

Z. B. T z a l l a g o v a. Ethnopedagogical aphorisms

This article is devoted to the educational aspects of the minor folkloric forms and to the specific features of their traditional and modern existence. The article offers a comparative analysis of the aphoristic materials of different peoples contributing to the mental, moral and aesthetic development of children, and leads its reader to some demonstrative conclusions concerning different peoples' sharing in the community of humanistic intentions and values of the entire mankind.

© 2000 г., ЭО, № 5

Э. М а д е р

АТАКА ЗЕЛЕННОЙ МАГИИ. ИНТЕРКУЛЬТУРНЫЕ ПРОЦЕССЫ В ШАМАНИЗМЕ ШУАРОВ (ЭКВАДОР)*

*Нет для меня ничего невозможного
Вражеские стрелы, несущие болезни,
Окружают меня [=есть у меня]
Я парю невидим
Я парю закрыт
Нет для меня ничего невозможного
Я, я, я
Я могуч¹*

В данной статье² я хотела бы обсудить некоторые элементы контактов между шаманами разных культур. Эти контакты происходят в рамках обширной сети, которая связывает в Латинской Америке ритуальных специалистов³ разных шаманских традиций и различных магических и медицинских школ⁴. Знание и сила передаются и применяются, невзирая на этнические и культурные границы. Овладение чужим знанием в некоторых традициях – это залог успеха в борьбе против болезни или несчастья. В целительских ритуалах выступают различные символические системы, шаманы должны доказывать, что им по плечу спиритуальные силы полиэтнической структуры их мира.

В статье предполагается дать анализ значения межэтнических отношений для концептуальных и прагматических аспектов картины мира и ритуала. Эти области социума в этнологии прошедших десятилетий анализировались в первую очередь как «культурная система»⁵, чью символическую структуру представляет когерентная система значений. Меньше внимания уделялось внутренним вариациям или месту чуждых элементов в трансформации формы и содержания культурных символов. Однако, например, Ф.Барт в своем анализе космологии и ритуала на Новой Гвинее показывает, что как раз такие процессы – важный фактор в творческом создании и преобразовании существующей культурной системы⁶.

* Статья известной молодой австрийской исследовательницы впервые была опубликована в журнале «Zeitschrift für Ethnologie». 1995. Bd. 120. S. 177-190; оригинальное название «Die Attacke der Grünen Magie. Interkulturelle Prozesse im Schamanismus der Shuar (Ecuador)». Я приношу искреннюю благодарность автору и редакции названного журнала за любезное разрешение на перевод и публикацию данной работы. При подготовке публикации система сносок была приведена в соответствие со стандартами, принятыми в «Этнографическом обозрении». Примечание № 29 было введено автором по моей просьбе в связи с необходимостью пояснений к тезису о миссиях в провинции Майнас. Иных изменений или сокращений нет. – Прим. пер.

Отношения в связи с обучением и отношения-альянсы между представителями различных традиций составляют в шаманизме Латинской Америки особую область межэтнических взаимодействий. Они объясняют распространение шаманских концепций и практик, а также их отношение к гетерогенным формам магии и народной медицины⁷. Эти контакты отражают также процесс колонизации и, как показывает М. Тауссиг, представляют собой калейдоскоп идеологических и исторических взаимодействий различных культур и социальных группировок⁸. Речь при этом идет о формализованной инкорпорации элементов Знания и ритуала различного происхождения в некие существующие локальные традиции. В ходе этих взаимодействий чуждые элементы осознанно перенимаются и интегрируются в наличествующую когнитивную систему. Это ведет к изменениям между системной когерентностью, с одной стороны, и проницаемостью, или гибкостью, – с другой: так, чуждым элементам в шаманских действиях часто придается специфическая функция, действующие процессы инкорпорации находятся в тесной связи с концепциями болезни и исцеления в вовлеченных в эти процессы обществах.

Данные процессы находятся в центре настоящего исследования. Сначала обрисовывается концепция шаманской силы и ее воздействия в рамках колдовства и целительства у шуаров Эквадорской Амазонии. В заключение приводится пример транскультурной шаманской агрессии – так называемой *magia verde* – зеленой магии. Он касается одного шуарского шамана, который описал мне свои переживания и свою интерпретацию такой атаки. На этом примере я покажу, как представляется конфронтация с чуждыми элементами самим участникам этого процесса и какое место придается ей в рамках действий шаманов в данном обществе.

Uwishin: символика шаманских действий⁹

Шуары – наиболее крупный аборигенный народ Эквадорского Востока, их исконные территории лежат в области тропических лесов восточных склонов Анд. С 1964 г. традиционно разбросанные и автономные локальные группы были организованы в единую Межпровинциальную федерацию Центра Шуар-Ашуар.

Шуары живут на «цивилизационном фронте»¹⁰: массовое миссионерство, колонизация значительных областей их территории, а также постоянная экспансия капиталистической рыночной экономики и национально-государственных организаций затрагивают все области жизни и требуют комплексного взаимодействия с различными секторами эквадорского общества. В то время как многие другие ритуалы состоят по большей части из фрагментов либо воспоминаний, традиция шаманизма остается целостной и даже экспансивной. Процесс культурных изменений, обусловленный проникновением доминирующего общества, привел здесь, как и во многих иных похожих случаях, к интенсификации шаманской деятельности¹¹.

Согласно концепции шуаров, шаманы-увизишины (*uwishin*) обладают особыми силами, благодаря которым они могут вызывать болезни или исцелять от них, оказывая при этом воздействие на тело, мысли или чувства других людей. Болезни понимаются шуарами как прорыв внешнего патогенного принципа во «внутреннее пространство» личности¹². Действия шамана представляют существенный фактор патогенеза; это почти исключительно мужская сфера деятельности, хотя особые силы приписываются и некоторым (немногим) шаманкам.

Шуары различают целителей (*uwishin tsuakratin*) и колдунов (*uwishin wawekratin*). Эти категории относятся к области деятельности шаманов: *цуакратин* (*tsuakratin*) – букв. «тот, кто привык лечить», а *вавекратин* (*wawekratin*) – букв. «тот, кто привык колдовать». Согласно амбивалентной концепции шаманских сил, каждый шаман-увизишин обладает обеими способностями, его же деяния обсуждаются по-разному: так, один и тот же шаман бывает часто известен в своей родственной или союзной группе как целитель, а в другой – враждебной – группе, напротив, как колдун.

Каждый увизишин, чтобы быть в состоянии заниматься своей деятельностью, должен

располагать как можно большим набором сил: они состоят из стрел-ценцак (*tsentsak* – слово обозначает как стрелы для духового ружья, так и шаманские стрелы), духов-помощников *пазук* (*pasuk*)¹³ и некой липкой субстанции, или слизи, *чунта* (*chunta*)¹⁴. Все эти три элемента в каждом конкретном случае ассоциируются с каким-либо зверем, растением, природным объектом или мифическим образом и соответственно этому называются. С этими сущностями и объектами они делят определенные свойства, походят на них образом, формой, цветом, запахом или звуком. Существующих сил – множество, или, по выражению одного шуарского шамана, «есть так много ценцак, что их все невозможно назвать»¹⁵. Ценцак, пазук и чунта образуют концептуальное единство. В процессе камлания задействуются все три измерения этих элементов силы, причем последним придаются различные функции.

Клейкая субстанция (чунта) привязывает стрелы к телу; стрелы-ценцак покоятся в желудке и слюне шамана. Если шаман хочет применить их или же передать другому шаману или адепту, он активирует их посредством приема психоактивной субстанции *натем* (*natem*, *Vanisteriopsis saari*) и соответствующих песнопений (*анент*, или *канту*) – стрелы начинают вибрировать у него во рту. Если шаман хочет навредить кому-либо, он удаляет определенные стрелы из своего тела, посылает их к соответствующему лицу и располагает их в его теле. Удалять такие стрелы из тела больного и, таким образом, восстанавливать его здоровье – это задача целителя (цакратин). Благодаря приему *натем* шаман может видеть в теле эти стрелы, ставить свой диагноз и в итоге высасывать их. Стрелы силы воспринимаются в первую очередь как световые эффекты, переливающиеся разными цветами и принимающие различные формы: «Когда я лечу, тело [пациента]¹⁶ становится совсем прозрачным, я вижу его как москитную сетку или как легкие клубы тумана. Если все так, то он здоров. Иногда, однако, есть места, в которых светится что-то цветное, тогда видно стрелу (*ценцак*), которую необходимо удалить...

Есть много различных видов *ценцак*, например эти *какраи* (водоплавающая птица) *ценцак*. Какраи это птица, она летит невидима в ночи, она тоже стрела, которой можно убить человека. Она летит к воде и забирает из воды червей, которых приклеивает к легким [пациента].

Они [*ценцак*] прочно приклеиваются к легким, их очень тяжело удалять. Все же хороший целитель может их высосать: сначала он должен их отвязать, собрать все свои силы, насыпать табак на стрелу, чтобы она ослабла и начала двигаться. Можно применять также зеленую воду, которую теперь здесь изготавливают многие целители¹⁷. Размягчают стрелу и охлаждают ее, когда стрела почти мертва, ее можно высосать. Затем пытаются подчинить себе стрелу и проглотить ее. Или вытаскивают ее наружу, и тогда ее отчетливо видно как блестящий камень или как червяка. Есть также целители, которые запускают стрелы обратно [колдуну], так как видят, откуда они прилетели. Видят лучи света – как солнечные лучи, падающие сквозь пальмовые стены. Так узнают именно то направление, по которому прилетели стрелы» (записано в Сукуа, 1991 г.).

Спиритуальная динамика целительской церемонии представляет собой сражение между враждующими шаманами за контроль над стрелами и духами-помощниками; при этом в действие приходят их привлекательные, защитные и агрессивные качества. Шаман призывает свои магические стрелы, чтобы создать из них защитное одеяние вокруг себя: струящийся свет стрел, который целитель распространяет изнутри наружу, защищает его от атак враждебных шаманов. Этот блеск должен также заставлять враждебные стрелы, находящиеся в теле больного, влюбиться в шамана и дать ему возможность легко удалить их. Шаманское искусство соблазна действует на вражеские стрелы-ценцак как магнит (*иманк*) и позволяет шаману получать власть над ними. Сила притяжения исходит при этом от силы и свечения его собственных стрел.

Важная задача духов-помощников (пазук), которых шаман призывает своими песнопениями, состоит в защите от нападений чужого шамана, от которого исходит «колдовство» (*wakek kana maniankia*). Такой шаман пытается помешать исцелению

или целителю, чтобы воспрепятствовать приобретению тем власти над его ценцак и использованию их впоследствии в качестве мести против него самого. Духи-помощники образуют часть спиритуальной защиты целителя; при этом мифические образы, каковым приписывается особая сила, занимают преимущественное положение. К ним причисляются *Цунки (Tsunki)* – хозяин шаманских сил, радуга-*амару (amaru)* или земное божество *Нункуи (Nunkui)*, а также различные духи и чудовища (*iwianch'*), прежде всего *jurijri* (духи в образе испанских солдат) и *surau*, которые располагаются внутри находящегося неподалеку вулкана Сангай¹⁸. «Нункуи пазук (*Nunkui pasuk*) обладает особыми силами, с нею приходит также стрела землетрясения (*uru tsentsak*), ее звук – тсс, тсс, тсс, тсс. Как же этот [враждебный шаман] может напасть на меня, если они [стрелы] здесь сияют? Никто не может достичь меня. Если же таковыми силами не владеют, то внезапно теряют свои силы: ты уже на середине твоей работы, ты видишь, ты двигаешь [ценцак], и вот – если они работают против тебя – все исчезает и они делают тебя опять горячим¹⁹. Ты становишься неспособным к тому, чтобы быть целителем, ты не можешь более делать [исцелять], ты чувствуешь большую пустоту и одиночество. Поэтому необходимо защищать себя: когда я работаю [лечу], позади меня находится *Нункуи*, на моей стороне *Цунки* и силы вулкана Сангай, надо мною *амару* (радуга), она окутывает меня своим светом, своим блеском. Ты знаешь, иногда, если идет чудесный дождь, радуга растекается блестящими каплями. Это так, так окружает тебя сила *амару*. Это большая сила, которую не каждый *увишин* может призвать, для этого надо достичь высокого уровня» (записано в Сукуа, 1992 г.).

Условием успешного лечения является то, что целитель обладает теми самыми типами ценцак, пазук и чунта, с помощью которых колдун породил болезнь. Здесь особенно проявляется значение чунта как матрицы стрел: если целитель не располагает чунта той стрелы, которую он хочет удалить, то он не может ее вытянуть, так как она может существовать лишь в своем специфическом «облике», как часто определяют чунта²⁰.

В соответствии с этим целительство представляет собой взаимодействие между колдуном (вакекратин) и целителем (цуакратин). В то время как последний стремится удалить из тела больного или больной патогенные субстанции, первый этому старается воспрепятствовать. Наибольшая опасность для целителя состоит в атаках сил, или духов, его противника: они особо опасны в том случае, если целитель не обладает соответствующими ценцак/пазук/чунта, с помощью которых он может их контролировать, а также притягивать либо отражать.

Интеркультурные сети взаимодействий и атака *magia verde*

Мощь отдельных шаманов покоится на аккумуляции этих элементов силы: основа закладывается сначала в рамках первого обучения от другого мастера, а также (в меньшей степени) в рамках собственного визионерского опыта. Передача шаманских сил все-таки представляет собой не одноразовую инициацию, а имеет аккумулятивный характер. Так, каждый *увишин* в процессе своих действий пытается стать обладателем максимально возможного числа различных сил, которые он приобретает от других шаманов. Передача, как и обучение, в большинстве случаев происходит не бесплатно: знаменитые мастера часто требуют за свои силы очень высокую плату. Одновременно с передачей силы идет заключение альянсов, связывающих дающих и принимающих силу шаманов в комплексную сеть взаимодействий социальных и спиритуальных отношений.

Эта передача знания и силы ни в коем случае не ограничивается собственной этнической группой. Складывающиеся в процессе обучения межэтнические отношения имеют давнюю традицию у шуаров, хотя все же по большей части они были ограничены соседними аборигенными народами²¹. Последние десятилетия привели к интенсификации культурных контактов в этой области. Усилившееся в ходе экспансии нацио-

нального общества в Амазонию взаимодействие между различными этносами и новая инфраструктура путей сообщения вели к возрастающей мобильности целителей и пациентов. Так, например, шуарские шаманы области Сукуа имеют отношения с различными аборигенными народами Эквадорского Востока (ашуары, канелос-кечуа, кечуа Напо, кофаны), сельских и городских областей высокогорья (Гуалазео, Куэнка, Кито, Отавало) и побережья (Санто-Доминго-де-лос-Колорадос, Гуаякиль). Эти отношения простираются вплоть до побережья Северного Перу (Агуас-Вердес). Они охватывают ритуальных специалистов различных шаманских традиций и традиций народной медицины: формы шаманской деятельности аборигенных этносов и мистицирующих курандеро* (*curanderos*) глубинных областей Амазонии Эквадора и Перу обладают основополагающим концептуальным единством, что в меньшей мере касается традиции андского высокогорья или североперуанского побережья.

Расширение традиционных сетей взаимодействия отражается в усилившемся наступлении враждебной магии в контексте шуарского шаманизма. Один шаман рассказал мне об атаке таких сил, которые застигли его в момент лечения пациентки. Стоило ему ненадолго прилечь между двумя фазами целительского сеанса, как с ним произошло следующее: «Я лежал на спине, и внезапно мне во сне явилась великолепная женщина – ее послали мне женщины-пазук (*nua pasuk*). Они послали мне прекрасную женщину. Она стояла на улице, в начале пути к нашему центру. Это была очень красивая женщина, совсем белая, прекрасная. Она схватила меня за руку и сказала: "Послушай, сеньор, – сказала она мне по-испански, – будь внимателен, они разорвали твою сеть". Это значит, что другой [колдун] принял *натем* [Banisteriopsis saari] и увидел, где я нахожусь.

Я шел дальше, но женщина следовала за мной и не оставляла меня в покое. Я сказал: "Почему ты так говоришь мне? У меня нет с тобой никаких дел, мне ничего не нужно от тебя!" Но она следовала за мной и не отставала от меня, и когда я обернулся, то внезапно передо мной встал черт и сказал: "Подойди ко мне сюда", и неожиданно позади меня возник мужчина, маленький мулат, одетый в белую рубашку. Он держал в руке зеленый фрукт, *ундукар* (*undukar*) называется он у нас, он выглядит как яблоко, совсем зеленый, но абсолютно весь волосатый. Если бы я упал, то я бы умер. Я схватил женщину за руку и толкнул назад. Пока я с нею боролся, мужчина нанес мне этим яблоком-ундукар удар по спине. При этом ударе я внезапно пробудился и ощутил сильную боль в спине. Я сказал – проклятье – и начал глубоко дышать. "Мария, – крикнул я жене, – мне нехорошо!" Я спросил, готов ли *натем* [для следующего сеанса], но он был еще недостаточно готов...

[Когда я несколько часов спустя выпил *натем*], мне явились те же образы, присутствовали те же самые. "Что со мной происходит?" – спросил я себя. Затем все начало полностью меняться, все было совсем зеленым, все, все было зеленым, моя комната была зеленой. Все эти злые духи подступили ко мне и начали воздействовать на меня – я становился тоньше и тоньше, я чувствовал себя совсем тонким.

Духи были совсем зелеными, они выглядели как клоуны. Они изредка поглядывали на меня и дышали сквозь меня – я дышал на них с помощью своих духов, я уже начал призывать своих *пазук* и *ценцак*. И тогда они в один момент исчезли, и я крикнул: "Вынесите меня [из дома], они снова хотят войти!", так как снаружи их было еще много, большие. Они были как духи-*iwianch'*, только обладали гораздо большей силой, хотя и совсем не могли [прорваться] в дом. Один сначала был как зеленый лист, затем он принял человеческий образ, он был очень тонким, у него была человеческая голова, но зубы из чистого золота. Я сказал [своему племяннику]: "Мне плохо, приведи моего отца [тоже шамана]!" Я почувствовал очень редкостное воздействие, они постоянно

* Условно этот термин можно перевести и как «шаманы», и как «знахари» или даже «колдуны». Подробнее об этом см.: Хижняк А.В. Специфика шаманских практик индейцев перуанской Амазонии // Матер. междунар. конгресса «Шаманизм и иные традиционные верования и практики». Ч. 2. М., 1999. С. 168–174. – Прим. пер.

дышали на меня, и я в свою очередь дышал на них. Тогда я сказал: "Я умру, стало очень темно, зажгите свет!" Но свет уже горел. "Это не свет, – сказал я, – я в тумане, я окутан облаками". И эти духи постоянно хотели в дом. "Вынесите меня!" – крикнул я и дыхнул на них. Тут сознание покинуло меня, и я почувствовал приближение смерти. Я ничего больше не чувствовал, я потерял сознание...

Когда я проснулся, мой отец уже был здесь. "Отец, я выпил этот *натем*! Он был заколдован? Проверь его". "Нет, это не *натем*, – ответил он. – Это было, наверное, что-то, что мы еще не освоили. Нечто, что знают перуанские шаманы, они очень могущественны". Он когда-то получил силу от шаманов из Перу, там, на границе, в Агуарико. Тогда он стал лечить меня и вытащил [из моего тела] длинный белый волос. Как только он его вытащил, мне стало легче, тогда он стал лечить меня дальше, он высасывал и высасывал, здесь и там...

На следующий день мой отец еще раз лечил меня, и еще через день я сел в автобус и поехал в Куэнку [ближайший крупный город в высокогорье]. Там я пошел к профессору Сафиру. Этот профессор много магии и многие силы изучил в Перу, в Агуас-Вердес. Там есть очень хорошие шаманы. Он сказал мне то же самое [что и мой отец], очень хорошо, хотя я ничего ему не рассказал. Он сказал: "Ты не умрешь, мы поможем тебе. Для начала ты должен изучить зеленую магию, ты должен сконцентрироваться на этом, так как они выступили против тебя именно при помощи этой магии. При помощи этого волосатого зеленого яблока, которое было связано с красотой той женщины. Этих сил у тебя нет". И он дал мне эти уроки, он дал мне магическую книгу, он очистил меня. Я очень благодарен этому старому человеку. Теперь он уже умер, он учился в Израиле, он учился у израильских профессоров. Восемь дней я оставался у него, а затем вернулся домой.

Позже я ездил в Гуаякиль и учился там у одного мастера, который тоже владел системой перуанских и бразильских шаманов. Он также дал мне силу, он учил меня также работать с [христианскими] молитвами. Так я начал исследовать все, и потому я начал изучать магические книги» (записано в Сукуа, 1991 г.)

Белая, черная и красная магии повсеместно известны в Эквадоре: они являются наследием позднесредневековых европейских представлений, попавших в Латинскую Америку вместе с испанцами, и образуют сегодня, в смешении с аборигенными и афро-американскими элементами, обязательную составную часть магических практик в рамках так называемой массовой культуры (*cultura popular*). Белая и черная магия относятся к концепции целительства и колдовства, обязанной своим существованием европейскому дуализму добра и зла, красная же охватывает различные формы любовной магии. Зеленая магия – смесь европейских и афро-американских концепций колдовства – чрезвычайно широко распространена, например, в городской зоне Перуанской Амазонии²², в Эквадоре же она, напротив, представляется исключительной редкостью. Впрочем, здесь мы обсудим значимость этой концепции лишь в шаманизме шаров.

В атаке зеленой магии выявляются различные аспекты интеркультурной динамики: овладение чуждыми, неизвестными силами представляется как важный фактор в процессе колдовства и целительства. Такие способности позволяют увишину достичь превосходства над своими противниками, так как последние зачастую не располагают соответствующими элементами силы. Это относится к обеим сторонам конфликта. Неслучайно колдун поет: «вражеские стрелы, несущие болезни, окружают меня [=есть у меня]», указывая тем самым на свою способность наносить вред. При помощи таких стрел и соответствующих духов-помощников он может осуществлять успешные нападения, которые, с одной стороны, препятствуют исцелению и, таким образом, с другой стороны, угрожают здоровью или жизни другого увишина, а также его репутации хорошего целителя. Реакция жертвы проясняет значимость подобных знаний. Человек, чей рассказ приведен выше, призывает на помощь другого находящегося с ним в альянсе увишина – в данном случае своего отца, влиятельного шамана, живущего по соседству. Тот определяет «чуждую магию» и может устранить послед-

ствия проведенной атаки, так как располагает соответствующими «перуанскими силами».

Едва подвергшийся нападению приходит в себя, он отправляется на поиск знаний и сил, которые бы защитили его от подобных происшествий. Целью его поиска не является, как должно было бы, в соответствии с описанной М.Тауссигом динамикой, «дикое» – например, шаман из некоей отдаленной, менее акультурированной группы²³. Напротив, он обращается к мультикультурному слою большого города, паноптикуму массовой культуры, в котором встречаются Знающие самых разных традиций. Городские центры Латинской Америки – это своеобразные перевалочные пункты шаманских знаний и магических сил, где встречаются различные традиции и их приверженцы²⁴. Именно там находит шуар, спасающийся от зеленой магии, некоего мастера, который может ему помочь. Улица, по которой он после десятичасовой автобусной поездки достигает Куэнки, существует около 20 лет. С тех пор она служит не только для перевозки людей и товаров – по ней «перевозятся» также магические знания, глубоко воздействующие на шуарских шаманов.

В случае с зеленой магией чужеродцы не были задействованы: все участники, включая пациентку, которую следовало избавить от кошмаров, и колдуна, которому приписывалось нападение, были шуарами, причем даже близкими родственниками. И все же в этом семейном событии инородные культурные элементы играли существенную роль. Искусство овладеть враждебными символами или силами, обучаться им у представителей иных традиций и инкорпорировать их в качестве значимых элементов силы в собственную систему приносит шуарскому шаману и славу, и успех. Эта высокая оценка чужих знаний, представляющая движущую силу постоянного расширения межэтнических отношений в связи с обучением и образованием альянсов, находит в тесной взаимосвязи с концепцией шаманской силы в этом обществе. Связь внутреннего и внешнего, своего и чужого не ограничивается шуарами, а характеризует различные грани интеркультурных процессов в шаманизме Латинской Америки.

К динамике магической сети взаимодействий

В заключение я хотела бы обсудить лишь некоторые моменты, имеющие отношение к возникающим далее вопросам по этой тематике, ограничившись латиноамериканским материалом.

Историческая важность процессов взаимодействия очевидна на всеобщем уровне, в частности же их трудно реконструировать. Эта трудность следует из природы сетей взаимодействий, связывающих отдельные личности из разных традиций. Благодаря этим взаимосвязям элементы знания и ритуала распространяются на значительные расстояния, постоянно изменяясь на своем пути. Исследование Ж.П.Шомейлем значения традиционных торговых раутов для распространения шаманских знаний в Амазонии²⁵, а также анализ межэтнических отношений в процессе обучения и деятельности врачей-сибундоев в Колумбии, проведенный Х.Шиндлером и Ф.Фаустом, демонстрируют важные моменты подхода для приближения к постижению сути динамики этих взаимодействий²⁶.

Многочисленно дискутировавшаяся ось «город – лес» в отношении оценки шаманского знания в интеркультурном контексте, где, согласно М.Тауссигу, «лес и дичь» как источник магической силы обладают наивысшим престижем²⁷, с точки зрения пострадавшего, выглядят прямо наоборот. Случай с зеленой магией подтверждает тезис Ж.П.Шомейля, подчеркивающего высокую оценку городских шаманов-мистиков их коллегами из аборигенных сообществ верховьев Амазонки²⁸. Этот факт не ставит под сомнение анализ М.Тауссигом идеологизации индейской идентичности, а указывает, скорее, на необходимость рассмотрения магических сетей взаимодействий с разных точек зрения.

В недавно опубликованной статье П.Гоу был поднят вопрос о том, является ли так называемый *аяуаска-шаманизм* Верхней Амазонки, который представлен и у шуаров,

аборигенной традицией или же, как полагает автор, его следует рассматривать в качестве продукта мистической практики, чьи корни надо искать в миссиях древней Майнас²⁹ и катастрофах каучукового времени³⁰. Мой ответ на этот вопрос звучит так: и то и другое. Несмотря на постоянное смешение концепций различного происхождения, деятельность шаманов в отдельных обществах оказывается связанной в определенном ритуальном и социальном контексте и может также рассматриваться как часть их культурно-специфической символической системы и соответствующей социополитической динамики. Здесь видится одна параллель с южноамериканской мифологией, на которую до сих пор обращалось мало внимания: она обладает большим структурным и содержательным единством, интегрирует в себе элементы различного происхождения и при этом получает в каждом конкретном обществе специфическую интерпретацию и принимает различные функции. Как показывает случай с зеленой магией, элементы других шаманских традиций перенимаются не безоглядно: им скорее предписывается определенное место в собственной символической системе, в которую они инкорпорируются. Эти интеграционные процессы требуют все же более пристального изучения³¹.

При анализе межэтнических отношений в шаманизме ставится, наконец, вопрос о совместимости картин мира отдельных личностей, рассматривавшийся также Ф. Фаустом и Х. Шиндлером³². Здесь следовало бы более точно определить, в какой степени понятие шаманской силы представляется связующим элементом, делающим возможными спиритуальные взаимодействия.

Представляемые результаты все же отчетливо свидетельствуют о том, что шаманские концепции и практики также представляют «культурные кубики-конструкторы» (по Э. Вольфу), «которыми пользуются определенные актеры-люди в определенных исторических условиях»³³. Языковые и культурные границы, очевидно, не являются в этом процессе препятствием для коммуникации между ритуальными специалистами различных традиций. Будучи специалистами в переходе и изменении границ между различными мирами, шаманы и здесь, в пограничной зоне, передвигаются меж различных культур³⁴. Ведь, как уверял меня один шуарский шаман, «духи понимают все языки, ты должен лишь знать, как ты их позовешь».

Перевод с немецкого Д.А. Функа

Примечания

¹ Из шаманского песнопения (*анент*, или *канту*), сопровождающего заклятие болезни. Записано в 1990 г. в провинции Морона-Сантьяго, Эквадор; пер. на испанский К. Утитиайи.

² Эта работа основана на полевых исследованиях среди шуаров долины Упано в 1990-1994 гг. Моя особая благодарность – шаману Алехандро Юранк Цакимп, который позволил мне прикоснуться к своему знанию. Интервью взяты у различных шаманов в местности Сукуа (Эквадор); так как колдовство и целительство являются зоной конфликтов общества шуаров, интервьюируемые не называются по именам. Я благодарю г-жу Уллу Иогансен за ее комментарии к этой работе.

³ Я позволяю себе редукцию общих обозначений шаманов до формы мужского рода лишь по стилистическим причинам. Шаманы у шуаров, о которых в первую очередь будет идти речь, – главным образом мужчины. В иных традициях – прежде всего в андском высокогорье – центральные позиции занимают женщины. Думаю, они простили бы мне это формальное упрощение.

⁴ По поводу этих связей ср.: *Chaumeil J.P.* *Reseaux chamaniques contemporains et relations interethniques dans le haut Amazone (Perou)* // *Otra America en construccion*. Bogota, 1991. P. 9-21; *Faust F., Schindler H.* *Interethnische Lehrbeziehungen der Heiler Südwest-Kolumbiens* // *Circumpacifica*. Festschrift für Thomas S. Barthel. Frankfurt-am-Main, 1990. S. 521-542; *Pinzón Castaño C.E., Suarez R.P.* *Los cuerpos y los poderes de las historias*. Apuntes para una historia de las redes de chamanes y curanderos en Columbia // *Otra America...* P. 136-184; *Schindler H., Faust F.* *Indianische Arzneihändler in Südwest-Columbien* // *Münchener Beiträge zur Völkerkunde*. Bd. 1. Festschrift Laszlo Vajda. München, 1988. S. 177-203; *Taussig M.* *Folk healing and the structure of conquest in the Southwest Columbian Andes* // *J. Latin American Lore*. 1980. V. 6. № 2. P. 217-278; *idem.* *Shamanism, colonialism, and the wild man*. Chicago, 1987; *Schweitzer de Palacios D.* *Cambiasuan. Las practicas medicas tradicionales y sus expertos en San Miguel del Comun, una comuna indigena en los alrededores de Quito*. *Mundus Reihe Ethnologie*. Bd. 12. Bonn, 1994.

⁵ См., напр.: *Geertz C. Religion als kulturelles System // Geertz C. Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Frankfurt-am-Main, 1983. S. 44-95.*

⁶ *Barth F. Cosmologies in the making. A generative approach to cultural variation in inner New Guinea. Cambridge, 1987.*

⁷ Я не рассматриваю здесь проблематику разграничения и определений шаманских и нешаманских традиций в Южной Америке, которая потребовала бы комплексного анализа соответствующих феноменов и терминологии. Так, например, яхаки (*yachac*) андского района Эквадора, чья ритуальная практика обнаруживает далеко идущее единство с «шаманами» пограничных областей Амазонии или североперуанского побережья, рассматриваются в большинстве случаев в связи с понятием «традиционная медицина», а не «шаманизм» (ср.: *Schweitzer de Palacios D. Op. cit.*).

⁸ *Taussig M. Folk healing ...; idem. Shamanism, colonialism...*

⁹ Подробно см.: *Mader E. Arutam – Person, Vision und Macht in der Gesellschaft der Shuar (Ecuador). Eine sozialanthropologische Studie. Habilitationsschrift. Wien, 1996. О шаманизме шуаров, в частности, см.: Harner M. The Jivaro. People of the sacred waterfalls. L., 1972; idem. The sound of rushing water // *Hallucinogens and shamanism. Oxford, 1973. P. 15-27; Juncosa J. El lenguaje poetico de los cantos chamanicos Shuar // Los espíritus aliados. Chamanismo y curacion en los pueblos Indios de Sudamerica. Quito, 1991. P. 189-207; Pellizzaro S. Mitologia Shuar. V. 3. Quito, 1978. P. 5-24; о шаманизме ашуаров см.: Descola Ph. Les lances du crepuscule. Relation Jivaros, Haute Amazonie. P., 1993. P. 346-365; Descola Ph., Lory J.-L. Les guerriers de l'invisible. Sociologie comparative de l'agression chamanique en Popouasie Nouvelle-Guinee (Baruya) et en Haute-Amazonie (Achuar) // *L'Ethnographie. 1982. V. 87-88. P. 85-112.***

¹⁰ *Munzel M. Indianische Oralkultur der Gegenwart // Scharlau B., Münzel M. Mündliche Kultur und Schriftkultur bei Indianern Lateinamerikas. Frankfurt/New York, 1986. S. 161.*

¹¹ Ср.: *Hamayon R. Des chamanes au chamanisme // L'Ethnographie. 1982. V. 87-88. P. 40-42; Hoppal M. Shamanism: An archaic and/or recent system of beliefs // Siicala A.-L., Hoppal M. Studies on shamanism. Helsinki; Budapest, 1992. P. 128-129.*

¹² *Warren P. Rappresentazioni cognitive e gestione sociale delle malattie tra gli Jivaro-Achuar // L'Uomo. 1988. V. 1. № 1/2. P. 103.*

¹³ В качестве синонимов слова *пазук* шуарские шаманы часто используют также слово *iwianch'* или – из языка кечуа – *супай* (*supay* – «дух», «черт»).

¹⁴ Слово *чунта* (пальма – *Bactris gasipaes*) по-разному используется в шаманизме *Montaña*: в то время как у шуаров оно означает липкую субстанцию (исп. *flema*), другими этническими группами оно применяется для обозначения стрел (на основе их схожести с колючками этих пальм).

¹⁵ Высказывание М. Антуниша см.: *Atun' Tsamaraint' R.Y. El papel del uwishin en la vida social y repercusion de la brujeria en la vida diaria // Atun' Tsamaraint' R.Y., Inchit V.Ch. Tsentsak. La experiencia chamanica en el pueblo shuar. Quito, 1991. P. 65.*

¹⁶ Дополнения, которые я ввожу для лучшего понимания текста, заключены в квадратные скобки, а переводы использовавшихся в разговоре шуарских терминов – в круглые.

¹⁷ Зеленый одеколон, применяющийся для очищения спиритуальных воздействий, перенят, вероятно, из высокогорья.

¹⁸ Концепции *атаги* и *супай* (оба на языке кечуа) свидетельствуют о влияниях носителей этого языка из пограничного андского высокогорья на шуаров.

¹⁹ Действия шаманов, а также соответствующие видения ассоциируются с прохладой: так, шаман может во время обучения и накануне лечебного сеанса принимать лишь ту пищу, которая классифицируется как холодная или охлажденная (например, вареная маниока, бананы, маленькие рыбы), и должен отказываться от горячей пищи (например, свинина, пиво). По поводу концепции горячего и холодного в традициях народной медицины Латинской Америки также см.: *Faust F., Schindler H. Op. cit. S. 531-532.*

²⁰ Ср.: *Pellizzaro S. Op. cit. Bd. 3. P. 20.*

²¹ Ср.: *Descola Ph. Op. cit.; Harner M. The Jivaro...; о межэтнических отношениях в связи с обучением в других регионах Латинской Америки см.: Chaumeil J.P. Op. cit.; Faust F., Schindler H. Op. cit.; Taussig M. Shamanism, colonialism...*

²² Книга «Зеленая магия» продается, например, на рынке в Пукальпе (департамент Укаяли/Перу) и содержит концепции, перекликающиеся с видениями в описанном случае, в том числе с волосатым зеленым яблоком в качестве магического средства (устное сообщение Бруно Иллиуса, 1995 г.).

²³ *Taussig M. Shamanism, colonialism ... P. 139-241.*

²⁴ О широте связей шаманских традиций и традиций народной медицины в латиноамериканских метрополиях см., напр.: *Schupp J.M. Alternative Medizin in Lima/Peru. Ethnologische Studien. Bd. 15. Münster; Hamburg, 1991; Dobkin de Rios M. Visionary vine. Hallucinogenic healing in the Peruvian Amazon. Illinois, 1972; Chaumeil J.P. Op. cit.*

²⁵ О структуре торговых цепочек в этом регионе также см.: *Oberem U. Trade and trade goods in the Ecuadorian Montana // Native South Americans. Boston; Toronto, 1974. P. 346-357.*

²⁶ Chaumeil J.P. Op. cit.; Faust F., Schindler H. Op. cit.; Schindler H., Faust F. Op. cit.

²⁷ Taussig M. Shamanism, colonialism... P. 209-220.

²⁸ Chaumeil J.P. Op. cit. P. 15-17.

²⁹ Речь идет о большом иезуитском миссионерском проекте в провинции Майнас вице-королевства Перу (примерно с 1600 до 1780 г.), который охватывал значительную часть региона в области Верхней Амазонки и представлял первое массовое вторжение в аборигенные культуры на этой территории. С одной стороны, в миссионерских деревнях были сселены вместе и подвергнуты миссионерскому влиянию различные этнические группы, с другой – из-за занесенных болезней коренное население резко сократилось в своей численности.

³⁰ Gow P. River People: Shamanism and history in Western Amazonia // Shamanism, history, and the state. Ann Arbor, 1994. P. 90-113.

³¹ Соответствующий проект исследования в Эквадоре находится в процессе подготовки.

³² Faust F., Schindler H. Op. cit.

³³ Wolf E. Die Völker ohne Geschichte. Europa und die andere Welt seit 1400. Frankfurt-am-Main, 1986. S.539.

³⁴ Этот параметр анализирует также Н.Уиттен, исследующий роль шаманов как «культурных посредников» (см.: Whitten N. Sikuanga Runa. The other side of development in Amazonian Ecuador. Urbana:Chicago, 1985. P.114-122).

E. M a d e r. Attack of the Green Magic. Intercultural processes in the shamanism of Shuar (Ecuadorian Amazon region)

Shamans in Latin America are connected by interethnic relations that incorporate representatives of different cultures and shamanic traditions into extensive networks. This implies an exchange of ritual elements and power, and establishes alliances between individual shamans. The paper investigates into the conceptual preconditions of this type of cultural transactions by looking at an example of shamanic aggression among the Shuar of the Ecuadorian Amazon region. The case study demonstrates how foreign elements are used within a shamanic tradition, and how their manipulation related to certain concepts of bewitching and curing. In the course of such actions shamans deliberately take elements from alien traditions and incorporate them into their cognitive system. The interethnic relations between shamans in Latin America thus provide insight into the distribution shamanic concepts and praxis.

A reprint from «Zeitschrift für Ethnologie». 1995. Bd. 120 – «Die Attacke der Grünen Magie. Interkulturelle Prozesse im Schamanismus der Shuar (Ecuador)».

© 2000 г., ЭО, № 5

Л.А. И в а н о в а

ПРОБЛЕМЫ ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЯ И АТРИБУЦИИ ЭТНОГРАФИЧЕСКИХ КОЛЛЕКЦИЙ Н.Н. МИКЛУХО-МАКЛЯ В МАЭ (НА ПРИМЕРЕ «БАРАБАНА» И «ПОДСТАВКИ» С о-ва МАНГАРЕВА)

Опыт работы над этнографическим собранием Н.Н. Миклухо-Маклая, хранящимся в семи коллекциях (№ 168, 231, 402, 738, 1103, 1225, 2028) Музея антропологии и этнографии РАН, в свое время привел автора статьи к неожиданным и шокирующим заключениям о некорректности ряда атрибуций, принадлежащих самому путешественнику, наличии его экспонатов в коллекциях других дарителей и, наконец, включении в его собрание не принадлежащих ему предметов. Таких случаев немного, но в каждом из них необходимы критическое изучение всех имеющихся источников и ретрибуция экспонатов. К числу последних относятся горизонтальный барабан *паху* и подставка *атаакакико*, купленные Н.Н. Миклухо-Маклаем в 1871 г. на о-ве Ман-