

АВТОНОМНАЯ НЕКОММЕРЧЕСКАЯ ОРГАНИЗАЦИЯ ВЫСШЕГО  
ОБРАЗОВАНИЯ «РУССКАЯ ХРИСТИАНСКАЯ ГУМАНИТАРНАЯ  
АКАДЕМИЯ имени Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО»

*На правах рукописи*



**БЕРСНЕВ ПАВЕЛ ВАЛЕРЬЕВИЧ**

**СИНКРЕТИЧЕСКИЕ РЕЛИГИОЗНО-МИФОЛОГИЧЕСКИЕ  
КОМПЛЕКСЫ В ЛАТИНСКОЙ АМЕРИКЕ**

5.7.9 – Философия религии и религиоведение

Диссертация на соискание ученой степени

кандидата философских наук

Научный руководитель:  
доктор философских наук,  
профессор Р. В. Светлов

Санкт-Петербург

2024

## Оглавление

|   |     |
|---|-----|
| <b>Введение</b> .....   | 4   |
| <b>ГЛАВА I. Методологические проблемы изучения мифоритуальных верований</b> .....                                     | 19  |
| 1.1. Проблемы исследования архаических верований и религиозности в ракурсе концепции трансперсональных состояний..... | 19  |
| 1.2. Проблема релевантности архаического мифоритуального мышления .....   | 40  |
| 1.3. Роль символа в мифоритуальных верованиях.....  | 60  |
| <b>ГЛАВА II. Религиозно-мифологический комплекс в современном мире</b> .....  | 76  |
| 2.1. Исторические социокультурные аспекты шаманизма.....  | 76  |
| 2.2 Трансформация представлений о шаманизме в Западном мире .....   | 94  |
| 2.3. Культурно-историческая специфика неошаманизма .....  | 97  |
| <b>ГЛАВА III. Латиноамериканский шаманизм в наши дни</b> .....  | 115 |
| 3.1. Архаические мифоритуальные элементы в мировоззрении этнической группы кечуа.....                                 | 115 |
| 3.2. Религиозно-мифологический комплекс этнической группы шипибо-конибо.....  | 124 |
| 3.3. Традиции и новации в латиноамериканском шаманизме.....   | 195 |
| <b>Заключение</b> .....   | 212 |
| <b>Список использованной литературы</b> .....   | 217 |

## ВВЕДЕНИЕ

*Актуальность исследования.* Современная эпоха, которую можно охарактеризовать как время глобальных перемен, актуализирующих алармистские настроения и прогнозы, выводит на первый план темы «цивилизационного слома», конфликта цивилизаций, «нового варварства» и возможной архаизации общества. Нарастающий культурный полиморфизм открывает многообразие выбора и поливариантного культурного действия. Это происходит, в том числе, и в области религиозной жизни, где на фоне доминирования мировых религий с тысячелетней историей, рождаются и исчезают новые культы, вспыхивает интерес к архаическим верованиям и необусловленному догматическими рамками мистическому опыту, усиливается рост нетрадиционной религиозности. Такая ситуация обуславливает необходимость постоянной научной рефлексии над происходящими процессами.

В современной научной литературе по религиоведению, на фоне солидного массива исследований различных форм религиозности в контексте европейской цивилизации и восточных религий, мифоритуальные верования народов Латинской Америки остаются недостаточно изученной темой. В то же время повсеместно в латиноамериканских странах до сих пор живы традиции архаических верования и практик. Особое место среди них занимает шаманизм<sup>1</sup>, понимаемый как система анимистических и анималистических верований с использованием ряда экстатических техник, магических манипуляций и жертвоприношений, призванных поддерживать гармонию во взаимоотношениях между человеком и духами.

---

<sup>1</sup> Понятие шаманизма является общепринятым в отечественной и зарубежной научной литературе применительно к однотипным верованиям и практикам архаических и более поздних культур, вне зависимости от региона их обнаружения.

Перенос архаических верований в контекст современной культуры, с устоявшимися в ней институтами развитых мировых и национальных религий, связан с переозначиванием мировоззренческих и ценностных ориентиров и возникновением на этой основе новой смысловой формы, соотносящейся с архетипическим основанием, а именно – *религиозно-мифологического комплекса*. Под религиозно-мифологическим комплексом применительно к предмету исследования в диссертации понимается синкретическое сочетание религиозных и мифоритуальных элементов в устойчивую и динамичную целостность, состояние которой определяется конкретным социокультурным контекстом её существования в разных исторических условиях<sup>2</sup>.

В религиозно-мифологических комплексах Латинской Америки автохтонные мифоритуальные элементы архаического происхождения находят реализацию в различных формах целительства и в экстатических практиках, имеющих отсылку к шаманским, но при этом они интегрированы в системы действующих в современности религий.

Чрезвычайно возросший в наше время интерес к традиционным культурам и архаическим формам верований обусловлен целым рядом причин. Прежде всего, влечение к экзотическому, удивительному и необычному выражает некую глубинную тенденцию, а именно – стремление современных людей к самопознанию через соотнесение себя с какими-либо явлениями инокультурного многообразия. Можно отметить значительно расширившийся на рубеже XX и XXI веков ареал этнографических и

---

<sup>2</sup> Разработку этого концепта отечественными исследователями см.: Смирнов М. Ю. Религиозно-мифологический комплекс в российском общественном сознании. Историко-социологическое исследование. СПб., 2006; Широнова М. П. Религиозно-мифологический комплекс в саамской культуре. СПб., 2009; Жуков А. В. Формирование религиозно-мифологического мировоззрения и мифы о религиозности // Вестник Забайкальского государственного университета. 2010. № 3. С. 27–33; Тулинова Г. В. Феномен религиозно-мифологической ментальности современной студенческой субкультуры. Белгород, 2013; Афанасьев-Тэрис Л. А., Курилкина В. Н. Религиозно-мифологические представления народа саха в контексте ментальных схем проявленности // Вестник Бурятского гос. ун-та. Сер. Философия. 2018. Т. 2. № 3. С. 62–69.

антропологических исследований; усилившуюся страсть к путешествиям, маршруты которых охватывают теперь все континенты, а участники многочисленных экспедиций всё большее внимание уделяют не описанию географических условий, а изучению местных традиций, обычаев и нравов.

На примере религиозно-мифологического комплекса автохтонных народов Латинской Америки в диссертации рассматриваются процессы, характерные вообще для этнических групп малых народов. Изучение современных верований населения Латинской Америки позволяет более точно и полно представить процессы драматического столкновения и последующей аккультурации в духовной жизни народов, при которой происходит наложение новых религиозных представлений на исконные мифоритуальные верования и практики.

В двадцатом столетии проявился исключительный интерес к мифологии, а также архаическим и традиционным культурам, что было обусловлено целым рядом факторов.

Во-первых, восходящее к эпохе романтизма пристальное внимание к экзотическому, таинственному и необыкновенному объясняется не только причинами внешнего характера, но и выражает определенную тенденцию, проявляющуюся в стремлении к познанию человеком самого себя посредством Другого. Изучая Другого, инаковость мы лучше понимаем себя самих, так как обнаруживаем отличия, а через отличия начинаем лучше узнавать себя самих. Знакомство с далекими, чужими, *экзотическими* культурами позволяет по-новому взглянуть на себя и свою культурную среду обитания. В этой связи можно указать на значительно расширившийся на рубеже веков ареал исследований, проводимых этнографами и антропологами, а также на возросшую тягу к путешествиям: нет такого континента, по которому не было бы проложено экспедиционных маршрутов, а проходящие по ним исследователи все больше сосредотачиваются не на описании

географических условий, но на изучении локальных обычаев, нравов и традиций.

Во-вторых, налицо определенный параллелизм между увлечением архаическими культами, эзотерическими практиками и возросшим скептицизмом в отношении достоверности сциентизма. Этот скепсис выражается, в том числе, и в альтернативных способах постижения мира, например, мифологическом или религиозном.

В-третьих, логика и ход развития науки показали, что научные достижения не всегда имеют целью улучшить условия существования человечества и порой утрачивают связь с движением к прогрессу. Более того, инспирированные развитием научного знания рационализм, механицизм и обезличенность культуры приводят к духовному кризису, что, в свою очередь, заставляет обращаться к поискам изначальной духовной чистоты, к культивированию образа не знакомого с *тлетворным* воздействием цивилизации «благородного дикаря» (фр. *bon sauvage*) с врожденной добродетельностью, который живет в гармонии с природой и самим собой.

***Степень разработанности темы исследования.*** В ходе двадцатого века представители многих гуманитарных дисциплин пересмотрели распространенные прежде представления об архаическом обществе и культуре как наиболее «простых», «примитивных» их формах, а также о значимости «пережитков» первобытного общества, до тех пор рассматривавшихся как случайные, регрессивные отклонения, препятствующие социокультурной эволюции. Одну из ведущих ролей в этом процессе сыграла психология, главным образом школы психоанализа, гуманистической и трансперсональной психологии. З. Фрейд, К.-Г. Юнг, А. Минделл, Э. Нойманн, Дж. Кэмпбэлл, О. Ранк, С. Гроф, Ч. Тарт, К. Уилбер обращались в своих работах к исследованию таких глубинных областей человеческой психики, как «филогенетическое», коллективное бессознательное, перинатальная область, что позволило обнаружить и

проанализировать архаический пласт, а также доказать его функциональную значимость в психической и познавательной деятельности современного человека и, соответственно, в культуре.<sup>3</sup> По мере становления и развития культурной антропологии осуществлялось, с одной стороны, все более глубокое проникновение в архаическую культуру, что мы находим в работах таких исследователей, как Ф. Боас, Э. Дюркгейм, А. ван Геннеп, Э. Кассирер, К. Леви-Стросс, Б. Малиновский, А. Р. Рэдклифф-Браун, Э. Эванс-Притчард, М. Мосс, М. Элиаде, Э. Тайлор, В. Тэрнер, Дж. Фрэнгер и другие,<sup>4</sup> предпринимались попытки выявить особенности первобытного мышления и мировосприятия (например, Л. Леви-Брюлем и К. Леви-Строссом<sup>5</sup>). С другой

---

<sup>3</sup> Юнг, К. Г. Архетипы и символы. – М.: Ренессанс, 1991. – 290 с.; Юнг, К. Г. Воспоминания, сновидения, размышления. – М.: АСТ, Инициатива, 1998. – 480 с.; Юнг, К. Г. О психологии восточных религий и философий. – М.: Медиум, 1994. – 256 с.; Фрейд, З. Тотем и табу. СПб.: Азбука-классика, 2005. – 256 с.; Нойманн, Э. Глубинная психология и новая этика / Пер. с англ. Ю. Донца., под общ. ред. В. Зеленского. – СПб.: Азбука-классика, 2008. – 256 с.; Кэмпбелл, Дж. Маски бога. Созидательная мифология. Том I. Кн. 1. — М.: Золотой Век, 1997. — 332 с; Кэмпбелл, Дж. Маски бога. Созидательная мифология. Том I. Кн. 2. — М.: Золотой Век, 1998. — 412 с.; Тарт, Ч. Измененные состояния сознания. / Пер. с англ. Е. Филиной, Г. Закарян. М.: Эксмо, 2003. — 288 с.; Уилбер К. Интегральная психология: Сознание, Дух, Психология, терапия. / Пер. с англ. – М.: АСТ, 2004. – 412 с.; Уилбер, К. Никаких границ: Восточные и западные пути личностного роста / Пер. с англ. – М.: АСТ, 2004. – 283 с.; Минделл, А. Геопсихология в шаманизме, физике и даосизме. Осознание пути: В учениях Дона Хуана, Ричарда Феймана и Лао Цзы. / Пер. с англ. А Кисилева. – М.: АСТ, Ганга, 2008. – 316 с.; Минделл, А. Дао шамана: путь тела сновидения. – М. – Киев: София-ТПИ, 1996. – 288 с; Джеймс, У. Многообразие религиозного опыта. – М.: ЭКСМО, 2010 – 410 с; Лири Т., Метцнер Р., Олперт Р. Психоделический опыт: Руководство на основе «Тибетской книги мертвых». – Киев: Ника-Центр, 2003. – 736 с.

<sup>4</sup> Боас Ф. Ум первобытного человека. М.: Издательство «Альма Матер», 2023. – 303 с.; Боас, Ф. История и наука в антропологии: ответ / Пер. Ю. С. Терентьева // Антология исследований культуры. Т. 1. — СПб.: Университетская книга, 1997. — С. 528-53; Дюркгейм, Э. Элементарные формы религиозной жизни: тотемическая система в Австралии / Эмиль Дюркгейм; пер. с франц. В. В. Земсковой ; под ред. Д. Ю. Куракина. — Москва: Элементарные формы, 2018. — 808 с.; Кассирер, Э. Опыт о человеке / Пер. А. Муравьева // Проблема человека в западной философии. — М., 1988. — С. 3-30; Малиновский Б. Избранное: Аргонавты западной части Тихого океана / Пер. с англ. – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2015. – 552 с.; Малиновский Б. Магия. Наука. Религия. / Пер.с англ. Вступ. статьи Р. Редфилда и др. — М.: Рефл-бук, 1998. — 288 с; Эванс-Притчард Э., Теории примитивной религии. - М., 2004. - 142 с. Мосс М. Социальные функции священного: Избр. произведения / Пер. с франц., под общ. ред. И. В. Утехина. — СПб.: Евразия, 2000. — 448 с.; Тэрнер В. Символ и ритуал. – М.: Наука, 1983. – 277 с.; Фрэнгер Дж. Дж. Золотая ветвь: исследование магии и религии. – М.: Терра – Книжный клуб, 2001. – 528 с.; Ранк О. Миф о рождении героя. – М.: Ваклер, Рефл-бук. 1997. – 252 с.

<sup>5</sup> Леви-Брюль, Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении / М.: Педагогика-Пресс, 1994. — 608 с.; Леви-Стросс, К. Путь масок / Пер. с фр., сост., вступ. ст. и примеч. А.Б. Островского. – М.: Республика, 2000. – 399 с.; Франкфорт Г., Франкфорт Г.А., Уилсон Дж., Якобсен Т. В преддверии философии. – М.: Наука, 1984. – 236 с.

стороны, мифы и ритуалы представляя собой важнейшие компоненты архаической культуры, начали интерпретироваться в качестве базовых и универсальных структур психической, социальной и культурной деятельности человека, а также самостоятельных и универсальных способов восприятия и освоения мира, не ограниченных историческими границами лишь доцивилизационного периода. Здесь необходимо отметить труды представителей школы ритуально-мифологической критики, а также сочинения Ю. М. Лотмана, Р. Барта, А. М. Лобока, Э. Кассирера, А. Ф. Лосева, О. М. Фрейденберг.<sup>6</sup> Значительных результатов в этом направлении добились исследователи в области исторической антропологии, благодаря изучению мышления, его древнейших структур и их манифестаций на более поздних стадиях цивилизационного развития как в народной, так и в элитарной культуре (А. Дюпрон, Э. Канторович, Ж. Ле Гоффа, М. М. Бахтин, В. Н. Топоров).<sup>7</sup>

Что касается такой привилегированной формы архаических верований, как шаманизм, то в первую очередь следует отметить работы М. Элиаде.<sup>8</sup> Им

---

<sup>6</sup> Лотман, Ю.М. Культура и взрыв. – М.: Гнозис, Прогресс, 1992. – 273 с.; Барт, Р. Мифологии. / Пер., вступ. ст. и коммент. С. Н. Зенкина. — М.: Изд-во им. Сабашниковых, 1996. — 312 с.; Лобок, А.М. Антропология мифа. – Екатеринбург: Банк культурной информации, 1997. – 688 с.; Лосев, А.Ф. Диалектика мифа. – М.: Мысль, 2001. – 558 с.; Фрейденберг О.М. Миф и литература древности. – М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1978. – 605 с.; Мелетинский, Е. М. Поэтика мифа. – М. Наука, 1976. – 406 с.; Этнические стереотипы поведения. – Л.: Наука, 1985. – 325 с.

<sup>7</sup> Дюпрон, А. Язык и история. – М.: Наука, 1970. – 70 с.; Канторович, Э. Два тела короля. Исследования по средневековой политической теологии. / Пер. с англ. – М.: Изд-во Института Гайдара, 2013. – 744 с.; Гофф, Ж. Ле. Средневековый мир воображаемого. / Пер. с фр. Общ. ред. С.К. Цатуровой. – М.: Прогресс, 2001. – 440 с.; Бахтин, М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. Рабле и Гоголь (Искусство слова и народная смеховая культура). – М.: Языки славянских культур, 2010. – 752 с.; Топоров В.Н. Миф. Ритуал. Символ. Образ: Исследования в области мифопоэтического: Избранное. – М.: Прогресс-Культура, 1995. – 624 с.; Топоров, В.Н. О мифопоэтическом пространстве: Избр. ст. Pisa: ECIГ, 1994. 316 p.; Арсеньев, В. Р. Звери – боги – люди. – М., 1991. – 160 с.; Бонгард-Левин Г.М., Грантовский Э.А. От Скифии до Индии. Древние арии: мифы и история. Изд. 2-е, испр. и доп. – М.: Мысль. 1983. – 208 с.; Петрухин В. Я. Мифы финно-угров. – М.: Астрель, АСТ, Транзиткнига, 2005. – 463 с.; Светлов, Р. В. Древняя языческая религиозность. – СПб.: Высшие гуманитарные курсы. 1993. – 136 с.; Токарев, С. А. Религия в истории народов мира. – М., Политиздат. 1976. – 446 с.; Художественная культура первобытного общества. / Под ред. М. С. Кагана. – СПб.: Славия, 1994. – 416 с.

<sup>8</sup> Элиаде, М. Шаманизм и архаические техники экстаза / Пер. с фр. М.: Ладомир, 2015 — 552 с.; Элиаде, М. Космос и История. – М., Прогресс, 1987. – 312 с.; Элиаде, М. Йога: бессмертие и свобода.



была предложена целостная и многомерная реконструкция шаманизма, не утратившая своей актуальности; именно поэтому возможно пользоваться ей в качестве основной исследовательской схемы. Большую ценность в развитии данного направления представляют также работы, опубликованные В. Г. Богоразом, Г. В. Ксенофоновым, Л. П. Потаповым, В.Н. Басиловым, С.М. Широкогоровым, Е.В. Ревуненковой, Д. Кэмпбеллом.<sup>9</sup> Так, например, Д. Кэмпбелл в своем исследовании продемонстрировал, что мотив странствия, путешествия в иные миры является общим для всех архаических культур. Т.Ю. Сем, Д.А. Функ, А.В. Смоляк, Т.В. Жеребина, Р. Нолл, И. Левис, М. Ф. Косарев отводят значительное место в своих трудах историко-этнографическому аспекту изучения шаманизма, а также исследованию фольклорно-этнографических материалов для изучения традиционного мировоззрения народов Сибири.<sup>10</sup> Видными учеными, развивавшими культурологическое

---

– СПб.: Лань, 1999. – 448; Элиаде М. История веры и религиозных идей: От Гаутамы Будды до триумфа христианства. – М.: Академический проект, 2009. – 464 с.

<sup>9</sup> Богораз, В.Г. Чукчи. Социальная организация. Авторизованный перевод с английского. Часть I. – Л.: Издательство Института народов Севера ЦИК СССР, 1934. – 192 с.; Ксенофонов, Г.В. Шаманизм: Избранные труды (публ. 1928—1929 гг.). – М.: Север-Юг, 1992. – 318 с.; Потапов, Л.П. Алтайский шаманизм. / Отв. ред. Р. Ф. Итс. – Л.: Наука, 1991. – 320 с.; Басилов, В. Н. Избранники духов. М.: Политиздат. 1984. – 208 с.; Басилов, В. Н. Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана. — М.: Наука, 1992. – 327 с.; Широкогоров С.М. Опыт исследования основ шаманства у тунгусов. Ученые записки историко-филологического факультета. – Владивосток, 1919. – 62 с.; Ревуненкова Е. В. Народы Малайзии и Западной Индонезии (некоторые аспекты духовной культуры). М., 1980. – 274 с. Базаров Б.Д. Таинства и практика шаманизма, в двух книгах: 1. Тайна посвящения в шаманы. 2. Таинства и практика шаманизма. — Улан-Удэ, Буряад унэн., 2000. – 275 с.; Бурькин А.А. Шаманы: Те, кому служат духи. – СПб.: Азбука-классика, 2007. – 288 с.; Бурькин А.А. Вера в духов: Сколько душ у человека. – СПб.: Азбука-классика, Петербургское востоковедение, 2007. – 320 с.; Валиханов, Ч.Ч. Следы шаманства у киргизов. // Избранные произведения / Под ред. акад. АН КазССР А. Х. Маргулана. – Алма-Ата, 1958. – С. 144-176.; Каруновская, Л. Э. Представления алтайцев о вселенной. Представления о Вселенной (материалы по алтайскому шаманизму). // Советская этнография, 1935, № 4 – 5. – С. 160- 183; Кенин-Лопсан, М. Б. Дыхание черного неба. Мифологическое наследие тувинского шаманства. – М.: Велигор, 2008. – 192 с.; На грани миров. Шаманизм народов Сибири (из собрания Российского этнографического музея: Альбом). – М.: Художник и книга, 2006. – 296 с.

<sup>10</sup> Шаманизм народов Сибири. Этнографические материалы XVIII—XX вв.: Хрестоматия / Сост., вступ. ст., исслед., прилож., заключ., подбор илл. Т.Ю. Сем – СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2006. – 664 с.; Сем Т.Ю. Картина мира тунгусов: пантеон (семантика образов и этнокультурные связи): историко-этнографические очерки. – СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2015. – 640 с.; Функ Д.А. Миры шаманов и сказителей (комплексное исследование телеутских и шорских материалов). М.: Наука, 2005. - 398 с.; Смоляк А.В. Шаман: личность, функции, мировоззрение: (Народы Нижнего Амура). М., 1991. – 277 с.; Жеребина, Т. В. Тайна

направление в шаманизме, являются такие исследователи как Т.И. Борко, О.А. Бельды, Т.Д. Булгакова, Л.А. Котлобай.<sup>11</sup>

Большой вклад в дело изучения шаманизма в условиях культурной модернизации (неошаманизм) был внесен В. И. Харитоновой, М. Харнером, К. Медоузом, Х. Кальвайтом, К. Кингом, Л. Питерсом, Р. Уолшем.<sup>12</sup>

Особая роль в настоящей работе отводится исследованиям профессора Е. А. Торчинова, касавшимся в той или иной мере архаическим мифоритуальным верованиям. Автор стремится в своих работах следовать методологическим и теоретическим установкам, сформулированным в книгах «Религии мира. Опыт запредельного»<sup>13</sup> и «Пути философии Востока и Запада. Познание запредельного»<sup>14</sup>. В работах М.Ю. Смирнова «Российское общество

---

сибирских шаманов. – СПб.: Издательство СПбГУ, 2002. – 80 с.; Жеребина, Т.В. Сибирский шаманизм. – СПб.: Амфора, 2009. – 624 с.; Жеребина, Т.В. Шаманизм и христианство. – СПб.: РХГА, 2011. – 175 с.; Нолл, Р., Ши Кунь, Воронкова Е.А., Забияко, А.П. Последний шаман ороочонов Северо-Восточного Китая // Религиоведение. – 2009. — №2. – С. 19-36; Lewis, I. M. Restatic religion. A study of shamanism. A. Spirit possession. N. Y. 1989. – 243 p.; Косарев, М. Ф. Основы языческого миропонимания М. Ф. Косарев. – М.: Ладога, 2003. – 262 с.

<sup>11</sup> Борко Т.И. "Шаманизм: от архаических верований к религиозному культу. Екатеринбург: Банк культурных информаций, 2004, 152 с.; Бельды О.А. Нанайский шаманизм в истории и культуре коренных народов Приамурья и Приморья (сер. XIX – XX в): автореферат диссертации канд. культурологии. СПб, 1999, 27 с.; Булгакова Т.Д. Шаманство в традиционной культуре: Системный анализ. Монография. СПб.: РГПУ им. А.И. Герцена, 2001, 166 с.; Булгакова Т.Д. Шаманские войны. Социорелигиозны факторы конфликтности в менталите нанайцев. СПб.: Академия исследования культуры, 2022. – 232 с.; Котлобай Л.А. Шаманство как социокультурный феномен народной культуры. Автореферат диссертации канд. философ. наук. М., 1995.

<sup>12</sup> Харитонов, В. И. Феникс из пепла? Сибирский шаманизм на рубеже тысячелетия. – М.: Наука, 2006. – 376 с.; Харнер, М.Дж. Путь шамана, или шаманская практика: руководство по приобретению силы и целительству. – М.: Палантир, 1994. – 104 с.; Harner, M. The way of the shaman. NX: Bantam, 1981. 95 p.; Медоуз, К. Земная медицина. Тайные учения шаманов. – М.: Фаир, 1998. – 400 с.; Медоуз, К. Магия североамериканских индейцев. – Киев: София, 1997. – 288 с.; Медоуз, К. Магия рун тайные знания мудрецов. – М.: Фаир-Пресс, 2000. – 320 с.; Медоуз, К. Там, где летают орлы. Шаманский путь мудрости. – М.: Фаир-Пресс, 1999. – 352 с.; Медоуз, К. Шаманский опыт: Практическое руководство по современному шаманизму. — М.: Фаир-пресс, 1999. – 320 с.; Кальвайт, Х. Шаманы целители, знахари. Древнейшие учения, дарованные самой жизнью. – М.: Изд-во института Трансперсональной психологии, 1998. – 223 с.; Кинг, С.К. Городской шаман. – Киев: София; М.: ИТИ, 2001. – 288 с.; Peters, L. G. Shamanism: Phenomenology of a spiritual discipline / L. G. Peters // J. of tnmspcrsonal psychology. Palo Alto, 1989. – 81 p.; Peters, L. Toward an experiential analysis of shamanism / L. Peters and D. Prise-Williams // American Ethnologist. -1980. № 7. – P. 408.; Уолш, Р. Дух шаманизма. – М.: Изд-во Трансперсонального института, 1996. – 278 с.

<sup>13</sup> Торчинов, Е.А. Религии мира: Опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния. – СПб., Петербургское Востоковедение, 1997. – 384 с.

<sup>14</sup> Торчинов Е.А. Пути философии Востока и Запада: познание запредельного. – СПб.: Азбука-классика, Петербургское Востоковедение 2007. – 480 с.

между мифом и религией»<sup>15</sup>, «Религиозно-мифологический комплекс в общественном сознании»<sup>16</sup> и ряде других была представлена теоретическая модель, взятая за основу методологии нашего исследования.

**Объектом диссертационного исследования выступает** феномен религиозно-мифологического синкретизма и его функционирование в культуре автохтонных народов современной Латинской Америки.

**Предметом диссертационного исследования** являются религиозно-мифологические комплексы автохтонных народов Латинской Америки, синкретически сочетающие элементы архаических мифоритуальных верований, связанных с шаманизмом, и элементы христианского мировоззрения.

**Цель исследования** заключается в определении сущностных свойств мифоритуальной архаики и ее многообразных проявлений при сочетании с религиозными системами; в выявлении оснований формирования синкретических религиозно-мифологических комплексов современности; в установлении той совокупности социокультурных потребностей современного общества, удовлетворению которых отвечает адаптивность и востребованность мифоритуальных констант.

Для достижения поставленной цели решены следующие **задачи**:

- дана обобщающая характеристика архаических верований и выявлены особенности их ревитализации в современном мире;
- на основе полевого материала сделаны описания мифоритуальных верований в повседневной жизни автохтонных народов современной Латинской Америки;

---

<sup>15</sup> Смирнов М.Ю. Российское общество между мифом и религией. Историко-социологический очерк. СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2006. — 228 с.

<sup>16</sup> Смирнов М.Ю. Религиозно-мифологический комплекс в общественном сознании // Энциклопедический словарь социологии религии / Под редакцией М. Ю. Смирнова. — СПб.: Платоновское общество, 2017. — с. 262 – 267.

- осуществлен сравнительный анализ исторических форм шаманизма и неошаманизма;

- на примере латиноамериканского шаманизма рассмотрены место и роль архаических верований в формировании религиозно-мифологических комплексов;

- выявлена специфика религиозно-мифологического комплекса автохтонных народов Латинской Америки, сложившегося в процессе христианизации;

- рассмотрены функции современных религиозно-мифологических комплексов и неошаманизма в Латинской Америке.

Для решения задач диссертационного исследования были выявлены существующие в современности элементы мифоритуального архаического сознания, а также проведен анализ конкретных автохтонных верований коренных народов Латинской Америки. Наряду с этим выявлены рецепции этими народами христианского мировоззрения и формирование синкретических религиозно-мифологических представлений.

**Методология исследования.** Для решения поставленных задач за основу была взята теоретико-методологическая модель, позволяющая выявить и анализировать комплекс взаимоотношений мифологии и религии в структуре общественного сознания. В исследовании применены:

1) методологическое различие мифоритуального сознания и религиозного сознания, как взаимосвязанных, но разных стратегий мировосприятия;

2) концепция синкретизма религиозных и мифоритуальных элементов общественного сознания в устойчивой динамичной целостности, обозначенной как религиозно-мифологический комплекс.

В качестве методологического инструмента для исследования архаических экстатических техник, сохранивших свое функционирование в современных религиозно-мифологических комплексах, использована

концепция Е. А. Торчинова, в которой трансперсональный опыт рассматривается как основа религиозности, а анализ явлений этого опыта позволяет обнаружить внутреннее единство многообразных религиозных и мифологических феноменов.

При исследовании латиноамериканского шаманизма и его сибирских параллелей использовался междисциплинарный подход (религиоведение, социальная психология, этнография), а также сравнительно-исторический метод.

**Научная новизна** результатов диссертации, полученных соискателем:

1. Предложены теоретические модели Смирнова М.Ю. и Торчинова Е.А. как методологический инструмент для исследования соотношения архаических верований (шаманизм), явлений неоархаики (неошаманизм) и религиозных процессов современного мира. Использование религиоведческих теоретических моделей Смирнова М.Ю. и Торчинова Е.А. для анализа обширного полевого материала позволило детально рассмотреть социокультурные процессы в современных религиозно-мифологических комплексах.
2. Впервые описаны религиозно-мифологические комплексы коренных народов Латинской Америки (в частности, этнической группы шипибо-конибо и современных кечуа). В ходе личных исследований собран и систематизирован уникальный эмпирический материал архаических и современных верований и практик. Впервые на основе научной методологии были описаны и проанализированы традиционные мифоритуальные элементы в верованиях этнической группы шипибо-конибо (мифология и ритуалы применения растений в практиках народного лечения шипибо-конибо), а также выявлены особенности религиозно-мифологических комплексов этой этнической группы, что было отражено в диссертации.

3. Выявлены особенности возрождения и функционирования архаических верований и практик в современном обществе, механизмы их воздействия на общественное сознание: были описаны изменения мировоззрения и верований народов Латинской Америки, в результате миссионерской деятельности римско-католической церкви, и активного взаимодействия с многочисленными туристами из разных стран.
4. В научный оборот введены не публиковавшихся на русском языке религиоведческие труды, труды по культурной антропологии и этнографии и исторические источники на английском и испанском языках: Dobkin de Rios, Marlene. *The Psychedelic Journey of Marlene Dobkin de Rios: 45 Years with Shamans, Ayahuasqueros, and Ethnobotanists*. Park Street Press. Toronto, Canada, 2009.; *Historia de las Misiones Franciscanas y narración de los progresos de la geografía en el Oriente del Perú 1619-1921*; *El Ojo verde: cosmovisiones amazónicas. Segunda edición corregida*. Lima, Peru, 2004.; *Shipibo-Konibo Jonibaon Nete. El Mundo de los Shipibo-Konibo*. Lima, Peru, 2014.; Garr, M. Thomas, S.J. *Cristianismo y religion Quechua en la prelatore de Ayavir*. Instituto de Pastoral Andina. Cusco, 1972.

***Положения, выносимые на защиту:***

- Исследовательское значение для понимания архаических верований имеет установление релевантности переживаемого людьми мистического опыта. Этот вопрос может быть решен в рамках теоретической модели Е. А. Торчинова, выделившего глубинные основания трансперсонального (мистического) опыта, а также различные уровни трансперсональных состояний сознания, которым соответствуют определенные духовные практики, мифологические и религиозные верования. Применение данного подход позволяет увидеть единую природу различных исторических и этнических форм шаманизма, а также обосновать трансперсональный

надличностный характер функции шамана как целителя коллективной родовой психики.

- Адекватным методом исследования мистического опыта представляется анализ языка символов, которые выступают основными структурными единицами мифа и ритуала, а символический язык – способом описания неконцептуального по своей природе мистического опыта.

- Шаманизм является комплексной формой архаических верований. Свойственные шаманизму картины мира, верования и мифологические представления зависят от социального устройства общества и проявляются в различных формах – индивидуальный, семейный, родовой и профессиональный шаманизм. По мере усложнения, стратификации и иерархизации общества происходит маргинализация шаманизма, в некоторых случаях шаманизм преследуется как вредоносное колдовство.

- Глобальная секуляризация и кризис религиозности в современном обществе начиная с 50-х годов XX века (упадок традиционных манифестаций религиозного поведения, недоверие к исторически сложившимся религиозным организациям), приводит к возрождению интереса к архаическим верованиям и экстатическим техникам шаманов в формате *неошаманизма*. Мифоритуальное содержание шаманизма воспроизводится как своего рода константная величина. Неошаманизм становится способом психологической адаптации и снижения дискомфорта в противоречивых социальных процессах современности. Происходит глобализация современного неошаманизма, который начинает исполнять, с одной стороны, функцию целительства (курандеризм), а с другой стороны – позволяет обрести аксиологические ориентиры, и помогает в поиске самоидентичности и в удовлетворении потребности людей в трансцендентных смыслах бытия. Неошаманизм в настоящее время выполняет также функцию одной из основ субкультуры Нью-Эйдж. Шаманские техники востребованы в психотерапевтической среде (гештальт-терапия). Интерес к шаманским

практикам проявляется также в идеологии экстраординарных персональных возможностей (Движение за развитие человеческого потенциала).

- В Латинской Америке наших дней возрождение шаманизма и феномен неошаманизма – явления, получившие широкое распространение среди автохтонных этнических групп (кечуа, шипибо-конибо и др.). В своей мифоритуальной основе неошаманизм воспроизводит многие черты архаических верований древнего шаманизма – представление о множестве мировых пространств, о мировой оси, связывающей эти пространства, о магической субстанции маири и т. д. При этом возрожденный шаманизм и неошаманизм адаптируют свои воззрения к потребностям туристов.

- Магиико-мифологические представления и практики традиционных культур коренных народов Латинской Америки при встрече с христианством трансформируются в элементы религиозно-мифологического синкретизма. В результате контакта двух социокультурных систем, каждая из которых обладает устойчивой внутренней моделью (паттерном), возникает аккультурация, взаимопроникновение религиозных и мифологических представлений, при сохранении экстатических техник, укорененных в архаические верования.

### ***Теоретическая значимость исследования***

Проведенный в диссертации анализ социально-психологических функций архаических верований и практик и их роли в современном обществе, механизмов их воздействия на общественное сознание позволяет концептуально осмысливать социокультурные и религиозные процессы в современном обществе, а также прогнозировать их будущее течение. Изучение рецепций мифоритуальных верований в структуре современных религиозно-мифологических комплексов позволяет понять устройство и функционирование развитых религиозных систем, а также религиозно-этнические процессы в целом.



Полученные результаты позволяют углубить и дополнить понимание этноконфессиональных традиций в современных социально-политических условиях этнических групп Латинской Америки. Выявление конкретных социокультурных механизмов формирования и функционирования религиозно-мифологических комплексов в полиэтническом, мультикультурном, многоконфессиональном обществе может стать основой для проведения дальнейших исследований в области религиоведения.

***Практическая значимость исследования.***

Материалы диссертации и категориальный аппарат исследования могут быть использованы для дальнейшего углубленного изучения современного неошаманизма как социально-психологического и религиозно-мифологического феномена, в учебно-методических целях для образовательных программ по религиоведению, культурологии, этнологии, а также в системе психологического консультирования и в проведении социогуманитарных экспертиз.

***Апробация результатов исследования.*** Результаты диссертационного исследования были представлены и обсуждались на всероссийских и международных конференциях и семинарах, в том числе:

Международная научная конференция «Бог. Человек. Мир» (Санкт-Петербург, РХГИ, 2000); III и IV Молодежная научная конференция по проблемам философии, религии, культуры Востока «Путь Востока» (Санкт-Петербург, СПбГУ, 2000, 2001); Научная конференция «Россия и гнозис» (Москва, Всероссийская государственная библиотека иностранной литературы им. М.И. Рудомино, 2001); Семинар Центра по изучению эзотеризма и мистицизма (ЦИЭМ) (Санкт-Петербург, РХГА, 2013); Заседание Комиссии по изучению стран Латинской Америки Русского географического общества (Санкт-Петербург, Штаб-квартира РГО, 2013); Семинар «Актуальное религиоведение» (Санкт-Петербург, РХГА, 2015);

Международная научная конференция «Шаманизм и традиционная архаическая культура» (РХГА, 20 апреля 2018 г.); XXVI Всероссийская научно-практическая конференция с международным участием «Бог. Человек. Мир» (Санкт-Петербург, РХГА, 2023); Научно-практическая конференция «Религия и тело: человек в религиозном и секулярном измерении» (Санкт-Петербург, РХГА, 2023).

Результаты исследования были опубликованы в авторских монографиях «Мозг – ловушка для души?» (2005), «Курандерос – целители Южной Америки» (2006), «Мистическое путешествие в Новый свет» (2015) «Лабиринты ума» (2021), «Священный Космос Шаманов» (2020), «Шаманизм в Новом Свете» (2020), «Мистики и маги Мексики. Мифы, ритуалы и духовные учения шаманов-мараакаме из мексиканского племени уичолей» (2021), «Пути и тропы шаманизма Латинской Америки» (2023). Также были опубликованы четыре статьи в научных журналах и изданиях, которые включены в перечень рецензируемых научных журналов.

***Структура диссертации.*** Диссертация состоит из введения, трех глав, заключения и списка литературы. Объем работы составляет 231 страниц. В списке литературы 229 наименований, в том числе 37 на иностранных языках.

# Глава I. Методологические проблемы изучения мифоритуальных верований

## 1.1. Проблемы исследования архаических верований и религиозности в ракурсе концепции трансперсональных состояний

Зачастую под понятием архаики (др.-греч. ἀρχαῖος — старинный, древний) связывают ранние этапы в истории развития и становления какого-либо общества. На границе каменного и бронзового века мы обнаруживаем формирование основных шаманских представлений. О древности их возникновения свидетельствуют прежде всего достижения археологии. Так, проведенные А. П. Окладниковым в 30-50 гг. XX столетия археологические исследования Прибайкалья предоставили многочисленные доказательства существования в этом регионе развитого шаманизма на исходе каменного века. Добытые археологами в Сибири материалы позволяют предположить, что шаманы, которые обладали исключительным правом на отправление культов и разработали сложную обрядовость, особую одежду, создали уникальные мифы, тексты молитв и прочее, впервые появились на южных территории Сибири и на северных территориях Европейской части России не позднее начального периода бронзового века, а возможно, и ранее.<sup>17</sup>

Совокупность различных методов достижения разной степени и интенсивности состояния транса М. Элиаде называл архаическими, или шаманскими техниками экстаза, а сам шаманизм — техникой экстаза.<sup>18</sup> При этом экстаз понимался Мирча Элиаде как всеобщий универсальный принцип, «принцип, не связанный хронологически с какой-либо эпохой или культурой, но имеющий свой смысл в различные исторические периоды, в разных типах

---

<sup>17</sup>Окладникова, Е. А. В поисках истоков шаманистических представлений аборигенов Сибири.// Вселенная шамана. – СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 1995. – С. 154.

<sup>18</sup> Элиаде, М. Шаманизм и архаические техники экстаза / Пер. с фр. М.: Ладомир, 2015 — С. 46.

культуры и в различных регионах»<sup>19</sup>. К этим методам можно, без сомнения, отнести, прежде всего, употребление психоактивных растений, к которым шаманы в течение тысячелетий относились как к своим учителям и до сих пор продолжают считать их таковыми. Тем не менее, это вовсе не единственный из возможных способов вхождения в транс. Существуют культуры, в которых прием психоактивных растений и грибов не распространен вовсе, и, тем не менее, шаманские практики играют в них принципиально важную роль.

Нельзя считать случайными и обнаруживаемые в шаманизме заимствования священных образов из мировых религий. Здесь мы сталкиваемся не только с данью господствующим цивилизациям, которым удалось подчинить себе, а нередко и интегрировать культуры «малых народов». С точки зрения исторической ретроспективы, шаманизм представляется основополагающим мифопоэтическим источником, который тем или иным образом питал собой основные религиозные представления человечества. Религии изменялись в зависимости от общественных и политических процессов в тех или иных обществах, однако архаические шаманские «паттерны» по-прежнему присутствовали в них в большей или меньшей степени выраженности. Соответственно, явление современного шаманского «синкретизма» не следует рассматривать как нечто искусственное или случайное, а способность шаманизма быстро ассимилировать идеи других культур и религий – как слабость собственной позиции. Напротив, способность шаманизма органично впитывать из мировых религий то, что некогда им самим было посеяно на всемирном религиозном поле, вполне закономерна. А именно – способность шаманизма увидеть, распознать и усвоить (ассимилировать) мифоритуальные элементы там, где они

---

<sup>19</sup> Ревуненкова Е. В. Некоторые теоретические аспекты изучения шаманизма (С.М. Широкогоров и Мирча Элиаде) // Шаманизм и традиционная архаическая культура: Сборник материалов научно-практической конференции с международным участием, Санкт-Петербург, 20 апреля 2018 г. / Отв. ред. и сост. Берснев П.В. – СПб.: Центр антропологических исследований «Древо Жизни», 2019. – С.16.

присутствуют, – будь это соседнее племя со своими собственными мифологическими представлениями или миссионеры, несущие *новую* религию. В *новом* шаманы узнавали присутствие мифоритуальных элементов. Например, образ Иисуса Христа, которого проповедовали индейцам католики, вовсе не воспринимался аборигенами американских континентов как что-то неведомое. Как писал В. Г. Богораз: «В Новом Завете чудеса самого Иисуса, а также апостолов имеют такой же магический характер, близкий не только к колдовству вообще, но именно к шаманству. Таково лечение больных, бесноватых, посредством изгнания духов, вселившихся в них»<sup>20</sup>. В образе Иисуса индейцы видели вполне привычный им образ шамана-целителя, поэтому принять новую для них религию не составляло особого труда. Принять, но на правах включения в свою архаическую парадигму мышления.

В ходе подобной интеграции с мировыми религиями шаманизм не утрачивает собственной неповторимости, уникальности. Более того, от такого плодотворного взаимодействия с мировыми религиями шаманизм скорее приобретает, поскольку усваивает присущие этим религиям высокие духовные и нравственные идеалы, вырабатывавшиеся, выкристаллизовывавшиеся человечеством на протяжении многих сотен и даже тысяч лет.

На рубеже XX-XXI вв. шаманизм из этнического явления эволюционировал в мировой, глобальный феномен: если прежде шаман воспринимался в качестве выразителя только лишь узкой социальной (семейной, родовой, национальной) группы, сегодня можно говорить о том, что шаманы служат всему человечеству, вне зависимости от цвета кожи, расы или языка (что не означает гибель этнического шаманизма в отдельных регионах, где он по-прежнему существует). Прежде шаманы пользовались языком мифологии только своего племени, то есть говорили на языке той

---

<sup>20</sup> Из архива. Избранные труды В. Г. Богораза по шаманству (1934–1936 гг.) / подгот. М. М. Шахнович, Е. А. Терюковой [примеч. М. М. Шахнович]. — СПб., 2018. — С.175.

социальной группы, к которой принадлежали сами. В наши дни шаман становится космополитом: он свободно воспринимает, впитывает и интегрирует образы и архетипы любых религиозных традиций и верований, поскольку эти элементы духовности становятся для него чем-то сродни символам и метафорам в сознании художника или поэта. Подобно тому, как средства языковой выразительности отражают эмоции и внутренние переживания поэта, так и религиозные символы свидетельствуют о трансцендентных глубинах мистической реальности. Сознание шамана необыкновенно пластично, исполнено священного духа творчества и игры, чутко и склонно к импровизации.

Все вышеперечисленное, разумеется, имеет непосредственную связь с процессом общей эволюции сознания как на индивидуальном, так и на коллективном уровне, который профессор Е.А. Торчинов характеризовал как переживание Универсального Единства, которое предполагает восхождение от состояния расширенного сознания (так называемого «космического сознания») к единству с божественным Абсолютом и переживание пикового трансперсонального (мистического) опыта по ту сторону субъект-объектной дихотомии.

В 90-х годах XX века Е. А. Торчинов серьезно занимался трансперсональными исследованиями, изучая работы чешского и американского психолога Станислава Грофа и его последователей, соотносил их с собственным религиозным опытом и принимал участие в соответствующих научных мероприятиях или выступал их организатором. «Расширенная картография сознания» Станислава Грофа и типология психофизиологических и трансперсональных переживаний (психофизиологические переживания, психодинамические переживания в рамках фрейдистской методологии и пренатальные и перинатальные переживания (область индивидуального бессознательного), области коллективного бессознательного и транскультурных архетипов, родовой

памяти, и собственно трансперсональные переживания (области глубинной психологии), связанные с расширением сознания и трансцендированием (преодолением) индивидуальных ограничений) применительно к религиозным феноменам оказала решающее влияние на психолого-феноменологическую концепцию религиозного опыта, разработанную Торчиновым. Феноменологический подход к религии находит сходные феномены в разных религиозных традициях и рассматривает эти феномены как инвариантное ядро религиозного опыта<sup>21</sup>. Особенность трактовки религии и религиозных феноменов Е. А. Торчиновым заключалась в их рассмотрении с позиции теории «базовых перинатальных матриц» и иных разработок трансперсональной психологии<sup>22</sup>.

Книга «Пути философии Востока и Запада. Познание запредельного» развивает идеи монографии «Религии мира» и открывает новые грани трансперсональной теории в области философии и религиоведения. В трудах «Религии мира. Опыт запредельного: трансперсональные состояния и психотехника» и «Пути философии Востока и Запада: познание запредельного»<sup>23</sup>, Е.А. Торчинов обращается к ранним формам религии, связывая их, в частности, с шаманизмом и с ближневосточными мистериями и культами древнего Средиземноморья с центральным мотивом смерти-воскресения.

Ключевыми понятиями концепции Е.А. Торчинова выступают «чистый опыт» и «трансперсональные состояния сознания». «Трансперсональный» - означает «выходящий за пределы ограничений индивидуальности и обыденного опыта». В так называемом обычном состоянии сознания мы

---

<sup>21</sup> Смирнов, М.Ю. Своевременное религиоведение. Вопросы теории и методологии российских исследований религии. – СПб., 2024. С. 55.

<sup>22</sup> Там же, с.63.

<sup>23</sup> Торчинов, Е.А. Пути философии Востока и Запада: познание запредельного. – СПб., 2005; Торчинов, Е.А. Религии мира: Опыт запредельного: Трансперсональные состояния и психотехника. – СПб., 1997.

твёрдо уверены в существовании нас самих как субъектов, воспринимающих и оперирующих с воспринимаемым миром объективной реальностью (объективным миром). Мы отождествляем с нашей индивидуальностью, персональностью. Мы воспринимаем себя в качестве персоны. Хотя, по сути, «персона» - лишь социальная маска, под которой скрывается бурлящий котел всевозможных аффективных состояний. Другие состояния сознания – это выход-транс за пределы персоны-личности, экстаз – переход за пределы обыденного состояния, стояния («стасиса» *στάσις* — «неподвижно стоящий»). Это и есть трансперсональный опыт разной глубины.

Наиболее чистый опыт, согласно концепции Е.А. Торчинова – это опыт, лишенный онтологической дихотомии «субъект-объект». биполярное пространство опыта – человек/живое существо и переживаемый им мир. Чистый опыт фактически синоним опыта мистического, а также глубинного трансперсонального опыта.

Трансперсональная интерпретация шаманской психотехники позволяет выявить как традиционные, свойственные древним формам шаманизма архаические формы религиозности, так и понять почему встреча с мировыми религиями (христианство и буддизм) не растворили в них шаманизм, а породили новые нешаманские явления, такие как латиноамериканский курандеризм. Ведь суть всех религий и религиозных верований лежит в переживании и интерпретации трансперсонального опыта разной степени глубины. Среди всего многообразия трансперсональных опытов Е.А. Торчинов выделяет три главных уровня:

1. Опыт, связанный с родами (околородовой опыт, включающий как опыт самого рождения – пренатальный, так и опыт пребывания в материнской утробе - перинатальный).
2. Архетипический уровень, проявляющийся в символических образах в виде всевозможных видений, теофаний, знамений и т. п. (сфера



преимущественного интереса юнгианской психологии, избегавшей, впрочем, проблемы онтологического статуса этой сферы).

3. Глубинный трансперсональный опыт, предполагающий переживание единства/тождества с онтологической основой мира и особого, трансцендентного субъект-объектной дихотомии, познания (гносиса)<sup>24</sup>.

Таким образом, поскольку трансперсональная природа как шамана, так и буддиста или христианина одна и та же, то и доступ к ее постижению открыт всем. Встретившись с мировыми религиями, шаманизм усвоил не только новые морально-этические, нравственные ценности и установки, но также и возможность переживания глубинного трансперсонального (мистического) опыта. Конечно, это относится далеко не ко всем современным шаманам, а лишь к тем, кто усвоил альтруистические идеи религий чистого опыта и догматических религий, сумев подняться над эгоцентризмом и даже – этноцентризмом.

Трансперсональная эволюция - это восхождение от узко-эгоцентрического сознания к космически-расширенному, божественному постижению реальности за пределами субъект-объектной двойственности. процесс расширение сознания (осознавания, восприятия, постижения), или единение с онтологической первоосновой сущего, трансцендирование разной степени глубины, «перешагивание» обыденной, профанной личности<sup>25</sup>.

В данном случае особое значение имеет то обстоятельство, что трансперсональная интерпретация архаической религиозности позволяет Е.А. Торчинову преодолеть традиционные для религиоведения и этнографии пространственные ограничения феномена шаманизма и рассматривать его не

---

<sup>24</sup> Торчинов, Е.А. Пути философии Востока и Запада: познание запредельного. – СПб., 2005. – С.364.

<sup>25</sup> Берснев, П.В. Проблемы архаической религиозности в работах Е.А. Торчинова// Вестник РХГА, 2016. Том 17 Вып. 3. – СПб.: Издательство Русской христианской гуманитарной академии, 2016. – С. 244-253.

как локальную, а как универсальную религиозную форму. В этом отношении особого внимания заслуживают книги К. Кастанеды и образ его главного героя – мага и целителя дона Хуана. Маг К. Кастанеды обладает совершенно иной породой, нежели классический образец жреца или шамана. Во-первых, маг Кастанеды уповает только на свои собственные силы и знания сакральных тайных законов вселенной. Он не представляет тех духов, которые избрали его и которыми он был призван к отправлению культа. Этот маг служит своим собственным эзотерическим интересам, в то время как в традиционном образе шамана мы обнаруживаем служение интересам общины, причем нередко в ущерб собственным интересам.

Книги о доне Хуане послужили основой формирования в сознании западного читателя особого представления о фигуре мексиканского мага. Герой Кастанеды — это одинокий мистик, философ, эзотерический экспериментатор, сталкер в поисках особой Силы, обладающий колдовскими способностями, занимающий маргинальную позицию в обществе. Что же до действительных мексиканских шаманов, то их образ жизни непосредственно связан с общиной, они интегрированы в жизнь своего сообщества. Шаманы являются известными и уважаемыми в своих сообществах людьми. Дон Хуан К. Кастанеды не имеет с ними ничего общего. Как писала исследовательница латиноамериканских доиспанских культур Г. Г. Ершова: «В начале 70-х годов Кастанеда нарушил “эзотерическое равновесие”, предложив своеобразное “космоцентрическое” учение, в основе которого стоит самосовершенствующаяся личность, абсолютно не связанная ни с каким религиозным, интеллектуальным или политическим кланом. Я прекрасно понимала, что созданный Кастанедой мир нагуалей если и существует, то в какой-то иной реальности, и, наверное, нет смысла искать его в жаркой и влажной тропической сельве южной части Юкатана».<sup>26</sup>

---

<sup>26</sup> Ершова, Г. Г. Древняя Америка: полет во времени и пространстве. Мезоамерика. – М.: Алетейа, 2002. – С. 92.; Ершова Г. Г. Древние майя: уйти, чтобы вернуться. М.: Ладомир, 2000. – 565 с.

Не случайно Е. А. Торчинов выступил в роли автора предисловия к книге К. Кастанеды «Учение дона Хуана: путь познания индейцев яки». Само появление книг К. Кастанеды оценивалось как весьма значимый факт: «<...> 1968 год стал знаковым не только в политическом отношении. Произошло событие и в сфере духа, имевшее немалые последствия для становления феномена, который позже назовут “Новым веком” — New Age (Нью Эйдж). Издательство Калифорнийского университета при поддержке антрополога и неошамана Майкла Харнера выпустило книгу некоего Карлоса Кастанеды под интригующим названием “Учение дона Хуана: путь знания индейцев яки”. Успех ее оказался фантастическим: за короткий срок было продано 300 тысяч экземпляров... Со временем «мир Кастанеды» перерос его создателя; в него вовлекались все новые и новые персонажи и авторы, не всегда знакомые “автору № 1”, а то и откровенно враждебные ему. И чем шире расходились произведения из “мира Кастанеды”, чем больше становилось кружков и групп, изучавших “наследие древних толтеков” и практиковавших “магические пассы”, тем больше возникало вопросов к главному автору этих увлекательных сочинений».<sup>27</sup>

Связывая описываемые в этих книгах психотехники с феноменом Нью Эйдж, Е. А. Торчинов не отбрасывает сходу и версию традиционной природы учения дона Хуана, которую предоставляет читателю сам К. Кастанеда. Петербургский исследователь говорит даже о магическом «индифферентизме» Кастанеды, который не различает положительные и отрицательные магически силы: «Судя по всему, Кастанеда не выделяет в магии черную и белую стороны. Кроме того, описываемая им магия вырвана из конкретной этнической традиции. Только начиная с четвертой книги (“Сказки о силе”, 1974)<sup>28</sup> все чаще утверждается, что учение дона Хуана

---

<sup>27</sup> Торчинов, Е.А., Пахомов, С.В. Путь с сердцем // Учение дона Хуана. – СПб.: Азбука, 2001. – С.16.

<sup>28</sup> Кастанеда, К. Сказки о силе. – Киев: София, 2003. – 606 с.

вписано в традицию неких шаманов древней Мексики, действовавших на протяжении многих столетий. Однако и в этом случае данное “учение” выглядит не столько как выражение и обобщение религиозной культуры определенного этноса (толтеков), сколько как тщательно скрываемое эзотерическое наследие, которое резко отделяет себя от профанных представлений. Магия дона Хуана – своеобразная Касталия<sup>29</sup> посреди мира чужеродного, враждебного: никому, в том числе самим индейцам, она не нужна». <sup>30</sup> Иными словами, если допустить связь учения дона Хуана с древней традицией толтеков, то всерьез можно рассматривать лишь вариант эзотерической доктрины, носителями которой могут являться не этносы, а отдельные индивиды, «брухо», обладающие тайным знанием.

Сам шаманизм Е.А. Торчинов описывал как систему психотехники, архаическую технику экстаза, примитивную психотехнику, и классифицировал как религию, или систему архаических верований с доминированием перинатального типа. Сюда же Торчинов относил и религиозные системы древнего Ближнего Востока и античности<sup>31</sup>. Под перинотальным типом религии Е.А. Торчинов понимал религии, в которых решающую роль, ядро духовного опыта играли перинатальные переживания, их матрица, отпечаток, содержащийся в хранилище человеческого бессознательного. При активации этой матрицы, то есть содержания имеющегося опыта, происходит повторное переживание мучительного процесса рождения как процесса смерти, наступающего после пренатального состояния первоначального единства с матерью внутри ее матки (внутриутробные переживания до начала родов), и нового рождения. К религиям второго типа Е.А. Торчинов относил буддизм, индуизм, джайнизм,

---

<sup>29</sup> В XX веке немецкий писатель Герман Гессе, вдохновившись именем дельфийской нимфы Касталии, назвал ее именем вымышленную провинцию в своей футуристической литературной утопии «Игра в бисер».

<sup>30</sup> Торчинов, Е.А., Пахомов, С.В. Путь с сердцем // Учение дона Хуана. СПб.: Азбука, 2001. С.16-17.

<sup>31</sup> Торчинов, Е. А. Религии мира: Опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния. – СПб. Петербургское Востоковедение, 1997. – С. 45.

даосизм и библейские религии (иудаизм, христианство и ислам). Эти религии он описал как религии с доминированием трансперсонального уровня. Причем внутри этого типа религий религии Индии относились Торчиновым к религиям чистого опыта с преобладающей установкой на трансперсональные переживания, тогда как библейские религии, или религии откровения (иудаизм, христианство и ислам) Торчинов обозначил как религии, относящиеся к догматическому типу<sup>32</sup>.

Здесь важно сделать одно важное уточнение. Относя шаманизм как систему архаических верований перинатального типа, речь идет исключительно о шаманизме до его встечи с мировыми религиями. Шаманы, инегрировавшие, ассимилировавшие, впитавшие идеи таких религий, как христианство и буддизм, не перестали быть шаманами, сохранив в целостности все архаические техники экстаза, продолжая камлать и общаться с духами. Однако характер их духовных переживаний, в терминологии Е.А. Торчинова, стал не только перинатальным, но также в меньшей степени и трансперсональным. Об этом свидетельствуют мистические опыты информаторов из числа шаманов-куруандеро на территории Перу. Эти трансперсональные опыты, а не только архетипические опыты на уровне коллективного бессознательного, были описаны в нашей работе «Шаманизм в Новом Свете». И речь в ней идет о шамане-мырайя Марсиале Нунта Майнасе (Marcial Nunta Maynas; 1947-2015; San José, Peru)<sup>33</sup>.

Традиционный шаманизм (до встречи с мировыми религиями) ориентирован на утилитарные цели – помощь соплеменникам, членам семьи и рода. Е.А. Торчинов указывает на важное, существенное отличие психотехники шаманизма от психотехнических методов в религиях чистого опыта. В случае традиционного шаманизма психотехника направлена на

---

<sup>32</sup> Торчинов, Е. А. Религии мира: Опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния. – СПб. Петербургское Востоковедение, 1997. – С. 45.

<sup>33</sup> Берснев, П.В. Шаманизм в Новом Свете. 3-е изд. испр. и доп. – М.: ТД Велигор, 2020. – 298 с.

вполне утилитарные цели: «шаман вступает в сферу трансперсонального опыта или во время инициации, или выступая как психопомп (проводник душ умерших на тот свет), или с целью излечения больного и т. п., тогда как в религиях чистого опыта психотехника есть средство постижения истины, освобождения, спасения или самореализации»<sup>34</sup>. Е.А. Торчинов обращает внимание на то, что «для шамана существует разрыв между его могуществом, обретенным в трансе, и его состоянием в обыденной жизни, тогда как для даоса и то, и другое едино и неразделимо»<sup>35</sup>.

В работах Е. А. Торчинова, касающихся как непосредственно религиозной архаики, так и даосизма, современное религиоведение может обнаружить все необходимые методологические предпосылки для успешного решения этой задачи.

Таким образом, Е. А. Торчинов непосредственно обращается к ранним формам религии, связывая их, в частности, с шаманизмом и с ближневосточными мистериями смерти и воскресения. Восхождение от опыта расширения сознания к единению с абсолютом предполагает две другие ступени: религии чистого опыта (даосизм, индуизм и буддизм) и религии откровения (иудаизм, христианство и ислам). В такой перспективе мифоритуальные верования занимают свое необходимое место как одна из стратегий мировосприятия действительности. Е. А. Торчинов предлагает в качестве одной из возможных трансперсональную интерпретацию психотехник, характерных для мифоритуального сознания, в частности, для шаманизма.

---

<sup>34</sup> Торчинов, Е. А. Религии мира: Опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния. – СПб. Петербургское Востоковедение, 1997. – С. 89

<sup>35</sup> Торчинов, Е. А. Религии мира: Опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния. – СПб. Петербургское Востоковедение, 1997. – С. 90

## 1.2. Проблема релевантности архаического мифоритуального мышления

Структура архаической мифоритуальной картины мира в традиционном мышлении функционировала на основе «свернутого ритуала». Ритуал, по определению И.А. Тульпе – «особое, выделенное действие или последовательность действий, отличающихся публичностью (или коллективностью) и «за-обыденной» направленностью. Направление и цель ритуальных действий обусловлены космологическими представлениями»<sup>36</sup>. Космос рождается из бесформенного Хаоса. В процессе космогенеза мир структурируется на основе парных оппозиций, позволяющих произвести разделение пространства на (верх/низ, право/лево), времени (день/ночь, зима/лето), цикла существования (жизнь/смерть). Цикличность хаоса-космоса, жизни-смерти является основой мифоритуального мировосприятия, что в свою очередь оказывает влияние на само мышление. «То есть смысл и способ существования (Хаос – Космос – Хаос – ... или жизнь (рождение) – смерть – (воз)рождение – ...) задается мирозданию через его мифоритуальную модель человеком, но - для него (человека) они заложены в самом миропорядке»<sup>37</sup>.

Было ли мышление архаического человека пралогическим (Леви-Брюль) или рациональным (Леви-Стросс) – возможно, что это не вопрос «или-или». Правильнее будет поставить вопрос иначе, о каком состоянии сознания идет речь? Если это обычное бодрствующее сознание, связанное с задачами выживания, такими, например, как процесс охоты, то мышление представителя «примитивных» племен достаточно рационально. Если же это *трансовое* состояние сознания, вызванное приемом психоактивных растений, либо путем сенсорной депривации, ритуального голодания и иных экстатических техник, то очевиднее всего, будет доминировать

---

<sup>36</sup> Тульпе И.А. Мифология. Искусство. Религия. СПб., 2012. – С. 67.

<sup>37</sup> Тульпе И.А. Религия и другие формы жизни человеческого духа. СПб., 2016. – С.139.

иррациональное восприятие реальности. Это состояние сознания сродни состоянию хаоса или хтонической неразделенности, нрасчлененности на устойчивые формы («Золотой век», «времена сновидений», правремя, когда животные без усилий превращаются в людей, а люди принимают любые природные формы). Поскольку архаическое сознание не разделяло состояний бодрствования, сновидения и транса (измененных состояний сознания), то оно в целом могло быть описано как «пралогическое». По утверждению Леви-Брюля – «...первобытное мышление обращает внимание исключительно на мистические причины, действие которых оно чувствует повсюду. Оно без всяких затруднений допускает, что одно и то же существо может одновременно пребывать в двух или нескольких местах. Оно подчинено закону партиципации (сопричастности), оно в этих случаях обнаруживает полное безразличие к противоречиям, которых не терпит наш разум. Вот почему позволительно называть это мышление, при сравнении с нашим, пралогическим»<sup>38</sup>.

Извечным оппонентом Леви-Брюля был Клод Леви-Стросс<sup>39</sup>. Леви-Стросс неоднократно утверждал, что мышление амазонских индейцев ничем существенным не отличается от нашего. Так, в работе 1964 года «Неприрученная мысль» Леви-Стросс рассматривает рациональность архаического мышления, а также некое логико-психологическое ядро мышления вообще – «неприрученную мысль»<sup>40</sup>.

Изучая архаическое мышление, следует помнить, что мы имеем дело с тем, что может сильно отличаться от привычного нам образа мыслей. Еще в XIX и XX веке ученые задавались вопросом о разнице в типах мышления современного и первобытного человека: «Немецкие ученые предлагают

---

<sup>38</sup> Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1994. – С. 8.

<sup>39</sup> Панов Е.Н. Человек и природа в архаическом коллективном сознании. М., – С. 11.

<sup>40</sup> Леви-Стросс К. Первобытное мышление / Пер. вступ. ст. и прим. А. Б. Островского. – М., 1994. – С.374.



объяснять старину, исходя из распространенных идей нынешнего времени. Но в воссоздании прошлого они видят лишь себя. Проникновение в структуру мышления, отличного от нашего, — тяжелейшая задача»<sup>41</sup>. Проецируя на иное мировоззрение свои логические конструкции, легко впасть в положение Прокруста с его «образцовым» ложем. «Это поистине тяжелейшая задача, в особенности, когда мы имеем дело с такими трудными вещами, как примитивная магия и религия, потому что, когда переводишь понятия более простых народов на язык нашей терминологии, нет ничего проще, как трансплантировать этим народам наши мысли»<sup>42</sup>. Примитивные народы примитивны лишь в техническом плане, а вовсе не в плане духовной культуры. «К этому я бы еще добавил в качестве оговорки, что в делах религии, так же, как и искусства, нет «более простых» народов, а есть народы с более простой — по сравнению с нашей — техникой. «Воображаемая» и «эмоциональная» жизнь человека всегда и везде богата и сложна»<sup>43</sup>.

Если мы будем учитывать факт не только наличия, но и сознательного культивирования особых состояний сознания в первобытных, архаических сообществах, как правило с помощью психоактивных растений и грибов (и иных техник изменения состояний сознания), противоречие между логичностью и пралогичностью в мышлении *первобытного* ума легко снимается. В разных состояниях сознания – разное восприятие реальности, не сводимое к единому ее описанию. В архаическом сознании не существовало деления на состояние бодрствования, сновидений, состояний, вызванных опьянением или приемом психоактивных растений, трансовых переживаний и околосмертных переживаний. Все эти и другие состояния составляли в архаическом представлении единую картину реальности. Первобытные люди не различали реальное и иллюзорное, а также принадлежащее им самим и

---

<sup>41</sup> Тэрнер В. Символ и ритуал. М., 1983. – С.105.

<sup>42</sup> Там же. – С. 105

<sup>43</sup> Там же. – С. 105.

относящееся к природе. «Склонность употреблять природные явления человеческим существам (антропоморфизм), а закономерности их динамики – родовым отношениям в коллективе (родовой социоморфизм) имела своим результатом мировоззрение, именуемое социоантропоморфическим<sup>44</sup>.

Мифологическое мышление сочетало представления аниматического, анимистического, фетишистского, тотемистического и магического характера<sup>45</sup>. В целом для архаического мышления характерны следующие черты:

- Ощущение себя составной частью целого, природы. Более того, во многих языках традиционных этнических групп отсутствует само понятие «природа», как нечто противостоящее, противоположное человеку, «природу» которую следует покорять, защищать или возвращаться в нее.
- Отсутствие различия повседневной жизни, мечты и фантазий; реальности бодрствующего разума, сновидений, иллюзий, галлюцинаций и яви, сознательного и подсознательного.
- Одушевление явлений окружающего мира в целом и всех его компонентов.
- Тотемизм – архаический способ деления на группы, и представление о связи между каждой из групп и одним (или более) видом животных или растений, либо — реже — каким-то рукотворным предметом или частью тела какого-то животного. В более узком смысле «тотем» относится к клану, социальной экзогамной группе, в которой все члены считаются тесно связанными между собой общим происхождением по одной из линий родства. Между людьми и их тотемом существует ритуальное отношение. Всякое регулярное коллективное выражение чувств стремится

---

<sup>44</sup> Чанышев А.Н. Начало философии. М., 1982. – С. 17.

<sup>45</sup> Смирнов М.Ю. Религиозно-мифологический комплекс в общественном сознании // Энциклопедический словарь социологии религии / Под редакцией М. Ю. Смирнова. — СПб.: Платоновское общество, 2017. — С. 264.

принять ритуальную форму. А для ритуала требуются какие-то конкретные объекты, которые могут символизировать группу. Дюркгейм сравнивает тотем клана с флагом государства. Тотем является конкретным символом, или эмблемой, социальной группы. А ритуальная форма взаимодействия с тотемом состоит в том, чтобы выражать и поддерживать солидарность социальной группы: «...во всех обществах, где человек полностью или преимущественно обеспечивает свое существование охотой на диких животных и собиранием диких растений, — независимо от того, имеют ли такие общества какие-либо формы тотемизма или нет, — животные и растения становятся объектами, сопряженными с ритуальной позицией»<sup>46</sup>.

- Вера в мистическую, сверхъестественную безличную силу (способную персонифицироваться), движущую всеми силами, имеющими практическое значение, являющейся причиной всех действий в сфере сакрального (*мана* меланезийцев, *маниту*, *оренда*, *вакан* североамериканских индейцев, *тоналли* у астеков и т.д.). Представления о вездесущей силе присущи народам всех континентов, в том числе и в Африке. «Эта фантастическая «жизненная сила» имеет у разных народов Африки разные названия: *ньяма* — у догонов, *мандинго* и других народов Западного Судана; *эвур* — у фангов Камеруна; *элима* — у народностей северного Конго, *бванга*, *канга* — у балуба и других народов банту бассейна Конго и т.д. Всюду с ней связывают сверхъестественные свойства культовых объектов, сакральную власть вождей и жрецов, всякую особую удачу в повседневной жизни»<sup>47</sup>. Это тонкая, подвижная, вездесущая энергия-сила<sup>48</sup>. Эта сила распределена неравномерно среди предметов окружающей среды и в самих людях и группах людей. В наибольшей степени ею наделены вожди, жрецы, шаманы, пророки

---

<sup>46</sup> Рэдклифф-Браун А.Р. Структура и функция в примитивном обществе. Очерки и лекции. М., 2001. — С. 148.

<sup>47</sup> Шаревская Б. И. Общее и особенное в автохтонных религиях Африки южнее Сахары. VII Международный конгресс антропологических и этнографических наук. М., 1964. — С. 5.

<sup>48</sup> Малиновский Б. Магия, наука и религия. М., 2015. — С. 20.

и другие исключительные личности. У меланезийцев и полинезийцев мана вождя считалась самой сильной. Поэтому он должен был свято ее оберегать. На другом полюсе (отсутствие мана) располагались рабы.

- С верой в мана была связана идея табу. Слово табу полинезийского происхождения. Множество табу было связано с личностью вождя и сферой его власти. Все, к чему прикасался вождь, становилось табуированным. Если, например, вождь входил в чью-нибудь хижину, хозяева больше не могли в ней жить. А у вождя острова Таити были особые носильщики, переносившие его на своих плечах так, чтобы он не коснулся ногой земли, иначе эта земля превратилась бы в запретную для его подданных<sup>49</sup>.

- Уподобление природных явлений (стихий грома и молний, дождя, ветра, огня и т.д.), флоры и фауны человеческим существам (антропоморфизм) и общение с ними в «ты», а не восприятие их как «оно», как объекты растительного, животного и неорганического мира.

- Жертвоприношения – основная форма взаимоотношений с духами и божествами. Кроме того, жертвоприношение — это форма обменного взаимоотношения. Акты обменного дарения и договорные отношения с духами являются неотъемлемой частью социальных отношений в архаических культурах. Жертвоприношения в архаическом сознании – не слепое почитание духов, не надежда и упование на благодеяние с их стороны, не трепетное вымаливание расположения, а вполне прагматичный акт дарения в обмен на конкретные дары со стороны духов. Если дух не выполнял ожидаемого от него, вступивший в «договорные отношения» с ним человек считал себя в праве не приносить ему жертвы.

«Роль собаки во взаимном дарении у нивхов полностью объясняет ее функцию в религиозных жертвоприношениях. Если нивх дарит другому нивху собаку и

---

<sup>49</sup> Токарев, С. А. Религия в истории народов мира. – М., 1976. – С. 88.

ждет за это какого-то ответного дара, то точно так же он дарит ее горному человеку-духу или водному человеку-духу. Хотя они и являются плодом его воображения, он глубоко уверен в их существовании и, подарив кому-либо из них собаку, он, естественно, ждет, что каждый из них, подобно тому, как это делают нивхи, ответит на его дар каким-либо другим даром: пришлет соболей, выдр, медведей, тюленей, рыбу и т. д.»<sup>50</sup>.

*Благодарственные* жертвы приносились после благополучного завершения какого-либо начинания, например, после удачной охоты. Это был ответ на ту помощь или те дары, которые были получены от духов.

*Искупительные* жертвоприношения выполняли роль «выкупа» и совершались в случае ошибочных действий, нарушений табу и т.д. Если предполагалось, что духи были чем-то разгневаны, через искупительную жертву следовало с ними примириться.

*Умилостивительные*, или *просительные* жертвоприношения совершались для задабривания, из желания расположить к себе духов. Например, чтобы получить хороший улов или добычу на охоте. При перемещении на новую, незнакомую территорию, следовало принести духам жертву, чтобы не разгневать их (они могли наслать болезнь или неудачу). Жертва как бы обязывала духа к расположению и помощи жертвователю. Иногда умилостивительное жертвоприношение неотличимо от искупительных жертв<sup>51</sup>. Примерно такую же классификацию жертвоприношений (и замечание об относительности границ подобной классификации) мы встречаем и у Марсея Мосса: «ученые, особенно в Германии, обычно подразделяют жертвоприношения на несколько категорий: речь ведется, например, об искупительных жертвах (Sühnopfer), благодарственных (Dankopfer), жертвоприношениях-просьбах (Bittopfer) и т.д. Но в действительности

---

<sup>50</sup> Крейнович Е.А. Нивхгу. Загадочные обитатели Сахалина и Амура. М, 1973. – с. 157.

<sup>51</sup> Вдовин И.С. Религиозные культы чукчей // Памятники культуры народов Сибири и Севера. Л., 1977. – с. 167.

границы между этими категориями подвижны, нечетки, часто неразличимы; одни и те же приемы в той или иной степен встречаются во всех жертвоприношениях»<sup>52</sup>.

Мосс М. классифицирует жертвоприношения как периодические и окказиональные. Периодические, или постоянные жертвоприношения — это, например, сезонные ритуалы, ритуалы, связанные с фазами луны и т.д. Окказиональные ритуалы — это ритуалы по случаю и связаны с торжественными моментами в жизни людей: рождение ребенка, свадьба, вотивные жертвоприношения, или жертвоприношения по обету, искупительные жертвоприношения и т.д.<sup>53</sup>.

Жертвоприношение — это форма обмена между человеком и духом, способ расположить духа на поведение, желательное для жертвователя и получить ответный дар (либо выразить благодарность за уже полученный дар). «Принцип жертвы — обмен, поэтому богу моря нельзя давать рыбы, а богу тайги — мяса животных». Нужно давать то, чего у данного конкретного духа нет, — например, табак, сахар, ремни или стрелы<sup>54</sup>.

«Поэтому именно домашние животные (олень, конь, бык, баран, козел, свинья и т. д.) составляют основную массу объектов кровавых жертвоприношений. Но и так называемые бескровные жертвы состоят, как правило, из предметов домашнего производства, из растительных продуктов или продуктов животноводства, подвергнутых специальной «культурной» обработке: варению, квашению, возгонке»<sup>55</sup>.

Жертвенное животное, кроме всего прочего, выполняло роль посредника в передаче просьбы жертвователя. Универсальным способом «отправки»

---

<sup>52</sup> Мосс, М. Социальные функции священного: Избр. произведения / Пер. с франц., под общ. ред. И. В. Утехина. — СПб., 2000. — С. 20.

<sup>53</sup> Мосс, М. Социальные функции священного: Избр. произведения / Пер. с франц., под общ. ред. И. В. Утехина. — СПб., 2000. — С. 20.

<sup>54</sup> Штернберг Л.Я. Гиляки, орочи, гольды, негидальцы, айны. Хабаровск, 1933. — с. 70.

<sup>55</sup> Новик Е.С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме: Опыт сопоставления структур / Е.С. Новик. — 2-е изд., испр. и доп. — М., 2004. — с. 139.

жертвенных даров было их сожжение, а огонь выступал в роли посредника между людьми и духами (божествами). Эта практика была характерна и в Сибири, и в Америке. Ярким примером в рассматриваемом нами латиноамериканском регионе является учительское божество огня Татевари. Татевари почитался прежде всего как первошаман, а ведь главная функция шамана – посредничество, представительство, «дипломатическая миссия» между людьми и миром духов. Так в образе огня (костра) языки пламени превращались в язык общения с духами-предками, дым – в послание, отправляемое на небеса. При этом огонь был не только «отправителем» сообщений. По сообщению уичольского шамана-мараакаме Отакаме, вглядываясь в языки пламени костра, с детства получал информацию о своем будущем. Общение с дедушкой Татевари было для него не менее значимым, чем общение с физическими родителями.

- Единство мифа и ритуала, в которых символ является главной структурной единицей.

- Архаическое мышление не берет в расчет пространственно-временные барьеры, все как бы одновременно здесь и сейчас, ощущая близость «золотого века», где все многообразие явлений находится в неразрывном единстве.

- Магия – это сила контроля, воздействия или защиты от враждебных сил. Магия по своей природе нейтральна – она не злая и не добрая, не черная и не белая. Все зависит от того, кто ей пользуется, с какими целями и намерениями. «Магия контролировала охватывающую мироздание сеть скрытых, но, как представлялось архаичному сознанию, объективно существующих связей»<sup>56</sup>.

- Амбивалентность божеств и духов. Они могут выступать в разной роли. Божества и духи тождественны в своих проявлениях с поведением

---

<sup>56</sup> Иорданский В. Б. Звери, люди, боги. Очерки африканской мифологии. – М., 2005. – С. 20.

природы. Природные стихии необходимы для жизни и роста, и вместе с тем, они могут быть беспощадно смертоносны. Яркий пример такого проявления амбивалентности — Такуци Накаве, богиня плодородия и мать богов, самая старая женщина в мире (в мифологии уичолей)<sup>57</sup>. С одной стороны от нее зависит жизнь, с другой — это страшное всепожирающее чудовище. Ее супруг — неприрученный огонь (до его «одомашнивания» — огня в печи), а дочь Татей Юрианака, Мать Сырая Земля<sup>58</sup>. В ацтекском варианте Такуци Накаве аналогична богине земли, матери-богине Коатликуэ («Она в платье из змей») — одновременно божество и плодородия, и разрушения, объединяющее дуальность жизни и смерти<sup>59</sup>. Ее ипостаси — порождающее лоно и могила. Коатликуэ обладает четко выраженными чертами нуминозного божества (одновременно завораживающее, вызывающее восхищение и ужас). «Это «Всецело Иное» обладает различными градациями устрашения, внушая как всеобъемлющий демонический ужас и благоговейно-почтительный трепет, так и безоговорочное поклонение возвышенно-величественному; вместе с тем оно и неудержимо влечет к себе, обладая неотразимо-притягательной властью и требуя безусловного подчинения»<sup>60</sup>.

- Бесконечное циклическое обновление — смерть-возрождение. «Изучение «Золотой ветви» показывает нам, что для примитивного человека смерть означает главным образом шаг к воскресению, разложение — стадию возрождения, осенняя зрелость и зимнее увядание — прелюдию к весеннему пробуждению»<sup>61</sup>.

Сам Леви-Брюль пытался предостеречь от однобокого и предвзятого толкования пралогического мышления. «Слово «пралогическое» переводят

---

<sup>57</sup> Anguiano M. y Furst. T. P. La endoculturación entre los huicholes. México, Instituto Nacional Indigenista, 1978. — 116 p.

<sup>58</sup> Берснев, П.В. Мистики и маги Мексики. Мифы, ритуалы и духовные учения шаманов-мараакаме из мексиканского племени уичолей. — М., 2021. — С. 37.

<sup>59</sup> Агилар-Морено М. Ацтеки. Энциклопедический справочник. М., 2011. — С. 251.

<sup>60</sup> Якобсен Торкильд. Сокровища тьмы: История месопотамской религии. М., — С. 10.

<sup>61</sup> Малиновский Б. Магия, наука и религия. М., 2015. — С. 23.



термином «алогическое», как бы для того, чтобы показать, что первобытное мышление является нелогическим, т.е. что оно чуждо самым элементарным законам всякой мысли, что оно не способно осознавать, судить и рассуждать подобно тому, как это делаем мы. Очень легко доказать обратное. Первобытные люди весьма часто дают доказательства поразительной ловкости и искусности в организации своих охотничьих и рыболовных предприятий, они очень часто обнаруживают дар изобретательности и поразительного мастерства в произведениях искусства, они говорят на языках, подчас чрезвычайно сложных, имеющих порой столь же тонкий синтаксис, как и наши собственные языки, а в миссионерских школах индейские дети учатся так же хорошо и быстро, как и дети белых»<sup>62</sup>.

Как мы видим, Леви-Брюль вовсе не склонен к принижению рациональных способностей представителей примитивных культур («примитивные» в данном случае не в уничижительном значении «отсталые», а «первоначальные», «исходные», как это принято в англоязычной научной литературе – *primal* в значении «первоначальный» и вместе с тем «основной», «базовый»).

Один из ведущих представителей английской эволюционной школы Эдуарт Бернетт Тайлор, автор эволюционной теории развития культуры и основоположник анимистической теории происхождения религии, в отличие от Леви-Брюля, не видел отличия в мышлении «дикаря» и человека цивилизации. *Дикарь* также делал разумное умозаключение, что следствие имеет свою причину. Однако он делал, с точки зрения Тайлора, ошибочное умозаключение, что причины явлений кроются в действиях «эфирных призраков», которыми воображение первобытного ума населяло собственные жилища и убежища, и всю обширную землю и небо над ней. «...эльфы и

---

<sup>62</sup> Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1994. — С. 7-8.

гномы, духи и тени умерших, демоны и божества – составляли живые личные причины мировой жизни»<sup>63</sup>. Духи выступали в роли олицетворенных, но в действительности — выдуманных причин. Хотя настоящих причин физических явлений, счастливых и несчастных событий, постигающих человечество, дикарь просто не знал. В этом и состоит суть анимистического учения и мифов, в которых природа выступает всецело одушевленной и олицетворенной различными духами.

Практически все ранние теории этнологов, антропологов и социологов относительно архаического мышления сводятся к ошибочности в умозаклечениях «дикарей» (в области социальной жизни это, прежде всего, тотемизм). В лучшем случае, отправной точкой развития религии объявляли сон, благодаря которому человек мог осознать что-то кроме обыденного опыта<sup>64</sup>. В частности, сон помог человеку осознать возможность разделения души и тела, что в дальнейшем привело его к идее, что смерть – как большой затянувшийся сон. Последствие смерти – разрушение тела. А следовательно, душам становится некуда возвращаться, и так появляются бесплотные духи, свободно перемещающиеся в пространстве. Умершие родственники и старейшины племени после их смерти превращались в почитаемых предков, и им были посвящены первые культы человечества. Им стали приносить первые жертвы и делать им подношения с целью найти их расположение, умиловать, если они были разгневаны. Их могилы становились первыми алтарями. Идея о наличии души у самого себя, у соплеменников и умерших предков, привела первобытного человека к мысли о наличии таких же (человекоподобных) душ у всех объектов природы. При этом если душа человека управляет его физическим телом, то духи природы – всеми природными явлениями.

---

<sup>63</sup> Тайлор, Э. Б. Первобытная культура. – М., 1989. – С. 356.

<sup>64</sup> Дюркгейм, Э. Элементарные формы религиозной жизни: тотемическая система в Австралии / Эмиль Дюркгейм; пер. с франц. В. В. Земсковой ; под ред. Д. Ю. Куракина. — М., 2018. — С. 183.

Но не только сон привел примитивное сознание к анимистическим представлениям. «Наряду с таким принципиально важным явлением, как сон, естественным образом возникают и другие факты опыта, которые внушают людям ту же самую мысль: обморок, сердечный приступ, каталепсия, состояние экстаза — одним словом, все случаи временного бессознательного состояния. Все эти случаи прекрасно объясняются предположением, согласно которому основа жизни и чувств может внезапно покинуть тело»<sup>65</sup>.

Отметим здесь, что в отечественной науке первой половины XX века имелся собственный взгляд на анимистические представления. «Мир контактов анимиста значительно шире нашего. Если, например, взять человека, обладающего современным естественнонаучным мировоззрением, то его контакты определяются реальными людьми. Анимист же, считая весь мир живым, населенным не только зримыми людьми, животными, птицами, рыбами и насекомыми, но и незримыми духами, вступает с ними в дипломатические отношения, стремясь жить с ними в дружбе и никого не обижать, не мучить, потому что за издевательство над живым придет возмездие. Если попытаться подойти с этой точки зрения к первобытным народам, которым было свойственно анимистическое мировоззрение, то, вероятно, отпадут многие ненужные термины, которыми засорена наука о первобытной религии, в частности, «пралогическое мышление», «мистическое мышление», «преклонение перед сверхъестественным», и даже такой распространенный термин, как «культ», наполнится иным содержанием. Без всякого различия этот термин применяют к культу животных, например, в Египте и у первобытных народов. Между тем в основе культа египтян лежало обожествление животных, а в первобытном обществе — очеловечивание их, но не обожествление и не преклонение перед ними. То же было и у нивхов.

---

<sup>65</sup> Дюркгейм, Э. Элементарные формы религиозной жизни: тотемическая система в Австралии / Эмиль Дюркгейм; пер. с франц. В. В. Земсковой ; под ред. Д. Ю. Куракина. — М., 2018. — С. 126.

Даже в отношении хозяина моря, от которого, по представлениям нивхов, зависит их существование, не выявляется и малейших элементов преклонения»<sup>66</sup>.

Несмотря на внимание к различным состояниям сознания, практически никто из ученых западной эволюционной школы не придавал всерьез значения трансперсональным переживаниям и шаманским трансовым состояниям сознания (нередко такие состояния воспринимались лишь как форма психопатологии). А именно в этих состояниях становятся возможными переживания, лежащие далеко за пределами обычной человеческой логики. На это обращал внимание Е. А. Торчинов, говоря об особых переживаниях шаманов во время камланий. Эти переживания – не просто плод фантазии «дикаря», основанной на неверных умозаключениях. «Интенсивность трансперсональных переживаний шамана вполне объяснима как его природной чувствительностью к воздействиям со стороны бессознательного, так и его способностью к контролю над этими воздействиями после инициации, дополненные направленной психотехнической подготовкой»<sup>67</sup>.

Надменный взгляд европейского ученого второй половины XIX – начала XX века не предполагал иного отношения к мышлению «дикаря», как отношения снисходительно-презрительного, как будто те – малые несмышленные дети («первобытный человек мыслит как ребенок»<sup>68</sup>). А как могло быть иначе? Это «дикари» обитали в колониях метрополии, а не наоборот. Сильнейший всегда прав. На ранних этапах конквисты коренных народов христианская мысль больше фокусировалась на звериных и дьявольских интерпретациях шаманизма и индейских культур в целом. Таким

---

<sup>66</sup> Крейнович Е.А. Нивхгу. Загадочные обитатели Сахалина и Амура. М, 1973. – с. 116.

<sup>67</sup> Торчинов, Е. А. Религии мира: Опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния. – СПб. Петербургское Востоковедение, 1997. – С. 106.

<sup>68</sup> Дюркгейм, Э. Элементарные формы религиозной жизни: тотемическая система в Австралии / Эмиль Дюркгейм; пер. с франц. В. В. Земсковой ; под ред. Д. Ю. Куракина. — М., 2018. — С. 129.

образом, европейское пренебрежительное отношение к культурам «дикарей» было, можно сказать, наследственным.

Должно было пройти достаточно много времени, чтобы в науке победил, или как минимум стал преобладать иной взгляд, когда само понятие «дикарь» стало неприемлемым как неполиткорректное, а их взглядам, мировоззрению и мышлению предоставили, наконец, право на внимательное, нетенденциозное рассмотрение со стороны ученых. В качестве одного из удивительных примеров нового антропологического подхода, который может быть взят на вооружение и религиоведами, можно привести работу американского антрополога Эдуардо Кона из университета Макгилл в Монреале (Канада) «Как мыслят леса: к антропологии по ту сторону человека». В основе книги лежат многолетние полевые наблюдения среди индейцев экваториального тропического леса Амазонии.

Некогда британский антрополог, основатель функционализма в антропологии, Бронислав Малиновский совершил своего рода революцию в области этнологических исследований. Бронислав Малиновский сформировал каноны полевого исследования и метод «включенного наблюдения» – жизнь среди изучаемой этнической группы («антропологический год»), изучение изнутри, непосредственных взаимоотношений в изучаемой этнической группе, участие в повседневных занятиях членов этой группы (охота, рыболовство, строительство хижин и т.д.) и религиозных ритуалах. «Принципы нашего метода можно свести к трем основным требованиям: во-первых, исследователь естественно должен ставить перед собой подлинно научные цели и знать те ценности и критерии, которыми руководствуется современная этнография. Во вторых, он должен создать для себя хорошие условия работы, то есть, прежде всего, держаться подальше от белых людей и жить прямо среди туземцев. И наконец, он должен пользоваться несколькими

специальными методами собирания материалов, их рассмотрения и их фиксации»<sup>69</sup>.

До этого доминировала «этнография на веранде» – кембриджская школа социальной антропологии. В то время антропологи часто работали под защитой колониальных властей или миссионерских организаций – их сопровождали официальные лица и «туземные полицейские», которые часто выступали в качестве переводчиков. Интервьюирование часто проводилось на веранде административных миссионерских зданий. Такой стиль полевых исследований позже получил среди антропологов ироничное наименование «этнографии на веранде», превратившись в нарицательное выражение, обозначающее неприемлемый стиль полевой работы.

В этом смысле подход Бронислава Малиновского был революционным. Согласно принципам работы Малиновского, следовало «отделить себя от сообщества других белых людей и установить как можно более тесный контакт с туземцами, чего реально можно достичь только в том случае, если поселиться прямо в их деревнях. Было бы просто прекрасно иметь своей базой усадьбу какого-нибудь белого человека, чтобы хранить там провиант и снаряжение, зная, что здесь можно найти прибежище в случае болезни или тогда, когда захочется отдохнуть от общества туземцев»<sup>70</sup>.

Тем не менее, находясь среди туземцев, разделяя с ними кров и пищу, Малиновский оставался достаточно высокомерным британцем (польского происхождения), свысока смотрящим на необразованных дикарей, пытающихся магическими пассами контролировать окружающую действительность, причем контроль этот осуществляется исключительно в

---

<sup>69</sup> Малиновский Б. Избранное: Аргонавты западной части Тихого океана / Пер. с англ. – М.; СПб., 2015. – С. 25.

<sup>70</sup> Малиновский Б. Избранное: Аргонавты западной части Тихого океана / Пер. с англ. – М.; СПб., 2015. – С. 26.

воображении самих дикарей, а не в реальности (в данных воззрениях на магию Малиновский был последователем Дж. Дж. Фрезера)<sup>71</sup>.

Как мы уже сказали, прошло немало времени, прежде чем в антропологической научной среде изменилось отношение к «диким народам». Эдуардо Кон в этом плане совершил действительно революционный скачок. Он не только отнесся к «дикарю» без высокомерия, он начал исследования антропологии... *по ту сторону человека*, показав, что между миром людей и миром природы не существует резкой границы. Эдуардо Кон проводил многолетние этнографические исследования среди народа *руна*, коренных жителей эквадорской части тропического леса Амазонии (Верхняя Амазония Эквадора). От местного населения Эдуардо Кон узнал, что в лесах обитают особые существа – люди-оборотни, которых местные называют руна-пума, меняющие облик люди-ягуары. Руна-пума верят, что ягуары видят их как равными себе хищников, а на людей они нередко смотрят как хищники на добычу. Эти люди-оборотни принимают отвар аяуаски.

Антропология *по ту сторону человека* – «современная социально-культурная антропология во всех своих формах, которые практикуются сегодня, рассматривает сугубо человеческие явления – язык, культуру, общество, историю, – разрабатывая с их помощью инструментарий для познания человека. В этом процессе объект анализа оказывается изоморфен (совпадает по форме) самому аналитическому подходу. В результате мы не замечаем бесчисленное разнообразие связей между людьми и более широким миром жизни, а также то, как эти базовые связи способны поменять наше понимание человека»<sup>72</sup>.

---

<sup>71</sup> Фрезер Дж. Дж. Золотая ветвь. Новые плоды (исследование магии и религии) / Пер. с англ. А.П. Хомика. – М.: Академический проект, 2017. – 407 с.

<sup>72</sup> Кон, Эдуардо. Как мыслят леса: к антропологии по ту сторону человека / Эдуардо Кон. – М.: Ад Маргинем Пресс, 2018. – С. 34 – 35.

Лес мыслит, и когда «туземцы» (и не только они) думают об этом, они меняются под влиянием мыслей этого мыслящего леса. Как отмечает Эдуардо Кон, тема книги «Как мыслят леса» перекликается с работой Клода Леви-Стросса «Неприрученная мысль» (*La pensée sauvage*). «Леви-Стросс рассуждает о мысли, одновременно прирученной и не прирученной человеком. В этом смысле она похожа на декоративный цветок, фиалку – другое значение *pensée*, к которому шутливо отсылает это название. Несмотря на то, что фиалка одомашнена, «укрощена», она остается живой – и поэтому дикой, так же как мы и руна, эти «прирученные индейцы». Безусловно, французское слово *sauvage* («дикий») этимологически связано с английским *salvan*, означающим (дикий) лес, *selva selvaggia*»<sup>73</sup>.

В заключение хотелось бы сказать следующее. К архаическому мышлению нельзя подходить с заранее приготовленной чисто рациональной парадигмой и рассматривать его с точки зрения современного *здравого смысла*. Это чревато редуцированием архаического мышления и шире – архаического сознания, укладыванием его на ложе Прокруста. Но даже выходя за рамки строгой рациональности, анализируя архаическое мышление с позиции трансперсональной психологии в категориях пренатальных и перинатальных матриц, т.е. ища ответы в психологическом прошлом (в том числе – коллективном прошлом), в отпечатках прошлого опыта исследуемых носителей традиционных культур, а не в их *настоящем*, в надвременном и вместе с тем имманентном времени Золотом Веке, Времени Сновидений, мы не сможем заглянуть по ту сторону мифа и ритуала, в суть символов, раскрываемых в них<sup>74</sup>. В представлениях шипибо-конибо мы, находясь в физическом теле, видим этот мир через духа *быру юшин* (буквально «дух

---

<sup>73</sup> Кон, Эдуардо. Как мыслят леса: к антропологии по ту сторону человека / Эдуардо Кон. – М.: Ад Маргинем Пресс, 2018. – С. 324.

<sup>74</sup> Берснев П.В. От архаики до неоархаики – жажда сакрального и трансцендирование в инобытие. // Материалы ежегодной научной конференции Русского Христианского гуманитарного института «Бог. Человек. Мир». СПб., 2000. – С. 36.



глаза»). Если этот дух покинет тело, мы не сможем видеть телесными очами. Во время церемоний аяуаски свое зрение нам дает дух аяуаски. У каждого растения свое зрение и свой дух зрения (то, что мы на своем языке назвали бы различными «измененными состояниями сознания»). У человеческой *главной* души (а душ у человека много) тоже есть свое собственное зрение – это зрение божественное, это глаз самого Бога. Описание способности видеть, а значит и мыслить (ведь и у ума есть свое зрение, в буквальном смысле – умозрение), в понимании индейцев шипибо-конибо выглядит для нас странно, экзотично и за гранью «здорового смысла». Но в парадигме мышления индейцев, их интерпретация зрения и соответствующего ему типу мышления – вполне здравая. Напротив, это поведение белых людей, несущих миру индейцев экологическую катастрофу, выглядит *миу юсо* (исп. «очень безумно» – так нередко индейцы характеризуют поведение представителей разных коммерческих компаний, от лесозаготовительных до нефтяных). Говоря языком Карлоса Кастанеды – все зависит от положения *точки сборки*. Смещается фокус, меняется картина воспринимаемой реальности, а вместе с ней и сама логика.

Легенды эпоса гватемальских индейцев киче «Пополь-Вух» сохранили память о «детстве» человечества. В них говорится, что первые люди были «наделены пронизательностью: они видели, и их взгляд тотчас достигал своей цели. Они преуспевали в видении, они преуспевали в знании всего, что имеется на свете. Когда они смотрели вокруг, они сразу же видели и созерцали от верха до низа свод небес и внутренность Земли. Они видели даже вещи, скрытые в глубокой темноте; они сразу видели весь мир, не делая (даже) попытки двигаться; и они видели с того места, где они находились. Велика была мудрость их, их зрение достигало лесов, скал, озер, морей, гор и долин»<sup>75</sup>. Первые люди увидели все, что существовало в этом мире. Но творцы человека,

---

<sup>75</sup> Священные письма майя: Пополь-Вух. Рабиналь-ачи / Пер. Р.В. Кинжалова; Диего де Ланда. Сообщение о делах в Юкатане / Пер. Ю.В. Кнорозова. СПб.: Амфора, 2000. – С. 115.

узнав о способностях их созданий, решили ограничить восприятие. Великий отец и Великая мать человека не хотели, чтобы их творения были равны своим творцам, поскольку полагали, что только творцы могут видеть далеко, знать все и видеть все. Посоветовавшись, они решили напустить туман на их глаза: «Тогда Сердце небес навеял туман на их глаза, который покрыл облаком их зрение, как на зеркале, покрытом дыханием. Глаза их были покрыты, и они могли видеть только то, что находилось близко, только это было ясно видимо для них. Таким образом была потеряна их мудрость, и все знание четырех людей, происхождение и начало народа киче было разрушено»<sup>76</sup>.

Если просто гипотетически представить, что сохранились люди со способностью видеть все внутри и снаружи, в темноте и при свете, вверху и внизу, независимо от расстояния до объекта, то каким было бы мышление этих людей? Было бы оно таким же, как у людей после того, как был напущен туман на их глаза? В восприятии «расширенного сознания» *одно и то же существо может одновременно пребывать в двух или нескольких местах* – и это вовсе не свидетельство пралогичности, а свидетельство иного восприятия реальности. И что если в трансовых состояниях шаманы могут возвращать, пусть и не во всем объеме то самое «расширенное» восприятие первых людей? Как писал о шаманах российский ученый С.М. Широкогоров: «Во время камлания шаман стремится привести себя в состояние экстаза, чтобы роль своего *сознания* по возможности свести на нет. В это время его мышление, освободившись от привычной последовательности логических моментов, подчиняется особой последовательности, которая открывает ему возможность познания вне рамок, привычных для данной этнографической среды. Вместе с тем, приобретает ряд новых возможностей сознательного воздействия на людей, пути которых еще не изучены, но многие явления не могут быть

---

<sup>76</sup> Там же. С. 117.

уложены в рамки обычного гипноза»<sup>77</sup>. Шаман, по мнению С. М. Широкогорова, должен уметь контролировать свои мысли, при этом регулируя и поддерживая состояние экстаза в течение длительного периода времени. Шаман ведет работу на уровне духов, а духи согласно интерпретации С. М. Широкогорова – воплощения коллективной психологии: «Прежде всего шаман действует *не лично*, но через его посредство действуют духи, являющиеся выражением коллективной психологии»<sup>78</sup>. Это весьма интересная интерпретация духов. Ведь если у человека есть доступ к коллективному бессознательному, у него может быть доступ и к коллективной психике в целом. И в таком случае шаман «расширяет» свое восприятие настолько, что перестает уже быть ограниченным индивидуальным сознанием индивидом, но становится способным управлять процессами на уровне коллективной психики, частным случаем которой являются представители его этнической группы. Индивидуальное сознание во время камлания уступает место надиндивидуальной функции охранителя рода, родовой, коллективной психики. Шаманизм выполняет функции самозащиты рода. На уровне «расширенного состояния сознания» шаман исцеляет коллективную родовую психику, что выражается в исцелении пациентов, обращающихся к шаману за помощью (учитывая это, становится понятно, почему камлания происходят не наедине с пациентом, как это могло бы быть в кабинете психотерапевта, а в коллективе соплеменников).

Не удивительно, что те, кто никогда не выходил за границы индивидуального сознания, не имел трансперсонального опыта, чьи глаза *застилает туман*, воспринимают шаманов (и всех, кто мыслит и видит иначе) как сумасшедших. А история знает период, когда некоторые представители

---

<sup>77</sup> Широкогоров С.М. Опыт исследования основ шаманства у тунгусов // Ученые записки историко-филологического факультета в г. Владивостоке. Владивосток. 1919. Т.1. – С. 106.

<sup>78</sup> Широкогоров С.М. Опыт исследования основ шаманства у тунгусов // Ученые записки историко-филологического факультета в г. Владивостоке. Владивосток. 1919. Т.1. – С. 99.

науки видели в шаманах психически неадекватных людей; т.н. «психопатологическое» направление в толковании шаманизма начала XX века.

Также легко объяснить путаницу, возникшую, после публикации книги «Шаманизм и архаические техники экстаза», в которой Мирча Элиаде утверждал, что шаманский транс принципиально отличается от одержимости медиумов богами или духами. Медиумы, согласно описанию Элиаде, служат как бы «сосудом», в который входят боги и духи. Сами медиумы в момент одержимости духами пассивны, их индивидуальность, можно сказать, выключается в трансовом состоянии. Шаманы, напротив, сохраняют свою индивидуальность в экстатическом опыте, они остаются личностями, вступающими в диалог с духами. Одержимость шамана понимается Элиаде как поздняя стадия разложения традиции, которая не является показательной для шаманизма в целом<sup>79</sup>. Обращаясь к трансперсональной концепции Е.А. Торчинова, путаница устраняется. Как «одержимость» медиума, так и экстатическое шаманское путешествие в миры духов являются формами трансперсонального опыта, то есть опытом выхода за пределы обыденной *земной*, человеческой личности. Так, например, среди племенных обитателей Индии адиваси (буквально «исконные жители») существует вера в сирхов - посредников между миром богов и миром людей. Тот или иной бог избирает их тела для пребывания среди смертных. Участники ритуала верят, что, когда сирха впадает в транс, бог или богиня входит в его тело, и в этом состоянии он сам становится богом. Шаманы в свою очередь также нередко предоставляют свои тела для вселения духов-прорицателей и духов-целителей. Но можно интерпретировать этот опыт и как общение с духами. То есть принципиальным моментом остается наличие трансперсонального опыта, разотождествление с привычной *песной*, уступающей место

---

<sup>79</sup> Элиаде, М. Шаманизм и архаические техники экстаза / Пер. с фр. М.: Ладомир, 2015 — С. 304.

«расширенному» восприятию реальности, которое может быть описано и как путешествие, встреча с духами, и как преображение в духов и божеств. Разница лишь в языке описания надындивидуальных уровней разной степени глубины. Однако и в случае «одержимости» духами и божествами, и в случае экстатических полетов и путешествий шаманов в духовные обители, речь идет о преодолении человеческого измерения реальности. Поэтому в определенном смысле эти опыты представляют собой если не тождественные, то схожие явления.

Все приведенные выше сведения указывают на то, что рассматривать и изучать архаическое сознание следует ни как недологическое, ни как праологическое, ни как коллекцию бессмысленных суеверий, а как сознание иной этнической традиции, основанной на трансперсональном опыте разной степени глубины, со своими особенностями, языком описания и культурными ценностями, и перестать в Другом видеть чуждое, неполноценное. «Применение терминов одного культурного комплекса не всегда способствует пониманию действительно существующих функций последнего»<sup>80</sup>.

### **1.3 Роль символа в мифоритуальных верованиях**

Поскольку выше мы уже выдвинули утверждение, что главными различиями в формах архаических мифоритуальных верований являются различия в языке описания трансперсонального опыта, то теперь уместно рассмотреть проблему языка описания этого опыта более обстоятельно.

---

<sup>80</sup> Ревуненкова Е. В., Некоторые теоретические аспекты изучения шаманизма (С.М. Широкогоров и Мирча Элиаде) // Шаманизм и традиционная архаическая культура: Сборник материалов научно-практической конференции с международным участием, Санкт-Петербург, 20 апреля 2018 г. /Отв. ред. и сост. Берснев П.В. – СПб.: Центр антропологических исследований «Древо Жизни», 2019. – С. 9.

Исторически этот язык мог быть и был на самом деле языком символов и их культурно-исторических интерпретаций.

В антропологии тему «символ – миф – ритуал» подробно разрабатывал Виктор Тернер, чему способствовало то, что африканское племя ндембу на территории нынешней Замбии, в котором в 50-х годах XX века вел полевые исследования Тернер, не обладая богатой мифологией, при этом имело насыщенную ритуальную практику.

Изучая жизнь ндембу, Тернер проявил особый интерес вопросу ритуальной жизни представителей традиционных архаических обществ.

«Ритуал — это стереотипная последовательность действий, которые охватывают жесты, слова и объекты, исполняются на специально подготовленном месте и предназначаются для воздействия на сверхъестественные силы или существа в интересах и целях исполнителей»<sup>81</sup>.

Ритуал занимает принципиально важное место в социальной жизни людей. Как утверждал британский социальный антрополог Мэри Дуглас, человек, будучи животным социальным, является также и ритуальным животным. Социальные ритуалы формируют реальность общественной жизни. Без них не существовало бы известных нам форм взаимоотношений между людьми. Даже дружба между современными людьми, разделенными расстоянием, во многом базируется на ряде социальных ритуалов – отправлении друг другу поздравительных открыток, телеграмм, писем и т.д. Без таких проявлений ритуального выражения дружбы, дружеские отношения между людьми могут разрушиться. «Не будет преувеличением сказать, что ритуалы для общества значат больше, чем слова для мысли. Потому что очень возможно сначала обладать знанием, и потом найти для него слова. Но социальных отношений без символических действий не бывает»<sup>82</sup>.

---

<sup>81</sup> Тернер В. Символ и ритуал. Сост. и автор предисл. В.А. Бейлис. М., 1983. – С. 32.

<sup>82</sup> Дуглас М. Чистота и опасность / Пер. с англ. Р. Громовой под ред. С. Баньковской. Вступ. статья и коммент. С. Баньковской — М., 2000. – С. 100.

Тернер показал, что ритуал, как и миф имеет свою структуру, свои элементы, которые находятся в определенной связи между собой. Структурная единица ритуала – символ. «Ритуальный символ — это «мельчайшая единица ритуала, сохраняющая специфические особенности ритуального поведения... элементарная единица специфической структуры в ритуальном контексте»<sup>83</sup>.

По Тернеру, ритуал — это не просто свод сведений о ценностях и нормах, не инструкции и не набор практических указаний для повседневного поведения, предписаний, как вести себя в супружеской жизни, как охотиться или пасти скот. Ритуал аккумулирует силы, присущие людям, предметам, отношениям, эпизодам и повествованиям, представленными ритуальными символами. Это мобилизация энергий, так же, как и идей. И концентрируются эти силы, обладающие целительной силой, в символах. Поэтому символ можно описать еще и как лекарство.

По типу ритуалы могут быть сезонными, посвященными событиям календарного цикла (смена сезонов года), началу посевных работ, жатве или перемещению пастбищ сообразно зимне-летнему циклу.

Другой тип ритуалов связан с особыми периодами жизни человека или коллектива в целом. Эти ритуалы могут быть разделены на:

1. церемонии жизненных переходов, исполняемы при рождении, совершеннолетию, браке, смерти и т. п. для обозначения перехода от одной фазы индивидуального жизненного цикла к другой. В Древней Индии такие ритуалы именовались ашрамы, стадии в жизни человека.
2. Ритуалы, связанные с вредоносной силой духов. Их исполняют для умиротворения встревоженных духов, либо для изгнания сверхъестественных существ или сил, которые навлекают на членов

---

<sup>83</sup> Тернер В. Символ и ритуал. Сост. и автор предисл. В. А. Бейлис. М., 1983. – С. 33.

сообщества болезни, неудачи, недомогания, серьезные телесные повреждения и т.п.<sup>84</sup>

По Тернеру, символ многозначен, он имеет серию смыслов, при этом гадательный символ из всех вариантов смыслов имеет лишь один, который релевантен определенному моменту. Тогда как ритуальный символ многозначен в одно и то же время, и все его смыслы присутствуют одновременно. Символ, сила, идея – понятия одного порядка. Символ как бы готов развернуться в цепь мифологического повествования, явить себя в ритуальном действии. Ритуал в каком-то смысле вызывает символ, активирует его, символ наделяет ритуал силой и раскрывается в мифологическом рассказе.

Понимание ритуала Тернером во многом базируется на концепции французского этнографа Арнольда ван Геннепа. Ван Геннеп выделял и определял ритуал перехода как «обряды, сопровождающие всякую перемену места, состояния, социально позиции и возраста»<sup>85</sup>.

Практически в любом ритуале можно выделить три фазы — прелиминарную, или фазу отделения; лиминарную, или промежуточную фазу; постлиминарную, или фазу включения.<sup>86</sup> *Limen* по-латыни буквально означает «порог». Иначе говоря, три фазы ритуала буквально означают, во-первых, фазу нахождения перед дверью (предпороговая фаза, определенное стабильное состояние), во-вторых, вход в дверной проем, переступание порога (пороговая фаза, промежуточная ситуация (*marge*), пространство между мирами, ситуациями, статусами) и выход/вход через дверь (или постпороговую), символизирующий новое, отличное от оставшегося «за дверью» состояния. «Переступить порог», трансцендировать — значит войти в новый мир, оказаться в новом состоянии, в новом статусе.

---

<sup>84</sup> Тернер В. Символ и ритуал. Сост. и автор предисл. В. А. Бейлис. М., 1983. – С. 32.

<sup>85</sup> Тернер В. Символ и ритуал. Сост. и автор предисл. В. А. Бейлис. М., 1983. – С. 168.

<sup>86</sup> Ван Геннеп, А. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов / Пер. с франц. – М.: Восточная литература, 1999. – С. 15.



Каждое устойчивое состояние (социальный статус, место, возраст) не постоянно. Переход из одного состояния в другое неизбежен в силу самой темпоральности человеческой жизни. У нас есть два пути – пустить все на самотек («будь что будет») или взять процесс трансформации под контроль (это и есть ритуальное регулирование переходов из одного состояния в другое). «Ритуал маркирует границу между Хаосом и Космосом и преодолевает ее в ту или другую сторону. Так как граница – везде, то ритуал – вездесущ»<sup>87</sup>.

Американский психолог Ч. Тарт предложил такую схему процесса трансформации сознания, которая в совокупности с данными нейрофизиологии раскрывают универсальную модель взаимодействия «мозг–сознание».<sup>88</sup> Мы можем утверждать о наличии определенного дискретного состояния сознания (ДСС). Зачастую подобным дискретным состоянием сознания является обыкновенное бодрствование, которое обуславливается воздействием целого ряда факторов (среди них — физические, культурные и прочие их виды). Кроме того, в роли одного из важнейших факторов, обуславливающих устойчивость определенного состояния сознания и действительности, постигаемая посредством такого состояния, выступают привычки человека, его ожидания и внутренние глубоко укорененные концептуальные установки на то, каким должен быть окружающий мир, и какое место человек в нем занимает. Импульсы, получаемые из внешней и внутренней среды организма, также оказывают формирующее воздействие на данное состояние. Впрочем, таким состоянием не обязательно является состояние бодрствования, поскольку любое достаточно стабильное состояние может быть названо ДСС, например, сон со сновидениями, состояние алкогольного опьянения, наркотического отравления, медитации и т.п. Выводящие сознание из равновесного устойчивого состояния силы,

---

<sup>87</sup> Тульпе И.А. Мифология. Искусство. Религия. СПб.: Наука, 2012. – С. 68.

<sup>88</sup> Тарт, Ч. Системный подход к сознанию // Пути за пределы эго. / Под ред. Роджера Уолша и Фрэнсис Воон. – М., 2006. – С. 62.

достаточные для преобразования прежнего ДСС, погружают его в особое «промежуточное» состояние. Такое состояние не следует путать с хаосом. В качестве подобного рода дестабилизирующих факторов может, например, выступать перегруженность раздражителями (например, разнообразные навязчивые звуки), вызывающими охранительное (запредельное) торможение. Торможение наступает в тот момент, когда раздражитель становится чрезвычайно интенсивным; такое воздействие приводит не к развитию условно-рефлекторного ответа, а, напротив, к его ослаблению или исчезновению.

С другой стороны, еще одним дестабилизирующим фактором оказывается отсутствие каких бы то ни было раздражителей (иначе говоря, различные виды деприваций), что приводит к приостановлению входящего потока нервных импульсов, а значит, и к дестабилизации прежнего состояния сознания. К ним же относятся аномальные раздражители, то есть прежде неизвестные сознанию раздражители, на которые оно не сформировало адекватных реакций.

Состояние дестабилизации сменяется новым, измененным состоянием сознания, или дискретным измененным состоянием сознания (ДИСС). В отношении ДИСС предшествующее дестабилизации состояние можно также назвать базисным состоянием сознания (БСС). ДИСС представляет собой то же ДСС, но отличающееся от базового ДСС, иначе говоря, состояния, взятого за точку отсчета, той «стартовой площадки», с которой начался процесс преобразования. Возникновение нового состояния (ДИСС) обуславливается воздействием разнообразных дестабилизирующих и формирующих факторов. Первые разрушают прежнее ДСС, а новые формирующие факторы служат поддержанию нового ДСС. К подобным факторам относятся, например, созерцание мандалы, ритуальные песнопения с мифо-архетипическим содержанием и прочее. Новые формирующие факторы могут вместе с тем выступать и в качестве дестабилизаторов прежнего ДСС. Если новые

формирующие факторы ослабевают, прежние силы, которые удерживали сознание в базовом состоянии, вновь одерживают верх и, погрузив сознание в очередное нестабильное состояние, впоследствии возвращают его в прежнее состояние (ДСС). На этом принципе выстраивается механизм засыпания, гипноза и различных так называемых «трипов» во время приема психоактивных веществ.

Фактически, на нейрофизиологическом уровне мы можем говорить о своего рода намеренном перепрограммировании головного мозга<sup>89</sup>. Мы можем выделить три схемы ритуалов:

- Программа А — дестабилизация — программа А (перезагрузка программы);
- Программа А — дестабилизация — программа В (трансформация, установка новой программы);
- Программа А — дестабилизация — программа В — дестабилизация — программа А (шаманское камлание).

Кроме того, в аспекте медитации существует дополнительный вариант:

- Программа А — дестабилизация — депрограммирование.

В первом случае мы имеем дело с обновлением прежней программы, с ее перезагрузкой и восстановлением данных, присутствующих как бы по умолчанию. Данная схема характерна для, например, ритуала встречи Нового года. При отсутствии регулярного воспроизведения существующей парадигмы-программы система представлений, выражающаяся в уникальной картине мира, Универсуме, утрачивается, а, следовательно, разрушается и самый космос, порядок, все мироздание.

Вторая схема предполагает появление на свет нового существа, «пересотворение», преобразование восприятия, метанойю (от греч. μετανοια — переосмысление, перемена мыслей, новозаветный смысл этого понятия —

---

<sup>89</sup> Берснев, П.В. Мозг и религиозный опыт. // Религиоведение, № 2 (2003) – С. 84-94.

«покаяние»). Здесь перед нами выступает инициация в классическом виде, когда сознание и мироощущение неопита полностью или отчасти меняется. О самом механизме инициации нами будет сказано далее.

В третьей схеме ритуала отражается главным образом экстатическое путешествие шаманского типа. В этом случае особое внимание сосредоточивается на «программе В», которая и определяет образ протекания визионерского путешествия шамана. В ходе инициации происходит как бы загрузка такой «программы В», которая далее будет алгоритмизировать экстатические странствия шамана.

Лиминальные («пороговые») состояния сродни состоянию Хаоса, разотождественности, двойственности.

«Лиминальные существа ни здесь, ни там, ни то ни се; они — в промежутке между положениями, предписанными и распределенными законом, обычаем, условностями и церемониалом. Поэтому их двусмысленные и неопределенные свойства выражаются большим разнообразием символов в многочисленных обществах, ритуализирующих социальные и культурные переходы. Так, лиминальность часто уподобляется смерти, утробному существованию, невидимости, темноте, двуполости, пустыне, затмению солнца или луны»<sup>90</sup>.

В аналитической психологии понятие символа имеет особое значение. Юнг К. Г. считал, что символ — это мост, «ведущий ко всем величайшим достижениям человеческого духа». М. Элиаде в своих трудах демонстрировал, что символ в отношении мышления играет фундаментальную роль, причем это справедливо как для архаического, так и любого традиционного общества. А. Ф. Лосев полагал, что символ «утверждает человека в вечности». Всюду мы встречаем таинственные, нередко на первый взгляд достаточно очевидные символы. Однако в религиозных традициях символизм оказывается особенно

---

<sup>90</sup> Тэрнер В. Символ и ритуал. Сост. и автор предисл. В. А. Бейлис. М., 1983. — С. 169.

распространенным, и ведущую роль его можно проследить, начиная с древнейших времен вплоть до наших дней. Чем же символ является и в чем заключается его особое значение для религиозной жизни?

К. Г. Юнг, например, предлагает следующую дефиницию символа: «Понятие символа строго отличается в моем понимании от понятия простого знака, символическое и семиотическое значение — две вещи совершенно разные. <...> символ всегда предполагает, что выбранное выражение является наилучшим обозначением или формулой для сравнительно неизвестного фактического обстоятельства, наличие которого, однако, признается или требуется. <...> Понимание же, которое истолковывает символическое выражение, как намеренное описание или иносказание какого-нибудь знакомого предмета, имеет аллегорическую природу. <...> Символ есть всегда образование, имеющее в высшей степени сложную природу, ибо он составляется из данных, поставляемых всеми психическими функциями. Вследствие этого природа его ни рациональна, ни иррациональна».<sup>91</sup> С точки зрения швейцарского исследователя, символы происходят из психической деятельности человека и укорены в коллективном и индивидуальном бессознательном. В этом контексте становится понятно, почему Клод Леви-Стросс заявил, что представители архаического мышления не создатели мифа, а творческие его выразители<sup>92</sup>.

Символ трактуется Юнгом как то, что лишь временно представляет нечто скрытое, пока неизвестное, но способное однажды обнаружиться и стать явным. Кроме того, символ как понятие у Юнга непосредственно связано с образом; образ же является «концентрированным выражением общего психического состояния». Говоря об архаическом характере образа, следует помнить, что он представляется в своем изначальном, исконном аспекте. Другими словами, является архетипом. Архетип — это составляющая

---

<sup>91</sup> Юнг, К. Архетипы и символы. — М.: Ренессанс, 1991. — С. 91.

<sup>92</sup> Paz, Octavio. Lévi-Strauss o el nuevo festín de Esopo. Seix Barral, Barcelona, 1993. Pp. 38-39.

содержание коллективного бессознательного структура, это «осадок в памяти (энграмма), образовавшийся путем уплотнения бесчисленных, сходных между собой процессов». Образ «есть ступень, предшествующая идее, это почва ее зарождения».<sup>93</sup> Итак, мы видим, что для Юнга базисом для временно «трансцендентных» явлений, какими могут выступать символы, образы или архетипы, являются лишь процессы, происходящие в человеческой психике. Следует отметить, что предпринятая Юнгом попытка поставить идеи Канта, объем которых как понятий всегда выходит за рамки возможного опыта,<sup>94</sup> в подчиненное положение по отношению к образам является, на наш взгляд, лишь желанием прославленного психолога подчинить кантовскую теорию своей собственной. Однако данное противоречие в подходах Юнга и Канта вполне устранимо, если допустить, что существует действительность, которая принципиально не доступна ни чувственному, ни умозрительному восприятию. Тогда эта действительность для чувственного уровня восприятия предстанет как образ, а для умозрительного — как идея. В таком случае и первое, и второе оказываются символом, но символом, трансцендентный аспект которого ни в коем случае не может быть засвидетельствован ни в чувственном, ни в умозрительном опыте, и природа которого вовсе не является только психической.

Интересно отметить, что символизм обладает важным статусом в тех духовных практиках, в которых присутствуют магические элементы. Примерами такого рода могут выступать йогические практики ваджраяны (тантрического буддизма)<sup>95</sup> и теургия в неоплатонической философии Ямвлиха. Учение Ямвлиха, как указывает отечественный исследователь А. В. Петров, «представляет собой постепенное изменение теурга, когда человек шаг за шагом становится сверхкосмическим божеством и как таковое

---

<sup>93</sup> Юнг, К. Архетипы и символы. – М.: Ренессанс, 1991. – С. 91.

<sup>94</sup> Кант, И. Собрание сочинений в 8 томах. Т. 3. – М., 1994. – 288 с.

<sup>95</sup> Торчинов, Е. А. Буддизм: Карманный словарь. / Прил. П. В. Берснева. – СПб., 2002. – С. 34.

научается управлять внутрикосмическими силами (включая и внутрикосмических богов). На начальных этапах теург вызывает к внутрикосмическим силам (богам и...демонам) и с их помощью очищает свою душу. Став чистой душой, т. е. поднявшись на следующий, более высокий, чем человеческий, уровень, став в некотором смысле равным внутрикосмическим богам, теург обретает способность к общению со сверхкосмическими богами, которое осуществляется уже не на уровне души, но на уровне ума».<sup>96</sup> В теургии Ямвлиха можно обнаружить два рода символов: внутрикосмические (то есть те, которые относятся непосредственно к сфере психического) и сверхкосмические. Теург «восстанавливает по этим следам символам связь с богами и добивается теозиса».<sup>97</sup> Особое внимание «внутрикосмическим» символам уделено и в течении тантрического буддизма – ваджраяны, где используется внешность, форма объектов древних культов и народных верований и суеверий. Однако ваджраяна радикально переосмыслила их содержание, преобразив первобытных духов в символы тех или иных состояний психики, превратив их в искусственно сконструированные архетипические образы коллективного бессознательного.<sup>98</sup>

Трансцендентный (сакральный) аспект символа вполне возможно считать основанием духовной, религиозной жизни человека, а сами символы — ее основными структурными единицами (явлениями духовной жизни, главными составляющими мифа и ритуала). Эти единицы суть не что иное, как архетипы и идеи, находящиеся в отношении соподчинения к сакральной действительности, и служат особыми подходами для ее постижения.

Символы, структурообразующие мифы, не изобретаются сознательно. Они, по выражению Юнга, **происходят** (также как, по Леви-Строссу, и мифы не создаются, а находят свое выражение). И происходят они как раз из

---

<sup>96</sup> Петров, А.В. Феномен теургии. Философия и магия античности. – СПб.: РХГИ, 2003. – С. 165.

<sup>97</sup> Ямвлих Халкидский. Метафизика. Комментарии. – СПб.: Алетейя, 2000. – С. 122.

<sup>98</sup> Торчинов, Е.А. Введение в буддологию. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. – С. 71.

трансцендентной первоосновы, которая иначе как символически себя не выражает. Существует бесконечное множество способов выражения символов, однако необходимо подчеркнуть, что, хотя бы на уровне человеческой реальности, они имеют непосредственное отношение к нашим чувственным и умозрительным воспринимающим способностям, к «веществу», то есть тому, что в общем можно обозначить как телесность. Ведь телесность является местом встречи субъекта и объекта, которые приобретают свои значения, будучи примененными именно к ней. И как говорил М. Мерло-Понти, тело играет решающую роль в генезисе объективного мира. Вслед за М. Мерло-Понти, считавшим человеческую культуру системой символов, можно говорить о том, что тело оказывается местом встречи со Священным, а также условием для постижения Трансцендентного на символическом уровне.

В восприятии архаического сознания символы играют связующую роль между повседневной реальностью и ее трансцендентным измерением, поскольку представляют собой с одной стороны конкретно-чувственные образы, а с другой – иррациональные трансперсональные переживания.

Итак, исходя из изложенного в этом параграфе, мы можем заключить, что именно язык символов является адекватным средством описания трансперсонального опыта. Основная функция ритуала, так же как и мифа, заключается в поддержании «космоса» общественного бытия и собственной идентичности. Главной функцией мифоритуального космоустройства является психологическая самозащита - интенция сознания по превращению «хаоса» повседневности в «космос», придание окружающему смысла и значения, а обществу – социальное устройство<sup>99</sup>. Ритуалы являются фокусом, концентрацией сил, которые представлены ритуальными символами. Силы, обладающие целительной силой, концентрируются в символах. Символы

---

<sup>99</sup> Смирнов М.Ю. Религиозно-мифологический комплекс в общественном сознании // Энциклопедический словарь социологии религии / Под редакцией М. Ю. Смирнова. — СПб.: Платоновское общество, 2017. — С. 267.



можно считать фундаментом трансперсонального и религиозного опыта человека, основными структурными единицами мифа и ритуала.

## **ГЛАВА II. Религиозно-мифологический комплекс в современном мире**

### **2.1. Исторические социокультурные аспекты шаманизма**

Общепринятым в современном религиоведении считается мнение, что наиболее распространенной формой архаической религиозности является шаманизм. По емкому и точному определению С. А. Токарева, шаман – это лицо, осуществляющее «особый ритуал действия — камлание, которое является способом общения шаманов с духами в виде вхождения духа в тело шамана или в форме путешествия его в мир духов»<sup>100</sup>. На основании данных археологии мы можем говорить о зарождении шаманизма в каменном веке, а точнее, в верхнем (позднем) палеолите, то есть когда, собственно, и появляется современный разумный человек (*Homo sapiens*). Археологические исследования в Прибайкалье, проведенные А. П. Окладниковым в 1930 -1950 гг., предоставили материалы, которые свидетельствовали о существовании в этом регионе развитых шаманистических представлений уже на закате каменного века<sup>101</sup>.

Тогда, на заре зарождения религиозного сознания, каждый был по-своему шаманом, ибо еще не выделилась особая фигура, осуществлявшая посреднические функции между небом и землей. Согласно исследованиям ряда ученых — археологов и этнографов, можно выделить несколько типов шаманства, соответствующих определенным этапам развития общества.

Первобытное, «групповое» или «поголовное шаманство». Это наиболее ранняя

---

<sup>100</sup> Из архива. Избранные труды В. Г. Богораза по шаманству (1934–1936 гг.) / подгот. М. М. Шахнович, Е. А. Терюковой; [примеч. М. М. Шахнович]. — СПб., 2018. — С. 83-84.

<sup>101</sup> Окладникова Е.А. "Шаман и Вселенная" – истоки шаманистических представлений (по материалам наскального искусства Сибири) // Курьер Петровской Кунсткамеры. СПб. 1996. С. 90-115.

форма шаманства. Наблюдалось у ительменов Камчатки, у которых тогда еще сохранялся очень архаический общественный уклад с чертами материнского рода. Шаманили обычно женщины, в особенности пожилые женщины<sup>102</sup>. У ительменов во времена Крашенинникова С. П. (трехлетнее путешествие по Сибири, 1733—1736)<sup>103</sup> не было людей, выделенных в особую группу шаманов. В каких-либо важных случаях «...племя шаманило целиком, а в обычной обстановке каждый был сам себе шаман. Лишь когда происходило нечто из ряда вон выходящее, приглашали знающего человека. В этой роли у ительменов обычно выступали пожилые женщины...»<sup>104</sup>. «Поголовное» шаманство сохранялось еще на рубеже XIX—XX столетий у чукчей и коряков. Во время празднований, приуроченных к важным событиям в жизни первобытных людей, таких, как например, убой оленей у чукчей, все члены семьи, включая маленьких детей, могли и даже должны были побарабанить в бубен и вступить в общение с духами.<sup>105</sup> Особого костюма у чукотских шаманов не было, а бубен был схожим в каждой чукотской семье, и в него во время семейных обрядов по очереди все члены семьи<sup>106</sup>.

Следы такого типа шаманства обнаруживаются в археологических раскопках на месте стоянок первобытных людей.

В шаманских камланиях участвовали все члены семьи — от мала до велика, а также гости. Такие массовые камлания происходили, например, во время охотничьих праздников. Так, чукчи собирались в огромном шатре, который был наглухо закрыт от света и наполнен дымом от тлеющих углей. Вся семья вместе с родственниками, друзьями и гостями в количестве 20-25 человек с криками и стуком бубнов вводили присутствующих в экстатическое состояние. Некоторые ученые считали, что семейный

---

<sup>102</sup> Токарев, С. А. Религия в истории народов мира. — М., 1976. — С. 172.

<sup>103</sup> Крашенинников, С. П. Описание камчатского народа о Камчатке, откуда она звание получила, и о живущих на ней народах. СПб.: Наука, 1994. Т. 1. — 440 с.; СПб: Наука, 1994. Т. 2. — 320 с.

<sup>104</sup> Володин А.П. Ительмены. СПб., 1995. С. 52—53.

<sup>105</sup> Шаманизм народов Сибири. Этнографические материалы XVIII—XX вв.: Хрестоматия / Сост., вступ. ст., исслед., прилож., заключ., подбор илл. Т.Ю. Сем — СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2006. — с. 26.

<sup>106</sup> Токарев, С. А. Религия в истории народов мира. — М., 1976. — С. 172.

шаманизм был исключительно имитацией, подражанием священнодействию шамана<sup>107</sup>. Однако то, что описывал исследователь культуры чукчей В. Г. Богораз, не позволяет делать такие выводы.<sup>108</sup> Коллективное камлание проходило именно в темноте, а не при свете. И камлание это, по описаниям В. Г. Богораза, приводило к тем же результатам (экстатическим состояниям и общению с духами), что и у индивидуальных шаманов. Женщины в семейном шаманстве пользовались равными правами с мужчинами. А в некоторых случаях были даже предпочтительнее мужчин. Есть основания предполагать, что на ранней стадии господствовал материнский род<sup>109</sup>. Как говорили В. Г. Богоразу чукотские шаманы, женщина от природы шаманка. Ей, по представлениям чукчей, даже не нужно учиться шаманству, все необходимые качества и так присутствуют в ней от рождения (до момента родов, так как после родов, как считали чукчи, женщина теряла много шаманской силы). Шаманы-трансвеститы с «превращенным полом» считались у чукчей, коряков и эскимосов очень сильными шаманами, способными помочь в самых сложных ситуациях. Кроме того, даже шаман, который не меняет пол, расчесывает волосы по-женски и заплетает в косы, а перед камланием шаманы распускают волосы. Колымские якутские шаманы для обычного камлания берут у незамужних девушек верхнюю одежду (которую замужние не носят) из шкуры жеребца и шаманят в ней. Все это — «превращенные мужчины», женская одежда и женские прически шаманов свидетельствует о том, что шаманизм на более поздних стадиях (в форме индивидуального шаманства) сохраняет веру в силу женского шаманства. У семейного шаманства нет строгих канонов, иерархии и сложных ритуалов. Любой член семьи мог в любое время в силу личной необходимости покамлать на бубне — живом инструменте, открывающем доступ к миру духов. Каждый на свой лад общался с миром духов. Это не был какой-то принципиально иной

---

<sup>107</sup> Торчинов, Е. А. Религии мира: Опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния. – СПб. Петербургское Востоковедение, 1997. – С. 100.

<sup>108</sup> Богораз, В.Г. Чукчи. Социальная организация. Авторизованный перевод с английского. Часть I. – Л.: Издательство Института народов Севера ЦИК СССР, 1934. – 192 с.; Богораз, В. Г. Древние переселения народов в северной Евразии и в Америке. Сборник музея антропологии и этнографии. т. VI, Ленинград, 1927.

<sup>109</sup> Токарев, С. А. Религия в истории народов мира. – М., 1976. – С. 173.

мир. Духи, божества и демонические существа окружали человека повсюду. Некоторые из них обитали в небесах, другие — под землей. Но возможность вступить в контакт с ними была у каждого.

Семейное шаманство имеет много общего с примитивным «поголовным» шаманством. Роль шамана отводилась главе или другому члену семьи. У каждой семьи был свой семейный бубен, на котором камлал шаман, а также исполнял жреческие обязанности.<sup>110</sup> Еще не так давно семейное шаманство было характерно для якутов и коряков.

Индивидуальный, или родовой шаманизм выделился из семейного и поголовного. Как пишет В.Г. Богораз, шаманство отдельных, наиболее одаренных и обладающих лидерскими качествами людей со временем вытеснило или, по крайней мере, оттеснило на задний план поголовное и семейное шаманство<sup>111</sup>. Здесь шаман еще не профессионал, но уже служитель родового культа; у каждого рода свой<sup>112</sup>. В индивидуальном, родовом шаманстве мужчина занял первый план, поскольку доминирующей социальной формой в этот период становится патриархально-родовая, а затем и патриархально-феодалная. В этот период шаманкам уже приписывалась меньшая сила, чем шаманам<sup>113</sup>. С появлением индивидуального и профессионального шаманства по мере усложнения социального устройства (раннеклассовые общества) начинают формироваться шаманские институты, закрепляются традиции и обряды, трепетно хранимые и передаваемые новым поколениям. Индивидуальный шаманизм тесно связан с родоплеменным мышлением. Родовое шаманство считается классическим, к нему относятся шаманство тунгусов (эвенков), бурят, тунгусо-маньчжуров Амура (нанайцев, удэгейцев, орочей и пр.), селькупов, нганасан, ненцев, кетов и пр., т.е. большинства народов Сибири.

Шаман становится представителем своего племени перед духами, которые

---

<sup>110</sup> Шаманизм народов Сибири. Этнографические материалы XVIII—XX вв.: Хрестоматия / Сост., вступ. ст., исслед., прилож., заключ., подбор илл. Т.Ю. Сем. — СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2006. — с. 26.

<sup>111</sup> Там же. — с. 27.

<sup>112</sup> Токарев, С. А. Религия в истории народов мира. — М., 1976. — С. 172.

<sup>113</sup> Токарев, С. А. Религия в истории народов мира. — М., 1976. — С. 173.

связаны с племенем исторически — духи предков, духи умерших членов рода, а также территориально — духи-хозяева местности, духи животных и растений.

Для классического шаманизма характерны следующие черты: «...можно заключить, что шаманы - это особые лица, выделяющиеся из среды своих соплеменников следующими характерными чертами:

1. Избранничество духами как основной способ приобретения шаманского дара;
2. Способность входить в общение с духами, населяющими земной, подземный и небосный миры и тем самым быть посредником между людьми и этими духами;
3. Приведение себя в экстатическое состояние для вступления в связь с духами, при этом духи вселяются в тело шамана либо его душа (сам шаман) отправляется в царство духов;
4. Как правило, наличие особого ритуального костюма и атрибутов (бубна, колотушки, каких-либо музыкальных инструментов), имеющих символическое значение;
5. Относительное многообразие функций: излечение больных, проводы души умершего в загробный мир, предугадывание будущего, разыскивание потерянных вещей и т.п.»<sup>114</sup>.

С.А. Токарев выделяет следующую после родового шаманства стадию — профессиональное шаманство, где шаман — особый специалист, живущий доходами от своей профессии. Такая форма имела у большинства народов Сибири<sup>115</sup>.

С появлением института жречества, а потом и священства (христианство), индивидуальный шаман уходит на второй план, оказываясь в роли колдуна, знахаря и целителя. Возникновение института жречества было характерно как в Сибири («белые шаманы»), так в доколумбовой Америке. Уже в эпоху правления инков собственно шаманы, то есть те, кто обладал особыми знаниями, начали подвергаться нападкам и

---

<sup>114</sup> Кулемзин В.М. Шаманство васюганско-ваховских хантов (конец XIX – начало XX вв.) //Из истории шаманства. Издательство Томского университета. Томск, 1976. - с.121-122.

<sup>115</sup> Токарев, С. А. Религия в истории народов мира. – М., 1976. – С. 172.

притеснению<sup>116</sup>. На языке кечуа их именовали *хантйкок* (знахарь). Роль посредников между землей и небесами была отведена жрецам.

В настоящее время мы имеем дело с новым явлением — шаманизмом без соотнесения с конкретным родоплеменным сообществом. С одной стороны, это новое течение вовлекает традиционных шаманов, а с другой — человека мегаполисного, не очень знающего природу в ее «диком виде», но страстно желающего освободиться от оков городской повседневности, ищущего выхода в экзотических культурах. Наконец, в это течение вовлекаются психологи, религиоведы и этнографы. Так, благодаря усилиям этнографа Майкла Харнера и писателя Карлоса Кастанеды, возникло движение неошаманизма. Неошаманизм можно считать лишь частью общего потока глобального шаманизма. В настоящее время возникают разные формы неошаманизма — экошаманизм, городской шаманизм и тому подобные. Все эти явления характеризует тенденция к синтезу достижений прошлого (шаманских техник экстаза, философии всеединства и бережного отношения к флоре и фауне планеты) и настоящего (гуманистические новоевропейские ценности). Это уже не вынужденный синкретизм, когда шаманам и жрецам приходилось преобразовывать, искусственно подгонять свои традиционные представления под религиозную идеологию победителей-захватчиков (христианских миссионеров, следовавших по пятам захватнических экспедиций конкистадоров и поселенцев-колонизаторов). Это сознательный творческий союз мудрости прошлого и настоящего.

Харнер М. внес наиболее значимый вклад в дело популяризации шаманизма. Практика шаманизма окончательно перестала быть лишь предметом специальных антропологических исследований, а сама шаманская психопрактика — прерогативой лишь тех, кто был «избран духами». Шаманизм стал неотъемлемой частью *движения за развитие человеческого потенциала* (Human Potential Movement), задачей которого является личностный рост и реализация экстраординарных возможностей, скрытых в

---

<sup>116</sup> Гуаман Пома де Айяла Ф. Первая новая хроника и доброе правление (доколумбовый период) / Пер. со староисп. В.А. Кузмищева; отв. ред. Н.Ю. Кудярова. М.: Памятники исторической мысли, 2011. — с. 178.

каждом человеке. В 1979 году Харнер М. основал Фонд шаманских исследований (Foundation for Shamanic Studies) и с тех пор обучает западных людей шаманским техникам. М. Харнер сделал опыт переживания шаманской реальности доступным для людей западного мира. Как говорил Харнер, начинающие шаманы, занявшиеся практикой неошаманизма, так же, как и сибирские шаманы, осознают, что все на этом свете — живое, они осознают, что «вернулись к вечной общине шамана, не знающей границ ни во времени, ни в пространстве».<sup>117</sup> Личность М. Харнера уникальна тем, что он является одновременно и ученым, который провел в полевых условиях ряд антропологических исследований (в Эквадоре, Перу, Мексике, Канадском Арктическом архипелаге, Семиленде и на западе Северной Америки) и вместе с тем — посвященным и практикующим шаманом. Кроме того, Майкл Харнер занимался активной просветительской и социальной деятельностью, являясь организатором Фонда шаманских исследований (The Foundation for Shamanic Studies), основанного в 1979 г.

Харнер полагал, что шаманская практика — это техника, а не религия. При этом, техники шаманизма используются во многих религиях. Шаманизм — не система убеждений, а непосредственный опыт общения с духовным миром и путешествий в различные миры, населенные этими духами. Харнер убежден, что мир духов — вовсе не выдумка и не галлюцинация. В 1961 г. во время пребывания у индейцев конибо на западе Перу, Харнер изучал эффект воздействия на сознания отвара аяуаски под наблюдением шамана племени. Как пишет Харнер: «Мы работали с разными духами природы каждую ночь — с духами анаконды, черной пантеры, дельфина, деревьев и т. д. Когда они приходили, мы видели их. Однажды я даже общался с духом моторной лодки, потом с духом радиоприемника и духом самолета».<sup>118</sup>

Как считает Харнер, в традиционном родоплеменном обществе (на примере южноамериканских индейцев хиваро (хибаро, шуар)<sup>119</sup> шаманы (*увииин*) делятся на два

---

<sup>117</sup> Харнер, М. Путь Шамана. – М.: Сфинкс, 1999. – С. 10.

<sup>118</sup> Харнер, М. Путь Шамана. – М.: Сфинкс, 1999. – С. 118.

<sup>119</sup> Харнер, М. Шаманизм у хиваро (шуаров) С. 181-198. // «Избранники духов» – «Избравшие духов»: Традиционное шаманство и неошаманизм. Памяти В.Н. Баилова (1937–1998) / Сборник статей. Изд. 2-е, перераб. и доп. – М.: ИЭА РАН, 2012 – 404 с. (Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам, Т. 17).

основных типа — колдуны (*вавек* или *яхаучи увииин* — «злой шаман») и целители (*пенкер увииин* — «добрый шаман»).

Колдуны — это те, кого притянула темная сторона силы духов, прежде всего, духа психоактивного растения *натемя* (лат. *Banisteriopsis caapi*, на языке кечуа — *аяуаска*). Шаманы обретают способности извлекать из особой сверкающей субстанции-силы, которая концентрируется внутри шамана (аналог *марири* у индейцев шипибо-конибо), *тсенцаки* (на кечуа — *виротес*, *биротес*) — магические стрелы, или дротики. Магические стрелы колдунов концентрируют в себе такое сильное желание убивать, что их новый владелец практически не сможет сопротивляться искушению применить эту силу. Как рассказывал Харнеру один хиваро, стремление убивать у шаманов-колдунов проявляется столь сильно и часто, как чувство голода у обычного человека.<sup>120</sup>

Как только новичок получает в свое распоряжение первую магическую стрелу, у него появляется сильное желание метнуть ее в жертву. Однако если он сможет побороть этот импульс и проглатывает магическую стрелу, не дав ей отделиться от субстанции-силы, он становится целителем. Целитель — это тот, кто научился управлять силами и импульсами, а не подчиняться им, как это делают колдуны. Целитель обретает способности высасывать вредоносные дротики, используя такие же *тсенцаки*, как и колдун, но с намерением исцелять, а не приносить вред.

Изучив множество классических шаманских психотехник, Майкл Харнер выделил свой особый метод — «Метод Харнера». Этот метод, по выражению Харнера, — лишь первая ступень, первый шаг на пути классического шаманизма. В своей практике «метод Харнера» обращается исключительно к целительной, не вредоносно-колдовской стороне шаманской силы. Главным образом, этот метод призван научить исцелению самого себя и работе с собственными проблемами. В дальнейшем, получив должные навыки целительской практики, новый шаман учится помогать другим. Некоторые из практикующих, становятся «шаманами-наставниками», ведущими занятия в шаманских группах. Таким образом, у освоивших «Метод Харнера»

---

<sup>120</sup> Там же.



открываются перспективы либо помогать только себе, либо стать «шаманом-психотерапевтом», либо «шаманом-наставником», обучающим шаманов-новичков.

По М. Харнеру, шаман — это тот, кто по своей воле может входить в особые состояния сознания (так называемые шаманские состояния сознания — ШСС) и действует в скрытой от глаз обычных людей реальности, в основном — с целью обретения новых знаний и внутренней силы для помощи себе и другим. Таким образом, совокупность шаманских методов включают техники вхождения в ШСС и работы в ШСС. В процессе погружения в ШСС, шаман знакомится с различными духами, часть из которых становится его союзниками и помощниками.

В конечном итоге, задача «Метода Харнера» — наполнение внутренней личной силой, приобретение духовной мудрости без помощи других людей-медиаторов. Как пишет Харнер: «Идея метода — вернуть людям то, что у них отняли, когда государственные религии начали увековечивать свою монополию на доступ к духовному знанию».<sup>121</sup> Метод нужен для того, чтобы люди могли опираться на него, а не на другого человека, даже если это шаман. Если и нужно обращаться к другому шаману, то только для обучения и оказания временной «экстренной» помощи — возвращения души, исцеления и прочее. Получив базовые навыки, шаман должен учиться действовать самостоятельно и независимо от других шаманов, объединяясь с ними лишь для совместных практик и усиления коллективного намерения для решения определенных задач. Изначальный шаманизм эгалитарен. Поэтому, по мнению Харнера, освоить методы шаманов может абсолютно каждый, а не только лишь тот, кого избрали духи.

Подход Майкла Харнера в обучении шаманским техникам характерен, прежде всего, для южноамериканского шаманизма. Здесь шаманами становятся не обязательно по зову духов. Если в сибирском шаманизме именно духи делают человеку предложение, от которого тот не может отказаться, не рискуя при этом сойти с ума или лишиться жизни, то в южноамериканском варианте практике шаманского колдовства

---

<sup>121</sup> Харнер, М. Путь Шамана. — М.: Сфинкс, 1999. — С. 107.

или врачевания может обучиться любой, кто, с одной стороны, обладает смелостью войти в мир духов, а с другой — материальными ценностями, которые могут заинтересовать шамана-наставника. При этом колдун может взрастить только колдуна, а целитель — как целителя, так и колдуна. Некоторые шаманы из племени хиваро откровенно признаются, что занимаются шаманским ремеслом, главным образом, ради материальных благ. Плата взимается как за обучение, так и за исцеление или колдовство. В качестве платы принимаются различные ценные вещи — огнестрельное оружие, духовые ружья, охотничьи собаки или мачете.

Поэтому говорить о том, что обучение шаманизму по собственному желанию характерно только для неошаманизма, не верно. Это вполне *классическая* форма становления шаманом. Тоже можно сказать и о культурном контексте. Как в классическом шаманизме существуют различные мировоззрения и разные обозначения архетипических образов в зависимости от региона и времени, так и в неошаманизме — язык описания шаманского опыта, прежде всего, обусловлен средой обитания конкретного практика.

Знание *ядра, сути* шаманизма или *базового, или сущностного шаманизма* (англ. *core shamanism* — термин, который был предложен Харнером) позволяет выделить универсальные, общие черты шаманизма, не отвлекаясь на его национально-культурные «акцидентальные» особенности. Базовый шаманизм не основывается на какой-либо точке зрения определенной культурной группы, не связан с какими-либо религиозными догмами, культами, не имеет строгих границ и фиксированных ритуалов. Сущностный шаманизм может быть перенесен в любую культурную среду как базовая основа, вокруг которой человек может построить свое собственное духовное видение.

Пожалуй, главным отличием традиционного шаманизма от неошаманизма является мотивация. Как правило, неошаманы руководствуются индивидуальными интересами, тогда как шаманы, укорененные в традиции, хоть и могут преследовать личные цели (например, материальное обогащение, социальные привилегии и влияние на соплеменников), но, чаще всего, их шаманская практика полностью интегрирована в общественный, родовой контекст. Шаманов хорошо знают, к ним обращаются по

разным нуждам, в то время как деятельность практикующего неошаманизма может храниться в тайне. Также характерной особенностью для неошаманизма Харнера является наличие гуманистических ценностей. Харнер настаивает на том, что его метод предназначен исключительно для целительства, приобретения личной силы и мудрости во благо людей, а не для причинения вреда и разрушения. В остальном, методы, используемые шаманами традиционных обществ и неошаманами, практически неотличим один от другого.

Границы между традиционным шаманизмом и неошаманизмом Майкла Харнера достаточно условны. И скорее, версию Харнера можно назвать современной формой неэтнического шаманизма. Неошаманизм — это новое понимание универсальных шаманских психопрактик.

Индивидуальный, специализированный шаманизм формировался по мере усложнения общественных отношений. Когда люди постепенно перешли к оседлому образу жизни и начали заниматься земледелием и скотоводством, шаманизм также претерпел усложнения. Вначале все шаманы были равны. У них не было никакой иерархии. По мере возникновения иерархии общества появились старшие и младшие шаманы. Возникла сложная структура взаимоотношений между шаманами, особые ритуалы посвящения, перехода с одного уровня на другой. В социальной структуре шаманизма отражались абсолютно те же процессы, что и в жизни общества, частью которого они являлись.

Верхний палеолит — время, когда человек знал лишь присваивающий тип ведения хозяйства. Присваивающее хозяйство — это охота, рыболовство и собирательство (выкапывание из земли корней, сбор дикорастущих плодов и ягод). Тип хозяйства определяется технологиями, имеющимися в распоряжении человека. Каменный век так и называется потому, что главные инструменты человека были сделаны из камня. Неолитическая революция во многом была обусловлена изменением климата и резким подъемом температуры между XI–IX тыс. до н. э. (конец последнего ледникового периода, или эпохи). Увеличение площади плодородных земель способствовало переходу к производящему хозяйству, оседлому земледелию и

одомашниванию скота (коз, овец, коров, быков), а это, в свою очередь, вызывало увеличение населения и площади поселений. Появилась возможность сооружать мегалитические конструкции для хранения зерна и для религиозных целей – культовые сооружения (появляются первые протогорода – Иерихон, мегалитический комплекс Гёбекли-Тепе и другие). Происходит возвышение правителя и жрецов, способных восходить к небесным богам по «лестнице в небеса» в дом божества – храмовое сооружение на вершине пирамиды. В неолитическую революцию, начавшуюся еще в мезолите, люди освоили новые технологии, позволившие им распространиться по всей поверхности земли. Это время, когда присваивающее хозяйство уступает место производящему. Производящее хозяйство — это земледелие и скотоводство. Человек окультурил растения и приручил, одомашнил животных. Это время и есть в буквальном смысле начало культурной деятельности человека. Ведь само слово «культура» происходит от латинского слова *colo* — «возделываю». Имеется в виду обработка земли и возделывание аграрных (земледельческих) культур (растений). Кроме того, человек научился обрабатывать глину и производить керамические изделия, а в некоторых наиболее развитых регионах — обрабатывать металлы: вначале бронзу, а потом железо. Отсюда и название эпохи – «бронзовая», «железная». Однако неолитическая революция затрагивала прежде всего регион плодородного полумесяца. Множество народов Крайнего Севера по-прежнему находились в каменном веке. Так же, как и жители тропических регионов, где переход к оседлому образу жизни и отказ от образа жизни охотников-собирателей был в то время не актуален.

На более поздней ступени развития в традиционных обществах вначале появляется отдельная, специализированная фигура шамана, а потом и шаманская иерархия феодальной эпохи. За шаманом постепенно закрепляется статус посредника между миром живых и миром духов, предков, божеств и так далее. Это признание необходимости посредника свидетельствовало только об одном — остальные члены общества так или иначе утратили способность взаимодействовать с миром, который некогда был доступен для восприятия каждым членом сообщества.

Со временем, с формированием городов-государств, а затем и просто государств

и империй, шаманов сменили жрецы. Эти жрецы прочно закрепили за собой статус избранных, особого сословия, касты и так далее.

В Древней Индии появились жрецы-брахманы, в Древней Иудее — левиты. То же наблюдалось и у египтян, и у представителей древних цивилизаций Южной и Центральной Америки. Связь с духовным миром стала прерогативой отдельного сословия священников. Только через них можно было воззвать к небесам, испросить благословений, только они совершали жертвоприношения, имевшие государственное значение. Что это означало на практике? Конечно же, массовое снятие ответственности всеми остальными членами сообщества.

Жрец начинает выполнять функции посредника между гражданами общества и божественными силами, духовного наставника вождя или царя, а также политического соправителя. Нередко обе функции — царя и жреца — объединялись в одной личности. Главная функция жреца — принесение жертвоприношений. Священник — тоже жрец, но жрец Нового Завета. В христианстве считается, что жертвоприношения животных и людей излишни, поскольку в жертву на кресте принес себя сам Бог. Все, что полагается священнику — ритуально приобщаться к жертвоприношению закланного агнца — Иисуса Христа. Каждое евхаристическое таинство — приобщение к этому жертвоприношению. Пить кровь и вкушать плоть Иисуса в образе вина и хлеба, а также разделять эту священную трапезу с прихожанами — вот основная задача христианского священника. Несмотря на то, что в христианстве отпала нужда в действительном пролитии крови жертвы и ритуальном вкушении плоти, архетипическая суть этого ритуала сохранилась.

В некоторых случаях наряду со жрецами действовали и шаманы: так, в качестве примера можно привести *ай оюна* (которых порой называют «белыми» шаманами), зачастую шаманами вовсе не являющихся, а выполняющих функцию жрецов-священнослужителей (якуты зовут их *ай оюна* и *абасси оюна*, а буряты — *сагани бо* и *караин бо*). В архаическое время (как и в относительно недавнее время, например, у первобытных племен Латинской Америки) шаман объединял в себе и собственно шаманскую, и жреческую функции.

Итак, шаманизм — это религиозный феномен первобытного родоплеменного и раннего архаического общества, характерными особенностями которого является примитивный способ ведения хозяйства, а также отсутствие письменности. Мы можем говорить о людях, живших сорок тысяч лет тому назад, и о племенах, которые были открыты в XV веке, как об одной и той же первобытной архаической культуре.

Объединяя данные археологии, этнографии и исторических текстов-источников, мы можем создать объемную картину первобытной религиозности. Тип хозяйства указывает на то, какие религиозные взгляды доминируют в данном обществе. Независимо от исторической эпохи и пространственного положения в схожих условиях ведения хозяйства религиозность разных народов будет иметь общие черты. Ученые, проанализировав данные археологии и этнографические отчеты, пришли к выводу, что первобытные люди и люди, сохранившие до наших дней уклад каменного века, если и не тождественны в плане религиозного самовыражения, то все же имеют много общего. Условия существования определяют способ восприятия не только повседневного, но и священного. Конечно же, в соотношении быта и сознания нет строгого причинно-следственного детерминизма. Одно влияет на другое — это взаимный процесс. Если меняется сознание, меняются и условия жизни, и наоборот. Но несомненно то, что существует соответствие между бытом и сознанием. В первобытном, эгалитарном обществе вы никогда не обнаружите представлений о царе небесном, поскольку в самой культуре и социальной жизни отсутствует понятие о царе и об иерархии как таковой. Там, где нет классового общества, не может быть и рассуждений о воинстве небесном или о князе мира сего. Вместе с тем, невозможно представить (а тем более — обнаружить) племя индейцев, обитающих в Амазонии, у которых не было бы в пантеоне духов или божеств с лицами или клыками ягуаров или каких-либо других хищников. Если животное обладает силой и мощью анаконды или пумы, оно обязательно найдет отражение в мифологии и религиозных верованиях тех людей, которые живут в непосредственной близости от них, и чувствуют на себе их хищный взгляд из гущи джунглей.

Нередко задают вопрос: почему в доколумбовых религиях, например, в культуре

мочика, так много богов со звериным оскалом? Высказывается даже предположение, что божества древних американцев были никем иным, как падшими ангелами, то есть демонами, разбредшими по миру. Конечно, понять, откуда берутся такие догадки, нетрудно. Человек, чье сознание пропитано библейскими мифами, во всем увидит или длань Бога, или козни Сатаны. Но в случае доколумбовых религий все значительно проще — божества были такими клькастыми и зубастыми потому, что повсюду рыскали настоящие хищники. Человеку мегаполиса сложно понять, что значит жить в мире, где хищники – не диковинка из зоопарков и цирков, а вполне реальная опасность. А все, что вызывало в первобытном и архаическом человеке нуминозные чувства (как то: чувства страха, ужаса и одновременно — благоговения, почтения и восхищения), обязательно находило место в мифологии и оказывалось в пантеоне божеств и духов.

Все это вовсе не означает того, что все религии — плод воображения, невежества и суеверных страхов. Дело в том, что религия — это, прежде всего, социокультурный феномен, отражающий представления своего времени, она говорит на языке, понятном окружающим.

Можно сказать, что изначально религиозные верования были сродни поэзии. Поэзия пользуется множеством метафор, аллегорий и символов для того, чтобы передать еле уловимые переживания, эмоции и даже пророческие прозрения. Само сакральное, священное невидимо обычным глазом. Даже в особых состояниях сознания шаман или экстрасенс воспринимает лишь символические формы. Характер восприятия зависит от того, кто и как воспринимает. Духовный мир может воплотиться в тех или иных формах, понятных тому, кто их ощущает. Отсюда, кстати, мы можем сделать вывод, что духовные переживания первобытного человека могут быть не менее глубинными и возвышенными, чем у представителя так называемых «высших» религий или религий «чистого опыта». У первобытных людей мог быть такой же чистый опыт, как и у буддиста, даоса, христианина-исихаста или исламского суфия. Однако их язык, образы, метафоры кажутся нам, представителям другой культуры, примитивными. Но примитивность может быть только в технологическом аспекте. В духовном плане первобытные люди точно так же любили, озарялись и просветлялись. Однако свои

переживания они излагали в понятиях окружающей их среды, таких как небо, вода, гром, свирепый ягуар и так далее.

Итак, сравнивая аборигена, племя которого было обнаружено где-нибудь в Амазонии или на островах в Тихом океане, и первобытного человека каменного века, мы можем говорить об одной и той же культуре и об одном и том же типе религиозности и религиозных верований. Хотя они разделены во времени, но их пространство заполнено той же обстановкой, теми же деревянными и каменными орудиями труда, а окружает их та же самая природа, хищники и те же ландшафты.

Отсюда же следует и другой вывод — как только меняются условия быта, меняется и религиозное самосознание. Попытка искусственного воспроизведения когда-то живой традиции в конце концов превращает религию в обрядоверие и фольклорное представление, имитацию аутентичных в прошлом традиций, ритуалов и обычаев. Когда религиозное самовыражение естественно и адекватно эпохе и культуре, мы не наблюдаем никаких признаков социального напряжения, недоумения и недовольства. Как только время опережает какой-либо религиозный институт (проще говоря, меняются условия жизни), тот устаревает и превращается в театр или музей с живыми экспонатами. Вот почему шаманизм в современном мире, в условиях доминирования современных технологий и городского образа жизни, имеет тенденцию трансформации в неошаманизм и глобальный, не этнический шаманизм.

Вместе с тем шаманизм — явление чрезвычайно гибкое и способное адаптироваться к различным условиям существования. Шаманские паттерны, как и шаманские психотехники, независимо от перемен в мировоззрении людей, продолжают воспроизводиться из века в век, от эпохи к эпохе.

Шкуры, перья и прочие «неотъемлемые» шаманские атрибуты хороши лишь тогда и там, где они естественны, где они являются символами и аллегориями, взятыми из реальной окружающей среды. Житель современного мегаполиса, практикующий (нео)шаманизм, вовсе не обязательно должен облачаться в те же костюмы, в которые облачался шаман неолита.

Согласно исследованиям Э. Р. Доддса, следы шаманизма можно обнаружить в



том числе и в древнегреческой философии.<sup>122</sup> Воззрения орфиков и пифагорейцев Доддс связывал со вступлением греков в контакт с представителями скифских и фракийских племен, то есть таких регионов, которые испытали существенное влияние шаманской культуры. Британский исследователь говорит также о том, что Абарид, который обладал умением летать верхом на стреле, пришел с севера, а, как известно, такого рода поверья в Сибири были повсеместны; он практически вовсе не употреблял человеческую пищу, мог предсказывать землетрясения, эпидемии были ему не страшны, а учение его состояло в поклонении северному богу, которому изумленные греки дали имя «гиперборейского Аполлона»<sup>123</sup>.

Определенные рудименты шаманизма и даже основывающиеся на нем архетипические «блоки» по-прежнему можно обнаружить и в мировых религиях, к которым причисляют буддизм, христианство и ислам. Шаманизм в своих традиционных формах мало-помалу уступает место вновь образованным синкретическим верованиям.

По всему свету в результате взаимопроникновения культур в результате синкретических явлений происходит слияние, смешение архаичных форм религий, первобытных верований, автохтонных религиозных культов, с одной стороны, и мировых религий, к которым принято относить буддизм, христианство и ислам. В результате чего возникали (и продолжают возникать) новые религиозные системы с особыми национальными формами. Таковых в мире огромное множество. В Латинской Америке к ним можно отнести, например, афро-бразильские религии кандомбле и умбанд. Здесь присутствуют Эклектический Культ Высшего нисходящего Света Учения Санто-Дайме или Учителя Иринью, Церковь Коренных Американцев, афрохристианский гаитянский культ вудуизма (voodoo, voodoo); макумба, магическая религия родственная вуду, в которой сочетаются верования индейцев, африканцев, а также некоторые аспекты христианства. Сегодня отмечается растущий интерес к

---

<sup>122</sup> Доддс, Э.Р. Греки и иррациональное / Пер. с англ., коммент. и указатель С. В. Пахомова; послесл. Ф. Х. Кессиди. — СПб.: Алетейя, 2000. — 507 с.

<sup>123</sup> Доддс, Э.Р. Греки и иррациональное / Пер. с англ., коммент. и указатель С. В. Пахомова; послесл. Ф. Х. Кессиди. — СПб.: Алетейя, 2000. — С. 214.

неошаманизму, в тех или иных формах связанный как с движением Нью-эйдж (от англ. New Age — Новый Век), так и с Движением за Развитие Человеческого Потенциала.

В наше время первобытные формы религиозных практик и архаика порой несправедливо интерпретируются как то, что «устарело», «вышло из употребления», однако сама семантика таких терминов, как «архаика» и «первобытность», указывает на «старшинство», «главенство», «ведущее положение», «первенство». Это вполне закономерно, поскольку именно архаика вдохнула жизнь всем без исключения традиционным мировым религиям и местным религиозным культам. В отсутствие мифов, легенд и архетипов, сформировавшихся в древнейшей культуре, не существовало бы и последующей рациональной практики философской рефлексии.

Времена архаического шаманизма представляют собой период человеческой истории и культуры, когда ведущую роль играло правостороннее мышление, то есть мифологическое и интуитивное по своему существу. Этим мы хотим утвердить вовсе не примитивность или меньшую достоверность такого рода мышления, а его совершенно уникальный характер. С наступлением *осевого времени* активность левого полушария головного мозга стала увеличиваться, и в определенный момент левосторонняя и правосторонняя формы мышления оказались уравновешены; очевидно, что этот период истории можно было бы назвать временем единства и гармонии восприятия мира<sup>124</sup>. Главные достижения мудрости древних, подлинная сокровищница архаического духа была тогда осмыслена рационально, отрефлексирована. В дальнейшем равновесие, однако, сместилось, и эпоха новоевропейского рационализма может быть названа пиком левостороннего мышления, когда на смену архаической целостности пришла механистически-атомарная раздробленность.

Рассматривая современные традиционные общества, стоит сделать одну оговорку. Традиционные общества — это в основном малочисленные сообщества с низкой плотностью населения, объединенного в небольшие группы — от нескольких

---

<sup>124</sup> Берснев, П.В. Мозг и религиозный опыт. //Религиоведение, № 2 (2003) – С. 84-94.

десятков до нескольких тысяч человек, ведущих жизнь охотников-собирателей или земледельцев и скотоводов. Это коренные народы с племенным и полуплеменным образом жизни (*tribe and semi-tribe*). В разное время понятие «коренной народ» определялось как относящийся к определенной земле (др.-греч. αὐτόχθων (χθών «земля, почва), англ. autochthon, рус. *туземцу*), связанный с ней происхождением (aborigine от лат. ab origine — ‘от начала’) и рождением – *native* от латинского nātīvus, от nātus (“рождение”) и *indigenous* от лат. *indigena* — ‘местнорожденный’; *Indigenous* происходит от латинского слова *indigena*, означающего “происходящий из земли, родной”. Латинское *indigena* основано на древнелатинском *indu* “в, внутри” + *gignere* “порождать, производить”. Существует емкое определение: «коренные народы — люди, исторически проживавшие на данной территории до прибытия народов с иной культурой, языком или этнической принадлежностью»<sup>125</sup>.

В последнее время коренные народы подвергаются влиянию больших промышленных обществ современных развитых государств западного типа. Поэтому практически все традиционные общества в настоящее время в той или иной степени изменились в результате контактов с урбанистическими цивилизациями, хоть и продолжают сохранять свои особенности. Американский биолог, антрополог и писатель Джеральд Даймонд предложил называть такие сообщества *переходными*, а не традиционными<sup>126</sup>. Именно с такими переходными обществами и имеет дело современный этнограф, антрополог и религиовед, ведущий исследования в полевых условиях.

Итак, можно сделать следующий вывод: первичной религиозной формой, в которой исследователь может наблюдать архаические формы религиозности и развитые формы психотехник, является шаманизм, имеющий такие разновидности (сообразно со стадиями развития и усложнения общественной жизни), как первобытное и семейное

---

<sup>125</sup> Головнёв А. В., Албогачиева М. С-Г., Белоруссова С. Ю., Беляева-Сачук В. А., Киссер Т. С., Первалова Е. В. Коренные малочисленные народы России: этнокультурные проекции. — СПб., 2022. — С.14.

<sup>126</sup> Даймонд, Джаред. Мир позавчера. Чему нас могут научить люди, до сих пор живущие в каменном веке. М., 2016. – С. 18.

шаманство, индивидуальный (родовой) и профессиональный шаманизм. Эти формы шаманизма отходят на второй план с появлением института жречества и священства, но в периоды кризиса этих институтов шаманизм закономерно возрождается.

## 2.2 Трансформация представлений о шаманизме в Западном мире

Отношение к шаманизму и оценка его значимости в социально-историческом процессе претерпевала радикальные перемены – от презрительного неприятия до полной идеализации. Американский антрополог Евгения Фотиу, опираясь на концепцию Роберта Хамайона<sup>127</sup>, выделяет следующие три тенденции в истории восприятия шаманизма в Западном мире<sup>128</sup>.

- *Демонизация.* Ранние летописцы XVII и XVIII веков были христианскими священнослужителями, которые описывали шаманов как "служителей дьявола" и считали шаманов оппозиционными христианству и "захваченными" злыми духами. Преобладали дьявольские интерпретации шаманизма и индейских культур в целом. В дальнейшем демонизированный образ уступил место «шаману-мошеннику» ("шарлатану", "самозванцу» и "фокуснику»). Дени Дидро, главный редактор "Энциклопедии", называл шаманов сибирскими "самозванцами", которые выполняют "трюки, кажущиеся сверхъестественными невежественным и суеверным людям".

- *Медикализация.* Тенденция «медикализации» связана с XIX веком и колониализмом, психологизацией шаманизма, и это связано с озабоченностью либо психопатологическими, либо терапевтическими аспектами шаманского поведения. Первая научная литература о шаманизме подчеркивала сходство шаманского транса с патологическими состояниями, такими как шизофрения.

- *Романтизация.* Исторически эту тенденцию можно проследить до XIX века, но пика она достигла в XX веке. Рассматривая дихотомию "природа-культура" и вдохновляясь антимодернистскими настроениями, шаманизм в романтической версии

---

<sup>127</sup> Hamayon, Roberte. 'Ecstasy' or the West-Dreamt Siberian Shaman. In Tribal Epistemologies: Essays in the Philosophy of Anthropology. Helmut Wautischer, eds. 1998. – Pp. 175–90.

<sup>128</sup> Fotiou Evgenia. The Globalization of Ayahuasca Shamanism and the Erasure of Indigenous Shamanism. //Anthropology of Consciousness, Vol. 27, Issue 2, 2016. – pp. 151–179.

стал рассматриваться как наиболее архаичная религиозная форма и, по словам Хамайона, шаман "превозносится как представитель подлинно естественной философии, особенно полезной в нашем современном технократическом мире. Примитивное превращается в первобытное, дикое – в экологическое, магическое – в мистическое, самодельное – в художественное"<sup>129</sup>. В целом можно сказать, что ностальгия по прошлому и обнадеживающий идеализм в отношении будущего является общей темой современности. Яркими вдохновителями романтического восприятия шаманизма можно назвать Карла Гюстава Юнга, Мирча Элиаде, Карлоса Кастанеды, Майкл Харнер и др. Элиаде показал шаманизм как глобальное явление. В шаманизме Элиаде видел архаичную духовность, сохраняющую универсальные идеи, символы и метафоры. Основной посыл романтической тенденции понимания шаманизма – восприятие его как проявление универсальной духовности, не привязанного к определенному социальному, культурному и этническому контексту. Шаманы в романтическом понимании – носители универсального знания, воплощенные архетипы вневременной мудрости. Представители романтического направления концентрируются в основном на положительных и целительных аспектах шаманизма, а не на колдовстве-брухерии.

Можно сказать, что в настоящее время в научном сообществе делаются попытки реалистичного (не демонизирующего и не романтизирующего образ шамана) восприятия шаманизма. Шаманизм следует изучать прежде всего в социально-историческом, культурно-этническом контексте. Без его идеализации или напротив – низведения до психопатологии. Нужно изучать его и *светлые*, и *темные* стороны, не забывая о его архаических основах, в которых нет хороших и плохих духов, в котором все амбивалентно. В архаическом сознании добро и зло не являются неизменными категориями, они реляционны и весьма контекстуальны. Доброжелательность

---

<sup>129</sup> Hamayon, Roberte. Shamanism: Symbolic System, Human Capacity and Western Ideology. In The Concept of Shamanism: Uses and Abuses. Bibliotheca Shamanistica. Henri Francfort, Roberte Hamayon and Paul G. Bahn, eds. 2001. – Pp. 1–27.

и злонамеренность шаманов – не характеристики двух разных категорий шаманов – «белых» и «черных», «курундерос» и «брухос». Один и тот же человек – шаман – может выступать и в той, и в другой роли – например, как целитель внутри племени и насылающий на соседнее враждебное племя магические стрелы-виротес. Шаманское соперничество и конкуренция немаловажный аспект *темной стороны* шаманизма. Этнический амазонский шаманизм не был «шаманизмом любви»<sup>130</sup>. Растения силы, к которым обращаются за поддержкой шаманы, – источник как целительства, так и вредоносной магии. Шаманы – не таинственные маргинальные брухос, а активные участники местных социальных отношений и межплеменной *дипломатии*. В настоящее время среди самих шаманов, прошедших уже не первое поколение христианизации, сформировалось представление о делении на добрых целителей-курундерос и зловредных брухос. Однако исторически в дохристианском шаманизме такого деления не существовало. Реалистический подход в изучении шаманизма стремится избавиться как от отрицательных, так и положительных шаблонов, поскольку и те, и другие в равной степени не позволяют увидеть настоящую ситуацию и реальные этнокультурные процессы.

### 2.3 Культурно-историческая специфика неошаманизма

У современных исследователей религиозной архаики часто возникает вопрос: как относиться к современному шаманизму? И шаманизм ли это вообще? Например, перуанский шаман наших дней, как правило, довольно образован и в известном смысле интегрирован в современную культурную среду. Практически каждый современный шаман причисляет себя к христианам; члены его семьи получают современное образование в государственных или частных учебных заведениях; он свободно владеет

---

<sup>130</sup> Fausto, Carlos. A Blend of Blood and Tobacco: Shamans and Jaguars Among the Parakan of Eastern Amazonia. In *Darkness and Secrecy? The Anthropology of Assault Sorcery and Witchcraft in Amazonia*. Neil L. Whitehead and Robin Wright, Durham, NC: Duke University Press. eds. 2004 – pp. 157–78.

испанским языком и реализует свои гражданские права и обязанности. Можно ли назвать такого человека «традиционным шаманом»? Или же перед нами «неошаман», а, возможно, понятие шамана к нему и вовсе нельзя применить?

Для ответа на эти вопросы необходимо прежде всего определить понятие традиции, очертить его границы и объем. Традиция, с нашей точки зрения, представляют собой утверждения, верования или обычаи, передающиеся из поколения в поколение, как правило, в устной форме. Зачастую традиция обладает длительной историей, которая своими корнями уходит в глубокую поэтическую древность, к своим мифологическим истокам. Если традиция пресеклась, то материальные свидетельства о ней — одежда, посуда, оружие и прочее — оказываются предметами музеев этнографии и краеведения, и востребованность ожидает их только на фольклорных фестивалях.

Перуанский же шаманизм, как нам представляется, по-прежнему сохраняет свою традиционную форму, поскольку вне зависимости от изменений мифологической картины мира, практикой, которая была свойственна шаману архаического периода истории, пользуются и его преемники в XXI столетии. Навыки и знания передаются строго по мужской линии от предка к потомку. Перуанский шаман и в наши дни также вступает в контакт с духами-помощниками, как и много веков назад. Он входит в транс, иначе говоря, погружает свое сознание в измененное состояние, и излечивает больных, проводя определенный «терапевтический» сеанс: приняв особые психоактивные снадобья, шаман высасывает питающих болезнь духов из тела пациента, окуривает его дымом и так далее. Он вступает в битву с вредоносными духами, а порой и с другими шаманами, которые замыслили недоброе. Для шаманизма, распространенного на территории Перу, по-прежнему характерен анимизм (то есть одушевленность природы), а также такие общие для всех культов мифологические категории, как трехчленная структура мира, осевое соединение (мировое дерево, гора, река и прочее), бинарные оппозиции, не имеющие строго этического смысла (идея абсолютного добра и зла) и т.п.

Однако такие же характеристики шамана мы находим и на родине самого термина «шаманизм» — в Сибири. Изменяется только описание внешнего мира,

мировосприятие шамана: если пятьдесят лет назад он думал, что Земля плоская, то теперь, после разъяснения ученых, он знает, что ей присуща шарообразная форма. Прежде духи имена носили уникальные местные имена, теперь же они по большей части подверглись христианизации. Однако, несмотря на все перечисленное, ясно, что самое существо современного шамана не претерпело изменений. Он по-прежнему остается практиком, а не догматиком, и свободен в выборе различных имен, форм восприятия мира, и вместе с тем его функция целителя сохраняется. Как справедливо утверждал Мирча Элиаде, духовное содержание архаической модели постоянно обновляется<sup>131</sup>. В отношении же шаманизма современного Перу можно сказать, что по мере слияния деревенской общинной культуры с городской цивилизацией традиционный шаман постепенно и неизменно становится знахарем и лекарем курандеро.

Такое понятие, как «неошаман», применимо, с нашей точки зрения, лишь к тем, кто представляет в своем лице цивилизацию Запада: это человек по преимуществу культуры города. Неошаманом может быть как ученый, перешедший от теоретического исследования к практике (например, М. Харнер), так и просто человек с развитыми экстрасенсорными способностями. Неошаманы — это те, кто представляют собой книжную культуру. Они также называются *городскими шаманами*. Хотя некоторые из них обучались премудростям шаманского ремесла у аутентичных шаманов, но с совсем другими целями. Неошаманы не стремились остаться в чуждой им общине, чтобы служить интересам инородных этнических групп. Неошаманы осознанно или нет стремятся выяснить практическую ценность шаманских приемов для современного цивилизованного человека, представителя глобального мультикультурного общества. Изучая шаманизм, они преследовали скорее психотерапевтические цели и овладение магическими приемами достижения желаемых результатов. К неошаманам так или иначе можно отнести таких известных личностей как Карлоса Кастанеду, Майкла

---

<sup>131</sup> Элиаде, М. Шаманизм и архаические техники экстаза / Пер. с фр. М.: Ладомир, 2015 — С. 304.



Харнера, Сержа Кахили Кинга<sup>132</sup>, Сарангэрэл<sup>133</sup>, Альберто Виллолдо<sup>134</sup>.

Необходимо иметь в виду, что целительство и шаманизм (вне этнического контекста) являются не набором верований, а, прежде всего, совокупностью методов, которые направлены на исцеление как тела, так и души. Вот почему на фоне многочисленных изменений религиозных культов и верований на протяжении всей истории человечества шаманизм, существующий многие тысячи лет, оказывается незыблемой духовной практикой.

По той же причине шаманская в своей основе религия Тибета — Бон (Бён) так легко ассимилировала пришедший в Гималаи буддизм, а шаманизм в странах современной Латинской Америки в большинстве случаев оказывается подверженным христианизации. Итак, мы видим, что традиционный шаманизм в наше время не противопоставляет себя мировым религиям, а, напротив, непосредственно с ними взаимодействует.

Стремительная урбанизация не может не наложить своего отпечатка на облик традиционного шамана современности. Связь с родом прослеживается не столь отчетливо, так как традиции, непосредственно относящиеся к племени и общине, разрушаются. Однако даже при трансформации языка, на котором выражается описание отношений шамана с миром духов, связь с ним остается неизменной.

У современных шаманов в районе Амазонии не существует единого метафизического учения. Это и не удивительно; во-первых, в джунглях Амазонки нет такого образовательного учреждения или схожей с ним институции, которая осуществляла бы общую «ритуальную подготовку». Как пишет Д.А. Функ применительно к теме исследования воззрений аборигенных этнических групп: «...такой подход кратко можно определить как "не выстраивай философскую систему там, где ее нет", не "убивай" материал логикой, особенно формальной логикой

---

<sup>132</sup> Кинг, С.К. Городской шаман. – Киев: София, 2001. – 288 с.

<sup>133</sup> Сарангэрэл. Зов шамана: Древние традиции и духовные практики. – М.: ФАИР-ПРЕСС, 2003.

<sup>134</sup> Виллолдо А. Мудрость шаманов для превращения мечты в поступок. – СПб.: ИГ «Весь», 2006. – 256 с.; Виллолдо А. Колесо мудрости. Мифическое путешествие по четырем сторонам света. – М.: Эксмо, 2023. – 256 с.

европейца»<sup>135</sup>. Во-вторых, большинство шаманов Амазонии являются достаточно практичными людьми — в кругу их забот находятся актуальные проблемы повседневности, а магия представляет для них не метафизику, но возможность решать бытовые вопросы на качественно ином уровне. Повторимся: шаманы представляют собой не теоретиков, но практиков, они пользуются любыми подручными средствами для достижения результатов в своей деятельности. Но, согласно верованиям шаманов, основным источником их знаний являются духи, с которыми они устанавливают контакт.

Еще С. М. Широкогоров в своих исследованиях тунгусов (эвенков) отмечал, что шаманство у них — в большей степени техника лечения заболеваний психики и нервной системы, а вовсе не религия или вероисповедание в общепринятом значении этого слова. Шаманство примиряется с любой системой религиозных взглядов, с любым пониманием мира, отвергающим мистическое начало. С. М. Широкогоров писал: «Учение о духах и отношениях их к людям и т.д. является лишь формой, в которую укладываются в сознании шаманства явления психической и психопатологической жизни народов, а шаманы и шаманство являются органами и системой, регулирующими эти явления и играющими в области психической жизни народов преимущественно санитарно-предохранительную роль».<sup>136</sup>

Многочисленным представителям племен индейцев Перу на сегодняшний день достаточно хорошо известно, что представляет собой «объективный» мир. Во многих племенах существуют школы, где представлены карты и глобусы, и сведения о традиционных представлениях о мире у этих народов можно почерпнуть лишь в трудах этнографов минувших времен. Шаманы вынуждены приспособливаться к новым условиям жизни в том мире, где во всем господствует научный подход, однако, по-видимому, пластичность мировосприятия присуща самой культуре шаманизма. По мере того, как происходила миграция и различные культуры и верования оказывали

---

<sup>135</sup> Функ Д.А. Миры шаманов и сказителей (комплексное исследование телеутских и шорских материалов). М.: Наука, 2005. – С.27.

<sup>136</sup> Широкогоров С.М. Опыт исследования основ шаманства у тунгусов // Ученые записки историко-филологического факультета в г. Владивостоке. Владивосток. 1919. Т.1. – С.108.

взаимное влияние, постепенно изменялись и представления о мире самих шаманов. В период своего расцвета цивилизация инков оказала сильнейшее влияние на индейцев бассейна реки Амазонки (в районе рек Укаяли и Мараньон), что проявляется хотя бы в том, что абсолютному большинству шаманов в этой местности известны священные песни икарос на языке кечуа. Испанцы, сменившие своим вторжением в территории Южной Америки господство инков, также оказали существенное воздействие на миропонимание индейцев. Многие шаманы прониклись образами Иисуса Христа, Девы Марии и святых.

На сегодняшний день представления индейцев о духовном мире достаточно разнородны и противоречивы, что объясняется культурным синкретизмом в современной перуанской Амазонии. Одни традиции переплетаются с другими. Современные индейцы обитают в населенных пунктах, в сельских общинах (*comunidades nativas*), которые располагаются вдоль рек в тесном общении не только с природой, но и друг с другом. Большинство перуанских индейцев так или иначе владеют испанским языком, у многих есть живущие в городах родственники, например, в Пукальпе и Икитосе, и в каждой сельской общине можно найти школу. Поэтому всякие попытки обнаружить в настоящее время архаические представления в нетронутом виде следует признать невозможными. Впрочем, смешение различных картин мира можно было наблюдать и в прошлом. Мировосприятие, языки, обряды и культы заимствовались и изменялись на протяжении всей истории человечества; процесс изменения представлений о духовном мире, интенсивные взаимоотношения духовных культур продолжаются до сих пор. Именно поэтому всякие рассуждения о «чистых древних традициях» и современной «эkleктике» мы склонны признать следствием незнания или непонимания этно-исторического процесса, претерпевающего перманентную трансформацию.

Когда речь идет о народах, культура которых вплоть до недавнего времени базировалась на устной передаче информации, в форме ритуалов, мифов и эпосов, следует помнить о том, что движение времени нельзя повернуть вспять, остановить или замедлить. Бесписьменные традиции не могут не меняться. «Изучать общественное

сознание в этих условиях, — отмечал российский ученый-африканист Владимир Иорданский, — значит обращаться не к документам, не к трудам отдельных мыслителей, которые аккумулируют духовный опыт общества, а непосредственно к этому опыту и в той мере, в какой он закреплен в изменчивых культурных традициях народа, в народном быту, в поведении людей».<sup>137</sup>

На проблему изменения традиционных представлений коренных народов (зачастую незаметных не специалисту) обращал внимание Д.А. Функ: «Многие черты аборигенных культур настолько значительно видоизменились, трансформировались, что сейчас мы уже не в состоянии абсолютно уверенно говорить о том, что материалы, получаемые сегодня «в поле» этнографами и фольклористами, могут напрямую соотноситься с тем, что было или могло быть у данных народов еще каких-нибудь 150-200 лет тому назад»<sup>138</sup>.

Полевые исследования представлений и мировоззрения индейцев сопряжены с рядом трудностей: «Когда, скажем, этнографа интересует какое-либо верование или он пытается уточнить сюжет мифа, то обычно обнаруживает среди тех, к кому обращается, не цельную систему верований и не цельный миф, а случайно сохранившиеся в памяти людей более или менее значительные части этих верований и этого мифа, между которыми может быть не ощутима внутренняя связь и которые в силу этого могут выглядеть странными, даже абсурдными. Как ученому соединить разрозненные пестрые «камешки» в гармоничную мозаику, как при этом избежать произвола, следуя собственной логике изучаемой культуры?»<sup>139</sup>

Имевшие место в 1960-х гг. психоделические эксперименты и молодежная мода на «мистический эскапизм» оказали в итоге положительный эффект на научное сообщество. Так, сочинения К. Кастанеды пробудили во многих людях интерес к изучению подлинного традиционного шаманизма. Вначале энтузиасты, а затем и многочисленные туристы стали совершать паломничества в Латинскую Америку,

---

<sup>137</sup> Иорданский, В. Хаос и гармония. — М.: Наука, 1982. — С. 7.

<sup>138</sup> Функ Д.А. Миры шаманов и сказителей (комплексное исследование телеутских и шорских материалов). М.: Наука, 2005. — С.6.

<sup>139</sup> Иорданский, В. Хаос и гармония. — М.: Наука, 1982. — С. 7.

пытаясь обнаружить *растения силы* и подобных дону Хуану магов и шаманов. Сегодня из симбиоза «грингос» Америки и Западной Европы и местных шаманов-курандерос выросла настоящая индустрия — так называемый *аяуска-туризм*. Со всех концов Земли «шаманские центры» посещаются мистически настроенными туристами и просто любопытствующими людьми. Каждый год открываются новые и новые «лоджи» (от англ. lodge — хижина, индейское жилище) и «кабаньас» (от исп. *cabaña* — шалаш, хижина, лачуга), где в церемониальных «малоках» постоянно проводятся церемонии аяуски. Интересно отметить, что изначально малоками назывались общинные дома, коллективные жилища, в которых в недавнем прошлом располагались, как правило, все члены племени. В одной малоке могло проживать до двухсот индейцев. Каждое селение индейцев состояло из одной малоки. Это были в основном временные поселения. Через несколько лет скудная почва вокруг истощалась, и индейцы шли искать новую территорию для проживания и разведения вокруг поселения новых культивируемых территорий (подсечно-огневое земледелие). Одним из первых слово “малока” употребил Х. Райхель-Долматофф для описания и интерпретации культуры десано<sup>140</sup>. В настоящее время антропологи, специализирующиеся на Западной и Северо-Западной Амазонии, используют слово “малока” повсеместно как профессиональный термин, для обозначения института общинного жилища в определенном этнокультурном ареале Амазонии. «“Малока” подразумевает устоявшиеся правила поведения людей, совместно проживающих в общинном жилище, транслируемые из поколения в поколение и регулируемые их мифологическим сознанием»<sup>141</sup>. В настоящее время термин «малока» превратился в термин амазонской лингва франка. В регионе Укаяли от Пукальпы до Икитоса «малокой» называют не место совместного проживания индейцев, а место для церемонии аяуски. Малока обновляется, но остается на прежнем месте. В настоящее

---

<sup>140</sup> Reichel-Dolmatoff G. *Amazonian Cosmos: The Sexual and Religious Symbolism of the Tukano Indians*. Chicago: University of Chicago Press, 1971. – P. 104 – 110.

<sup>141</sup> Матусовский, А. А. Последняя малока: трансформация социокультурной роли общинного жилища у перуанских Мацэс // *Этнографическое обозрение*. – 2019. – № 5. – С. 153.

время вокруг тропических городов, таких, как Пукальпа и Икитос, территория приобретает у государства в собственность. Поэтому кочевой и полукочевой образ жизни здесь просто невозможен.

В ретритных центрах, где обычно в малоках происходят регулярные церемонии аяуаски с шаманами, нередко временно (от недели и более) проживает до нескольких десятков человек из разных стран. Появилось новое направление в туризме – «шаманский туризм» (*shamanic tourism*), зародившийся в Амазонии в 1980-х годах (первоначально известный как *drug tourism*, затем как *ayahuasca tourism*, *entheogen tourism*), и получивший наибольшее распространение в начале XXI века. Шаманские церемонии в таких центрах и ретритные программы нередко сочетают в себе религиозные и терапевтические элементы, а в некоторых случаях смешиваются традиции этнического шаманизма и западными психотерапевтическими теориями. В некоторых случаях организаторы таких ретритов пытаются «освободиться» от «темной стороны» этнического шаманизма – брукерии<sup>142</sup>. Западный интерес к аяуаске получил в науке специфический термин «психоделический ренессанс» (*psychedelic renaissance*), в котором доминируют темы исцеления, самопреобразования и использования энтеогенов<sup>143</sup>.

Часть туристов и практиков разнообразных духовных учений (от индийской йоги до холотропного дыхания по методу Станислава Грофа) остаются там на достаточно долгое время: они поступают в ученики к шаману и живут в отдельных шалашах-хижинах в относительно аскетичных условиях. Курандеро назначает им особую диету, которая связана с употреблением определенного *растения силы*, специфическими пищевыми ограничениями и социальной депривацией (проживание в изолированных хижинах, в идеале – без общения с другими учениками). Обычно диетерос (туристы на шаманской диете) не остаются в полной изоляции, как это было в традиционном ученичестве, и периодически общаются друг с другом. Некоторые из них проводят в

---

<sup>142</sup> Fotiou Evgenia. Shamanic Tourism in the Peruvian Lowlands: Critical and Ethical Considerations. // The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology, Vol. 25, No. 3, – p. 383

<sup>143</sup> Fotiou Evgenia. The Globalization of Ayahuasca Shamanis and the Erasure of Indigenous Shamanism. // Anthropology of Consciousness, Vol. 27, Issue 2, 2016. – p. 153.

таких диетах до года и больше. Чаще всего, хозяева таких «ретритных центров» иностранцы, которые переехали в Перу и купили территорию. Они приглашают к себе шаманов для проведения церемоний, оплачивая их услуги. Все больше появляется «ретритных центров», построенных самими индейцами. Появление «шаманского туризма» и «ретритных центров» коренным образом преобразило картину духовной жизни шаманов и курандерос Амазонии. Если в прежние времена шаманы действовали в интересах собственных племен, теперь они превратились в учителей и наставников для желающих пройти обучение из разных стран мира, которые видят в этих шаманах учителей древней мудрости. Возможно, во многом благодаря подобным туристам, ищущих просветления и мистического опыта, традиции шаманов не были забыты и не исчезли под воздействием всепоглощающей западноевропейской урбанистической культуры. Не будь интереса со стороны «грингос-туристас», во многих местах шаманизм просто исчез бы, так как представителей молодого поколения индейцев до недавнего времени практически не интересовали их духовные традиции (интерес у многих из индейцев возник с появившейся возможностью заработка в роли курандеро).

Свою службу играет идеализация в массовом сознании жизни индейцев. Незнание настоящих реалий жизни современных коренных народов (и их историко-этнографического прошлого), чаще всего в молодежной среде, способствует возрождению идеи «доброе дикаря», сформулированной еще Жан-Жаком Руссо – «Об общественном договоре, или Принципы политического права» (1762)<sup>144</sup>, согласно которой жизнь «дикарей», «естественных людей» представляется как жизнь в не испорченном цивилизацией раю. Туземцы виделись Руссо наивными, но естественно мудрыми существами, живущими по природным (животным) законам природы. У «дикарей» не было ничего общественного, не говоря уже о собственности, морали или религии. Они были равны между собой и

---

<sup>144</sup> Руссо Ж. Ж. Об общественном договоре. Трактаты / Пер. с фр. — М.: «КАНОН-пресс», «Кучково поле», 1998. — 416 с.

свободны. Это были непреклонные, подобные «диким скакунам» свободолюбивые существа, не терпящие ярма, которое безропотно сносит человек цивилизации. Потоки хиппи, хлынувшие в 60-х и 70-х годах в экзотические страны, и в том числе в страны Латинской Америки, во многом были обусловлены как раз этим мифом о «диком рае», природной мудрости *экзотических* коренных народов и эголитарности общественной жизни *настоящих* индейцев.

Нечто схожее имеет место в последнее время и в России. В настоящее время мы видим, как шаманизм в Сибири переживает пору активного возрождения. Однако под влиянием сильнейшей атеистической пропаганды в СССР шаманским традициям был нанесен настолько серьезный урон, что многие знания оказались полностью утрачены. Нынешнее положение дел в шаманизме описано в книге В. И. Харитоновой «Феникс из пепла?»<sup>145</sup> Сибирский шаманизм на рубеже тысячелетий». Автор, например, отмечает, что современные условия поставили сибирский шаманизм в достаточно сложное положение: если прежде, в «классические времена», шаман практиковал обособленно, то теперь он вынужден вступать в общественные организации, созданные по «партийно-профсоюзному» принципу. «Однако этот принцип исходно противоречит самим основам шаманизма: во-первых, шаманы никогда никому не были подчинены; во-вторых, они не жили и не работали коллективами; в-третьих, в роду, как правило, был один признанный шаман, получивший социальное посвящение-признание, а с соседями он находился, что ведомо всем шаманистам, в достаточно враждебных отношениях...» Действительно, в последнее время у многих народов, населяющих Сибирь, возникли и продолжают возникать всевозможные ассоциации, шаманские сообщества, которые регистрируют юридические адреса, выдают членские билеты, составляют уставы, причем не всегда этим занимаются сами шаманы. Безусловно, подобной практики мы не встретим у шаманов прошлых времен, которые опирались исключительно на событие избранности их духами и родовую традицию.

---

<sup>145</sup> Харитонова, В. Феникс из пепла? Сибирский шаманизм на рубеже тысячелетия. – М.: Наука, 2006. – 376 с.



И вместе с тем шаманизм продолжает существовать. Понятно стремление исследователей-религиоведов, ученых-этнографов и туристов-энтузиастов наблюдать экзотику шаманизма в его первозданном виде. Однако необходимо всегда помнить о том, что и шаманы, и аборигены экзотических стран — такие же люди, как и население развитых и развивающихся стран цивилизованного мира. Особо следует подчеркнуть, что далеко не все, что приносит с собой западная цивилизация коренным народам Амазонии, оказывает на последних негативное воздействие; так, нам не следует относиться к миссионерам, которые служат в Амазонии, как к разрушителям архаических самобытных культур аборигенов. Многие туристы, не знакомые с реальным положением дел, зачастую активно критикуют христианских миссионеров, но немногим из них известно, что еще некоторое время назад в департаменте Укаяли, например, была в ходу «охота за головами». С другой стороны, не менее наивно было бы идеализировать жизнь индейцев, этих «благородных дикарей» с их «девственной жизнью» на лоне природы. Еще в 1950-х годах в районе Икитоса процветала страшная практика межплеменного убийства, целью которого было создание из отрубленной головы магического чучела. Известно, что музеи США активно скупали у аборигенов «безделушки» — засушенные головы. Практика «охоты за черепами» была распространена у индейцев *хиваро* (*хибари*, *хибаро*), принадлежавшие в то время к наиболее «нецивилизованным» индейским племенам (именно среди них жил антрополог-неошаманист Майкл Харнер). Хиваро обитали в труднодоступных зарослях между тремя северными притоками реки Амазонки — Сантьяго, Пастасой и Мороной. В настоящее время они живут как на территории Перу, так и Эквадора. В департаменте Укаяли они населяют восточный берег.

Писатель и путешественник из Польши А. Фидлер так описал бальзамированные человеческие головы: «Голова маленькая, величиной в два кулака, хотя, судя по черным пыльным буклям, это была голова взрослого индейца. Рот и глаза у этих головок прошиты тонкими пальмовыми волокнами, — делается это для того, чтобы “душа убитого не отомстила победителю”. Лица кажутся живыми, только уменьшены примерно в три раза. Выражение трогательной печали усиливает это ощущение жизни

в лице. Хиваро препарируют головы тотчас же после убийства жертвы. Добытые трофеи привешивают за волосы вокруг пояса для того, чтобы сила врага перешла к ним»<sup>146</sup>. Такие головы на языке Хиваро назывались «тсантса». С отрезанной головы врага стягивалась кожа, после чего голову высушивали и варили несколько раз в течение получаса. После того, как голова уменьшалась примерно в четыре раза, индейцы наполняли ее горячим песком. К жестокости индейцев нарочно подстрекали дельцы-представители «цивилизованного мира», поскольку как музеи США, так и частные коллекционеры за огромные деньги скупали подобного рода «сувениры», поступавшие из джунглей Амазонки. В настоящее время на территории Перу и Эквадора «охота за головами» совершенно запрещена.

Впрочем, не все жестокие ритуалы остались в прошлом. Так, например, до сих пор можно встретить племена, где самоубийство является наиболее распространенным способом ухода из жизни. Одно из таких племен обитает в Амазонском бассейне и носит название *суруаха*, или *сороваха* (Suruwaha). Это племя языковой группы *араван* (Arawan), обитающее в районе Амазонки на северо-западе Бразилии. На языках араванской семьи говорят в юго-западной части бразильских штатов Амазонас и в Акри, а также в перуанском регионе департамента Укаяли. Первые контакты с племенем Суруаха были установлены лишь в 1980 году. На настоящий момент население составляет около ста сорока человек. Сами индейцы считают, что самоубийство, во-первых, помогает быстрее встретиться с умершими родными и близкими, а во-вторых, представляется отличным способом избежать старости. «Я не собираюсь оставаться здесь слишком долго, — свидетельствовал один из индейцев племени *суруаха*, — я никогда не стану старым, я приму яд до этого и умру».

Кроме того, в этом племени по-прежнему распространен обычай, сходный со спартанским, — убийство детей, несовершеннолетних в физическом развитии. Некоторое время назад миссионерам удалось спасти ребенка по имени Хакани (Hakani, что на языке индейцев означает «улыбка»). В течение первых двух лет своей жизни она не

---

<sup>146</sup> Фидлер, А. Рыбы поют в Укаяли. — М.: Географгиз, 1963. — 340 с.

научилась говорить и ходить, из-за чего племя, в котором жила девочка, оказывало давление на ее родителей, чтобы они убили ее. Родители Хакани не вынесли этого давления и покончили с собой, оставив Хакани и четырех других детей-сирот. Тогда ее старшему брату было поручено убить девочку. Сперва он положил сестренку в неглубокую могилу неподалеку от поселения, а сам ушел; девочка проплакала в ней всю ночь. На следующее утро ее принесли назад в племя. Дед девочки, которому были известны племенные обычаи, пустил в сердце внучки стрелу, но, к счастью, стрела застряла у нее в плече. Дед, не в силах пережить всю тяжесть вины, съел ядовитый корень в попытке покончить с собой. После этого чудом спасаясь от смерти Хакани с возраста двух с половиной лет жила неподалеку от племени, питаясь корой, листьями, насекомыми и остатками пищи, которые ей тайком приносил один из ее братьев. Жажду она утоляла дождевой водой. Однажды дети племени, смеясь, подожгли ей ноги, причем проходившие мимо взрослые не останавливали детей, а кричали Хакане: «Почему ты до сих пор жива?!», «Ты не имеешь души!», «Почему ты просто не умрешь?» Наконец брат девочки отнес сестру в миссию (YWAM), к миссионерам, которые 20 лет работали с индейцами суруаха. Ребенку была оказана необходимая помощь. В возрасте пяти с половиной лет она весила всего семь килограммов, а ее рост составлял около семидесяти сантиметров. Сотрудники миссии обеспечивали ей лечение, уход и заботу на протяжении шести месяцев, благодаря чему Хакана начала ходить и говорить. Год спустя она вдвое увеличилась в весе и росте. На сегодняшний день девочке двенадцать лет, она танцует, поет и интересуется искусством.<sup>147</sup>

Итак, мы видим, что архаическая культура и первобытный мир совершенно не совпадают с распространенным в западноевропейской традиции мифом о добром дикаре. Не только на территории Латинской Америке, но и в Азии можно было встретить не менее жуткие традиции. Например, у одного из народов Якутии существовал обычай, который представлен в работах В. Л. Серошевского. В. Л. Серошевский, отбывавший срок в политической ссылке, провел в Якутии двенадцать

---

<sup>147</sup> HAKANI A GIRL CALLED SMILE // <https://www.atini.org.br/en/hakani-a-girl-called-smile/>

лет. Его сочинение «Якуты» был издан в Петербурге в 1896 году. Вот что записал Серошевский со слов одного якута: «Давным-давно, когда якуты не знали Бога и русские еще не пришли, было вот как: если старик или старуха становились чересчур дряхлыми или если кто-нибудь хворал без надежды на выздоровление, то такой человек просил обыкновенно любимых своих детей или родственников, сына, дочь или брата, чтобы его схоронили. Примечательно, что у чукчей эту последнюю услугу тоже должен был оказать любимый сын. Он прокалывал старика копьем. Обряд этот сохранялся до самых последних времен. Старик, одетый в лучшие платья, ложился в палатку, гости окружали ее снаружи, сын просовывал острие внутрь и по данному знаку нажимал копье, острие которого сам старик направлял в сердце. У якутов же на похороны сзывали соседей, убивали скот, что получше и пожирнее, и принимались пировать. Пировали три дня, и все это время обреченный на смерть, одетый в свое лучшее дорожное платье, сидел на первом месте и принимал от присутствующих чествование и лучшие кусочки пищи. На третий день избранный им родственник уводил его в лес и неожиданно сталкивал в заранее приготовленную яму. Потом закапывали его живым вместе с набросанным туда добром, посудой, оружием, пищей, а то и так оставляли живым умирать с голоду. Иногда стариков, мужа и жену, закапывали вместе. Иногда вместе с ними закапывали живую скотину: быка, лошадь, а иногда привязывали оседланную лошадь у вкопанного поблизости столба, и она тут погибала с голоду».<sup>148</sup>

Другими словами, появление европейцев и христианских миссионеров в краю представителей первобытной культуры представляет собой не только угрозу экологии, древним традициям и обычаям предков. Нельзя недооценивать и *прививку* гуманизма малым народам. С одной стороны, белые люди без какого-либо злого умысла привнесли в жизнь индейцев новые смертельные болезни, но с другой стороны — они снабжали аборигенов медикаментами и оказывали прочую помощь. В настоящее время в таких странах, как Перу и Эквадор, практически во всех поселениях вдоль крупных рек существуют школы, в которых увлеченно учатся дети.

---

<sup>148</sup> Серошевский, В.Л. Якуты. Опыт этнографического исследования. – М., 1993. – 736 с.

Архаические религиозные традиции, еще сохранившиеся на нашей планете, стремительно меняются. Шаманизм, оказываясь своего рода связующим архаическое прошлое и современность звеном, вне всякого сомнения, достоин самого внимательного изучения как ученых (главным образом, этнографов, религиоведов, психотерапевтов, фармакологов и искусствоведов), так тех исследователей, которые понимают всю важность и необходимость постижения архаических психопрактик и экстатических техник, служащих ключом к тайнам психического устройства человека. Шаманизм прошел в своем развитии длительный путь — из глубин палеолита и до наших дней, — на всем протяжении которого им были усвоены многочисленные достижения нескольких сотен поколений людей. Одной из ценнейших сокровищниц шаманской мудрости следует признать уникальные знания в области народной медицины. Знания о различных подходах к употреблению психоактивных растений в архаическом и современном мире может оказать несомненную пользу в работе психологов, психиатров и наркологов. Лекарственные растения, изучению которых шаманы посвящают всю свою жизнь и которые они почитают своими мудрыми наставниками, могут оказаться настоящими союзниками и в жизни современных людей. Однако для всего этого необходимо научиться читать тайный язык природы у самих шаманов и, разумеется, сохранять и защищать мир флоры и фауны. Наконец, шаманы являются настоящими знатоками человеческой психологии, и их по праву можно считать первыми психотерапевтами, которым стали подвластны навыки внушения, глубокого гипноза и прочих терапевтического средств воздействия на человеческое сознание.

Иными словами, мы просто не можем игнорировать такой яркий феномен культурной и духовной жизни, каким является шаманизм и его современные формы. Ведь главная задача шаманов прошлого и настоящего была и остается неизменной, а именно — поддержание гармонии между человеком (его внутренним миром), обществом и природой, регулирование экологических отношений на физическом и духовном уровне, на уровне макрокосмоса и микрокосмоса, сохранение баланса сил во Вселенной. В любом случае, нельзя не признать, что неошаманизм является в наши дни одной из тех форм религиозной неоархаики, где исследователь может наблюдать и

изучать специфические психотехники.

При этом исследование шаманизма, а вместе с тем и культуры коренных народов должны базироваться на прочном научном основании (религиоведение, антропология, этнография), а не на массовых мифах о разного рода всеведающих этномудрецах, «блаженных дикарях» и нетронутых цивилизацией племенах. Как писал Бронислав Малиновский: «Антрополог все с большей отчетливостью сознает, что изучение культурных изменений должно стать одной из главных задач и в полевой работе, и в теории. Вымысел о «неиспорченном» туземце должен быть отброшен, от него нужно отказаться как в полевых, так и в кабинетных исследованиях. Убедительной тому причиной служит тот факт, что «неиспорченного» туземца нигде не существует. Человек науки должен изучать то, что есть, а не то, что могло бы быть. Даже когда его главный интерес заключается в реконструкции исторического прошлого племени, он все равно должен изучать туземца таким, каков он есть сейчас, – то есть туземца, подверженного влиянию Запада. Только на основе того, что осталось от древней культуры, только путем привлечения воспоминаний старых информантов и поиска старых записей он может сделать вывод о предшествующих обстоятельствах жизни племени и продвинуться вперед в реконструкции прошлого»<sup>149</sup>.

Со всей очевидностью мы можем констатировать тенденцию к переходу современного шаманизма от этнического к глобальному, от шаманизма архаического типа с преобладанием ритуальных жертвоприношений животных к глобальному шаманизму и неошаманизму, с преобладанием идеи сакральной *медицины* (исп. *medicina*) – исцеляющей силы растений и животных, духи которых представляют собой силы Бога. Шаман постепенно превращается в фигуру универсального, надэтнического шамана-целителя. Такую тенденцию мы, например, наблюдаем в тибетском шаманизме, где архаическая религиозность, явленная в *старом боне* (бёне), основанная на кровавых жертвоприношениях, замещается *новым боном* (юнгдрунг бон

---

<sup>149</sup> Малиновский Б. Избранное: Динамика культуры / Пер. с англ. – М.; СПб., 2018. – С. 19-20.

(неизменный бон), который проповедует неприемлемость кровавых жертвоприношений, заменив их подношениями фигур из теста и алкоголем). В этой тенденции к миролюбивым (без кровавых жертвоприношений) взаимоотношениям с миром духов главной причиной, несомненно, является влияние буддизма (согласно самой традиции юнгдрунг бон, основателем учения был Тонпа Шенраб Миво, который родился в 16017 году до н.э. или, по другой версии, – в 1917 году до н.э.; фактически он был той же реинкарнацией, что и в дальнейшем в воплощении Будды Шакьямуни, то есть это был будда Салва (Ясность), вначале принявший человеческое воплощение в стране Тагзиг под именем Тонпа Шенраб Миво, а затем в Лумбини – под именем Будда Шакьямуни, основатель *будда-дхармы* в Индии)<sup>150</sup>. Та же тенденция наблюдается и в латиноамериканском шаманизме, и в частности – в шаманизме этнической группы шипибо-конибо. В настоящее время ритуальные жертвоприношения в ней не практикуются. Это связано прежде всего с изменением традиционного уклада – постоянных межплеменных войн, а также занятие охотой как основным способом добычи пищи. Но главная причина такой *гуманизации* духовной культуры коренных народов амазонского региона – просветительская деятельность христианских миссий (католических и протестантских). Если в прошлом кровавые ритуальные жертвоприношения были практически повсеместны, а в ряде случаев практиковался и ритуальный каннибализм (для получения жизненной силы врага и для того, чтобы вернуть силу, «съеденную» представителями враждебных племен, которые до того съели их соплеменника), то со временем жертвы все больше стали заменяться бескровными подношениями, например, в виде культивируемых плодов. Так, индейцы бора, к примеру, подносят в дар

---

<sup>150</sup> Ермаков Д. Боо и Бон. Древние шаманские традиции Сибири и Тибета в их отношении к учениям центральноазиатского будды. Книга первая. СПб., 2020. – С. 267.

божеству-духу Нимы'э любой первый созревший культивируемый фрукт. В то время как в недалеком прошлом предки бора съедали своего убитого врага<sup>151</sup>.

При этом стоит также отметить, на что указывал русский дипломат Ионин А.С., «католическая религия оказалась куда как мягче и гуманнее, чем свободомыслие пуританского протестантизма. Именно эта католическая религия помешала, главным образом, уничтожению местных народностей Южной Америки и даже служила для этих народностей цементом, благодаря которому они образовали, несмотря на чужую победу, новые группы и уцелели"<sup>152</sup>. Ионин обратил внимание на очевидный контраст в судьбе южноамериканских и североамериканских индейцев, в уничтожении которых "пуританские священники свирепствовали заодно с авантюристами в этом лагере святош и вовсе не умеряли их жестокости, как иезуиты и доминиканцы в лагере Писарро или Кортеса"<sup>153</sup>.

---

<sup>151</sup> Матусовский А. Среди индейцев Западной и Северо-Западной Амазонии. М., 2019. – С. 49.

<sup>152</sup> Ионин А.С. По Южной Америке. Т. 2. СПб., 1892. - С. 201.

<sup>153</sup> Ионин А.С. По Южной Америке. Т. 2. СПб., 1892. - С. 200.



## **ГЛАВА III. Латиноамериканский шаманизм в наши дни**

### **3.1. Архаические мифоритуальные элементы в мировоззрении индейцев кечуа**

Говоря о современном латиноамериканском шаманизме, необходимо обратиться к мировоззрению доколумбовой Южной Америки в империи инков. Эта империя просуществовала совсем недолго, и была своего рода вершиной айсберга древней истории и культуры многих народностей на территории современного Перу (и ряда сопредельных стран). Мы рассмотрим лишь наиболее важные архаические мифоритуальные и религиозные элементы, присутствующие в религиозно-мифологическом комплексе современных кечуа. Это, прежде всего, относится к древнеперуанскому символу - чакане и культуре употребления коки и сан-педро. Чакана, о которой пойдет речь далее, – многозначный символ, встречающийся в андском регионе Перу повсеместно – на стенах домов, в узорах на тканях, на украшениях и ювелирных изделиях. Не говоря уже об археологических памятниках, в таких сакральных комплексах империи инков как Мачу Пикчу, Ольянтайтамбо, Писах (Писак) и многих других местах Священной Долины инков. Этот символ также распространен на территории перуанских Анд, как свастика – в Тибете или крест в Европе. Столь же распространена и культура использования листьев коки в религиозной практике кечуа, имеющая глубокие архаические корни. Культура растения Сан-Педро также очень популярна в наши дни среди шаманов-куруандерос на Севере Перу (в предгорьях Анд).

Республика Перу занимает собой территорию более одного миллиона двухсот тысяч километров квадратных,<sup>154</sup> и большая ее приходится на район Амазонии. В природной среде Перу сосредоточены три важнейших экологических зоны: побережье Тихого океана, которое омывается холодными водами течения Гумбольдта, горная цепь и влажные тропические леса. Исследователи порой подразделяют эти зоны на четыре части:

- Пустынное побережье (*Коста*);
- Кордильеры, или Анды (*Сьерра Негра* и *Сьерра Бланка*);
- Восточное предгорье Анд, примыкающее к Андам (*Монтанья*);
- Амазонский бассейн (*Сельва Альта* и *Сельва Баха*).

Различным климатическим областям соответствуют основные типы перуанской культуры (то же самое можно сказать об Эквадоре и отчасти — Колумбии). Каждую из указанных зон населяли многочисленные местные этнические группы, которые в различные исторические периоды составляли существенные культурные центры. Единая для всех этнических групп культурная традиция древнего Перу сформировалась по крайней мере к рубежу IV и III тысячелетия до н. э. и просуществовала до IV и III вв. н. э. Нельзя в связи с этим не заметить, что перуанские платформы из глины и камня, датирующиеся II тысячелетием до н. э., значительно превосходят крупнейшие постройки Междуречья III—II тысячелетия до н. э.<sup>155</sup> Итак, мы видим, что с точки зрения древности своего возникновения американские цивилизации предшествующих открытию их европейцами времен несколько не уступают цивилизациям древнего Египта и Месопотамии.

Побережье, или *Коста*, считается прародиной цивилизаций Перу — доинкских культур. Главными очагами культуры на севере были культуры Чавин (900 — 250 гг. до н.э.), Мочика (1—800 гг. н.э.), Чиму (с 900 по 1400

---

<sup>154</sup> По данным на 2016 г. — 1 285 216 км<sup>2</sup>.

<sup>155</sup> Березкин, Ю.Е. Киртимукха, Сисиутль и другие симметрично-развернутые изображения индо-тихоокеанского региона // Азиатский бестиарий: Образы животных в традициях Южной, Юго-Западной и Центральной Азии. — СПб., 2009. — С. 8.

гг.), Сикан-Ламбайеке (с 750 по 1350 год), а на Юге — Паракас (700—100 гг. до н.э.) и Наска (100—700 гг. н.э.). Горные цепи Кордильеры, или Анды, населены потомками древнейшей и могущественнейшей цивилизации инков (Тауантинсуйу). В бассейне же реки Амазонки беспорядочно расселились многочисленные этнические группы индейцев, две из которых будут рассмотрены нами ниже.

Говоря об империи инков – одной из величайших империй в истории человечества, и определенно – в истории всего Нового Света, то есть Америки в целом, сразу же нужно обратить внимание на самый существенный момент в культуре и мировоззрении этой древней цивилизации. Несмотря на то, что самым значительным фактором для физического выживания в условиях высокогорья Анд была сельскохозяйственная культура, достигшая невероятного по тем временам прогресса, главным для империи была связь с миром богов и духами предков. Именно для связи с ними возводились храмы и совершались многочисленные ритуалы и жертвоприношения. Связь с «потусторонним» в современном понимании миром, для инков была связью с источником их силы, процветания и благосостояния.

Империя инков обладала огромными территориями, вчетверо больше, чем Древний Египет. И простиралась, если посмотреть на современную карту мира, от Колумбии на юге до центрального Чили на севере. А это четыре тысячи километров с пустынным побережьем *коста*, величественными горами Андами, а также – непроходимыми джунглями – *сельвой*. К 1520 году в границы империи Тауантинсуйу попадали территории от Пасто (часть современной Колумбии) на севере до центральной части Чили и северо-западной Аргентины на Юге. На Востоке инки доходили до реки Маморе (Бразилия). Таким образом, империя охватывала территории современных стран Перу, Эквадора, Колумбии, Боливии, Чили и Аргентины.

Большинство исследователей сходятся во мнении, что инки пришли в долину Куско примерно в X веке из высокогорного плоскогорного плато пуна (из языка кечуа — «пустынный») близ озера Титикака. Существует также версия о происхождении из тропической низменности, но это менее вероятно. Мифология о предках инков связана именно с регионом озера Титикака.

В области Анд в высокогорных долинах зародилась великая империя инков – империя Тауантинсуйю, или Тауантинсуйу (1200–1532 гг. н. э.). Такое название связано с тем, что страна делилась на четыре четверти или четыре региона. На государственном языке империи – кечуа – Тауа (Tawa) буквально «четыре», Инти (Inti) – Солнце, главное божество инков, сууу – регион, народ. Тауа-Инти-Суйю – Четыре региона божества Солнца-Инти: Антисуйю (Antisuyu) на востоке, Контисуйю, или Кунтисуйю (Qontisuyu) на западе, Чинчасуйю (Chinchaysuyu) – на северо-западе и Кольясуйю (Qollasuyu) на юго-востоке. Столица империи Куско, или Коско находилась в условном центре этих четырех регионов. Четыре части и центр – явление скорее не географическое, сколько мифологическое. Эти четыре региона не были одинаковы по площади. Большая часть территорий империи относилась к Чинчасуйю и Кольясуйю. К Антисуйю относилась полоса земли в верхней и частично нижней сельве (как люди гор, инки не хотели погружаться глубоко в джунгли). К Кунтисуйю относилась сравнительно небольшая территория андских гор и пустынного побережья коста.

К началу испанского завоевания Франциском Писсаро (ок. 1475–1541) империя инков охватывала огромные пространства западного побережья от Перу до Чили. Апогей расцвета империи инков так же, как и империи ацтеков в Мезоамерике приходится на XV век. Таким образом, собственно империя просуществовала примерно сто лет.

В 1532 г. под натиском испанцев империя рухнула, а последний властелин империи Атауальпа (на языке кечуа – Ataw Wallpa, исп. Atahualpa, 1500–1533) был казнен испанскими завоевателями.

Инки считались потомками, сыновьями Солнца. Бог Солнца (*Инти* (Inti) – ‘Солнце’, или *Интияйя* (Intiyaya), *Инти Тайта* (Inti Tayta) – ‘Отец Солнце’), по некоторым версиям, считался сыном бога-творца *Виракоча* (Viracocha). На языке кечуа императора (воплощение Солнца на Земле) именовали *Сапа Инка* (Sapa Inca), т. е. Единый Инка (Sapa, sapa на кечуа означает ‘единственный, уникальный’). Другие эпитеты Инки – *Инка Капак* (Inka Qharaq), т. е. ‘Могущественный Инка’, и Апу (Apu) – ‘великий, выдающийся, возвышенный, господин, начальник’. Солнце ассоциировалось с верховной властью. Главным материальным символом Солнца в империи считалось золото. Император Инка воспринимался как потомок легендарного Манко Капака (Manco Qharaq). Манко Капак – полубог-первопредок, первое земное воплощение Солнца и Луны на Земле, основатель столицы империи Куско, или Коско (Qosqo), и династии инкайка (inkayka). Супругой Манко Капака была его сестра (койа) – так же, как Солнце (Инти, Отец Солнце) и Луна (на кечуа – Килья, Killa, Мать Луна, или *Мама Килья*- Мама Killa, Killamama) считались супругами и одновременно братом и сестрой.

Сестра-супруга первого инки – Мама Окльо – считалась, соответственно, воплощением Луны (на кечуа – Килья, Killa). И почиталась как сестра-супруга (*койа* – царица, королева). Таким образом, все императоры династии инкайка были потомками брата и сестры, воплощений брата Солнца и его сестры – Луны. В мифе, изложенном хронистом Грасиласо де ла Вега, Манко Капак и Мама Окльо появляются на острове Солнца в центре озера Титикака. По другой мифологической версии первопредки выходят из пещеры – мотив, распространенный у многих народов мира (в том числе и у уичолей, о которых идет речь в этой книге). Выход из пещеры — это и метафора рождения из подземного семени (выход из-под земли), и метафора рождения от женщины, когда пещера ассоциируется с женской вагиной. В пещере предков на горе Тамбо-Токо находилось четыре мужчины и четыре женщины – Айры и Мамы, восемь предков инков (среди которых был Айар Манко

(Капак) и Мама Окльо). Слово «Айры» указывает на «айя» – «труп», «покойник», то есть мир предков, основателей рода. Кроме того, это указывает на посмертное поклонение предкам в виде мумий, хранившихся в особых местах в Храме Солнца (Кориканча). А также с понятием «айя» связан шаманский психоактивный отвар аяуаски. Так в положенный час восемь предков инков вышли из пещеры и вместе с десятью алью («алью» на языке кечуа означает «семья», «род» – родовые, земледельческие и ритуально-обрядовые группы) местного племени тамбос отправились на поиски плодородных земель. Восемь предков несли с собой золотой жезл, который они вынесли из пещеры. По дороге они втыкали его в землю, чтобы проверить ее плодородность. В конце концов они обнаружили прекрасную долину, окруженную горами. С одной из гор они метнули золотой посох, и тот полностью погрузился в землю. Так они дошли до места, в котором основали город Куско, или Коско (Qosqo).

С Солнцем связаны главные праздники инков. Интирайме (Intiraume) – День Солнца – до сих пор в перуанских Андах самый главный и торжественный праздник. Он приходится на период летнего солнцестояния, или солнцеворота. В прежние времена в этот день Солнцу подносили чичу и приносили в жертву ламу. В настоящее время это масштабное действо, которое начинается у Храма Солнца (Кориканча) и заканчивается на плато Саксайуамана. В декабре отмечается другой праздник, связанный с Солнцем – *Капак Инти Райми* (Kapak Inti Raymi) – день возрождения солнца.

Интересно отметить, что инки, распространяя культ солнечного божества – своего верховного божества по всей территории Центральных Анд, строили в новых административных центрах храмы по образцу главного святилища – Кориканча («Золотой дом»). Кори ("Qori") на языке кечуа буквально означает обработанное золото. А Канча ("Kancha") – закрытое место, ограниченное стенами или домами. Изначально это был четырехугольный двор, окруженный с четырех сторон домами. Такая форма

строения была характерна для богатых людей, или по выражению Юрия Березкина – «усадебная зажиточных крестьян» из андской долины. И такой тип строительства храмов был характерен не только для инков. Так, например, древнемесопотамский храм IV тысячелетия до н.э. также восходит к дому богатой семьи более раннего периода. Это очень интересная деталь. Храм по сути – это дом бога, богов. Место его земного обитания или земной проекции небесного дома. Точно такое же понимание храмовых комплексов мы встречаем и у уичолей в форме тукипа (tukipa) – церемониальный центр, посвященный поклонению обожествленным предкам общины. Тукипа спланирована по образцу ранчо (животноводческой фермы) уичолей: несколько зданий сгруппированы вокруг круглой площади, где проходят сакральные танцы во время религиозных празднеств.

Таким образом, религиозные воззрения строились на принципе обожествления предков, представления о храмах как домах богов, а обожествленный правитель (инка) был не столько царем, сколько практически в буквальном смысле – «отцом» своего народа с различной степенью родства со своими подданными. Так называемые «жены солнца» акльас, acllas (на языке кечуа: aqllasqa, «избранный») были девушками, как описывают хронисты, необычайной красоты и ума. Они выбирались из разных мест империи инков, чтобы служить инке и богу Солнца (Инти). Отобранные девушки были в основном из высших социальных слоев, часто из семей провинциальных лидеров класса курака, не принадлежащих к инкам. Девочек обучали около четырех лет инкской религии, прядению, ткачеству, приготовлению еды и изготовлению чичи (браги на основе маиса, то есть кукурузы). Они жили в акльяуаси (Дома Избранных), которые представляли собой жилые здания для акльас.

Избранные девы жили уединенно по системе, которую испанцы-конкистадоры ошибочно называли монастырской. Хотя монашками в христианском смысле слова акльас не были. И считались женами правителя-

инки. Хотя это совсем не предполагало обязательного физического контакта с инкой, который служил скорее символическим центром родственных связей. После обучения избранные девы становились мамакунами (жрицами) и могли либо выйти замуж за выдающихся мужчин империи, либо выполняли различные религиозные обязанности. Самых совершенных дев отправляли в Куско, столицу империи, где они могли стать второстепенными женами или наложницами инки и представителей его приближенной знати. Некоторым девам была уготована судьба быть принесенными в жертву на религиозной церемонии под названием Капак Коча. Но какая бы судьба не ждала избранных дев акльас, они считались избранными богом Солнцем и его воплощением на земле – инкой.

Всю мифологию, всю идеологию инков пронизывала идея родства. И родство касалось не только родством между людьми, но и родством с небесным светилом. Тут стоит напомнить, что идея родства не только с тотемными животными, но также и со звездами, была характерна для многих архаических народов. Мифические предки, основатели родов, тотемы могли появляться на земле не только в виде животных и птиц, но также спускаться в образе Солнца. Так у квакиутлей, индейцев Северо-Западного побережья Тихого океана, широко распространены легенды о том, что с неба на побережье сошло существо с соляной личиной на голове. Сняв соляную маску, оно превратилось в человека<sup>156</sup>. Для индейцев, независимо от того, кого именно представлял тотем, являлся для них источником сверхъестественной силы, присущей данному тотему, а также ощущался как сородич, брат или родитель. Имперские мифы, то есть мифы сложившихся государств, таких, как империя инков или Древнего Египта, включали в себя множество мифологических элементов, подчиненных идее возвеличивания верховного правителя и правящей династии. Однако при детальном рассмотрении этих

---

<sup>156</sup> Окладникова Е.А. Загадочные личины Азии и Америки, Новосибирск, 1979. С. 29.



элементов, мы можем обнаружить следы древних верований и мифов, восходящих к палеолиту и охотничьей магии и раннему шаманизму. Такие ранние формы верований наглядно просматриваются в воззрениях училолей. И базовой идеей этих мифов является связь всего со всем через всеобщее родство. Отсюда и представление о Солнце-Инти как о родителе-первопредке инков.

Солнце-Инти был, можно сказать, видимой ипостасью верховного божества. Но за этой видимой ипостасью скрывалась загадочное божество – создатель вселенной и человека, невидимый и неосязаемый – Кон Илья Тикси Виракоча Пачакамак, Кон-Тики Виракоча. Пачакамак-Виракоча – хозяин пространственно-временного космоса. Буквально Пачакамак – оживляющий мир.

Сначала Виракоча создал «Темный мир без солнца, луны и звезд; и за это творение они называли его Виракоча Пачаячачик (Viracocha Pachayachachic), что означает Творец всего сущего» (Krickeberg, 1971:185).

Переводчик фундаментального труда «История государства инков» Инки Грасиласо де ла Веги и автор книги «Царство сынов Солнца» Владимир Александрович Кузьмищев делает убедительное предположение о том, что Виракоча был настолько сокровенным и известным лишь узкому кругу окружения инков и высшей знати, что его имя не имели права произносить даже сами сыны Солнца, а обращаться к нему было возможно лишь в безмолвной молитве. Для того, чтобы избранным было понятно, о ком идет речь, его именовали «Пача», понятие, имеющее широкий спектр значений – от понятия «земля», «пространство», до «мир», «вселенная» и «время», «пространство-время». В случае, если все обстояло именно так, мы имеем дело с тайной эзотерической традицией, ведомой лишь высшей знати инкского рода и высших жрецов. Для обычных людей достаточно было зримого воплощения Бога – то есть Солнце, но сами посвященные знали, что за зримым образом скрывается сокровенное Неизреченное. Анан, или Ханан Пача – в буквальном

прочтении с кечуа – Верхний мир, имел и другое значение – единство видимого и незримого Бога. Видимого как Красное солнце (отсюда его цвет – красный) и незримого Неба, которым является Верхний мир. В тайны знания о таинствах Виракочи-Пачакамака знал лишь очень узкий круг людей<sup>157</sup>.

Эта концепция непроизносимого имени верховного Бога-Творца напоминает нам другую мистическую традицию на другом «конце света» – а именно иудейскую и каббалистическую. Из этих традиций мы знаем, что Бог имеет свое собственное четырёхбуквенное непроизносимое имя, в отличие от других титулов и обозначений Бога, таких как, например, Господин или Творец.

В пантеоне империи инков существовало бесчисленное множество божеств, но все они, как правило, имели подчиненный статус верховному божеству Инти-Солнцу и имели локальное происхождение – обычно из завоеванных и подчиненных империи земель со своими локальными религиозными культурами. Этим многочисленным божествам было возведено множество храмов. Но только храмы кечуанских божеств были недоступны для основной массы верующих.

Вполне возможно, что здесь мы имеем дело с эзотерическим и экзотерическим знанием, свойственным практически всем развитым цивилизациям. Для обычных «масс» существовало множество доступных для понимания обычным человеком мифов, чаще всего имевших одну политическую задачу – показать первенство божеств инков над божествами покоренных народов и племен. Но существовала и иная тайная мифология, повествующая о неизреченной силе, о незримом Божестве, сотворившем все сущее. К сожалению, после завоевания и разорения империи инков испанскими конкистадорами, об этом мы можем лишь догадываться и строить различные предположения и допущения.

---

<sup>157</sup> Кузьмищев В.А. Царство сынов Солнца. М., 1985. С. 97.

Чакана - символ космологии древних Инков являлся Чакана, представляющийся сложнейшим для адекватной интерпретации символом. Чакана (или Чак Ана) — это мост в высшие сферы. Андский философ Хуан де Санта-Крус Пачакути (Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua), который в 1613 г. создал «Хронику отношений в древности в царстве Перу» («Доклад о древностях королевства Перу», исп. *Relación de antigüedades deste reyno del Pirú*), привел в своем сочинении изображение и описание пластины, на которой было запечатлено уникальное космическое видение андского народа. Эта пластина помещалась в главном алтаре храма Кориқанча в городе Куско, и изображена на ней была Чакана — мост, или лестница, которая позволяет людям Анд поддерживать мистическую связь со вселенной. По центру Чакану разделяет вертикальная линия, которой вместе с тем делится на две половины, или два аспекта (мужской и женский) и весь мир. В горизонтальной проекции весь космос делится на верхний (где обитают небожители), средний (наш земной уровень) и нижний (подземный) миры; верх также связывался с мужским началом, а низ — с женским. По диагонали Чакана разделяется крестообразной фигурой с четырьмя углами *дома*, то есть всей вселенной.

Чакана на языке кечуа означает «лестница» или «крест» (в более точном варианте «*tawa chakana*»), или же лестница четырех [сторон]). Этимология этого слова «*chakana*» восходит к двум словам из языка кечуа: *чака* — *chaka* (мост, союз) и *ханан* — *hanan* (высота, верх). Взятые вместе — «*chakana*» — эти слова символически выражают мистический смысл союза человеческого мира и мира небожителей (Ханан Пача).

Соответствия с символом Чаканы можно обнаружить и у представляющего большой интерес изображения так называемой «звезды» на плато Пальпа. Заметим, что указанные геоглифы относятся к такой археологической культуре, расцвет которой пришелся на период между 400 и

650 гг. до нашей эры, в то время как сама империя Инков (Тауантинсуйу) появилась только в 1438 г. нашей эры.

Третьего мая в День сбора урожая совершается обряд плодородия. В этот день необходимо получить разрешение и благословение Пачамамы. Это день также именуют Днем Чаканы, поскольку созвездие Чакана, находящееся в Южном Кресте (по-испански «Крус-дель-Сур», на языке кечуа «Лама-Нануи»; это хорошо наблюдаемое ночью, но только в южном полушарии неба созвездие) приобретает идеальную астрономическую форму совершенного креста (откуда происходит и его название). Чакана показывает также четыре сезона и времена, когда следует начинать посевы и собирать урожай.

В символе Чаканы воплотилась самая суть философии андийских народов, которая заключается в идеи союза низкого и высокого, земли и солнца, человека и высшего божественного мира. Чакану можно рассматриваться как фундаментальную схему устройства всей вселенной — прежде всего, в Чакане находит отражение единство трех миров, из которых состоит вселенная, а также источник космоса и основание всего, что когда-либо существовало и будет существовать.

Чакану можно условно разделить на четыре части, или царства, с тремя степенями в каждом мире. Три ступени в каждом царстве символизируют три мира:

Верхний мир (*Ханан пача* (hanan pacha) или *Ханак пача* (hanaq pacha) (букв. на кечуа hanan – ‘верхний, верх’ и hanaq – ‘наверху’, ‘pacha’ – ‘пространство’, ‘мир’). В Верхнем мире, например, обитал важный в инкском пантеоне бог-громовержец Ильяпа (гром, молния и удар молнии);

Земной, здешний мир (*Кай пача* – kay pacha, букв. kay – ‘этот’) – тот, в котором обитают люди, животные, растения и духи;

Подземный мир (*Уку пача* (uku pacha), букв. uku – ‘внутри’, ‘внутренний’). Нижний мир (Уку пача), мир внутри земли, как и положено земле, принимал в себя трупы умерших (айя – аya), но вместе с тем был почвой

возрождения жизни, семян-муйу (mujū) и источником родов, в значении схожим с понятием «тотем». Так согласно инкским мифам, Творец Виракоча «засеивает» землю, прячет под землей по всей территории Тауантинсуйю древних предков людей, основателей различных родов и народов. Они должны были выйти из-под земли и из горных пещер в должный, назначенный Виракочей час. Тогда они через пещеры, подземные источники и другие «врата» земли, услышав призыв Творца выйти, покинут свои подземные укрытия и прорастут как семена на земле.

Также это было место обитания подземного божества Супай, которое в католическую эпоху стало отождествляться с дьяволом.

Верхний мир олицетворяет Кондор – *кунтур* (kuntur), Средний (Земной) мир олицетворяет Ягуар, или Пума (puma), Нижний мир олицетворяет Анаконда (anacon).

В центре Чаканы находится отверстие, называемое *Тикси Муйу* (tiksi muju), т. е. ‘семя космоса’, ‘источник бытия’ (букв. tiksi – ‘основа’, ‘база’, ‘фундамент’, ‘начало’; муу – ‘семя’, ‘зерно’, ‘зародыш’, ‘зачаток’, ‘начало’). Конечно же, сразу на ум приходит индо-тибетская мандала (символическое изображение квинтэссенции космоса), а также *бинду* (санскр. ‘семя’) – трансцендентное начало, центр всего внешнего и внутреннего миров.

Для каждой из климатических зон Перу характерен специфический вид шаманизма. Необходимо отметить, что так или иначе во всех течениях в шаманизме Латинской Америки неотъемлемой составляющей является употребление психоактивных растений, или «растений-учителей» (исп. Plantas Maestras). Они столь многочисленны, что перечислить все растения этой местности, которые обладают психоактивными свойствами и которым приписываются магические свойства, не представляется возможным. Каждое растение носит различные собственные имена (зачастую не одно) у различных индейских племен. Однако основных, или главных священных растений в

Перу три: листья коки (лат. *Erythroxylum coca*, от слова на языке кечуа «kuka»), кактус Сан-Педро (лат. *Trichocereus pachanoi*), отвар аяуаски (*Banisteriopsis caapi*) в сочетании, как правило, с чакруной (*Psychotria viridis* или *Diplopterys cabrerana*).

При проведении ритуалов, распространенных в районе горной цепи Анд, шаманы пользуются листом коки. На северных территориях Перу в шаманской практике в обычно употребляется кактус Сан-Педро, а в амазонской сельве — аяуаску и чакруну (а также огромное количество других, гораздо менее известных в Европе растений).

В области Анд, в долинах высоких горных цепей образовалась великая империя инков — империя Тауантинсуйу (1200 — 1532 гг. н. э.). Это название связывается с тем, что страна была поделена на четыре провинции («tawa» на языке кечуа значит «четыре», «suyu» — территория, регион): на западе Кунтисуйу (кечуа Kuntisuyu), на юго-востоке Кольясуйу (Кечуа Kollasuyu), на востоке Антисуйу (кечуа Antisuyu) и на северо-западе Чинчисуйу (кечуа Chinchisuyu, или Chinchaysuyu).

К началу испанского вторжения под предводительством Франсиско Писсаро (ок. 1475—1541 гг.) империя инков занимала колоссальные пространства на западном побережье от Перу до Чили, но в 1532 г. империя рухнула под натиском испанцев, а последний повелитель империи инка Атауальпа (1500—1533) был казнен конкистадорами.

Инки правили империей, которая на языке кечуа называется Тауантинсуйу (Tawantinsuyu), то есть «четыре региона» или «четыре стороны света». По другой версии. Тауантинсуйю трактуется как «тау инти суйю» — четыре стоянки Солнца (что связывалось с необъятными размерами самой империи). Инки считали себя потомками самого Солнца. Бог Солнце (Инти, Inti — Солнце, или Интияя, Intiyaaya, Инти Тайта, Inti Tayta — Отец Солнце), согласно ряду версий, считался сыном бога-творца Виракоча (Viracocha). На языке кечуа императора (воплощавшего собой на земле Солнце) называли

«Сапа Инка» (Sapa Inca), то есть Единый Инка (Sapa на кечуа означает «единственный», «уникальный»). Среди прочих эпитетов Инки можно указать «Инка Капак» (Inka Qharaq), то есть «Могущественный Инка», и «Апу» (Apu), то есть «божество». Солнце ассоциировалось с верховной властью, а золото считалось основным материальным символом Солнца в империи. Император Инка почитался представителем семьи бога Солнца, потомком Манко Капака — первого воплощения небесного светила на земле. Сестра-супруга Инки считалась, соответственно, воплощением Луны, ибо Луна (на кечуа Мать Луна, или Мама Килья, Mama Killa, Killamama) почиталась сестрой-супругой (койа) бога Солнца Инти. Интирайме (Intirayme) — День Солнца — по сию пору является главным праздником в перуанских Андах; он проходит с 21 по 24 июня, то есть выпадает на день летнего солнцестояния, или Солнцеворота. В старину в этот день Солнцу подносили чичу и приносили в жертву ламу. В декабре же происходит праздник Капак Инти Райми (Kapak Inti Raymi) — день воскресения Солнца.

Для обитателей горной цепи Анд были характерны весьма интересные космологические представления.

Для всех перуанцев, и, главным образом, для народов, населявших Анды в течении многих веков кока была священным растением; по местным верованиям, она исцеляла и давала людям мудрость. «Если бы не было коки, не существовало бы и Перу», — сказал однажды хронист Сьеса-де-Лион. Другой хронист — Гарсиласо де ла Вега — отмечал: «Для индейцев кока представляла собой куда большую ценность, чем драгоценные камни, серебро или золото».<sup>158</sup> Кока (лат. *Erythroxylum coca*) является вечнозеленым морозостойким кустарником с золотисто-зелеными листьями, в которых содержится небольшое количество никотина, много кокаина и еще порядка двенадцати других алкалоидов. Взрослое растение достигает трех метров в

---

<sup>158</sup> Стингл, М. Государство инков. Слава и смерть сыновей солнца. — М.: Прогресс, 1986. — С. 139.

высоту; хотя кока лучше всего произрастает на жарких и влажных участках, таких как лесная поляна, наибольшей ценностью обладают листья, которые были получены с кустов, растущих в холмистой местности и там, где менее влажно. Известны случаи расположения плантаций коки даже в нижней сельве, так что кока растет также и в низинах, и на восточных склонах Андских гор. Период вегетации растения составляет четырнадцать месяцев, причем плодоносит она четырежды в год. Собрав, зеленые листья коки тщательно высушивают в тени, затем они связываются в пучки или пересыпаются в мешки, после чего поступают в продажу на рынки.

Кока произрастала в горах Анд, на территории современных стран Латинской Америки — главным образом в Колумбии и Боливии, а также и в некоторых других районах на протяжении тысячелетий. Археологические раскопки, производимые в Эквадоре и Чили, предоставляют нам ценные свидетельства о том, что традиция жевания листьев коки известна уже по крайней мере три тысячелетия.

При помощи коки шаман устанавливает контакт с высшими силами и направляет добрую энергию предков на пользу новому поколению. Кока представляет собой ключ к самой жизни; из листьев коки делают подношение богам (*ofrenda*), при помощи них гадают. По тому, на какую сторону, в каком положении упадут листья, заключают об исходе предстоящих событий.

В странах Перу и Боливии вплоть до нашего времени сохранилась древняя традиция, которая своими корнями уходит в цивилизацию Тиуанако, Мольо и Тауантинсуйу (империя инков): на рассвете на озере Титикака знахари Кальяуайя (*Kallawayá, Qollahuaya, Callawayá*, буквально «тот, кто хранит знания о медицине, или медицинских растениях») совершают подношение богам листьями коки, и вместе со священным дымом от их костра молитвы возносятся к Виракоче, Творцу Мира. Знахари передают тайны магических растений и минералов от учителя к ученику уже на протяжении



более нескольких сотен лет. В свое время Кальяуайя служили лекарями у императоров-инков, а также в среде правящей элиты Инкской империи.

Кактус Сан-Педро также использовался в религиозной практике доинкского периода на территории Перу. Изображение божества с кактусом Сан-Педро встречается на каменной плите в святилище Чавин-де-Уантар в департаменте Анкаш. Культура Чавин (конец II — первая половина I тыс. до н. э. — 250 гг. до н.э.) — древнейшая из известных в настоящее время на территории Перу.

Эффект достигался при приеме отвара из кактуса. В наши дни кактус Сан-Педро имеет особую популярность у обитателей перуанского Севера, то местности, где когда-то и зародились первые южноамериканские цивилизации. Там для церемонии приема кактуса Сан-Педро обычно совершают тщательную подготовку, а сам ритуал длится на протяжении порядка восьми часов. Обязательным атрибутом является алтарь, или *меса*, на котором причудливым образом артефакты доколумбовой эпохи — черепа мумий, *уакос* (археологические ценности, которые добываются на раскопках) — сочетаются с символами каталитического христианства.

Кактус Сан-Педро (лат. *Trichocereus peruvianis*, син. *Trichocereus pachanoi*, *Echinopsis pachanoi*) имеет такое название на северном побережье Перу. Другое название кактуса — Уачума (Huachuma). Название Сан-Педро кактус получил в христианскую эпоху испанской конкисты. Индейцы, узнав о том, что у святого Петра хранятся ключи от рая, окрестили кактус «Сан-Педро», поскольку считалось, что именно этот кактус открывает двери в мир иной. Это растение было известно еще шаманам культуры Чавин (1000—400 г. до н. э.). В северной части Анд он получил название Уачума, или Вачума (Huachuma, на кечуа — Wachuma), в Боливии — Ачума (Achuma), в Эквадоре — Агуаколья (Aguacolla) и Гигантон (Giganton). При этом кактус Сан-Педро богат алкалоидом мескалином (до 2% в сухом виде и до 0,12% в свежем), что объясняет сильный психоактивный эффект, который он оказывает на того, кто

его употребляет. Использование кактуса Сан-Педро в шаманской практике характерно в основном для перуанского Севера на территории косты и предгорий Анд. Зачастую в ритуале с использованием Сан-Педро практикуются магические приемы. В том числе – вредоносная магия с использованием куклы и втыкаемых в нее иголок. Вообще, использование куклы в практиках вредоносной магии распространено повсеместно. Так, на территории России существовало поверье, что куклы могут быть вместилищем злых духов. Поэтому куклам для детей не прорисовывали лиц, чтобы демоны не могли их оживить и причинить детям вред<sup>159</sup>. Кроме того, куклы использовались и в магии плодородия.

Шаманские практики, связанные с использованием кактуса Сан-Педро (*Trichocereus pachanoi*, или *Echinopsis pachanoi*), южноамериканского колонновидного кактуса рода Эхинопсис, как правило, проводятся близ специально сооруженной *меса*, расстеленного на земле коврика, наружная сторона которого отгорожена от духов, с которыми вступает в общение шаман, рядом стрел или жезлов из чонты и старинными испанскими мечами. Стол народного целителя или *меса* — это переносное святилище целителя-курундеро<sup>160</sup>. На коврике выкладываются образы духов-помощников шамана. Обычно это керамические артефакты из разграбленных уаскеросами древних могильников времен культуры мочика. Церемонии проводятся так же, как и церемонии шипибо-конибо – в темное время суток после захода солнца.

В мировоззрении современных кечуа, принявших от католических миссионеров идею Бога, произошло интересное примирение архаических и новых (христианских) идей. После Бога в их вере идет Пача-мама, которая дает людям пищу и является *нашей матерью*, поэтому ей приносятся

---

<sup>159</sup> Райн, В. Ф. Баня в полночь: Исторический обзор магии и гаданий в России. – М., 2006. – С. 324.; Христофорова, О. Б. Колдуны и жертвы: Антропология колдовства в современной России. – М.: ОГИ, РГГУ, 2010. – 432 с.

<sup>160</sup> Dobkin de Rios, Marlene. The Psychedelic Journey of Marlene Dobkin de Rios: 45 Years with Shamans, Ayahuasqueros, and Ethnobotanists. Park Street Press. Toronto, Canada, 2009. – p. 94.

подношения. Основными традиционными божественными сущностями являются Пача-мама и Апус (верховные духи гор). Они являются благосклонными божествами до тех пор, пока люди не забывают им поклоняться, но могут и наказывать, если люди пренебрегают ими. Меньшие существа – духи, часто бывают злыми, но их власть наказывать ограничена определенными местами и временем (мудрые люди знают об этом, и стараются избегать таких мест) или наказаниями, разрешенными Богом. К ним относятся супай, или сахра (sajra), и чульпа (ñawraj gupa), которые могут принимать различные формы. В эту схему сверхъестественного мира следует, конечно, добавить христианские образы: Бога, Иисуса Христа, Деву Марию и святые. А также души умерших и проклятых, и души тех, кто умер некрещеными.

Апу – это божественное существо, живущее на вершинах гор, а Пача Мама – богиня Земли, после христианского Бога – самое могущественное существо в религиозном мире крестьянина. Апу может принимать материальные формы: кондора или ястреба. Пача-мама не персонифицируется таким образом, она сверхперсональна. Пача-Мама не поддается описанию человеком. Хотя она подчинена христианскому Богу, она более могущественна, чем Апу.

Пача-маму в молитвах просят быть благосклонной и давать хороший урожай. Ей также приносятся благодарности за урожай в прошлые годы. А также нужно просить ее прощения за людей, которые не служили ей и не почитали ее. Нужно делать подношения Пача-маме, потому что, будучи богиней, она тоже должна есть.

Апу, как и Пача-мама, также следит за урожаем, но у него есть и другие, более специфические обязанности: забота о скоте, здоровье людей и их домов. Роли Апу и Пача-Мамы зачастую дублируются.

Относительно наказаний, если урожай не удался — это дело рук Пача-мамы, если погиб скот – это наказание Апу, но если человек заболел, то

определить, кто виноват, может только лекарь-курандеро (хампех, jampej), который одновременно является прорицателем (кхавах, qhawaj)<sup>161</sup>.

Супай, иначе черти – это второстепенные божества-духи, влияние которых на людей всегда злое. Случай с супаем (чертями) – еще один пример синкретизма христианских и традиционных элементов.

В представлениях современных крестьян-кечуа не существует сверхъестественных сил, обладающих силой (маной) по собственной воле. Камень обладает особой силой не сам по себе, а потому что Бог вложил в него часть своей божественной силы. Проходя мимо вершины холма, человек должен сделать подношение кокой, но не потому, что холм сам по себе священен, а потому, что там живет Апу. Холму или земле поклоняются не потому, что это холм или земля, а потому, что в одном живет Апу, а в другом – Пача-мама. Места и предметы священны не сами по себе (не каждый камень имеет значение для крестьянина), а когда божество наделило это место или предмет священностью своего присутствия или своей силы. Поскольку физические места могут быть обиталищами сверхъестественных существ, крестьянин должен относиться к ним с уважением, а иногда и с осторожностью. Когда он проходит мимо вершины холма или горы, он должен оставить немного коки (уже разжеванной) для Апу и положить камень на вершину, где они складываются в пирамиду. Это не только подношение Апу, но и способ "оставить усталость от путешествия".

Явления природы, хотя и не являются существами с личностными качествами, но являются инструментами божеств, которые могут быть использованы для благословения или наказания людей. Град – это, как правило, прямое наказание от Бога для тех, кто согрешил. Точно так же и молния – это наказание Бога. Радуга – явление, которое может быть представлением физического существа – змеи, и считается, что если женщина

---

<sup>161</sup> Garr, M. Thomas, S.J. Cristianismo y religion Quechua en la prelatore de Ayavir. Instituto de Pastoral Andina. Cusco, 1972. – P. 138.

посмотрит прямо на радугу, то она забеременеет и родит змей. Ветер является проводником духа чульпы. Существует поверье, что ветер, град и мороз – это три брата, которые приходят, чтобы украсть лучшее из собранного урожая. Существуют практики, позволяющие избежать или изменить влияние духов. Если идет град, люди начинают жечь ладан и фимиам, чтобы согреть и растопить атмосферные осадки.

Традиционный религиозный мир крестьянина-кечуа — это мир, наполненный духами, в котором сверхъестественные существа действуют за или против крестьянина. В окружающей природе обитают духи, их сила активна. Прежде всего, это христианский Бог, но существа, которые непосредственно участвуют в жизни крестьянина, — это Святая Земля Пача-Мама и Апус. Кроме того, вокруг человека живут низшие духи, которые могут причинить ему вред, если Бог, Пача-Мама или Апус позволят это сделать. Явления природы являются орудиями власти божеств, и эта власть иногда передается физическим объектам.

Это не идеально иерархичный или сознательно классифицированный мир, но это мир, в котором сверхъестественное существование столь же реально, а иногда и более реально, чем явления эмпирические. Это не мир, который всегда внушает страх, поскольку главные божества могут быть благосклонны, но это мир, который требует от крестьянина постоянной реакции, и упорядочивания космоса.

Все архаическое сознание, и сознание кечуа в частности, было проникнуто идеей всеобщего родства. Во времена империи это родство воспринималось как нерушимая связь между всеми частями страны, то есть политическое родство, но не только оно. Инки были связаны родственными узами с самими богами, с верховным богом Солнцем (Инти) и Луной (Килья). Храмы при этом представляли собой дома богов, а сакральная география была неразрывно связана с географией реальной.

### 3.2. Архаические формы религиозности у индейцев шипибо-конибо

Сведения, представленные ниже, собирались нами на протяжении около двадцати лет в полевых экспедициях в районе обитания народности шипибо-конибо. Эти материалы были отражены в следующих монографиях<sup>162</sup>. Кроме того, в исследовании мы опирались на ряд иностранных источников<sup>163</sup>. Эти и другие источники указаны в ссылках к тексту.

Этническая группа шипибо-конибо представляет собой объединение более ста сорока общин, называющихся «комунитадес нативас» (*comunidades nativas*), и проживает на территории центрального бассейна рек Укаяли (*Ucayali*), Пачитеа (*Pachitea*), Кальерия (*Calleria*), Агуайтия (*Aguaytia*), Тамайя (*Tamaya*), а также на берегах озера Яринокоча (*Yarinacocha*) в регионах Уануко (*Huánuco*), Мадре-де-Диос (*Madre de Dios*), Лорето (*Loreto*). На сегодняшний момент оно является одним из наиболее многочисленных племен, обитающих в районе реки Амазонки в Перу, и состоит более чем из тридцати тысяч человек. Шипибо, как и конибо, относятся к языковой семье пано, ветви семьи пано-такана в перуанской (центральной и восточной части перуанской Амазонки) и боливийской Амазонии. Языковая семья пано включает в себя также несколько других этнических групп: кашибо и какатаибо, которые обитают на реке Агуайтия; кашинауа – на реке Пурус; мацес – на реке Явари; амауака, капанауа и

---

<sup>162</sup> Берснев, П.В. Священный Космос Шаманов. Архаическое сознание, мировоззрение шаманизма, традиционное врачевание и растения-учителя. // СПб.: АИК, 2012. – 368 с.; Берснев, П.В. Шаманизм в Новом Свете. // 2 издание. – СПб.: Изд. РХГА, 2015. – 252 с.; Берснев, П.В. Мистическое путешествие в Новый свет. // СПб.: Амфора, 2015. – 288 с.

<sup>163</sup> Roman Francisco Odicio. *Mitos y leyendas shipibas*. Lima, Peru, 2016. – 78 p.; Tournon Jacques. *De Boas, Incas y otros Seres*. Lima, Peru, 2013. – 400 p.; Luisa Belaunde Elvira. *Kené: arte, ciencia y tradicion en diseño*; Lima, Peru, 2009. – 85 p.; Shipibo-Konibo Jonibaon Nete. *El Mundo de los Shipibo-Konibo*. Lima, Peru, 2014. – 148 p.; *Una ventana hacia el infinito. Arte shipibo-conibo*. Lima, Peru, 2002. – 130 p.; *Diccionario Shipibo-Castellano*. Ministerio de educacion. Peru, Segunda edición, 2008.; *El ojo verde: cosmovisiones amazónicas*. Lima, Peru, 2000. – 363 p.; Gredna Landolt, Alexandre Surralles. *Serpiente de agua. La vida indigena en la Amazonia*. Peru. 2003. ; Luna L. E., Amaringo P. *Ayahwasca Visions: The Religious Iconography of a Peruvian Shaman*. Berkeley, Calif., 1991; Luna, L.E., *Vegetalismo. Shamanism among the Mestizo Population of the Peruvian Amazon*, *Acta Universitatis Stockholmiensis, Stockholm Studies in Comparative Religion* 27, Stockholm. 1986. – 202 p.

яминауа. Этническая группа шипибо-конибо насчитывается около 20 000 человек в 120 общинах. Антропологические исследования показывают, что бассейн Укаяли был занят группой пано уже в 300 году нашей эры<sup>164</sup>.

Шипибо-конибо (Южная Америка) – наиболее репрезентативная группа, сохранившая традиционный уклад, и сохраняющая за счет этого относительную целостность своего сообщества. В этом сообществе сохранились архаичные древние формы взаимодействия с природной средой. Центральный элемент духовных практик и ритуалов связаны с культом растений, которые используются в практиках целительства, и являются важным структурирующим элементом мировоззрения этой этнической группы.

Относительная сохранность традиционной культуры шипибо-конибо обусловлена географической труднодоступностью региона их обитания для миссионерства, политической и экономической колонизации, а также технократического, урбанизирующего влияния западной цивилизации.

Взаимодействие с различными растениями этого народа, интерпретация их как божеств и духов, почтительное отношение к ним в ритуальной практике, встроенность этого отношения к эндемичным растениям в хозяйственный уклад и целостное мировоззрение, представляют собой единый комплекс, который сильно отличает представителей этой этнической группы от современных нетрадиционных урбанистических культурно эклектичных сообществ, для представителей которых характерна внутренняя разобщенность, чувство оторванности от природы и неспособность построить гармоничные отношения с царством растений, что приводит к наркомании и всевозможно рода психопатологиям.

---

<sup>164</sup> Una ventana hacia el infinito. Arte shipibo-conibo. Lima, Peru, 2002. – p. 45.

В первых известных хрониках христианских миссионеров племя шипибо описано под названием кайсека (*calliseca*), а племя конибо как кунибо (*cupibos*). В языковой семье пано, которая распространена в перуанской Амазонии, указанная группа наиболее многочисленна. Сегодня шипибо составляют племенное единство с другой народностью — конибо, и в настоящее время эти племена принято воспринимать как одно. Кроме того, в это объединенное племя, помимо шипибо и конибо, также входит племя шетебо. Однако еще сравнительно недавно племена шипибо, конибо и шетебо различали, и это нашло свое отражение в колониальной литературе.

Европейские миссионеры и конкистадоры впервые вступили на территорию, где обитали шипибо и конибо в XVI столетии. Во времена испанского завоевания шипибо делили бассейн реки Укаяли с другими коренными народами: конибо, шетебо и ашанинка. Первым европейцем, вошедшим в великую реку Пару (*Ráru*), которая ныне называется Укаяли, был Хуан Салинас де Лойола, который в 1557 году отправился на каноэ вверх по реке к землям париаче (*Paríache*), то есть к конибо<sup>165</sup>.

Миссионеры описывают шипибо как могущественное и неукротимое племя<sup>166</sup>. В хронике отца Амича (*padre Amich*) мы читаем: "Индейцы, составляющие эти племена, носят нечто вроде широкого плаща без рукавов, чтобы защитить себя от укусов moskitov и комаров, ужасной чумы в этой стране... Хотя они умеют делать хитроумные гребни из тростника, их волосы обычно взлохмачены. Их лица очень широкие, а носы плоские, что придает им очень неприятный вид, который становится еще более неприятным из-за краски, которую они наносят на лицо веществом под названием ачиоте, и

---

<sup>165</sup> Una ventana hacia el infinito. Arte shipibo-conibo. Lima, Peru, 2002. – p. 17.

<sup>166</sup> Historia de las Misiones Franciscanas y narración de los progresos de la geografía en el Oriente del Perú 1619-1921. TOMO DECIMO CUARTO. Lima, 1929. – p. 528.



черных полос, которым они раскрашивают лицо, из сока хуиту, плода дерева"<sup>167</sup>.

В Истории францисканских миссий шипибо описываются как весьма воинственное племя: «Они были ужасом для миссионеров до 1700 года»<sup>168</sup>. В 1657 г. группа шипибо, именуемых кайсекас (callisecas), напала на непрошенных гостей и перебила миссионеров и солдат. Спустя три года, объединившись с индейцами из племени кокамас (cosamas) другая группа шипибо атаковала миссию иезуитов в районе Уальяга (Huallaga). Затем вспыхнуло восстание трех тысяч шипибо и сетебос (setebos), которое пошло на спад только в 1661 году. Однако уже в 1670 году они вновь атаковали миссию Панатауа (Panatahua), а в 1680 году иезуитам, соперничавшим с францисканцами за контроль над районами Укаяли (Ucayali), удалось основать миссию среди шипибо и поддерживать свое влияние до 1698 г., когда произошло новое восстание племен шипибо, конибо и сетебос. Причиной его послужила вспышка в резервациях смертоносной эпидемии.

Впоследствии францисканцы возобновили христианские миссии к середине XVIII столетия — на этот раз, к 1765 г. удалось основать уже множество служб. Однако новые эпидемии повлекли за собой и новое восстание, произошедшее в 1776 г., во главе которого стоял вождь шипибо Рункато (Runcato). Ему удалось объединить традиционно воюющие между собой племена шипибо, конибо и сетебос. Это восстание считается самым крупным в данной части Амазонии, поскольку вслед за тем оно распространилось на обширные местности рек Амазонки, Мараньона и Уальяга (Huallaga)<sup>169</sup>.

---

<sup>167</sup> Una ventana hacia el infinito. Arte shipibo-conibo. Lima, Peru, 2002. – p. 17.

<sup>168</sup> Historia de las Misiones Franciscanas y narración de los progresos de la geografía en el Oriente del Perú 1619-1921. TOMO DUODECIMO 1883 — 1921. Lima, 1926. – p. 443

<sup>169</sup> El Ojo verde: cosmovisiones amazónicas. Lima, Peru, 2004. – p. 202.

О драматической истории взаимоотношений миссионеров и шипибо и конибо (иначе именуемых «кунибо») свидетельствует четырнадцатитомная «История францисканских миссий»:

«На обоих берегах Укаяли живет множество неверных шипибо и кунибо, чьи предки были отступниками от христианской религии. Они не живут и не хотят жить в обществе отцов-миссионеров, они делают все возможное, чтобы отговорить других дикарей притоков Укаяли от принятия миссионеров. Они хорошо знают, что как только некоторые из этих племен, их соседей, будут обращены в веру, они больше не смогут использовать их для сопровождения в своих набегах»<sup>170</sup>.

Начало каучуковой лихорадки (1880-1912) ознаменовалось и появлением новых захватчиков, вербовавших и вооружавших группы шипибо для того, чтобы отыскивать и отбирать рабов в других племенах. Этот период истории завершился тем, что были основаны земельные владения на территориях шипибо, на которых оккупанты выращивали скот и занимались вырубкой лесов.

Евангелические миссионеры обосновались в бассейне реки Укаяли в начале 30-х гг. XX в., что сопоставимо по времени с их появлением в других районах Амазонии. В 1950-х гг. миссионеры впервые стали строить двуязычные школы под эгидой Лингвистического Института (Instituto Lingüístico de Verano), штаб-квартира которого размещалась в Яринокаче (Yarinacocha), населенном пункте неподалеку от Пукальпы (Pucallpa).

Известно, что конибо проживали на средней Укаяли начиная по крайней мере с VIII века, причем жили они в крупных поселениях, насчитывающих порядка 500—1000 жителей. Повсеместно славились сильные вожди и развитое изобразительное искусство конибо. Францисканские миссионеры дают такое описание индейцев конибо: «Кунибо жили в разное время в разных частях Укаяли,

---

<sup>170</sup> Historia de las Misiones Franciscanas y narración de los progresos de la geografía en el Oriente del Perú 1619-1921. Tomo noventa, 1785 -1883. Lima, 1925 – p. 318.

имея в основном хорошие отношения, которые они старались поддерживать с панос и шипибо. Но больше всего они любили ту часть Укаяли, которая простирается от слияния с рекой Пачитеа до устья Урубамбы, доходя здесь с Пирос. Когда в 1685 году миссионеры впервые пришли к кунибос, они обнаружили у них следующие особенности. Они были тучны и носили мало одежды, так как их кушма, единственный предмет одежды, была не выше колен. Женщины носили только узкую юбку, которая свисала с талии до икр. Их лбы были приплюснуты с раннего детства. Короткие волосы до уровня ниже ушей. На лодыжках, коленях, руках, запястьях и талии они носили пояса и хлопковые шнуры с различными узорами, характерными для племени»<sup>171</sup>. Кроме того, миссионеры описывают конибо как племя, которое не любит работать и прясть ткани для одежды. Вместо этого они предпочитают использовать трофеи в боях с соседними племенами, совершая на них набеги. Из-за такой манеры решать свои хозяйственные вопросы врагов у конибо было *столько же, сколько самих соседних народов*. Конибо относились к побежденным милосердно и великодушно, и пленники в конце концов женились на женщинах конибо.

Существовала особая практика ритуальной деформации черепа – деформировались головы новорожденных младенцев по лобно-затылочному типу: для этого младенцу спереди на лоб и сзади головы на затылок прикрепляли две обмотанные тканью дощечки, которые были скреплены волокнами. Эта процедура именовалась – панчак (*ránchaque*), или уплощение лба. И ее проводили детям обоих полов. Устройство для этой операции состоит из следующих частей: квадратная дощечка (*Abi*), на которую кладется маленькая подушечка из глины (*buítánoti*), которую можно приладить ко лбу ребенка: эта подушечка выстилается хлопковой тканью. Ленты стягивают дощечку на лбу с дощечкой на затылке. Через два или три дня после рождения ребенка *буитаноти*, или бвытаньти (*bwetaneti*), бытаньти (*betaneti*), завязывают на лбу, сначала так легко, что только вес глины

---

<sup>171</sup> Historia de las Misiones Franciscanas y narración de los progresos de la geografía en el Oriente del Perú 1619-1921. TOMO DUODECIMO 1883 — 1921. Lima, 1926. – p. 449.

оказывает свое действие на череп младенца. Но по мере роста ребенка ленты постепенно затягиваются. Это происходит через десять или двенадцать месяцев. Голова, перетянутая таким образом, приобретает форму, напоминающую епископскую митру. Не все дети, подвергшиеся этой операции, выживают<sup>172</sup>. Процесс деформации длился три месяца, в течение которых череп постепенно сдавливается, а лигатуры подгоняются. Деформированный череп рассматривается как идеал красоты и как подражание божественным существам<sup>173</sup>. И шипибо, и конибо верили, что эта процедура деформации черепа, в результате которой лоб и затылок становились плоскими, делали их головы похожими на солнце. Они также верили, что это нужно для того, чтобы отличить дитя человека от дитя обезьяны<sup>174</sup>. Искусственная деформация черепа была распространена на всех континентах, кроме Антарктиды. И делалось это в основном для того, чтобы отличать соплеменников среди представителей иных племен. Существовали разные техники деформации черепа младенца. Как правило, до шестимесячного возраста младенцу накладывали препятствующие нормальному росту черепа приспособления. В результате чего, в зависимости от способа деформации, череп принимал соответствующую форму. Техника деформации черепа использовалась в том числе и инками. При этом, деформация черепа производилась лишь у представителей высших социальных слоев. Вопреки различным предположениям, деформация черепа, как правило, не приводила к снижению когнитивных способностей и нормальному функционированию мозга, поскольку объем черепа не уменьшался, менялась лишь форма черепа. При этом практика деформации не была безопасной, так как при медленном сдавливании могли возникать язвы и некроз кожи, а в отдельных случаях – эндокраниальная гипертензия<sup>175</sup>. Возможно, предания о том, что деформированная форма черепа уподобляет шипибо и конибо божествам и

---

<sup>172</sup> Historia de las Misiones Franciscanas y narración de los progresos de la geografía en el Oriente del Perú 1619-1921. TOMO DUODECIMO 1883 — 1921. Lima, 1926. – p. 450.

<sup>173</sup> Girard Rafael. Indios selváticos de la Amazonia Peruana. Mexico, 1958. – p. 244.

<sup>174</sup> Una ventana hacia el infinito. Arte shipibo-conibo. Lima, Peru, 2002. – p. 18.

<sup>175</sup> Campillo Domingo. Paleopatología. Los primeros vestigios de la enfermedad. Segunda parte. Fundación Uriach 1838. Barcelona, 1993. – pp. 105 – 106.

позволяет отличать их от обезьян, дошли как мифологизированные свидетельства о культурном влиянии инков. Инкой шипибо-конибо называли верховное божество. Инка также был культурным героем в мифах шипибо-конибо. Можно предположить, что все это было отголоском древних контактов представителей империи Тауантинсуйу и племен шипибо и конибо, контактов, которые приносили инкам золото, а амазонским племенам шипибо, конибо и другим – культурные навыки (в том числе и практику деформации черепа).

Миссионеры писали о конибо, что те «просты в своих обычаях, трудолюбивы и трезвы; они живут охотой и рыбалкой, в которых они удивительно искусны. Когда они отправляются на охоту в лес, они подражают песням всех животных, чтобы их обмануть. Поэтому они охотятся на животных с большой легкостью. Когда они ловят рыбу в озерах и на берегах рек, они узнают по движению водных трав и пене на воде, какая именно это рыба. На пайче, морских коров и др, они охотятся с гарпунами, на средних – со стрелами, а на мелких – с наркотиками или ядом. Их еда проста, рыбный или животный суп, бананы, арахис; их напитки не опьяняют. Алкоголизм был введен в племя "белыми". Но конибо суеверны даже в том, что касается еды: они не едят ни курицу, потому что считают ее нечистым животным, ни ее яйца, потому что считают ее нечистым животным. Яйца они не едят, потому что верят, что, съев их, они ослепнут. Они ненавидят свинину как вредное для здоровья мясо. Также они употребляют лишь очень небольшое количество соли. Конибо искусны в рисовании, хотя оно только линейное и примитивное по характеру: они придерживаются нерушимого метода и имеют особый вкус к расположению линий и цветов. Они не знают кривой линии и если используют окружность, то только в цилиндрических или выпуклых телах, как, например, в их глиняных вазах, но никогда на плоской поверхности; в промежутках между основными линиями, которые очерчивают фигуру, они рисуют особые иероглифы подлинно египетского демотического характера, разнообразие которых очень велико. До того как конибо вступили в отношения с «белыми», они носили свои туники или тари, расписанные вручную красивыми рисунками; а женщины носили

свои юбки-пампанильи (*pampanilla*), или читонти (*chitonti*) и мантии, или ракути, ракуты (*racuti, racote*), расшитые хлопчатобумажными нитями разных цветов. Такие мантии первоначально носились женщинами без другой одежды выше пояса. Таким образом оставалась обнаженной грудь. Это не нравилось миссионерам, и они заставили женщин заменить такие мантии на короткую блузку яркого цвета<sup>176</sup>. В прошлом для ткачества использовался дикий хлопок, который в изобилии произрастает в регионе, с желтыми и красными цветами. Кроме того, шипибо сами выращивали хлопок. Сегодня они носят европейские ткани, предпочитая белые и красные. Они также раскрашивают свои лица и наносят на зубы сок, который делает их совершенно черными; сок уито (*huito*, лат. *Genipa oblongifolia*) бирюзово-голубого цвета – это краска, которая держится около пятнадцати дней, после чего она исчезает. Этим соком конибо делают рисунки в виде иероглифов на лице. Лицо, руки и икры красят этим соком. На ногах носят сандалии со шнурками, которые перекрещиваются до колен<sup>177</sup>.

Что же касается шипибо, то они обитали на крупных притоках Укаяли. Еще в конце 50-х годов XX века этнографы, изучавшие культуру племен шипибо и конибо, писали о том, что, учитывая тесное культурное и языковое родство между конибо и шипибо, любая ссылка на одну из этих групп может быть полезна для лучшего понимания другой. Обе обладают одинаковыми социальными и экономическими чертами, одинаковой духовной культурой, выраженной в схожем искусстве, а их соответствующие языки мало чем отличаются друг от друга<sup>178</sup>. Имеются сведения о том, что шипибо мигрировали в район Укаяли, где имели множество кровопролитных столкновений с конибо и другими местными племенами. «Вторжение шипибо, произошедшее более или менее триста лет назад, кажется, убедительно доказывает это предположение; ведь шипибо

---

<sup>176</sup> Una ventana hacia el infinito. Arte shipibo-conibo. Lima, Peru, 2002. – p. 18.

<sup>177</sup> Historia de las Misiones Franciscanas y narración de los progresos de la geografía en el Oriente del Perú 1619-1921. TOMO DUODECIMO 1883 — 1921. Lima, 1926. – pp. 451- 452.

<sup>178</sup> Girard Rafael. Indios selváticos de la Amazonia Peruana. Mexico, 1958. – p. 263.

утверждают, что им пришлось сражаться с кони́бо»<sup>179</sup>. Свою миграцию в район Укаяли подтверждают и сами шипи́бо, сохраняя предания о том, что некогда они пришли с Севера. Согласно этим преданиям, пано пришли с севера из Эквадора, и поселились в районе слияния рек Уальяга (Huallaga) и Мараньон. Здесь они вступили в контакт с хеберами (Jeberos), которые затем вытеснили их на юг, через равнины Сакраменто (Sacramento), расположенные между реками Уальяга, Укаяли и Пачитеа<sup>180</sup>. Весьма примечательно также, что миссионеры описывают шипи́бо как великий и доблестный народ, который властвует и плавает по Укаяли, занимаясь торговлей с местными племенами, в особенности солью, которая имеется у них в изобилии, в верховьях реки Писки (Pisquí). Шипи́бо – самое многочисленное племя, распространенное на огромных территориях. Миссионеры описывают власть шипи́бо в восточной части перуанской Амазонии как «тираническую империю» в очень обширных областях Ориенте. И что особенно интересно, францисканские миссионеры описывают шипи́бо как «белых и светловолосых, как мы; волосы у них каштановые и грубые, и что из-за этого другие называют их дьяволами и колдунами (брухос)»<sup>181</sup>.

Постоянный контроль на территориях амазонской низменности для империи инков, коренных обитателей высокогорий Анд, было непосильной задачей. Поэтому инки предпочитали торговые отношения с местными племенами. В Верхней сельве, то есть в тех районах, куда в основном добирались инки, произрастали важные для религиозной ритуальной практики растения – кока, аяуаска и табак<sup>182</sup>. Кроме того, во времена инков не существовало технологии добычи золота в высокогорных районах Анд.

---

<sup>179</sup> Historia de las Misiones Franciscanas y narración de los progresos de la geografía en el Oriente del Perú 1619-1921. Lima, 1928. – p. 303.

<sup>180</sup> Girard Rafael. Indios selváticos de la Amazonia Peruana. Mexico, 1958. – pp. 260 – 261.

<sup>181</sup> Historia de las Misiones Franciscanas y narración de los progresos de la geografía en el Oriente del Perú 1619-1921. TOMO DUODECIMO 1883 — 1921. Lima, 1926. – p. 443

<sup>182</sup> Империи Средневековья: От Каролингов до Чингизидов / Под ред. Сильвена Гугенхейма. М., – с. 297.

Поэтому добывалось оно (и выменивалось у туземцев) в руслах тропических рек.

Чтобы добывать там столь ценное для империи золото, нужно было заключать союзы с местными вождями и в качестве обмена выступать для индейцев Амазонии в роли «культурных героев», что нашло отражение в мифологии шипибо-конибо. В разных вариациях, в мифах также отчетливо прослеживается идея того, что основной инструмент шаманской практики – отвар аяуаски и техника его приготовления – были получены индейцами шипибо-конибо от инков<sup>183</sup>.

Еще относительно недавно у шипибо-конибо был распространен ритуал клиторидэктомии и обрезания волос («Быстыти Шиати», *béseti* – обрезание волос на уровне бровей) девочек в возрасте от тринадцати-четырнадцати лет. Эта традиция воплощалась в один из главных праздников племени («Ани Шиати»). Другие праздники – это в основном агрокультурные фестивали. Поскольку для вырубки леса под чакру требуется участие всей общины, она заканчивается большими коллективными пирами и распитием масато. Община также собирается на сбор урожая и отмечает его танцами в хороводах. В этих танцах участники переплетают руки, танцуя цепочкой, образуя кольцо. В отличие от других народов джунглей, которые ели исключительно дичь на своих праздничных трапезах, шипибо одомашнивали диких животных и ели их мясо на праздниках в дополнение к мясу дичи, добытой на охоте в лесу. Самая распространенная добыча шипибо-конибо – тапиры, или сачабака (*sachavaca*, лат. *Tapiridae*), пекари, или сахино (лат. *Tayassuidae*), олень (лат. *Cervidae*), броненосцы (лат. *Dasypodidae*), обезьяны, в особенности – коаты, или макисапы (исп. *maquisapa*, лат. *Ateles*, коаты — род приматов из семейства паукообразных обезьян). Шипибо выращивают диких животных в неволе. К таким животным относятся пекари, или сахино, а также некоторые виды обезьян и птиц, и стреляют в них стрелами во время праздников.

---

<sup>183</sup> Tournon Jacques. De Boas, Incas y otros Seres. Lima, Peru, 2013. – p. 236.



На празднике посева в жертву приносили пекари. Животное помещали в центр круга стрелков из лука, которые выпускали в него стрелы и убивали. После этого один из стрелков наносил животному удар дубинкой. Животное затем передавали женщинам для приготовления коллективного пиршества<sup>184</sup>. Жертвоприношения домашних животных также совершали во время праздника полового созревания или обрезания (клиторидэктомии), который проходит в сухой сезон, после сбора урожая. Шипибо вспоминают, что в старые времена праздников было значительно больше, и они отмечались с пышностью. Но работа евангелизаторов и современных искоренителей идолопоклонства, протестантских и католических, имело тенденцию стирать традиционные верования и религиозные праздники этой и иных этнических групп.

Сохранились сведения о празднике, который ныне запрещен. Когда девушка достигала половой зрелости, проводился один из самых важных праздников, называемый ваки хоньти (wake honeti), который давал девушке право выйти замуж. Праздник проводился в полнолуние. Девушку изолировали в уединенном месте, которое именовалось пушуба (púshuva), "дом тишины", куда мать девушки приносила ей еду. Основное внимание в церемонии, как и у кашинава, уделялось обрезанию девушки (клиторидэктомии), которое происходило вне дома, в специально отведенном месте. Молодая женщина садилась на скамье из бальсового дерева, мосо (mosō), в которой было отверстие для того, чтобы кровь стекала на землю. Девушка была богато одета, а ее лицо покрывалось традиционной росписью. Перед болезненным испытанием девушку доводили до состояния сильного алкогольного опьянения. Операцию, как и у кашинава, выполняла пожилая женщина с бамбуковым ножом, köntsö. После обрезания рану промывали водой пирипири. Среди шипибо, как и среди кашинава, существует вера в мистическую связь между обрезаемой девушкой, луной и плодородием земли. Во время этой церемонии мужчины танцевали, размахивая дубинками, чтобы отогнать

---

<sup>184</sup> Girard Rafael. Indios selváticos de la Amazonia Peruana. Mexico, 1958. – p. 243.

злых духов, которые могли напасть на девушку. После обрезания девушки мужчины и женщины танцевали и пили масато. До заживления раны девушка соблюдала диету, подобную той, которую соблюдала роженица. Ей нельзя было есть сладкие продукты и мясо крупных животных, а только мелкую рыбу. По окончании диеты проводилась свадебная церемония. Община вновь собиралась и снова мужчины и женщины надевали свои праздничные костюмы, которые на этот раз включали короны из перьев, маити (*maiti*). На этом празднике потреблялось большое количество пищи и масато, что символизировало изобилие пищи, плодородие земли и плодовитость женщины.

Иногда просьба о вступлении в брак делается еще в детстве, но брак заключается только после полового созревания.

Важно отметить роль женщины в родоплеменной структуре шипибо-конибо. Так после свадьбы муж уходит жить к родственникам жены. Но когда новая семья разрастается и уже имеются несколько взрослых детей, они создают свой собственный дом, построенный поблизости от дома семьи женщины. Мужчина включается в ее клан. Материнские права преобладают. Согласно этикету шипибо, зять не может разговаривать со своими родственниками напрямую, а только через жену. Согласно этикету шипибо, зять не может говорить со своими зятями напрямую, а только через жену. Если он нарушает это правило, и если зятя громко говорят в ответ, это означает, что неосторожный муж должен покинуть дом и уйти жить в другое место. Этот любопытный обычай подчеркивает привилегированное правовое положение женщины у шипибо. Во всех случаях зять должен проявлять глубокое уважение к своим зятям, и особенно к теще. Ее родители (отец, рара), бабушки и дедушки также не обращаются к зятю. Они обращаются к дочери или внучке. Тесть – правитель супружеской пары, и зять обязан ему повиноваться. Мать, тита *tita*, исполняет роль свахи, поскольку именно она организует браки и ищет мужа для своей дочери.

В доме женщина – главная. Муж разговаривает с женой мягко, уважительно и покорно. Дети принадлежат семье жены. Как уже говорилось, женщина сеет,

собирает урожай, приносит продукты с огорода (чакры), с охоты, с рыбалки; она приносит дрова, воду, а мужчина не носит ничего. Она занимается ткачеством, гончарным делом, и художественными работами (искусство кыны – женское). Женщина также отвечает за домашнее хозяйство, и в соответствии с принципом "тот, кто делает всю работу, тот и должен быть главным"<sup>185</sup>. Вопреки общим обычаям джунглей, мужчины шипибо традиционно ели отдельно от женщин (в настоящее время такого обычая уже не существует). Они едят вместе с детьми. Они также различаются по тому, как они сидят: мужчина сидит на низком табурете, а женщина – на циновке. Возможно, что привилегированное положение в обществе женщин восходит к временам усиления значимости земледелия в жизни племен шипибо. Не случайно, многочисленные агрикультурные легенды шипибо свидетельствуют о существовании различных мифических эпох, самая ранняя из которых характеризуется отсутствием съедобных культивируемых растений, а более поздняя – выращиванием клубней и злаков. В этот период женщина является первым земледельцем. Молодая девушка (а не юноша или мужчина) из мифов была приобщена к выращиванию растений мифической птицей. Маленькая птичка по имени Машинтари (Mashintari) приносит ей зерна маиса (кукурузы), юки (маниоки), камоте (сладкого картофеля), ньяме (ñame, название группы растений со съедобными клубнями рода *Dioscorea*, в основном *Dioscorea alata* и *Dioscorea esculent*), маиса и других растений. Поэтому в традиции шипибо не мужчина, а женщина сеет и сажает окультуренные растения<sup>186</sup>. Возможно, это связано с тем, что пока мужчины занимались охотой и рыболовством, женщины, занимавшиеся первоначально собирательством диких плодов, постепенно окультуривали растения (вначале для удобства, а затем – поняв преимущества собственных огородов-чакр перед необходимостью искать пропитание в «дикой природе»). Став таким образом первыми земледельцами, затем они приобрели важный статус в общине (ведь они наравне с мужчинами могли добывать пищу для своего племени).

---

<sup>185</sup> Girard Rafael. Indios selváticos de la Amazonia Peruana. Mexico, 1958. – p. 245.

<sup>186</sup> Girard Rafael. Indios selváticos de la Amazonia Peruana. Mexico, 1958. – p. 250.

Среди шипибо практикуется сороральная полигиния, при которой женами являются сестры жены (жены мужчины являются родными сестрами). Этот обычай, по-видимому, восходит к очень древним временам, судя по одному из их мифов, в котором говорится, что у Бога было три жены, которые были сестрами<sup>187</sup>.

Во время родов женщина уходит в чакру под небольшим покрывалом, где ей помогают три женщины. Женщина рождает, полупривисев. После родов женщина возвращается в дом, соблюдая диету в течение 2-3 дней, причем как она, так и ее муж. В этот период мужу не разрешается пользоваться оружием. Пуповину перерезают бамбуковым ножом. Ребенка полностью разрисовывают генипой<sup>188</sup>.

Семьи в этом племени в основном полигамные — так, у одного мужа могут быть пять и более жен. Шипибо-конибо живут в домах прямоугольной формы под двускатной крышей, причем лишь сравнительно недавно появились стены и заборы, которых прежде не было. Еще ранее индейцы жили в хижинах (*пышыва*, *pëshëwa*), а местом общих собраний служила большая общая хижина (на исп. *малока*). Рядом с каждым домом располагался навес, под которым готовили пищу. Традиционной одеждой мужчин является длинная рубашка (*тари*, *кушма*). Мужская *кушма* — это одежда, которая, как верят шипибо-конибо, обладает магической силой. Мотивы узоров на ней символически воплощают символы мужской жизни, сцены охоты и рыбалки, семейные события и ритуалы. Нельзя носить чужую *кушму*, поскольку она связана с духами своего хозяина. К ней даже не смеют прикасаться. *Кушма* может охранять дом, как если бы в нем находился ее хозяин. Она пользуется абсолютным уважением<sup>189</sup>. Шипибо говорят, что именно Инка ввел традицию носить *кушму*. Инка также научил женщин ткать дикий хлопок на ткацком станке. Неясно, идет ли речь об исторических инках, культурном герое или о Боге, которого шипибо называют Инкой. Шипибо говорят, что духи, живущие в небесном мире, носят белые

---

<sup>187</sup> Girard Rafael. *Indios selváticos de la Amazonia Peruana*. Mexico, 1958. — p. 246.

<sup>188</sup> Girard Rafael. *Indios selváticos de la Amazonia Peruana*. Mexico, 1958. — p. 243.

<sup>189</sup> Una ventana hacia el infinito. *Arte shipibo-conibo*. Lima, Peru, 2002. — p. 21.

кушмы – яркие и блестящие. Мужчины шипибо должны подражать Богу. На кушму наносят мужские символы, чтобы придать мужчине сверхъестественные силы. Корона (майти), которую традиционно носят мужчины, украшена длинными и яркими перьями попугая гуакамайю, *guacamayo* (лат. *Ara macao*), которые вибрируют при малейшем движении. Короны также украшались перьями белой цапли (маншан, *manshán*), птицы, которая в изобилии водится на берегах реки Укаяли. Длинный хвост из сплетенных лент спадал с короны назад и заканчивался каскадом семян и погремушек. Он представляет Руни, космического змея, который символизирует дождь и плодородие. Звук семян напоминает струящуюся реку, оплодотворяющую землю.

Женщины носят яркие рубашки и юбки с вышитыми узорами удивительной красоты (такие же узоры изображаются вышивкой и на кушмах). И мужчины, и женщины еще в 60-х годах XX века носили под носом серебряный диск, *gjesó*, или *reshó*<sup>190</sup>, а женщины носили серебряный диск, *cuđi* или *curi*, под нижней губой (*куру* – тонко вырезанный лист металла под нижней губой). Для изготовления диска использовались американские или перуанские серебряные монеты, для чего их оббивали молотком на камне, имеющем углубление, которое в итоге придавало выпуклую форму диску. Эту работу выполняли женщины. Последнее время для изготовления дисков используется не серебро, а алюминий. Представители шипибо-конибо все реже надевают традиционную одежду; как правило, в селах индейцы этого племени одеваются на креольский манер — рубашки, футболки, брюки (мужчины), джинсы (в основном, девушки и молодые люди), юбки (женщины). Впрочем, пожилые женщины зачастую предпочитают носить традиционную одежду.

Уже упоминавшийся Ани Шиати (*Ani Xiati*), или Ани Пишта (*Ani pixta*), является одним из главных праздников шипибо, во время которого

---

<sup>190</sup> Una ventana hacia el infinito. Arte shipibo-conibo. Lima, Peru, 2002. – p. 18.

прекращались всякие конфликты и споры. Индейцы пили масато (брага на основе юки-маниоки). Праздник продолжался на протяжении нескольких дней.

Что же касается традиционных атрибутов шамана шипибо-конибо, то среди них можно называть следующие: *тари* (*tári*) – пончо, туника или кушма, – которое украшено магическими защитными узорами; кроме того, он носит нагрудник из бисера (мурупанан, *mogorapan*), нижняя часть которого украшена серебряными дисками, такими же, как на перегородке носа, головной убор (мурумайты, *mogomaite*), шейное ожерелье (*mogoshëwa*), браслеты, сплетенные из бисера (мурушыта, *mogoshëta*), браслеты из обезьяньих зубов (исушыта, *isoshëta*), а также главный инструмент в работе шамана – деревянная курительная трубка (шинитапон, *shinitapón*) с мундштуком из трубчатой кости обезьяны. Первоначально для украшений использовались бусины, сделаны из семян и стекла, а в настоящее время – фабричный бисер.

Женщины шипибо красят верхнюю часть лица в черный цвет соком уито. На праздники они обычно полностью покрывают лицо геометрическими узорами и точками, выполненными бамбуковыми палочками. Эти узоры в стиле *кыны* похожи на те, что изображались на керамике, ткани, оружии и других предметах утвари шипибо. такими же узорами они раскрашивают руки и ноги. Племена амауака, принадлежащие к той же семье пано, использовали схожую технику росписи лица, а также серебряный диск, подвешиваемый под носом. Для росписи тела использовались ачиоте (*Bixa orellana*) и генипа. С помощью красного ачиоте женщины обводят контуры глаз. Представители обоих полов раскрашивают свои лица в красный и черный цвета. Женщины носят пояса с колокольчиками, а также деформирующие икры перетяжки. Жених и невеста носят некоторые примечательные знаки отличия.

К таковым, например, относятся браслеты, сделанные из нескольких рядов зубов обезьяны. Количество зубов указывает на большое количество обезьян, которые были принесены в жертву для такого украшения. Они

сделаны женщинами и являются символическим залогом помолвки, которую обрученная предлагает своему жениху. Они прекрасно вырезаны и являются аналогом обручального кольца. Замужняя женщина носит пояс из тысяч белых бусин или бисера. Этот пояс может весить более двух килограммов. Для шипибо, чем толще женщина, тем она привлекательнее<sup>191</sup>.

В отличие от других этнических групп этого региона, происхождение у шипибо-конибо было матрилинейным, а проживание – матрилокальное. Поэтому они предпочитали иметь дочерей, а не сыновей, так как дочери приносят зятьев, которые присоединяются к их семьям и работают на своих родственников. Мальчики, напротив, покидают дом, чтобы присоединиться к семье жены<sup>192</sup>.

Раньше в качестве оружия использовалась деревянная *макана* (*масана*), имеющая форму обоюдоострого меча, заканчивающегося развилкой, похожей на ласточкин хвост и с другой стороны – цилиндрической ручкой. Макана изготавливалась из твердой древесины чонты (лат. *Guiliema gasipaes*, персиковая пальма) длиной более метра, которой он наносил удары по голове противника. Это оружие, к которому может прикасаться и применять в бою только его владелец, тот, кто его изготовил сам. При этом во время изготовления маканы нужно было соблюдать особый пост и диету. Макана полностью покрыта защитными магическими рисунками *кыны*.

В сельском хозяйстве мужчины занимаются расчисткой чакр (культивируемой территории), вырубкой деревьев и их сжиганием (подсечно-огневое земледелие), а также посадкой бананов (*platanos*). Женщины сажают кукурузу, арахис, бобы и сладкую маниоку, или юку (лат. *Mánihot esculénta*), с помощью остроконечной посадочной палки. Женщины собирают урожай, переносят продукты с полей в дом и готовят еду. Они также несут дичь и рыбу, которую собирает муж, идя позади него. Мужчина не носит никаких связок и

---

<sup>191</sup> Una ventana hacia el infinito. Arte shipibo-conibo. Lima, Peru, 2002. – p. 18.

<sup>192</sup> Girard Rafael. Indios selváticos de la Amazonia Peruana. Mexico, 1958. – p. 243.

корзин, и вообще ничего, кроме своего оружия. Женщина также должна носить воду и дрова.

Рацион шипибо основан в основном на сельском хозяйстве и рыболовстве, и в меньшей степени на охоте. Сладкая маниока (юка) является основным продуктом питания. Она и сладкий картофель (лат. *Ipomoea batatas*) используются для приготовления масато, токонки (*tokónoki*), которую едят в двух формах – как пюре и как напиток. Чаще всего масато – это слабоалкогольный напиток. Процесс брожения занимает два-три дня. Женщины жуют порцию вареной юки и, подержав во рту, выплевывают обратно в общий чан. Ферменты, содержащиеся в слюне, способствуют брожению, что позволяет обойтись без сахара.

Шипибо-конибо также делают муку из маниоки, а также варят или жарят на огне зеленые бананы (платанос), едят сладкий картофель, кукурузу, бобы, ямс, анону, подорожник, ананас и арахис.

Когда человек умирает, члены семьи начинают оплакивать его, соблюдая диету и сексуальное воздержание. Во время траура супруги спят отдельно в течение двух недель. Они не используют соль в своем рационе "чтобы облегчить тело умершего, иначе оно может стать слишком тяжелым, что затруднит его вознесение на небо". В прошлом, если умерший был мужчиной, его помещали в каноэ вместе с его личной одеждой, и все сжигалось, включая дом, в котором он жил. Если умирала женщина, ее хоронили под полом дома. Дух умершего мог попасть на небо, проделав сначала непростой путь под землей. Ему нужно было проделать длинный путь, чтобы избежать встречи с ягуаром, который мог разорвать его на части. В настоящее время умерших хоронят по христианскому обычаю, на кладбищах. Родственники периодически приходят на могилы и оставляют еду и питье<sup>193</sup>.

---

<sup>193</sup> Girard Rafael. *Indios selváticos de la Amazonia Peruana*. Mexico, 1958. – p. 246.



Мифы шипибо-конибо – повествования, объясняющие происхождение и доисторическую историю этнической группы шипибо и конибо, возникновения культуры, а также самого мироздания. Солнце — Бари Папа, или Нон Ибо (Non Ibo на языке шипибо — «Господь»; в Библии, переведенной на шипибо, Нон Ибо (Non Ibo) — Господь) — индейцы шипибо считали создателем этого народа. Также Отец-Солнце (Бари Папа) отождествляется с Инкой (на шипибо *non inca riossen*, наш бог Инка) и также почитается как Великий Свет. Конибо же верили в Творца, некогда обитавшего на земле. За время земной жизни он сотворил людей, животных, растения, горы и долины, но позже ушел на небо, откуда теперь наблюдает за всей человеческой деятельностью. Его называют Оципапа (Otsirara), или дедушкой; конибо не оказывали ему почестей и не проводили в честь него никаких ритуальных богослужений: «У конибо есть представления о высшем существе, создавшем небо и землю, которого они называют то “отцом”, то уичи “huichi”, т.е. «дедом». Этот дух имеет человеческий образ, наполняет собой мировое пространство, остается невидимым и всем управляет с высоты звезд. Ему не воздают никаких почестей и поминают его только при землетрясении; тогда конибо выбегают из своих хижин, танцуют, скачут и громко призывают высшего духа, напоминая о своем существовании».<sup>194</sup>

Нужно еще раз отметить, что шипибо и конибо еще совсем недавно, менее ста лет назад, были разными племенами (хоть и с очень схожей культурой и религиозными представлениями). Сохранились следующие религиозные представления шипибо, которые поведал 80 летний вождь племени Сантос Канайо (Santos Canayó) в 50-х годах XX века. «Нашего бога зовут Иба (Iba), и живет он в центре неба. Он создал небо, землю и людей. Удавы и ящерицы – его слуги. Через них он вызывает дождь, когда мырайя (шаман) обращается с просьбой об урожае для своей общины. Иба,

---

<sup>194</sup> Южная Америка. / Сост. Царева Г.И. – М.: Изд. Царева В.П., 2004. – С. 98.

всемогущее существо, невидимое для всех, кроме шамана, также называется Канарава (Kaparawa), Вождь Небес. В стародавние времена он жил на земле, где у него было три жены. В те времена все люди имели крылья и могли летать. Такие крылатые существа назывались Йушин Пейабо (Yoshin Peiabo). Но однажды налетел сильный ураган и унес Ибу на небо, и с тех пор он там и остался. У людей во время того неистового урагана крылья отвалились, и они остались на земле»<sup>195</sup>.

Таким образом, согласно этому мифу, было время, когда люди обитали вместе с божеством, у них были крылья, как у богов, а боги жили, как люди. Гамак Ибы сделан из водяных удавов, (Хыны Руну, Yene Rono). Его сиденьем служит черепаха. Среди его верных слуг – свирепый ягуар, который встает на пути мертвых, заставляя их обходить жилище божества.

О верованиях конибо сохранились следующие сведения. Хаби (Habi), – великий Бог конибо. Как писал Сесар Диас Кастаньеда (César Díaz Castañeda): "Хаби (Бог) — это принцип божественности, и его сущность настолько тонка, что ускользает от человеческого проникновения в нее"<sup>196</sup>

«Из Бога исходит Инка, чьим материальным воплощением является Солнце. Это всемогущий Бог, причина всех благ и принцип всего творения. К нему обращены молитвы конибо, а в прежние времена, возможно, и жертвоприношения»<sup>197</sup>. «По случаю больших июньских холодов, когда солнце остается скрытым в течение многих дней, один старик пел такую молитву: "Выйди, бог-отец; выйди, бог-солнце; выйди, бог-инка. Мне холодно, согрей меня своим божественным пламенем: луна, всегда скорбящая, ждет тебя с улыбкой; покажи себя прекрасным и великолепным на высотах". "Nai tanica Incariqui, бог выше высоких гор, как говорят конибо; однако его атрибуты

---

<sup>195</sup> Girard Rafael. Indios selváticos de la Amazonia Peruana. Mexico, 1958. – С. 249.

<sup>196</sup> Historia de las Misiones Franciscanas y narración de los progresos de la geografía en el Oriente del Perú 1619-1921. TOMO DUODECIMO 1883 — 1921. Lima, 1926. – p. 467.

<sup>197</sup> Girard Rafael. Indios selváticos de la Amazonia Peruana. Mexico, 1958. – p. 263.

почти не известны. Есть также несколько второстепенных богов: великий Муэрайя (Mueraya), подобно Миносу древних, он является судьей загробной жизни, а также богом медицины; бог буикоко (buicoso), отец человеческого рода, и другие, малозначительные»<sup>198</sup>.

Рай, или Небеса шипибо представляют собой великую деревню, хына (jena), где духи умерших обитают вместе с Богом. В представлении шипибо существует два уровня: уровень звезд и уровень самого неба, именуемого Най (Nai). Между центром неба и центром земли находится лестница катапыкао (catarueкао), которая соединяет оба космических плана. По ней во время транса поднимается дух шамана, когда ему нужно встретиться с Богом, а также духи умерших. На верхнем конце этой лестницы или космической оси находится гигантский крест, а рядом с ним развевается флаг. Мертвые собираются у подножия креста и поют, прежде чем начать свое восхождение на небосвод.

Шипибо-конибо представляют себе Космос (небо и землю) в виде четырехугольной фигуры. Помимо собственных терминов для обозначения кардинальных точек, у них есть и другие для обозначения направлений Вселенной, соответствующих солнцестояниям.

Шипибо считают метеорологические явления одушевленными существами. Радуга – это гигантский морской змей, пересекающий небо, именуемый Йушин Куши (Yoshin Koshi). Его моча — это дождь. Дети более всего подвержены опасностям, исходящим от этого чудовищного небесного змея. Поэтому их прячут в доме, чтобы его "моча" не попала на них<sup>199</sup>.

Согласно одному из мифов шипибо-конибо, отец-солнце (Бари Папа) и луна (Ущи Папа) являются детьми Хаби (*Habi*), или Оципапа (*Otcipapa*). Иначе

---

<sup>198</sup> Historia de las Misiones Franciscanas y narración de los progresos de la geografía en el Oriente del Perú 1619-1921. TOMO DUODECIMO 1883 — 1921. Lima, 1926. – pp. 467- 468.

<sup>199</sup> Girard Rafael. Indios selváticos de la Amazonia Peruana. Mexico, 1958. – p. 250.

говоря, оказывается, что Солнце и Луна — это брат и сестра, которых родил Оципапа. Ясно, почему именно Солнце в образе Инки почиталось индейцами шипибо-конибо: ведь когда-то империя инков простиралась в том числе и на те территории, которые прилегали к землям племен шипибо и конибо.

Мир в соответствии с рядом мифов шипибо-конибо был создан из двух составляющих — Неба и Земли. Вначале Небо было настолько близко к Земле, что люди могли непосредственно общаться с обитателями Небес, и в этом мифе угадывается классический образ «золотого века», распространенный сюжет большинства духовных практик мира. В те времена жили на Земле два брата-близнеца — смелые и дерзкие Кыстын и Кысин, и задумали они обрушить Небеса. Они посылали в Небеса стрелы, так что стрелы, войдя одна в другую, образовали нечто наподобие каната, соединившего небо и землю. Вот так и была создана индейская «лестница в небеса». Впрочем, поведение близнецов не осталось богами незамеченным: Бари Папа (Отец Солнце) послал кару на дурных людей, отторгнув землю от прекрасного небесного мира (Хакун Ныты) и разделив все пространство на четыре части. С тех пор порядок в каждом из этих пространств поддерживается могущественными духами.

Согласно другому мифу шипибо-конибо, давным-давно жил на земле со своей женой человек по имени Нытын Пико (Neten Picó, в букв. переводе с шипибо – Выход в Свет, Ведущий к Дню, к Свету). Однажды с неба пришел человек по имени Варинкоши (Varinkoshi), который обратился к Нытын Пико: "Давай пойдём и будем жить наверху". Он согласился, сказав: "Хорошо, но я не знаю, как там живётся наверху". Тогда Варинкоши отправился на небо, а затем вернулся с пригоршней арахиса. Показав Нытын Пико арахис, Варинкоши сказал: "Видишь, это оттуда, это есть наверху, и это вкусно". Это убедило Нытын Пико, и он ушел со своей женой в следующем порядке: сначала жена, потом он, а потом Варинкоши. Втроем они отправились по дороге на небо. Когда они прибыли туда, то встретили начальника Неба, старика Канараву (Kanarawa). Он спросил их, собираются ли они жить там или планируют вернуться на землю. Они ответили, что их цель – остаться

на небесах и не возвращаться на землю. Тогда Канарава сказал им, что собирается поместить их туда, чтобы они согревали и давали свет людям, сделав их светилами. Он назначил Нытын Пико светить на рассвете, когда Луна перестает светить ночью, превратив его в утреннюю звезду Венеру. Также начальник Неба установил, что Варинкоши будет отныне Солнцем, подателем фруктов и пищи<sup>200</sup>.

Солнце обладает наивысшей силой, поскольку обитает в верхнем мире; в царстве Солнца живет и Луна, причем она, согласно мифам шипибо-конибо, является не кем иным, как одним из раздосадованных шипибо, который ушел на небо, чтобы жить рядом с Солнцем (впрочем, существует и другая версия лунного мифа). Еще до разделения мира, Луной был один мужчина из племени шипибо. У шипибо существовала традиция с высокой частотой мазать лицо краской уито (*huito*) — это красная краска, получаемая из плодов дерева генипа (лат. *Genipa americana*, *Genipa oblongifolia*), которая темнеет, едва ее наносят на кожу. Сок незрелых плодов генипы бесцветен, но окисляясь на воздухе, становится иссиня-черным. Этой краской индейцы пользуются при нанесении нательных рисунков, и они не смывают ее на протяжении пятнадцати-двадцати дней.

Ритуал нанесения краски должен был быть исполнен женой. По легенде, однажды жена Шипибо-Луны по своему обыкновению раскрашивала супругу лицо, однако внезапно подошла золовка и в шутку сказала сестре, что так не красят. Она схватила всю краску-уито и вымазала лицо своему шурина. Луна понял, что все лицо его будет теперь черного цвета, и он сильно рассердился. Своей жене он сказал, что уходит, поскольку не может вынести такого издевательства со стороны золовки, представителя его семьи, и ушел на небо к Солнцу. Когда шипибо глядят на Луну, они помнят, что пятна на ее поверхности суть не что иное, как краска-уито — плод злой шутки золовки Луны. Мифологические рассказы о пятнах на лунной поверхности существовали у многих народов; как пишет М.Ф. Альбедиль: «У многих народов мира есть особые мифы, которые объясняют появление пятен на луне, связывая их или с каким-

---

<sup>200</sup> Girard Rafael. *Indios selváticos de la Amazonia Peruana*. Mexico, 1958. – С. 252.

нибудь животным, или с особым «лунным человеком», например, с лунной женщиной-сплетницей у нивхов. В темных пятнах, заметных на луне, китайцы, индийцы и некоторые другие народы видели то зайца, то жабу, то человека».<sup>201</sup>

Существует иная версия мифа о Луне. До того, как Ущи (Луна) поселился на небе, он был земным женатым человеком, но у него была любовница, с которой он встречался тайно. Она разрисовала его лицо черными узорами генипы, такими же, какие в дальнейшем будут носить на лице мужчины. Когда Ущи вернулся домой, жена спросила его: "Кто тебя разрисовал?" Муж уклонился от объяснений, сказав: "Не спрашивай меня о таких вещах".

Но поскольку жена настаивала, он, наконец, признал свою вину и рассказал ей, что произошло. Он сожалел о случившемся и сказал ей: "Ты заставила меня стыдиться". После чего Ущи оставил свою жену на земле и поднялся на небо, где стал Луной и где находится поныне<sup>202</sup>.

Несмотря на разницу в описании мифа о происхождении Луны, можно установить тот факт, что разрисовывать лица мужчин генипой — это женское искусство.

У шипибо-конибо существует множество версий мифа о Плеядах. Чтобы объяснить свое происхождение, шипибо рассказывают миф о детях Солнца и Луны. Они утверждают, что Бог создал Солнце и Луну как божеств, которые никогда не должны сходиться вместе, но они ослушались божественного повеления. В результате этих любовных отношений Луна забеременела. Однажды грозовой ночью молния рассекла чрево Луны, и на землю спустились семеро детей, похожих на людей. Младший из детей появился на свет со способностями, которыми не обладали другие его братья и сестры. Чтобы вернуться на небеса, младший брат пустил в воздух поток стрел, построив таким образом лестницу, уходящую в бесконечность. По этому

---

<sup>201</sup> Альбедиль, М.Ф. В магическом круге мифов. Миф. История. Жизнь. – СПб: Паритет, 2002 – с. 157.

<sup>202</sup> Girard Rafael. Indios selváticos de la Amazonia Peruana. Mexico, 1958. – Pp. 252-253.

хлипкому мосту, превратившись в муравьев-курухуинси (curihuinsi) с кусочками листьев, семеро детей поднялись вверх в поисках своих родителей, неся послание из джунглей. Когда они достигли огромного озера, населенного свирепыми кайманами, они попытались перебраться на другой берег на спине ящерицы. Один из свирепых кайманов вырвал брату-проводнику бедро. В последовавшей борьбе все братья рисковали быть съеденными. Солнце сжалилось над своими детьми и превратило их в созвездие, известное метисам как «Семь Коз», «Las Siete Cabrillas» – Плеяды, и которое шипибо называют Хуишмабу (Huishmabu)<sup>203</sup>. Одна из звезд Плеяд называется Киши Ума, "без ноги", в память о брате-проводнике. Высота и положение этих звезд по отношению к земле интерпретируются коренными жителями как наступление сухого сезона и сезона дождей, определяющих жизнь шипибо. Зима и лето объявляются по положению «семи братьев» Плеяд. Эти знания использовались шипибо и конибо для охоты и рыболовства. Для шипибо звезды проплывают по "реке неба" на своих каноэ. Звезда Ныты Виштин (Венера, Нытын Пико) трижды поднимается и опускается, прежде чем исчезнуть. Шипибо говорят, что на «реке неба сильное течение».

Также у шипибо-конибо весьма распространяет миф о Великом Потопе. Однажды, желая наказать человечество за его грехи, Бари Папа (Отец Солнце) послал на землю потоп. Сомкнув свои сияющие глаза, он стал темнеть и поднимать уровень воды в реке. От потопа удалось спастись только одному шипибо, дети которого превратились в птиц уанчауи (huancahuí), считающихся вестниками несчастья, а его беременная жена приняла облик термита.

После разделения мира на четыре части, возникли, соответственно, четыре мира (на шипибо «ныты» — néte):

- Нижний мир: мир воды, подводный мир, Хыны Ныты (Jene Nete, от jéne [хыны] — вода и néte — [ныты] мир) и Май ныты (подземный мир);

---

<sup>203</sup> Una ventana hacia el infinito. Arte shipibo-conibo. Lima, Peru, 2002. – p. 20.

- Мир людей, то есть мир, в котором живут шипибо, Нон Ныты (Non Nete, от non — наш);
- Желтый мир, Паншин Ныты (Panshin Nete, от panshín — желтый).
- Чудесное пространство, в котором обитает Солнце, Хакун Ныты (Jakon Nete, от jасón — хороший, приятный)<sup>204</sup>.

Под первым пространством, которое у шипибо называется Хыны Ныты (Jene Nete), индейцы понимают водный мир, в котором обитают духи воды. Там живут хыны чайконибо, *jene chaikonibo*, которые прежде были мужчинами шипибо, а теперь они обитают под водой. Самое могущественным существом в этом мире является Руни (на шипибо — Руни, или Ронин, Ronín, на кечуа — Якумама, Yakumama), в чьих «руках» сосредоточена вся власть над жителями водных глубин: рыбами, черепахами чарапас (charapas) и тарикайас (taricayas). Руни — это огромная анаконда, но на самом деле в мифологических представлениях индейцев она — человек. Это очень мощный персонаж, и хыны чайконибо (*jene chaikonibo*) подчиняются ему. За верную службу Руни награждает их лакомством — зúngaro (сомы семейства *Pimelodidae*). Одеждой им служит рыба рактакара (ractacara), колючий скат (raya) — их шляпы-сомбреро, карачама (sarachama — кольчужные сомы (*лат. Loricariidae*), которых можно встретить в аквариумах по всему свету; на языке шипибо — ипо, íро, отсюда и название реки и населенного пункта – Ипария) — их обувь; сом — рыба бык (*Phractocephalus hemiliopterus*) — служит им корзинкой.

У каждого вида подводных существ есть и своя «мать», «хозяйка», «госпожа», «богиня» (Ибу, Ivo): мать рыб Бокичико, Бокачика (boquichico) (лат. *Prochilodus nigricans*), мать рыб Карачама (sarachama, сомики *Pseudorinelepis genibarbis*), мать рыб Шуйо shuyo (*Erythrinus sp.*). Мать-защитница, хозяйка (Ivo) имеется у всех растений, животных, леса и рек. Эти матери-защитницы позволяют шипибо пользоваться всем, что есть в природе. Однако они требуют от

---

<sup>204</sup> El Ojo verde: cosmovisiones amazónicas. Lima, Peru, 2004. – p. 196.



людей взаимного уважения и ответственности — когда леса вырубают, а окружающие территории загрязняют, это вызывают гнев Ибу.

Испытывая голод, шипибо должны просить помощи и разрешения у хозяина или хозяйки той или иной пищи. Подобное общение происходит при помощи растений: посредством разных растений шипибо сообщают хозяевам о той пище, в которой они нуждаются. Когда индейцы шипибо отправляются ловить рыбу, они должны захватить с собой специальные листья, например, хынымоша (*jenemosha*), на которых много шипов, и которые, если они цепляются за кожу, вызывают болезненные ощущения; своим видом они напоминают рыболовные крючки. Шипибо берут эти листья, чтобы вначале растереть их в руках и измельчить, а затем просят растение о помощи, считая, что оно вступает в непосредственный контакт с Руни. Так шипибо сообщают Руни о том, в чем они нуждаются, а растение выступает при этом посредником. После подобного ритуала, согласно верованиям шипибо, поймать рыбу не составит большого труда.

Следующее пространство шипибо называют Нон Ныты (*Non Nete*), что можно перевести с их языка как «наш мир»<sup>205</sup>. В этом мире живут люди, в нем обитают животные, которых шипибо употребляют в пищу, разнообразные растения, деревья, минералы, птицы и все населяющие землю существа. Также в этом мире живут духи и другие существа, не являющиеся подобием человека. Например, шипибо очень боятся духа Лупуны (*lupuna*) и Катауа (*catahua*, духи деревьев). Дух Лупуны (*lupuna*) также называется Йуширапа (*yoshirapa*), или одержимый, чудовищный человек. Также здесь обитает дух бамбука, который имеет для индейцев громадное значение, поскольку шипибо пользовались бамбуком в качестве ножа и считали, что нет лучшего материала для ведения войны. Здесь же обитает дух аяуски, а также дух табака, тоэ (*toé*) и духи других растений, которые, согласно поверьям шипибо, может излечить от всякого зла. Аяуска, как и табак, является лучшим посредником для путешествия по другим пространствам.

---

<sup>205</sup> El Ojo verde: cosmovisiones amazónicas. Lima, Peru, 2004. – p. 197.

Шипибо полагают, что между всеми животными царит равноправие: как и люди, они нуждаются в земле и пище, они испытывают потребность в размножении и хотят общения с людьми. Шипибо уверены, что могут вступать в брак с духами-родителями растений и животных. Более того, когда шипибо умирают, они могут стать одним из таких духов. Есть и другие существа, такие, как подземная черная змея-анаконда Май Руни — это большая и опасная змея, и распространенное верие шипибо гласит, что случайная встреча с ней сулит беды и даже смерть одного из родственников.

Все перечисленные существа наделены большой властью и могут даже покарать человека. Так, человеческие болезни представляются результатом их наказания, а если человек совершил тяжкое преступление, то он будет наказан преждевременной кончиной. Когда же люди ведут себя хорошо, все, чего они ни попросят, духи ниспошлют в изобилии. Шипибо убеждены, что их дети — это дети тех самых существ. Например, когда племянники или дети хотят есть, шипибо обращаются к духам, и тогда неподалеку появляются две или три сахинос (*sajinos*, горные свиньи).

Охотиться нужно очень умеренно, и только лишь в тех количествах, чтобы делиться с семьей, родственниками, но ни в коем случае нельзя охотиться про запас. Это — закон, предписывающий уважение к правилам сельвы, и в награду за это будет дано все, в чем нуждается человек для удовлетворения своих насущных потребностей. Однако при нарушении этого правила наказание неминуемо; например, если какое-то животное просто оставляют в лесу раненым и не забирают с собой, охотник, его бросивший, заболевает, и справиться с болезнью ему будет очень непросто.

Третье пространство — это Желтый Мир, Паншин Ныты (*Panshin Nete*). Это пространство, расположенное на вершине Лупуны (*Iuruna*), или Сейбы (*Seiba pentandra*). Лупуна является самым высоким и весьма почитаемым деревом в лесу.

Желтый Мир — это мир греха, нарушителей табу, его населяют злые духи. Злые духи очень многочисленны и разнообразны: Быру Йушин (Bero Yoshin) — это злой дух, приносящий вред для глаз; дух Мава Йушин (Mawá Yoshin) — это дух умерших; Йошинкон, Йшинкон (Yoshinkon) — по-настоящему очень дурной, злой дух; Йошинкома (Yoshinkoma) менее дурен, но также относится к числу злых духов<sup>206</sup>.

В этом пространстве Паншин Ныты (Panshin Nete), как говорят представители шипибо-конибо, обитают *йобы* (yobé), или *хакунма амис* (jakonma amis). Это люди, которые без разрешения духов начали готовить или использовать аяуаску, не соблюдая особой диеты. Плохие курандерос, которые вместо того, чтобы выполнять свою главную задачу — лечить и исцелять, занимались принесением вреда и порчи — это также *йобы* (yobé). Шипибо считают, что они приносят с собой опасности и вред. Эти колдуны живут изолированно, отдельно от остальных людей. Часто у таких колдунов нет жен, поскольку с такими людьми сложно ужиться. После смерти они немедленно отправляются в Желтый Мир. Хакунма амис это те колдуны, которые были призваны лечить людей, но вместо этого приносили зло и убивали людей. Желтый Мир — это посмертная участь всех, кто приносит зло, желает зла своим ближним, а также тех, кто нарушал запреты и пренебрегал при жизни социальными нормами общины.

Если располагать описанные миры по вертикали, как бы вдоль Мировой Оси, то можно сказать, что Желтый Мир находится между Нашим миром (Средним миром), Нон Ныты, и Чудесным Пространством, Хакун Ныты — Верхним миром. В горизонтальном же плане пространственное соотношение миров выглядит следующим образом: согласно религиозным представлениям шипибо, после смерти душа грешника совершает загробное путешествие по рекам (символом горизонтальной оси является в этом случае Мировая река), и спускаясь вниз по Укаяли, она попадает в Амазонку, а затем попадает в Желтый мир

---

<sup>206</sup> El Ojo verde: cosmovisiones amazónicas. Lima, Peru, 2004. — p. 198.

Паншин Ныты. Не достигнув чудесного мира Хакун Ныты, душа несчастного злодея обитает в Желтом Мире настолько долго, пока не будут исчерпаны все уготовленные ей наказания. Убежать из Паншина Ныты не под силу никому. В известном смысле, здесь можно проследить аналогию с католическим чистилищем.

Когда умирает индеец шипибо, который вел несправедный образ жизни, он может после смерти превратиться в ягуара или каймана, которые являются хищными животными. Женщины, не хранившие верность в браке, занимавшиеся прелюбодеянием, после смерти могут превратиться, например, в броненосца (карачупа, *carachupa*). Когда поднимается сильный ветер, он заставляет духов спуститься в леса, мы называем их *манайбо (manaibo)*, то есть это духи, которые, превратившись в животных, спускаются в какое-либо место, особенно в пурмах (*purmas*), заброшенных чакрах (чакра – надел земли, где выращиваются культивируемые растения). Можно обнаружить его следы, услышать их рычание, рев, свист, и все это представляет большую опасность, поскольку, если человек находится в непосредственной близости, у него начнется диарея или рвота, или он может даже потерять сознание. Вот почему при сильных порывах ветра лучше всего спрятаться и постараться не выходить из дома. Всеми этими духами, превращающимися в животных, повелевает огромное существо, напоминающее корову с огромными рогами и одной очень длинной правой рукой, которое шипибо называют Симпира (*Simpira*). Длинная рука нужна Симпире, чтобы дотянуться до другого пространства — «Нашего Мира» (*Non Nete*), если необходимо забрать человека, нарушившего какое-либо правило. Его правая рука скручена и по виду схожа с длинным удавом. Когда человек поступает неправильно, рука Симпира вытягивается, хватает грешника, обвивая его, и забирает его из «Нашего мира» Нон Ныты (*Non Nete*) в Желтый Мир<sup>207</sup>.

---

<sup>207</sup> El Ojo verde: cosmovisiones amazónicas. Lima, Peru, 2004. – p. 198.

Четвертое пространство, получившее у шипибо название Хакун Ныты (Jakon Nete), — это чудесное пространство, новый мир, где обитает Отец Солнце, Бари Папа, который является Инкой, в сопровождении Луны. Именно пред ним предстают души умерших людей, однако этого мира могут достичь лишь избранные души. Если человек при жизни хворал и умер больным, его душа прибывает в этот мир также больной, но там есть все, чтобы исцелиться. Сюда прибывают души не только людей (кайабо *kayabo*), но и животных (йуина йушин *yoina yoshinbo*) и растений (хиви йушин *jiwi yohinbo*). Поскольку все растения обладают кайа *kaya* (душа), они также оказываются в пространстве, где царит божественный Инка. Дух хороших растений покрывает все пространство этого мира, создавая такие прекрасные пейзажи, которых никогда не встретишь на земле. Этот мир исполнен цветов, фруктов, удивительных изящных растений. Только шаман мырайя обладает способностью посещать этот мир при жизни, и в этом ему помогает аяуска; все остальные могут оказаться в этом мире только после смерти. Особо грешная душа, которая была осуждена на мучения в Паньшин Ныты, должна быть извлечена из Желтого Мира великим шаманом мырайя, чтобы получить возможность переместиться в Прекрасный Мир, Хакун Ныты<sup>208</sup>.

Мырайя — шаман, который достиг высшего уровня духовного развития; нет никого выше его. Он может перемещаться во все пространства мира и устанавливать контакты с существами, которые там обитают. Он может превращаться также в зверей: тигра, удава, пуму, в любого, кого захочет. У него есть способность становиться невидимым, исчезать в одном месте и появляться в другом.

Согласно ряду мифов шипибо-конибо, первым шаманом племени шипибо был Великий Мырайя. Индейцы рассказывают легендарные истории об Аши (Ashi), первом Мырайя, который преобразился в полубожественное существо, после обретения невероятных сверхъестественных сил. Аши — великий мырайя — впервые

---

<sup>208</sup> El Ojo verde: cosmovisiones amazónicas. Lima, Peru, 2004. – p. 199.

обнаружил таинственные свойства растений-учителей, деревьев и лиан амазонской сельвы, идентифицировал их и дал им имена. Аши почитался всеми индейцами и шаманами шипибо как существо-полубог, который был наделен невероятной силой.

Мырайя, согласно верованиям шипибо-конибо, способен принять облик любого животного (оборотничество). Он может перевоплотиться во что угодно, раствориться, где пожелает, чтобы никто не смог помешать ему странствовать во всех пространствах и появиться там, где он захочет.

Однако согласно иным источникам,<sup>209</sup> мырайя не является высшим уровнем шамана, но рассматривается в качестве повелителя речного царства и царства сельвы. Он владеет знаниями о растениях и животных, может часть времени проводить в подводном царстве, а вот подняться на небо оказывается не в состоянии. Мырайя должен общаться с водными духами. Существует поверье, согласно которому, подводное царство — это источник силы мырайя. Мырайя на спине Якумамы способен опуститься на самые глубины подводного царства. Вместе с тем, высший уровень шамана, согласно Л. Э. Луна, — это Сумируна (*sumiruna*), также называемый суми. Суми сочетает в себе силы трех царств: леса, воды и воздуха. В некоторых племенах под понятием «мырайя» понимается один из уровней целителя-шамана. Надо сказать, что подтверждения сведениям Л. Э. Луны не встречается в других источниках. Также имеются данные о том, что в прошлом понятия мырайя (*meraya*), роа (*roa*) и йобы (*yobe*) были синонимами, обозначающими и шамана, и колдуна-брухо. Возможно, что деление на «плохих» и «хороших» шаманов произошло под влиянием христианских миссионеров.

Мырайя — это шаманы, обладающие сверхспособностями, которые они могут использовать и в созидательных, и в разрушительных целях (однако, в отличие от вредоносных колдунов-йобы, мырайя, как это воспринимают индейцы, поступают мудро во всем – исцеляя или убивая). Важным средством общения с духами и божественными существами является табачный дым

---

<sup>209</sup> Luna L. E., Amaringo P. *Ayahuasca Visions: The Religious Iconography of a Peruvian Shaman*. Berkeley, Calif., 1991.

церемониальной трубки (шинитапон *shinitapon*, *шини* – дерево, из которого изготавливается трубка, *тапон* – корень). Существуют мифы, согласно которым первым великим шаманом-мырайя человек стал благодаря курению табака мапачо<sup>210</sup>. Причем, курить и культивировать мапачо, согласно этим мифам, шипибо научили дочери божественного Инки. В этом угадывается отголосок древней истории взаимоотношений шипибо и империи Тауантинсуйо, которая выступала для индейцев Амазонии в роли культурного героя, обучающего культивации растений, мифологически персонифицированного в образе божественного *хорошего* Инки (*El buen Inca*)<sup>211</sup>. Отметим здесь также то, что курение табака было отличительной особенностью амазонских племен, стоящих на более высокой ступени развития и занимающихся не только охотой и собирательством, но также и земледелием. Обычай курить характерен не для низкокультурных народов, таких как мака (Мака де Чако, *Macá del Chaco*, а для более развитых сельскохозяйственных культур<sup>212</sup>.

С помощью курительной трубки и табака мырайя умиляет благосклонных духов и отгоняет недоброжелательных. Табачный дым (табак – румы, *гомè*) незаменим в обрядах, связанных с метеорологическими силами. Мырайя выдувает дым из своей церемониальной трубки вверх, создавая таким образом облака, которые, согласно принципу имитационной магии, вызывают конденсацию грозных облаков, к которым ассоциируется дым. Шаман сопровождает эти действия молитвами и заклинаниями. Подобными действиями мырайя может напротив – разогнать облака<sup>213</sup>. Также мырайя способен прозревать будущее, истолковывать знамения, защищать представителей своего сообщества от вредных духов, обеспечивать удачу на

---

<sup>210</sup> Берснев, П.В. Священный Космос Шаманов: шаманские традиции с древности до наших дней. М., 2020. – с. 155.

<sup>211</sup> Tournon Jacques. *De Boas, Incas y otros Seres*. Lima, Peru, 2013. – p. 111.

<sup>212</sup> Girard Rafael. *Indios selváticos de la Amazonia Peruana*. Mexico, 1958. – p. 260.

<sup>213</sup> Girard Rafael. *Indios selváticos de la Amazonia Peruana*. Mexico, 1958. – p. 258.

охоте, хранить древние традиций племени, организовывать религиозные церемонии и танцы.

Курандерос же (на языке шипибо «raómis», от «raó» — «медицина», «целительная сила растений», «растения силы» и «mis» — делающий) являются целителями, врачевателями, специалистами по лечению различных недугов. «Курандерос» — это испанское слово, происходящее от латинского «cura», означающего заботу, попечение, лечение и «curans» — врач, врачеватель. Соответственно, латинское «curans» переводится как врач, целитель. В испанском «curar» – *лечить, исцелять*. А в английском «cure» — «забота, исцеление», а также «исцелять, исправлять, приносить здоровье, очищать». Курандеризм – явление латиноамериканское. Это синтез индейской космологии, народных методов лечения, шаманских практик и христианской религии. Мыраяя также может исцелять. Но этим не исчерпываются его шаманские функции.

Главная задача традиционных курандерос Латинской Америки в сохранении равновесия природных сил, а при необходимости и восстанавливать нарушенное равновесие (посредством целительства — то есть восстановления целостности, динамического баланса на всех доступных для каждого конкретного курандеро уровнях реальности).

Курандеро, или шаман-целитель, — тот, кто при содействии духов оказывает помощь своим соплеменникам и всем тем, кто к нему обращается. Он способен излечивать пациентов (главным образом от болезней психосоматического характера). Подобная терапия может включать в себя особый массаж, окуривание пациента табачным дымом мапачо, *соплаго*, или опрыскивание пациента одеколоном Агва-де-Флорида, высасывание из тела пациента вредоносной энергии-духов, которые принимают форму различных патогенных объектов (йобы, виротес).

Среди основных заболеваний, лечением которых занимается курандеро:



- заболевания, причиной которой были другие люди (*males de gente*, «вред, болезни от людей»). К таковым относятся сглаз (*mal de ojo*), проклятие (*maleficio*),
- заболевания, причиной которой были колдуны-брухос: колдовство (*encanto*), колдовская порча (*daño por brujería*),
- заболевания, вызванные духами и призраками: дурной воздух (*mal aire*), внедрение в тело потревоженных духов местности или призраков, например, во время купания в священных источниках в горах или во время сна в таких местах<sup>214</sup>, во время посещения кладбища,
- психотравмы, вызванные сильным потрясением: испуг (*susto*, *mancharí*), который может вызвать «потерю души» (блуждание души, части души, одной из душ человека в мирах духов, и даже «заточение» такой души в мирах зловредных духов),
- заболевания, вызванные внедрением в тело жертвы магического дротика (*йобы*, *виротес*).

Курандеро занимается только целительством, но при определенных условиях может нанести вред своим врагам.

В Перу, Эквадоре и других странах Латинской Америки курандерос — это шаманы-знахари, которые обладают особым сакральным знанием, которое черпается ими главным образом из общения с *растениями силы* (аяуаска, чакруна, чалипонга, Сан-Педро, мапачо и др.).

Всех врачей-курандерос, которые используют в своей практике растения, называют вегеталистами (от исп. «*vegetalista*» — *vegetal* — относящийся

---

<sup>214</sup> Balladelli Pier Paolo. *Entre lo magico y lo natural. La Medicina Indígena*. Quito, Ecuador, 1996. – p 113.

к растениям, растительный, растение)<sup>215</sup>. На языке шипибо они называются Ni Rao Onan. Слово «вегеталист» вполне можно перевести на русский язык как «травник». Обычно вегеталисты перед тем, как получить силу и мудрость растения, соблюдают особую диету или пост в течение года и более, о чем было подробно сказано выше.

По использованию растений-учителей различают:

Мастер Тоэсеро (*maestro Toesero*) — шаман, которые специализируется на работе с растением-учителем Тоэ (исп. *Toe*, лат. *Brugmansia suaveolens*). В Перу также известны как уачача (*huacacha*), флорипондио (*floripondio*), хайяпа (*jallapa*)<sup>216</sup>.

Аяуаскero — шаман, искусный в использовании Аяуаски.

Натуриста — мастер-травник (*vegetalista*), знахарь.

Шаманы-перфумерос (исп. *Perfumeros*) — буквально шаманы-«парфюмеры», то есть специалисты по использованию ароматов. Считается, что они могут привлечь удачу, финансовый успех и даже вернуть любимого человека, иначе говоря, владеют приворотной магией.

Часто курандерос именуют *унайя*, уна́я, она́я, (*El Unaya, Onanya*) — это тип врачавателя, использующего в своей практике *уни*, букв. на шипибо «аяуаска» (*уни кубин, oni kobin* – приготовленный отвар аяуаски; нищи уни, *nishi oni* – лиана аяуаски). Чакруна на языке шипибо-конибо – кава (*kawa*). По сути *унайя* может быть как курандеро (врачеватель), так и брухо (колдун). Унайя способен диагностировать заболевания при помощи одного только взгляда или прикосновения, а затем и излечить пациента. Однако он не обладает такой же силой, что и мырайя. Этот тип врачевателей является мастерами икарос и вегиталистами (знахарями-травниками).

---

<sup>215</sup> Dennis J. McKenna Ayahuasca: an ethnopharmacologic history. In: R. Metzner, (ed) Ayahuasca: Hallucinogens, Consciousness, and the Spirit of Nature. Thunder's Mouth Press, New York, 1999.

<sup>216</sup> Tasorinki Yanaanka. Chamanismo Andino-Amazónico. Maestros y plantas maestras de poder coca, ayahuasca, San Pedro, tabaco, toe. Peru, 2009 – P. 99.

Кроме *мырайя* и *унайя*, еще выделяют *йобы* (*yobe*) — брухо, которые находятся на уровень ниже *унайя*. Большинство брухос, не будучи коренными представителями шипибо, относятся именно к этой категории. Владея знаниями, сходными с теми, которыми располагают шаманы *мырайя*, *йобы* используют в своем деле лечебные растения. Они специализируются на извлечении магических дротиков и обращаются за помощью к отцу или матери *ибо* (*ivo*) того или иного целебного растения. Шаманы этого уровня не соблюдают правил специальной диеты, которая позволяет достичь уровня *мырайя*. *Йобы* в большей степени наделены способностями колдуна. Индейцы верят, что, растения завладели *йобы*, поймали их в ловушку и в наказание наделили отрицательной силой. Эти шаманы могут исцелять, но, помимо этого, они также могут и убивать. Подобные верования индейцев хорошо отражают их убежденность в амбивалентности растений-учителей: в зависимости от тех склонностей, которые проявляют при взаимодействии с растениями-учителями разные люди, одних они наделяют силой целительной, других же — вредоносной.

В корне подобных воззрений – магическое мышление шипибо-конибо. Как писал Бронислав Малиновский: «Однако сама по себе магия ни благотворна, ни вредна; просто она является воображаемой силой контроля над силами природы, и контроль этот может осуществляться магом как во зло, так и во благо, как на пользу, так и во вред отдельным людям и обществу»<sup>217</sup>.

Кроме указанных основных групп также можно особо упомянуть повитух *кушуми*, *бакиабиль* (*cushumi*, *baquiabil*), которые специализируются на определенных видах растений, и костоправов *тоби уна* (*tobi una*).

Индейцам шипибо удалось развить искусство создания и вышивки геометрических узоров высокой степени сложности – *кыны*<sup>218</sup>. Они представляют собой не простые «украшения»; рисунки шипибо исполнены особого смысла,

---

<sup>217</sup> Малиновский Б. Избранное: Аргонавты западной части Тихого океана / Пер. с англ. – М.; СПб., 2015. – С.11.

<sup>218</sup> Luisa Belaunde Elvira. Kené: arte, ciencia y tradicion en diseño; Lima, Peru, 2009. – P.15.

который раскрывает взаимосвязь видимого и невидимого миров. Узоры шипибо – окна в пространства бесконечности. Смысл узоров – причудливых линий и фигур (крестов, ромбов, квадратов и т.д.) – тесно связан с космологией шипибо-конибо<sup>219</sup>. Центральным мотивом в узорах шипибо является Руни, или Рунин (Ronin), космический змей, сочетающий на своей коже все мыслимые узоры. В мифах шипибо есть история о том, что Руни показал свою кожу женщине из предков шипибо. Главная линия каждого узора *кыны* всегда представляет Руни, который творит вселенную и символизирует Бога<sup>220</sup>. Узорами *кыны* расписывают предметы керамики, ткачества, украшения, оружие и, даже человеческое тело. Кыны – на языке шипибо-конибо означает «рисунок», «орнамент». Это слово используется, чтобы обозначать геометрические орнаменты, сделанные вручную на разных поверхностях: таких как лицо человека, поверхность керамических изделий, одежда, украшения и покрывала. Кроме того, эти орнаменты могут наноситься на такие предметы, как например короны шамана (маити, или мурумайте, *mogomaite*), нагрудники из бисера (мурупанан, *mogorapan*), браслеты из бисера (мурушита, *mogoshëta*), на деревянные курительные трубки с мундштуком из трубчатой кости обезьяны (шинитапон, *shinitapon*) и даже на каноэ, весла или другие предметы из дерева<sup>221</sup>. Согласно мышлению шипибо-конибо, рисунки, сделанные женщинами, являются материализацией сакральной энергии или позитивной силы, называемой куши, исходящей от целебных растений, или «растений силы», *рао*. Энергия куши невидима невооруженным глазом, но она может проявляться в виде светящихся цветных узоров в особые состояния сознания во время шаманских церемоний. Узоры шипибо связаны с архаической космологией аборигенов долины Амазонки и представляет собой уникальные взгляд на вселенную. Искусство *кыны* является выражение космическо-религиозных

---

<sup>219</sup> Una ventana hacia el infinito. Arte shipibo-conibo. Lima, Peru, 2002. – p. 21.

<sup>220</sup> Una ventana hacia el infinito. Arte shipibo-conibo. Lima, Peru, 2002. – p. 46.

<sup>221</sup> Diccionario Shipibo-Castellano. Ministerio de educacion. Peru, Segunda edición, 2008. – p. 98.

символов или концепций, а сами модели космоса (четырёхугольный космос, ограниченный солнцестояниями, креста) происходят из мифологии шипибо-конибо.

Существует поверье, согласно которому, если разгадать смысл так называемого «кода шипибо», откроется карта, на которой будет указан путь племени на землю из иных космических измерений. Ключом, которым открывается смысл этих узоров, ведаёт шаман племени, и он передаёт его своему ученику. И так продолжается уже долгое время – из рода в род, из поколения в поколение. Тайну «кода шипибо» тщательно охраняют духи-защитники племени. В обязанности шамана входит спасение узоров небесного мира и передача их женщинам. Воспроизведение рисунков на всех предметах материальной культуры придаёт силу и защиту жилищу, людям и всей этнической группе<sup>222</sup>.

Шаманы считают, что растения-учителя говорят с людьми на особом языке, но до тех пор, пока люди не научатся понимать этот язык, они обречены только разглядывать эти великолепные узоры, «космическую вязь». Такие узоры будут вызывать в них восхищение, но смысл священного языка останется недоступным. В известном смысле, эти узоры представляют отражение космических вибраций, голосов духов природы, запечатленных в графическом виде.

Для непосвященных узоры шипибо оказываются просто красивыми декоративными картинками, однако шаман, выполняющий функцию посредника между миром живых и мертвых, миром людей и духов, безошибочно угадывает смысл узоров-схем, энергетических полей и силовых линий. Для шамана весь окружающий физический мир — это проявление более тонкого мира, который для обычного человека остаётся незримым. Так как человеческая действительность является проявлением сакрального измерения, то в нём повсеместно встречаются воплощения символов и знаков высшего, священного мира. Например, мы с тем же непостижимым восторгом можем

---

<sup>222</sup> Una ventana hacia el infinito. Arte shipibo-conibo. Lima, Peru, 2002. – p. 46.

наблюдать причудливые узоры на чешуйчатой коже змеи или завораживающие краски перьев птиц. Мир флоры и фауны Амазонки настолько живописен и неотразим в своей таинственности, что он просто не может не быть неисчерпаемым источником вдохновения сакрального искусства индейцев.

Магические растения, или вернее – растения *медицины*, на языке шипибо носят название «рао, рау», или «мерамес». К ним относятся определенные растения, с которыми делаются диеты:

- Деревья-учителя, иначе именуемые *palos*: Чульячаки Каспи *Chullachaqui Caspi*, или бачуха *bachuja* (Чульячаки букв. дух леса, а каспи – дерево, древесина; лат. *Tovomita longifolia*, *Tovomita aff. stylosa*), Чучуаси, *Chuchuhuasi (Maytenus ebenifolia)*, Чириксананго, *Chiricsanango (Brunfelsia grandiflora)*, Мукура (*Petiveria alliacea*) Шиуауако, *Shihuahuaco (Dipterys sp.)*, Тимарео, *Timareo*, Кореса, *Coresa*, Ренакилья, *Renaquilla (Clusia rosea)*.
- Растения-учителя (*plantas maestras*): Кока, *Coca (Erythroxylum coca)*, Тоэ, *Toe (Brugmansia suaveolens)*, Пиньон Колорадо, *Pinon Colorado (Jatropha gossypifolia)*, Мукура, *Mucura (Petiveria alliacea)*, Пири-пири, *Piripiri (Piri Piri, or Cyperus articulatus L.)*, Мотелийо, *Motelillo (Fittonia verschaffeltii)*, Ахо Сача, *Ajo Sacha (Mansoa alliacea)*, и согас, *sogas* (лианы) — включая *Аяуаску (Banisteriopsis sp.)*.

Растительная диета считается обязательным условием в процессе становления шамана-вегеталиста, способствующая приобретению мудрости и силы, а также очищению тела и восстановлению здоровья. Причины, мотивы становления шаманом могут быть разными. Например, наследственная, родовая передача шаманской силы, либо стремление к самоисцелению или исцелению своих близких. Но только следуя строгой диете, можно достичь настоящей связи с духовным миром и стать учеником растений-учителей. Все травники-вегеталисты убеждены

в том, что лишь строгое соблюдение диеты открывает путь к мудрости. Во время диеты изменяется не только восприятие мира, но и само тело шамана: оно становится более легким и энергичным, ум проясняется и становится более острым, запах тела меняется, сновидения становятся осознанными и наполняются особым глубинным смыслом. Диеты, в зависимости от растения, с которым она проводится, бывают различными (у различных шаманов могут быть различия относительно диеты с одним и тем же растением). Но в целом диета подразумевает воздержание от ряда вещей, включая соль, сахар, специи, жир, свинину, красное мясо, алкоголь и секс<sup>223</sup>.

Обучение ученика шамана в основном базируется на социальной изоляции ученика, ряде пищевых запретов и запретов на секс, а также в регулярном принятии настоев и отваров из психоактивных растений, а также иных растений, почитаемых индейцами как священная медицина (рау). Зачастую обучение состоит из наставлений учителя: «Возьми эти растения, выпей отвар из них. Растения заговорят с тобой». Шаманы верят, что духи растений могут приходить и передавать знания в сновидениях, а также в видениях во время приема аяуаски (и других растений). Духи растений учат песнопениям-икарос, различным методам врачевания (какие растения и как принимать пациенту для исцеления). Кроме того, как утверждают шаманы, духи могут научить другим языкам (ранее неизвестных шаману)<sup>224</sup>.

Те, кто практикуют подобную диету, через несколько месяцев выглядят истощенными, но при этом не жалуются на слабость тела. Напротив, они считают, что диета придает им силы преодолеть все трудности во время уединенного пребывания в лесу. Также они полагают, что такая диета-пост способствует освобождению от возможных заболеваний. Кроме того, постящийся, или диетирующий, как бы уподобляется духам и божествам, с которыми он хочет

---

<sup>223</sup> El Ojo verde: cosmovisiones amazónicas. Segunda edición corregida. Lima, Peru, 2004. – p. 201.

<sup>224</sup> Путешествия в Священные миры. – М., СПб., Лима: Издательский проект «Древо Жизни», 2017. – с. 27.

вступить в контакт. При помощи поста как можно в большей степени происходит освобождение от смертного тела, дабы облечься в бессмертную форму<sup>225</sup>. Кроме того, это форма самопожертвования. Это способ приблизиться к духам и богам. Поэтому все *плотское* угнетается – сексуальное воздержание, ограничения в пище и голодание (у шипибо – *аюно*, букв. с исп. *ayuno* переводится как «пост»). Посвящаемый отделялся от обычной (профанной) жизни и шаг за шагом вводился в сакральный мир духов богов. Все плотское нужно максимально *угасить*. Согласно поверьям индейцев, даже кровь женщины во время менструации может отпугнуть духов. Как сказал один из шаманов в окрестностях Икитоса: «Мы понимаем, что энергетический запах менструации отвратителен для духов медицины. Поэтому они не хотят приходить. Духи-врачеватели не любят крови, им не нравится кровь, им не нравится все плотское. Им не особенно нравится человеческий секс»<sup>226</sup>. Безусловно, это всего лишь одно из множества объяснений различных ограничений во время *шаманской диеты*. Секс, менструальная кровь, как говорят другие шаманы, может, напротив, – привлекать духов, желающих женщин. В то время как другие (женские) духи начинают ревновать и могут причинить вред всем, присутствующим вблизи женщины во время менструации.

Диета (по сути своей – это аскеза и пост), уединение, или добровольная изоляция, социальная депривация в лесу или в отдельной хижине представляют собой общую для южноамериканских шаманов практику. Для того чтобы человек стал настоящим шаманом, он должен пройти обучение шаманизму у своего наставника и процесс инициации: смерть профанной личности – трансформация – возрождение в новом качестве – в роли инициированного шамана).

---

<sup>225</sup> Мосс, М. Социальные функции священного: Избр. произведения / Пер. с франц., под общ. ред. И. В. Утехина. — СПб., 2000. — С. 27.

<sup>226</sup> Mijares Sharon, Fotiou Evgenia. Earth, Gender and Ceremony: Gender Complementarity and Sacred Plants in Latin America. // Journal of Transpersonal Research, 2015, Vol. 7 (1), – p. 25.



Так, например, в гвианских карибских племенах «если шаман (*piai*) не имеет собственных детей, то выбирает самого смышленного из деревенских мальчиков, уводит его в отдаленную часть леса и постепенно знакомит с техникой его будущего звания, пока он окончательно не постигнет ее в продолжение нескольких лет. Исчезнув из общества, субъект возвращается к своим соплеменникам в качестве ученого врача, скорее похожего на скелет, чем на живого человека. Навар из табачных листьев составляет его единственное питье; небольшой ломоть хлеба касса-де — его пищу. В период учения он не должен иметь никаких сношений с европейцами, так как через это навсегда теряет влияние на демонический мир. По окончании обучения он получает от своего учителя мистическую погремушку «марака», перед могуществом которой преклоняется каждый злой дух; затем родители молодого человека подносят учителю более или менее значительные подарки».<sup>227</sup>

Существует еще одно подобное описание подготовки к становлению шаманом, изложенное этнографом Этторе Биокка со слов Елены (Хелен) Валеро, простой бразильской девочки, попавшей в конце 30-х годов в плен к индейцам яномама (*Yanomamö*, или *Yanoamö*) и прожившей среди них много лет. В селении индейцев (шабоно — коллективное жилище) посреди площади отдельно стояла хижина. В этой хижине в гамаке находился всего один юноша, готовящийся стать шаманом и «колдуном». Женщины, включая его родную мать, не могли подходить к хижине, потому что духи (хекура) презирают женщин и сразу же убегают от них. Кроме самого юноши в хижине иногда ночевал мальчишка, который приносил дрова и разводил огонь. Юноша на протяжении всего поста не мог мыться и не должен был слезать со своего гамака на землю, потому что это также может спугнуть духов, спустившихся к нему с гор. Ему запрещалось есть мясо. Юноша не мог покидать хижину. Когда он уже не мог лежать в гамаке, то ему позволялось сесть на два

---

<sup>227</sup> Южная Америка. / Сост. Царева Г.И. – М.: Изд. Царева В.П., 2004. – С. 372-373.

деревянных пня, протертых травой. Юношу не должны были беспокоить посторонние запахи, потому что они также могли спугнуть духов. Этот юноша почти все время находился под воздействием эпены. Эпена использовалась индейцами яномама для вызывания *измененных состояний сознания*, для прорицания будущего, общения с мифическими духами — хозяевами животных и растений, для лечения и даже для обнаружения скрывающихся врагов<sup>228</sup>.

Эпена – название нюхательного порошка в целом. Яномама готовят эпену из различных растений, таких как *Piptadenia*, *Virola* и т. д., содержащих большое количество психоактивных алкалоидов. Так, например, индейцы в районе миссии Матурак берут соскобы коры дерева *Virola elongata*. Хорошо высушенные нити коры измельчают в порошок вручную каменным пестиком в глиняном горшке. Для приготовления эпены используют также тщательно измельченные листья *Justicia pectoralis*. Индейцы яномама в районе реки Ориноко используют семена деревьев *Anadenathera peregrina* и *Piptadenia peregrina* для изготовления нюхательной смеси также называемой эпена, или йопо (уоро). Эти семена широко используются для подобных целей по всему бассейну Ориноко, где они известны как *hisioma* на языке яномама<sup>229</sup>. Готовая эпена представляет собой серо-зеленую пыль, которую индейцы чаще всего хранят в бамбуковых трубках. Высушенный коричнево-зеленый порошок вводится в конец полой бамбуковой трубки *cerbatana* длиной около метра. Затем по трубке ударяют указательным пальцем, чтобы распределить содержимый порошок по всей длине трубки. Один конец трубки помещают в одну из ноздрей человека, принимающего эпену, а его помощник в это время вдвует сильный поток воздуха через рот в другой конец трубки, находящийся в ноздре того, кому вдвывается порошок. В описываемом Еленой (Хеленой)

---

<sup>228</sup> Биокка Э. Яномама. Пер. с итал. Отв. ред. и автор предисл. и коммент. Л. А. Файнберг. М., 1972. – с.8.

<sup>229</sup> Brewer Charles, Steyermark A. Julian. Hallucinogenic Snuff Drugs of the Yanomamo Caburiwe-Teri in the Cauaburi River, Brazil //Economic botany, 1976. – p. 57-66.

Валеро случае эпену вдвувал в нос ученику не учитель-шаман, а мальчик, *еще не познавший женщину*. У шипибо-конибо для *диетеро* (того, кому открыли определенную *диету* с определенным *растением медицины* (рао) пищу может готовить лишь тот, кто не имел в ближайшее время сексуальных контактов, а также женщины не во время менструации. Во время строгой диеты, например, во время посвящения в шаманы, пищу изолированному в отдельной хижине посвящаемому в шаманы также приносил сексуально *чистый* мальчик.

У яномамо мальчик вдвувал юноше порошок эпены через трубку вначале три раза в правую, а потом – в левую ноздрю. Затем покидал хижину. Шаман-учитель также постоянно вдыхал эпену. Вдуваемый в нос порошок эпены быстро всасывается в слизистую оболочку носоглотки, поэтому действие наступает практически моментально. Под воздействием эпены и строгого поста ученик постепенно начинал распознавать духов различных животных, а учитель-шаман в ночное время давал ему наставления и объяснения. Обучение происходило при потушенных близ хижины ученика кострах, поскольку огонь костров отпугивал духов. Наставник пел юноше песни, которые тот затем повторял и запоминал (все время находясь под воздействием эпены). Каждый раз он должен был петь все громче и отчетливее, не путая слов. Все действия должны были совершаться медленно, без спешки и суеты, поскольку дорога духов зыбкая, и если эта тропка оборвется, они больше не откликнутся на зов. Посвящаемого юношу мог учить не один, а несколько шаманов, по очереди сменяя друг друга. Несколько недель спустя ученик уже не держался на ногах, поскольку все время вдыхал эпену и практически ничего не ел. Когда закончился срок обучения, юноша был еле живым<sup>230</sup>.

Диета способствует изгнанию из тела болезнетворных духов и вредоносных элементов, и это позволяет открыть путь полезным и благотворным духам растений и животных. Люди, которые практиковали подобную диету, свидетельствовали,

---

<sup>230</sup> Биокка Э. Яномама. Пер. с итал. Отв. ред. и автор предисл. и коммент. Л. А. Файнберг. М., 1972. – с. 51-53.

что порой в сновидениях или в видениях, спровоцированных приемом аяуаски, к ним приходили растения-учителя в образе старца или пожилой женщины и помогали излечиться от того или иного недуга. Они делали это либо в символической форме, беря веник и выметая из тела болезни, либо принимая вид доктора-европейца с набором медикаментов в руках.<sup>231</sup>

Существуют различные диеты, например, с растениями, такими как камалонга (*Camalonga*), даже с магическим «парфюмом», чаще всего на основе Агуа-де-Флорида (*Agua de Florida*). Агуа-де-Флорида — одеколон, распространенный на всей территории Перу и используемый курандерос для исцеления и очищения. По данным нынешних владельцев торговой марки Агуа-де-Флорида, или в оригинале — Florida Water, одеколон был представлен парфюмером из Нью-Йорка (и основателем первоначальной компании) Робертом И. Мюрреем в 1808 году. «Florida Water» считался одеколоном унисекс, подходящим как для мужчин, так и для женщин. Викторианские руководства по этикету предостерегали молодых леди от «оскорбительного» впечатления, производимого сильными духами, но «Florida Water» рекомендовались как подходящие для всех<sup>232</sup>. По свидетельству современного шамана-мырая Марсиаля Нунта Майнаса Агуа-де-Флорида имеет своего особого духа — прекрасную девушку, танцующую у глади чистой благоухающей реки, исцеляющей и очищающей людей.

Главная задача диеты заключается в установлении непосредственного контакта и дальнейших прочных отношений с *растением-учителем* (*planta maestra*). В невербальном контакте *растения учителя* обучают ученика, идущего путем курандеро, тайнам целительства.

Амазонский шаман-курандеро Гильермо Аревало рассказывал о шаманской растительной диете следующее: «Независимо от того, соблюдаете вы диету для

---

<sup>231</sup> Luna, L. E., Vegetalismo. Shamanism among the Mestizo Population of the Peruvian Amazon, Acta Universitatis Stockholmiensis, Stockholm Studies in Comparative Religion 27, Stockholm 1986. – P. 160-161.

<sup>232</sup> The Woman's Book, Vol 2, various authors – 1894. – p. 354.

исцеления тела и духа или проходя шаманскую инициацию, ее эффект зависит исключительно от вашего позитивного намерения и вашего желания установить связь с духом растения. Когда дух вас признает, он подарит вам свою силу. Путь к мудрости открыт, и исцеление возможно».<sup>233</sup>

Поиск силы, ее накопления и использования в особых целях — в этом состоит основное занятие шамана. Силы, с которыми он имеет дело, как правило, персонифицируются. Они могут быть очень разнообразны: личности-силы можно разнести по разным рубрикам в зависимости от того, какой эффект они оказывают, то есть с функциональной точки зрения. Впрочем, это не значит, что сама Сила обладает четко выраженной функциональной характеристикой. Дело в том, что тот или иной шаман находит свой собственный язык общения с магической силой, и она оказывает на него особое воздействие, тем самым находя выход в человеческий мир. Она может совершенно иначе действовать через другого шамана — так, например, аяуска в одних случаях оказывается источником силы, способной исцелить, а в других — убить.

В не столь отдаленные времена межплеменных войн южноамериканских индейцев аяуска ассоциировалась с силой, энергией, агрессией и даже с физическим насилием и смертью. К силе аяуски прибегали для укрепления и восстановления тела и разума, что нужно было для разных целей — для охоты, ходьбы на большие расстояния и переноски грузов.

Но также существовала прямая связь между приемом аяуски и межплеменными войнами, что ясно показывает, что аяуска вовсе не универсальное вещество, наделенное благожелательными намерениями, и что битвы, связанные с приемом аяуски, являются не только духовными (шаманские битвы в *иных измерениях*), но вполне могут перетекать в физическую реальность в виде межплеменных битв.

---

<sup>233</sup> Росс, Х., Черинг, Г. Дж. Дух растений. Шаманские практики. Техника исцеления души. — СПб.: Весь, 2010. — С. 80.

Так, в недавнем прошлом, во времена, о которых до сих пор напоминают шрамы старейшин и смерть близких родственников, в традиции индейцев яминава (Yaminawa), проживающих на территориях Бразилии, Перу и Боливии, аяуска способствовала проведению общих собраний между соседними группами, которые вместе предавались видениям и соревновались, демонстрируя знание песнопений. Нередко такие встречи заканчивались насилием. Однажды яминава истребили группу амауака (Amauaca), после того как увидели через видения аяуски, что у амауака были планы перебить яминава<sup>234</sup>.

Целители долины Амазонки убеждены в том, что обладают способностью исцелять людей при помощи духа *марири*, который представляет собой нечто вроде «плазмы», или «слизи», «мокроты». Слово *марири* пришло в язык шипибо из кечуа. На шипибо — «кыну́». Целители-травники, вегеталисты (*vegetalista*) пьют настои и отвары из растений, делая это во многом для того, чтобы обрести особую силу, мощь, энергию *марири*. Силой-марири обладают не только растения, но и животные, и даже стихии воды, огня, земли и воздуха. Некоторые шаманы могут обладать силой-марири ягуаров и других почитаемых индейцами животных амазонских лесов. В процессе обучения шаман обретает способность пробуждать энергии духов посредством вибраций песнопений икарос-быва. Священные песни «икарос» — это одна из форм марири. Целитель может использовать марири по собственному усмотрению, причем она будет играть роль как энергетической и духовной защиты, так и исцеляющей пациента силы. Благодаря *марири* шаман может высасывать болезнь из тела больного, не опасаясь, что та проникнет в него самого. Марири (*mariri*) является магической субстанцией, плазмой, или флегмой. В определенном смысле, она представляется энергетическим резервом магической силы-субстанции шамана.

---

<sup>234</sup> Callicott Christina Maria. Music, plants and medicine: lamista shamanism in the age of internationalization. UNIVERSITY OF FLORIDA, 2020 – p. 337

Марири — это магическое оружие, которое курандеро использует для обороны и исцеления, а колдуны-брухос — для атаки. По существу, курандеро пользуются марири для защиты от виротес (*virotes*, или на языке кечуа *viruti, matiri*), или чонтас-дротиков. Когда курандеро чувствует, что подвергся нападению с применением магических стрел, он тотчас призывает свою марири. Так же, как и икарос, марири можно получить от растений и от учителя. На физическом уровне марири передается изо рта в рот или же через руки и используется для защиты, отражения нападения противника и в лекарственных целях.

Марири — сила разных растений. Каждое из них имеет свою силу-марири и свою песню. Марири дает силу для песен шаманов. А песни шаманов, в свою очередь, притягивают силу растений. По выражению шамана дона Марсиаля, мырайя, слыша песни духов растений, как будто бы слушает радио. По этому шаманскому радио он настраивается на определенный канал и слышит песню духа. Он тоже начинает ее напевать и запоминает ее. В дальнейшем песня становится способом вызвать конкретный дух и его силу во время церемонии целительства. Марири-сила нужна шаману-мырайя как электричество для аккумулятора телефона. Марири расходуется во время лечения пациента, поэтому ее нужно восполнять, заряжаться от источника энергии. Марири увеличивается и растет, *культивируемая* диетами шамана. Как и растению, для силы-марири нужна подходящая почва (очищенное диетами тело) и питание (чаще всего – это дым табака мапачо).

В амазонском регионе распространены истории о йобы́ — мастерах убийства и нанесения вреда с помощью метательных *йобы́* (отсюда и название колдунов), или виротес. Йобы в значении дротиков (виротес) — это магические шипы или иные предметы разных размеров. Их колдун отправляет в тело жертвы. Йобы не могут быть идентифицированы средствами современной медицины. Врачи лишь могут наблюдать необычное повреждение внутренних органов и заболевания, этиология которых неизвестна. Тем не менее, жертва чахнет и может умереть, если не вмешается

хороший курандеро. Йобы изготавливается из марири. Но из той же субстанции изготавливаются и анти-йобы. Их использует курандеро, чтобы извлечь из тела пациента магические дротики. Существуют разные техники извлечения. Самая известная — высасывание йобы с помощью марири. Со стороны кажется, что курандеро просто что-то высасывает из тела больного. В действительности он вытягивает йобы с помощью марири. Йобы колдуны делают из *воздуха* или *ветров* (исп. *aires*), потому что субстанция марири — воздушная. Воздух невозможно увидеть, но можно почувствовать ветер. Это своего рода — магический ветер, энергетическое волновое колебание. С помощью того же воздуха курандеро *разглаживает* очаг возбуждения в *энергетическом поле* пациента. Тогда энергии в организме начинают течь свободно и беспрепятственно, а пациент выздоравливает.

Амазонские шаманы верят в то, что они способны исцелять людей при помощи марири. Используя марири, шаман способен освободить тело больного от недуга без опасения за то, что сам окажется в его власти. Марири — достаточно тонкая материя, которая обитает в теле шамана; она постоянно нуждается в уходе и заботе. Пищей ей служат разные субстанции растений, например, дым или настой из табака мапачо (*Nicotina rustica*), горький на вкус. Будучи в состоянии экстаза, шаман может увеличить внутреннюю марири, активно проглатывая табачный дым мапачо и тем самым как бы подзаряжаясь от этой материи. В особом состоянии шаманы видят, как курандеро выпускает плазму изо рта и всасывает ее обратно. Все действие сопровождается специфическими звуками. Этой плазмой он может высасывать магические стрелы из тела пациента. Существуют разновидности марири с разными качествами. По утверждению некоторых шаманов, только белая марири пригодна для исцеления.

Песня-икаро приглашает, примагничивает дух растения. Слово «икаро» (*icaro*) произошло от слова *icarai*, на языке кечуа означающего «дуть». На языке шипибо икаро — *быва*. Икаро можно использовать для привлечения чего-либо



желаемого, или для восстановления справедливости (отмщение врагам) или приворота, и даже для получения видений в виде узоров с целью последующего их перенесения на ткань и керамику. Во время песнопений шаман вызывает силу духов растений, животных и природных стихий, которые приходят и врачуют пациента курандеро. Икаросы, таким образом, выполняют роль проводников сил различных духов<sup>235</sup>.

Шаман Марсиаль Нунта Майнас сравнивал песнь-икаро с телефоном. Когда ты знаешь номер, по которому нужно позвонить, тебе легко соединиться с нужным абонентом. Дух растения, с которым мы соединились, может пригласить нас в свой мир. У каждого растения, каждого дерева — свой мир, со своими обитателями и духами. Деревья — тропы в другие миры. Сельва — огромное поле с множеством входов в другие миры.

Как говорит шаман Марсиаль Нунта Майнас, у всего есть своя сила и своя песня (и свой «номер телефона»). Такая песня есть и у нашей планеты. Земля живая, она разговаривает с другими планетами и звездами. Она любит общаться с Ущи Папой (Отец-Луна) и Бари Папой (Отец-Солнце). У земли есть свой голос. Если соблюдать диету и сосредоточенно слушать землю, мы можем услышать ее песню.

В своей практике шаманы часто используют для исцеления магические камни. Нужно отметить, что камни – редкость в джунглях. В хозяйстве их используют в качестве дробилок или пестов. Магические камни называют энканто *encanto*, обладают скрытой силой, которую можно объединить с мощью икаро при исцелении пациентов. У шамана может быть целая коллекция камней-помощников. Шаманы верят, что в них живут духи. В каждом из этих камней множество могущественных духов. Когда нужно исцелить пациента и для этого требуется помощь духов камней, курандеро вызывает их оттуда, открывая для них особый энергетический портал. Духи

---

<sup>235</sup> Путешествия в Священные миры. – М., СПб., Лима: Издательский проект «Древо Жизни», 2017. – С. 28.

выходят, они сражаются с другими духами, теми, что стали причиной заболевания. Затем, когда они сразятся и победят, духи снова возвращаются в камень после особых заклинаний шамана. Тем не менее, эти магические камни необходимо скрывать от глаз непосвященных, поскольку духи могут нанести вред тем людям, которые их видят, например, вызывая у них рвоту, понос и головные боли.

*Кáно* – так на шипибо называют особый энергетический канал, который возникает между макушкой шамана и духом растения во время сосредоточения на нем и пения соответствующего икаро. Буквально *кано* – это несущие конструкции хижины, остов, «скелет» хижины. Другое значение – исп. *unidad*, объединяющая сила, союз, объединение, согласие, целостность, сплоченность. В переносном смысле – это маршруты, тропы, которые образуются в особом измерении между шаманом и духами. А в наиболее общем смысле – ось Мирового дерева, несущие конструкции всего мироздания. Когда *кано* установлен, образуется обратная связь. Дух может послать целительные энергии, силу в тело шамана-курундеро, которые тот использует во время лечения пациентов. Тронко-ствол, или система энергетических каналов в теле человека, с разветвлениями рамис-ветвями и райсес-корнями, не изолированные «деревья». Они – часть единой энергетической сети и являются частью великого тронко-кано – Мирового дерева. Икаро шамана — молитва-призыв духа, она устанавливает *кано*, или иначе – небесную тропу, или воздушную дорогу, *camino de aire*, в мир духа. «Шаморири», поет и зовет шаман, «приди сюда». По существу, мы имеем дело с символическим, или архетипическим вербальным и визуальным выражением сакрального. Так же, как символическая репрезентация сакрального может манифестировать себя через миф и ритуал. Образно, визуально символы выражаются как узоры-кыны, вербально – через песнопения-икарос. В качестве доказательства такой связи узоров *кыны* и песнопений *быва (икарос)* можно привести следующий пример. Когда две женщины помогают друг другу расписывать узорами кыны

большую глиняную емкость махуыта (*máhuetan, mahuetá*) для масато, одна не видит того, что изображает другая. Поскольку внушительный объем сосуда ограничивает обзор, ни одна из женщин не может видеть ход работы другой. Решение заключается в том, что одна из женщин насвистывает *быва*, чтобы сообщить, какую фигуру она собирается рисовать. Ее спутница ориентируется только по музыке. В итоге, сравнив две стороны керамического сосуда, наблюдатель обнаружит, что они идентичны<sup>236</sup>. Так шаман-мырайя во время траса *считывает* энергетический узор визуально, переводит его в акустическую форму в виде песнопения *быва* и передает ее женщинам племени. Которые, в свою очередь, вновь могут перевести звучание в визуальный рисунок узоров *кыны*.

Общее название всех духов, и благожелательных, и вредоносных – йушин (*youshin*). Существуют духи облаков – най йушин баун, духи гор – нии йушин баун, *nií yoshin baon*. Духами наделены как животный, так и растительный мир, а иногда и некоторые камни, и различные природные явления (например, радуга или дождь). Дух умершего человека называется *кайя* (*кауа*) и определяется как тень. В настоящее время словом *кайя* шипибо-конибо обычно называют душу человека, а также духов растений и животных (в контексте духа, оставившего свою телесную оболочку). Также в реках, особенно в водопадах, водоворотах и озерах, обитают духи, которые могут причинить вред человеку и, по мнению индейцев, ответственны за несчастные случаи, происходящие в таких местах. Согласно верованиям шипибо, злые духи совершают свои злодеяния только ночью, поэтому индеец избегает ходить по джунглям после захода солнца (либо тщательно окуривает себя, дабы отогнать злонамеренных духов).

Согласно представлениям шипибо, с телом человека связаны следующие духи:

---

<sup>236</sup> Una ventana hacia el infinito. Arte shipibo-conibo. Lima, Peru, 2002. – p. 50.

- *Быру юшин* (быру – глаз, Юшин – дух) – дух, обитающий в глазах.
- *Мавá юшин* – тень нашей души, или сомбрэ бланко, белая тень. Это призраки, которые бродят по земле после смерти человека. Тень души человека, что-то вроде энергетического отпечатка человеческой души.
- *Шау Юшин* – дух, обитающий в костях, придающий гибкость и подвижность суставам.
- *Кайя* — это дух самого человека, живущий в теле. Когда *кайя* покидает тело, оно становится беспомощным. Если *кайя* покинет тело совсем, оно умрет.

Если *быру юшин* покинет глаза человека, то он ослепнет, потому что зрение дает именно *быру юшин*. Мы видим этот мир через духа *быру юшин*. Во время церемоний аяуаски свое зрение дает нам дух аяуаски. Каждое растение имеет свое зрение. У кайи тоже есть свое зрение. Но это зрение Бога. Оно бесконечно и безгранично.

В центре нашей головы, согласно сведениям Марсиаля Нунта Майнаса, находится особый глаз, с помощью которого мы видим так, как видят шаманы. Когда этот глаз открыт, мы ясновидим. Ты как бы смотришь в зеркало в центре своей головы. Вначале видишь смутно, неясно. Потом все ярче и ярче светит фонарь, или маяк (*linterna*). В зависимости от того, как хорошо ты соблюдаешь диету, интенсивность света будет либо увеличиваться, либо уменьшаться. А от этого зависит, как ясно ты будешь видеть то, что скрыто от духов *быру юшин*. В то время, когда активен внутренний глаз, дух *быру юшин* неактивен. Зловредные колдуны-шаманы способны закрыть глаз другого ослабленного чем-либо шамана (как правило, это несоблюдение диеты либо какие-то пороки, недопустимые для образа жизни шамана), тогда он перестает ясновидеть и теряет способность к осознанным путешествиям в особых состояниях сознания, то есть к собственно шаманским путешествиям. Иногда требуется достаточно много времени, чтобы снова открыть этот глаз. Вначале шаман начинает видеть смутно, потом, по мере очищения – все яснее и яснее,

вплоть до момента, когда его способность ясновидеть восстановится полностью.

Для того чтобы достичь мира света, а также для ясновидения и здоровья, нам нужно очищать и наполнять светом наш *тронко*. «Тронко» в переводе с испанского – ствол. Ствол является тонким каналом в нашем теле, состоящим из света энергии. В каждом теле человека есть такой ствол. На физическом уровне он проявляется как нервная система. Если взглянуть на нашу нервную систему, легко увидеть, что ствол соответствует нашему спинному мозгу, вершиной которого является головной мозг. Ствол имеет ветви, рамас, и корни, раис. Ветви и корни — это нервы, отходящие от спинного мозга. Наши ноги содержат корни, а руки и тело — ветви и их сплетения. Корни ствола-тронко уходят в мир, простирающийся под ногами человека, а крона далеко в небеса – там она питается лучами божественного света. Корни не привязаны к земле в буквальном смысле. Но на более тонком уровне питаются ее энергиями. Чтобы человек был здоров, мы, мырайя, призываем светлую силу, наполняем тронко марири. Призываем Бога и его духов в песнях-икарос: «Медисина тронкойны». После того, как ствол тела человека наполнен живительными энергиями, мы запечатываем их в теле, чтобы они циркулировали в нем. Это аркана, печать света.

Когда ствол чист, появляется возможность установить связь с миром света. Эта связь – *кано*. Кано, о котором говорилось выше, это сияющая дорога, или канал между нашей макушкой и энергиями-духами. Чем больше этих *кано* с энергиями высших миров, тем сильнее и могущественнее становится мырайя, или шаман. Во время церемоний мырайя устанавливают связь с теми или иными божествами и духами растений и животных. В какой-то момент шаман через макушку покидает свое тело, и по кано отправляется в мир духа. Он может учиться в этом мире, жить среди существ этого мира, получать особые дарования для исцеляющих практик. Существуют шаманы, которые во время практики целительства предоставляют свое тело духам, а

сами в это время отправляются в дом этого духа. Их тело на месте, но с пациентом в это время работает дух, а не сам шаман-курандеро. Более сильные шаманы не оставляют пространства, в котором происходит работа по исцелению пациента. Их душа витает внутри хижины и наблюдает, чтобы все проходило правильно, защищает от злых духов, которые могут оказаться поблизости.

*Кано*, как объясняет шаман Марсиаль Нунта Муньос, — это своего рода лифт. Ты нажимаешь кнопку и поднимаешься на этаж, где живет дух. Сам дух на том же лифте спускается через макушку в тело мырайя и проводит работу, поет особые исцеляющие икарос и общается с пациентом. Непосвященные часто даже не осознают, что рядом с ними уже не курандеро, а дух в теле шамана. После завершения работы по врачеванию, дух покидает тело мырайя, и тогда шаман может вернуться по кано в свое тело. Очень важно во время этого процесса выхода из тела, никак не беспокоить шамана. Иначе связующее кано может разрушиться, и шаман застрянет в другом мире. Найти обратную дорогу порой бывает очень непросто. Удивительным образом практика амазонского шамана находит соответствие с камланием сибирского шамана. Как отмечает С. М. Широкогоров, в начале транса шаман начинает петь мотив (без слов), известный соплеменникам. Пение становится все громче и громче. Затем шаман уже начинает вкладывать в мотив слова. При этом слова эти принадлежат уже не ему, а духу, который в него вселился. Если поблизости присутствует опытный человек, он начинает задавать духу вопросы – какой это именно дух, зачем он пришел, что ему нужно и так далее. В конце концов, дух полностью завладевает телом шамана, но при этом он не оказывается «привязанным» к телу. Дух, вселившийся в шамана, может летать за несколько верст, наблюдать происходящее там и рассказывать то, что видит. Этот дух может вступить в связь с другими духами, получить от них помощь. В это время помощник шамана осторожно задает вопросы. Если по неопытности или неосторожности помощник помешает трансу, дух может покинуть тело

шамана и сеанс камлания прервется. Поэтому значение помощника шамана огромно<sup>237</sup>.

Основная практика мырайя – концентрация на кано-связях в состоянии глубокого транса с помощью икарос, священных песен-вибраций. Для практики такой концентрации шаман часто уединяется в сельве, изолируясь от всяческих отвлекающих факторов (мирских забот и тревог). В лесном отшельничестве (в «диете») мырайя концентрируется на третьем глазе, или оке ясности. В это время он начинает петь икаро. Во время пения начинают проявляться различные образы, символы энергий. Мырайя не пугается и не пытается избегать никаких энергий, появляющихся в поле его восприятия. Вместо этого мырайя стремится войти в эти энергии, но при этом, не подчиняясь их силе. Он не поддается их власти, а учится ими управлять. Как говорил Марсиаль Нунта Майнас, если ты оказался в самолете, не нужно пугаться его размеров, нужно научиться им управлять. Икаро подобно птице, летящей в небесах, или рыбе, плывущей под водой. Когда мы управляем полетом птицы, мы перемещаемся в потоках воздуха, мы надежно сидим на троне между крыльев птицы. Мы парим и летим в выбранном нами направлении. Мы переживаем потоки энергий, осваиваемся, учимся управлять ими, осознаем их предназначение, их возможности. Теперь мы можем включить эти энергии-духов в число наших помощников. Нет места на земле, под землей или в пространстве в небесах, куда мы не можем отправиться. Однако не всеми энергиями-духами мы можем легко управлять с первых шагов-полетов. Нам нужна постоянная практика для все более и более глубокого постижения энергий вселенной. Если мы оказываемся захваченными потоками энергий, мы теряем контроль и осознанность. Это как будто падение со спины птицы-икаро. Мы увлекаемся вихрями и потоками. Главное в этот момент, как учат шаманы, не запаниковать, не поддаться

---

<sup>237</sup> Широкогоров С.М. Опыт исследования основ шаманства у тунгусов. Ученые записки историко-филологического факультета. – Владивосток, 1919. – С. 84.

страхам. Следует сконцентрироваться на икаро, призывая светозарную ясность в наш ствол-тронко, освещаясь светом божественных сил, заряжая батарейку тела. «Бриджарири-рири-ри, браджарири тронкойны» (букв. «да озарит свет тонкий канал-тронко»), — поет в это время мырайя. Установив связь со светом, вернувшись на тропу-кано, мы снова возвращаемся на спину птицы-икаро. Мы снова можем парить в небесах или спускаться в Нижние (чаще всего подводные) миры на спине великой анаконды Руни.

В традиционной одежде шипибо *кано* мир сакральный света символизирует *пын-пын*. Это разноцветный ромб из нитей, натянутых на крест (две деревянных палочки – короткая горизонтальная и длинная вертикальная). Нижняя часть вертикальной палочки, на которой возвышается ромб, символизирует кано. Основание ромба закрепляется на короне (*маити*) в теменной части головы — это символ соединения кано и нашего *тронко* в теменной части.

Чем чище наш тронко-ствол, тем яснее наше восприятие, наше тонкое видение. Если мы внутренне чисты, нам не страшны ни Ямы Ныты, ни Паншин Ныты. Степень нашего ясного видения зависит от нашей внутренней чистоты. Это созерцание нашей изначальной природы. В православной аскетике это созерцание называется чистым умом, трезвением. Чем чище и трезвее (осознаннее) наш ум, тем яснее мы видим божественную реальность. От мрака и замутненности мы должны прийти к прозрачности и ясности. Вот путь, ведущий в самую суть, в самую сердцевину бытия.

Для защиты от сил зла и от последствий нарушения различных табу духами и шаманами существует *аркана*. Аркана — это защита тела от вредоносного влияния чего-либо или кого-либо. Каждая церемония аяюаски начинается с защитной песни арканы. Аркана дается для того, чтобы соприкоснувшись с чем-то *нечистым*, не получить от этого никакого вреда. Аркана дается в особой песне-икаро, а потом курандеро вдвухает с помощью дыма аркану в макушку ученика. Акт выдувания называется *соплада* (*soplada*,



soplo, soplando). Соплада – акт выдувания тонкой струи дыма табака мапачо (*Nicotina rustica*) или распыления парфюмированной воды или лекарственных средств курандеро. Соплада, как верят шаманы, – это искусство с помощью выдувания дыма призывать энергию растения или животного для лечения пациента. Соплада совершается, чтобы очистить или избавить от негативной энергии человека или пространство. Таким образом, с помощью выдувания шаман с одной стороны освобождает пациента от вредоносной энергии, а с другой – наполняет его целительной энергией. Обычно шаман делает соплада трижды, каждый раз закрывая ладонью макушку ученика между вдуваниями. Затем шаман, передающий аркану, выдувает дым в грудь ученика, а потом за шиворот на спину. Заканчивается церемония выдуванием дыма в сложенные руки ученика. Соплада является чрезвычайно важной частью лечения, и обычно используется как в очистительных целях, так и в качестве способа для концентрации шамана на целительных энергиях.

У шипибо существуют как специальные шаманские песни – манчари, так и обычные, «мирские» – широ-быва. Манчари, например, поются, чтобы вернуть потерянную душу (потеря души нередко происходит в момент *сусто*, сильного испуга или злонамеренных действий колдуна). Во время поиска души, шаман, находящийся в трансе, поет: «Я путешествую по землям и водам, я путешествую по воздуху и горам, я путешествую по дну рек в поисках потерянной души моего пациента»<sup>238</sup>. Икарос служат целям врачевания, определению направления в путешествиях по мирам духов и для защиты<sup>239</sup>.

Шитанеро представляют собой злых колдунов (брухос, ичисейрос), главная функция которых заключается в причинении вреда и вызывании болезней, порой смертельных. Жертву таким шаманам-убийцам обычно «заказывают» из

---

<sup>238</sup> Una ventana hacia el infinito. Arte shipibo-conibo. Lima, Peru, 2002. –p. 22.

<sup>239</sup> Tasorinki Yanaanka. Chamanismo Andino-Amazónico. Maestros y plantas maestras de poder coca, ayahuasca, San Pedro, tabaco, toe. Lima, Peru, 2009. – P. 102.

корыстных побуждений — зависти, обиды или стремления устранить конкурента по бизнесу. Шитана (*Shitana*) на языке кечуа означает «колдовство».

Шитанеро, соответственно, означает зловредного чонтеро, использующего магические дротики-стрелы для причинения людям вреда. Колдун добывает чонту-дротик из марири и выдувает его в направлении жертвы. Если курандеро не освободит жертву от чонты, этот магический дротик может стать причиной ужасной боли и даже смерти. Вообще, чонтеро — не обязательно шитанеро; первый — это мастер, который овладел искусством метания магических дротиков виротес. Понятие «чонтеро» произошло от *чонта* — именно так на территории Амазонии называются дротики (виротес) или стрелы для охоты, которые изготавливаются из твердой древесины Чонты. Чонта (лат. *Guiliema gasipaes*) — это название персиковой пальмы, известной также под именем пихигуао; ее листья используют при изготовлении луков, дротиков и наконечников стрел.

Виротес, или магические шипы или дротики, считается ритуальным предметом заостренной формы, которым может быть черная кость, шип или стрела, наподобие тех, которые используются для стрельбы из духовых трубок. Виротес необходимы, чтобы причинить вред жертве, которую выбрал колдун. Хотя виротес по существу представляет собой мыслеформу, мысленный образ, который только в воображаемом виде копья, стрелы или луча метается в представляемую жертву, тем не менее, пациент может своими глазами увидеть, как шаман извлекает из его организма твердые предметы наподобие небольших темных или черноватых камней, черных шипов или дротиков или даже червеобразных предметов белого цвета. Подобная процедура очень напоминает метод лечения, используемый тибетскими медиумами Пау.

Чонтеро, впрочем, может выпускать магические дротики и для достижения положительного эффекта, например, сообщая таким образом знания и силу. Также он обладает знаниями о том, как высасывать и удалять из тела пациента содержащиеся яд дротики, которые порождаются болезнями или злыми чарами.

Известный неошаман-антрополог Майкл Харнер, неоднократно участвовавший в церемониях аяуаски, свидетельствует, что в практике индейцев хиваро (также известных как *хибари* и *хибаро*) магические стрелы, или магические дротики играют весьма существенную, если не ключевую роль. Они называются у хиваро «центса-ками». «Центсаки» — это не просто предметы, но, скорее, духи, причем они могут быть как духами-помощниками, так и духами болезней. Злые шаманы засылают такие дротики в тело жертвы. Случается, что «центсак» остается в теле человека на всю оставшуюся жизнь, а при помощи магических стрел ичесейрос (чародеи, шаманы-убийцы) могут даже умертвить человека.

Одна из специализаций курандеро — извлечение виротес (*virotés*), на языке шипибо *oyushun yube tsecati*. Курандерос (целители) используют силу магических дротиков во благо — с их помощью они изгоняют злых духов из тела больных. Духи-помощники защищают шаманов, которые подружились с ними, и позволяют им избежать нападения со стороны других шаманов. Начинающий шаман собирает духов-помощников в виде всевозможных насекомых и растений. Чтобы собрать таких духов, он глотает живых насекомых, червей и прочую живность. Разные духи вызывают определенные болезни и соответственно могут их и излечить.

Чтобы исцелить пациента, шаман входит в измененное состояние сознания с помощью Аяуаски и табачной воды (на вкус она очень горькая). В церемонии может также использоваться магическая травка «пири-пири» (в составе одеколонового настоя «Агуа-де-Флорида»). После этого шаман *видит*, какой дух вызвал недуг и способен ли он справиться с ним, то есть имеет ли он духа-помощника, который может высосать чужеродное образование из тела пациента.

У хиваро, если шаман решает, что может справиться, он начинает насвистывать песню силы (у шипибо эти песни носят название «икарос») и призывает таким образом своего «центсака». После этого он берет в рот два «центсака», один располагает ближе, другой дальше. Это нужно для того, чтобы зловредный дух, высосанный с помощью одного «центсака», не смог проникнуть

в горло шамана, поскольку второй «центсак» встанет у него на пути. Когда дух болезни оказывается в ловушке, он поглощается материальной субстанцией «центсака». После чего этот «центсак» выплевывается. Некоторые наивные пациенты полагают, что шаман высасывал этот материальный предмет, хотя на самом деле он — лишь видимое проявление той самой магической ловушки для духа болезни.

Практика переноса духа болезни в какой-либо предмет чрезвычайно распространена у архаических народов. «Малгаши, также относящие все недуги к действию злых духов, обращаются в случае болезни к колдуну, и тот лечит их посредством так называемой “фадитры”. “Фадитрой” может быть любой предмет: травинка, кусок дерева, овца, тыква, вода, которой больной полощет себе рот, и пр. Когда жрец пересчитает над этим талисманом всех злых духов, которые могли причинить данную болезнь, он поручает “фадитре” взять их прочь навсегда, и она выбрасывается вон, а вместе с нею и болезнь. На острове Борнео у даяков, твердо верящих в духов болезней, жрец, помахав и позвонив амулетами над больной частью тела, вытаскивает из нее мнимые камни, осколки или куски тряпок и объявляет, что это духи».<sup>240</sup>

Вообще, шаманское лечение через окуривание дымом, пение, массаж больной части тела, а также распознавание причины болезни с помощью духов-помощников и, наконец, устранение болезнетворного объекта путем высасывания — это повсеместно распространенная практика в Южной Америке. Как писал М. Элиаде: «Сосание и извлечение болезнетворного предмета всегда являются магико-религиозными операциями. Чаще всего этот “предмет” действительно имеет сверхъестественное происхождение, поскольку был незаметно внедрен в тело колдуном, демоном или умершим. Этот “предмет” является только осязаемым проявлением “зла”, которое приходит из иного мира».<sup>241</sup>

---

<sup>240</sup> Тайлор, Э. Б. Первобытная культура. – М.: Политиздат, 1989. – С. 333.

<sup>241</sup> Элиаде, М. Шаманизм и архаические техники экстаза / Пер. с фр. М.: Ладомир, 2015 — 552 с.

Кох-Грюнберг Т. (1872—1924), немецкий этнограф, исследователь Южной Америки, пишет о традиции шаманского лечения следующее: «Целыми часами шаман размахивает погремушкой и монотонно поет, прерывая эту музыку лишь для того, чтобы пустить клубы дыма в лицо больного или в больное место или чтобы плюнуть на это последнее и нажимать рукой. Наконец, он высасывает больное место и спустя некоторое время извергает из своего рта косточки, песчинки, колючки, ракушки, косточки дерева, часто даже жуков, гусениц и т.п., как будто он извлек их из тела больного. Больной сразу излечивается».<sup>242</sup>

Целительские способности курандеро зависят от количества духов-помощников, которых у шамана может быть больше сотни. В измененном состоянии сознания видно, как духи-помощники парят над курандеро, садятся на его плечи и торчат из его кожи.

У современных шипибо-конибо церемонии делятся на *церемонии исцеления* и *церемонии видения*. В первом случае акцент делается на исцелении, очищении участников-пациентов (видение для пациента здесь необязательно). Во втором случае шаман может очень эффективно способствовать открытию «третьего глаза». Одного «дуновения» шамана во время церемонии достаточно, чтобы *видение* стало ясным и насыщенным.

В конце церемонии аяуаскero обязательно благословляет присутствующих окуриванием. Дым вдувается в макушку, грудь, спину, плечи и сложенные ладони, после чего благословенным дымом надо умыть лицо и голову. Участники церемонии опрыскиваются парфюмерной настойкой с магической травой «пири-пири». Иногда курандеро особыми движениями «вправляет» энергию и выравнивает поля в теле, прижимая свои ладони к голове, плечам, груди и спине благословляемых.

Все эти магические действия непосредственно связаны с колоссальной силой магического воображения. И это вовсе не обесценивает значимости

---

<sup>242</sup> Южная Америка. / Сост. Царева Г.И. – М.: Изд. Царева В.П., 2004. – С. 253.

таких магических процедур. Активное представление тех или иных действий и образов способно творить настоящие чудеса. Магическим воображение становится тогда, когда человек действительно на опыте осознает его силу.

Однако воображение — это скорее ключ к видению, а не само видение. Ведь когда вы видите сновидение, то это уже нечто большее, чем фантазия и воображение. Также и мысль в мире амазонских шаманов — это нечто большее, чем просто «внутренняя речь». Это скорее волевое усилие, намерение.

По существу, целительство — это восстановление целостности, внутреннего космоса человека, внутреннего баланса и согласование внутреннего биологического ритма с внешним космическим с помощью намеренных команд и «установок» шамана, передаваемых через икарос. Целительство — восстановление *внутреннего* энергетического узора, который приводится в соответствие *внешнему* космическому узору. Внутренний звук, ритм гармонизируется с внешним звуком-ритмом. То есть происходит выравнивание, приведение элементов к общему балансу, согласию внутреннего и внешнего, малого и великого.

Шаман — тот, кто восстанавливает отношения (между человеком и духами), вносит гармонию и соразмерность в жизнь представителей видимого и незримого мира, а также восстанавливает баланс (энергий, элементов, отношений), который был расстроен неправильным питанием, внешними факторами, такими как, например, погода или эмоциональное потрясение (*сусто*). Шаман в своем высшем аспекте — космостроитель микро- и макрокосмоса.

С помощью растений-учителей шаман производит диагностику и лечение пациента. Фактически растения силы наделяют шамана особым восприятием, позволяющим увидеть энергетическую структуру мира, а также наделяют необходимой энергией для исцеления. Даже само пребывание (достаточно длительное и уединенное) среди духовых амазонских лесов имеет

терапевтический эффект, несравнимый с посещением сотни сеансов в кабинете психотерапевта. Как писал Биbihин В.В.: «Лес уходит своей бездной, неизведанным и непреодолимым, в табак (можете вспомнить молитвенный табак индейцев, много крепче нашего)». <sup>243</sup> Лес для индейца – не просто среда обитания, для него лес – мистическое таинство, явленное в ритуалах почитания явлений природы, в том числе и через молитвенный табак, без которого, пожалуй, не обходится ни один ритуал или церемония.

Насажение иноземной культуры, внедрение новых технологий, эксплуатация, практиковавшаяся в амазонском регионе еще не так давно («каучуковая лихорадка»), создание новых социально-экономических институтов (превращение индейцев из охотников-собирателей в крестьян с наделами-чакрами, на которых подсечно-огневым методом выращиваются разные культуры, в основном, бананы) оставили неизгладимый след в мировоззрении индейцев амазонского региона.

### **3.3 Традиции и новации в латиноамериканском шаманизме**

В результате глобальных миграционных процессов и взаимопроникновения различных культур происходило слияние, смешение мифоритуальных элементов первобытных, архаических верований с одной стороны и влиятельных мировых религий, распространившихся по миру вслед за завоеваниями колонизаторов – с другой. В результате таких синкретических явлений возникали (и продолжают возникать) новые религиозные системы с особыми национальными формами – религиозно-мифологические комплексы.

В современной мифологии метисов причудливо переплетены духи лесов, способные принимать форму животных, ангелы с мечами из христианской иконографии и даже НЛО (их можно увидеть на картинах известного художника

---

<sup>243</sup> Биbihин, В. В. Лес. – СПб.: Наука, 2011. – С.26.

из Пукальпы Пабло Амаринго)<sup>244</sup>. Христианские и традиционные воззрения, архаические мифоритуальные элементы сливаются в новую мифологическую картину мира. Христианская божественная иерархия отождествляется с опытом шаманских состояний сознания, состояний, вызываемых приемом психоактивных растений. Ярким примером соединения архаических представлений и христианских идей мы можем обнаружить в учении шамана и курандеро, представителя коренного населения перуанской Амазонии из этнической группы шипибо-конибо – Марсиаля Нунта Майнаса<sup>245</sup>.

Марсиаль Нунта Майнас выделяет три царства, или три реальности:

1. Узоры, гео- и космометрические формы, потоки энергий. Кури Санто. Метафорически оно называется царством полицией, или таможней.
2. Мир разнообразных духов и видений, Сантомени, или царство-командир.
3. Зеркальный мир, Сантонима, или царство-генерал. Это блистающее или сияющее зеркало (*brilla espejo*).

Эти царства как разные уровни реальности, в каждом из них правит свой царь. Можно сказать, что в высшем царстве находится президент, во втором — правительство, а в третьем (нижнем) — полиция.

Если человек не готов, то из первого уровня он не может подняться на второй. Если же у него есть допуск на второй уровень, он может быть остановлен на пути в высшее верховное царство аяюаски.

Если курандеро работает, например, на втором уровне, а его ученик находится на первом, курандеро-учитель не может помочь ученику ориентироваться на первом уровне. Для этого ему нужно спуститься в первое царство. Если ученик случайно окажется на втором уровне, но не будет к этому готов, то он может на какое-то время стать умалишенным. Он будет

---

<sup>244</sup> Luna, L.E., *Vegetalismo. Shamanism among the Mestizo Population of the Peruvian Amazon*, Acta Universitatis Stockholmiensis, Stockholm Studies in Comparative Religion 27, Stockholm. 1986.

<sup>245</sup> Берснев П.В. Шаманизм в Новом Свете. 3-е изд., испр. и доп. М., 2020. – 298 с.



размахивать руками, кричать, стонать, переживать бурные эмоции страха и паники. Нужно осваивать уровень за уровнем, постепенно, практикуя ясность ума и осознанность, а также способность управлять энергиями соответствующего уровня.

С помощью аяуаски можно подняться и на самый высокий уровень. Это царство Бога-Творца. Но для того, чтобы достичь этого царства, нужно соблюдать строгую диету на уровне тела и ума. Совершая любой злой поступок, ученик лишает себя возможности войти в царство Бога. Святость Бога не совместима ни с каким злом или порочными намерениями.

Согласно представлениям Марсиаля Нунта Муньоса, Бог скорее не создает, а рождает человека. Люди – родные дети Бога. Причем у Бога имеется супруга, как и у всех его эманаций более низкого плана.

Вселенную условно можно поделить на две части – одна находится в свете Бога. Это его царство. Другая часть – горький мир, мир, отравленный грехами и порочными мыслями.

Раньше немногие из шаманов могли достичь высших божественных миров. Доступ в них открыл Иисус Христос. До прихода Христа шаманам было известно о четырех мирах.

- Мир воды, Хыны Ныты (Хыны – вода, Ныты – мир);
- Наш мир, то есть мир, в котором живут шипибо, Нон Ныты (нон – наш);
- Желтый мир, Паншин Ныты (паншин – желтый);
- Хороший мир, Хакун Ныты (хакун, или хакон, в переводе с шипибо – хороший, приятный; иначе этот мир именуется Най Ныты – Небесный мир) – прекрасное пространство, где обитают Отец-Солнце (Бари Папа) с супругой, Отец-Луна (Уши Папа) со своей супругой, а также божества звезд.

Пространство вод и земли находятся в Горьком мире, в мире, отягощенном злом. Паншин Ныты и Ямы Ныты (Мир Тьмы) является границей, отделяющей Горький мир от мира неискаженного божественного

света. Хакун Ныты, или Хороший мир имеет много уровней. Дохристианские шаманы, как правило, могли попасть лишь на низшие уровни высших миров: им были открыты двери лишь в Подводный, Подземный, Земной мир, а также Желтый мир (Паншин Ныты). Особенно сильные мырайя могли еще при жизни входить в некоторые миры Хакун Ныты.

Высшая реальность – реальность творца всего сущего, Бога. На испанском языке источник, или природа сущего – Хеова. На языке шипибо-конибо непостижимая природа всего сущего – Йоси (Йуси) Папа, или Бог-Дедушка. Йоси Папа – изначальная природа Отца Бога Света. Йоси Папа – природа всего, что существует. Нон Ибо Диос Хувы Папа – проявление этой природы в виде изначального света. А весь мир, можно сказать, лучи этого божественного света. Бог-Отец – родитель и творец всего сущего. Отец и творец в понимании Марсиаля Нунта Муньоса – суть одно и то же. Весь мир есть одновременно и создание Бога, и его проявление, и его порождение<sup>246</sup>.

Тем не менее, природа человека и Бога едины. Бог и человечество – одна семья.

В царстве Бога обитают его эманации, или проявления-силы (*poder, fuersa de Dios*). Здесь обитают сила Бога, Святой Дух, Иисус Христос (*Jesu Cristo*), возлюбленный Сын Бога.

Иисус Христос пришел в этот мир, чтобы забрать силу злых шаманов. До прихода Иисуса земля была полна божественных сил, которыми колдуны-брухос и шаманы-ичисейрос пользовались во зло. Но Иисус через свою крестную смерть и воскресение забрал силу, которой до его прихода пользовались злые колдуны. Именно поэтому, как говорит Марсиаль Нунта Муньос, после прихода Христа такие явления, как оборотничество (превращение шаманов в ягуаров и других зверей), и другие магические сверхспособности стали крайней редкостью на Земле.

---

<sup>246</sup> Берснев П.В. Шаманизм в Новом Свете. 3-е изд., испр. и доп. М., 2020. – С.171-172.

По представлениям курандеро Марсиаля Нунта Майнаса, над всеми светилами и планетами, над Бари Папой и Уши Папой в Хакун Ныты, или Ани Ныты, главенствует высший Бог — Хеова, на шипибо-конибо — Йоси Папа. Йоси Папа проявляет себя как Отец-Свет, или Нон Ибо (наш Господь), Ныты Ибо (Господь мира), а также Нон Инка Риоссен. Хеова — творец неба, земли и всего, что их наполняет. Хеове и его ангелам — добрым духам — противостоит демонио, или диавло, желающий занять место Бога. Он строит козни и ненавидит творения Бога.

Мир создал Бог-Хеова. Вначале ничего не было. Бог родился в мире как капля, которая упала в мир. Из нее и произошел весь мир: сначала небо, потом звезды, светила, планеты и Земля, а также и все, что на ней.

Бог оставил на Земле могущественные, но вместе с тем очень опасные энергии. Он надеялся, что ими воспользуются должным образом, поэтому и решил оставить их на Земле. Потом он создал ангелов, затем человека и лишь потом — духов. Эти духи — младшие дети Бога. Человек старше их. Некоторые младшие дети возревновали к старшему брату — человеку и начали ему всячески вредить. Так появились зловредные духи, диавлос. Эти духи слабее Бога и человека, но они внушают людям, что они сильнее их. Достаточно в это поверить, и духи овладевают человеком, ездят на нем верхом, как на лошади, направляя его к гибели. Они не дают человеку соединиться с Богом-Отцом, поскольку знают, что если человек перестанет верить в их силу и обратится с верой к Богу, к Хеове, они тут же потеряют над ним власть.

Бог с ангелами и всеми, кто стоит на его стороне, выше и сильнее дьявола и его демонов и бесов. Сатана — король дьяволов. Он хочет встать на место Бога, но не может, потому что Бог бесконечен. Куда бы ни обратил взор Сатана, всюду Бог.

В Латинской Америке существуют разные виды магических церемоний. Одна из самых популярных практик — «Limpiada de suu» и «Florecimiento».

«Limpiada de suu», или очищение куем (морской свинкой). Животное трясут перед телом пациента, водят им вдоль спины и живота, а морская свинка неистово пищит. Через некоторое время морская свинка замолкает. Считается, что она уже впитала в себя все болезни и сглазы из тела пациента. Как правило, свинка умирает. Чем быстрее умирает куй, тем, как полагают, больше заболеваний или сглазов в теле пациента. Затем мертвую свинку вскрывают и по ее внутренностям изучают, какие органы пациента были поражены. Шаманы верят, что имеет место прямое соответствие. Если у пациента было заболевание печени, значит и печень морской свинки должна иметь признаки поражения, поскольку она должна была втянуть в себя недуг пациента. Иногда пациент не знает, какая именно у него болезнь. Однако шаман, разглядывая органы мертвой свинки, может идентифицировать область патологии пациента, который верит в авторитетный «диагноз» курандеро. Затем назначается соответствующее лечение, которое, как правило, диктуется шаману его духами-помощниками.

Для современных курандерос и брухос Латинской Америки добро и зло — лишь две стороны одного мира, как плюс и минус, как за и против, и главная задача — поддержание динамического баланса этих противоположных сил. Христианские святые начинают выполнять задачи определенных духов. К одним силам шаман обращается, желая кого-то излечить. С такими силами может отождествляться Иисус Христос, Дева Мария и святые. Это отнюдь не означает, что шаман — правоверный христианин (хотя он может вполне искренне считать себя таковым). Просто Иисус для шамана — это сила, притом вполне конкретная. Если испанцы смогли завоевать целый американский континент с именем Иисуса, значит это сила, не считаться с которой нельзя. Иисус помогает справиться с определенным кругом проблем. При этом тот же самый шаман преспокойно может одновременно обращаться к силам, персонифицируемым как «Дьявол». Ведь дьявол может помочь разрешить те проблемы, которые не решает Иисус. Интересно, что такое же

превращение святых христианства в божества и духов мы встречаем у сибирских шаманов. Так, к примеру, у якутов «христианские святые трансформировались в "языческих" богов и в таком виде пополнили якутский пантеон, способствуя, таким образом, поднятю религии якутов до развитого политеизма. Из православных святых, согласно источникам, более всего якуты почитали Николая Чудотворца, Илью-пророка и св. Иннокентия. Культ этих святых путем распространения икон насаждался представителями церкви по всей Сибири и был в большей или меньшей степени известен всем сибирским народам. Однако Христос для якутов был слишком сложным религиозным образом и далеким от их повседневной жизни, первым же считался св. Николай, который, вероятно, понимался как один из русских первопредков (по-видимому, по ассоциации с его изображениями на иконах). Св. Николая якуты почитательно называли «огоньор» (як. "старик"; так обращались только к старым людям и к старшим по возрасту) и ставили его по значимости даже выше Христа, говоря: "Богов много, а главный Никола". И вообще часто путали Бога Творца, Христа и Николу»<sup>247</sup>.

В культуре современного латиноамериканского курандеризма никогда нет только чего-то одного. Всюду присутствует дуализм. Если есть добро, обязательно должно быть и зло. Наслаждение уравнивается страданием. Рождение – смертью. Бог – дьяволом. Право и лево. Плюс и минус. И так далее. Все это – стороны жизни, которыми шаман не может пренебрегать. Все сущее дуально и полярно. Главное — сохранять баланс. Такая гармония и такое соотношение сил — суть благополучия. Но благополучие для местного сознания — это не выбор одной стороны (пусть даже светлой) в ущерб другой. Как считают местные шаманы — нет дня без ночи и невозможно избавиться от тени, даже если она выглядит мрачной и пугающей.

---

<sup>247</sup> Жеребина Т.В. Шаманизм и христианство (на материале религии народа саха XVII-XX вв.). СПб., – С. 122.

Все приведенные выше сведения о современных латиноамериканских шаманах и их мировоззрении наглядно свидетельствуют о том, что, несмотря на привнесенные европейскими колонизаторами-конкистадорами и миссионерами ценности и представления, в своей сути шаманы-мырайя и целители-куруандерос сохранили многие мифоритуальные элементы. Несмотря на то, что мифологическая картина мира менялась с течением времени, само символически-архетипическое восприятие и архаический характер латиноамериканского шаманизма сохранился до наших дней. Современный латиноамериканский шаман, как и несколько веков назад, впадает в особый транс, проводит лечение теми же методами, как его далекие предки. Для современного латиноамериканского шаманизма характерны универсальные архаические константы, такие как анимизм, трехчленная структура мира, осевое соединение, бинарные оппозиции, не имеющие строго этического смысла (идеи абсолютного добра и зла).

Ключевой константой оставалось само магическое мифоритуальное сознание и мышление. Примерами проявлений магического мышления у индейцев Латинской Америки могут выступать:

- Йобы, виротес, марири у шипибо-конибо.
- Заклинание дождя у уичолей (призывание дождей в Вирикуте и праздник Хикури Нейра).
- Заклинание плодородия у уичолей (жертвоприношение быка).
- Символическое очищение тела и пространства (окуривание, обрызгивание священным одеколоном у шипибо, мувиери у уичолей), магическая роль курительной трубки.
- Вера в возможность превращения в животных (оборотничество) у шипибо – превращение в ягуара, создание магических ловушек для враждебных оборотней шаманов-ягуаров.
- Занятие сексом в полнолуние на чакрах (огородах) у эквадорских индейцев кечуа (плодородные чакры = благополучное деторождение).

Можно выделить следующие пункты шаманского мировоззрения с древнейших пор до наших дней, сохранившиеся в мировоззрении и космовидении шаманов Латинской Америки.

1. Все предметы, стихийные явления, растения и животные — живые и имеют сознание, подобное человеческому, или, по выражению индейцев, имеют свой голос. У лесных животных, птиц и рыб есть свои дома, подобные человеческим. Все живет, все дышит и обладает сознанием.

2. Все предметы и явления антропоморфны (то есть человекоподобны). А человек при желании может принимать форму предметов и явлений природы, становиться животным или растением. Одна форма существования может превращаться в другую. Исходя из этого, человек может общаться со всеми формами жизни (растения и животные) и даже объектами неживой (неживой – в европейском понимании) природы и стихиями (с камнями, ветром, рекой, огнем и т.д.) на одном языке.

3. Все имеет явную и скрытую форму. Явное — то, что воспринимается непосредственно органами чувств: камни, деревья, животные и так далее. Но все это имеет скрытую человекоподобную форму, то есть все антропоморфно. Внутренний человек животных и растений у эскимосов обозначается термином *inua*, то есть «его человек» (на азиатско-эскимосском наречии *uwa*). То же самое мы видим и в восприятии антропоморфности мира духов у шипибо-конибо. И это свидетельствует об архаичности их представлений. Согласно архаическим представлениям, человекообразное существо обитает внутри предмета. Отсюда представления о духах-хозяевах, владельцах рек, озер, лесов, гор. Животные и птицы в мировоззрении первобытных народов — это те же люди, только прикрытые меховым одеялом или покрывалом из перьев. Соответственно, если животные и птицы — люди, то соответственно человек тоже становится животным или птицей, если он наденет соответствующие одеяния — шкуры лесных животных, рога и перья птиц. Весь мир вокруг – человекоподобен. Антропоморфизируется вся окружающая

природа. Вся природа и стихийные явления – отцы, матери, бабушки, дедушки, братья и сестры. Земля – *мать*, огонь – *дедушка* и т.д. Со всем можно поговорить, договориться, подчинить магическим образом (магическое мышление). Но если всмотреться – все это примеры социального по своей сути человеческого сознания. Оттого-то даже звери — это переодетые люди. Первобытное сознание тотально социально. Вне группы сородичей для архаического человека гибель – либо от зубов и когтей хищника, либо от голода, либо от представителей враждебного племени. Поэтому абсолютно всё в сознании первобытного человека связано с межличностными племенными взаимоотношениями, и как следствие – очеловечивание всей природы.

4. Микрокосмос тождествен макрокосмосу. То, что творится в мире людей, творилось и в мире духов-космостроителей, божеств-демиургов, божественных предков. Возникновение мира дается в понятиях окружающей действительности, повседневного быта. А повседневный быт — это напоминание, или воспроизведение создания космоса. Все священо «всесакрально»<sup>248</sup> – и создание мира, и создание глиняного горшка, который будет расписан в стиле кыны и в котором жители деревни будут готовить брагу из юки-масато для праздника ани шиати (*ani xiati*) (празднование и главное событие года для индейцев шипибо-конибо).

Для шамана все – и время возникновения мира, и сам мир, и его дальнейшая участь – все происходит в вечном здесь и сейчас. Ничто не изолировано, ничто не отделено друг от друга непроницаемыми границами.

Одно из ключевых понятий латиноамериканского, и даже в целом – общеамериканского шаманизма (говоря также о коренных американцах Северной Америки) – медицина. «Medicine (по-английски лекарство) означает не только лекарственное средство, но и всякое материальное средство,

---

<sup>248</sup> Тульпе И.А. Мифология. Искусство. Религия. СПб., 2012. – С. 68.



употребляемое шаманом для его магических действий»<sup>249</sup>. Не случайно, до того, как словом шаман начали обозначать традиционных целителей двух американских континентов, их именовали «medicine-man» (на русский язык также переводится как «знахарь», «целитель»). В этом понятии заложена также главная функция, если не сказать миссия современного латиноамериканского шамана-курундеро – диагностирование недугов, врачевание и целительство. Способность исцелять, лечить, врачевать с помощью духов растений медицины (*plantas medicinales*) – главный критерий силы шамана, а также его популярности среди соплеменников. Если еще в недавние времена доминировала архаическая парадигма амбивалентности духов и божеств, их способности даровать какие-либо блага (удачу на охоте, хороший урожай и так далее), но вместе с тем, те же духи могли причинить немало вреда, то в современном мышлении индейцев, вне всяких сомнений – под влиянием христианства, – возник дуализм духов и божеств. Одни стали соотноситься с дьяволом (различные диавлос, духи юшин и т.д.), другие – с силами Бога, силами Света (идея Высшего Света в настоящее время очень распространена среди шаманов шипибо-конибо). Аяуска стала активно феминизироваться, восприниматься то как строгая, требовательная, но вместе с тем благожелательная и заботливая мать (*madre ayahuasca*), то как мудрая бабушка аяуска, хотя этнически ее гендерная принадлежность весьма условна. Шаман из племени кофан Альберто Грефа Кета именовал аяуску королем (*rey uaje*). Шаман шипибо-конибо Марсиаль Нунта Майнас говорил о том, что каждое растение имеет пару – женский и мужской дух. Гендерная принадлежность тех или иных растений у разных коренных народов Амазонии воспринимается по-разному. Учитывая то, что отвар аяуски состоит как минимум из двух растений: *Banisteriopsis caapi* и *Psychotria viridis*, лиана часто

---

<sup>249</sup> Из архива. Избранные труды В. Г. Богораза по шаманству (1934–1936 гг.) / подгот. М. М. Шахнович, Е. А. Терюковой [примеч. М. М. Шахнович]. — СПб., 2018. — С.123.

ассоциируется с мужским духом, а чакруна (кустарник) – с женским духом. Так, индейцы ашанинка воспринимают лиану как мужской дух, а дух чакруны – как женский<sup>250</sup>. В целом можно сказать, что для архаического сознания характерна идея гендерного баланса – если есть мужской аспект, мужское божество, дух, значит, есть и его пара – женский аспект. *Половой* баланс используется в архаическом миропонимании для объяснения амбивалентности, полярности, а также единства противоположностей, взаимодополняемости природных сил.

В настоящее время популярна идея о возрождении *женских энергий*, подавленных во времена патриархального диктата. Отсюда тенденция к возрождению почитания женского начала и Матери-Земли. Однако во времена традиционных племенных культур индейцев культивировались другие идеи. Мужчины-индейцы, а именно они прежде всего практиковали употребление аяуаски, были воинами и охотниками (женщины у шипибо-конибо, например, до недавнего времени не могли быть шаманками, во всяком случае, *официально*; первой всемирно известной курандерой стала Оливия Ареvalo, maestra Olivia Arévalo, на шипибо Panshin Beка (1933 – 2018)). Воины-охотники культивировали силу, доблесть и храбрость, необходимую им в военном деле и на охоте. Каждый день их подстерегала опасность быть атакованными хищными дикими животными. Если они не воевали с соседними племенами за территорию и пищу, то они воевали, чтобы украсть женщин. У индейцев шипибо-конибо существует легенда о том, как объединились племена шипибо и конибо. Это были два враждебных племени, которые постоянно воровали друг у друга женщин, от которых рождались дети. В конце концов, шипибо и конибо настолько перемешались, родилось так много детей, что однажды они собрались вместе и решили стать одним племенем – шипибо-конибо. Возможно, что это только легенда, однако в ней

---

<sup>250</sup> Mijares Sharon, Fotiou Evgenia. Earth, Gender and Ceremony: Gender Complementarity and Sacred Plants in Latin America. // Journal of Transpersonal Research, 2015, Vol. 7 (1), – p. 25.

прослеживается одна очевидная идея – индейцы постоянно воевали друг с другом. Аяуска использовалась в общинных ритуалах с участием мужчин, пением и танцами, для обнаружения во время охоты диких животных, гадания, в войнах и межплеменных конфликтах, для видения далеких мест, а также для исцеления путем общения с духами<sup>251</sup>. Тем не менее, учитывая особую роль женщины в архаическом сообществе шипибо и конибо, вера и представления о женственности духа аяуски представляется вполне допустимой.

Мировоззрение индейцев сильно трансформировалось с приходом христианства и изменением образа жизни (индейцы стали вести оседлый образ жизни, превратившись в мирных земледельцев, обрабатывающих свои наделы-*чакры*, и лесорубов и рыболовов).

В последнее время, аяуска стала восприниматься как священная Медицина (*Medicina Sagrada*, или просто *La Medicina*). Это понятие относится не только к аяуске, но ко всей священной медицине – медицине всех растений, всех целительных сил шаманов-курундерос. Именно такое восприятие доминирует в настоящее время как среди латиноамериканских целителей, так и среди большинства приезжающих со всего света паломников в амазонскую сельву, именующих эту медицину *medicina indígena* – медицина коренных народов.

Тем не менее, это не означает того, что шипибо-конибо утратили *настоящие* этнические традиции, заменив их синкретическими и заимствованными у христианских миссионеров воззрениями. Использование идей иных культур – неотъемлемое право любого народа. Также нельзя отказывать индейцам в праве эволюции их представлений. Если раньше их мышление было тотально архаическим и магическим, то в настоящее время появляется все больше шаманов-курундерос, исповедующих гуманистическое христианское мировоззрение, без принесения кровавых жертв. Это совсем не

---

<sup>251</sup> Fotiou Evgenia. The Globalization of Ayahuasca Shamanis and the Erasure of Indigenous Shamanism. //Anthropology of Consciousness, Vol. 27, Issue 2, 2016. – p. 152.

значит, что это «не настоящие» шаманы. Восприняв новые идеи, сформировав новые смыслы, современные курандерос заслуживают не меньшее внимание, чем их «дикие» предки.

Мы можем сделать следующие выводы. Шаманские традиции коренных индейцев Латинской Америки не перестают привлекать к себе представителей урбанистических культур всего мира. В страны Латинской Америки устремились потоки туристов со всего света, породив такое явление, как *шаманский туризм*. Безусловно, эти процессы не могут не отражаться на мировоззрении самих индейцев, на трансформации их представлений. Если первоначально главным фактором нововведений в мировоззрении индейцев была миссионерская деятельность вначале католической, а затем – множества протестантских конфессий, то начиная с 80-х годов XX века источником новых представлений становятся туристы. Взаимодействие с туристами имело массу последствий. С одной стороны, это отразилось на мировоззрении, с другой – прямым эффектом шаманского туризма стало появление все новых и новых шаманов. Шаманизм приобрел важное значение для самобытности и культурного выживания коренных народов Латинской Америки, и в определенном смысле послужил укреплению этнической самоидентичности. Еще не так давно, в начале XXI века, молодые люди из числа коренного населения не проявляли особого интереса к тому, чтобы обучаться и становиться шаманами. Однако возможность стабильного заработка оказалась сильным стимулом для такого ученичества. Многие шаманы в настоящее время работают не только в «ретритных центрах» у себя на родине, но также выезжают на гастроли в западные страны для проведения церемоний. Шаманский туризм приносит ощутимый доход бедным латиноамериканским регионам. Так, например, только в районе Икитоса всего лишь десять из множества ретритных центров приносят более 6,5 миллионов долларов США в год. Безусловно, такая популярность шаманского туризма не может не порождать побочного эффекта профанации самих церемоний и традиционной

культуры индейцев в целом. В настоящее время мы наблюдаем сложный процесс интеграции традиционных этнических и глобальных внеэтнических, эзотерических, религиозных, психотерапевтических и прочих идей, экспортируемых в страны Латинской Америки туристами. Критики *шаманского туризма* отмечают долгую историю эксплуатации коренных народов и видят в коммерциализации и присвоении знаний коренных народов «новую колонизацию». В *шаманском туризме* им видится один из многих примеров присвоения западными людьми знаний коренных народов (*присвоение культуры* – *appropriating culture*). Популярная ныне на Западе тема «культурного присвоения» и «культурного империализма» может относиться к тем «белым» людям, которые вначале получают обучение (или имитируют получение этого обучения) у шаманов коренных народов, заимствуют методы, техники врачевания, а затем пытаются вытеснить самих этнических шаманов, занимая их место, причем зачастую – на их же собственной земле. Нередко такие самозванцы прямо или косвенно заявляют о своем превосходстве. Однако существует совсем иная ситуация, когда духовная культура одного народа принимается другим (аккультурация), как например, это было в христианстве, который возник в недрах еврейской культуры, и был принят в эллинистическом мире и в целом – во всей римской империи. То же можно сказать и о тибетском буддизме. Один народ (тибетцы) полностью принял (а не присвоил) религиозные представления и мировоззрение другого народа (индейцев), при этом, не отказавшись от собственного «шаманского» наследия.

В настоящее время можно наблюдать расцвет международного движения, основой которого являются различные методы духовного врачевания шаманов тропических лесов Южной Америки. Появляются новые песни, живописные полотна художников, созданные не коренным населением и даже не местными южноамериканскими метисами, а иностранцами, глубоко проникнувшимися духовной культурой коренных амазонских народов. Для

этого движения характерно почитание элементов природы – земли, воды, огня и ветра-воздуха, а также мистического, духовного Света и его высшего источника. В песнопениях воспеваются энергии и силы матери земли, Пачамамы, Солнца и Луны, гор (Апу) и т.д. В этом движении нередко сочетаются учения христианства и местных народных верований, почитание духов стихий – гор, озер, земли и т.д. Часто используются слова из языка кечуа, который был лингва франка на огромных территориях амазонского региона. Важное место в этом международном движении занимает вера в Священную Медицину – целительную силу растений Амазонии, нередко персонифицируемых в образе матери или бабушки.

Чаще всего, туристы, увлеченные новым шаманским движением, стекаются в ретритные центры с определенным набором удобств, чтобы получить шаманский опыт и соединиться с целительными традициями. Критики *шаманского туризма* называют такие формы коммерциализации и присвоения знаний коренных народов для использования чужаками-иностранцами «культурным империализмом» (cultural imperialism)<sup>252</sup>. Сторонники *шаманского туризма*, напротив, полагают, что туризм может помочь сохранить культуру коренных народов<sup>253</sup>. А также он может помочь западным участникам шаманских церемоний, стремящимся к духовному исцелению и личностной трансформации, лучше понять экологические проблемы региона и сформировать мировое общественное мнение о необходимости защиты флоры и фауны Амазонии. Некоторые знаменитости, такие, как британский музыкант Стинг, принимали участие в шаманских церемониях и занимают активную позицию борцов за сохранение тропических лесов. Время покажет, кто прав – сторонники или противники *шаманского*

---

<sup>252</sup> Fotiou Evgenia. The Globalization of Ayahuasca Shamanis and the Erasure of Indigenous Shamanism. // *Anthropology of Consciousness*, Vol. 27, Issue 2, 2016. – p. 166.

<sup>253</sup> Fotiou Evgenia. Shamanic Tourism in the Peruvian Lowlands: Critical and Ethical Considerations. // *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, Vol. 25, No. 3, - pp. 387 – 392.

*туризма*. Но с уверенностью можно сказать одно – мы наблюдаем динамичный процесс религиозной и межэтнической интеграции, глобализации шаманизма и неошаманизма. Представленные данные из Амазонии, региона перуанских Анд и мексиканской Западной Сьерры-Мадре наглядно демонстрируют сложные отношения между *традициями* и *новациями*, а также динамику трансформационных процессов религиозных представлений в традиционных культурах, мифоритуальные элементы, сохраняющиеся в современных условиях глобальной циркуляции идей и религиозных представлений.

## Заключение

В ходе исследования были получены следующие выводы:

1. Было установлено, что концепция Е. А. Торчинова о трансперсональном опыте позволяет увидеть в шаманском трансе особую практику, с помощью которой шаман обретает способность управлять процессами на уровне коллективной психики (этнической родоплеменной группы). Индивидуальное сознание во время камлания уступает место надиндивидуальной функции охранителя рода, родовой, коллективной психики (и коллективного бессознательного), где духи (согласно интерпретации С. М. Широкогорова) являются воплощением коллективной психологии. Становится очевидным, что традиционный шаманизм выполняет функции самозащиты рода. На уровне «шаманского состояния сознания» шаман представляет собой целителя коллективной родовой психики.

2. Адекватным методом исследования мистического опыта представляется анализ языка символов. Символы можно назвать основными структурными единицами мифа и ритуала, а символический язык – способом описания неконцептуального по своей природе мистического опыта.

3. В качестве первичной комплексной архаической формы мифоритуальных верований был принят шаманизм, имеющий такие разновидности, как первобытное («поголовное») и семейное шаманство, родовой шаманизм (индивидуальный) и профессиональный, который с усложнением социальных форм, соответствующих раннеклассовому обществу, иерархизируется, а с появлением института жречества и священства эти формы шаманизма вытесняются на периферию, где шаману отводится роль маргинального знахаря и целителя-курандеро (происходит разделение на белый и черный шаманизм). В периоды кризиса религиозных институтов шаманизм закономерно возрождается. Причем – часто без соотнесения с



конкретным родоплеменным сообществом, как «базовый, или сущностный шаманизм» (core shamanism), или *неошаманизм*.

4. Современный шаманизм имеет явную тенденцию к переходу от этнического к глобальному, от шаманизма архаического типа с преобладанием ритуальных жертвоприношений к неошаманизму глобальному, с преобладанием идеи сакральной *медицины*, исцеляющей силы растений (духи которых – силы Бога); шаман постепенно превращается в фигуру универсального надэтнического шамана-целителя, мифоритуальные верования трансформируются в религиозно-мифологический комплекс.

5. Первая встреча мифоритуального и религиозного сознания в Латинской Америке состоялась задолго до прихода в Новый Свет испанских колонизаторов и христианских миссионеров. Религиозные представления как вера в трансцендентное начало бытия формировались в империи инков (Тауантинсуйу) еще до появления католической проповеди. Такой, например, была вера в бога-творца Виракоча. Впрочем, все записи оставались авторами, уже знакомыми с христианской религией. До прихода испанцев империя инков, в отличие от майя и ацтеков, не знала письменности. Поэтому письменных документальных свидетельств доколумбовой эпохи, подтверждающих истинность таких утверждений, на территории инкских владений не сохранилось. Метафизика инков реконструируется по гипотетическим представлениям исследователей. Тем не менее, поскольку в империи существовали развитый институт жречества и величественные храмы, сомневаться в существовании развитого культа у инков не приходится. Однако в этой мифоритуальной системе, также как в системах Египта и Месопотамии, божественное не разделялось с комическим, боги могли быть далеки от людей, но и обожествляемые солнечное светило и другие звезды, и духи в архаических верованиях амазонских племен находились в самой природе. Инки, как и египтяне видели в Солнце все, что было доступно человеку в его знании о Творце. В отличие от этого Бог в христианском

понимании, будучи Творцом, трансцендентен тварной природе и выходит за пределы повседневного человеческого бытия. Бог является трансцендентным источником сакрального, а также объектом стремления людей установить и поддерживать с ним связь. Условия для возникновения религиозно-мифологического комплекса синкретических представлений могли возникнуть лишь в процессе долгого и драматичного взаимодействия автохтонных верований и христианской религии.

6. Традиционный религиозный мир крестьянина-кечуа — это сложный религиозно-мифологический комплекс, наполненный верой в духов, в котором сверхобычные существа действуют за или против крестьянина. Духи обитают окружающей природе, их сила активна. Христианский Бог в сознании кечуа, сосуществует с духами, которые непосредственно участвуют в жизни крестьянина, что отражено в образах Святой Земли Пача-Мама и Апу. Кроме того, вокруг человека живут низшие духи, которые могут причинить ему вред, если Бог, Пача-Мама или Апу позволят это сделать. Явления природы (дожди, ураганы, радуги, грозы) являются орудиями власти божеств. Иногда этой властью наделяются физические объекты (уакас). Мир крестьян, обитающих в условиях сурового высокогорья, полон опасностей и часто непредсказуем, поэтому от них требуется постоянное упорядочивание бытийного космоса мифоритуальными средствами.

7. Этническая группа современных шипибо-конибо в своей мифологической космологии воспроизводит многие черты архаических верований — представление о множестве миров или духовных пространств, о мировой оси-кано, связывающей эти пространства духов, о магической субстанции марири, о магических стрелах виротес-йубы и т. д. Архаические верования индейцев шипибо-конибо выражают себя в языке символов. Визуально символы передаются как сложные узоры-кыны, вербально — через песнопения икарос-быва.

8. В настоящее время можно наблюдать расцвет международного движения, основой которого являются различные методы духовного врачевания шаманов тропических лесов Южной Америки. Появляются новые песнопения и гимны, живописные полотна («искусство визионеров»), созданные не коренным населением и даже не местными южноамериканскими метисами, а иностранцами, проникшимися духовной культурой коренных амазонских народов. Для этого движения характерно почитание элементов природы – земли, воды, огня и ветра-воздуха, а также мистического, духовного Света и его высшего источника. В песнопениях воспеваются энергии и силы матери земли Пача-Мамы, Солнца и Луны, духов гор (Апу) и т. д. В этом движении нередко сочетаются элементы христианства и местных народных верований.

Следует особо отметить, что в настоящее время латиноамериканский шаманизм переживает в своем развитии непростой период. Это можно объяснить тем, что в мире к *экзотическим* учениям проявляется повышенный интерес. В последние десятилетия в нем происходят такие процессы, которые едва ли поддаются однозначной оценке. С одной стороны, очевидно безусловное возрождение шаманских традиций, а с другой, в нем появляются новые явления, характеризующиеся заметным влиянием христианства и других мировых религий и образованием в результате довольно сложных форм религиозного синкретизма – религиозно-мифологического комплекса. Дальнейшие исследования мифоритуальных элементов должны взять на вооружение методологический инструментарий, необходимый для разделения в актуальных феноменах старого, традиционного и нового, синкретичного материала.

Еще одним важным перспективным направлением в изучении неошаманизма является исследование жизненного пути шаманов, который представляется важным источником для получения информации о процессе их

шаманского становления и деятельности, об отношении к шаманизму в разные периоды истории и т.д. Изучение биографий шаманов уже сейчас показывает, что образовательный уровень не представляет существенной значимости для процесса шаманского становления. Жизнь в миру, повседневность, гражданская профессия, которой занимался будущий шаман, также не находит в этом процессе отражения. Будущий шаман мог лечить и учить, он мог быть как крестьянином, так и журналистом, однако в определенный момент своего жизненного пути он осознает свое шаманское призвание и обращается к освоению соответствующих практик и психотехник. Исследование образа жизни шаманов должно дополняться специфической социологией шаманизма, которой на данный момент как направления исследований просто не существует.

Предпринятое исследование показало, что в латиноамериканском неошаманизме в данный период истории имеют место непростые процессы. Они свидетельствуют о том, что сам феномен латиноамериканского неошаманизма, вне всякого сомнения, находится на стадии активного возрождения, основывающейся на его укорененности в традиции. Вместе с тем, в нем можно различить немало новых черт и веяний. Сосуществование традиций и нововведений в таком, казалось бы, склонном к консерватизму явлении как шаманизм, можно объяснить тем обстоятельством, что по мере своего развития он, будучи динамичной самоорганизующейся структурой, преобразуется и адаптируется к изменяющимся условиям. Отсутствие закреплённой на письме традиции шаманского знания, а также строгой системы догматов позволяет неошаманизму безболезненно интегрироваться в современную жизнь.

## Список использованной литературы

1. Азиатский бестиарий: Образы животных в традициях Южной, Юго-Западной и Центральной Азии. – СПб.: МАЭ, 2009. – 185 с.
2. Альбедиль, М. Ф. В магическом круге мифов. Миф. История. Жизнь. – СПб.: Паритет 2002. – 336 с.
3. Армстронг, К. История Бога: 4000 лет исканий в иудаизме, христианстве и исламе / Карен Армстронг; пер. с англ. – 8-е изд. – М.: Альпина нон-фикшн, 2021. – 500 с.
4. Арсеньев, В. Р. Звери – боги – люди. – М., 1991. – 160 с.
5. Архаическое сознание, мировоззрение шаманизма, традиционное врачевание и растения-учителя. // СПб.: АИК, 2012. – 368 с.
6. Базаров, Б.Д. Таинства и практика шаманизма, в двух книгах: 1. Тайна посвящения в шаманы. 2. Таинства и практика шаманизма. — Улан-Удэ, Буряад унэн., 2000. – 275 с.
7. Барт, Р. Мифологии / Пер., вступ. ст. и коммент. С. Н. Зенкина. — М.: Изд-во им. Сабашниковых, 1996. — 312 с.
8. Басилов, В. Н. Избранники духов. М.: Политиздат. 1984. – 208 с.
9. Басилов, В. Н. Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана. — М.: Наука, 1992. – 246 с.
10. Бахтин, М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. Рабле и Гоголь (Искусство слова и народная смеховая культура). – М.: Языки славянских культур, 2010. – 752 с.
11. Березкин, Ю.Е. Киртимукха, Сисиутль и другие симметрично-развернутые изображения индо-тихоокеанского региона // Азиатский бестиарий: Образы животных в традициях Южной, Юго-Западной и Центральной Азии. – СПб., 2009. – С. 5-24.
12. Беркли, Дж. Сочинения. — М.: Мысль, 1978. — 556 с.
13. Берснев, П. В. Курандерос — целители Южной Америки. СПб.,

Изд-во: СПб: Академия исследования культуры, 2006 г. 280 с.

14. Берснев, П. В. Лабиринты ума: книга-медитация. Третье издание, исправленное и дополненное. – М.: ТД Велигор, 2021. – 392 с.

15. Берснев, П.В. Мозг и религиозный опыт. // Религиоведение, № 2 (2003) – С. 84-94.

16. Берснев, П.В. Исторические аспекты шаманизма / Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики, 2016 № 9 (71). – Тамбов: Грамота, 2016. — С. 19-23.

17. Берснев, П.В. Мистики и маги Мексики. Мифы, ритуалы и духовные учения шаманов-мараакаме из мексиканского племени уичолей. – М.: ТД Велигор, 2021. – 172 с.

18. Берснев, П.В. Мистическое путешествие в Новый свет. // СПб.: Амфора, 2015. – 288 с.

19. Берснев, П.В. Проблема релевантности архаического религиозного опыта// Вестник РХГА, 2023 Том 24 Вып. 2. – СПб.: Издательство Русской христианской гуманитарной академии, 2023. – С. 222-232.

20. Берснев, П.В. Проблемы архаической религиозности в работах Е.А. Торчинова// Вестник РХГА, 2016. Том 17 Вып. 3. – СПб.: Издательство Русской христианской гуманитарной академии, 2016. – С. 244-253.

21. Берснев, П.В. Пути и тропы шаманизма Латинской Америки. – М.: Издательство «Велигор», 2023. – 258 с.

22. Берснев, П.В. Священный Космос Шаманов: шаманские традиции с древности до наших дней. 5-е изд., испр. и доп. – М.: ТД Велигор, 2020. – 438 с.

23. Берснев, П.В. Шаманизм в Новом Свете. 3-е изд. испр. и доп. – М.: ТД Велигор, 2020. – 298 с.

24. Биbihин, В. В. Лес. – СПб.: Наука, 2011. – 333 с.

25. Биокка, Э. Яноама. Пер. с итал. Отв. ред. и автор предисл. и коммент. Л. А. Файнберг. М.: «Мысль», 1972. – 206 с.
26. Боас, Ф. Ум первобытного человека. М.: Издательство «Альма Матер», 2023. – 303 с.
27. Боас, Ф. История и наука в антропологии: ответ / Пер. Ю. С. Терентьева // Антология исследований культуры. Т.1. — СПб.: Университетская книга, 1997. — С. 528-535.
28. Богораз, В. Г. Древние переселения народов в северной Евразии и в Америке. Сборник музея антропологии и этнографии. т. VI, Ленинград, 1927. – с. 37 – 62.
29. Богораз, В. Г. Чукчи, ч. I. — Л., 1934; ч. II. — Л., 1939. Издательство Главсевморпути, 1939. — 211 с.
30. Богораз, В.Г. Чукчи. Социальная организация. Авторизованный перевод с английского. Часть I. – Л.: Издательство Института народов Севера ЦИК СССР, 1934. – 192 с.
31. Бойс, М. Зороастрийцы. Верования и обычаи. / Пер. с англ. и прим. И.М. Стеблин-Каменского. Послесл. Э.А. Грантовского. М.: Наука, 1988. – 303 с.
32. Бонгард-Левин, Г.М. От Скифии до Индии. Древние арии: мифы и история. Изд. 2-е, испр. и доп./ Г.М. Бонгард-Левин, Э.А. Грантовский – М.: Мысль. 1983. – 208 с.
33. Булгакова, Т.Д. Шаманство в традиционной культуре: Системный анализ. Монография. СПб.: РГПУ им. А.И. Герцена, 2001, – 166 с.
34. Булгакова, Т.Д. Шаманские войны. Социорелигиозны факторы конфликтности в менталите нанайцев. СПб.: Академия исследования культуры, 2022. – 232 с.
35. Бурькин, А.А. Вера в духов: Сколько душ у человека. – СПб.: Азбука-классика, Петербургское востоковедение, 2007. – 320 с.
36. Бурькин, А.А. Шаманы: Те, кому служат духи. – СПб.: Азбука-

классика, 2007. – 288 с.

37. Валиханов, Ч. Ч. Следы шаманства у киргизов. // Избранные произведения / Под ред. акад. АН КазССР А. Х. Маргулана. – Алма-Ата, 1958. – С. 144-176.

38. Вдовин, И.С. Религиозные культы чукчей // Памятники культуры народов Сибири и Севера. Л., 1977 (СМАЭ. Т. 33).

39. Виллолло, А. Мудрость шаманов для превращения мечты в поступок. – СПб.: ИГ «Весь», 2006. – 256 с.

40. Виллолло, А. Колесо мудрости. Мифическое путешествие по четырем сторонам света. – М.: Эксмо, 2023. – 256 с.

41. Галич, М. История доколумбовых цивилизаций. М., Мысль, 1990. – 407 с.

42. Геннеп, А. ван. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов. – М.: Восточная литература, 1999. – 198 с.

43. Геродот. История в девяти книгах. – Л., Наука, 1972. — 600 с.

44. Гофф, Ж. ле Средневековый мир воображаемого. / Пер. с фр. Общ. ред. С.К. Цатуровой. – М.: Прогресс, 2001. – 440 с.

45. Гроф, С. За пределами мозга. / Пер. с англ. 2-е изд. – М.: Изд-во Трансперсонального института, 1993. – 426 с.

46. Даймонд, Д. Мир позавчера. Чему нас могут научить люди, до сих пор живущие в каменном веке. М.: Издательство АСТ, 2016. – 672 с.

47. Джеймс, У. Многообразие религиозного опыта. – М.: ЭКСМО, 2010 – 410 с.

48. Доддс, Э.Р. Греки и иррациональное. / Пер. с англ., коммент. и указатель С. В. Пахомова; послесл. Ф. Х. Кессиди. — СПб.: Алетейя, 2000. – 507 с.

49. Друри, Н. Шаманизм. – М.: Зодиак, 2000. – 144 с.

50. Дуглас, М. Чистота и опасность / Пер. с англ. Р. Громовой под ред. С. Баньковской. Вступ. статья и коммент. С. Банковской — М.: «КАНОН-



пресс-Ц», «Кучково поле», 2000. — 288 с.

51. Дюпрон, А. Язык и история. – М.: Наука, 1970. – 70 с.

52. Дюркгейм, Э. Элементарные формы религиозной жизни: тотемическая система в Австралии / Эмиль Дюркгейм; пер. с франц. В. В. Земсковой; под ред. Д. Ю. Куракина. — Москва: Элементарные формы, 2018. — 808 с.

53. Ермаков, Д. Боо и Бон. Древние шаманские традиции Сибири и Тибета в их отношении к учениям центральноазиатского будды. Книга первая. СПб.: «Пальмира», 2020. – 602 с.

54. Ершова, Г. Г. Древние майя: уйти, чтобы вернуться. – М.: Ладомир, 2000. – 565 с.

55. Ершова, Г. Г. Древняя Америка: полет во времени и пространстве. Мезоамерика. – М.: Алетейя. 2002. – 309 с.

56. Жеребина, Т. В. Тайна сибирских шаманов. – СПб.: Издательство СПбГУ, 2002. – 80 с.

57. Жеребина, Т.В. Сибирский шаманизм. – СПб.: Амфора, 2009. – 624 с.

58. Жеребина, Т.В. Шаманизм и христианство. – СПб.: РХГА, 2011. – 175 с.

59. Иванова, Л. В. Индуизм. – М.: Изд-во Иванов В.И., 2003. – 562 с.

60. Из архива. Избранные труды В. Г. Богораза по шаманству (1934–1936 гг.) / подгот. М. М. Шахнович, Е. А. Терюковой [примеч. М. М. Шахнович]. — СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2018. — 464 с.

61. Из истории шаманства. Издательство Томского университета. Томск, 1976. – 190 с.

62. Индуизм, Джайнизм, Сикхизм: Словарь / Под общ. ред. Альбедиль М. Ф., Дубянского А. М. – М.: Республика, 1996. – 541 с.

63. Ионин, А.С. По Южной Америке. Т. 2. СПб., тип. т-ва

"Общественная польза", 1892. – 462 с.

64. Иорданский, В. Б. Звери, люди, боги. Очерки африканской мифологии. – М.: Терра-Кн. Клуб, 2005. – 400 с.

65. Иорданский, В. Б. Хаос и гармония. – М.: Наука, 1982. – 343 с.

66. Кальвайт, Х. Шаманы целители, знахари. Древнейшие учения, дарованные самой жизнью. – М.: Изд-во института Трансперсональной психологии, 1998. – 223 с.

67. Кант, И. Собрание сочинений в 8 томах / И. Кант; под ред. А. В. Гулыги. 8 т. — М.: Чоро, 1994.

68. Канторович, Э. Два тела короля. Исследования по средневековой политической теологии. / Пер. с англ. – М.: Изд-во Института Гайдара, 2013. – 744 с.

69. Каруновская, Л. Э. Представления алтайцев о вселенной. Представления о Вселенной (материалы по алтайскому шаманизму). // Советская этнография, 1935, № 4 – 5. – С. 160- 183.

70. Кассирер, Э. Опыт о человеке. / Пер. А. Муравьева // Проблема человека в западной философии. — М., 1988. — С. 3-30.

71. Кастанеда, К. Сказки о силе. – Киев: София, 2003. – 606 с.

72. Кенин-Лопсан, М. Б. Дыхание черного неба. Мифологическое наследие тувинского шаманства. – М.: Велигор, 2008. – 192 с.

73. Кинг, С.К. Городской шаман. – Киев: София; М.: ИТИ, 2001. – 288 с.

74. Кон, Эдуардо. Как мыслят леса: к антропологии по ту сторону человека / Эдуардо Кон. – М.: Ад Маргинем Пресс, 2018. – 344 с.

75. Косарев, А. Ф. Философия мифа – М.: пер. СЭ; СПб.: Университетская книга, 2000. – 304 с.

76. Косарев, М. Ф. Основы языческого миропонимания. – М: Ладога, 2003. – 262 с.

77. Крашенинников, С. П. Описание камчатского народа о Камчатке,

- откуда она звание получила, и о живущих на ней народах. СПб.: Наука, 1994. Т. 1. — 440 с.; СПб: Наука, 1994. Т. 2. — 320 с.
78. Крейнович, Е.А. Нивхгу. Загадочные обитатели Сахалина и Амура. М., Издательство «Наука», 1973. — 495 с.
79. Ксенофонов, Г.В. Шаманизм: Избранные труды (публ. 1928 — 1929 гг.). — М.: Север-Юг, 1992. — 318 с.
80. Кузнецов, Б. И. Тибетика. Сборник статей. Magicum. — СПб.: — Евразия, 2003. — 336 с.
81. Кузнецов, Б.И. Бон и маздаизм / Пред. А.Н. Зелинского, В.М. Монтлевича. — СПб.: Евразия, 2001. — 274 с.
82. Кэмпбелл, Дж. Маски бога. Созидательная мифология. Том I. Кн. 1. — М.: Золотой Век, 1997. — 332 с.
83. Кэмпбелл, Дж. Маски бога. Созидательная мифология. Том I. Кн. 2. — М.: Золотой Век, 1998. — 412 с.
84. Кэмпбелл, Дж. Мифический образ. Пер. с англ. К.Е. Семенова. — М.: ООО «Издательство АСТ», 2002. — 683 с.
85. Кэмпбелл, Дж. Тысячеликий герой. Пер. с англ. — М.: «Релф-бук», «АСТ», К.: «Ваклер», 1997. — 384 с.
86. Леви-Брюль, Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. / М.: Педагогика-Пресс, 1994. — 608 с.
87. Леви-Строс, К. Первобытное мышление / Пер. вступ. ст. и прим. А. Б. Островского. — М.: Республика, 1994. — 384 с.
88. Леви-Стросс К. Печальные тропики / Пер. с фр. Сергеев Г.Е. — М.: Издательство АСТ, 1999. — 576 с.
89. Леви-Стросс, К. Путь масок / Пер. с фр., сост., вступ. ст. и примеч. А.Б. Островского. — М.: Республика, 2000. — 399 с.
90. Леви-Стросс, К. Тотемизм сегодня. Неприрученная мысль / Пер. с фр. А.Б. Островского. — М.: Академический Проект, 2008. — 520 с.
91. Лобок, А.М. Антропология мифа. — Екатеринбург: Банк

культурной информации, 1997. – 688 с.

92. Лосев, А.Ф. Диалектика мифа. – М.: Мысль, 2001. – 558 с.

93. Лосский, В.Н. По образу и подобию. /Пер. с франц. Рещиковой В.А. – М.: Издание Свято-Владимирского Братства, 1995. – 174 с.

94. Лосский, Н.О. Учение о перевоплощении. – М.: Прогресс, 1992. – 208 с.

95. Лотман, Ю.М. Культура и взрыв. – М.: Гнозис, Прогресс, 1992. – 273 с.

96. Маламуд, Ш. Испечь мир: ритуал и мысль в древней Индии. / Пер. с фр. и вступ. ст. В.Г. Лысенко. — М.: Восточная литература, 2005. — 350 с.

97. Малиновский, Б. Избранное: Аргонавты западной части Тихого океана / Пер. с англ. – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2015. – 552 с.

98. Малиновский, Б. Магия, наука и религия / Пер. с англ. А.П. Хомика. – М.: Академический проект, 2015. – 298 с.

99. Матусовский, А.А. Последняя малока: трансформация социокультурной роли общинного жилища у перуанских Мацэс // Этнографическое обозрение. – 2019. – № 5. – С. 151–168.

100. Матусовский, А.А. Среди индейцев Западной и Северо-Западной Амазонии. М.: Издательские решения 2019. – 469 с.

101. Медоуз, К. Земная медицина. Тайные учения шаманов. – М.: Фаир, 1998. – 400 с.

102. Медоуз, К. Магия рун тайные знания мудрецов. – М.: Фаир-Пресс, 2000. – 320 с.

103. Медоуз, К. Магия североамериканских индейцев. – Киев: София, 1997. – 288 с.

104. Медоуз, К. Там, где летают орлы. Шаманский путь мудрости. – М.: Фаир-Пресс, 1999. – 352 с.

105. Медоуз, К. Шаманский опыт: Практическое руководство по современному шаманизму. — М.: Фаир-пресс, 1999. – 320 с.

106. Мелетинский, Е. М. Поэтика мифа. – М.: Наука, 1976. – 406 с.
107. Мерло-Понти, М. Феноменология восприятия. / Пер. с франц., под ред. И. С. Вдовиной, С. Л. Фокина. – СПб.: Наука. 1999. – 606 с.
108. Минделл, А. Геопсихология в шаманизме, физике и даосизме. Осознание пути: В учениях Дона Хуана, Ричарда Феймана и Лао цы / Пер. с англ. А Кисилева. – М.: АСТ: ГАНГА, 2008. – 316 с.
109. Минделл, А. Дао шамана: путь тела сновидения. – М. – Киев: София – ТПИ, 1996. – 288 с.
110. Мистика. Религия. Наука: Классики мирового религиоведения. Антология. – М.: Канон +, 1998. – 432 с.
111. Мосс, М. Социальные функции священного: Избр. произведения / Пер. с франц., под общ. ред. И. В. Утехина. — СПб.: Евразия, 2000. — 448 с.
112. Мудрецы Китая. Ян Чжу. Лецзы. Чжуанцзы. пер. с кит. – СПб.: Изд-во «Петербург – XXI век». 1994. – 416 с.
113. На грани миров. Шаманизм народов Сибири (из собрания Российского этнографического музея: Альбом). – М.: Художник и книга, 2006. – 296 с.
114. Новик, Е.С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме: Опыт сопоставления структур / Е.С. Новик. — 2-е изд., испр. и доп. — М.: Вост. лит., 2004. — 304 с.
115. Нойманн, Э. Глубинная психология и новая этика / Пер. с англ. Ю. Донца; под общ. ред. В. Зеленского. – СПб.: Азбука-классика, 2008. – 256 с.
116. Нолл, Р. Последний шаман орохонов Северо-Восточного Китая. / Р. Нолл, Ши Кунь, Е.А.Воронкова, А.П. Забияко // Религиоведение. – 2009. — №2. – С. 19-36.
117. Окладникова, Е. А. В поисках истоков шаманистических представлений аборигенов Сибири. // Вселенная шамана. – СПб.: Филологический факультет СПбГУ. 1995. – 196 с.

118. Панов, Е.Н. Человек и природа в архаическом коллективном сознании. – М.: Гнозис, 2021. – 344 с.
119. Петрухин, В. Я. Мифы финно-угров. – М.: Астрель, АСТ, Транзиткнига, 2005. – 463 с.
120. Потапов, Л.П. Алтайский шаманизм. / Отв. ред. Р. Ф. Итс. – Л.: Наука, 1991. – 320 с.
121. Путешествия в Священные миры. – М., СПб., Лима: Издательский проект «Древо Жизни», 2017. – 119 с.
122. Пути за пределы эго. / Под ред. Роджера Уолша и Фрэнсис Воон. – М.: Открытый мир. 2006. – 392 с.
123. Райн, В. Ф. Баня в полночь: Исторический обзор магии и гаданий в России. – М.: Новое литературное обозрение, 2006. – 720 с.
124. Ранк, О. Миф о рождении героя. – М.: Ваклер, Рефл-бук. 1997. – 252 с.
125. Ревуненкова, Е. В., Некоторые теоретические аспекты изучения шаманизма (С.М. Широкогоров и Мирча Элиаде) // Шаманизм и традиционная архаическая культура: Сборник материалов научно-практической конференции с международным участием, Санкт-Петербург, 20 апреля 2018 г. / Отв. ред. и сост. Берснев П.В. – СПб.: Центр антропологических исследований «Древо Жизни», 2019. – 124 с.
126. Росс, Х. Дух растений. Шаманские практики. Техники исцеления души. – СПб.: Весь, 2010. – 288 с.
127. Руссо, Ж. Ж. Об общественном договоре. Трактаты / Пер. с фр. — М.: «КАНОН-пресс», «Кучково поле», 1998. — 416 с.
128. Рэдклифф-Браун, А.Р. Структура и функция в примитивном обществе. Очерки и лекции. Пер. с англ. — М: Издательская фирма Восточная литература. РАН, 2001. — 304 с.
129. Сарангэрэл (Стюарт Дж.Э.) Зов шамана: древние традиции и

духовные практики. / Пер. с англ. – М.: Фаир-Пресс, 2003. – 368 с.

130. Сарианиди, В. И. Задолго до Заратуштры (Археологические доказательства протозороастризма в Бактрии и Маргиане). – М., Старый сад, 2010. – 200 с.

131. Светлов, Р. В. Древняя языческая религиозность. – СПб.: Высшие гуманитарные курсы, 1993. – 136 с.

132. Священные письма майя: Пополь-Вух. Рабиналь-ачи / Пер. Р.В. Кинжалова; Диего де Ланда. Сообщение о делах в Юкатане / Пер. Ю.В. Кнорозова. СПб.: Амфора, 2000. – 351 с.

133. Сем, Т.Ю. Картина мира тунгусов: пантеон (семантика образов и этнокультурные связи): историко-этнографические очерки. – СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2015. – 640 с.

134. Серошевский, В.Л. Якуты. Опыт этнографического исследования. – СПб., 1896. – 720 с.

135. Смирнов, М.Ю. Российское общество между мифом и религией. Историко-социологический очерк. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2006. — 228 с.

136. Смирнов, М.Ю. Своевременное религиоведение. Вопросы теории и методологии российских исследований религии. – СПб.: ЛГУ им. А.С. Пушкина, 2024. – 188 с.

137. Смоляк, А.В. Шаман: личность, функции, мировоззрение (Народы Нижнего Амура). М., 1991. – 277 с.

138. Стингл, М. Государство инков. Слава и смерть сыновей солнца. – М.: Прогресс, 1986. – 272 с.

139. Тайлор, Э. Б. Первобытная культура. – М.: Политиздат, 1989. – 645 с.

140. Тарт, Ч. Измененные состояния сознания. / Пер. с англ. Е. Филиной, Г. Закарян. – М.: Эксмо, 2003. — 288 с.

141. Тарт, Ч. Системный подход к сознанию // Пути за пределы эго. /

Под ред. Роджера Уолша и Фрэнсис Воон. – М., 2006. – 392 с.

142. Тензин Вангьял. Исцеление формой, энергией и светом. Пять элементов в тибетском шаманизме, Тантре и Дзогчен. – СПб.: Культурный центр «Уддияна», 2003. – 232 с.

143. Тензин Вангьял. Чудеса естественного ума. – М.: Либрис, 1997. – 248 с.

144. Токарев, С. А. Религия в истории народов мира. – М., Политиздат. 1976. – 575 с.

145. Топоров, В.Н. Миф. Ритуал. Символ. Образ: Исследования в области мифопоэтического: Избранное. – М.: Прогресс-Культура, 1995. – 624 с.

146. Топоров, В.Н. О мифопоэтическом пространстве: Избр. ст. Pisa: ESIIG, 1994. 316 p.

147. Торчинов, Е.А. Пути философии Востока и Запада: познание запретельного. – СПб.: Азбука-классика, Петербургское Востоковедение 2007. – 480 с.

148. Торчинов, Е.А. Буддизм: Карманный словарь. / Прил. П. В. Берснева. – СПб., 2002. – 187 с.

149. Торчинов, Е.А. Введение в буддологию. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. – 304 с.

150. Торчинов, Е.А. Даосизм. «Дао-Дэ цзин». / Пер. Е. А. Торчинова. – СПб.: Петербургское востоковедение. 1999. – 288 с.

151. Торчинов, Е.А. Религии мира: Опыт запретельного. Психотехника и трансперсональные состояния. – СПб., Петербургское Востоковедение, 1997. – 384 с.

152. Торчинов, Е.А. Таинственная самка. Трансперсональный роман. СПб., Гуманитарная академия. 2013. – 288 с.

153. Торчинов, Е.А., Пахомов, С.В. Путь с сердцем // Учение дона Хуана. СПб.: Азбука, 2001. – 224 с.



154. Тульпе, И.А. Мифология. Искусство. Религия. СПб.: Наука, 2012. – 320 с.
155. Тульпе, И.А. Религия и другие формы жизни человеческого духа. СПб: Наука, 2016. – 460 с.
156. Туччи, Дж. Религии Тибета. СПб.: Евразия, 2005. 416 с.
157. Тэрнер, В. Символ и ритуал. Сост. и автор предисл. В. А. Бейлис М., Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1983. – 277 с.
158. Уилбер, К. Интегральная психология: Сознание, Дух, Психология, терапия. / Пер. с англ. – М.: АСТ и др., 2004. – 412 с.
159. Уилбер, К. Никаких границ: Восточные и западные пути личностного роста. / Пер. с англ. – М.: АСТ, 2004. – 283 с.
160. Уолш, Р. Дух шаманизма. – М.: Изд-во Трансперсонального института, 1996.– 278 с.
161. Уртон, Г. Мифы инков. – М.: ФАИР-ПРЕСС, 2005. – 104 с.
162. Фидлер, А. Рыбы поют в Укаяли. – М.: Географгиз, 1963. – 240с
163. Франкфорт, Г. В преддверии философии. / Г. Франкфорт, Г.А. Франкфорт, Дж. Уилсон, Т.Якобсен – М.: Наука, 1984. – 236 с.
164. Фрезер, Дж. Дж. Золотая ветвь. Новые плоды (исследование магии и религии) / Пер. с англ. А.П. Хомика. – М.: Академический проект, 2017. – 407 с.
165. Фрейд, З. Тотем и табу. – СПб.: Азбука-классика, 2005. – 256 с.
166. Фрейденберг, О.М. Миф и литература древности. – М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1978. – 605 с.
167. Фрэзер, Дж. Дж. Золотая ветвь: исследование магии и религии. – М.: ТЕРРА-Книжный клуб, 2001. – 528 с.
168. Функ, Д.А. Миры шаманов и сказителей (комплексное исследование телеутских и шорских материалов). М.: Наука, 2005. - 398 с.; Смоляк А.В. Шаман: личность, функции, мировоззрение: (Народы Нижнего

Амура). М., 1991. – 277 с.

169. Харитонова, В. И. Феникс из пепла? Сибирский шаманизм на рубеже тысячелетия. – М.: Наука, 2006. – 376 с.

170. Харнер, М.Дж. Путь шамана, или шаманская практика: руководство по приобретению силы и целительству. – М.: Палантир, 1994. – 104 с.

171. Христофорова, О. Б. Колдуны и жертвы: Антропология колдовства в современной России. – М.: ОГИ, РГГУ, 2010. – 432 с.

172. Художественная культура первобытного общества. / Под ред. М.С. Кагана. – СПб.: Славия, 1994. – 416 с.

173. Чанышев, А.Н. Начало философии. М.: Изд-во Московского университета, 1982. – 184 с.

174. Чжан Бо-дуань. Главы о прозрении истины (У чжэнь пянь). / Пер. с кит., предисл. и коммент. Е. А. Торчинова. – СПб.: Петербургское Востоковедение, 1994. – 352 с.

175. Шаманизм народов Сибири. Этнографические материалы XVIII—XX вв.: Хрестоматия / Сост., вступ. ст., исслед., прилож., заключ., подбор илл. Т.Ю. Сем – СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2006. – 664 с.

176. Шаревская, Б. И. Общее и особенное в автохтонных религиях Африки южнее Сахары. VII Международный конгресс антропологических и этнографических наук. М.: Издательство «Наука», 1964. – 42 с.

177. Широкогоров, С.М. Опыт исследования основ шаманства у тунгусов. Ученые записки историко-филологического факультета. – Владивосток, 1919. – 62 с.

178. Штернберг, Л.Я. Гиляки, орочи, гольды, негидальцы, айны. Хабаровск: Дальгиз, 1933. — 740 с.

179. Штернберг, Л. Я. Первобытная религия в свете этнографии. – Л.:

- Изд. Института народов севера ЦИК СССР им. П.Г. Смидовича. 1936. – 572 с.
180. Эванс-Притчард, Э. Теории примитивной религии. - М., 2004. - 142 с.
181. Элиаде, М. Азиатская алхимия. Сборник эссе. – М.: Янус-К, 1998. – 604 с.
182. Элиаде, М. Избранные сочинения: Миф о вечном возвращении; образы и символы; Священное и мирское / Перев. с фр. – М.: Ладомир, 2000. – 414 с.
183. Элиаде, М. История веры и религиозных идей: От Гаутамы Будды до триумфа христианства. – М.: Академический проект, 2009. – 464 с.
184. Элиаде, М. Йога: бессмертие и свобода. – СПб.: Лань, 1999. – 448 с.
185. Элиаде, М. Космос и История. – М.: Прогресс, 1987. – 312 с.
186. Элиаде, М. Шаманизм и архаические техники экстаза / Пер. с фр. М.: Ладомир, 2015 — 552 с.
187. Энциклопедический словарь социологии религии / Под редакцией М. Ю. Смирнова. — СПб.: Платоновское общество, 2017. — 508 с.
188. Этнические стереотипы поведения. – Л.: Наука, 1985. – 325 с.
189. Южная Америка. Сост. Г. И. Царева. – М.: Изд. Царева В.П., 2004. – 568 с.
190. Юнг, К. Г. Архетипы и символы. – М. Ренессанс, 1991. – 290 с.
191. Юнг, К. Г. Воспоминания, сновидения, размышления. – М.: АСТ, Инициатива, 1998. – 480 с.
192. Юнг, К. Г. О психологии восточных религий и философий. – М.: Медиум, 1994. – 256 с.
193. Anguiano M. y Furst. T. P. La endoculturación entre los huicholes. México, Instituto Nacional Indigenista, 1978. – 116 p.
194. Balladelli Pier Paolo. Entre lo magico y lo natural. La Medicina Indigena. Quito, Ecuador, 1996. – 420 p.

195. Brewer Charles, Steyermark A. Julian. Hallucinogenic Snuff Drugs of the Yanomamo Caburiwe-Teri in the Cauaburi River, Brazil //Economic botany, 1976. – p. 57-66.
196. Callicott Chistina Maria. Music, plants and medicine: lamista shamanism in the age of internationalization. UNIVERSITY OF FLORIDA, 2020 – 475 p.
197. Campillo Domingo. Paleopatología. Los primeros vestigios de la enfermedad. Segunda parte. Fundación Uriach 1838. Barcelona, 1993. – 123 p.
198. Dennis J. McKenna Ayahuasca: an ethnopharmacologic history. In: R. Metzner, (ed) Ayahuasca: Hallucinogens, Consciousness, and the Spirit of Nature. Thunder's Mouth Press, New York, 1999. – 294 p.
199. Diccionario Shipibo-Castellano. Ministerio de educacion. Peru, Segunda edición, 2008. – 554 p.
200. Dobkin de Rios, Marlene. The Psychedelic Journey of Marlene Dobkin de Rios: 45 Years with Shamans, Ayahuasqueros, and Ethnobotanists. Park Street Press. Toronto, Canada, 2009. – 190 p.
201. El Ojo verde: cosmovisiones amazónicas. Segunda edición corregida. Lima, Peru, 2004. – 363 p.
202. Encyclopedia of Psychoactive Plants. Park Street Press. 2005.
203. Fausto, Carlos. A Blend of Blood and Tobacco: Shamans and Jaguars Among the Parakan of Eastern Amazonia. In In Darkness and Secrecy?: The Anthropology of Assault Sorcery and Witchcraft in Amazonia. Neil L. Whitehead and Robin Wright, Durham, NC: Duke University Press. eds. 2004 – pp. 157–178.

204. Fotiou Evgenia. Shamanic Tourism in the Peruvian Lowlands: Critical and Ethical Considerations. // The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology, Vol. 25, No. 3, – pp. 374–396.
205. Fotiou Evgenia. The Globalization of Ayahuasca Shamanis and the Erasure of Indigenous Shamanism. //Anthropology of Consciousness, Vol. 27, Issue 2, 2016. – pp. 151–179.
206. Garr, M. Thomas, S.J. Cristianismo y religion Quechua en la prelatore de Ayavir. Instituto de Pastoral Andina. Cusco, 1972. – 255 p.
207. Girard Rafael. Indios selváticos de la Amazonia Peruana. Mexico, 1958. – 356 p.
208. Gredna Landolt, Alexandre Surralles. Serpiente de agua. La vida indigena en la Amazonia. Peru. 2003. – 119 p.
209. Harner, M. The way of the shaman. NX: Bantam, 1981. – 95 p.
210. Historia de las Misiones Franciscanas y narración de los progresos de la geografía en el Oriente del Perú 1619-1921. Tomo primero 1619-1709. Lima, 1922. – 383 p.
211. Historia de las Misiones Franciscanas y narración de los progresos de la geografía en el Oriente del Perú 1619-1921. Tomo noventa, 1785 -1883. Lima, 1925 – 353 p.
212. Historia de las Misiones Franciscanas y narración de los progresos de la geografía en el Oriente del Perú 1619-1921. TOMO DUODECIMO 1883 — 1921. Lima, 1926. – 609 p.
213. Historia de las Misiones Franciscanas y narración de los progresos de la geografía en el Oriente del Perú 1619-1921. TOMO DECIMO CUARTO. Lima, 1929. – 649 p.
214. Jodorowsky Alejandro. Psychomagic: the transformative power of

Shamanic psychoteraphy. US. 2010. – 286 p.

215. Lewis, I. M. Restatic religion. A study of shamanism. A. Spirit possession. N. Y. 1989. – 243 p.

216. Lilyan Benitez, Alicia Garces. Culturas Ecuatorianas, ayer y hoy. Quito, 1993. – 231 p.

217. Luisa Belaunde Elvira. Kené: arte, ciencia y tradicion en diseño; Lima, Peru, 2009. – 85 p.

218. Peters, L. G. Shamanism: Phenomenology of a spiritual discipline / L. G. Peters // J. of tnmtpersonal psychology. Palo Alto, 1989. – 81 p.

219. Peters, L. Toward an experiential analysis of shamanism / L. Peters and D. Prise-Williams// American Ethnologist. – 1980. № 7. – P. 408.

220. Roman Francisco Odicio. Mitos y leyendas shipibas. Lima, Peru, 2016. – 78 p.

221. Samanism — Anniversary Issue 2005-Vol. 18, Nos 1&2.

222. Schultes R.E., Hofmann A., Rätsch C. Plants of the Gods: Their Sacred, Healing, and Hallucinogenic Powers. Rochester, Vermont. 2001. – 208 p.

223. Shamanism. Past and present. Edited by Mihaly Hoppal and Otto von Sadvoszky. Budapest, Los Angeles, 1989. – 409 p.

224. Shimiyyukkamu diccionario. Ecuador. 2008

225. Shipibo-Konibo Jonibaon Nete. El Mundo de los Shipibo-Konibo. Lima, Peru, 2014. – 148 p.

226. Tasorinki Yanaanka. Chamanismo Andino-Amazónico. Maestros y plantas maestras de poder coca, ayahuasca, San Pedro, tabaco, toe. Lima, Peru, 2009. – 188 p.

227. The concept of shamanism: uses and abuses. (Bibliotheca Shamanistica, vol. 10), Henri-Paul Franfort and Roberte Hamayon eds. in collaboration with Paul Bahn. Budapest: Akadmiiai Kiado., 2001. – 408 p.

228. Tournon Jacques. De Boas, Incas y otros Seres. Lima, Peru, 2013. – 400 p.
229. Una ventana hacia el infinito. Arte shipibo-conibo. Lima, Peru, 2002. – 130 p.