

С.Н. Якушенков

ДЬЯВОЛ НА АЛЬТИПЛАНО: ПО ТУ СТОРОНУ ДОБРА И ЗЛА

Наверное, ни один из христианских персонажей, заимствованных индейцами Центральных Анд*, не претерпел такой трансформации, как дьявол. Можно даже утверждать, что в последнее время индейцы Перу и Боливии создают свою особую церковь, неотъемлемой частью которой становится культ Дьявола. Всем попыткам католических и протестантских священников уничтожить этот культ противостоит непреодолимая живучесть индейских представлений, связанных с этой одиозной фигурой христианского пантеона. Индейская церковь Дьявола (*supay iglisyá*) набирает силы, вовлекая в число своих последователей не только индейцев, но и метисов, и даже белых боливийцев и перуанцев. Хотя этот культ и стал достоянием не только индейцев аймара, однако ареал его распространения ограничен югом Перу и рядом областей Боливии, т.е. теми районами, которые раньше были исконно аймарскими.

Как ни странно, ни один из персонажей автохтонных верований не имеет к культу Дьявола никакого отношения. Дьявол – это, прежде всего, собирательный образ. Хотя католические миссионеры и смогли перевести на языки коренного населения слово «дьявол», однако термин этот *Супай* никак не отражал семантики данного христианского образа и относился, скорее всего, к какому-то духу, обитающему под землей и связанному с миром мертвых. Видимо, именно христианские миссионеры в своей настойчивой борьбе с местными культурами буквально навязали культ дьявола индейцам. отождествление местных культов с культом Дьявола, в конце концов, привело к тому, что индейцы сами стали отождествлять этот христианский персонаж с различными автохтонными божествами и духами. Не без участия христианских миссионеров все божества и мифологические персонажи индейцев были как бы поделены на две категории: 1) те, кто была отождествлены с христианскими святыми (это, прежде всего, Виракоча и Тунупа); 2) божества и духи, отождествленные с дьяволом или сопутствующими ему сверхъестественными силами. Таких было большинство, так как в эту категорию попали практически все местные духи (*wakas*), духи гор (*apus*), духи предков (*achachilas*) и такие сверхъестественные существа, как Вари и демон Анчанчо. Исключение было сделано лишь для божества удачи Экеко, который не попал ни в одну из этих категорий.

Таким образом, хотя имя дьявол и было переведено как Супай, однако под этим названием скрывались и продолжают скрываться самые разнообразные персонажи автохтонных верований, присущих и региону кечуа, и региону аймара. Но, говоря о церкви Дьявола и ее распространении в последние десятилетия, мы подразумеваем не случайное перенесение термина «дьявол» на различные автохтонные сверхъестественные силы, а целенаправленное использование этого термина самими индейцами. Кроме того, речь идет о создании особой идеологии, с включением как автохтонной, так и христианской традиций, и о некоторых инновационных тенденциях, по-новому осмысливающих старые представления.

Дьяволу на Альтиплано уделено столь высокое внимание, что ему даже был посвящен Карнавал, центральным действием которого является танец – *дьяблада* – одно из самых массовых и красочных представлений на юге Перу и в Боливии. Крестьяне Пуно (Перу) и шахтеры Оруро (Боливия) спорят о месте возникновения этого танца, каждый указывает на свою территорию. Но, где бы он ни родился, танец этот и его костюмы демонстрируют уникальное единство. Хотя в этом танце индейцы ин-

* Альтиплано – западная часть плоскогорья Анд в Боливии.

сценируют поражение Дьявола под натиском ангелов и Девы Сретенья, тем не менее, именно этот персонаж играет в танце наиболее существенную роль. Несмотря на то, что индейцы радуются проигрышу Дьявола, они отдают должное его могуществу. Вряд ли какой другой танцевальный костюм может сравниться по красоте с костюмом Дьявола и его помощников (рис. 1). Вес этого костюма превышает 50 кг. Особенно величественна маска Дьявола, декорированная изображениями трехглавых змеев и драконов, человеческими черепами и длинными витыми рогами. Описывая исполнителей этого действия, известная перуанская журналистка в своей книге, посвященной традиционной культуре Альтиплано,¹ замечает: «Все хороши, но Дьявол, без сомнения, является королем. Лучший танцор, которого подарило Альтиплано; красавец с головы до ног, и поскольку (он) таковой, является фаворитом Девы Сретенья, "которая его тайно любит"»¹. Дьяблада насчитывает самое большое число персонажей: это и многочисленная свита Дьявола, возглавляемая *капоралем* (главарь, предводитель) и свита Девы, и войско архангела Гавриила.

В дьяблде по сути разворачивается некое ритуальное действие, некий дискурс, описывающий ритуальную драму, причем никому из персонажей не отдается предпочтение. Цель танца – проиллюстрировать древнее событие. В Пуно дьяблада является центральной частью проводимого в начале февраля праздника, называемого *Канделариа* (исп. *Candelaria* – «Сретенье»). В Оуруо – втором центре дьяблды – это действие носит название *Карнавал* и справляется примерно в то же время. Хотя на язык аймара слово «карнавал» переводится как «время игры, игрища» (*anata*), иногда индейцы называют карнавал более понятным им термином «праздник дьявола» (*supay phista*)².

И Карнавал и Канделариа отмечают важный этап в жизни аймара – конец сезона дождей (*lupi pacha*). В этот период начинается посадка картофеля, скот перегоняется на новые пастбища. Древнее название февраля на языке аймара также было *anata*, а в древности этот период знаменовал некие ритуальные действия, сопровождавшиеся различными игрищами.

Не связан ли этот праздник, да и сам культ Дьявола с культом плодородия? Попытаемся разобраться в этом вопросе.

Именно Карнавал является тем праздником, когда Дьявол выходит из тени недосказанности и туманности индейских представлений на площади аймарских городов, где преданные почитатели оказывают ему все почести, не боясь быть уличенными в симпатиях к нему. Карнавал у аймара – это не только веселое времяпрепровождение, это, прежде всего, ряд разнообразных ритуалов и церемоний, связанных единой схемой религиозных представлений.

По сообщению боливийского ученого А. Паредес-Кандия, своеобразным неофициальным началом карнавала в Ла-Пасе является суббота. Точнее было бы говорить о субботе как о некоем подготовительном периоде праздника, когда делаются последние приготовления к Карнавалу. Хотя в субботу улицы города уже заполняют дети с хлопучками (*matosuegros*) – непременным атрибутом Карнавала, взрослые еще не готовы к его началу, так как это последний рабочий день перед праздником. Непосредственным началом Карнавала является воскресенье. Открывает его шествие детей, за которыми на улицах города выходят различные танцевальные ансамбли. Эти шествия называются «входом в Карнавал».

По-настоящему карнавальное действие разворачивается лишь в понедельник. Вероятно, именно карнавальное действие этого дня дали повод аймара назвать Карнавал «игрищем». Ранее карнавальное гуляние в понедельник сопровождалось играми, во время которых все участники поливали друг друга водой и посыпали мукой. Война в Чако³ и ухудшение экономической ситуации все-таки сделали свое дело, и бумажные бомбочки, начиненные мукой, отошли в прошлое, но обливание водой осталось непременным атрибутом Карнавального понедельника.

Карнавальное вторник проходит в рамках семейных ритуалов. Основа его – ритуальные возлияния (аймар. *challas*), которые должны обеспечить благополучие домо-



Рис. 1. Дьяблада в Пуно.

хозяйству. Дома, учреждения, частные предприятия, машины украшаются цветами, серпантином, и им предлагаются алкогольные напитки. Как объяснял один из участников этой церемонии: «Всему необходимо предлагать *challas*⁴, так как считается, что все вещи и особенно дома, являются как бы людьми, они могут испытывать голод и жажду, поэтому им необходимо предлагать еду и питье, и тогда все будет хорошо, и это принесет удачу»⁵.

На следующий день в среду все идут в поле для отправления ритуала *aptapi*. Трудно сказать, как ранее проводился этот день, но теперь он начинается с присутствия на мессе в церкви, после чего обычно посещают кладбище. Многие индейцы надевают по этому случаю специальные костюмы. Затем индейцы Оруро направляются в ближайшие поля по дороге, которую метафорически называют «верхней рекой»⁶. Там, в поле устраивают коллективное угощение, после которого начинаются танцы. В сумерки танцевальные группы возвращаются домой, продолжая танцевать. Ранее они возвращались на площадь Мурильо, обходили ее, после чего расходились по домам, где танцевали до утра. Гуляние продолжалось в четверг.

Поражает разнообразие костюмов различных танцевальных групп и отдельных танцоров. На наш взгляд, объединяет их не только бурлескный характер костюмов и поведения танцоров, но главным образом скрытый смысл карнавального действия, выражающегося в традиционном травестизме, характерном для всех карнавальных культур, и в повышенном эротизме. Правда, в отличие от хаотичного переодевания, свойственного западной традиции, когда индивид больше полагается на свой вкус и понимание традиции, травестизм у аймара носит вполне регламентированный характер. Это касается прежде всего парного танца *пандилья* (*pandilla*), в котором танцор одет в женскую традиционную одежду, а женщина – в мужскую. Согласно сообщению Паредес-Кандиа, ранее этот танец исполнялся только в карнавальную среду, когда участники *аптапи* возвращались в города. Сейчас этот танец стал исполняться на любых праздниках.

Другим типичным танцем Карнавала является танец *чута* (*chuta*), так же называют и его исполнителей. Костюм танцора берет свое начало в костюме *понгито* (*pongito*)⁷ или слуги колониального периода, когда индейцы должны были работать в асиенде своего господина, выполняя самую грязную работу по дому. Однако нельзя полагать, что танец чуты имитирует понгито. Здесь мы видим совершенно иной персонаж. В одежде танцора нет убогости, отличавшей одежду понгито. Его курточка богато декорирована различными изображениями сказочных животных, цветов, звездами и т.д. На лице у него реалистичная маска из тонкой меди, окрашенная в розовый цвет, что придает ей оттенок кожи. На маске нарисованы глаза, рот и нос. К ней приделаны «кайзеровские» усы и квадратная борода из растительных волокон кофейного цвета. К кончикам усов прикреплено украшение из трех шелковых кисточек⁸. На голове у чуты вязанная черно-белая индейская шапочка. Говорит он фальцетом. Поведение его гротескно, сопровождается различными проделками. Как правило, чута объединяются в целые группы, поодиночке они танцуют редко.

Похожий персонаж аймарского фольклора носит название *пепино* (исп. *pepino* – «огурец»). Одет пепино как клоун, да и ведет он себя подобающим образом: прыгает, громко кричит, пристаёт к прохожим, насмехаясь над ними. Излюбленные мишени для его нападок – женщины, особенно метиски. Говорит пепино, как и чута, фальцетом. В руках у него бутафорская колбаса, набитая старыми тряпками. Его постоянно сопровождает детвора, участвующая во всех его проделках. Они распевают традиционные куплеты следующего содержания:

Пепино-колбаса,

Без штанов.

Пепино-колбаса,

Плохо набитый

Пепино без денег,

Швырни деньги, если их имеешь⁹.

Все в этом персонаже гротескно – его одежда, поведение, имя, куплеты, которые адресуют ему зрители, – все это свидетельствует о его эротическом характере. Прыжки, ужимки, приставание к женщинам очень напоминают аймарского буффона и трикстера *кусильо* (*cuzillo*). Особый интерес, на наш взгляд, представляет манера речи этих персонажей – все они говорят фальцетом. Если учесть, что подобным образом разговаривали служители культа божества Вари – *парианас* (*parianas*), то это еще раз наводит на мысль о некоей связи всего данного карнавального действия и культа Вари. Это, кстати, заметил и боливийский ученый А. Бельтан Эредиа, утверждавший, что все изображения животных, украшающие костюм Дьявола, имеют прямое отношение к «полубожеству Вари, который послал их для уничтожения индейцев уру»¹⁰.

На древний характер праздника указывает, например, и участие в карнавале, проводимом в городе Оуру, танцора, изображающего кондора. Рядом с ним находится танцор, представляющий ангела. Кондор – Малку, по мнению индейцев, был верховным божеством. Таким образом, действие праздника – это борьба двух противоположных сил, двух миров – верхнего и нижнего. За «команду верхнего мира» выступают кондор, ангелы, архангелы. На стороне нижнего мира – дьявол, черти и прочая нечисть.

Участие в празднике бурлескных танцоров, напоминающих традиционного кусильо и носящих странные фаллические названия («огурец», «колбаса»), обливание друг друга водой, посещение старых традиционных святилищ, связанных с культами змеи и лягушки, позволяет предположить, что перед нами важный аграрный праздник, в котором разворачивается все то же действие – борьба за лидерство; спор из-за женщин: главная героиня в Пуно Дева Сретенья, в Оуру – Дева Сокавон – «Дева – покровительница шахты» (от исп. *sokovon* – «штольня, шахта»); расправа с антагонистом, изгнание которого или пролитие его крови позволяет людям рассчитывать на урожай.

Но вернемся непосредственно к дьяволу, с описания которого мы и начали эту статью. Следует заметить, что само слово «супай», которым индейцы называют дьявола, как полагал Г. Тэйлор, в прошлом употреблялось по отношению к душам мертвых¹¹. И здесь мы вновь вынуждены сказать несколько слов о системе космологических и религиозных представлений индейцев Альтиплано. Прежде всего надо принять во внимание представления о трех мирах: верхнем (мире богов), среднем и нижнем, где и обитают духи умерших. Но нижний мир это еще и обиталище важной для индейцев богини Пачамама («Мать Земля»). С нижним миром связаны и одиозные фигуры пантеона аймара – Анчанчо и Вари Руна. Граница между нижним и средним миром условна, она как бы прозрачна для ряда сверхъестественных сил – прежде всего таких, как Анчанчо и Вари Руна (у аймара Лари Лари). И Пачамама, и Вари Руна / Лари Лари (а в некоторой степени и Анчанчо) связаны с культом плодородия. Если Пачамама является преимущественно положительным божеством, отождествляемым, как правило, с Девой Марией, то Вари Руна и Анчанчо имеют амбивалентный характер – они могут выступать и как враждебные человеку силы, и как благоприятные, потому что являются хранителями различных природных богатств – минеральных ресурсов (золота и серебра, драгоценных камней) и животворящих сил природы.

Таким образом, испанские миссионеры, воспользовавшись индейским термином «супай», подразумевали совершенно конкретные понятия, но у индейцев эти понятия вызывали весьма противоречивые чувства и явно неоднозначную реакцию. С точки зрения правоверного христианина Дьявол – это ангел, бросивший вызов Богу и отправленный им в преисподнюю, т.е. в нижний мир. В индейской мифологии этому персонажу могли соответствовать и Тарапака, и Вари Руна. Вари Руна кроме того является и своеобразным богом урожая, от него зависит также плодovitость скота, он покровительствует дому и т.д. Но Дьявол – это еще и сосредоточие сил зла, искуситель человечества. Роль злого демона в аймарской мифологии однозначно закреплена за Анчанчо – хранителем подземных кладовых (в этой роли может выступать и Вари Руна). И испанцы, и индейцы сходились в том, что очень многие персонажи индейской мифологии могут попасть под определение «супай». При этом испанцы исходили из того, что все «языческие» представления индейцев – суть дьявольщина, а индейцы – из того, что закрепленные за Дьяволом-супаем функции могли быть отнесены к разным божествам, а отнюдь не к однозначно отрицательным, как полагали христианские миссионеры. Быть Дьяволом, по мнению индейцев, значит выполнять важные функции в миропорядке, играть конструктивную роль в мире. Испанцы и индейцы были согласны только в том, что супай – это богоборец, в остальном же их мнения на его счет расходились. С точки зрения индейца, на роль супая могло претендовать второстепенное божество (или демон), чьи функции связаны прежде всего с подачей различных благ. Будучи наделенным амбивалентным характером, оно должно быть к людям строгим, но и милостивым, это своеобразное тождество противоположностей – *coincidentia oppositorum*.

С распространением на Альтиплано культа христианских святых количество претендентов на место супая расширилось. Теперь в этой роли может выступать и кто-либо из святых или архангелов. Их образ в отличие от абстрактного дьявола более персонифицирован. Они ближе к пониманию простых крестьян, взирающих на изображение этих персонажей в церкви на иконах. Метафорически можно заметить, что, если образ христианского дьявола возник в борьбе с греческой и римской традицией, то образ индейского Дьявола возник в борьбе с традицией католической. Попытаемся проиллюстрировать это на конкретном примере, который, как нам кажется, как нельзя лучше отражает суть происходящего на Альтиплано.

По мнению этнолога Т. Платта, явление очередного чуда на Альтиплано связано, как правило, с ухудшением материального положения широких крестьянских слоев. Именно в такие периоды, когда население начинает жить в ожидании чуда: наступления конца света и начала новой эпохи – эпохи Испириту Санта («святого духа»), в

том или ином месте Альтиплано индейцы становятся «свидетелями» различных чудес, основанных на христианской традиции. Так произошло и в 1920-х годах, когда впервые проявилась сверхъестественная сила Тата Пумпури (Отца Пумпури) или Сантьяго из Пумпури. В связи с новым ухудшением социально-экономической ситуации в 1970–1980-х годах этот «святой» вновь заявил о себе.

Вот что рассказывали Т. Платту в Боливии индейцы аймара этнической группы Мача об эволюции этого культа в 1970-х годах в Пумпури (Потоси): сверхъестественные явления начались в ущелье под названием Чуринья, которое пользовалось дурной славой, так как там, по поверью индейцев, жила вака¹², принимавшая форму женщины-лягушки, с белым животом и косичками. В Чуринья имелась огромная каменная стена, на которой проступали различные линии, образовывавшие «огромные врата». Стена эта, по мнению местных индейцев, была частью «Дьявольской церкви» (*Supay iglisia*), существовавшей в этом месте в дореспублканский период. Однажды там появилась вискача¹³ с ушами, украшенными разноцветными кисточками. Так как это животное, согласно преданиям аймара, является спутником Анчанчо, Вари Руна или Дьявола, у индейцев уже не было сомнений в характере происходивших чудес.

В 1981 г. один из индейцев стал свидетелем нового чуда, происшедшего в том ущелье. Сначала он увидел птицу, выпорхнувшую из дьявольских «врат», а затем он заметил белую вискачу, бегущую среди скал, которая неожиданно превратилась в зеркало, сверкающее в лучах солнца. Внимательно осмотрев это место, индеец нашел там только два больших камня, с неясными рисунками, как бы возникающими из естественных линий. Индеец отнес эти камни домой и провел шаманский обряд, пригласив различных специалистов этого дела, чтобы выяснить суть происшедшего чуда. В конце концов, в рисунке на одном из камней был опознан Сантьяго («со своим сомбреро»), затем на рисунке узнали и коня, и даже Деву Гваделупскую. Несмотря на явную тематику сюжета, это чудо было названо *ukhupachayuj* («относящееся к нижнему миру»), так как найдено оно было в ущелье, пользующемся такой дурной славой¹⁴. Сам ход событий, по мнению индейцев, очень точно указывал на характер этого чуда: вака-лягушка, птица, «выпорхнувшая из дьявольских врат» и превратившаяся в белую вискачу, которая в свою очередь трансформировалась в зеркало.

Но эти признаки, указывающие на связь чуда с нижним миром, не только не отпугнули индейцев, а напротив вызвали большой интерес, что способствовало созданию нового культа – Тата Пумпури. Как нам кажется, именно двойственный характер божества и предопределил его популярность среди индейцев. Тата Пумпури как бы принадлежит и к христианским святым, и вместе с тем это – «Величие» (исп. *Glória*), исходящее из «нижнего мира»¹⁵. Он строг к людям, и вместе с тем им помогает. Он может убить человека, но он и врачует. К нему обращаются люди за советом на различных шаманских сеансах, на которые его «приглашают» наряду с духами гор, прилетающими на эти сеансы в образе кондоров. Он выступает в качестве руководителя различных духов и покровителя колдунов, врачей и т.д. Все это снискало ему славу, выходящую далеко за пределы департамента Потоси. На праздник Тата Пумпури (Сантьяго из Пумпури), проводящийся 25 июля, стекаются паломники даже из Перу и Аргентины.

Пример с Сантьяго из Пумпури очень интересен, но не уникален. Включение христианских святых и апостолов в круг сверхъестественных существ, соотносимых с нижним миром, в Перу и Боливии становится повсеместным событием. Как сообщает С. Моност, в провинции Карангас (Боливия), один из злых демонов носит имя св. Андрея¹⁶. По сути, это один из самых «порочных» демонов – вор и покровитель воров. И в то же время он спутник и посланник Сантьяго. Кроме этого он связан с дождем и, вероятно, с урожаем. Когда Сантьяго недоволен поведением людей, он посылает св. Андрея, чтобы тот украл у них урожай¹⁷. Да и сам Сантьяго (Тата Сантьяго), по мнению индейцев провинции Карангас, является Дьяволом и таким могущественным, что даже сам Бог не может изгнать его с неба¹⁸.

Не избежала подобных трансформаций даже Дева Мария. На Альтиплано, как прочем, и во всех Центральных Андах, этот образ традиционно связан с местным подземным божеством Пачамамой. Пачамама – заступница индейцев, дарительница урожая, поэтому неудивительно, что она оказалась отождествленной с Девой Марией. Но чаще всего на этом сходство индейской Девы-Пачамамы с христианской Девой Марией заканчивается. В среде шахтеров Боливии ее считают супругой какого-то хтонического божества по имени Тио (*tio* – исп. «дядя»). Как правило, под этим именем скрываются два персонажа: Вари Руна и Анчанчо. Скорее всего, имя Тио является испанской калькой аймарского имени Лари-Лари, которым, как уже говорилось, они называли Вари Руну (по-аймарски *лари* – «дядя по матери»). Такая дубликация имени (Дядя-дядя) звучала нелогично в устах испаноговорящих горняков, поэтому, возможно, оно было сокращено до одного слова Тио (Дядя). Как уже говорилось, в ведении Вари Руны находятся подземные сокровища. От его благосклонности к шахтерам зависит не только их достаток и возможность богатой добычи, но и сама жизнь. Вполне естественно, что эту супружескую пару стараются ублажить различными подношениями и, прежде всего, листьями коки и алкогольными напитками. Иногда Деву называют Тиа (по-испански «тетушка») или Авича (на аймарском «старуха»). Как сообщают Т. Буисс-Кассань и О. Харрис, по мнению индейцев из Потоси, Дева-Пачамама – жена Дьявола, что, впрочем, неудивительно, если считать, что и Вари Руна и Анчанчо ассоциируются с этим персонажем, вместе с тем им приходилось слышать, что Дева-Пачамама является женой бога Солнца¹⁹. Между прочим, у индейцев уайльа в Центральном Перу, по сообщению перуанского исследователя А. Ортиса Ресканьере, Дева Мария является женой Иисуса Христа, а Супай (Супайа) – их сын²⁰. Согласно другому мифу индейцев уайльа Дева Мария (в мифе – Милосердная Дева) – супруга какого-то неопределенного божества Аданевы²¹, создателя древней расы людей. Милосердной Девой он овладел на поле, когда та возделывала маис. Потом супруги начали бродить по долинам и горам. После рождения сына (Маньуко) Аданева покинул Марию²².

В окрестностях Кочабамбы в местечке Уркупинья имеется святилище, посвященное Деве Марии. Центральной его частью является не католическая статуя, как следовало бы ожидать, а камень. Ежегодно эта святыня привлекает огромное количество паломников – до 200 тыс. человек. Центральная часть ритуала, посвященного ей, представляет собой извлечение из горы камней, которые, якобы, приносят удачу²³.

В общине Чапилака, район Санта Роза де Хули (Пуно), на праздник, посвященный Деве «Явления» (*Presentacion*), крестьяне сооружают специальный алтарь. На нем, как ни странно, нет ни одной статуэтки Девы Марии. Основными ритуальными предметами этого алтаря являются многочисленные ложки, вилки и ножи, которые нашивают на специальные куски ткани в виде крестов (рис. 2). По обеим сторонам алтаря укреплены два флажка. Они как бы противопоставляют одну сторону другой. На одной стороне вывешивается перуанский флаг (красно-бело-красное полотнище), на другой – флаг с противоположным размещением цветных полос (бело-красно-белые). Наличие огромного количества ложек, вилок и ножей на алтаре еще раз свидетельствует, что Дева мыслилась как подательница пищи, дарительница и защитница урожая, т.е. выполняющая именно те функции, которые раньше отводились Пачамаме²⁴. Таким образом, и этот персонаж амбивалентен: Дева добра к индейцам и в то же время кровожадна; требует подношений, может вылечить человека, но может и наслать на него заболевание. В знак ее принадлежности к верхнему миру днем ей возжигают благовония, а ночью – листья мяты, что обычно делают лишь для духов и демонов нижнего мира.

Итак, мы видим старую модель, постулирующую дихотомию мира в индейском сознании: смерть и жизнь в одном лице. Жизнь приводит к смерти, а та в свою очередь порождает жизнь. Добро и зло тесно взаимосвязаны. Пренебрежение к одному из этих компонентов может привести к дисгармонии мира и, следовательно, к бедствиям. По мнению одного из информаторов Т. Платта, голод и неурожай в Боливии в



Рис. 2. Праздник Девы «Явления» в общине Чапилака. Район Санта Роза де Хули.

1970-х годах были прямым результатом обращения протестантских миссионеров и современной католической церкви только к «чистому Богу» («puro Dios») ²⁵. Католический бог целостен, не столь противоречив. Он хороший врач («buen medico»), но в отличие от Дьявола не может насыпать болезни. Он может приносить богатый урожай, но не может наслать неурожай или голод, точнее все это в его силах, но он не очень-то вмешивается в жизнь простых смертных ²⁶. В амбивалентных божествах переплетается добро и зло, голод и изобилие, здоровье и болезнь. Чтобы они не испытывали голода, их необходимо кормить и традиционными предметами индейской «месьи» (кровь, жир, кока и т.д.), и чисто христианскими (хлеб и вино). Амбивалентные божества более понятны и гораздо ближе христианского бога. В них так много от традиционных духов и демонов. Они целиком вписаны в жизнь индейцев. Недаром они носят такие названия как *ачачила* («прадед»), *тио* («дядюшка»), *тиа* («тетушка»), *авича* («бабушка»), т.е. к ним относятся как к ближайшим родственникам. Их статус может быть поднят даже до уровня «отцовства» – Тата (на языке кечуа *тайта* – «отец»). А значит, с ними можно вступать в привычные, характерные для родственников отношения, основанные на принципах взаимоуважения и взаимопомощи, свойственных членам одной общины: помоги мне и я помогу тебе.

Быть хорошим христианином, с точки зрения индейца, означает выказывать свое уважение всем сверхъестественным существам, а не только Богу. Боливийский этнолог Р. Куш приводит интересный ритуал по освящению нового грузовика, проводимого в районе Эукалиптус (департамент Оруро). В нем сочетались католические и дохристианские элементы ²⁷.

Жизнь разворачивается как бы в диалоге добра и зла, жизни и смерти. Однако, смерть это не негативная сторона жизни, это ее продолжение, но не биологическое, а некое продолжение социального континуума, выраженного не только в вере в сверхъестественные силы, но и в вере во взаимосвязь с ушедшими предками. Ведь не даром само слово «супай» отождествлялось в прошлом с душами мертвых. Мир и жизнь невозможны без их регенеративной функции, предки являются древними ох-

ранителями или духами мест (ср. айм. *ачачила* означает не только «дух места», но и «старик»). Это те предки, которые жили до нас, и теперь наблюдают за нами, вмешиваясь в нашу жизнь.

На праздник Всех Святых (1 ноября) предки появляются «в мире людей», так как начинается период дождей (*луни пача*) и все в мире переворачивается (зима и север у аймара ассоциируются с нижним миром и с водной стихией). В этот период с гор спускаются змеи и превращаются в мифическое существо Катари (Катари – это большая и очень старая рыба суче²⁸, охранитель озера Титикака). В свою очередь, суче выходят из озера, чтобы превратиться в змею и уползти в горы. И так до следующего цикла. Зима, или по-аймарски «период дождей», – это царство стихии воды, усиление нижнего мира, т.е. приход в «мир людей» умерших предков и других сверхъестественных существ нижнего мира. С этого момента и в течение всего периода дождей души умерших предков появляются перед людьми в виде светлячков²⁹.

Подобные представления восходят еще к доиспанскому периоду и характерны не только для аймара, но и для инков, у которых месяц октябрь носил название ума райми («праздник воды»), а месяц ноябрь назывался *аймарка* («процессия мертвых»), так как в этот период принято было носить мумии умерших предков (рис. 3).

Итак, Карнавал, о котором шла речь выше, – этот апофеоз культа Дьявола – является еще и продолжением праздника предков. Карнавал как бы знаменует окончание периода дождей и подготовку к новому циклу сельскохозяйственных работ. Финал Карнавала – это Деспедида (по-испански «прощание»), т.е. уход предков, возвращение их в нижний мир. Они выполнили свою функцию – отдали свои регенеративные силы, столь необходимые для нового урожая, людям. Дьявол тоже вынужден вернуться восвояси, так как в мир приходит архангел Гавриил, и Дьявол повержен. Ведь именно этот сюжет и является основным в танце, а точнее в ритуале Дьяблада.

Участие в Карнавале, да собственно и в любом большом празднике, столь важно для индейца, что он задолго до его наступления начинает готовиться к нему. Как сообщает Х. Альбо, к одному из праздников, в конце мая, танцевальные группы и различные сообщества готовились с декабря³⁰. Участие в танце «на стороне» дьявольских сил очень почетно, однако не все могут позволить себе это, так как костюм для танца очень дорог и доступен только состоятельным людям. Кроме того, эту «обязанность» необходимо выполнять на протяжении семи лет, иначе человека постигнет несчастье. Поэтому, например, в этнической группе лайми, по сообщению О. Харрис кое-кто прибегает к несколько упрощенному варианту костюма дьявола. Некоторые крестьяне, обмотав свои ноги шкурами черного козла (еще одно наследие европейской культуры), с песнями и танцами ходят от дома к дому, неся в своих сумках огромное количество фруктов, овощей и цветов. Этих танцоров – символов изобилия – называют *kira mallku* («мужчины») и *kira t'alla* («женщины»). В их функцию входит прощание с праздником и с мертвыми предками³¹.

О существовании подобной традиции сообщает и английская исследовательница Д. Арнольд. Этот обычай, по ее мнению, представляет собой не что иное, как танец *ch'iwu*. Однако «ч'иву» – это не только танец, участники которого одеваются в козлиные шкуры и играют на традиционных деревянных флейтах и трубах, сделанных из больших бычьих рогов. Это еще и понятие, связанное с человеческой тенью, одним из трех важнейших духовных компонентов человека. Танец этот исполняется дважды: в День Всех Святых и в последний день карнавала в феврале. Танцоры ч'иву (*jira mayku* и *jira t'alla* – согласно сообщению Д. Арнольд) должны проходить с танцами от дома, где в минувшем году кто-то умер до другого такого же дома. Названные танцоры являются материальной проекцией душ умерших, пришедших в общину к своим родственникам из мира теней, расположенного в *lamara* – в море (от испанского *la mar*). Во время первого исполнения танца, знаменующего приход в мир душ умерших, костюмы танцоров элегантны и изящны, в последний же день карнавала перед уходом душ умерших в иной мир, исполнители танца одеты в старые поношенные одежды, больше напоминающие лохмотья³². Само название этих



Рис. 3. Процессия «ношения мертвых» на празднике мертвых у инков в ноябре

танцоров символично. Оно указывает на некий внутренний смысл всего происходящего, на их сакральную функцию. Название *jira mayku* восходит испанскому *giro* – «поворот» и аймарскому *mallku* (*mayku*) – «предводитель, руководитель». Другими словами, это те, «кто знаменует поворот, переход к новому состоянию», ведь в их функцию входит ознаменование нового цикла – прихода в мир людей душ мертвых в начало сезона и ухода их в подземный мир в конце его. Но вместе с тем, это «предводитель, одетый в лохмотья» (от испанского *jira* – «лохмотья»). Другими словами, «бедный», «сирота», которого некому одеть в новые одежды (на языке аймара *waxcha*), но в то же время это «предводитель», т.е. человек, наделенный особой силой.

Но вернемся к танцу ч'иву. Само его название столь полисемично, что порой вне контекста очень трудно вычлнить основное значение этого слова. Его основной семантический круг связан с понятиями «тень», «туча», «влага» и, вероятно, «холод». Вместе с тем ч'ву – это название определенного сорта мяса, используемого в качестве ритуального в некоторых праздниках. *Ch'iwachi* (*ch'iwa*) – термин, обозначающий человеческую плаценту, также связанную с понятием тени³³. Ч'иву называется и особое растение, растущее в горах и употребляемое для жертвоприношения. Так называются и траурные черные одежды. Таким образом, за полисемией этого слова скрывается некий единый смысл, сконцентрированный в его корне «ч'и»: ср. ч'иву / ч'иви – «тень, облако, траурная одежда», ч'ивуранья – «выжимать мокрую одежду», ч'иви – «замораживать», ч'ири / ч'или – «холод», ч'илька – «лед», ч'иара – «вещь черного цвета». Он связан типологически схожими понятиями: душа, тень, нижний мир, вода, холод и т.д., но вместе с тем это и рождение, так как семантически связано с

дальнейшим возрождением. В августе, по представлению индейцев Боливии, горы раскрываются, и из глубоких горных озер и источников, не пересыхающих даже в самый жаркий период, так как они берут свое начало из ламара («подземного мира»), поднимаются водные потоки в виде грозовых туч, которые позднее прольются проливными дождями³⁴. Эти дожди – дыхание и молоко Пачамамы. Поэтому дождям и духам гор посвящали специальные возлияния, призванные обеспечить хороший урожай и прежде всего тучные пастбища (*pastu* от испанского *pasto* – «пастбище»). Животные поедают траву, тучнеют, и поэтому называют специфичным словосочетанием *jach'a ch'iwi* – или «большие ч'иву» (ср. русск. «тучное животное») ³⁵. А когда совершается возлияние на праздниках, посвященных скоту, вновь используется слово *ch'iwi* – *ch'iwi urputaki* – «для туч и туманов». Поедая ритуальную пищу, участники ритуала произносят *ch'iwutak muytayamay* – «пусть свершится круг для ч'иву»³⁶.

Но слово *ch'iwi* фонетически близко к слову *ch'iwa* – «зелень, овощ», так как благодаря *ch'iwi* (тучам и влаге) на Альтиплано возможно произрастание зелени. Поэтому очень важно приносить жертвы и устраивать ритуальные возлияния, посвящаемые пастбищам, называемым во время ритуалов *paqura/paqulla*. Корень этого слова (*paqi*) столь же полисемичен. В XVI в. так называли съедобные дикорастущие травы, которые не требуют кулинарной обработки. Но словом *paqi* обозначают и красно-коричневый цвет. Таким образом, в слове *paqulla* сочетаются два совершенно непохожих друг на друга цвета – зеленый/коричневый. Видимо, случайно женщины, принимающие участие в танце ч'иву, надевают зеленые юбки (*ch'unq'a pullira*) и красно-коричневые шали (*paqi awayu*). Ведь цвета эти – цвета Матери-Земли (на испанском и аймарском *Tira Wirjina* – Тира Вирхина, «Девственная Земля»). «*Wirjin Mamal aver ch'unq'a pullirtaspan, riwus riwustaspan*» («Дева-матушка одета в зеленую юбку и красную шаль»), – говорят индейцы, метафорически описывая созревание урожая³⁷.

Таким образом, когда индейцы танцуют ч'иву, они совершают некий ритуал прохождения между двумя мирами. – путь рождения нового. Дожди закончились, и начнется посадка картофеля. Картофель – это как семя, которое должно оплодотворить землю, и поэтому картофель сажают вместе с жертвоприношениями и, прежде всего, с жиром животных, что должно придать силу семени. Сам процесс обработки земли (вспахивание, буквально «делание земли красной») и посадка картофеля – это некий сексуальный акт, который призван сделать землю (Пачамаму) беременной. Картофель, зреющий в земле, это ребенок (по-аймарски *wawa*) Пачамамы. Но за «процессом беременности» необходимо следить и способствовать нормальному росту ребенка, поэтому с дальних пастбищ, расположенных высоко в горах, на поля пригоняют стада камелидов**. Они должны оставить там свой навоз (*wanu*), который на ритуальном языке также называется *jira*. На поля также пригонят и вьючных животных – лошадей, которых в ритуальной речи называют *wila mamala* («кرو-вавая мамочка»). Помет этих животных должен дать силу «плаценте Пачамамы». Урожай, который будут собирать в мае, мыслится как рождение ребенка, т.е. прохождение по «родовым путям», что в ритуальном языке называется *jira mayku*³⁸, т.е. некий проход, отделяющий один мир от другого, выход из мира подземного наружу, поворот, знаменующий начало нового цикла.

Видимо не случайно, в мае проводится другой не менее важный праздник – праздник Креста, который также сопровождается многочисленными ритуалами и заканчивается пролитием крови, что символически делает землю вновь красной. К тому же крест и пролитие крови напоминают смерть мифологического героя. Поэтому, поднося Тиу и Тиа ритуальную пищу, крестьяне и шахтеры называют ее *wawa* (*yaaya* – «ребенок»). Но помимо *yaaya* этим божествам необходима еще и еда, и крестьянин с

** Камелиды (букв. «верблюдоподобные») – собирательное название животных – лам, альпако, гуанако, вилкунья.

этой целью окропляет землю хмельным напитком *чичей*, закапывает в землю нутряной жир или даже зародыш ламы либо альпаки и листья коки. Родственников необходимо кормить, ведь не случайно он называет их Дядя и Тетя. Мир сакральный и мир обыденный созданы по одним и тем же законам, и традиционные социальные отношения в общине показывают крестьянину, что взаимоотношения должны строиться на взаимопомощи. Ты поможешь своим родственникам, они помогут тебе. Ты приносишь жертву Тио и Тиа, они позаботятся о тебе.

К другим традициям, связанным с Карнавалом, можно отнести и обычай индейцев Оуруо в последний день Карнавала посещать пригороды Оуруо для поклонения особым камням специфической формы, в которых индейцы усматривают изображения кондора, змеи или лягушки³⁹. Змея и лягушка – спутники божества Вари Руна / Лари-лари, а в прошлом какого-то божества андрогина, чья статуя была найдена около города Илаве (Пуно). Жаба и лягушка символически связаны и с главным пищевым продуктом Альтиплано – картофелем. Символизирует жаба и Пачамаму. Д. Арнольд даже называет жабу девственницей *par excellence*⁴⁰. К ней, собственно, так и обращаются во время проведения ритуалов. Символизм этот проявляется не только в области сакрального. Очень часто над мужчинами подшучивают, что жабы являются их женами. Смысл этих шуток становится ясен, если мы вспомним, что одна половина общины символически отождествлялась с верхом, мужской линией поведения, правой стороной и называлась «верхняя половина» (*алахсайа*), а вторая половина – с низом, левой стороной, женской линией поведения, что и определялось как – «нижняя половина» (*манкасайа*). Но кроме того эти две половины назывались еще *орко* («камень, мужчина, вожак») и *ума* («вода»)⁴¹.

Мы уже упоминали, что испанское имя хтонического божества Тио восходит к аймарскому Лари-Лари. Таким образом, это божество символически связывалось с нижней половиной, т.е. женщинами. Жабы же рассматривались, как дети земли/воды и символизировали нижнюю социальную половину. Будучи детьми Тио и Тиа, они приобретают символическую связь с другими детьми этой хтонической пары – клубнями картофеля. Когда крестьяне видят жабу на картофельном поле во время посадки или сбора картофеля, они говорят, что Тира Вирхина довольна, и будет хороший урожай картофеля.

Жабы всегда ассоциируются с удачей (*surti*) и ростом минералов в шахтах. Этим жаб называют *samiris*, что означает предмет, обладающий определенной энергией, приносящей удачу всем, кто им обладает. С этой целью жаб отлавливают в поле и хранят в стеклянных коробочках. Каждый вторник и пятницу им приносят подношения и в их честь делают возлияния⁴².

По мнению крестьян, существует три основных вида жаб – «белые», «зеленые» и «черные». Когда появляются во множестве белые жабы, крестьяне говорят, что скоро закончится сезон дождей, так как эти жабы ассоциируются с белыми облаками и периодом засухи, когда земля становится белой от пыли. Кроме этого белые жабы символически связаны с полнолунием. Зеленые жабы, напротив, ассоциируются с сезоном дождей и зелеными лугами, которые в этот период особенно зеленеют. Черные жабы также ассоциируются с периодом дождей, в первую очередь с грозовыми тучами (*ch'iwu*). В сакральном смысле они представляют собой новолуние (*jiwa*). Как полагают индейцы, все эти жабы со временем превращаются в картофелины, причем каждый из видов – в особый сорт картофеля. Белые жабы превратятся в клубни картофеля, носящего название «белая девушка» (*jan'qu imilla*), а черные жабы – в клубни «черной девушки» (*ch'iyar imilla*)⁴³.

К сожалению, Д. Арнольд не сообщает, с каким сортом картофеля ассоциируются зеленые жабы. Дело в том, что на Альтиплано выращивают три сорта картофеля, в названиях которых присутствует слово «девушка»⁴⁴. Мы уже упоминали первых два сорта, третий же носит название «красная девушка» (*willa imilla*). Если такая ассоциативная связь зеленых жаб с последним сортом картофеля существовала, то здесь мы встречаем еще один пример сопоставимости красного (коричневого) и зе-

леного цветов. Впрочем, связь красного цвета с картофелем проявляется еще и в другом. Ведь *willa imilla* означает еще и «красная девушка». Символическая связь крови, жабы и картофеля проходит еще и по линии девушка/луна. В ритуалах нередко жабу называют («лунная мать»). Будучи матерью луны и одновременно девственницей, жаба получает дополнительную связь с кровью, прежде всего месячной. Месячные на языке аймара носят название «лунная болезнь» (*p'axsi usu*) или «лунная кровь». Период дождей, когда земля становится красной, представляется индейцам как наступление регул у Тиры Вирхины. Под воздействием крови, то есть, выпивая воду/кровь, жабы превращаются в клубни картофеля.

Символическая связь жабы/лягушки и картофеля находит свои аналогии в различных культурах Центральных Анд и прилегающих регионов, прежде всего зоны тропиков. На многих изображениях лягушки, относящихся к культуре мочика (I тысячелетие н.э.), можно увидеть выступающие из ее тела клубнеплоды⁴⁵. На некоторых мочикских изображениях лягушка (точнее лягушка-ягуар) изображена в момент совокупления, что еще раз указывает на связь этого образа с культом плодородия. У такана – племени, обитающего в восточной Боливии, чья культура находилась под большим влиянием индейцев аймара, – существуют представления, что лягушка является матерью-землей и в мифах она выступает обладательницей клубнеплодов⁴⁶.

Не совсем ясно, какой смысл вкладывают индейцы в представление о тождественности земли-девственницы и жабы-девственницы. Как нам кажется, идеи эти могли зародиться в результате неоднозначности понятия плодородия и своеобразия самого образа Пачамамы. Посадка семенного картофеля мыслилась не только как помещение семени в утробу матери Земли. Семенной картофель это уже ребенок – девочка(?), а нахождение ее в утробе Пачамамы – это священный брак между матерью и ее дочерью. Не случайно, во время сева картофеля вывешивается белый флаг, точно так же как это делается и на свадьбе. Белые и красные флаги мы видим на алтаре в праздник Девы «Явления» в общине Чапилака. Белый – цвет брачной церемонии, красный – символ животворящей крови. Но помимо этого белый и красный цвета символизировали цветы картофеля (*p'aqara*) – красные и белые, которые так и называются «белый флаг», «красный флаг». Цветы эти, по мнению индейцев, являются *u'ya* (от исп. *guia* – «проводник, направляющий») для остального растения, которому отдают свои силы⁴⁷.

Таким образом, сев картофеля – это некий брак между матерью и дочерью – девственницами. Когда Д. Арнольд пыталась выяснить смысл этих представлений, ей ответили, что «это имеет отношение только к девственницам, только они могут понять»⁴⁸. Мы можем лишь предположить, что идеи эти были связаны с представлениями о плодородии, как процессе асексуальном. Эти идеи будут понятны, если мы вспомним о неоднозначности самого хтонического божества Пачамамы, представления о котором восходят к божеству андрогину. Этот брак мыслился как брак между гомогенным и гетерогенным существом (божеством). По представлению индейцев кечуа Аякучо, ламы-гермафродиты считались родоначальниками стада (мать-отец). От них, по мнению индейцев, зависела его плодовитость, и поэтому к ним относились с большим почтением и заботой. И хотя крестьяне понимали, что ламы-гермафродиты бесплодны, они были обязательным атрибутом праздников плодородия в августе и феврале⁴⁹. Об этом же в личном разговоре с автором данной работы упоминал и видный американский антрополог Том Зюйдема, отметивший, что очень часто на этих праздниках в Аякучо мужчины танцуют в женских одеждах. Здесь же уместно напомнить и о распространении ритуальной содомии в Центральных Андах, на что неоднократно указывали различные хронисты. Отмечены подобные факты в прошлом и среди индейцев Альтиплано, причем по сведению А. де ла Каланчи, жители некоторых поселков практиковали содомию открыто⁵⁰. Это можно объяснить идеями, которые индейцы вкладывали в этот обычай: совершая ритуальную содомию, они как бы воспроизводили акт творения, происходящий между гомогенным и

гетерогенным божествами. Жрец, одетый в женскую одежду, изображал андрогина, в котором совмещались мужские и женские качества.

А. де ла Каланча приводит сведения о существовании у индейцев чачапойас женщин-предсказательниц, также представлявших собой двуполые существа: «...были в районах (провинции) Чачапойас множество практикующих идолопоклонничество, знатоков колдовства; но лучшими из них были колдуньи, жрицы и исповедницы; с одной из них я встретился во время своего визита в 1615 г., она была знатоком в своих заблуждениях (*dotora de sus errores*), и была обеих полов, андрогин, занималась предсказаниями, давая на вопросы дьявольские ответы, и была одни дни мужчиной и женщиной в другие, и было ей больше семидесяти лет»⁵¹. Борьба с подобными представлениями началась еще в инкский период⁵², поэтому можно считать их доинкскими.

Символическим знаком андрогина, возможно, были изображения двуглавой змеи, а его антагонистом – кондор. Именно поэтому жители Оруро и шли в последний день Карнавала почтить символические изображения Кондора, Змеи и Лягушки. Кондор ассоциировался с верхом, Змея с подземным миром и водой. Противостояние этих двух персонажей является некой культурной универсалией, свойственной практически всем народам. Кондор и змея, наряду с ягуаром / пумой являются наиболее распространенными мотивами в искусстве индейцев Центральных Анд практически с первой половины I тыс. до н.э. Кондор и змея – чаще всего встречающийся мотив в тиауанакском искусстве.

Символическое противостояние или даже борьба может разворачиваться и между двумя другими персонажами – Кондором и Быком. Именно черный бык сменил Змею (кечуанский – Амару, аймарский – Катари) в индейской мифологии. Поэтому на известном празднике Явар Фиеста (букв. «Кровавый праздник» от кечуанского *явар* – «кровь», исп. – *фиеста* – «праздник») сажают кондора на спину черного быка. Кондор бьет крыльями и терзает своего «вынужденного» противника острым клювом. Бык несется и брыкается, стараясь его сбросить. Бычья кровь брызжет из разорванных ран. И чем больше прольется бычьей крови, тем удачнее – согласно поверию – будет предстоящий год.

Смерть, кровь и избылки являются составной частью представлений аймара, связанных с культами плодородия. Чтобы получить урожай, должна быть пролита кровь, и умирающий или загнанный под землю герой становится покровителем урожая. «Свято место пусто не бывает», и действительно, оно может быть занято Тарапакой, Вари Руной, Анчанчо, Змеей или Быком.

Но теперь герои поменялись: на смену Тарапаке, Вари Руне, Анчанчо, Змею-Быку пришел европейский Дьявол. Роль древнейшей ритуальной драмы – борьбы Кондора и Змеи (верха и низа) выполняют архангел Гавриил и Дьявол. Но поскольку они оба уважаемые противники, то почтение должно быть оказано обоим. Необходимо уважать силу одного и пролитую кровь другого. Ведь кровь эта использована во благо человека. Пренебрежение к ней может обернуться для человека бедой. Поэтому даже во время ритуального боя между представителями разных половин общины – *тинку* – борец, проливший кровь противника, должен символически испить немного его крови, иначе с помощью вредоносной магии тот может навредить победителю⁵³. Стоит упомянуть, что эти ритуальные бои приурочены к празднику креста, который, как упоминалось выше, связан с культом Вари Руна и с пролитием крови.

Драма продолжается, сменилась лишь декорация, но сюжет остался прежним. Выражаясь метафорически, «и вновь продолжается бой», но в нем участвуют не две, а три заинтересованные стороны: два бога антагониста (мифические герои – животные) и человек. Функция человека в этой борьбе – оказать почести победителю и побежденному, ведь от этой схватки зависит будущее людей. Неважно кто победит, была бы принесена жертва кровью. Этический момент как бы отходит на второй ряд. Христианская идея борьбы добра и зла, моральной чистоты и порока уже не иг-

рает никакой роли. Главное – это способность божества или мифического героя оказывать влияние на благосостояние людей, и неважно, жив этот персонаж или мертв. Даже мертвый он может послужить людям, отдав им свои силы.

Примечания

- ¹ *Barrionuevo A. Los Dioses de la Lluvia. Lima, 1980. P. 264.*
- ² *Bouysse-Cassagne T., Harris O. Pacha: en Tomo al Pensamiento Aymara // Biblioteca Andina. Vol. I. La Paz, 1987. P. 39.*
- ³ Война в Чако, или Чакская война (1932–1935) – война между Боливией и Парагваем за спорные территории между реками Парагвай и Пилькомайо. Война закончилась поражением Боливии. Обе стороны понесли большие потери – 250 тыс. человек убитыми и ранеными.
- ⁴ Challas – подношения.
- ⁵ *Paredes-Candia A. Fiestas Populares de Bolivia. La Paz, 1976. P. 37.*
- ⁶ *Ibid. P. 38.*
- ⁷ *Ibid. P. 40.*
- ⁸ *Ibid. P. 42.*
- ⁹ *Ibid. P. 46.*
- ¹⁰ *Beltran Heredia A. Carnaval Orureno // Paredes-Candia A. Fiestas Populares de Bolivia. T. 2. La Paz, 1948. P. 13.*
- ¹¹ *Taylor G. Supay // Amerindia. (Paris). 1980. № 5. P. 47–63.*
- ¹² Вака (Waka) – сверхъестественное существо, демон или дух места. Вака – собирательный термин для сверхъестественных существ разного класса.
- ¹³ Вискача выполняет для сверхъестественных сил роль вычного животного, нагруженного драгоценностями, которые оно перетаскивает из богатых месторождений в более бедные.
- ¹⁴ *Platt T. Cultos, milagros y chamanismo en el cristianismo surandio (Renovacion social y periodizacion etnohistorica) // Ponencia presentada al simposio 4 – «El aspecto etnohistorico de los cultos, la religion y la epoca colonial», del VIII Congreso de Asociacion de Historiadores Latinoamericaniste Europeos, sobre Iglesia, Religion y Sociedad en la historia latinoamericana (1492–1945)». Szeged, 1987. P. 7.*
- ¹⁵ *Ibid. P. 8.*
- ¹⁶ *Monast S. Los Indios Aimaraes. Buenos Aires, 1967. P. 250.*
- ¹⁷ *Bouysse-Cassagne T., Harris O. Op. cit. P. 42.*
- ¹⁸ *Ibid. P. 52.*
- ¹⁹ *Ibidem.*
- ²⁰ *Rescaniere A.O. De Adaneva a Incarrí (Una Vision Indigena del Peru). Lima, 1973. P. 24–26.*
- ²¹ Характеристики Аданевы очень напоминают другое божество – Вари Руна.
- ²² *Rescaniere A.O. Op. cit. P. 9–10.*
- ²³ *Albo X. Dominar o Servir? Hitos de una larga busqueda eclesiastica en el mundo quechua y andino // Allpanchis. (Cusco). 1984. № 24. Ano XIV. Vol. XX. P. 109.*
- ²⁴ Аналогичной была функция Вари Руна, а также какого-то другого божества андрогина, чья статуя находилась около города Илаве.
- ²⁵ *Platt T. Op. cit. P. 7–8.*
- ²⁶ *Bouysse-Cassagne T., Harris O. Op. cit. P. 50.*
- ²⁷ *Kusch R. Interpretacion de las religiones nativas // Religiones nativas y religion cristiana. Oruro, 1972. Цит. по: Bouysse T., Harris O. Op. cit. P. 54.*
- ²⁸ Суче – небольшая эндемическая рыбка, вида Silluroidae. Большие раздвоенные усики этого сомика напоминали, видимо, индейцам жало змеи. Изображение суче находят на различных предметах, относящихся еще к культуре Тиауанако (I тыс. н.э.). Есть изображение суче и на фризе Врат Солнца, где эта рыбка помещена в центр пирамиды, на которой стоит главное божество.
- ²⁹ *Bouysse-Cassagne T., Harris O. Op. cit. P. 39.*
- ³⁰ *Albo X. Op. cit. P. 109.*
- ³¹ *Bouysse-Cassagne T., Harris O. Op. cit. P. 39.*
- ³² *Arnold D. Kinship as Cosmology: Potatoes as Offspring among the Aymara of Highland Bolivia // Center for Latin American Linguistic Studies. University of St. Andrews. Working Paper № 21. P. 13.*
- ³³ *Ibid. P. 11.*
- ³⁴ *Ibid. P. 15.*
- ³⁵ В этом плане русский язык и русская культура демонстрируют удивительную схожесть. «Тучные животные», «тучные хлеба» – все это не только большие по объему, но берущие свое начало от туч. Мы отдаем предпочтение «тучному» скоту перед «жирным» скотом, так как «жирный» более характеризует качество мяса, чем само животное. «Тучные поля» – это совсем иное, чем «плодородные поля».

- ³⁶ Arnold D. Op. cit. P. 15.
- ³⁷ Ibid. P. 17.
- ³⁸ Ibid. P. 19.
- ³⁹ Albo X. Op. cit. P. 109.
- ⁴⁰ Arnold D. Op. cit. P. 21.
- ⁴¹ Якушенко С.Н. Традиционное мировоззрение аймара (семиотический ряд: космос, общество, человек). Автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 1988. С. 14–15.
- ⁴² Mariscotti de Görlitz A.M. Pachamama Santa Tierra. Contribucion al estudio de la religion autoctona en los Andes centromeridionales. B., 1978. P. 50.
- ⁴³ Arnold D. Op. cit. P. 21.
- ⁴⁴ LaBarre W. The Aymara Indians of the Lake Titicaca Plateau, Bolivia // American Anthropologist. 1948. Vol. 50. № 1. Pt. 2. P. 82.
- ⁴⁵ Березкин Ю. Мочика. Цивилизация индейцев Северного побережья Перу в I–VII вв. Л., 1983. С. 106, 113–114.
- ⁴⁶ Hissink K., Hahn A. Die Tacana. I. Stuttgart, 1961. P. 42–49.
- ⁴⁷ Arnold D. Op. cit. P. 17.
- ⁴⁸ Ibid.
- ⁴⁹ Isbell J. To Defend Ourselves: Ecology and Ritual in Andean Village. Austrin, 1978. P. 211.
- ⁵⁰ Calancha A. de. Cronica Moralizada. Vol. 3.6. Lima, 1974. P. 1152.
- ⁵¹ Ibid. P. 870.
- ⁵² Инка Гарсиласо де ла Вега. История государства инков. Л., 1974. С. 169, 367.
- ⁵³ LaBarre W. The Aymara: History and Worldview // Anthropologist looks at Myth. Austin; London, 1966. P. 132.

S. N. Yakushenkov. The Devil in Altiplano: Beyond Good and Evil

No personage in the Christian pantheon, borrowed by the Aymara in Peru and Bolivia, has undergone so radical a change, as the Devil. In some regions of Bolivia his cult has been instrumental in the emergence of a new church – the Devil Church. The Devil is also the main protagonist of the Altiplano Carnival. The analysis demonstrates that the autochthonous Aymara and Kechua god Wari, the house and harvest protector, has served as the background in the emergence of the cult. Originally, Wari was also the antagonist of the principal god, hence the projection of this opposition onto the Christian Devil, who now serves as the owner of certain benefits for local population, such as fertility and prosperity.