 2004 – *Kottler J.A., Carlson J., Keeney B.* American Shaman: An Odyssey of Global Healing Traditions. N.Y.: Brunner-Routledge, 2004.
- Kracke* 1992 – *Kracke W.* Myths in Dreams, Thought in Images: An Amazonian Contribution to the Psychoanalytic Theory of Primary Process // *Tedlock B.*, ed. *Dreaming: Anthropological and Psychological Interpretations*. Santa Fe: School of American Research Press, 1992. P. 31–54.
- Malinowski* 1922 – *Malinowski B.* Argonauts of the Western Pacific: An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea. N.Y.: E. P. Dutton, 1922.
- Massaro* 2000 – *Massaro D.W.* *Dreaming Souls: Sleep, Dreams, and the Evolution of the Conscious Mind*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Nadar* 1970 – *Nadar L.* Research in Mexico // *Golde P.*, ed. *Women in the Field: Anthropological Experiences*. Chicago: Aldine, 1970. P. 97–116.
- Obeyesekere* 2002 – *Obeyesekere G.* *Imagining Karma: Ethical Transformation in Amerindian, Buddhist and Greek Rebirth*. Berkeley: University of California Press, 2002.
- Orobitg Canal* 1998 – *Orobitg Canal G.* Les pumê et leur rêves. Étude d'un groupe indien des Plaines du Venezuela. P.: Éditions de Archives Contemporains, 1998.
- Pandolfo* 1997 – *Pandolfo S.* Impasse of the Angels: Scenes from a Moroccan Space of Memory. Chicago: University of Chicago Press, 1997.
- Perera* 1990 – *Perera S.B.* Dream Design: Some Operations Underlying Clinical Dream Appreciation // *Schwartz-Salant N., Stein M.*, eds. *Dreams in Analysis*. Wilmette: Chiron Publications, 1990. P. 39–79.
- Peters* 1981 – *Peters L.* *Ecstasy and Healing in Nepal*. Malibu: Undena Publications, 1981.
- Peters* 1999 – *Peters L.* The Day the Deities Return: The Janai Purnima Pilgrimage of Tamang Shamans // *Shaman's Drum*. 1999. № 52. P. 40–49.
- Shaw* 1992 – *Shaw R.* Dreaming as Accomplishment: Power, the Individual and Temne Divination // *Jedrej M.C., Shaw R.*, eds. *Dreaming, Religion and Society in Africa*. Leiden: E.J. Brill, 1992. P. 36–54.
- Shulman, Stroumsa* 1999 – *Shulman D., Stroumsa G.G.* Introduction // *Shulman D., Stroumsa G.G.*, eds. *Dream Cultures: Explorations in the Comparative History of Dreaming*. N.Y.: Oxford University Press, 1999. P. 3–13.
- Siegel* 2002 – *Siegel A.B.* *Dream Wisdom: Uncovering Life's Answers in Your Dreams*. Berkeley: Celestial Arts, 2002.
- Skafté* 1998 – *Skafté P.* Following the Woman-Faced Deer: The Inner World of Nepalese Shamanism // *Shaman's Drum*. 1998. № 13. P. 24–33.
- Stephen* 1989 – *Stephen M.* Dreaming and the Hidden Self: Mekeo Definitions of Consciousness // *Herd G., Stephen M.*, eds. *The Religious Imagination in New Guinea*. New Brunswick: Rutgers University Press, 1989. P. 160–186.
- Stephen* 2003 – *Stephen M.* Memory, Emotion, and the Imaginal Mind // *Mageo J.M.*, ed. *Dreaming and the Self: New Perspectives on Subjectivity, Identity, and Emotion*. Albany: State University of New York Press, 2003. P. 97–129.
- Tedlock* 1991a – *Tedlock B.* From Participant Observation to the Observation of Participation: The Emergence of Narrative Ethnography // *Journal of Anthropological Research*. 1991. Vol. 47. P. 69–94.
- Tedlock* 1991b – *Tedlock B.* The New Anthropology of Dreaming // *Dreaming*. 1991. Vol. 1. P. 161–178.
- Tedlock* 1992 – *Tedlock B.* Zuni and Quiche Dream Sharing and Interpreting // *Tedlock B.*, ed. *Dreaming: Anthropological and Psychological Interpretations*, Santa Fe: School of American Research Press, 1992. P. 105–131.
- Tedlock* 1999 – *Tedlock B.* Sharing and Interpreting Dreams in Amerindian Nations // *Shulman D., Stroumsa G.G.*, eds. *Dream Cultures: Explorations in the Comparative History of Dreams*. N.Y.: Oxford University Press, 1999. P. 87–103.
- Tedlock* 2004 – *Tedlock B.* The Poetics and Spirituality of Dreaming: A Native American Enactive Theory // *Dreaming*. 2004. Vol. 14. P. 446–449.
- Tedlock* 2006 – *Tedlock B.* *The Woman in the Shaman's Body: Reclaiming the Feminine in Religion and Medicine*. N.Y.: Bantam, 2006.
- Turner* 1992 – *Turner E.* *Experiencing Ritual: A New Interpretation of African Healing*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1992.
- Turner* 1996 – *Turner E.* *The Hands Feel It: Healing and Spirit Presence among a Northern Alaskan People*. De Kalb: Northern Illinois University Press, 1996.
- Young* 1999 – *Young S.* *Dreaming in the Lotus: Buddhist Dream Narrative, Imagery, and Practice*. Boston: Wisdom Publications, 1999.

Перевод с английского С.В. Соколовского