

На правах рукописи



БЕРСНЕВ ПАВЕЛ ВАЛЕРЬЕВИЧ

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

**Специальность: 5.7.9.
Философия религии и религиоведение**

АВТОРЕФЕРАТ
диссертации на соискание ученой степени
кандидата философских наук

Санкт-Петербург – 2024

Работа выполнена на кафедре философии, религиоведения и педагогики автономной некоммерческой организации высшего образования «Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского»

Научный руководитель: **Светлов Роман Викторович**, доктор философских наук, профессор, профессор Института теологии Федерального государственного бюджетного образовательного учреждения высшего образования «Санкт-Петербургский государственный университет»
(г. Санкт-Петербург)

Официальные оппоненты: **Носачев Павел Георгиевич**, доктор философских наук, профессор Школы философии и культурологии Федерального государственного автономного образовательного учреждения высшего образования Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»
(г. Москва)

Гайдуков Алексей Викторович, кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры истории религий и теологии Федерального государственного бюджетного образовательного учреждения высшего образования «Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена»
(г. Санкт-Петербург)

Ведущая организация: Федеральное государственное бюджетное учреждение культуры «Российский этнографический музей» (г. Санкт-Петербург)

Защита состоится «12» марта 2025 г. в 15.00 часов на заседании диссертационного совета 72.2.005.01 при Государственном автономном образовательном учреждении высшего образования Ленинградской области «Ленинградский государственный университет имени А. С. Пушкина» по адресу: 196605, Санкт-Петербург, г. Пушкин, Петербургское шоссе, д. 10, конференц-зал.

С диссертацией можно ознакомиться в научной библиотеке Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина и на официальном сайте университета по адресу: <https://lengu.ru/dissertation/101>.

Автореферат разослан « _____ » _____ 2025 г.

Ученый секретарь
диссертационного совета



Т. С. Пронина

I. Общая характеристика работы

Актуальность исследования. Современная эпоха, которую можно охарактеризовать как время глобальных перемен, актуализирует алармистские настроения и прогнозы, выводит на первый план темы «цивилизационного слома», конфликта цивилизаций, «нового варварства» и возможной архаизации общества. Нарастающий культурный полиморфизм открывает разнообразие выбора и многовариантность 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 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 сих пор живы традиции архаических верования и практик. Особое место среди них занимает шаманизм¹, понимаемый как система анимистических и анималистических верований с использованием ряда экстатических техник, магических манипуляций и жертвоприношений, призванных поддерживать космическую гармонию во взаимоотношениях между человеком и духами.

Перенос архаических верований в контекст современной культуры, с устоявшимися в ней институтами развитых мировых и национальных религий, связан с переосмыслением 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 условиях².

¹ 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.

² 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

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 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-мифологических комплексов 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 мировоззренческих паттернов и последующей аккультурации в духовной жизни народов, при которой происходит наслоение новых религиозных представлений на исконные мифоритуальные верования и практики.

Степень разработанности темы исследования. На протяжении XX в. в ряде гуманитарных дисциплин происходил пересмотр распространенных ранее представлений об архаических обществах и их культуре как наиболее простых и примитивных, а также о «пережитках» архаики в современности, которые рассматривались как случайные регрессивные отклонения, препятствующие социокультурной эволюции. Важную роль в данном процессе сыграла психология, прежде всего – психоаналитическая школа, школы гуманистической и трансперсональной психологии. В трудах З. Фрейда, К.-Г. Юнга, А. Минделла, Э. Нойманна, Дж. Кэмпбэлла, О. Ранка, С. Грофа, Ч. Тарта, К. Уилбера, которые обращались к исследованию глубинных областей человеческой психики («филогенетическое», коллективное бессознательное, перинатальная область), был выявлен и проанализирован архаический пласт мировосприятия, доказана его функциональная значимость в психической и когнитивной деятельности современного человека и, соответственно, в культуре. В ходе развития культурной антропологии

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.

осуществлялось, с одной стороны, все более глубокое проникновение в архаическую культуру (в трудах Ф. Боаса, Э. Дюркгейма, А. ван Геннепа, Э. Кассирера, Б. Малиновского, А. Р. Рэдклиффа-Брауна, Э. Эванса-Притчарда, М. Мосса, М. Элиаде, Э. Тайлора, В. Тэрнера, Дж. Фрэзера и др.), предпринимались попытки определить особенности первобытного мышления (Л. Леви-Брюль, К. Леви-Строс). С другой стороны, мифы и ритуалы – важнейшие компоненты архаической культуры, стали рассматриваться как базовые и универсальные структуры психической и социально-культурной деятельности человека и как столь же универсальные способы восприятия и освоения мира, не ограниченные временными рамками только доцивилизационного периода (исследования представителей школы ритуально-мифологической критики, а также работы Р. Барта, Э. Кассирера, А. Ф. Лосева, Ю. М. Лотмана, О. М. Фрейденберг). Большие достижения в этом направлении были сделаны в исторической антропологии, благодаря изучению ментальности, ее древнейших структур и их манифестаций на более поздних стадиях развития культурного процесса – и в народной, и в элитарной культуре (работы А. Дюпрона, Э. Канторовича, Ж. Ле Гоффа, М. М. Бахтина, В. Н. Топорова).

Что касается изучения такой формы архаических верований и практик, как шаманизм, то это было предметом трудов ещё дореволюционных отечественных авторов (В. Н. Михайловский, Н. Н. Харузин). В XX веке М. Элиаде предложил целостную и многомерную реконструкцию шаманизма, которая не потеряла своей актуальности и ее можно, конечно, с некоторыми уточнениями, использовать в качестве базовой исследовательской схемы. Весьма ценными в этом направлении следует признать также труды В. Г. Богораза, Г. В. Ксенофонтова, Л. П. Потапова, С. М. Широкогорова, Д. Кэмпбелла. В частности, как показал в своем исследовании Д. Кэмпбелл, мотив странствия, путешествия в иные миры, является универсальным для всех архаических культур. В. Н. Басилов, Т. В. Жеребина, М. Ф. Косарев, Т. Ю. Сем, Д.А. Функ, А. В. Смоляк, Р. Нолл, И. Левис отводят значительное место в своих трудах историко-этнографическому аспекту изучения шаманизма, а также исследованию фольклорно-этнографических материалов для изучения традиционного мировоззрения народов Сибири. Культурологическое направление в исследовании шаманизма получило развитие в работах О. А. Бельды, Т. И. Борко, Т. Д. Булгакова, Л. А. Котлобай, В. И. Харитоновой. Значительный вклад в изучение шаманизма в условиях культурной модернизации внесли такие ученые как К. Медоуз, Х. Кальвайт, К. Кинг, Л. Питерс, Р. Уолш.

Особая роль в данной диссертации отводится трудам Е. А. Торчинова, касавшимся в той или иной мере архаических верований, прежде всего в книгах «Религии мира. Опыт запредельного» (1997) и «Пути философии Востока и Запада. Познание запредельного» (2005). В работах М. Ю. Смирнова «Мифология и религия в российском сознании» (2000), «Российское общество между мифом и религией» (2006), «Религиозно-мифологический комплекс в общественном сознании» (статья 2017), «Своевременное

религиоведение. Вопросы теории и методологии российских исследований религии» (2024) и в 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.

Задачи исследования:

- характеристика архаических верований и выявление особенностей их ревитализации в современном мире;
- описание религиозно-мифологических комплексов автохтонных народов современной Латинской Америки на основе полевого, историко-культурного и религиоведческого материала;
- сравнительный анализ исторических форм шаманизма и неошаманизма;
- рассмотрение места и роли архаических мифоритуальных верований в формировании религиозно-мифологических комплексов на примере латиноамериканского шаманизма;
- выявление специфики религиозно-мифологического комплекса автохтонных народов Латинской Америки, сложившегося в процессе христианизации;
- анализ функций 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. В диссертации использована теоретико-методологическая модель, позволяющая выявить и анализировать комплекс

взаимоотношений мифологии и религии в структуре общественного сознания, и включающая:

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

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

3) концепцию религиозно-мифологического комплекса **М.Ю. Смирнова**.

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 мифоритуальных феноменов.

При исследовании латиноамериканского шаманизма и его сибирских параллелей использовался междисциплинарный подход, включающий методы религиоведения, социальной психологии, этнографии, а также сравнительно-исторический метод.

Научная новизна результатов диссертации:

1. Разработан авторский подход к исследованию соотношения архаических верований (шаманизм), явлений неархаики (неошаманизм) и религиозных процессов современного мира, основанный на применении концепций **М.Ю. Смирнова** (концепция религиозно-мифологического комплекса) и Е.А. Торчинова (концепция трансперсонального религиозного опыта) для анализа обширного полевого материала, собранного в ходе изучения мировоззрения коренных народов Латинской Америки.

2. Впервые выявлены и описаны религиозно-мифологические комплексы этнической группы шипибо-конибо и современных кечуа. В ходе полевых исследований, проведенных соискателем, собран и систематизирован уникальный материал об архаических и современных верованиях и практиках, проанализированы мифоритуальные элементы в верованиях шипибо-конибо (магико-мифологические представления, ритуалы применения растений в практиках шаманов-унайя).

3. Выявлены особенности возрождения и функционирования архаических верований и практик в современном обществе, по материалах полевых исследований описаны изменения в мировоззрении коренных народов Латинской Америки в результате миссионерской деятельности римско-католической церкви и активного взаимодействия (экономические отношения, туризм) с представителями инокультурных регионов мира.

4. В научный оборот отечественных исследований введены не опубликованные на русском языке религиоведческие труды и исторические источники по тематике диссертации 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 prelature 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 концепции 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 подхода позволяет увидеть единую природу различных исторических и этнических форм шаманизма, а также обосновать трансперсональный надличностный характер функции шамана как целителя коллективной родовой психики.

- Анализ языка символов, которые выступают основными структурными единицами мифа и ритуала, позволяет интерпретировать экстатические шаманские переживания.

- 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 (курундеризм), 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 марири и т. д. При этом возрожденный шаманизм и неошаманизм адаптируют свои воззрения к потребностям туристов.

- Магико-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:

Результаты и выводы исследования прошли апробацию на международных и региональных научных и научно-практических конференциях: Международная научная конференция «Бог. Человек. Мир» (Санкт-Петербург, РХГИ, 24.12.1999); III и IV Молодежная научная конференция по проблемам философии, религии, культуры Востока «Путь Востока» (Санкт-Петербург, СПбГУ, 20.04.2000, 26.04.2001); Научная конференция «Россия и гнозис» (Москва, Всероссийская государственная библиотека иностранной литературы им. М. И. Рудомино, 22.04.2002); Семинар Центра по изучению эзотеризма и мистицизма (ЦИЭМ) (Санкт-Петербург, РХГА, 27.02.2013); Заседание Комиссии по изучению стран Латинской Америки Русского географического общества (Санкт-Петербург, Штаб-квартира РГО, 19.09.2013); Научно-методологический семинар «Актуальное религиоведение» (Санкт-Петербург, РХГА, 16.04.2015); Международная научная конференция «Шаманизм и традиционная архаическая культура» (РХГА, 20.04.2018 г.); XXVI Всероссийская научно-практическая конференция с международным участием «Бог. Человек. Мир» (Санкт-Петербург, РХГА, 21.12.2023); Научно-практическая конференция «Религия и тело: человек в религиозном и секулярном измерении» (Санкт-Петербург, РХГА, 22.12.2023).

Результаты исследования были опубликованы в 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 изданий.

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.

II. Основное содержание работы

Во **Введении** обосновывается актуальность выбранной темы, рассматривается степень разработанности проблемы, определяется объект и предмет исследования, его цели и задачи, научная новизна, методологические основы работы, теоретическая и практическая значимость основных положений, выносимых на защиту.

В первой главе **«Методологические проблемы изучения мифоритуальных верований»** рассматриваются различные подходы к изучению религиозно-мифологического комплекса.

В первом параграфе **«Проблемы исследования архаических верований и религиозности в ракурсе концепции трансперсональных состояний»** рассматривается возможность использования в исследованиях архаического мировосприятия и религиозности концепции Е. А. Торчинова, сформулированной им при анализе шаманизма и ближневосточных мистерий смерти и воскресения. Используя психологический подход в религиоведении, Е. А. Торчинов на основе обширного историко-религиоведческого материала осуществил типологию различных психологических переживаний и состояний, характерных для мифоритуальных верований, мистериальных культов и мировых религий. При всей дискуссионности вопроса о причине возникновения и механизмах формирования особых психологических переживаний, именуемых Е. А. Торчиновым «трансперсональным опытом», сам факт наличия этих переживаний, ценность и важность, придаваемую им и в мифоритуальной, и в религиозной парадигме, отрицать невозможно. Мистические состояния сознания по У. Джеймсу представляют собой центр и корни религиозной жизни. Религиозный (и мифоритуальный) опыт может быть не только опытом взаимодействия человека со своим внутренним миром – психическим (сознательным и бессознательным) содержанием, но также и опытом взаимодействия материального (телесного) и духовного, абсолютного и относительного, универсального и индивидуального, где человек (социум) – выступает в роли места встречи (духовного и материального), в роли субъекта осмысления мира, его ценностных характеристик.

Восхождение от архаических экстатических практик в шаманизме и мистериальных практик смерти-воскресения к духовным переживаниям, интерпретируемым как единение с Абсолютом (высшей трансцендентной реальностью), приводит к появлению религий чистого опыта (буддизм, брахманизм (индуизм), джайнизм и по преимуществу – даосизм), ориентированных на психотехническое воспроизведение трансперсонального опыта (психологического ядра религиозности, психических переживаний, выходящих и выводящих за пределы эмпирической индивидуальности, обыденной личности), и религий откровения (иудаизм, христианство и ислам), опирающихся на глубинный мистический опыт основателей этих религий. В такой перспективе архаические верования занимают необходимое место как важная ступень духовной эволюции человечества. Е. А. Торчинов предлагает в качестве одной из возможных архетипическую интерпретацию мифоритуальной практики, как актуализацию архетипических пластов психики, характерную для архаических верований, в частности, для шаманизма. Индивидуальное сознание шамана во время камлания уступает место надындивидуальной функции охранителя рода, родовой, коллективной психики рода, где духи представляют собой символические образы, опосредованные мифоритуальной культурой, маркеры тех или иных слоев и пространств психического опыта, психомыслительного (психоментального)

комплекса (согласно интерпретации С. М. Широкогорова, который при этом полагал, что духи воздействуют на психоментальный комплекс, но не являются его составной частью), или в терминологии Е. А. Торчинова – глубинных пластов психики. Становится очевидным, что традиционный шаманизм выполняет функции самозащиты рода. Шаман представляет собой целителя коллективной родовой психики.

Во втором параграфе *«Проблема релевантности архаического мифоритуального мышления»* показано, что наиболее важное значение для исследования религиозно-мифологического комплекса имеет вопрос о константах мифоритуального мышления.

В архаическом сознании не существовало дифференцирующего различия бодрствования, сновидения, состояний, вызванных опьянением или приемом психоактивных растений, трансовых и околосмертных переживаний. Все эти и другие состояния составляли в архаическом представлении единую картину реальности.

В социальном пространстве архаики структура власти и структура представлений о духовном мире находятся в динамическом зеркальном соответствии, поскольку и сфера «политического», «государственного», сфера власти и сфера «духовного», «религиозного» – это два аспекта социокультурного динамического целого.

Трансцендирование центра власти в процессе усложнения социальной структуры влечет за собой и идею трансцендирования сакрального. В обществе охотников-собирателей в качестве сакрального центра как правило выступает очаг-костер. Старейшина находится в непосредственной близости от своих соплеменников. Духи предков рядом и готовы прийти на помощь в защите от злонамеренных духов, в охоте и прочих нуждах. Конечно, при оказании должного почтения к духам через умиловительные обряды. Архаический мир целостен, в нем все близко и почти неразделенно. Обитаемое пространство – ойкумена, или космос – воспринимается как одно антропоморфно-полиморфное братство, единая семья, объединяющая живую и неживую (в современном понимании) природу. Это время, близкое к *доисторическому* мифологическому единству (правременам) человеческого и божественного, которое описывается как Золотой Век, или Времена Сновидений. В представлениях этнической мексиканской группы уичолей огонь очага – это и центр мира и первошаман Татевари, совершивший первое паломничество в место рождения солнечного божества, причем солнце – божество Тау, обозначаемое как «малый огонь» (дитя, которое принесло себя в жертву и стало Солнцем), менее значительно, чем дух огня Татевари – «большой, великий огонь» (дедушка огонь). Идея огня в очаге как сакрального центра близка многим народам с мифоритуальным сознанием. Для эскимосов земля, вода и воздух – основные элементы мироздания со своими духами-хранителями. При этом дух огня воспринимался как воплощение единой энергии, которая держит *нунархуак* (Землю) в равновесии. Духи и божества в мифоритуальном сознании – обратная сторона, «оборотни» мира людей, флоры и фауны. Животные с одной стороны – объект охоты, а с другой –

братья и сестры (Наш Старший Брат Олень Тамаци Кауюмари, Наш Прадедеушка Хвост Оленя Татутци Мараквари). Земля также воспринимается антропоморфно (у уичолей – Наша Мать Сырая Земля Татей Юрианка, у кечуа – Пача-Мама).

По мере изменения хозяйственной детальности и общественных отношений, усложнения социальной иерархии в земледельческо-скотоводческих обществах, с развитыми формами жреческого института, вожества и далее – единоначалия царской власти, сакральный центр смещается в храм, общение с божественными силами становится прерогативой посвященных жрецов, верховная власть сакрализуется, что формирует идею дуализма сакрального и профанного, представление о дистанции между реальностью обыденно-повседневной и реальностью божественной, священной. Идея мифоритуального сознания охотника-собирателя о непосредственном общении и способности самостоятельно договариваться с духами (и магически влиять на них), испрашивать благосклонности обожествленных первопредков в религиозном сознании представителя сложно иерархизированного, стратифицированного общества заменяется идеей преданного служения могущественному божеству, усиливается дистанция между сакральным и профанным, не характерная для раннего мифоритуального сознания. В цивилизациях майя и ацтеков, божеества пребывают в культовых храмовых сооружениях, стоящих на вершинах каменных пирамид, а не в непосредственной близости – на земле, как это было в племенах охотников-собирателей.

Проекция социально-политических структур на *небесную иерархию* обуславливает религиозные представления той или иной культурной эпохи с определенными общественно-экономическими отношениями. Идея «Мессии», «Царя Небесного», «Царствия Небесного» не может актуализироваться в первобытном эгалитарном сообществе в силу отсутствия у него представлений о централизованной власти. Даже идея могущественного «Небесного Вождя» у шипибо-конибо появилась под влиянием контактов с представителями империи инков и проповеди католических миссионеров. И напротив, в сознании представителя монархического общества с представлением о преимуществах единовластия, вызывает отторжение идея о плюрализме божеств и политеизме, не имеющем строгой иерархии.

Восприятие духовного сквозь призму социальных отношений не является отрицанием духовной реальности как таковой. Но существует проблема социокультурной детерминации трансперсонального опыта, вопрос языка описания и интерпретации, обусловленный мировоззрением и представлениями соответствующей эпохи и географического региона. С другой стороны, глубинный опыт (трансперсональный, духовный, мистический, религиозный), в силу преобладания в нем иррациональных составляющих, *неизреченности*, не может быть эмпирически верифицируем. Ценность этого опыта определяется по степени его авторитетности, признания другими людьми (группой последователей, учеников, адептов). То же касается и шаманского экстатического опыта, который концентрируется в

мифоритуальной модели мира, принимается сородичами как реальный и имеет профетическую ценность. Это опыт выражает себя на языке и в образах мифоритуальных этнических культур. С переменой социокультурных парадигм (мифоритуальная и религиозная стратегии мировосприятия) меняется описание трансперсонального опыта (глубинного опыта, или глубинных трансперсональных переживаний, состояний), однако константная потребность в сакральном трансперсональном опыте остается неизменной на протяжении всей истории человечества. Ядро как опыта религиозного, так и мифоритуальных переживаний сохраняется. Трансперсональный опыт, независимо от того признаем ли мы его онтологический статус или нет, является сущностным основанием как мифоритуальных верований, так и религиозной веры, и религиозно-мифологических синкретических комплексов.

В третьем параграфе «*Роль символа в мифоритуальных верованиях*» обосновывается положение, что символизм играет существенную роль в духовных практиках с магическими элементами, и использование при исследованиях экстатических шаманских переживаний (и мистического опыта в целом) анализ языка символов.

Тему «символ – миф – ритуал» подробно разрабатывал Виктор Тернер, исследуя африканское племя ндембу на территории нынешней Замбии. По Тернеру ритуалы являются фокусом, концентрацией целительных сил, которые представлены ритуальными символами.

Основная функция ритуала, также как и мифа, заключается в поддержании «космоса» общественного бытия и собственной идентичности. Главной психологической функцией мифоритуального космоустройства является самозащита и адаптация к окружающему миру, интенция по превращению непредсказуемого «хаоса» в «космос», придание существованию смысла и значения, а обществу – оптимального устройства. В ритуальном акте космоустройства происходит преобразование стихийно-природного мира в упорядоченно-культурное пространство (например, связанные с земледельческими работами, такими как сжигание леса, сев, сбор урожая). Хаос не воспринимается как раз и навсегда побежденный в космогоническом акте. В мифопоэтических образах хаос остается океаном, питательной силой космоса.

Мифоритуальная практика – это прежде всего способ упорядочивания вселенной (космоустройство) (в наиболее наглядной форме в циклическом и календарном ритуалах в фиксированных точках сезонного цикла), а также средство поддержания (и восстановления в критические моменты) социальных отношений, общих норм и ценностей, установления социальной гармонии (ритуалы жизненного цикла человека – рождение, совершеннолетие, вступление в брак, смерть), лечебно-восстановительные ритуалы и ритуалы бедствий, кризисных ситуаций и состояний. Ритуал сопровождает каждую значимую переменную (обряды перехода): места, состояния, социального положения и т. д. Ритуалы – это также архаический метод для пробуждения,

направления и обуздания психоэмоциональных процессов глубинных слоев психики и коллективного бессознательного (нуминозных сил архетипов).

На нейрофизиологическом уровне хаос – эквивалент нейропластичности головного мозга. Фактически, на этом уровне обнаруживается своего рода намеренное *перепрограммирование* головного мозга с помощью архаических техник экстаза. Лиминальные («пороговые», промежуточные) состояния сродни состоянию хаоса, неструктурированности, недифференцированности, недихотомичности, разотождествленности с личностным уровнем (трансперсональный опыт разной степени глубины, тансцендирование за границы эмпирической индивидуальности и пространственно-временной определенности). Нейрофизиологическая потенция нейронов способна образовать невероятно огромное множество синоптических соединений, с реализацией бесконечного числа версий реальности (картин мира, структурных устойчивых отношений как на нейронном уровне, так и на уровне ментальных структур, связанных с этими нейронными контурами). А значит, «космос» требует постоянного обновления через мифоритуальную практику мистериального погружения в хаос (смерть-возрождение), прохождение через лиминальные состояния и *перепрограммирование* (импринтирование) воспринимаемой реальности (психокосмоса). Ритуально погружаясь в лиминальное состояние, человек или группа снимает пернапряжение, возникающее в результате конфликта сил («социальные драмы», внутренние психические противоречия), испытываемое в структурной фазе, достигает катарсиса, наполняется целительными силами, представленными ритуально-архетипическими символами, обновляется, и с ощущением обретенной целостности, примирения, разрешения конфликтов, возвращается к структурному состоянию (иногда видоизмененному). Особенно наглядно этот процесс представлен в восстановительно-лечебных ритуалах и шаманских инициациях.

Трансцендентную (сакральную) сторону символа можно назвать основанием духовной жизни человека, а сами символы – ее главными структурными единицами (основными элементами мифа и ритуала). Ритуал представляет собой собрание символов, а символ — мельчайшую единицу ритуала, которая сохраняет специфические особенности ритуального поведения. В своей основе эти единицы с одной стороны (в мифоритуальном сознании) – проявление различных пластов психики индивида и архетипов коллективного бессознательного («архаических отпечатков»), а с другой (в мистическом опыте) – проявление глубинной трансцендентной реальности (иконография неизреченного).

Во второй главе **«Религиозно-мифологический комплекс в современном мире»** исследуются закономерности и особенности ревитализации элементов мифоритуальных верований в современном мире, а также производится сравнительный анализ исторических форм шаманизма и неошаманизма.

В первом параграфе **«Исторические социокультурные аспекты шаманизма»** исходным является тезис о том, что первичной комплексной

архаической формой верований, где исследователь может наблюдать развитые приемы психотехник, выступает *шаманизм*. Различаются такие разновидности, соответственно определенным историческим эпохам и типам общественных отношений, как первобытное («поголовное») шаманство, семейный и индивидуальный, профессиональный шаманизм. Эти формы шаманизма отходят на второй план с появлением институтов жречества и священства, но в периоды кризиса этих институтов шаманизм закономерно возрождается.

В настоящее время имеет место новое явление – шаманизм без соотнесения с конкретным родоплеменным сообществом. Это явление, прежде всего благодаря трудам Майкла Харнера, стало известно как *неошаманизм*. Это явление характеризует тенденция к синтезу архаических мифоритуальных элементов, шаманские техники экстаза и современной психологии и культуры с гуманистическими ценностями. Это уже не вынужденный синкретизм колониального прошлого Латинской Америки, когда шаманам и жрецам приходилось преобразовывать, искусственно подгонять свои традиционные представления под религиозную идеологию конкистадоров и католических миссионеров, следовавших за военными экспедициями, а иногда и впереди них.

Следы шаманизма и целые архаические мифоритуальные «блоки», корнями уходящие в шаманизм, до сих пор присутствуют в мировых религиях – в буддизме, христианстве, исламе. Традиционные формы шаманизма постепенно уступают место новым синкретическим религиозно-мифологическим комплексам. Наиболее ярко процесс трансформации наблюдался в Новом Свете: Эклектический Культ Высшего нисходящего Света Учения Санто-Дайме или Учителя Иринью; Церковь Коренных Американцев; афрохристианский гаитянский культ вудуизма; макумба, магическая религия, сходная с вуду и сочетающая в себе верования туземцев, африканцев и некоторые аспекты христианства. В настоящее время в Латинской Америке растет интерес к неошаманизму, который, так или иначе, связан с движением Нового Века (New Age) и Движением за развитие человеческого потенциала (Human Potential Movement).

Во втором параграфе *«Трансформация представлений о шаманизме в Западном мире»* рассматривается отношение к шаманизму и оценка его значимости в социально-историческом процессе. В Западном мире выделяются три тенденции в истории восприятия шаманизма: *демонизация, медиализация, романтизация*. Делается вывод о необходимости реалистичного восприятия шаманизма, не демонизирующего и не романтизирующего образ шамана. Шаманское соперничество и конкуренция – немаловажный аспект *темной стороны* шаманизма. Этнический амазонский шаманизм не был «шаманизмом любви», а шаманы – «детьми цветов». Растения силы, к которым обращаются за поддержкой шаманы, – источник как целительства, так и вредоносной магии. Но шаманы – не таинственные маргинальные колдуны-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-курандерос и зловредных брукхос. 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.

В третьем параграфе *«Культурно-историческая специфика неошаманизма»* обосновывается, что термин «неошаманизм» в основном применим только к феноменам западной цивилизации. Новые шаманы – представители «книжной культуры». Нередко их называют «городскими шаманами». Хотя некоторые из них обучались премудростям шаманского ремесла у аутентичных шаманов, но с совсем другими (не характерными для традиционных сообществ) целями. Новые шаманы не собирались оставаться внутри чуждой им общины, чтобы служить ее этническим интересам. Они стремились выяснить практическую ценность шаманских приемов для современного цивилизованного человека. Изучая шаманизм, они преследовали скорее психотерапевтические цели. А также использовали шаманские методы как способ самоисследования. К новым шаманам можно отнести таких известных личностей как Карлоса Кастанеду, Майкла Харнера, Альберто Виллолдо, Сержа Кахили Кинга. Вначале одиночки, а потом и толпы туристов хлынули в Латинскую Америку в поиске магов, подобных дону Хуану. Парадоксально, но книги Кастанеды пробудили интерес некоторых исследователей к изучению коренного шаманизма.

В настоящее время симбиоз духовно ориентированных иностранцев и местных шаманов-курандерос породил целую индустрию – *аяуаска-туризм*. Со всех концов света в «шаманские ретритные центры» съезжаются мистически настроенные и просто любопытные туристы. С каждым годом открывается все больше и больше «лоджей» (от англ. lodge – хижина, домик) и «кабаньас» (от исп. сабаña – шалаш, хижина, лачуга). В этих центрах с отелями в этно-стиле, часто в атмосфере эклектики символов восточных религий и мифологического пантеона доколумбовой эпохи, в просторных «малоках» регулярно проводятся *церемонии аяуаски*. Нередко в них собирается до нескольких десятков человек из разных стран мира. Цены на «шаманские услуги» в таких центрах быстро растут. Часть туристов и практиков разнообразных духовных учений (от индийской йоги до холотропного дыхания по методу Станислава Грофа) остаются в таких центрах на год и более. Они становятся учениками шамана и живут в отдельных шалашах-хижинах в относительно аскетичных условиях. Маэстро-курандеро назначает им особые диеты, связанные с употреблением того или иного *растения силы*. Некоторые из таких учеников в дальнейшем начинают самостоятельную практику в роли курандерос.

Пристальный интерес со стороны западных людей к традиционной культуре аборигенов в настоящее время воспринимается неоднозначно. 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). В западном научном мире в настоящее время популярна тема «культурного присвоения» и «культурного империализма».

Нечто подобное происходит сейчас и в России. Наблюдается активное возрождение шаманизма в Сибири. Однако шаманским традициям за время гонений и репрессий в стране был нанесен настолько сильный ущерб, что многие прежде передаваемые изустно знания и живая преемственность поколений были в большинстве случаев утрачены. Современные способы самоорганизации шаманов («шаманские профсоюзы»), избрание верховного шамана – это исключительно черта нового времени.

Архаические традиции, еще сохранившиеся на нашей планете, стремительно меняются. Этнический шаманизм как своеобразный мост между архаическим прошлым и современностью, безусловно, достоин самого пристального внимания со стороны ученых (прежде всего, социальных антропологов, религиоведов и психологов).

В третьей главе «**Латиноамериканский шаманизм в наши дни**» рассматривается место и роль шаманизма в актуальных практиках религиозно-мифологических комплексов.

В первом параграфе «**Архаические мифоритуальные элементы в мировоззрении этнической группы кечуа**» показано, что в Латинской Америке наших дней феномен сохранения архаических верований и возрождение религиозных представлений доколумбовой эпохи приобретает иногда социокультурную направленность как, например, в случае этнической группы кечуа. Кечуа – народ в Южной Америке, составляющий большую часть современного населения нескольких стран центрально-андийского нагорья. Большинство носителей языка кечуа являются уроженцами Перу. Также большие этнические группы кечуа представлены в Эквадоре, Боливии, Чили, Колумбии и Аргентине. Кечуа наряду с аймара составляли языковое и социокультурное ядро империи инков (Тауантинсуйу). Поэтому именно кечуа являлись главными хранителями традиций инков в колониальный период. Во времена колониального угнетения католическое духовенство в лице различных миссий, конгрегаций и орденов активно вытесняло местные верования и религиозные представления, заменяя их католическими. Это привело к синкретическому смешению автохтонных мифоритуальных и религиозных католических элементов. Так, например, в современных религиозных процессиях на празднике Креста у боливийских кечуа впереди несут крест, а за ним – бумажные фонари, из которых один изображает Солнце, а другой – Луну. Солнце несет мальчик, а Луну – девочка.

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 бога-творца формировались в империи инков (Тауантинсуйу) еще до появления католической проповеди. Такой, например, была вера в творца мира Виракочу. 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 институт жречества и храмовые комплексы, 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 космическим пространством, боги могли быть далеки от людей, но и обожествляемые солнечное светило и другие звезды, и духи в мифоритуальной модели мира находились в самой природе, в едином космосе, поддерживаемом в ритуальном акте космоустройства и космизации хаоса. Вершиной религиозных представлений о божестве-творце в доколумбовой Америке можно назвать веру в Виракочу у инков и Ометеотля у ацтеков. Тем не менее, мир нельзя назвать деянием воли этих божеств. Мир скорее является их естественной эманацией. А творец выступает в роли прародителя и богов, и людей, и неба, и земли (природа таким образом едина для всех – и для духов, и для богов, и для людей, и для всего космоса в целом). Мир возникает из сущности творящего. В христианском монотеистическом понимании Бог, будучи Творцом, трансцендентен тварной природе (Космосу) и выходит за пределы человеческого бытия (тварного естества). Бог является трансцендентным источником сакрального, а также объектом стремления людей установить и поддерживать с ним связь.

В представлениях современного крестьянина-кечуа мир наполнен духами. При этом духи действуют как «за», так «против» крестьянина. В окружающей природе обитают духи, их сила активна. Главный Дух согласно их представлениям – это христианский Бог. Но существа, которые непосредственно участвуют в жизни крестьянина, — это Святая Земля Пача-Мама и Апу (духи гор). Кроме того, вокруг человека живут низшие духи, которые могут причинить ему вред, если Бог, Пача-Мама или Апу 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 сверхобычное 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 (молитвы, подношения божествам) и упорядочивания космоса (мифоритуальная практика).

Во втором параграфе *«Религиозно-мифологический комплекс этнической группы шипибо-конибо»* рассмотрена адаптация религиозных (христианских) верований к традиционному мировоззрению племенного общества. Показано, что нынешние этнические группы шипибо-конибо в своей мифологической космогонии воспроизводят многие черты архаических верований, например, представление о множестве мировых пространств (Хыны ныты, Май ныты, Нон ныты, Паншин ныты, Хакун ныты), о мировой оси, связывающей эти пространства (*ниши уни, nishi oni* – лиана аяуаски), о

магической субстанции маири, используемой в практиках исцеления и для создания магических стрел виротес (йубы) и т. д. Особый статус в родоплеменной структуре шипибо-конибо имеет мырайя – человек, который достиг высшего уровня шаманского мастерства. Считается, что он является обладателем сверхспособностей – может перемещаться во все пространства мира и устанавливать контакты с существами, которые там обитают. Шипибо верят, что он может превращаться в различных животных. У него есть способность становиться невидимым, исчезать в одном месте и появляться в другом, на несколько дней погружаться под воду – в подводный мир, и возвращаться живым и невредимым. Шипибо достигли высокого мастерства в изготовлении геометрических узоров большой сложности (на языке шипибо – «кыны»). Для шипибо эти узоры не являются украшениями и плодом «художественного вымысла». Рисунки шипибо наполнены особым символическим смыслом, раскрывающим взаимосвязь видимого и невидимого мира, динамическую гармонию мироздания. Кыны выполняет защитную (от вредоносных сил) и космостроительную мифоритуальную функцию. Кыны – графическая модель Космоса. Шаманы верят в то, что *растения-учителя* говорят с ними на особом языке, но пока человек не поймет языка духов, он воспринимает его как великолепные, но не имеющие смысла узоры. Эти узоры могут вызывать в нем восхищение, но смысл священного языка останется для непосвященного неразгаданным. Шаманы шипибо верят, что эти узоры – особый язык, голоса духов природы, которые могут быть запечатлены в графическом виде в виде геометрических узоров. Шаман, являющийся посредником между миром живых и мертвых, между миром людей и духов, распознает смысл узоров безошибочно. Для шамана весь физический мир – обратная сторона мира духовного, незримого обычному, непосвященному человеку, который одновременно и имманентен, и трансцендентен, поскольку для мифоритуальных представлений характерно единство профанного и сакрального, «всесакральность». И поскольку наша реальность – проявление сакрального измерения, то в ней мы повсюду встречаем воплощенные архетипические символы и знаки священного мира, и соответственно – узоры *кыны*.

Религиозно-мифологический комплекс шипибо-конибо сохранил мифы о разделении земного и небесного, человеческого и божественного. Так, согласно мифологии шипибо Вождь Небес в стародавние времена жил на земле среди людей, где у него было три жены. В те времена все люди имели крылья и могли летать. Такие крылатые существа назывались Йушин Пейабу (Yoshin Peiabo). Но однажды налетел сильный ураган и унес Ибу (Господина, Вождя) на небо, и с тех пор он там и остался. У людей во время того неистового урагана крылья отвалились, и они остались на земле. Этот миф наглядно демонстрирует процесс драматической сепарации священного и мирского, составлявших в архаическом прошлом нераздельное единое целое.

Шаман, таким образом, становится посредником между этими разделенными мирами. С помощью *лианы духов* (отвар аяуаски) шаман переходит в экстатическое трансперсональное состояние, предположительно

получая доступ к психоментальной реальности своего сообщества. Главная задача шамана-мырайя – гармонизация отношений представителей своего племени и мира духов, а также лечебно-восстановительная практика, то есть восстановление психокосмической целостности. Внешними факторами, которые могут оказать разрушительное действие, могут быть духи природных стихий, а внутренними – эмоциональные потрясения (*сусто*). С помощью растений, с духами которых у шамана налажен контакт, он производит диагностику и лечение пациентов. Практика шаманского врачевания по своей сути является архаическим ритуалом, предназначенным для воздействия на психоментальные архетипические процессы в трансперсональной реальности в интересах и целях исполнителя шаманского ритуала и его пациентов.

В третьем параграфе «*Традиции и новации в латиноамериканском шаманизме*» выделены следующие пункты шаманского мифоритуального мировоззрения:

1. Все предметы, стихийные явления, растения и животные – живые и имеют сознание, подобное человеческому. У лесных животных, птиц и рыб есть свои дома. Все живет, все дышит и обладает сознанием и способностью общаться на одном, понятном всем языке.

2. Все предметы и явления полиморфны и способны принимать человеческую форму (антропоморфизм). Человек при желании может принимать форму предметов и явлений природы, становиться животным или растением. Одна форма существования может превращаться в другую.

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. «Внутренний человек» животных и растений у эскимосов обозначается термином *inua*, то есть «его человек» (на азиатско-эскимосском наречии *ууwa*). Это обозначение указывает на то, что, согласно архаическим представлениям, человекообразное существо обитает внутри предмета (духи-хозяева – владельцы рек, озер, лесов, гор). Животные и птицы в мировоззрении первобытных народов – это те же люди, только прикрытые меховым одеялом или покрывалом из перьев. Если животные и птицы – люди, то человек тоже становится, соответственно, животным или птицей, когда он наденет шкуры лесных животных, рога, перья птиц.

4. Микрокосмос тождествен макрокосмосу. То, что творится в мире людей, творилось и в мире божеств-демиургов. Возникновение мира дается в понятиях окружающей действительности, повседневного быта. А повседневный быт – воспроизведение создания космоса. Функционально каждый предмет в мифоритуальной модели мира подчинен задаче космоустройства, «космоположен». Все священно («всесакрально») – и создание мира, и создание глиняного горшка, в котором жители деревни будут готовить пищу для праздника. Для шамана и время возникновения мира, и сам мир, и его дальнейшая участь – все это происходит в вечном «здесь и сейчас». Ничто не изолировано, ничто не отделено друг от друга непроницаемыми

границами. Для того, чтобы хаос не поглотил космос, необходимо осуществлять ритуальную практику космоустройства.

Отличительными характеристиками религиозного мировоззрения авраамического типа (догматические монотеистические религии, религии откровения) является представление о дуализме посюстороннего (естественного) и сверхъестественного (трансцендентного инобытия), идеи линейности времени и сотериологического исхода за пределы бренного, испорченного грехом мира, в отличие от цикличности жизни и смерти в архаической модели целостного мира (космоцентричность). Мировые религии сохранили в своем сложном мировоззрении мифоритуальные элементы (например, религиозные праздники годового цикла). Религиозно-мифологический комплекс отличается значительная концентрация этих мифоритуальных элементов, а также ярко выраженная синкретичность представлений. Христианские и традиционные архаические верования сливаются в религиозно-мифологическом комплексе в новую религиозно-мифологическую картину мира. Различные переживания в экстатических состояниях сознания интерпретируются современными латиноамериканскими шаманами-куруандерос как христианская божественная иерархия. Ярким примером соединения архаических представлений и христианских идей, архетипического и трансперсонального опыта, мифоритуального и религиозного мировоззрения мы можем обнаружить в религиозно-мифологическом учении шамана-куруандеро, принадлежащего к этнической группе шипибо-конибо – Марсиаля Нунта Майнаса.

Латиноамериканский шаманизм в настоящее время находится на стадии активного возрождения, которое базируется на его традиционном наследии. Но, вместе с тем, в нем появилось немало новых черт и явлений. Сосуществование традиций и новаций в таком, казалось бы, консервативном явлении как шаманизм, объясняется тем, что шаманизм, являясь динамичной самоорганизующейся системой, трансформируется и приспосабливается к изменяющимся условиям существования. Отсутствие письменной трансляции шаманского знания и строгой догматичной системы позволяет шаманизму безболезненно адаптироваться и интегрироваться в современную жизнь.

Во всем мире при взаимодействии с идеями мировых религий мировоззрение традиционных культур неизбежно трансформируется, происходят изменения ценностно-смысловых содержаний при сохранении архаических экстатических техник и таких явлений этнических культур как песнопения или определенные ритуальные действия. Сами представители традиционных, или правильнее сказать, переходных сообществ, продолжают верить в непрерывность своих традиций. Однако достаточно ознакомиться с источниками XIX века по этнографии, описывающим мифоритуальные представления этих народов, чтобы убедиться в бесспорности факта – мифоритуальное мышление со своим набором жизненных ориентиров и ценностей сменяется мышлением религиозно-мифологическим. В современных представлениях шаманов-куруандерос наряду с имманентно

присутствующими в окружающем пространстве духами, появляется идея трансцендентного Бога-Творца, трансцендентной реальности (духовный Свет, священная *Медицина*, миры высших просветленных шаманов – *анимыраябу*). Этнические ориентиры меняются на ориентиры глобальные, начинают преобладать гуманистические ценности. Проводятся международные шаманские фестивали, на которых популярны идеи всеобщей гармонии, целостности и единства народов.

В Заключении диссертации подводятся итоги проведенного научного исследования, формулируются выводы и намечаются некоторые ориентиры для дальнейшего исследования.

Среди основных выводов проведенного исследования можно выделить следующее.

1. Было установлено, что концепция Е. А. Торчинова о трансперсональном глубинном опыте позволяет увидеть в шаманских архаических практиках мифоритуальное регулирование процессов на глубинных уровнях психики. Архаические верования, и шаманизм, в частности, занимают необходимое место как важная ступень духовной эволюции человечества.

2. Эффективным методом исследования экстатического шаманского опыта является анализ языка символов, так как символы можно назвать основными структурными единицами мифа и ритуала, а символический язык – способом репрезентации неконцептуального, иррационального опыта, который представляет особую ценность для группы (последователей, учеников, адептов) и принимается этой группой как реальный; при этом эмпирически неверифицируемый глубинный опыт является сущностным основанием как мифоритуальных верований, так и религиозной веры и религиозно-мифологических синкретических комплексов.

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 (от родоплеменного к раннеклассовому обществу), иерархизируется, в ряде сибирских регионов происходит разделение на «белый» и «черный» шаманизм, а с появлением развитого института жречества и священства шаманизм вытесняется на периферию, где шаману отводится роль маргинального знахаря-лекаря. В периоды кризиса религиозных институтов шаманизм закономерно возрождается. Причем – часто без соотнесения с конкретной этнической группой, 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 идей сакральной *медицины*, исцеляющей силы растений, духи которых могут восприниматься как силы Бога-Творца; шаман постепенно

превращается в фигуру универсального надэтнического шамана-целителя, мифоритуальные верования трансформируются в религиозно-мифологический комплекс.

5. Условия для возникновения религиозно-мифологического комплекса синкретических представлений в Латинской Америке возникли в процессе долгого и драматичного взаимодействия автохтонных мифоритуальных и христианских религиозных представлений.

6. Народная религия современных кечуа — это сложный религиозно-мифологический комплекс, наполненный верой в духов, в котором сверхобычные существа действуют «за» или «против» человека. Духи обитают в 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, являющиеся неотъемлемой частью мифоритуальной жизни шипибо-конибо.

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»), которые создаются не только коренным населением и смешанным населением (метисами), но также и иностранцами, проникшимися духовной культурой амазонских народов. Для этого движения характерно почитание элементов природы — земли, воды, огня и ветра-воздуха, а также мистического, священной *Медицины* и духовного Света. 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, восточных религий (буддизм, индуизм) и местных народных верований.

Основное содержание диссертации отражено в публикациях автора (15 опубликованных работ общим объемом — 109,32 п.л.)

а) статьи, входящие в Перечень рецензируемых научных изданий, рекомендованный Министерством науки и высшего образования Российской Федерации для опубликования основных научных результатов диссертаций:

1. Берснев, П.В. Проблема релевантности архаического религиозного опыта / П.В. Берснев // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. – 2023. – Том 24. – Вып. 2. – С. 222–232 (0,7 п.л.)

2. Берснев, П.В. Исторические аспекты шаманизма / П.В. Берснев // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – Тамбов. – 2016. – № 9 (71). – С. 19–23 (0,5 п.л.)

3. Берснев, П.В. Проблемы архаической религиозности в работах Е.А. Торчинова / П.В. Берснев // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. – 2016. – № 3. – С. 244–252 (0,6 п.л.)

4. Берснев, П.В. Мозг и религиозный опыт / П.В. Берснев // Религиоведение. – 2003. – № 2. – С. 84–94 (1,0 п.л.)

б) другие научные публикации по теме диссертации:

5. Берснев, П.В. От архаики до неоархаики – жажда сакрального и трансцендирование в инобытие / П.В. Берснев // Бог. Человек. Мир: Материалы ежегодной межвузовской конференции молодых ученых. – СПб.: РХГИ, 2000. – С. 34–38 (0,3 п.л.)

6. Берснев, П.В. Абсолют и дуальный мир / П.В. Берснев // Путь Востока. Традиции освобождения: Материалы III Молодежной научной конференции по проблемам философии, религии, культуры Востока. Серия «Symposium». Вып. 4. – СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского философского общества, 2000. – С. 74–81 (0,6 п.л.)

7. Берснев, П.В. Роль символа в религиозной жизни. (К вопросу об онтологических и психологических основаниях символизма) / П.В. Берснев // Путь Востока. Проблемы методов: Материалы IV молодежной научная конференция по проблемам философии, религии, культуры Востока. Серия «Symposium». Вып. 10. – СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского философского общества, 2001. – С. 92–97 (0,5 п.л.)

8. Берснев, П.В. Мозг – ловушка для души?: монография / П.В. Берснев. – Ростов-на-Дону: Феникс, 2005. – 332 с. – ISBN: 5-222-06667-3. (13,5 п.л.)

9. Берснев П.В. Курандерос – целители Южной Америки, или В гостях у Аяваски: монография / П.В. Берснев. – СПб.: АИК, 2006. – 288 с. – ISBN 5-94396-021-X. (12,35 п.л.)

10. Берснев, П. В. Лабиринты ума: книга-медитация: монография. 3-е издание, испр. и доп. / П.В. Берснев. – М.: ТД Велигор, 2021. – ISBN 978-5-88875-838-0. (16,5 п.л.)

11. Берснев, П.В. Священный Космос Шаманов: шаманские традиции с древности до наших дней: монография. 5-е изд., испр. и доп. / П.В. Берснев. – М.: ТД Велигор, 2020. – 438 с. – ISBN 978-5-88875-839-7. (17,7 п.л.)

12. Берснев, П.В. Шаманизм в Новом Свете: монография. 3-е изд. испр. и доп. / П.В. Берснев. – М.: ТД Велигор, 2020. – 298 с. – ISBN 978-5-88875-831-1. (11,95 п.л.)

13. Берснев, П.В. Мистическое путешествие в Новый свет: монография / П.В. Берснев. – СПб.: Амфора, 2015. – 288 с. – ISBN 978-5-367-03699-2, 978-5-367-03677-0. (15,12 п.л.)

14. Берснев, П.В. Мистики и маги Мексики. Мифы, ритуалы и духовные учения шаманов-мараакаме из мексиканского племени уичолей: монография / П.В. Берснев. – М.: ТД Велигор, 2021. – 172 с. – ISBN 978-5-91742-041-7. (7,2 п.л.) (монография)

15. Берснев, П.В. Пути и тропы шаманизма Латинской Америки: монография / П.В. Берснев. – М.: Издательство «Велигор», 2023. – 258 с. – ISBN 978-5-91742-322-7. (10,8 п.л.)