

И. КОСОВ



К ВОПРОСУ О ШАМАНСТВЕ
СЕВЕРНОЙ АЗИИ

ИЗДАТЕЛЬСТВО БЕЗБОЖНИК

ЦЕНТРАЛЬНЫЙ СОВЕТ
СОЮЗА ВОИНСТВУЮЩИХ БЕЗБОЖНИКОВ

И.Н. Косоков

К ВОПРОСУ
О ШАМАНСТВЕ
В СЕВЕРНОЙ АЗИИ



ИЗДАТЕЛЬСТВО «БЕЗБОЖНИК»

МОСКВА-1930

Сибирь¹ представляет огромную страну, по размеру своей территории в два с лишним раза превосходящую европейскую часть Советского Союза, с населением свыше 15 миллионов человек.

Подавляющее большинство населения составляют русские. Коренное население Сибири, численность которого равняется приблизительно 750 тыс. человек, состоит из нескольких десятков национальностей², которые разбиваются на четыре основные группы: финские племена (сибирские самоеды, остяки, вогулы), палеазиаты (чукчи, камчадалы, юкагиры), монголо-манчжурские (буряты, орочены, тунгусы, гольды, гиляки) и, наконец, турецко-татарские (якуты, алтайцы, сибирские татары).

Почти все туземцы, за исключением части якутов, бурят и некоторых групп татар, являются шаманистами. Шаманство представляет мало изученную форму религии, почти совсем не привлекая внимания марксистских исследователей религии. В результате этого мы наблюдаем почти полное отсутствие марксистской литературы по шаманству, наряду с обширной литературой по религиозным вопросам вообще, в частности по христианству.

Обширная дореволюционная литература по шаманству носит почти исключительно этнографический характер и не соответствует как по форме, так и по содержанию современным задачам антирелигиозной пропаганды среди шаманистов. К тому же эта литература представляет библиографическую редкость, которую невозможно достать в районных и сельских библиотеках. Что же касается небольших работ по шаманству, вышедших в советский период, авторы их все еще вращаются в основном вокруг этнографических вопросов, не затрагивая социальных корней и классовой природы шаманства. Особняком стоят работы С. Н. Урсыновича «Религии туземных народностей Сибири» и Н. Маторина—«Религия у народов Волжско-Камского края», в которых сделаны попытки восполнить указанный нами пробел. Но и эти работы не уничтожают отмеченный пробел, потому что в обеих работах только по одной главе посвящено специально шаманству, и ряд вопросов, касающихся последнего, остался не затронутым совсем или мало освещенным.

¹ Для краткости в дальнейшем изложении всю северную Азию будем называть Сибирью.

² См. приложение № 1.

Не лучше обстоит дело и с кадром пропагандистов-антирелигиозников, могущих вести антирелигиозную работу среди шамани-стов, работа среди которых требует знания языка, быта, особенностей религиозных представлений данного народа и т. д.

Отсутствие марксистской литературы, недостаток подготовлен-ных пропагандистов-туземцев, чрезвычайная большая хозяйственная и культурная отсталость шаманистов, отсутствие пролетарской базы, необычайная территориальная разбросанность от крупных экономических центров, более поздняя советизация Сибири, особенно Севера, пережитки полуфеодалных и патриархально-родовых отно-шений, многообразие языковой культуры, разнообразие оттенков ша-манства и переплетение его с христианством, буддизмом и исламом, относительно сильное влияние духовенства, и, наконец, необходи-мость сочетания антирелигиозной работы с принципами националь-ной политики партии и советской власти — все это чрезвычайно осложняет работу по антирелигиозной пропаганде среди шаманистов.

Недооценка эксплуататорско-реакционной роли современного шаманства и переоценка процессов отмирания шаманства, наряду с отмеченными объективными условиями, служат основными причи-нами почти полного отсутствия борьбы с шаманством. Это обстоя-тельство служит одной из причин того, что «среди малых националь-ностей, где православная церковь, в силу целого ряда обстоятельств, не смогла создать крепкий аппарат, наблюдается процесс возврата к религиозным представлениям, существовавшим до принятия хри-стианства: возобновление жертвоприношений у чувашей, мордвы, марийцев, рост секты кучу-сарта у марийцев, оживление шаманисти-ческих представлений, развитие бурханизма в Ойратии, разрушение всех православных церквей у хевсуров и т. д.» (Из резолюции Вто-рого всесоюзного с'езда воинствующих безбожников по националь-ной работе—подчеркнуто нами.—И. К.).

Всякая религия, в том числе и шаманство, является громадным тормозом социалистического строительства, особенно в националь-ной деревне. Развернутое наступление социализма по всему фронту требует всемерного усиления антирелигиозной работы на всех участ-ках борьбы с религией—в частности с шаманством, борьба с кото-рым находилась до самого последнего времени в «беспризорном» состоянии.

Автор, не претендуя на глубину и полноту освещения всех вопросов, затронутых в этой работе, хотел только привлечь внимание нашей общественности к этому «беспризорному» вопросу и осветить ряд узловых вопросов сибирского шаманства, чтобы по-сильно помочь нашему низовому пропагандисту разобраться в этих вопросах, при разборе которых господствует кустарщина благодаря отсутствию специальной литературы.

Если эта небольшая работа немного поможет безбожникам Си-бири в их работе по борьбе с шаманством, то автор будет вполне вознагражден.

И. Косоков.

ЧТО ТАКОЕ ШАМАНСТВО.

Некоторые ученые до сих пор полагают, что шаманство не является религией. Так, например, проф. Цыбиков в своем докладе «Шаманизм у бурят-монголов»¹, прочитанном в Совете безбожников Бурятии, говорит, что, «поскольку в шаманизме нет откровения или канона, а существует только субъективный момент веры, постольку он не может быть назван религией».

Если бы сущность религии заключалась только в одних канонах, то проф. Цыбиков был бы прав. Но дело обстоит далеко не так.

Еще Плеханов в своей статье, направленной против богостроительства и богоискательства, писал, что «религию можно определить как более или менее стройную систему представлений, настроений и действий. Представления образуют мифологический элемент религии, настроения относятся к области религиозного чувства, а действия—к области религиозного поклонения, или, как говорят иначе, культа»². Из этого определения мы видим, что религия состоит из трех составных частей (представлений, настроений, действий), которые характеризуют все формы религии.

Эти три элемента присущи и сибирскому шаманству. В самом деле, что означают многочисленные шаманистические мифы, выраженные в бесконечном количестве сказаний, сказок, преданий, героических эпосов и т. д., которые фантастически отражают все окружающие шаманиста общественные и естественные явления? Они— не что иное, как определенная система представлений об окружающем мире.

Далее, чем же являются настроения шаманиста, выражающиеся в чувстве зависимости от окружающей естественной и общественной среды, непонятные законы которой кажутся сверхъестественными силами, находящими свое олицетворение в многочисленных божествах различных степеней и рангов? Представление шаманиста, что все окружающие явления, а также собственные его успехи или неудачи, зависят от воли богов, духов, чертей и т. п., составляет особенность шаманства и характеризует его как религию.

¹ Письменное изложение доклада, имеющееся в нашем распоряжении, было предназначено для антирелигиозного сборника. Сборник не вышел пока, а доклад был разослан на места как материал для антирелигиозной пропаганды. Поэтому мы считаем себя вправе и обязанными критиковать эту работу, не останавливаясь перед тем, что она не опубликована. Тем лучше, что она не вышла.

² Сочинения, т. XVII, стр. 197.

И, наконец, несмотря на то, что нет писанных молитв и правил (канонов), устанавливающих порядок отправления культа, несмотря на отсутствие как правило церквей, мечетей, синагог или дацанов, в которых совершались бы шаманские действия, подобные богослужебным действиям христианской, магометанской, буддийской и пр. религий,—мы, сколько угодно, можем наблюдать культовые действия (обряды), с определенно устаовленными правилами, которые передаются в устном порядке от поколения к поколению. Разница этих обрядов заключается только в том, что шаманские обряды происходят на лоне природы или в юрте шаманиста и лишь от случая к случаю, кроме общественных жертвоприношений (тайлаганов). Как-раз шаманство и характерно многочисленностью своих религиозных ритуалов, и никакая другая религия в этом отношении не может идти ни в какое сравнение с ним.

Итак, шаманство несомненно является религией, заключающей в себе все характерные черты последней. Только поверхностные наблюдатели, не старающиеся вникнуть во внутреннее содержание данного религиозного явления, могут утверждать, что шаманство не есть религия.

Такое утверждение проф. Цыбикова является повторением задов некоторых прежних исследователей и миссионеров, которые видели в шаманстве только проявление невежества и заблуждения некультурных «инородцев-язычников», а служители шаманского культа—шаманы—рассматривались как голые шарлатаны и фокусники, эксплуатирующие невежество своих сородичей; таким образом миссионеры пытались морально оправдать насильственную христианизацию, которая представляла форму политического воздействия на «инородцев» со стороны самодержавия и русского капитализма и проводилась в самой циничной форме на протяжении нескольких веков, под флагом «приобщения» язычников к цивилизации.

В наше время отрицание за шаманством характера религии означает отрицание необходимости решительной борьбы против шаманства, которое служит величайшим тормозом социалистического строительства среди самых отсталых народов Советского Союза, служа непосредственным орудием кулачества для эксплуатации трудовых масс туземных народов Сибири.

Приведенное выше плехановское определение религии, несмотря на свою правильность, является недостаточным. Оно не охватывает социальных корней и классовой роли религии. Поэтому уместно дополнить это определение словами т. Ленина, что «религия есть один из видов духовного гнета, лежащего везде и повсюду на народных массах, задавленных вечной работой на других, нуждой и одиночеством»³. К этому сводится классовая сущность всякой религии, в частности сибирского шаманства.

Нужно отметить, что существует почти столько определений шаманства, сколько авторов писало по данному вопросу. Но все определения являются неправильными или недостаточными, особенно потому, что они не охватывают общественной стороны данного религиозного явления.

Приведем несколько примеров определений, наиболее распространенных в старой литературе.

Английский ученый Леббок писал, что шаманизм есть «фазис, на котором высшие божества гораздо могущественнее человека и раз-

³ Сочинения, т. VIII, стр. 419, изд. 2.

личны от него по своей природе. Место пребывания их удалено от него и доступно только шаманам»⁴. Мы можем вполне согласиться с утверждением Леббока, что шаманизм—«фазис». Но мы напрасно стали бы у него искать указаний о том, какой ступени развития материальной культуры и общественных отношений соответствует этот фазис. Отражением какого общественного бытия человека является шаманство? Недостаточно указать, что «высшие божества гораздо могущественнее человека». Эта черта свойственна всем религиям. Следовательно, определение Леббока не только недостаточно, но и неправильно, потому что не улавливает характерных особенностей шаманства как отдельной формы религиозной идеологии, порожденной определенными условиями общественного развития шаманствующих народов.

Еще менее нас может удовлетворять определение, данное Н. Щукинным, одним из первых исследователей шаманства Сибири. «Шаманство,—пишет он,—есть поклонение двум невидимым началам, проявляющимся под видом добра и зла»⁵. Здесь мы видим, что только субъективный момент—поклонение—охватывается определением. Поклонение присуще, как известно, всем религиям, в догматах которых всюду противопоставляются два начала: ад и рай, бог и сатана, так же как в шаманстве олицетворением добра и зла являются черные и белые, восточные и западные божества и духи. Поэтому это определение не может ни в какой степени удовлетворить требованиям научно-марксистского понимания религиозных явлений.

Н. Ядринцев, немало занимавшийся изучением сибирской истории и этнографии, пишет, что «шаманизм... род древнего пантеизма и представляет богатство мифов и легенд от космических и астрологических до мифа зоологического и, наконец, героического. Это целая древняя мифология. В этом случае шаманизм не есть грубая первобытная языческая религия, как у африканских дикарей, но культ, весьма похожий на греческую мифологию, с той разницей, что здесь лежат в основе древнейшие азиатские мифы. Множество обрядов выражают внутреннюю часть религии и проявления древнего анимизма». В этом определении дана более правильная характеристика шаманства, но недостаточная.

Различные сказания и предания указывают на то, что шаманство когда-то имело черты пантеизма, т. е. отождествления и слияния бога с природой. Особенно это ярко видно на примере культа неба, солнца, луны, огня и земли, которые непосредственно оживотворялись и представлялись как полуматериальные и полудуховные существа. Только с течением времени эволюция религиозных представлений шаманистов привела к признанию особых покровителей, стоящих за этими величественными предметами природы. В подчеркнутых нами словах Ядринцев правильно заключил, что шаманство есть «проявление древнего анимизма»⁶. Что же касается мифологического элемента шаманства, то здесь он по достоинству оценен. Приходится удивляться, как полудикие и номадные племена и народы, не имеющие своей письменности, могли выработать и сохранить продукты религиозного мифотворчества, столь художественно-поэтически отшлифованные; нередко приходится слышать голоса националистических элементов,

⁴ Начало цивилизации, СПб, 1896 г., стр. 144, изд. 2.

⁵ Шаманство у сибирских народов. Прибавл. к «Журн. мин. нар. пр.», 1846 г., кн 3. В этом же духе определяет шаманство т. Кушнер (Кнышев). См. «Первобытные и родовые общества», стр. 328, 1925 г.

⁶ Газета «Восточное обозрение», № 36 за 1884 г.

что эти мифы должны оплодотворить будущий «самобытный» язык и литературу отдельных национальностей в эпоху так называемого культурно-«национального» строительства.

«Шаманство,—пишет В. Богораз,—есть стадия религиозного развития, которая соответствует анимизму как стадии развития философского. Анимизм—это философия и вместе теология шаманства. Шаманство, в свою очередь, как слитная первичная форма, соединяет в себе первобытную науку, медицину и хирургию, музыку и поэзию, культ религиозный»⁷.

В данном определении мы встречаемся с двумя недостатками. Во-первых, квалификация шаманства как первичной формы анимизма и полное отождествление с последним неправильна, потому что оно (шаманство) представляет дальнейшую эволюцию первобытного анимизма. Во-вторых, Богораз совершенно не включает в свое определение те социально-экономические условия, в которых возникло и сложилось шаманство. Если шаманство признается стадией в развитии религии, то необходимо указать, что эта стадия религии была обусловлена соответствующей ступенью развития материальных производительных сил и свойственными этой ступени производственными отношениями. В противном случае нужно признать самостоятельное развитие идеологических форм, в частности религии, как это делает, например, Дж. Фрезер. Абстрагируя от социальных факторов, мы никогда не поймем ни характера, ни сущности религиозного явления.

Таким образом, определение Богоразом является неправильным, как и определение Леббока, Ядринцева и др.

Не менее неправильным является и определение Кушнера (Кнышева), который включает в свое определение только магический элемент шаманистического культа. «Шаманизм,—пишет он,—может быть определен как искусство воздействия с помощью духов-защитников на течение событий»⁸. В этом вопросе Кушнер оказался в плену у старых этнографов.

Приходится сожалеть, что т. Кушнер, уделивший шаманству приличное место в своей хрестоматии, а также и в «Очерке развития общественных форм», не дал правильного определения ему. В самом деле, может ли марксист, изучая то или иное общественное явление, абстрагировать от социальных условий, в которых имеет место данное явление?

Из приведенных выше определений видим, что в понимании шаманства царит величайшая путаница, которая не устранена до самого последнего времени.

Особняком стоит определение т. Урсыновича, которое дано в его докладе: «Шаманизм» (опыт характеристики религий примитивных народностей Сибири, Дальнего Востока и северо-востока Европы). «Шаманизм,—говорит он,—это известная стадия в истории религии, пережитая всем человечеством... Шаманизм—определенное мировоззрение, соответствующее некоторым стадиям в развитии производственных отношений, некоторым ступеням материальной культуры, через которое прошло все человечество.

...Шаманизм—религия, создавшаяся вслед за возникновением анимистических представлений. Эта религия соответствует охотничьему, рыболовному и начальным стадиям скотоводческого и земле-

⁷ К психологии шаманства у народов Северовост. Азии. «Этнограф. обозрение», 1910 г., № 1—2, стр. 4.

⁸ Первобытные и родовые общества, 1928 г., стр. 328.

дельческого хозяйства, которые мы и наблюдаем у большинства сибирских шаманствующих народностей»⁹.

Это определение мы полностью разделяем, кроме одной небольшой неточности. Так, по мнению т. Урсыновича выходит, что скотоводство и земледелие занимают одинаковое, по времени развития, место в схеме развития материальной культуры. На самом деле как правило скотоводство так же предшествует земледелию, как и охота и рыболовство—скотоводству.

Кстати нужно отметить, что в этом отношении неправ тоже и якутский этнограф Г. Ксенофонов. «Весь цикл шаманистических воззрений естественного человека древней Сибири,—пишет он,—является не чем иным, как идеологическим отражением окружающей природы вообще и господствующих форм скотоводческого хозяйства в частности»¹⁰. Автор здесь допускает двойную ошибку. Во-первых, он относит влияние общественных условий как источника религии (шаманства) к периоду господства скотоводческого хозяйства. Последнее, как известно, развилось после охотничье-рыболовного хозяйства, в эпоху господства которого сложились определенные производственные отношения, свойственные родовому строю, послужившие наряду с влиянием природы источником шаманства. И, во-вторых, надо заметить, что не хозяйство как таковое непосредственно, а покоящаяся на нем определенная система производственных отношений людей обуславливает характер идеологических надстроек, в частности религии, а в данном случае шаманства. Последнее отомрет, когда уничтожатся породившие его общественные условия, когда социальная и техническая реконструкция полностью охватит все хозяйства трудовых масс туземного населения Сибири.

История сибирских народностей показывает, что внедрение в среду шаманистов земледельческой культуры вызывает разложение шаманства. Следовательно, последнее как форма идеологии не может соответствовать условиям более высокого развития материальной культуры (земледелия), а соответствует эпохе охотничьего, рыболовного, скажем, и начальной ступени скотоводческого хозяйства. Среди наиболее отсталых народностей (чукчей, гиляков, камчадалов, тунгусов, орочен, самоедов, сойотов и др.), находящихся на наиболее низкой ступени развития культуры (охота, рыболовство и пользование оленем и собакой как тяговой силой), мы встречаем сравнительно девственное состояние шаманства, которое соответствует социально-экономическим условиям их жизни и удовлетворяет духовные потребности примитивных аборигенов Сибири. Внедрение земледелия и товарных отношений обуславливает падение шаманства.

⁹ Журнал «Антирелигиозник», 1928 г., № 8, стр. 86—87, 95.

¹⁰ Культ сумасшествия в урало-алтайском шаманстве, стр. 9.

Говоря о господствующих формах скотоводческого хозяйства, Ксенофонов совершенно не вкладывает в них определенные понятия: можно подразумевать и технические системы и социальные формы хозяйства.

Мы полагаем, что шаманство возникло в период господства охотничьего хозяйственного быта и, по мере возникновения и развития скотоводства, оно (шаманство) стало отражать условия скотоводческого хозяйства, которое стало возникать и развиваться у относительно передовых народностей (алтайцы, буряты и т. п.).

Этот автор, выступая (в г. Верхнеудинске) по докладу пишущего, хвастаясь тем, что он изучением шаманства занимается уже около 30 лет, которые, повидимому, оказались для него слишком недостаточным временем, чтобы написать что-либо ценное и цельное по вопросу о шаманстве, выдвигал требование о необходимости прекращения антирелигиозной работы среди шаманистов-бурят, чтобы дать ему и другим этнографам возможность детального изучения бурятского шаманства как наиболее полно сохранившегося в основных своих чертах и характерного для шаманства Сибири вообще. Есть ли надобность говорить о вредности этого беспримерно наглого требования?

Почитание различных зверей и птиц, многочисленные жертвы шкурами зверей и устройство жертвоприношений преимущественно в лесу, воспевание в шаманских молитвах и легендах богов и божков как метких стрелков и укротителей зверей и т. д.,—все это говорит о том, что шаманство было и есть идеология, отражающая бытие охотничьей эпохи.

Вначале шаманство (семейное, коллективное) не отражало интересов какого-либо определенного класса или сословия. Постепенный рост производительных сил и значительное усложнение общественной жизни вызвали развитие разделения труда, в результате которого появились особые руководители группы или рода. Эти вожди сочетали в себе сперва обязанности начальника, жреца, врача и пр. Только дальнейшее развитие привело к дифференциации должностей на светские и духовные (шаманские). Должности эти постепенно превратились из выборных в наследственные. Так появились шаманское и ноенатские «сословия», члены которых стали существовать за счет «прибавочного» продукта общины (рода). Внедрение товарных отношений, вызвав процесс экономической дифференциации улуса, создало особую классовую группу в лице туземного кулачества. Последнее очень умело превратило шаманство в свое орудие эксплуатации трудовых масс. Так завершился длинный процесс превращения шаманства в подлинную классовую религию.

Итак, шаманство является религией, представляющей дальнейшую ступень и форму анимистического мировоззрения, которая соответствует общественным отношениям охотничье-рыболовного и начальным ступеням скотоводческого хозяйственного быта. Шаманство есть классовая религия.

Эволюция социально-экономической жизни сибирских аборигенов обусловила соответствующую эволюцию первобытного анимизма, который принял форму современного шаманства.

НЕКОТОРЫЕ ВОПРОСЫ ПРОИСХОЖДЕНИЯ ШАМАНСТВА.

Вопрос об источниках шаманства получил в специальной литературе неправильное освещение, которое до сего времени продолжает повторяться, несмотря на то, что этот вопрос в отношении религии вообще давно уже решен в марксистской литературе.

Ориенталист Банзаров писал, что «Черная вера (т. е. шаманство.—И. К.) монголов произошла из того же источника, из которого образовались многие древние религиозные системы: внешний мир—природа, внутренний мир—дух человека, и явления того и другого— вот что было источником Черной веры»¹¹. Автор прав, когда говорит, что природа, влияние которой ощущает древний монгол, является источником шаманской религии. Но совершенно неправ он тогда, когда несуществующий «дух человека» рассматривает на равноправных началах как источник шаманства. Здесь Банзаров выдает свое дуалистическое мировоззрение.

Но если даже и отбросить «дух человека», мы получаем, по Банзарову, совершенно одностороннее объяснение корней шаманства. Природа только «в начале истории» (Энгельс) могла одна отражаться в религиозных представлениях древних шаманистов. Затем усложнение общественной жизни начинает оказывать свое возрастающее влияние на судьбу человека, который все непонятные явления и законы общественной среды начинает рассматривать через религиозные очки.

Читатель, конечно, может удивиться нашему интересу к банзаровской концепции. Но мы вынуждены заниматься этим разбором банзаровщины, так как бурятская националистическая интеллигенция считает труд своего соотечественника непревзойденным и правильным во всех отношениях, во-первых, и, во-вторых, из лагеря буржуазных этнографов Сибири продолжают и теперь повторять банзаровские зады.

Так, например, проф. Б. Петри пишет, что «шаманство как религиозное мирозерцание, возникло у народов, населявших Сибирь, так же, как возникает всякая первобытная религия: оно явилось результатом разумного созерцания природы, сопоставления фактов и искания причинной связи: шаманство—результат деятельности природы и преломления этой деятельности в рассудке первобытного че-

¹¹ Черная вера или шаманство у монголов, стр. 5, изд. 1891 г.

ловека¹². Читатель видит, что тут повторение того, что писал Банзаров, с той только разницей, что проф. Петри вторым источником религии (шаманства) считает рассудок первобытного человека. Нужно заметить, что рассудок и пытливость ума первобытного человека не всегда имеют религиозный характер. Первобытный человек не столько «разумно созерцает природу» и ищет «причинной связи», как это думает наш глубокомысленный профессор, сколько инстинктивно воспринимает влияние действий внешней среды и фантастически отражает его в своем примитивном уме, рассматривая его больше всего через религиозную призму.

Таким образом, писание проф. Петри об источниках шаманства представляет пересказ банзаровской идеалистической концепции, а не результат самостоятельного объективного познания данного предмета и не имеет ничего общего с марксизмом, несмотря на то, что Петри не прочь наряжаться в тогу марксизма и даже цитировать кое-где и некстати Энгельса и т. д.

Шаманство в Сибири возникло под влиянием суровой природы и обусловленного этой географической средой характера «производства», т. е. охоты и рыболовства, которые являлись основой существования древних аборигенов Сибири,—самоеды, гиляки, камчадалы, чукчи и т. п. еще и теперь не перешагнули эту ступень развития материальной культуры—и соответствующих ему общественных отношений родового быта. Соответствующий этой ступени способ «производства» блестяще описан в классической работе покойного Хангалова «Зэгэтэ-аба» (облава на зверей у древних бурят).

Выделение организаторских ролей во время охоты, на которые выдвигались наиболее энергичные и выдающиеся способностью стрелки из лука (ружей тогда не знали), каковыми являлись прежде всего опытные старые охотники, и беспрекословное подчинение рядовых охотников группы или рода своим вождям и т. д.—все это составляет своеобразную особенность общественных отношений охотничьего родового быта. Порядок охоты, права и обязанности начальников и рядовых охотников, а также положение стариков, женщин и детей, формы распределения добычи и т. д.—все это находило соответствующее отражение в различных обычаях и правилах древнего обычного права туземных народов Сибири. С течением времени все нормы обычного права приобрели такое значение, что фантазия народа стала возводить их в степень божественного, сверхъестественного предписания, установленного якобы испокон веков. В этих условиях и лежит один из корней древнего шаманства, а не в рассудке первобытного человека, как думает проф. Петри.

Главным источником, «из которого возникают все религии, можно назвать чувство зависимости, которое уже само по себе настоятельно требует противодействия. Эта зависимость проявляется двояко: во-первых, это—силы природы, от которых непосредственно зависят жизнь и благосостояние человека и которые слишком часто сурово и жестоко выказывают ему свое превосходство; во-вторых, длительные формы человеческого общения, семья, род, народ, прошлые и будущие поколения, по сравнению с которыми отдельная личность является лишь быстро исчезающей каплей родника, отражающей на минуту блеск солнца и красоту земли, чтоб затем внезапно испариться. Это—могучие, но неясные силы, окружающие человека, и по отношению к которым он, если хочет существовать, должен за-

¹² Старая вера бурятского народа, 1928 г., Иркутск, стр. 7.

нять какое-нибудь положение: даже тот, кому в обыденной жизни чуждо это чувство, все-таки понуждается случайными несчастиями и опасностями к реакции, то-есть к поступкам религиозного характера»¹³. И напрасно проф. Петри упоминает Шурца (см. «Старую веру», стр. 9), выводы которого опровергают «теорию» нашего профессора.

Из формулировки проф. Петри мы видим, что он стоит одной ногой на почве идеализма, а другой—на точке зрения голого натурализма. И в конечном счете получается одностороннее объяснение корней (источников) шаманства, без учета влияния общественно-исторических факторов. Когда-то Мюллер (хотя он и не дал правильного объяснения происхождения религии) иронически писал, что «выводить религию из одного источника—все равно, что объяснить происхождение океана из одной реки».

По поводу исследователей религии, не видевших двойственного характера источников ее, Энгельс писал... «позднейший двойственный характер богов был причиной, возникшей вследствие путаницы в мифологиях—причиной, которую проглядела сравнительная мифология, продолжающая односторонне видеть в богах только отражение естественных сил»¹⁴. Эти поучительные слова Энгельса как-раз относятся полностью и к нашему профессору, который продолжает священные традиции старых мифологов. Перейдем теперь к другой «концепции» проф. Петри.

Читатель пусть извинит за длинную цитату: «Шаманство,— говорит Петри,—исповедуют народы самого различного происхождения. Его придерживаются все палеазиаты, все тунгусы и все монголы; даже турецкие племена, обитающие на территории Сибири, Восточного и Западного Туркестана и все финны, за исключением волжских, у которых ясных следов шаманства в их дохристианских верованиях не найдено (?—И. К.). Знаменательным является тот факт, что формы шаманства у этих народов, столь разных по происхождению и по языку, настолько сходны как в своих основных принципах, так порою и в деталях, что само собой напрашивается предположение о едином происхождении шаманства; невольно рождается гипотеза о каком-либо центре, где шаманство развилось из своего первообраза в сложную религию и оттуда распространилось по всей территории, которую оно занимало до столкновения с христианством, буддизмом и исламом. Самые последние исследования в области первобытной религии Сибири... не только не опровергли этого никем (?) еще определенно не высказанного предположения, но даже дают новые материалы для его обоснования»¹⁵.

Что шаманство очень распространенное явление среди многих отсталых народов и племен Советского Союза, и что везде и всюду оно имеет одинаковый характер как по форме, так и по существу,— все это общеизвестно, и вряд ли нужно было повторять. Мало этого, шаманство—явление общемировое, имеющее распространение во всех частях мира среди культурно-отсталых племен, и везде оно имеет одинаковые черты. Чем объяснить это, на первый взгляд удивительное, явление однообразия? Каковы причины этого сходства шаманских верований различных народов, не имеющих ничего общего?

Петри старается объяснить однообразие шаманства единством происхождения. Он подошел к объяснению этого вопроса с точки

¹³ Шурц.— История первобытной культуры, вып. II, стр. 620, изд. 1923 г.

¹⁴ Анти-Дюринг, стр. 357, примечание.

¹⁵ Старая вера, стр. 16—17.

зрения голого сравнительного метода. И по его предположению выходит, что шаманство в каком-то географическом центре было создано или возникло среди какого-нибудь счастливого народа, от которого и пошло распространяться, причем он думает, что шаманство до своего распространения было сложной религией. При поверхностном взгляде на этот вопрос иначе нельзя объяснить. Но стоит только немножко прибегнуть к помощи диалектического метода, стоит только подойти к этому вопросу с точки зрения исторического материализма, как сразу же «гипотеза» нашего профессора оказывается не имеющей ни малейшей вероятности, и все его построение рушится, как карточный домик.

Послушаем, что говорит Г. В. Плеханов по вопросу о причинах сходства первобытных религий.

«Все первобытные религии,—писал Плеханов,—похожи одна на другую. Откуда происходит однообразие? Оно происходит от того, что у народов, находящихся в одинаковом положении, всегда существует одинаковый дух, одинаковые законы и одинаковый характер»¹⁶. И действительно, если мы взглянем на уровень хозяйственного и культурного развития шаманствующих народов в период развития шаманства, то без особых затруднений найдем, что социально-экономические условия и уровень культурного развития этих народов носит одинаковый характер, который и обусловил однообразие шаманства не только у народов Сибири, но и у народов всех частей мира. Таким образом совершенно нет надобности искать какой-то центр происхождения «первообраза» шаманства; оно вернее всего могло возникнуть самостоятельно у различных родственных групп народов.

Нельзя, конечно, совершенно отрицать возможность заимствования религиозных представлений в силу географического положения, переселения, военных подчинений, торговых взаимоотношений и т. д. Но объяснить возможность взаимного влияния в области религии народов, у которых нельзя установить генетической связи развития, в частности единство происхождения всего шаманства,—нельзя. В этом отношении совершенно правильно говорит Г. Кунов, что «на эти народы некогда должны были воздействовать одинаковые причины»¹⁷.

Д. Банзаров стоял на более правильной точке зрения в этом вопросе, чем проф. Петри. «Если его (т. е. шаманство.—И. К.) сравнить с мифологическими системами древних народов Азии и Европы,—писал Банзаров,—то нашлось бы, может-быть, замечательное сходство между Черной верой (т. е. монгольским шаманством.—И. К.) и другими; но сходство случайное или, лучше сказать, естественное, не зависящее от сближения народов»¹⁸. Банзаров вполне правильно утверждает, что шаманство монголов является продуктом их собственного творчества. Также шаманство тюркских или финских народов могло возникнуть самостоятельно. Совпадение или сходство произошло от того, что шаманство возникло на одинаковой ступени развития материальной культуры этих народов, в одинаковых общественных условиях.

Утверждение проф. Петри, что новейшие исследования подтверждают вероятность его гипотезы совершенно ни на чем не основано. Как-раз материалы, собранные Анохиным, Анучиным и др., на которые старается опереться наш профессор, еще раз подтверждают

¹⁶ Очерки по истории материализма. Сочинения, т. VIII, стр. 114. (Подчеркнуто нами.—И. К.).

¹⁷ Возникновение религии и веры в бога, стр. 17, изд. 1925 г.

¹⁸ Черная вера, стр. 6.

только факт сходства шаманства алтайцев, бурят и др., а не устанавли-
вают единства происхождения в смысле «гипотезы» Петри.

Гипотеза проф. Петри о едином происхождении и первообразе шаманства является близкой к теории патера Шмидта о прамоно-теизме, изложенной в работе «Der Ursprung des Gotesidee» (Происхождение идеи о боге), вышедшей в 1912 году. Сущность теории Шмидта сводится к доказательству изначальности единобожия и утверждению, что различные формы первобытных религий являются результатом заблуждения или вырождения. Шмидт как идеолог умирающего класса старается своей теорией доказать, что существующий классовый строй так же изначален, как и единобожие. Он хочет спасти церковь и частную собственность, которым грозит опасность от революции. Как бы проф. Петри ни смотрел на свою «гипотезу», справедливость требует сказать, что он подает руку католическому патеру.

Яфетическая теория, разработанная академиком Марроном, установила, что «человечество не начинало единым языком, а шло и идет (от множественности) к единству языка всего человечества»¹⁹.

Если на ранних ступенях развития человечества не было единого языка, то могли ли различные народности иметь единство в религиозном развитии? При полном отсутствии экономических связей между отдельными шаманствующими племенами, а также при отсутствии возможностей письменной и устной передачи различных религиозных настроений, легенд, мифов, молитв и пр. от одной народности к другой, можно ли, хотя бы в виде гипотезы, выдвигать теорию о единстве происхождения богов и религии, в частности сибирского шаманства? Нам кажется, что такие «научные» предположения представляют бесплодный труд. Разумеется, что теории патера Шмидта и его союзника—проф. Петри вполне согласуются с выводами индо-европейской лингвистики, защищающей, что человечество от единства языка идет к его множественности. Яфетическая теория, согласующаяся с выводами исторического материализма, признала, что старая наука о языке является идеалистической, не научной, противоречащей объективной действительности. Точно так же теории Шмидта и Петри являются полнейшим идеализмом в науке истории религии.

¹⁹ Яфетическая теория, Баку, 1928 г.

ШАМАНСТВО КАК ПЕРЕЖИТОК ПЕРВОБЫТНОГО АНИМИЗМА.

Анимизм, по Плеханову, возникает из попыток объяснить явления природы. Анимист всегда старается объяснить все явления окружающей среды и процессов, происходящих внутри его собственного организма, при помощи мифов. Множественность мифов позволяет анимисту всегда находить то или иное объяснение всем событиям его жизни. Первобытного человека, любопытство которого очень ограничено, вполне удовлетворяют мифологические объяснения природы. При таком объяснении природы последняя, конечно, не становится послушнее; суровое господство ее над человеком продолжается почти попрежнему, если, наряду с созданием мифов, технические приемы борьбы с природой мало продвигаются вперед.

Борьба за существование заставляет первобытного человека совершать те или иные действия, которые, в свою очередь, вызывают известные явления. Постоянные наблюдения над этими явлениями приводят в конце-концов к тому, что человек начинает «смотреть на себя как на причину этих явлений». И поскольку в природе происходят различные явления помимо воли и действий человека, постольку он представляет, что эти события тоже являются следствием действий каких-то существ, которые обладают качествами, свойственными самому человеку. Поскольку существа, причиняющие то или иное действие, остаются невидимыми для человека, постольку он приходит к выводу, что они обладают свойством невидимости, т. е. являются «духами». «На почве этого анимизма,—говорит Плеханов,—возникает религия, дальнейшее развитие которой определяется ходом общественного развития»²⁰. Таким образом анимизм представляет признание двойственности человека и животных и даже мертвых предметов природы. Примитивному, последовательному анимисту кажется, что сам человек, животные, растения и другие вещи обладают душой, которую нельзя видеть глазами, узнать ощупью или нюхом. В представлениях анимиста оказывается, следовательно, весь окружающий мир населенным бесчисленным количеством духов, которые могут приносить пользу или вред человеку. Признание же полезных или вредных действий духа заставляет человека занять то или иное положение в отношении этих невидимых существ. Отсюда проистекает культо-

²⁰ Сочинения, т. XVII, стр. 299.

вый момент религии—почитание духов и поклонение им, просительные и устрашительные обряды, имеющие целью предотвратить злые действия одних, получить непосредственную пользу от других.

Если мы обратимся к шаманству, то сразу же придем к выводу, что анимистические представления и магические действия составляют характерные особенности его. Рассмотрим конкретно представление некоторых сибирских шаманистов о душе, смерти и загробной жизни.

У алтайцев свойство жизненности, роста, дыхания и пр. обнимается словом «тын», которая свойственна человеку, животным и прочим существам органического мира. Неорганические предметы не имеют тын. Следовательно, последняя не является собственно душой, а представляет свойство органического мира.

Настоящая душа называется «суна», и ею обладают человек и животные. Ее могут видеть только шаманы и некоторые собаки. Простые люди не могут видеть суна. Она может отделиться от тела, жить где-нибудь, но не долгое время. Если суна живого человека почему-либо покажется кому-нибудь, то обладатель ее должен в скором времени умереть. Внешняя форма суна тождественна форме представляемого материального тела.

Кроме суна, человек и животные имеют еще другую душу — «юла». Она тоже может отделяться от своего хозяина и жить самостоятельно; ее всякий может видеть во сне. Особенно большую роль играет юла шамана или шаманки: она служит во время заклинания в роли курьера, доставляя по соответствующему адресу юла жертвенных животных и пр.

По представлению алтайцев, как и других шаманистов Сибири, не существует естественной смерти. Последняя наступает в результате смертного приговора потустороннего суда, причем существует двоякого рода суд. Один суд имеет местом заседания границу между владениями Эрлика (покровитель ада) и Ульгена (верховное доброе божество). Этот суд, очевидно, представляет какую-то паритетную комиссию, которая выносит смертный приговор. Этот приговор обжалованию не подлежит, но может быть отменен одной стороной, Эрликом, если будет ему принесена соответствующего достоинства кровавая жертва. Другой суд («jarбы») выносит на все сто процентов смертные приговоры, которые немедленно приводятся в исполнение. Разумеется, что все эти судебные эксперименты производятся над душой. После осуждения и изъятия последнее материальное тело умирает.

За душой каждого умирающего человека командирится посланник Эрлика «алдачы» (дух смерти), являющийся душой ранее умершего сородича этого человека. После смерти человека душа со своим конвоиром остается на некоторое время в кругу своих живых родственников (душа взрослого в течение сорока суток, душа ребенка—семи), по истечении предельного срока которого душа покойника в сопровождении конвоира отправляется в распоряжение Эрлика.

По воззрениям алтайцев, душа (суна) бессмертна. Вера в бессмертие души привела к представлению о загробной жизни и к культу мертвых. Чтобы душа не терпела нужды на том свете, устраиваются поминки после сорокового дня, закалывается скотина, и мясо съедается всеми присутствующими: во время этой церемонии произносятся молитвы, призывающие душу покойного не делать зла оставшимся в живых, и в то же время благословляют пожеланиями счастливого пути и хорошей жизни на том свете.

На том свете души умерших подвергаются различной участи: души добродетельных людей и шаманов (по-алтайски—камов) раселяются где-то на земле и пользуются всеми благами, какие может себе представить алтаец. Души, обладатели которых в земной своей жизни не делали людям добра, поступают в непосредственное распоряжение Эрлика и приносят людям всяческие пакости и вред, посылая разные болезни, вызывая падеж скота и т. д. Эти бедствия, посылаемые якобы духами покойных, служат причиной частых переселений их родственников, которые нередко от этого разоряются, особенно беднота, попадая в кабалу кулачеству. Таково вкратце представление о душе, смерти и загробной жизни у алтайских шаманистов²¹.

У бурят существуют в основном два воззрения на душу: одни думают, что человек имеет три души, а другие представляют человека с двумя душами. Первые думают, что самая главная душа попадает после смерти в распоряжение Эрлын-хана и подвергается судебной ответственности за дела и поступки, совершенные на земле; вторая—превращается в небольшого калибра духа (бохолдая) и живет на поверхности земли и, наконец, третья—воплощается в новорожденного и возвращается к земной жизни²². По другим понятиям участь этих трех душ рисуется несколько иначе. Так, добрая душа (саин сунэһэн) после смерти направляется в лагерь добрых высших божеств; средняя душа (дунда сунэһэн) превращается в небольшого духа (бохолдая) и населяет земную поверхность, и, наконец, самая злая душа (му сунэһэн) не отлучается от тела и хоронится вместе с ним.

Более распространенным является понятие о двух душах: амин и сунэһэн. Первая представляется не имеющей никакой определенной формы; это какое-то бесформенное прозрачное вещество, которое никто не может видеть; когда она оставляет тело, т. е. выходит из тела при последнем вздохе, тогда наступает смерть. Эта форма души, как видно, тесно связывается с процессом дыхания. Прекращение дыхания у бурят означает «амин гара» (душа—амин—вышла).

Другая душа—сунэһэн имеет форму, похожую на тело. Она представляется материальной, но «материя ее очень тонка, так что, когда сунэһэн сидит в компании с живыми, последние не замечают ее, когда ступает на пепел очага, не оставляет следов, когда ходит по лесу, не шуршит сухими листьями и не хрустит сучьями и проч.»²³. Эту душу иногда можно увидеть.

Сунэһэн может добровольно отлучаться от тела во время сна и принимать форму пчелы, осы, голубя и проч. Так, например, в одном бурятском сказании говорится: «Два бурята жили в одной юрте; раз один из них заснул днем, другой же не спал; вот он видит, как из носа спящего товарища выползает пчела (или оса) и начинает летать в юрте, а потом вылетела на улицу. Заинтересованный этим явлением бурят тоже вышел на улицу, чтобы следить, что будет делать пчела. Пчела летала около юрты, а потом полетела далее и, наконец, залетела в какую-то нору, где и оставалась некоторое время; затем выползла из отверстия и полетела обратно в юрту, здесь она стала ползать по краю корыта с водой и как-то упала в воду; выплзши с трудом из воды, она возвратилась в нос спящего товарища».

²¹ Желаящие более подробно ознакомиться с представлением о душе у алтайцев могут прочесть: Анохин.—Материалы по шаманству у алтайцев и Вербицкий.—Алтайские инородцы.

²² Шаманские поверья инородцев Вост. Сибири, стр. 13 (сборник).

²³ Подгорбунский.—Идеи бурят-шаманистов о душе, смерти, загробной жизни, «Изв. В.-Сиб. отд. Р. геогр. о-ва», т. XXII, № 1, стр. 19.

Проснувшийся товарищ рассказал, что он видел сон: «будто я выхожу на улицу и нахожу большую яму, в которой много серебра, а потом пошел по берегу большого моря и, оборвавшись с крутого берега, чуть не утонул, с трудом выбравшись на берег; с тем я и проснулся». Так говорил спавший товарищ. Между тем его товарищ, заметивший нору, в которую входила душа спавшего (в виде пчелы), отыскал нору и нашел там много серебра»²⁴.

В этом рассказе отразилась вся философия бурят-шаманистов о душе и явлениях сна. Этот же рассказ объясняет нам, почему буряты не убивают пчел. Вера в реальность сновидений теснейшим образом переплетается с представлением о душе.

Душа, преследуемая злыми духами, не всегда может оказаться беззащитной: она иногда может найти покровительство со стороны добрых духов. Кроме того, более проворные и находчивые души могут скрыться от преследований в гриве посвященного коня, в шерсти посвященного быка (пороза), у хорошей собаки, в домах родо-витых соседей и т. д. Но злые духи, чтобы обеспечить успех своей охоты за чьей-нибудь душой, предварительно стараются похитить душу любимого коня, на котором могла бы ускакать жертва.

Душа, похищенная злыми духами или выскочившая во время испуга, или, наконец, оставшаяся вне тела по каким-нибудь другим причинам, может быть возвращена обратно в тело только при посредстве шамана, который устраивает обряд возвращения души. Сущность этого обряда сводится к различным убеждениям и упрашиваниям души вернуться в тело больного человека, который наряжается в самое лучшее одеяние, угощается хорошими лакомствами; при этом устраиваются веселые игры, в которых принимают участие все присутствующие, без различия пола и возраста. Если сунэһэн, несмотря на все жертвы и старания шамана, не вернется в тело, то человек должен неизбежно умереть. Таково понятие о душе у бурят-шаманистов.

Нечто похожее существует у вотяков. Душа, по их воззрениям, представляет какое-то подвижное существо, которое можно поймать, заставить войти в тело и т. д. Так, например, если у кого-нибудь родится ребенок с признаками слабости, то бабушка—«акушерка» открывает печную трубу и, ударяя железную заслонку каким-нибудь предметом, призывает: «Старики! братья! (т. е. души умерших предков.—И. К.) дайте душу!»²⁵ Тут мы встречаемся с воззрением, что человек не всегда рождается с душой, что последняя может быть дана после рождения через посредство магических действий со стороны бабушки. Из этого же видно, что слабость человеческого организма обуславливается отсутствием в нем души. В данном случае мы имеем дело, очевидно, с верой в возможность воплощения души умерших в новорожденном.

Минусинские тюрки верят, что «души умерших маленьких детей могут снова родиться в виде людей. Этим и объясняется особый обряд, которым сопровождается вынос тела умершего ребенка. В чашку наливают молока, и какая-нибудь пожилая женщина обносит это молоко вокруг тела три раза со словами: «не уходи совсем, возвратись!»²⁶ Из этого обряда ясно видно, что существует вера не только

²⁴ Агапитов и Хангалов.—Материалы для изучения шаманства в Сибири, «Изв. ВСОРГО», т. XIV, № 1—2.

²⁵ Верещагин.—Вотьяки Сосновского края, СПб, 1886 г., стр. 85.

²⁶ Майнагашев.—Загробная жизнь по представлениям турецких племен Минусинского края. «Жив. стар.» за 1915 г., стр. 278—279.

в загробное существование души умерших, но и в возможность вторичного воплощения души ребенка обратно в человека, который должен родиться от той же женщины, от которой родился умерший прежде ребенок. Это воззрение является общераспространенным среди шаманистов.

У якутов представления о душе мало чем отличаются от таковых у алтайцев. Кроме свойства жизненности (тын), по их понятиям, человек имеет еще две души: «кут» и «сур». Первую человек получает непосредственно от матери, а вторая «проникает в женщину через темя в момент зачатия». Особенность кут состоит в том, что она «возвратившись в тело, оживляет его. Но если тело обнаруживает признаки разложения, то это значит, что в нем тын больше не существует, и что возвратившаяся кут уже не может оживить труп»²⁷.

Чукчи верят, что человек, животные и растения—все имеют душу. Даже каждая часть организма обладает особой душой, соответствующей особенности данной части. Если рука заболела, значит душа руки отсутствует в ней. На этом примере мы видим, что чукчи, представляющие один из самых отсталых туземных народов Сибири, более примитивно представляют душу.

Но у гольдов и гиляков, стоящих на одинаковой ступени развития культуры с чукчами, мы не встречаем в известной нам литературе такой множественности и специализации души. По их понятиям существует одна душа для всего тела.

Не безынтересно отметить, как представляют некоторые шаманисты местопребывание души. Так, у гольдов душа находится в сердце; у гиляков она имеет своим обиталищем голову, буряты имеют более туманное представление о нем: по их мнению, душа находится где-то внутри груди. Выбор местопребывания души у этих народов не является, конечно, случайным. Поскольку все шаманисты считают душу основной сущностью и основой жизнедеятельности всякого организма, постольку они должны были превратить наиболее важные части организма в жилище для нее (души). И это вполне соответствует логике примитивного человека, который пульсацию сердца или работу головного мозга рассматривает как проявление деятельности души. Такова физиология и рефлексология анимиста.

Все остальные шаманствующие народы Сибири в общем имеют одинаковые понятия о душе, сне, смерти и загробной жизни, так что нет надобности останавливаться на описаниях этих понятий у каждого в отдельности. Нужно со всей силой подчеркнуть, что все шаманисты Сибири не признают естественной смерти человека или животного (особенно в молодом возрасте). По их понятиям, различные болезни и смерть человека, падеж скота и пр.—все это рассматривается как результат действий злых духов над душой данного индивида или вселения в него самих духов, имеющих своей профессией только нанесение вреда человеческому благосостоянию.

Вера в существование и бессмертие души привела к представлениям о загробном мире. Мнения о местонахождении этого мира неодинаковы. Некоторые думают, что настоящий потусторонний мир находится на небе, другие полагают, что души умерших обитают на земле, а третьи считают, что потустороннее царство расположено где-то под землей, под морскими водами. Как бы представления шаманистов ни расходились в этом, все они сходятся на том, что загробная жизнь есть продолжение жизни земной.

²⁷ См. Трошанский.—Эволюция черной веры у якутов, Казань 1902 г., стр. 71—79.

Так, по воззрениям чувашей, души умерших имеют на том свете «те же материальные нужды, те же заботы о благосостоянии, те же супружеские отношения и родственные связи. Умершие дети растут и, по достижении зрелого возраста, женятся или выходят замуж, обзаводятся семьей»²⁸.

Путешественник Георги сообщает, что «обитающие ближе к востоку сибирские народы и островские жители почитают будущую жизнь исправленным продолжением нынешней и ожидают там сугубого удовлетворения своих прихотей, стад, пригожих цугов, собак, удачных звериных промыслов, проворных баб или мужей и всего того, что бывает здесь предметом их желаний, хотя и никогда не исполняющихся»²⁹. Здесь мы видим, что северные народы рассматривают загробную жизнь как второе исправленное и дополненное издание жизни земной. Желания, не исполнившиеся в период земного существования, могут быть осуществлены в новой жизни душ. И эта жизнь рисуется настолько обеспеченной во всех отношениях, о какой только может мечтать примитивный ум зверолова или номада, который олицетворением лучшей жизни считает масштаб благосостояния местного кулака-аборигена.

По мнению самоедов только душа шаманов бессмертна, а души всех простых смертных умирают через некоторое время после смерти тела.

Отношение к умершим у шаманистов имеет двойкий характер: 1) боязнь перед могуществом души покойников, которую необходимо задобрить, чтобы обезопасить остающихся в живых, и 2) чувства любви и жалости к умершим близким, обеспечение загробной жизни которых считает необходимым каждый родственник покойного. В том и другом случае устраиваются соответствующие обряды похорон и поминок, переходящие в характер длительного почитания наиболее одиозных фигур.

Очень характерным для всех шаманистов является устройство похорон у минусинских тюрков, которое описывает Майнагашев.

«За гробом человек так же нуждается,—пишет он,— в пище, одежде и в различных предметах домашнего обихода. Поэтому погребение человека есть не что иное, как снабжение его всем необходимым в дальнейшей жизни, прощание с ним и отправление в новый мир. Когда я пришел... в юрту, где умер пожилой человек и где приготавливались к его погребению, покойник лежал вполне снаряженный. Гроб его, представляющий две выдолбленные половинки древесного ствола, был достаточно просторен, чтобы в него уложить все, что покойник возьмет с собой в новый мир. Помимо того, что сам он с головы до ног был одет в лучшие свои одежды, с ним еще были положены: шуба, запасные рубаха и штаны, лишняя пара обуви. Кроме его собственной опояски, с ним была уложена еще детская. Незадолго перед тем умер его маленький сын, которому в гроб забыли положить опояску; теперь ее отправляли с отцом, чтобы сын в загробном мире не ощущал в ней недостатка. В небольшом мешке у ног покойника был приготовлен запас пищи.

Кроме того, у ног же был поставлен деревянный ящик, в который были для него уложены разная посуда и другие мелкие вещи. Были тут медный чайник, большая деревянная чашка, ложка, чайная чашка с блюдцем; кроме того—гребень, шило, нитки из жил, тонкие

²⁸ Руденко.—Чувашские надгробные памятники. «Материалы по этнографии», т. I.
²⁹ Описание всех обитающих в Российском государстве народов, стр. 105, изд. 2.

ремни; тут же были уложены еще пшеничные калачи. Все это должно было быть погребено вместе с покойником. На время, пока покойник еще был в юрте, ему особо было приготовлено на столе у ног обильное угощение. В большую чашу были положены куски самой разнообразной пищи: хлеб, мясо, яйца, сыр, пряники, куски сахара и проч. Пища была положена и прямо на стол. Тут же в чашку был налит чай с молоком; глиняный горшок, одна большая и другая маленькая бутылки были наполнены «арасы»³⁰ (опьяняющий напиток, приготовленный из хлеба или молока).

Из этого описания видно, что минусинские шаманисты заботятся больше всего об обеспечении покойника одеждой и пищей. Можно предположить, что в новом свете человек мало нуждается в средствах производства.

У остяков покойник обеспечивается более полно, целым хозяйством бедняка: покойника одевают в лучшую шубу, накрывают оленьей шкурой, помещают топор, нож, рог, табакерку, трубку, чайный котелок, а что не вмещается в гроб (сети, пика, лыжи и т. п.)—помещают снаружи гроба. Оленей убивают и сжигают, сани оставляются на могиле, а оленья упряжь вывешивается на окружающих могилу деревьях. Если покойник—женщина, то в могилу кладут иголки, шило, разную кухонную посуду и т. п.

У некоторых бурят и алтайцев кое-где сохранился обычай убивать коня, на котором вывозится покойник, и сжигать со всей упряжью на могиле или отпускать коня в степь. В том и другом случае данная скотина выбывает из числа тяговой силы, что не может не отражаться на благосостоянии хозяйства, особенно бедняка.

Угощение покойника не ограничивается приношениями во время похорон. У тех же минусинцев самые «обильные угощения от живых покойник получает на поминках» (там же), во время которых уничтожается огромное количество продуктов и напитков, которые доставляются всеми близкими и отдаленными родственниками и друзьями умершего. Эти поминки устраиваются обычно шесть раз: «на третий, седьмой, двадцатый, сороковой день, через полгода и через год после смерти покойного». А «самоеды несколько лет сряду после погребения покойника приносят на его могиле в жертву оленей»³¹.

При похоронных церемониях, разумеется, существуют и соответствующие словоговорения. Так буряты, обращаясь к покойнику, говорят: «странствуй быстрее стрелы, легче птичьего пера». У сойотов присутствующий шаман обращается к покойнику со словами: «Ты помер, не плачь, не ты первый: ешь мясо, пей вино, ешь просо, пей чай»³². Обращения шаманистов к покойнику очень часто носят характер моления: «на братьев и сестер не сердись, о худом не помышляй, оказывай покровительство своим, если недоволен чем-нибудь, то возьми старых» и пр. Но по истечении определенного срока всякая связь с покойником прерывается, и души обыкновенных смертных постепенно выветриваются из народной памяти. Таково в общем представление шаманистов о загробной жизни, которое всецело покоится на анимистическом представлении о природе человека, который имеет якобы двойственный характер.

³⁰ Майнагашев, цит. соч., стр. 278—279.

³¹ Михайловский.—Шаманство, вып. I, стр. 46.

³² Яковлев.—Этнографическ. обзор инородч. населения южн. Енисея. Минусинск,

Мы больше всего остановились на представлениях о человеческой душе и ее жизни на том свете. Чтобы полнее представить анимистическую сущность шаманства, необходимо еще остановиться на моментах одухотворения шаманистами других животных и предметов неорганической природы.

Само собой разумеется, что первобытного анимизма, одухотворяющего все окружающие предметы природы, мы не найдем в Сибири. Даже современные самоеды, чукчи, камчадалы и т. п. народы стоят на неизмеримо более высокой ступени развития культуры, чем человек, живший в эпоху зарождения анимистического мировоззрения. У некоторых шаманистов мы не найдем ясных следов одухотворения растений и некоторых видов животного мира. Но все же можно определенно установить, что одухотворение животных, растений и неживых предметов природы представляет довольно распространенное явление среди сибирских шаманистов.

Серошевский сообщает, что «Якут верит в иччите—«душу предмета» и всюду ее ищет; каждая былинка, куст, дерево, камень, каждая гора, утес, речка, лесок... каждый инструмент—нож, топор, ружье могут обладать «душой», иччите»³³. «Вообще у якута все имеет своего духа»,—подтверждает Горохов...—и нет такого предмета, нет такой вещи, у которой не было бы духа (иччи)³⁴. Часть звезд и луна считаются имеющими душу; последняя (луна) даже обладает человеческими качествами. Авторы не устанавливают формы душ различных предметов. Но, поскольку якуты стоят на более высокой ступени эволюции шаманства и в слово «иччи» вкладывают, по авторитетному утверждению Трощанского, прежде всего понятие хозяина, духа-покровителя, постольку можно утверждать, что духи различных предметов являются антропоморфными. Что же касается собственно душ животных, то они имеют форму данного животного. Так, якуты считают, что медведь имеет душу. Когда охотятся за ним, то никогда сонного медведя не бьют, полагая, что душа медведя так же врасплох будет нападать на их души»³⁵. Таким образом, по воззрениям якутов, почти все окружающие предметы оказываются населенными множеством духов. Не все животные имеют души. Так, собаки и кошки не имеют души; кут имеется у конного и рогатого скота, как и у человека.

Буряты считают имеющими душу все виды животного мира. Одухотворение же растений в известной нам литературе и собственными наблюдениями не удалось выявить. Возможно, что в древние времена они наделяли душой растения. Признание освятельного свойства можжевельника, богородской травы или пихтовой коры могло быть следствием их одухотворения. Правда, сжигание их производит приятный запах, что могло также послужить причиной почитания их как средств очищения.

Буряты-шаманисты никогда не убивают собак, души которых обязательно возбуждают на том свете, где имеется собачий царь (Нохойхан), уголовное дело против собакоубийц и всегда выигрывают судебный процесс. Поэтому убийство собаки означает косвенным образом самоубийство. Свины и курицы считаются погаными, в них может воплощаться злой дух, приносящий вред содержателям этих животных. Это воззрение служило и служит отчасти по настоя-

³³ Якуты, т. I, стр. 651.

³⁴ Следы шаманства у якутов. «Изв. ВСОРГО», т. XIII, № 3, стр. 39.

³⁵ Трощанский.—Эволюция черной веры у якутов, стр. 55.

шее время некоторым препятствием к разведению этих животных. Только последние десятилетия ознаменовались ростом свиноводства у туземцев. Куроводство почти никакого развития не получало до революции у последних; в этом отношении продовольственная разберстка совершила целую революцию у них, так как чтобы уплатить причитающиеся с их хозяйств яйца государству, не прибегая к покупке яиц у соседних русских, старались обзавестись собственными курами, разведение которых кое-где довольно неплохо привилось. Теперь куриными яйцами непрочь даже полакомиться и сам шаман. Души павших или убитых животных поступают в распоряжение обитателей потустороннего мира, и они являются так же бессмертными, как и души людей.

Одухотворение предметов неживой природы у бурят, по нашим наблюдениям, не имеет места. Когда-то буряты все величественные предметы непосредственно почитали, считая их духовно-материальными. Но это понятие выветрилось или, правильнее, превратилось в почитание духов-хозяев.

Многие исследователи хозяина-покровителя того или иного предмета отождествляли с понятием души. Этой ошибки не избежали и Агапитов и Хангалов. «Буряты,—пишут они,—верят не только в загробную жизнь, не только признают существование души у человека, но и признают душу вещей»³⁶. Проф. Петри повторяет ту же ошибку. Он прямо утверждает, что «дух, божество, душа, хозяин—это одно понятие у большинства сибирских шаманистов и обычно обозначается даже одним словом эзи у алтайцев, эжин—у бурят»³⁷. Кто сколько-нибудь имел дело с нашим предметом или жил среди шаманистов, тот знает, какое содержание вкладывает современный анимист в эти термины. Лингвистическая эквилибристика ничем не может помочь в данном случае. Каждый шаманствующий алтаец или бурят знает, что эзи или эжин означает по-русски хозяин, душа обозначается словами суна, юла и сунэһэн. Какой-нибудь предмет, имеющий душу, по воззрениям шаманистов, может иметь своего особого хозяина-покровителя (эзи, эжина), а душа умершего человека может сама при известных обстоятельствах превратиться в эзи или эжина. Все люди имеют души, которые по смерти тела превращаются в духов; но не всякий дух может превратиться в объект почитания, в божество, в хозяина какого-либо предмета.

Зыряне, по словам Налимова, признают душу за ячменем, льном и многими другими предметами³⁸.

Юраки просят извинения у души убитого медведя, говоря, что «орудие, сделанное русскими, убило его, а не они». Тунгусы, охотясь на медведя, обращаются к медведю при входе в берлогу со словами: «Не тунгус к тебе пришел. Пришел к тебе якут. Помаленьку вылезай, отец».

Когда показывается голова медведя, тунгус-охотник начинает усердно кланяться. А убивши медведя, он прежде всего начинает извиняться перед ним:

«Не я тебя убил, якут убил». Или валит вину на русского.

В свете всех приведенных фактов мы смело можем утверждать, что сибирское шаманство представляет одну из форм древнего анимизма.

³⁶ Материалы для изучения шаманства Сибири, стр. 56.

³⁷ Старая вера, стр. 8.

³⁸ «Этнограф. обозр.», 1907 г., вып. 1—2.

Но наиболее наглядно мы можем проследить одухотворение различных предметов на похоронных обычаях. У всех шаманистов эти обычаи имеют одинаковый характер, отличаясь только в отдельных деталях. Все сибирские шаманисты считают своим гражданским долгом обеспечить безбедное существование души покойника на том свете. Для этой цели, как мы видели выше, убиваются и сжигаются кони и олени, кладутся в гроб или могилу, а также оставляются на могиле различные предметы домашнего хозяйственного обихода. Все эти предметы предварительно приводятся в негодное для пользования состояние. Такое явление всюду распространено, и сущность его заключается, по мнению шаманистов, в том, что они порчей или сжиганием предметов и животных освобождают души их, которые должны следовать за хозяином в новый мир.

В этом отношении сибирские шаманисты мало чем отличаются от своих собратьев по религии—эскимосов Гренландии. «Когда умирал охотник,—пишет Фр. Нансен,—души его орудий охотно сопровождали хозяина в его скитаниях в загробной жизни; поэтому их клали на могилу умершего, чтобы они сгнили, а заключающиеся в них души освободились»³⁹. И, «подобно тому,—писал Леббок,—как они (т. е. шаманисты.—И. К.) убивают жен, рабов, любимую лошадь или собаку умершего, чтобы они могли сопровождать его в другой мир, точно так же «убивают» они его оружие, чтобы души луков и проч. могли следовать за своим господином, который таким образом предстает в другой мир во всеоружии, как это подобает начальнику»⁴⁰. Значит, шаманисты, веря в душу предметов, «вполне рационально приносят в жертву вещи, чтобы передать их покойнику»⁴¹.

Минусинские шаманисты по выносе покойника из юрты запирают «плотно двери юрты и ворота», и вообще считают нужным «запереть все, что можно», опасаясь, что покойник может унести с собой души скота и предметов, не довольствуясь тем, что преподносят ему во время похорон. Такие воззрения встречаются и среди других шаманистов Сибири (алтайцев и др.).

Хангалов, Трощанский и другие передают, что и в Сибири в отдаленные времена имелись обычаи убивать во время похорон жен, рабов или каких-нибудь стариков, изъявивших согласие на погребение заживо с хозяином. Это варварство осталось еще в различных устных преданиях шаманистов.

Порчу предметов, предназначенных для нужд покойника, можно объяснить и опасением, что украдут воров. Но это далеко не так. Эти опасения появились не так давно, когда дифференциация улуса и соседних деревень вызвала ухудшение благосостояния известной части населения, которая, не имея возможности прибегать к отхожим промыслам—эти промыслы очень мало развиты среди туземцев Сибири,—иногда прибегала к грабежам или вскрытиям свежих могил. Поэтому мы можем утверждать, что прежде всего, в основе порчи предметов покойника лежат определенные анимистические представления, а не опасения от воров.

Итак, шаманство по всем своим проявлениям представляет пережиток анимизма, характерной чертой которого (шаманства) является переход к антропоморфизму и превращение предметов и явле-

³⁹ На крайнем севере. Жизнь эскимосов. Гиз, 1923 г., стр. 56.

⁴⁰ Начало цивилизации.

⁴¹ Тэйлор.—Первобытн. культура, т. I, стр. 55, 1897 г., изд. 2.

ний в обиталище духов. Эволюция шаманства привела к тому, что человек и большинство животных признаются имеющими самостоятельную душу, а большинство предметов неорганического мира превратились в предметы, имеющие своих хозяев-покровителей (индивидуальных и видовых), которые представляют не что иное, как души ранее умерших людей, чем-нибудь отличившихся при жизни или умерших неестественной смертью. Все миропонимание шаманства покоится на вере во вмешательство духовных существ, все явления и процессы представляются результатом действий духов.

ПЕРЕЖИТКИ ТОТЕМИЗМА В ШАМАНСТВЕ СИБИРИ.

Вопрос о существовании тотемизма в Сибири подвергается большому сомнению. Почитание некоторых животных и растений, которое имеет довольно широкое распространение среди сибирских шаманистов, некоторые склонны относить большей частью к зоолатрии. Нам кажется, что большинство фактов почитания животных относится непосредственно к пережиткам тотемизма, некогда имевшего широкое распространение в Сибири, но разложившегося под влиянием изменений, которые произошли в материальных условиях существования аборигенов Сибири. Разумеется, что известную подсобную роль в этом процессе выветривания пережитков тотемизма сыграли христианство, буддизм и ислам. Фактов, ясно указывающих на существование тотемизма, не особенно много.

Разложение тотемизма зашло настолько далеко, что не всегда представляется возможность отличить элементы зоолатрии от пережитков тотемизма. Поэтому сначала мы кратко остановимся на том различии, которое существует между зоолатрией и тотемизмом.

Почитание животных (зоолатрия) покоится в основном на двух причинах: во-первых, на желании обезвредить и благорасположить наиболее сильных и вредных животных (медведь, кит, змея, волк и др.) и, во-вторых, на веровании, что души умерших покойников и прежде всего предков-шаманов могут принимать вид тех или иных животных или воплощаться в них.

Характерной чертой тотемизма является вера в существование кровного родства между данным кровным союзом людей, с одной стороны, и данным видом животных, растений, или предметов неорганического мира—с другой. Каждая кровнородственная группа, составляющая часть какого-либо племени, считает себя происшедшей от данного вида животных, растений или неживого предмета. Или данная группа считает себя имеющей общего предка с данным видом животных, растений или предметов. В зоолатрии такая черта отсутствует; в ней нет также и признания взаимного покровительства тотема и тотемического клана, рода.

Говоря о пережитках тотемизма в Сибири, мы имеем в виду только животную его форму. Ясных следов растительного или неорганического тотемизма не осталось, и судить об этих формах его чрезвычайно трудно и невозможно. Отдельные деревья, горы, реки, камни и пр. не потому почитаются, что они имеют тотемистическое значе-

ние, а потому, что шаманист считает эти предметы обиталищем особых духов, покровительствующих или приносящих вред человеку.

Почитание отдельных видов животных и растений может быть отнесено к тотемизму в том случае, если оно коренится в представлении о кровном родстве, так как шаманисты не очень разборчивы в выборе объектов почитания. «Даже из лишенного жизни,—пишут Агапитов и Хангалов,—минерального царства шаманист ухитряется выбрать себе предмет обожания—до такой степени развита в нем склонность к одухотворению природы и ее проявлений... почему-либо удивившая форма или непривычное местонахождение камня достаточны, чтобы этот камень сделать предметом поклонения, которому приносят жертвы и всячески охраняют»⁴².

Обратимся теперь к фактам, относящимся к тотемизму.

Почитание отдельных животных далеко выходит за пределы того или иного племени. О взаимном влиянии в этой области религиозного воззрения шаманистов вряд ли можно говорить, так как причины почитания носят часто разный характер.

Так, по воззрениям остяков, «некогда медведь был сыном Турома (т. е. бога.—И. К.) и жил с ним там, на недостижимой высоте, откуда земля представлялась ему во всей своей внешней красоте; добродушный отец уважил просьбу сына и пустил его на землю с тем, чтобы он, злой по природе, не трогал безвинных людей, скота, а питался тем, чем будет ему свыше указано, ел бы неправых и злых людей, был бы на земле представителем справедливости»⁴³. Остяки убеждены, что божественный медведь, живой и мертвый, все видит и знает и за убийство его последует отмщение. Охотник, убивший медведя, всячески извиняется и оправдывается пред ним. Он же играет большую роль в клятвах остяков, которые совершают их перед зубом или лапой медведя, кусая которые, остяк произносит: «Если я неправ, то пусть медведь так же с'ест, издерет меня»⁴⁴. Ложная клятва не остается безнаказанной. Остяки перед убитым самцом празднуют пять дней, а перед самкой—четыре дня. (Городцов).

По словам Кастрена, остяки даже имеют медные изображения медведя, которые служат олицетворением его и почитаются, как иконы.

Таким образом мы видим, что медведь у остяков почитается не в силу страха, а в силу убеждения в его божественно-человеческом происхождении. Полностью отнести этот факт к зоолатрии нельзя. В равной мере нельзя полностью отнести и к области тотемизма, хотя элементы последнего преобладают в этом сказании.

По различным сказаниям бурят, медведь был то охотником, то царем, то богатырем (батором), то шаманом. Во всех сказаниях подчеркивается человеческое происхождение этого зверя, связь его с человеком. Характерно, что его наделяют различными эпитетами: дохата-убугун (старик в дохе), обага (дядя) и т. д. Его почитают не отдельные роды, а почти все племя. Но различные варианты говорят о том, что когда-то почитание носило местный (родовой или групповой) характер и, в силу развития межродовых отношений, все воззрения об этом звере слились, сохранив оттенки разного происхождения. У бурят кое-где сохранилась трагикомедия (бабгай-онгон), которая артистически исполняется шаманами, изображающими предка—мед-

⁴² Материалы для изучения шаманства Сибири, стр. 23.

⁴³ Городцов. — Религиозные языческие верования остяков. «Томск. еп. вед.» за 1890 г., № 1.

⁴⁴ Там же.

ведя во всем его величии. Поэтому мы склонны отнести почитание медведя у бурят к пережиткам былого тотемизма, утратившего свое первоначальное значение.

По преданиям теленгутов, в медведя превратился какой-то Порабды-хан. Является ли последний прародителем теленгутов, выяснить не удалось. Но характерным в этом предании является то, что медведю приписывается человеческое происхождение. Мы знаем, что отсталые народы нередко приписывают свое происхождение или размножение какому-нибудь национальному герою, который нередко представляется происшедшим неестественным путем от какого-нибудь животного. Не зная, куда исчез Порабды-хан, этот народ мог приписать ему силу превращения в медведя, представляющего сильнейшего зверя в их районе.

Карагассы величают медведя дедушкой и считают, что он был человеком, имевшим младшего брата. Оба брата владели множеством озер. На почве чего-то они рассорились и разошлись; при этом младший из них стал карагассом кости (род) Чогду, а старший медведем⁴⁵. В этой легенде имеем ясное указание, что род Чогду произошел от общего предка с медведем; поэтому последний и читается у карагассов, которые считают себя имеющими кровно-родственные связи с этим зверем, что, несомненно, указывает на тотемистический характер отношения к последнему.

Вслед за Сталенбергом некоторые позднейшие этнографы сообщают о тотемизме у якутов. Так, Щукин пишет, что у якутов «каждый род имеет своего особого заступника или ходатая. Его представляют под видом белогубого жеребца, ворона, лебедя, сокола и пр.; этих животных не употребляют в пищу»⁴⁶. Трощанский и Ионов подтверждают, что орел, лебедь и другие птицы почитались отдельными «фамилиями» (Ија Уса—материнский род) и назывались танара. У каждой фамилии был свой особый танара⁴⁷. Из этих сообщений видно, что мы имеем дело с былым тотемизмом, сохранившим довольно ясные следы.

Орел, ворон и лебедь почитаются многими народами Сибири. Если Максимов склонен почитать орла у якутов отнести к области зоолатрии (см. «Учен. записки Инст. ист.», РАНИОН, т. VII), то остается недоказанным: почему орел не мог быть тотемом какого-нибудь влиятельного сильного рода и получить право гражданства среди других родов в процессе длительного пути исторического развития? Общеплеменное почитание данного животного еще не доказывает отсутствие тотемистических представлений о нем. Но доказать обратное невозможно, в силу отсутствия веских материалов. Все же наличие у каждого рода особых почитаемых животных (танара) определенно указывает, что среди якутов тотемизм был распространенным явлением.

Обычай извиняться перед убитым медведем, устройство специальных праздников и похорон—а орочены даже специально растят и откармливают медвежат для этого праздника—все это является показателем того, что раньше медведь являлся тотемом, которого нельзя было убивать.

⁴⁵ Подгорбунский.—Шаманистич. верования.

⁴⁶ Поездка в Якутск, стр. 276, СПб, 1844 г., изд. 2.

⁴⁷ Трощанский.—Эволюция черной веры у якутов, стр. 56—57. Ионов.—Орел по воззрениям якутов. «Сборн. муз. по антропол. и этногр.», XVI, стр. 2. См. также Леббок.—Нач. цив., стр. 190.

В настоящее время медведь служит объектом охоты. Но, прежде чем сделать медведя объектом охоты, шаманисты отдельных групп или рода, считавшие себя кровно-родственными с данным животным, вполне могли представлять себе, что убивая и торжественно съедая его мясо, еще больше закрепляют родственную связь с ним. В самом деле, чем объяснить, что медвежьи праздники у некоторых народов тянутся в течение 4—5 дней? Мы полагаем, что почитание медведя является не столько элементом зоолатрии, сколько непосредственным пережитком тотемизма.

У бурят орел считается сыном важного божества—хозяина острова Ольхона на Байкале: по другому варианту в орла превратился могущественный шаман, которому покровительствуют восточные божества. По обеим версиям мы имеем указание на человеческое происхождение этой птицы, и, вероятно, она была тотемом отдельных родов, особенно на острове Ольхоне, где много обитает орлов и где больше всего развито их почитание. По настоящее время у бурят наблюдается обычай кормить орла, выезжая к месту его обитания с ягненком или бараном. Характерно, что при кормлении имеют в виду самого реального орла, а не какого-нибудь духа, олицетворяемого этой птицей. Буряты, якуты и пр. не только не едят, но и не стреляют орлов. Если кто-нибудь из русских или атеистов выстрелит в орла и убьет его, то он только наживает ненависть со стороны фанатиков-шаманистов.

Буряты, как и некоторые другие шаманисты, очень почитают лебедей. Их не стреляют и не едят, считая олицетворением или воплощением могущественных древних шаманов-предков. Посторонним людям в Ольхонском крае тоже не разрешают убивать эту птицу. Если кто-нибудь убьет ее, то нередко он рискует собственной своей жизнью. Благодаря этому уважению в этом крае лебеди настолько смиренны, что почти не пугаются людей и могут подпускать на очень близкое расстояние.

То, что мы сказали о почитании лебедей, относится почти ко всем бурятам. Но существуют у бурят чисто тотемистические почитания лебедей. Так, у бурят хангинского улуса есть онгон, который является изображением тотема-лебедя. Что это действительно имеет тотемистическое значение, показывает следующее сказание бурят: «Три дочери Тенгир-Шара-Хасара (одно из добрых западных божеств) спустились в виде лебедей на землю, на берегу озера снимали лебязьи шкурки и купались в виде дев. Во время одного такого купанья Хоридой-Мэргэн успел спрятать шкурку одной из небесных дев, Хобоши-Хатун. Небесной деве пришлось стать женой Хоридоя. У них родилось двое сыновей, от которых и произошли два бурятских рода—хангинцы и шараты»⁴⁸, члены которых не убивают и не едят лебедей. Этот рассказ достаточно ярко показывает, что лебедь является тотемом. И, вероятно, это представление и служит причиной того, что некоторые буряты, видя перелет лебедей над улусом, выносят на улицу молочные продукты и брызгают вверх.

В Эхирит-Булагатском аймаке шаманисты не стреляют полевых гусей, которых считают тоже какими-то божественными. Но выяснить причину этого запрета невозможно. Эти же буряты считают «своим предком» одного из быков, которые участвовали в борьбе западных и восточных хатов.

⁴⁸ Потанин. — Из путеш. по В. Сибири, Монголии, Тибету и Китаю. Москва, 1895 г., стр. 8—9.

Буряты считают своим предком Буха-Ноен-Бабая (т. е. быка-начальника-отца).

В Харанутском улусе Аларского аймака читается таймень, самая большая рыба в реке Тагне. Эта рыба считается душой ослепшего предка-шамана Хохур-Золгуй; ее убивать и есть нельзя.

В Мольке (Балаганского района, Иркутского окр.) три улуса (Кундой, Унета, Хурай), представлявшие в прошлом один род, почитают сороку, которая считается родоначальницей (утха) их. Раньше, если сорока съест сало, масло и пр., то жизнь ее никакой опасности не подвергалась в этих улусах, потому что нельзя убивать своего тотема (утха). Кажется, во время империалистической войны производилась массовая заготовка сорок для экспорта, и все желающие зарабатывать стали бить сорок и сбывать местным спекулянтам. А граждане вышеназванных улусов предпочитали воздержаться от этого заработка, кроме, может-быть, отдельных смельчаков.

У различных шаманистов существуют тотемические названия родов. Так, Харузинá приводит сообщение Радлова, что у каракиргизов существовали роды: Олень, Желтые лоси и Большой лось⁴⁹. У вотяков существовал лебединый род, который представлял себе, что «лебедь подобен людям». Тут мы видим отождествление лебедя с человеком. У самоедов встречались песцовый, собачий и щучий роды⁵⁰. У юкагир имелся Ушканский род. «Можно думать,—писал Йохельсон,—что заяц когда-то был тотемом рода. Теперешний князек этого рода... ведет свою родословную от предка, которого называют «Тобушкан». Слово «Тобушкан» же в тюркских языках значит «заяц» («Материалы для изучения юкагирского языка», СПб, 1900 г., ч. 1, стр. 106).

Как бы пока скудно ни было количество тотемических названий родов у шаманистов, все же факты существования отдельных родов у разных народов очень характерны и заслуживают должного внимания в деле выяснения вопроса о тотемизме в Сибири.

У Г. Н. Потанина находим сообщение, что члены одного киргизского рода «Казбек» считают себя происходящими от филина. Они называют эту птицу отцом и не дают их посторонним в обиду, говоря—«зачем мучишь моего отца»⁵¹.

Гольды тоже имеют своеобразное отношение к филину и сове. Они, поймав их, кормят дома, говоря, что птицы эти охраняют малолетних детей⁵². Совершенно аналогичные воззрения мы наблюдаем у бурят. Почему же эти народы считают, что эти птицы могут быть покровителями их детей? Не потому ли, что они раньше считали их своими тотемами, а с течением времени отвели своим устаревшим покровителям роль охранников своих детей? Вряд ли придется сомневаться в тотемическом характере этого воззрения.

«Относительно того,—пишет С. Руденко об остяках и вогулах,—какие звери, птицы и рыбы употребляются в пищу, нужно сказать, что съедается все: и чайки, и совы, и белки, медведи, росомахи и другие хищники и всевозможные рыбы. Не едят только тех животных, которые являются для данного рода табу—будь это остяки или вогулы. При этом принимаются во внимание чисто религиозные мотивы, и то животное, которое нельзя употреблять в пищу, обычно нельзя убивать и ловить. Вместе с тем остяк или вогул одного рода

⁴⁹ Этнография, вып. I.

⁵⁰ Изеславин.—Самоеды, стр. 132 и 134, СПб, 1847 г.

⁵¹ Очерки Сев.-Зап. Монголии, т. II, стр. 4.

⁵² Шимкевич.—Обычаи, поверья и предания гольдов. «Этн. обозр.», 1897 г., т. XXXIV.

не будет убивать или есть ту птицу или рыбу, которую ест однопле-
менник из другого рода, и наоборот. Так, местами не едят щуку, на-
лима, чайку, гагару, некоторые виды уток, орла, гуся, лося и других
животных»⁵³.

А. Максимов приводит сообщение одного студента о том,
что «у карагасов улуса Сары-Хашь есть родовое подразделение па-
лын (рыба). По рассказам стариков, этот род ведет свое начало от
мелкой рыбешки, которую они называют пот-палын (вошь-рыба).
Рассказывают, что эта рыбешка вкусная, но карагасы, ведущие от
нее свое происхождение, в пищу ее не употребляют. Есть еще один
род, ведущий свое происхождение от животного, похожего на крота
(может-быть и крот). Животное это по их представлению убивать
нельзя»⁵⁴. Мы выше приводили почитание медведя родом Чогду. Все
это вместе взятое достаточно говорит о наличии тотемистических
воззрений у карагасов.

Чукчи, например, не убивают волков, боясь, что другие «в от-
мщение за убитого истребят весь табун оленей у убившего»⁵⁵. По со-
общению Б о г о р а з а, волк находится в близких отношениях с духом
Къес и считается даже великим шаманом. Череп его сохраняется
в жилище как средство охранения⁵⁶. Здесь меньше всего следов то-
темизма. Это воззрение и отношение к данному зверю нужно боль-
шей частью отнести к области зоолатрии. Но мы имеем случай и то-
темического почитания волка, только у другого народа.

Так, например, И в а н о в с к и й приводит очень характерную
легенду, что после падения последнего хунского царства (в V веке)
все хуны были рассеяны. Ища спасения от преследований, они бежали
на берега Сихая, где подверглись истреблению преследовавшими их
врагами. Каким-то чудесным образом уцелел только один ребенок
мужского пола, которого нашла и вскормила волчица. Когда ребенок
вырос, от сожительства его с волчицей родились десять сыновей, ко-
торые сделались воинами и обзавелись все женами, похитив их у ка-
кого-то племени. Во главе этих воинов стал Ассена или Цена (волк),
под покровительством которого они размножились до пятисот чело-
век. В память своего происхождения они носили на знаменах волчьи
голова⁵⁷. Этот случай является для нас единственным случаем пря-
мого тотемического почитания волка. В большинстве случаев мы
встречаем почитание волка из-за приносимого им вреда оленеводу
или другому скотоводу, чтобы обезвредить разорительное влияние
этого хищника. Шаманисты, например буряты, считают его божест-
венной собакой, которая только по указаниям своего хозяина может
совершать нападение на стадо того или иного хозяина. Они иногда
боятся называть волка по имени, а заменяют словом «длиннохво-
стый», «золотозубый» и пр., чтобы не навлечь его аппетит на свою
скотину.

Вот круг фактов, относящихся к тотемизму, которые мы имеем
в известной нам литературе. Не подлежит сомнению, что количество
этих фактов можно увеличить, если перерыть всю литературу по
шаманству Сибири и собрать дополнительные материалы из области
устного творчества туземцев. Прежние этнографы не всегда вникали

⁵³ Инородцы Нижн. Оби. Цит. по ст. Максимова. «Учен. зап. инст. ист.», II.

⁵⁴ Там же, стр. 6.

⁵⁵ Р е с и н. — Оч. инор. насел. русск. побер. Тихого океана. ИРГО, т. XXXIV, вып. III.

⁵⁶ Очерк материального быта оленных чукчей, стр. 44 и 51.

⁵⁷ Монголы-Торгоуты, Москва, 1893 г., стр. 2—3.

в вопросы тотемизма Сибири и регистрировали только случайно попадавшиеся факты и сказания, относящиеся к пережиткам тотемизма, как они есть, мало заботясь о выяснении причин и характера того или иного отношения шаманистов к отдельным видам животных, растений и предметов.

Приведенные факты, хотя они и незначительны пока по количеству, с несомненностью убеждают нас в существовании тотемизма в Сибири. И нет достаточных доводов, чтобы отрицать его, как это делает, например, А. Максимов.

А. Максимов, видимо, специально занимающийся вопросами тотемизма в Сибири, как это видно из цитированной статьи, не считая, очевидно, нужным внимательно изучить существующую этнографическую литературу по шаманству туземцев Сибири и не решился «признать вопрос о существовании тотемизма в Сибири»⁵⁸. Он утверждает, что «до сих пор не указано (?!—И. К.) для Сибири ни одного примера того, чтобы группа, считающая себя как-то связанной с каким-нибудь животным, щадящая его, не употребляющая его в пищу,— чтобы такая группа носила имя такого животного, тогда как для типичного тотемизма Северной Америки и юго-восточной Австралии это представляет довольно устойчивую черту. Во-вторых,—продолжает он,—собранные мною факты все-таки остаются разрозненными, и числом их очень немногим»⁵⁹.

Мы постарались привести из старой литературы кое-какие факты, доказывающие наличие целого ряда родов, носящих название того или иного животного, признаваемого тотемом. Поэтому Максимов совершенно не прав, говоря, что «не указано для Сибири ни одного примера в этом отношении». Из приводимых Максимовым фактов и источников видно, что автор взялся выяснить проблему тотемизма в Сибири по двум-трем книгам, которые, видимо, случайно попались в его руки. На самом же деле по религиозным верованиям туземных народов Сибири существует огромное количество этнографической литературы, которая ждет своего социологического обобщения.

Существование названия группы или рода по имени какого-нибудь животного или растения еще не может служить доказательством существования тотемизма у данного народа, если нет других характерных признаков этой системы религиозного представления. С другой стороны, неуместно говорить о существовании всех характерных черт тотемизма у данного народа, поскольку эта система религиозного верования уже отмирает. Но наличие отдельных признаков несомненно указывает на существование тотемизма в прошлом. Поэтому мы и вправе говорить о пережитках былого тотемизма в Сибири.

Далее, разрозненность и немногочисленность фактов, которыми располагал Максимов, существует по нашему глубокому убеждению только в воображении нашего «исследователя».

У отдельных родов тех или иных народностей Сибири мы находим все характерные черты тотемизма; у других наблюдается наличие только отдельных признаков последнего, а у третьих он выродился совсем или принял форму зоолатрии. Это говорит о том, что процесс разложения тотемизма в Сибири находится на различных стадиях у отдельных шаманистов.

⁵⁸ Там же, стр. 12.

⁵⁹ Записки, стр. 12.

Спрашивается, почему же в Сибири мы встречаемся только с пережитками тотемизма? Или, говоря иначе, почему разложился в Сибири тотемизм?

Причиной этого разложения послужило развитие производительных сил. Сибирские аборигены находятся на сравнительно высокой ступени общественно-экономического развития: самые отсталые народы дошли до пользования животными (олень, собака), а якуты, буряты и т. п. давно уже являются скотоводами и переживают процесс перехода к земледельческому хозяйству. Благодаря росту техники, сибирский шаманист почувствовал себя господином над остальными животными, которые когда-то казались родственными и могущими оказать ему покровительство. Человек, вместо того, чтобы почитать животных, стал использовать одних из них как рабочую силу, которая больше увеличивала его власть над природой, а других животных человек превратил в объект своей охоты. При таких условиях неизбежно должен был разложиться тотемизм, некогда имевший, вероятно, широкое распространение среди многочисленных народностей Сибири.

Итак, несмотря на то, что сибирский тотемизм плохо изучен, мы можем здесь высказать наиболее правдоподобное предположение, что **тотемизм когда-то имел широкое распространение среди шаманствующих народов Сибири.** Приведенные нами факты говорят за вероятность такого мнения. В силу изменения материальных условий существования туземцев Сибири тотемизм разложился и сохранился в виде отдельных пережитков.

И, чем скорее будет повышаться материальный и культурный уровень шаманствующих народов, тем скорее окончательно должны выветриваться последние остатки варварского мировоззрения—тотемизм и зоолатрия.

ШАМАНСТВО И МАГИЯ.

При рассмотрении вопроса, существует или нет магия в сибирском шаманстве, выявились две точки зрения, представляющие два взаимно исключающие направления. Одна из них утверждает, что «шаманизм сплошь магичен, все обряды его почти одна магия»⁶⁰. Другая—уверяет, что «в шаманстве отсутствует магия»⁶¹, что отсутствие магии отличает шаманство от всех прочих анимистических религий.

Отрицать наличие магии в шаманстве может человек, совершенно не имеющий понятия о магии и содержании культов шаманства.

Первая концепция ближе к истине. Но сводить все шаманство к сплошной магии тоже нельзя, ибо в шаманстве мы можем найти целый ряд обрядов, не имеющих магического характера.

Анимистические представления и магические действия обычно переплетаются и пронизывают в основном все содержание шаманства. Если Плеханов говорит, что «магия дополняется анимизмом—анимизм дополняется магией», то такое сочетание их представляет характернейшую черту и основу сибирского шаманства.

Провести разграничение между магией и религией (особенно шаманством) почти невозможно. Как бы Фрезер ни противопоставлял магию, вместе с наукой, религии, все же она легче совмещается с последней, чем с наукой.

Наиболее яркое различие между ними установил Плеханов. Если «религиозный человек,—пишет он,—объясняет явления природы волею суб'екта (духа, бога)», то «человек, который обращается к помощи магии, старается открыть об'ективную причину, определяющую эту волю». Первый полагает, что явления и процессы окружающей среды могут быть регулируемы на пользу человека вмешательством богов, на которых можно повлиять убедительными молитвами, принесением жертвы или устрашением. Таким образом об'ективная закономерность в природе отрицается, и все события приписываются действиям богов или бога. Здесь только нет непосредственного подчинения явлений воле человека, а все делается через посредство ду-

⁶⁰ Урсынович, Журнал «Антирелигиозник» № 8 за 1928 г., стр. 87.

⁶¹ Проф. Петри, цит. соч., стр. 14.

ховных агентов. И, поскольку всякая религия старается повлиять на течение событий через богов или духов, постольку во всех религиях имеет место магизм.

Магия, — признает объективную закономерность явлений природы и не приписывает им вмешательство каких-либо духов. Она, отрящая волю духов, не стремится открыть причинную связь явлений окружающей среды, как поступает наука, а руководится принципами ассоциации идей по смежности и сходству, что «подобное вызывает подобное», «подобное делает подобное», «часть замещает целое» и пр. Все эти принципы покоятся всецело на неправильно понятых законах природы. В этом отношении магия вполне совместима с религией, но несовместима с действительной наукой. Насколько магия далеко отстоит от последней, мы постараемся показать на примерах магических действий из области сибирского шаманства.

Фрезер высказывает очень интересное и заманчивое предположение, что магия древнее, чем религия, в истории человечества. «Итак,—заключает он,—правдоподобнее всего, что магия, при эволюции нашего рода, появилась раньше религии и что человек пытался обратить природу на службу своих желаний единственно силою чар и заклинаний, прежде чем он задался целью умиловить и смягчить замкнутое, капризное и гневное божество сладкой вкрадчивостью молитвы и жертвоприношений»⁶².

Эта теория доанимистического магизма, т. е. предположение, что до возникновения религии господствовала магическая деятельность, противопоставляется общераспространенной анимистической теории происхождения религии, которая (теория) считает, что начальной ступенью развития религии является анимизм.

Свою гипотезу Фрезер основывает на том, что человек когда-то (т. е. в период, предшествующий анимизму), ложно понимая законы природы и сознавая свое превосходство над ней и ее явлениями, мог заставлять ее служить его, человека, желаниям. И в конце-концов человек должен был убедиться в ложности представлений о законах природы и усомниться в результатах своего превосходства над природой и действий, основанных на иллюзорном превосходстве над последней. Сознание своего бессилия и безрезультатности своих действий, по мнению Фрезера, и привело человека к признанию за предметами и явлениями особого божества, которое имеет неизмеримое преимущество над самим человеком. И, признав существование особого сверхъестественного существа, человек должен был обращаться к нему с молитвами и жертвами, чтобы это всемогущее существо действовало на пользу человека или нейтрализовало вредные влияния окружающей среды⁶³. Такова гипотеза Фрезера о происхождении религии.

Несмотря на большой авторитет Фрезера, его гипотеза не может опровергнуть анимистическую теорию происхождения религии. В самом деле, почему все-таки доанимистический человек должен был сознавать свое превосходство над окружающими стихиями, когда техника была слабее, чем в период, к которому относит Фрезер время возникновения религии? Неужели психологический элемент должен был взять верх над ростом опыта и техники,—пусть развивающийся архичерепашьими шагами,—когда развитие опыта и тех-

⁶² Золотая ветвь, вып. 1, стр. 81, Москва, 1928 г.

⁶³ Там же, стр. 83—84.

ники должно было, наоборот, вызвать некоторый рост самоуверенности в борьбе с природой?

Имеющиеся в нашем распоряжении материалы позволяют утверждать, что ни одна из многочисленных народностей Сибири не почитает и не поклоняется предметам, за которыми не признается двойник-душа или покровитель-дух. Желая воздействовать на течение событий или стремясь повлиять на окружающие предметы, шаманист в большинстве случаев обращается к помощи духовного агента с молитвами и жертвами. Там, где человек чувствует себя господином, отношение к предметам и явлениям природы не носит магического или религиозного характера.

После этих предварительных замечаний перейдем к выяснению элементов магии в сибирском шаманстве.

Так, у якутов существовал особый способ вызвать атмосферные явления: внутри животных иногда находят случайно проглоченный камешек, такой камешек кладут в мешочек, сплетенный из конских волос, привязывают его на конец талового прутика и погружают в свежую кровь, выпущенную из какой-либо птицы. Когда наступает необходимость заклинания, якут выходит с талисманом из юрты на закате солнца, машет волшебным прутом и произносит соответствующие слова. Кончив заклинание, он вешает талисман на дерево. Якут-шаманисты бывают убеждены, что совершение этого обряда может вызвать дождь, град, ветер или холод, смотря по желанию заклинателя⁶⁴. В этом обряде действующим лицом является рядовой якут. Элементов анимизма тут не видно.

Не менее характерным является устройство якутами обряда громоотвода. «Когда сильно загремит гром,—сообщает Припузов,—то якут достает осколок дерева, разбитого молнией, который имеется почти в каждой юрте, и им окуривает юрту кругом, произнося: «Жан-Бурай ревнул, а Сюга-Тоен зашевелился! Прочь! Прочь!» Затем осколок бросает в поле, далеко от юрты; этим будто отстраняет удар молнии»⁶⁵. Аналогичные обряды существовали также у монголов и бурят.

Этот же автор рассказывает: «Когда вор зарежет скотину, то якут делает болвана; окуривая его остатком зарезанной скотины, он спрашивает болвана:—«Кто украл и зарезал мою скотину?» При этом он называет всех или подозреваемых воров. Говорят, когда он удачно назовет вора, то болван кланяется; в это время его колют или режут. Якуты верят, что вор непременно должен умереть, заболев тем местом, по которому был нанесен удар болвану. Обряд этот называется «кяяринь на вора»⁶⁶. Здесь мы имеем действие якута по принципу раздражительной (гомеопатической) магии, что «подобное вызывает подобное».

У якутов существует представление, что ветер является духом, который спит в горах, откуда его можно вызвать свистом (С е р о ш е в с к и й, Якуты, стр. 667). Здесь анимистическое представление сочетается с магией. Аналогичное явление наблюдается и у бурят. Так, до внедрения веялок ручной способ веяния хлеба полностью зависел от ветра, при необходимости в котором буряты выходят на гумно и свистят, полагая, что этим действием будет вызван нужный ветер. При этом у бурят отсутствует понятие о духовности ветра; только вихрь принимается за движение злых духов (бохолдоев).

⁶⁴ Щ у к и н.—Шаманство у народов Сев. Азии. «Библиот. для чт.», 1848 г., 91.

⁶⁵ Сведения для изучения шаманства у якутов. «Изв. ВСОРГО», т. XV, № 3—4.

⁶⁶ Мелкие заметки о якутах. «Записки ВСОРГО по этногр.», т. II, вып. 2.

У камчадалов существовал обычай выносить огонь на юрту во время солнечных затмений, приказывая солнцу светить, как огонь⁶⁷. Аргентов, характеризуя черного шамана у чукчей, пишет: «Шаманы славятся мудростью, снотолкованием, даром предсказания и разными фокус-покусами. Они врачуют больных, портят здоровых, напускают бурю, удерживают ветер, скрадывают луну, отчего и лунное затмение случается и пр.»⁶⁸. Чукчи приписывают шаману неограниченные действия, свойственные магии. Он является универсальным человеком: и врач, и маг, и жрец и пр.

Чукчи имеют особую магическую зоотехнику. По их воззрениям, все неудачи, случающиеся с оленьим стадом, являются результатом насылания порчи злыми людьми. Против этой порчи и для размножения стада «каждый стадовладелец имеет свои особые заговоры, которые составляют основу его оленьего счастья»⁶⁹. По их понятиям, уменьшение или увеличение стада зависит от качества этих заговоров, которые составляют тайну каждого хозяйства. Чукчи давно усвоили выгоды метизации домашних и диких оленей. Если дикие олени придут в стадо домашних, то они, чукчи, стараются заговорами удерживать их в стаде.

В одной «чукотской сказке, женщина-людоедка говорит герою, попавшему в ее каменную юрту: «Ты отсюда не выйдешь!»—«Выйду». «Посмотрим!»—Плюнула на дверь, стало все сплошной камень» (цит. соч. Тана, стр. 197). В гилияцкой сказке рассказывается, как одна женщина, желая спастись от вошедшего в юрту медведя, «бегом вышла, убежала, дверь закрыла, плюнула, все заклеила. Тот медведь подошел, в дверь зубами вцепился: железо только! Все свои зубы сломал»⁷⁰.

В этих двух примерах мы встречаемся с представлением этих народов об особой магической силе слюны. Здесь нет ни капельки душеверия, обращения к помощи духов.

Харузина сообщает, что у алеутов существует обычай заклинания дурной погоды. Все мужчины и женщины с детьми в один день выходят на двор, разводят огонь и, повернувшись по ветру, машут и кричат во все горло, полагая, что через это переменится погода⁷¹.

Буряты в засушливые годы устраивают специальные жертвоприношения умершим шаманам, являвшимся искусными магами при жизни. Пишущему неоднократно приходилось наблюдать над устройством подобных обрядов, и особенно хорошо запечатлелось в памяти объяснение покойного молькинского шамана Изикейя о назначении найденного на шаманской горе одной крючкообразной железки, которой якобы шаманы (Семен и его сын Сушка) притягивали тучи и дожди, проходящие мимо полей и покосов сородичей и заставляли увлажнять таким образом поля, луга и выгоны нескольких улусов, составлявших их род. При этом обряде произносят соответствующие магические словоговорения.

Во время заключительных сцен (хурилха) летних жертвоприношений буряты заговаривают, чтобы скалы стали без острых углов, волки без зубов («шулуи эрмэг угэ болгохо, шонои шудэ угэ болгохо») и пр. Если шаманист-бурят хочет охотиться, то он, вступая в лес, бросает из трубки табак лесным покровителям, приговаривая:

⁶⁷ Крашенинников.—Описание земли Камчатки, стр. 22.

⁶⁸ Описание Ник.-Чуанского прихода. «Зап. ВСОРГО», кн. 3, за 1857 г.

⁶⁹ Богораз-Тан.—Материалы для изучения чукотского языка и фольклора, стр. 34.

⁷⁰ Штернберг.—Материалы по изучению гилияцкого языка и фольклора, стр. 187.

⁷¹ Этнография, вып. 1, стр. 533.

«Харгаһанда хара аһи хагыт, бур аһандо боро аһи богыт» (задержите зверей у кустов и деревьев). Такие примеры можно найти у многих шаманистов Сибири. Все эти действия преследуют утилитарную цель и являются в большинстве случаев смещением магии и анимизма: представление о духах лесов привело к магическим обрядам, чтоб они обеспечили большой эффект охоты.

Гиляки, опасаясь бури на море, бросают с борта лодки листик табаку или пригоршню риса покровителю моря, произнося: «Сделай, пожалуйста, чтобы море хорошее стало, чтобы я живой и здоровый на родину пришел»⁷².

В большинстве обрядов шаманистов между человеком и объектом воздействия выступает третье лицо, дух или живой человек (шаман). Обычно представляется, что духовные агенты когда-то при земной жизни имели силу непосредственного воздействия и изменения событий среды.

Сибирские шаманисты мало разбираются в средствах, употребляемых в магических действиях.

Так, чукчи употребляют следующий способ устранения врага желая погубить намеченное лицо, чукча отправляется с ножом к месту, где выставлено до погребения тело покойника. Не доходя до места, он раздевается и без одежды идет на четвереньках, приподняв ногу, которая должна изображать якобы лисий хвост, кричит: «Ка, ка, ка!»—подражая лисьему голосу, и нож он держит в зубах. Подойдя к трупу, вынимает часть мозга и отрезывает кусок мяса, которые несет домой. Не доходя до дома, мясо оставляет на поле для сушенья, после чего оно берется и смешивается с пищей и дается обреченному человеку, который от действия трупного яда вскоре умирает⁷³. В данном случае происходит по существу прямое отравление трупным ядом. Но действие этого яда приписывается силе магии. Надо полагать, поскольку трупный яд является довольно верным средством отравления, постольку человек, не брезгующий этими средствами, должен почитаться у чукчей могущественным магом или шаманом.

У родовитых бурятских кузнецов существовал магический способ устранения врага. Если кузнец (или его родственники) враждует с кем-нибудь, то ночью идет он в свою кузницу, делает человеческую фигуру из наиболее хрупкой стали. После изготовления она нагревается до белого каления, затем внезапно охлаждается в воде и ударами молота разбивается на наковальне; во время этого обряда произносятся соответствующие слова с упоминанием имени жертвы. После исполнения этого обряда кузнец убежден, что враг обязательно умрет. Если случайно в семье объекта такого эксперимента случится какое-либо несчастье, то в таких случаях буряты говорят, что такой-то с'ел такого-то.

Аналогичный обряд магии совершают и шаманы, которые будто бы путем заклинаний устраняют душу противника и тем самым вызывают смерть. Так, якуты считают, что шаманы и шаманки умирают только от действия духов, насылаемых друг против друга. Когда бурятский шаман захочет «убить человека, то он приготовляет трость, одну половину которой чернит углем, левую половину своего лица тоже чернит углем, котел в юрте поворачивает вверх дном, и когда наступит ночь, то призывает злых богов, наносящих вред тому лицу,

⁷² Штернберг.—Гиляки, «Этн. обозр.», 1904 г., XI, стр. 27.

⁷³ Богораз.—Материалы для изучения чукотского быта и фольклора, стр. 140—141.

которое называет шаман»⁷⁴. Вера в магическую силу шаманов заставляет шаманистов воздерживаться от всяких действий против шаманов, боясь, что они отправят прежде времени на тот свет.

Мы выше говорили, что в большинстве случаев шаманист, желая воздействовать на течение событий, обращается к духовному маклеру или их олицетворениям—идолам (онгонам). В свою очередь между духами и человеком выступает подставное лицо—шаман, который сочетает в себе обязанности жреца и мага. Шаманист, жертвующий своим добром, конечно, вправе ожидать от своих богов кое-каких результатов, оправдывающих с лихвой понесенные расходы. Если после молитв и жертвоприношений случайно дела принимаются хороший оборот, то шаманист доволен. Если же случится обратное, то некоторые боятся сказать что-нибудь плохое про богов, которым были принесены безрезультатные жертвы, и про шамана, который не добился для клиента ничего реального. Обычно безрезультатность своих действий шаманист оправдывает чрезмерной разгневанностью бога и неудовлетворенностью молитвами и жертвой и т. д.

Но не все шаманисты мирятся с неудачей. В этом случае несчастье постигает идолов, олицетворяющих тех богов, которым были принесены безрезультатные жертвы. Путешественник Паллас рассказывает про остяков, что, «несмотря на почитание и уважение, оказываемое своим идолам, горе последним, если случится какое-нибудь несчастье с остяком, и идол не поможет или не предотвратит беды. Остяк бросает его на землю, бьет, издевается над ним и разбивает его вдребезги. Такого рода наказания случаются нередко. Этот гнев на богов проявляется у всех идолопоклонников Сибири»⁷⁵. Таким образом мы видим, что шаманист не ограничивается тем, что признает свои божества способными изменить закономерность явлений, а старается в случае надобности утратить самих богов, подвергнуть их соответствующему наказанию за ослушание, невнимательность или бессилие.

Вышеприведенные примеры говорят о том, что в шаманстве магия занимает очень большое место. Кроме этих случаев, которые наиболее ярко характеризуют наличие магии в религиозных верованиях сибирских народов, сколько угодно можно наблюдать в той или иной вариации проявления магии почти во всех шаманских культурах. Следовательно, совершенно неправ. проф. Петри, утверждающий, что «в шаманстве отсутствует магия».

Мы привели несколько случаев магических действий, в которых не замечаются следы душеверия. Означает ли это то, что магия существовала у шаманствующих народов раньше, чем анимизм? У нас нет никаких оснований утверждать это.

Правда, Банзаров и Трошанский высказывали мысли, что первоначально монголы и якуты поклонялись непосредственно материально-духовному существу—небу или планетам, непосредственно оживотворяя их. Но никаких указаний на то, что шаманисты чувствовали свое превосходство, диктовали небу или солнцу свою волю, мы не встречаем у этих авторов.

Наоборот, они передают, что как монголы, так и якуты чувствовали свою зависимость от природы и покорно поклонялись ей и пр.

Итак, магия составляет, наряду с анимизмом, важнейшую черту почти всех шаманских культов. Разграничить магию и шаманство

⁷⁴ Агапитов и Хангалов.—Материалы для изучения шаманства в Сибири.

⁷⁵ Цитиров. по Леббоку.—Начало цивилизации, стр. 229.

почти невозможно. В сибирском шаманстве не находит подтверждения теория доанимистического магизма. Если есть факты чистой магии, в которых не встречаются элементы анимизма, то они еще не говорят против анимистической теории происхождения религии, ибо нет доказательств, что человек до образования понятий о душе выработал приемы магического воздействия на природу.

Магические элементы шаманства переживают стремительный процесс упадка по мере развития и внедрения в среду шаманистов культурных завоеваний человечества, орудий и машин, которые реально помогают воздействовать на природу.

БОЖЕСТВА ШАМАНИСТОВ.

Сибирское шаманство принадлежит к наиболее политеистическим религиям. В нем встречается большое количество божеств, наполняющих пантеон шаманизма. Наличие верховных, средних и низших богов и божков, ведающих различными отраслями человеческого бытия, говорит о глубокой дифференциации и специализации божеств шаманства.

Старые этнографы и исследователи шаманства в большинстве случаев ограничивались указанием на существование веры в различных богов и духов у шаманистов и почти никакого внимания не уделяли вопросам происхождения этих богов и их иерархии. И мы вынуждены ограничиться только несколькими примерами из области происхождения отдельных богов и божков и попытаться выяснить, каким образом пантеон шаманистов пополняется.

Большинство шаманистов уже дошло до понятия верховного божества, в подчинении у которого находятся боги низших рангов.

У остяков верховным божеством является Инкен Ном (высочайший бог). Он представляет как бы премьера или монарха. Ниже его находятся боги, ведающие отдельными важнейшими отраслями хозяйственной деятельности остяка: Утою-Лус—водяной и рыболовный бог, Массу-Лус—лесной и звероловный бог и т. д. Олицетворением злого начала, руководителем всех злых духов служит у остяков Котетген, нечто вроде сатаны у христиан, профессией которого является—приносить вред людям (хозяйству или здоровью). Кроме них, существует множество тонги, мэнги, кули и пр., которые относятся к низшим божествам, покровительствующим отдельным родам, семействам и даже лицам.

У якутов высшим божеством считается Урун аҕы тоҕон (создатель мира и человека). Трошанский считает, что под этим эпитетом сперва олицетворялось солнце, которое и считалось верховным божеством. Он не дает ответа, почему и откуда появилось впоследствии личное существо. Но можно предположить, что развитие культа предков (начальников и шаманов) привело к отделению верховного бога от солнца, за которым осталось только качество греть и освещать. Этот бог, по верованию якутов, никакими особенными делами не занимается и ведет самую беззаботную жизнь. Благодаря этому представлению, они ему никаких хороших жертв не приносят и мало имеют о нем представление.

Непосредственными людскими делами ведают специальные божества, стоящие ниже Урун аҕы тоҕона. Так, божество Бай-Баҕанай, имеющее шесть сыновей, является покровителем лесных и водяных промыслов (охоты, рыболовства и пр.). Среди его сыновей двое (Суоҕун, Аркин и Добур Соххор) являются специалистами по вредительству в этих промыслах. Кроме них, существуют божества-покровители различных видов скота (конного, рогатого, собак).

При родах участвуют две богини, между которыми существует разделение труда: одна имеет своим занятием создание ребенка, а другая заботится о пропитании и хранении ребенка.

Злые духи у якутов носят название абысы, среди которых имеются духи различного калибра. Специальностью их является только вредительство, особенно похищение душ. И тут, по мнению якутов, существует некоторая специализация. Например, когда могущественные абысы (духи) унесут душу (кут), тогда мелкие духи, наполняющие в бесчисленном количестве мир и жилище, внедряются в тело и поедают его. Иными словами, мы имеем тут целую шаманскую теорию бактериологии.

В отношении духов, ведающих якутскими болезнями, Трошанский пишет следующее: «Имеется пять духов, которые посылают вообще болезни и искушают на преступления; затем идут духи, причиняющие определенные болезни... хронические язвы посылают три духа, чахотку—два, падучую болезнь—один и смерть—один. Кроме того, один дух губит телят, другой вредит стельным коровам, а третий мучит лошадей. Однако существование этих специалистов несколько не мешает тому, что масса других безыменных духов причиняла болезни, смерть и различные пакости»⁷⁶.

Таким образом все отрасли хозяйственной и личной жизни якута представляются находящимися в ведении злых или добрых духов. Отсутствие медицинской, агрономической и ветеринарной помощи со стороны самодержавия компенсировалось наличием веры в существование разных духов-специалистов, помощь которых представлялась пропорциональной реальным затратам на молитвы и жертвоприношения.

Вообще говоря, якуты больше поклоняются злым божествам. В этом, вероятно, сказалось влияние суровой естественной среды, в которую попали якуты в силу исторических условий прошлого. Поскольку эта среда более неблагоприятно влияет на отсталого якута и поскольку все неудачи в хозяйственной и прочей деятельности приписываются воле злых духов, стоящих якобы за грозными силами северной якутской природы, постольку религиозная фантазия направила основное свое внимание в сторону умиловливания этих духов.

Алтайские шаманисты делят богов и духов на два лагеря: все благодетельные и добрые духи возглавляются верховным добрым божеством—Ульгеном, а все злые духи и вредные влияния на человека покровительствуются Эрликом, который представляет нечто иное, как начальника ада или подземного царства.

Ульген, существо благодетельное, почти ничем не уступающее христианскому всемогущему богу и живет где-то выше всех видимых светил. Все важные и величественные предметы, включая человека, солнце, луну, звезды и т. п., перечисляются в молитве, обращенной к Ульгену, как продукты его благодетельного творчества. Ему приносится в жертву трехлетние кобылицы светлой масти.

⁷⁶ Эволюция черной веры у якутов, стр. 70.

Ульген имеет семь сыновей и девять дочерей, которые занимают самые почетные должности в царстве отца, имея покровительство над отдельными отраслями человеческой жизни.

Дальше идут по нисходящей степени различные небожители, земные и горные духи и пр., между которыми разделение труда и специализация достигает возможных пределов, которые может представить примитивный шаманист Алтая. Среди них встречаются также должностные лица (диплом. курьеры, охранники и т. п.), которых вряд ли найти в истории административно-государственного строя алтайцев. Таков пантеон добрых божеств шаманистов Алтая. Посмотрим, что из себя представляют духи противоположного строя.

Все злые духи носят название Кара кёрмёс (кара тёс—черное начало). Во главе их, как мы сказали, стоит Эрлик, который исключительно занимается принесением вреда человеку (поражение болезнями) и его хозяйству, чтобы выудить хорошую жертву. В противном случае он не церемонится с жизнью человека.

Вся внешность Эрлика соответствует его роли в отношении человека. Он «рисует» стариком с атлетическим телосложением. Глаза, брови у него черные, как сажа, борода раздвоенная и спускается до колен. Усы подобны клыкам, которые закручиваясь, закидываются за уши. Челюсти подобны кожемялке, рога подобны корню дерева, волосы—курчавые»⁷⁷. Такая физиономия властителя подземного царства, несомненно, устрашающе действует на психику обывателя-шаманиста, который, чтобы не попасть под власть такого безобразного чудовища, вынужден при малейших болезнях или неудачах обращаться к посредничеству шаманов, которые, разумеется, умеют неплохо использовать свое положение, чтобы удовлетворить свои материальные интересы и поднять свой престиж. Раз попав в царство Эрлика, нельзя вернуться, так как «если бы кто вздумал самовольно уйти из его царства, то, вступив на волосяной мост, обрывается и падает в волны реки, которая приносит дерзкого беглеца обратно к берегам владений Эрлика»⁷⁸.

«Каково семя, таково и племя»—говорит русская пословица. Точно так же и дети Эрлика унаследовали все его непривлекательные качества. Так, напр., дочери Эрлика описываются в шаманских камланиях следующим образом:

Без коленных чашечек—изгибающиеся,
Без штанов—голозадые,
С лицами черными, как клей,
С черными курчавыми волосами,
С косами, пять раз завитыми;
Бесстыдные, насмешливые,
.....
С грудями, как холмики.
Задницами виляющие,
Грудями болтающие,
Девять черных равных дочерей Эрлика.

Дочери Эрлика не имеют специальностей и живут, ничего не делая, как дочери крупных алтайских кулаков-князей. Что же касается сыновей, то алтайцы отождествляют их с станowymi приставами произвол и засилие которых обрушивались на несчастных «инород-

⁷⁷ Анохин. «Материалы по шаманству», стр. 3, Ленинград, 1924 г.

⁷⁸ Там же.

цев» так же, как на душу шаманиста на том свете обрушиваются злые духи.

Кроме потомков самого Эрлика, потусторонний мир заселен, по понятиям алтайцев, бесчисленным количеством мелких духов, в которых превращаются души умерших. Помимо пополнения штата душами умерших, по понятиям алтайцев, Эрлик может производить духов в кузнечной мастерской, где при каждом ударе молотом по раскаленному железу выскакивает курьмес (бес) и становится слугой Эрлика.

Само собой разумеется, что злым божествам приносятся больше жертв, но по качеству они далеко уступают жертвам, приносимым добрым божествам. Так, в жертву злым божествам употребляются самые тощие и плохие животные, чтобы отбить у них охоту и уменьшить требовательность. Так в основном представляют себе добрых и злых божеств алтайские шаманисты.

У гиляков, для которых рыболовство является основным средством существования, очень почитают хозяина моря—Тайнордз, который обитает на дне Охотского моря. Его представляют стариком с седой бородой, живущим со своей старухой в подводной юрте, где у них имеется большое количество ящиков с икрой от разных рыб; он по временам бросает пригоршнями икру в море, заботясь о размножении рыб, и способствует удачному лову рыбы гиляков⁷⁹.

Наибольшее развитие многобожие (политеизм) получило в бурятском шаманстве, в котором дифференциация и специализация богов и духов достигла такой глубины, что описанием их можно было бы заполнить страницы целой брошюры. Поэтому мы остановимся только на главнейших моментах характеристики воззрений и понятий о божествах и духах у бурят. Начнем с краткого указания на культ природы у древних монголов.

История монголов показывает, что обоготворение и почитание величественных предметов природы началось с доисторических времен и было в силе в эпоху чингисидов.

Древние монголы с особенным уважением относились к небу, которое наделялось различными эпитетами и представлялось существом «столько же материальным, сколько духовным»⁸⁰. Оно считалось олицетворением мужского начала природы, а земля, олицетворением которой являлась богиня земли—Этуген (или Этугэ), женским началом, матерью, дающей материальную форму всем земным предметам по наитию неба.

Кроме неба и земли, почитались монголами и другие величественные предметы природы, как-то: солнце, луна, отдельные звезды и пр.

Всем этим божествам устраивались роскошные жертвоприношения, особенно весной и осенью. Но процесс эволюции религиозных воззрений монголов привел к отмиранию этих культов. Вместо них выступили личные существа, которые покровительствуют большим и малым, живым и мертвым частям и явлениям природы.

В современном бурятском шаманстве высшими божествами считаются тэнгрины, которые распадаются на два враждующих лагеря: западные (белые, добродетельные) тэнгрины и восточные (черные, злые) тэнгрины. Первых насчитывается 55, с тэнгрином Хан-Тюрмес во главе, а вторые имеют в своих рядах 44 тэнгрина, возглавляемых

⁷⁹ Штернберг.—Гиляки. «Этн. обозр.», 1904 г., XI, стр. 26.

⁸⁰ Банзаров.—Черная вера, стр. 6.

Ата-Улан-Тэнгри. Таким образом всех высших божеств насчитывается 99.

Специальностью западных божеств, по понятиям бурят, является все то, что приносит пользу человеку. Восточные божества, наоборот,— профессора по вредительству, они только стараются приносить всякий вред и пакости.

Каждый тэнгри или группа их заведует определенной отраслью природных явлений или деятельности и жизни человека. Так, небо покровительствуется 7-ю тэнгринами: гром и молния—10-ю, светила (солнце, луна, звезды, кометы и пр.)—8-ю, атмосферные явления—1-м, болезни—3-мя, человеческие страсти и способности—3-мя, различные отрасли хозяйства—4-мя и т. д. Повторяем, что одно только перечисление названий бурятских божеств заполнило бы небольшую брошюру. Поэтому мы ограничиваемся только этой группировкой.

Наиболее важные отрасли работы отправляются непосредственно самими высшими божествами; второ- и третьестепенные обязанности исполняются специальным штатом ниже стоящих духов, в руках которых сосредоточена полнота власти над жизнью людей и пр.

Несмотря на вечную вражду, западные и восточные божества поддерживают между собой некоторую связь через специального дипломатического курьера или почтальона—Сам-Саган-Ноена, который во время новолуния отправляется на запад, а после полнолуния—к восточникам.

Ступенью ниже тэнгринов стоят западные и восточные хаты (ханы) и покровители водной стихии—водяные хаты (уһанхат). Они являются сыновьями и внуками тэнгринов и разделяются по признакам происхождения, причем водяные хаты принадлежат к добрым божествам.

Западных хатов насчитывается ровно 90, ими предводительствует Хан-Шаргай-Ноен и девять седоголовых старцев.

Этим божествам устраиваются роскошные жертвоприношения (ха һи тайлаган) кобылами, баранами, козлом и лучшими продуктами и напитками, какие позволяет приготовить уровень кулинарного искусства бурят. Объядение и опьянение сопровождается национальными играми, состязанием лучших борцов, скакунов и т. д. В этих жертвоприношениях участвуют все, кроме замужних женщин, которые по воззрениям бурят считаются погаными и лишены права участвовать на многих религиозных ритуалах.

Восточные хаты (зуни хат) довольно многочисленны, но точное число их неизвестно. Во главе их стоит Эрлен-хан, с женой Эхэ-Нур-Хатун и сыном Шильбэдэ-Хубун. Некоторые буряты называют еще Альбин-хан и Харлан-хан, которые находятся тоже под покровительством восточных тэнгринов и одинаковы по могуществу с Эрлен-ханом. Мы думаем, что никаких других предводителей у восточных хатов нет, кроме Эрлен-хана, различными эпитетами которого и являются Альбин- и Харлан-ханы.

Из всех западных и восточных божеств Эрлен-хан имеет наиболее многочисленный бюрократический штат подчиненных чиновников, писарей, надзирателей, рассыльных и пр. Одних только темниц имеется в его ведомстве 88 (наин найман тама), в которых томятся души приговоренных к смерти людей, как в фашистских застенках буржуазных стран лучшие сыны рабочего класса.

Водяных царей (Уһан хат) насчитывается 27, из которых наиболее известными и почитаемыми являются: князь блеска воды Гэрел Ноен с женой—царица-луч (Туя Хатун); князь шеста (Гогоши

Ноен), покровитель рыбной ловли лучением с женой Хэльмеш-Хатун (княгиня весла); князь невода (Гульмеш Ноен), покровитель рыбной ловли неводом, князь морды⁸¹ (Гурши Ноен); Дошкин Ноен и Долье Хатун—покровители волн.

Следующий разряд божеств составляют так называемые «Эжины»—хозяева (покровители) вод, огня, гор, камней, скота, лесов, минеральных источников и пр. Этот разряд божеств превосходит по количеству все вышеприведенные божества первого и второго ранга, т. е. эжины в большинстве случаев являются покровителями отдельных предметов, а не их видов.

Сами эжины распадаются на несколько разрядов по важности покровительствуемых предметов. Так, напр., хозяин огня Сахядай-Ноен с женой Сахала-Хатун является наиболее популярным; затем следует хозяин земли и т. д. Нужно заметить, что почитание хозяина огня под разными названиями развито у всех шаманистов Сибири.

Среди категории эжинов-хозяев наиболее многочисленными являются покровители местных гор (горные старцы—духи умерших шаманов и шаманок данного рода или улуса), лесов, камней, долин и пр., более или менее знаменательных мест, которые почитаются в пределах данной местности.

И, наконец, последняя категория почитаемых духов—духи молодых юношей и девушек, умерших в молодом возрасте не насладившись всеми прелестями земной жизни.

Души умерших шаманов и молодых людей причисляются к почитаемым духам данного рода без разбора.

Все перечисленные божества и духи, стоящие ниже хатов, разбиваются на два лагеря—черных и белых духов (заянов).

Почитание божеств и духов всех категорий обуславливается необходимостью получить какую-нибудь пользу для семьи или хозяйства.

Кроме вышеуказанных божеств и духов всех рангов, почитаемых в той или иной степени, существуют духовные существа (бохол-дой, ада, му-шубун, анахаи, альбин), которые приносят мелкий вред, иногда умерщвляя новорожденных детей, телят, ягнят и пр., и презираются всеми шаманистами, которые никаких жертв им не приносят, а обращаются к покровительству добрых божеств.

Если кому-нибудь кажется, что в юрту или избу зашел нечистый дух, он его выдворяет клюкой или ухватом, швыряя по всем углам, под кровать и пр. Раньше еще существовал обычай стрелять луком в разные углы жилища при открытых дверях, чтобы изгнать вошедших злых духов. С распространением огнестрельного оружия и пороха и с отмиранием употребления лука в хозяйственно-охотничьем обиходе, стали сжигать порох в центре жилища, чтобы отпугнуть духов, стремящихся повредить ребенку. Таким образом, мы видим, как изменение орудий и средств производства вызывает соответствующее изменение средств борьбы против зловредных духов.

Некоторый интерес представляет понятие бурят о судебных органах потустороннего мира, которые несколько отличны, чем у алтайцев. Так, души людей, совершивших тот или иной поступок, противоречащий нормам обычного права и предписаниям шаманства, должны судиться на том свете в разных судебных инстанциях; судом первой инстанции является так называемый «Хаһи-Сулган», т. е. соб-

⁸¹ Морда—снаряд, который плетется из прутьев, для ловли мелких рыб в небольших водоемах и реках.

вание духов умерших тайшей, предводителей родов и прочих знатных людей, председателем которого состоит хозяин Ольхона, крупнейшего острова озера Байкала. Второй инстанцией является «Сатанин-Сулган» (смахивающий на прокурорский надзор), который, рассмотрев дела подсудимых, направляет на окончательное решение вышестоящих судебных инстанций восточных и западных тэнгринов. Решения судов последних представляются окончательными. Суды восточных божеств почти всегда выносят оправдательные приговоры, а суды западных тэнгринов—смертные, или они предусматривают длительное заключение в одной из темниц Эрлен-Хана.

Таковы понятия бурят о добрых и злых божествах и духах. Мы остановились только на общей квалификации и характеристике их, почти не вдаваясь в подробности. Из изложенного видно, какое широкое развитие получило у бурят многобожие, которое обусловливает многообразие религиозных ритуалов, исполнение которых, как мы покажем ниже, вызывает колоссальные расходы, чрезвычайно тяжело отражающиеся на экономическом положении шаманистов, особенно бедноты.

Божества других сибирских шаманистов ничего особенного не представляют по сравнению с таковыми у вышеназванных народностей. Если есть кое-какие различия, то они состоят в названиях и частностях, которые существенного интереса не представляют.

Особенно нужно коснуться кузнечных божеств. Буряты, якуты и некоторые другие народности почитают духов умерших кузнецов. Почему духи умерших кузнецов почитаются шаманистами? Ответ на этот вопрос нужно искать в той производственно-профессиональной роли, которую они играли в период расцвета шаманства. Выработка различных стрел, ножей, производство стремян и украшений седел, выработка многочисленных символических побрякушек и принадлежностей шаманов и шаманок и т. п.—все это имело колоссальное значение для древних шаманистов. Люди, специализировавшиеся в кузнечном деле, стали рассматриваться как особая каста, профессия которой сделалась наследственной и такой же священной, как и должность шаманов. Традиция наследственности кузнечного ремесла до сих пор задерживает среди туземцев развитие кузнечно-слесарного дела.

Разумеется, выделяние шаманских принадлежностей играло немалую роль в выработке представлений о кузнецах, как об особой категории людей, стоящих ближе к шаманам и духам. И неслучайно у бурят все главные инструменты кузнеца (наковальня, молот, горн, мех и пр.) считаются имеющими особых духов-покровителей, в честь которых устраиваются ежегодные обряды в кузницах (тяһан хаялга), в которых сами кузнецы выступают в роли шаманов. Во время этого обряда уничтожается большое количество спиртных напитков. У якутов даже существует обряд убивать корову красной масти в честь кузнечного божества и окроплять кровью скотины инструменты.

У большинства шаманистов не особенно ярко вырисовывается почитание кузнечных духов. Наибольшее развитие этого культа мы наблюдаем у бурят и якутов, у которых даже кузнечные духи и божества дифференцировались на белых и черных. Можно предположить, что в основе этого деления лежат двоякого рода обстоятельства. Во-первых, это деление могло происходить в зависимости от того, для каких шаманов (черных или белых) изготовляли принадлежности культа. За этот вариант говорит представление у бурят, что принадлежности черных и белых шаманов должны изготовляться соответственно черными или белыми кузнецами. И, во-вторых, деле-

ние это могло произойти от того, к каким божествам, (черным или белым) приписывалось родословие тех или иных кузнецов.

Теперь перейдем к вопросу о происхождении божеств шаманистов. Мы должны заранее предупредить читателя, что этот вопрос меньше всего привлекал внимание этнографов и ученых, и нет достаточного количества фактического материала, чтобы дать исчерпывающее освещение этой проблемы. Само собой разумеется, что выяснить происхождение всех бесчисленных божеств, наполняющих пантеон шаманства,—задача неразрешимая. Но некоторое общее представление о данном вопросе можно получить и из тех немногочисленных фактов, которые постараемся сейчас привести.

Все шаманисты в религиозном развитии дошли до понятия о высшем божестве. Это несомненно характеризует эволюцию шаманства в сторону перехода от многобожия к единобожию.

Происхождение высших божеств шаманистов (Турм или Туром у остяков, Куга или Куда у тэленгутов, Нума, Нома или Нона у самоедов, Инжор, Инма или Имнар у вотяков, Кутки у камчадалов, Урун а́йы то́йон у якутов, Ульген у алтайцев и пр.) неясно. Можно любому шаманисту и шаману задавать сколько угодно вопросов о том, откуда и как возникло высшее божество данного шаманствующего народа, все-равно никакого удовлетворительного ответа нельзя получить. Очень немногие приближаются в своих ответах к христианской небылице, говоря: «Наверно, раз бог, то он всегда был, и никто его не творил».

О происхождении западных и восточных тэнгринов у бурят существует миф, в котором нельзя уловить что-нибудь близкое к истине. Наиболее правильное объяснение о социальных корнях тэнгри, по нашему мнению, дал М. Н. Хангалов в своей работе «Зэгэтэ-аба» («Коллективная охота на зверей»).

«Разделение западных и восточных тэнгринов,—говорит он,—можно объяснить следующим образом. В прежнее время была одна большая зэгэтэ-аба, которою управлял главный шаман Асаранги-тэнгри; центром зэгэтэ-аба управлял высший шаман Сэгэн-Сэбдэг-тэнгри; правым крылом зэгэтэ-аба руководил шаман Хан-Тюрмес-тэнгри; наконец, левым крылом управлял тоже высший шаман Ата-Улан-тэнгри. Главный шаман (галши) Асаранги-тэнгри руководил ходом зэгэтэ-аба, которою управлял как главноначальствующий. Впоследствии главный шаман Асаранги-тэнгри умер; после его смерти, из-за должности главного шамана и спорили между собой Хан-Тюрмес-тэнгри и Ата-Улан-тэнгри. В результате этого спора произошло разделение зэгэтэ-аба на два самостоятельных отдела.

За начальником правого крыла зэгэтэ-аба, Хан-Тюрмес-тэнгри, пошло больше высших шаманов (53) и простых рядовых облавщиков, которые находились под управлением этих высших шаманов. За начальником левого крыла зэгэтэ-аба Ата-Улан-тэнгри пошли только 43 высших шамана и меньшее число простых рядовых зэгэтэ (облавщиков). В середине остался Тобши—тоже высший шаман Сэгэн-Сэбдэг-тэнгри со своими зэгэтэ (облавщиками). Сперва Сэгэн-Сэбдэг-тэнгри не примыкал ни к одной из враждующих партий, впоследствии же присоединился к Хан-Тюрмес-тэнгри, партия которого оказалась сильнее»⁸².

Эта цитата вполне материалистически объясняет происхождение западных и восточных божеств бурят. Более правдоподобное объясне-

⁸² Материалы по этнографии России, т. 1, стр. 131, СПб, 1910 г.

ние вряд ли можно найти при современном уровне развития монголо-бурятской историографии. В отличие от многих этнографов Хангалов ищет корни высших божеств бурят в условиях их древней хозяйственной деятельности.

По мнению Хангалова, смерть главного шамана, руководившего единой облавой, послужила причиной раскола и борьбы двух флангов (крыльев). Он сам указывает, что наибольший рост могущества шаманов во всей жизни древних бурят совпадает с наиболее высоким развитием общественной формы охоты. Это развитие зэгэтэ-аба должно было достигнуть такого предела, дальше которого она, общинная охота, не могла развиваться на старой основе средств передвижения и кормовой базы. Рост количества населения требовал расширения радиуса действий зэгэтэ-аба. Иначе нельзя было бы одной охотой прокормиться на данной территории. Таким образом создавались предпосылки к распадению единой зэгэтэ-аба на две части. Так могли возникнуть два лагеря божеств у бурят.

Борьба между двумя лагерями долгое время не прекращалась из-за мест, изобилующих большим количеством зверей, что не могло не отражаться на положении масс. В процессе этой борьбы некоторые командиры, руководившие отдельными частями зэгэтэ (облавщиков), старались высвободиться и стать самостоятельными, как это пытаются делать некоторые современные китайские генералы. Отколовшиеся части уходили куда-нибудь в сторону и занимали определенную территорию для охоты и скотоводства (коневодства). Их руководители, шаманы, после смерти становились божествами данной группы, которая стала называть их хозяевами или покровителями данной местности (Дадын-Эжин). Так начали возникать меньшего калибра боги (заяны), так называемые территориальные (районные) божества. Последние считаются белыми или черными заянами, в зависимости от того, к какому из двух лагерей принадлежали они или их предки.

Проф. Цыбиков (в том же докладе, о котором мы упоминали выше) старается объяснить происхождение двух лагерей бурятских божеств иначе, совершенно противореча историческим фактам.

«В Бурятии столкнулись две культуры—запада и востока,—пишет он,—западные несли с собой физическую силу, а кто побеждает, тот поневоле признается чистым, белым, а кто терпит поражение, тот тускл, злобен, черен. Земные соотношения двух народностей буряты, повидимому, перенесли и на небо и назвали западных—белыми и восточных—черными тэнгри».

Почему общественная сила (интересы торгового капитала России), завоевавшая Сибирь, в частности подчинившая своему господству бурят и их земли, должна найти свое олицетворение (отражение) в западных, т. е. добрых, божествах? Наоборот, поскольку колонизация Сибири имела своим последствием сужение и отчуждение промысловых угодий, пастбищ и прочих земель, на которых зиждилось экономическое благосостояние сибирского зверолова илиномада, распространение различных эпидемических и социальных болезней (оспа, тиф, сифилис, туберкулез и пр.), от которых погибали целыми родами и улусами, лишение всякой самостоятельности в области управления,—постольку, по нашему мнению, фантазия шаманиста должна была бы отразить все это в злых божествах, в восточных тэнгринах.

Кроме того сохранилось сказание, что на р. Лене, когда казаки стали подходить к владениям бурят, во главе бурятского отряда сражался какой-то черный шаман, т. е. посредник между людьми и черными восточными божествами. Если бы черные и белые божества

и шаманы возникли с приходом русских завоевателей, то мы не можем объяснить существование черных шаманов в момент первого столкновения бурят с русскими.

Таким образом мы смело можем утверждать, что тэнгрины и деление их на два лагеря существовали у бурят до колонизации Сибири русским торговым капиталом.

Что же касается различных хатов (западных, восточных, водяных), то они несомненно возникли после упадка господства шаманской «касты», когда стала уже господствовать «светская власть» в лице так называемых ханов (хат), представлявших не что иное, как руководителей крупных родовых союзов, составлявших самостоятельные «зэгэтэ-аба» (охотничью общину). Деление хатов на добрых и злых произошло оттого, что долгое время существовало строгое деление по признаку родословной принадлежности к той или другой категории тэнгринов.

Таково происхождение высших божеств у бурят.

Божества низшего ранга, почитаемые духи (заяны) возникают самым разнообразным путем.

Так называемые тарасинские и обусинские ахануты (старейшины) возникли в результате непрерывного наследования шаманской профессии в течение девяти поколений. Все шаманы этой серии становятся божествами. Им устраиваются преимущественно индивидуальные жертвы баранами или спиртными и молочными напитками. Эта категория божеств может оказывать посредничество между властителем загробного мира и всеми восточными божествами, с одной стороны, и людьми—с другой. Эти божества имеют силу непосредственно поражать людей болезнями, от которых они умирали, и таким образом добиться жертвы для себя.

Среди боханских, аларских и балаганских бурят очень популярен хозяин пегой (пестрой) лошади Алхансай Эдэрхэн. Посмотрим, что послужило причиной к возведению его в божество.

У Алхансая, жившего четыре или пять поколений тому назад, было пять сыновей, из которых Эдэрхэн отличался атлетическим телосложением и силой, против которой никто не мог устоять; он был меткий и сильный стрелок из лука, ловкий борец и искусный наездник на своей любимой пегой лошади. Эти качества сделали его очень популярным не только среди осинских бурят, откуда он происходит, но и далеко за пределами данного района.

Сказание передает, что улус Алхансая был поражен тифом (халун убушун), от которого все сыновья его умерли. У Эдэрхэна была жена, которой он, лежа на смертном одре, наказал, что «я умру только телом, а душа моя будет продолжать с тобой супружескую жизнь. Ты не должна выходить замуж вторично». Возможно, что она была с ним в принудительном браке (куплена, похищена, обменена) и ждала удобного случая, чтобы расстаться с ним. Но обычное право предписывает не расторгать брак.

Жена Эдэрхэна не послушалась заветов умершего мужа и вышла за одного из шести сыновей Бани, происходившего из улуса Коруса.

Она, повидимому, перенесла в эту семью тифозную заразу, от которой семейство Бани умерло.

Это несчастье было квалифицировано местными шаманами как месть со стороны духа умершего Эдэрхэна. Наивные шаманисты, не имеющие понятия о причинах эпидемических заболеваний, кроме того, что объясняют все волей какого-либо духа, стали представлять

себе, что душа Эдэрхэна осталась могущественной на том свете, как и он сам при жизни на земле. Первая жертва ему была принесена корусинцами, от которых и началось почитание Эдэрхэна как могущественного заяна (божества), которому приносятся различные жертвы и посвящается пегой масти конь.

Вообще говоря, почитаемыми духами становятся души умерших шаманов и шаманок, умерших юношей и девушек. Это, так сказать, контингент, из которого постоянно пополняется пантеон. Кроме них становятся почитаемыми духи людей, умерших неестественной смертью.

Души умерших стариков и детей, несмотря на то, что они представляются существующими в загробном мире, не становятся богами и не почитаются никогда. Души обыкновенных покойников, умерших естественной смертью и ничем особенным не отличавшихся при жизни, как и детей, не почитаются.

У якутов, например, души немых, слепых, глухих, батраков, т. е. тех, которые меньше всего в дореволюционное время привлекали внимание общественного мнения якутов, никогда не становятся в ряд святых, не делаются «уор'иями». Таким образом уор'ии (низшие божества) якутов, как и высшие, имеют аристократическое происхождение, ими становятся души умерших кулаков, начальников и т. п.

Так, во второй половине XIX века жил довольно просвещенный якут Егор Николаев, который во время болезненных припадков зарекался и стал почитаться знаменитым уор'ием. Кроме того, что он был культурнее своих сородичей и кончил свою жизнь самоубийством, он отличался тем, что «при жизни пользовался громадным влиянием и почетом в своем улусе и не только между богачами, но и между беднотой, так как умел своевременно и ей бросить кость. Богател не по дням, а по часам, имел семью... одним словом достиг идеальной жизни в якутском смысле,—вдруг смерть в цвете лет и сил! А там через год жена его вышла замуж, а еще через год умерла от родов. Таким образом сошлись все условия для того, чтобы стать уор'ием, и он им стал»⁸³.

В Бахсытском наслеге был родовой староста Бахсы-тојон, который беспощадно эксплуатировал жителей своего наслега и в служебной практике «был беспощаден к родовичам». Эти его качества якуты перенесли в тот свет и со страхом почитают его дух (там же).

Вот круг немногочисленных фактов, относящихся к происхождению отдельных божеств и духов у бурят и якутов.

Мы выше останавливались на различных божествах шаманистов и выяснили, что эти божества имеют иерархический характер. Какие социальные условия послужили причиной возникновения этой иерархической лестницы шаманистических божеств? Можно ли говорить, что в шаманской иерархии отразилась бюрократическая лестница русского царизма, или нужно искать корни ее в прошлой истории социального строя шаманистов?

Говоря об иерархии бурятских шаманистических божеств, Клеменц писал: «Такой строгой классификации (т. е. деления богов на чины и ранги и разделения труда.—И. К.) не имеет ни буддизм, ни христианство, и мне кажется, что на эту систематизацию сильно повлияла русская бюрократическая лестница»⁸⁴.

⁸³ Трошанский.—Эволюция черной веры у якутов, стр. 84.

⁸⁴ О взаимном влиянии между ламаизмом и бурятским шаманством, «Этногр. обозр.», 1909 г., стр. 28.

Клеменц допускает двойного рода ошибку. Во-первых, в христианстве не менее развита дифференциация и специализация. В самом деле,—достаточно перечислить бога отца, сына, св. духа, мать, архангелов, ангелов, апостолов, преподобных и пр., между которыми существует различие в чинах и некоторая специализация, чтобы убедиться в неверности утверждения Клеменца.

Если мы возьмем буддизм, то и в нем найдем не менее развитую лестницу, чем в шаманстве. Что означают многочисленные фигуры (Брама, Индра, Яма и т. п.), которые расположены на различных ступенях по пути к «Нирване», как не табели рангов и специальности? Достаточно поставить этот вопрос, чтобы и тут убедиться в неправоте Клеменца.

Во-вторых, совершенно неправ Клеменц, говоря об источниках иерархии бурятских божеств. Прежде и раньше всего нужно взглянуть на это явление с точки зрения внутреннего процесса исторического развития бурят. Мы рискуем ошибиться даже при том условии, если бы сказали, что иерархия бурятских божеств есть отражение военно-государственного строя чингисхановской империи. Буряты, как и другие народности, в процессе своего общественного развития пережили длительную эпоху охотничьего быта, когда во всех звеньях и сферах общественной жизни безраздельно господствовали шаманы. Последние, в период расцвета шаманства, подразделялись на высших, старших, средних, младших и низших. Соответственно той роли, которую играли при жизни отдельные шаманы, «души» умерших шаманов почитались и почитаются за божества того или иного значения. По мере падения охоты и рыболовства, которые имеют очень много случайностей в деле обеспечения жизни охотника и рыбака, стала падать и роль шаманов. Переход к новым условиям производства (возникновение скотоводства и затем земледелия) обусловил появление новых вождей-руководителей, которые являлись организаторами общинно-родового скотоводства. Эта вновь возникшая светская знать тоже подразделялась на множество рангов (ханы, мэргэны, гуны, эжины, тургуны и пр.). Следовательно, в самом общественном строе бурят имелась духовная и светская аристократия, игравшая огромную роль в общественной жизни (рода и племени), что не могло не отразиться на религиозном сознании бурят, так как «религиозный мир есть только рефлекс реального мира»⁸⁵.

Таким образом мы можем утверждать, что в иерархии шаманистических божеств, по крайней мере у бурят, отразились условия и формы общественного строя... Следовательно, несмотря на утверждение Клеменца, его предположение о сильном влиянии бюрократического строя царской России как об источнике этой иерархии не доказано.

Наконец, необходимо коснуться шаманистических икон, амулетов. Различные изображения умерших предков встречаются у всех шаманистов. Названия этих изображений у каждого народа различны: онгоны у бурят, аркалян у тунгусов, камул у камчадал и т. д. Они делаются из самого разнообразного материала: дерева, войлока, материи, жести, шкурок мелких зверей и пр. и бывают различной формы, напоминающей человека, зверей и пр. Но абсолютное большинство изображений (икон) представляет материальное олицетворение какого-либо духа умершего шамана, покровителя того или иного предмета и пр.

⁸⁵ Маркс.—Капитал, т. I, стр. 46.

С этими иконами связаны три обряда: призывание иконы, кормление и проводины (сжигание). Все они сопровождаются известным ритуалом и материальными расходами на них (баран, продукты, спиртные напитки и пр.).

«Идоломания» настолько развита у некоторых шаманистов, что эти изображения представляют предмет постоянной заботы и чувства уважения. Так, напр., жены остяков делают болванчиков в память умерших своих мужей. Когда садятся кушать, кладут часть кушанья перед болванчиком, а ложась спать, берут его с собой. Это продолжается в течение ряда лет, а затем болванчик погребается. Но когда умирает шаман, этот обычай превращается в полную канонизацию. В таких случаях совершенно недостаточно поклоняться изображению шамана: потомки последнего всеми мерами стараются поддерживать его славу из поколения в поколение, что приводит в конце-концов к различным жертвоприношениям. Так рождаются некоторые боги и их суррогаты—иконы.

Таким образом иконы шаманистов произошли вследствие почитания душ умерших предков и родных вообще, а с течением времени стали изображать только некоторых избранных, отличившихся при жизни чем-нибудь или умерших неестественной смертью. Отсюда следует, что онгоны, шовоки, аркалян и пр. не могут быть названы идолами, как некоторые ученые полагали, а являются материализацией почитаемых божеств.

У всех сибирских шаманистов существует понятие о добрых и зловредных божествах, причем у народов, стоящих на сравнительно высокой ступени развития выработалась целая система понятия об аде, который является местом, где совершаются возмездия в загробном мире за всю деятельность, которую вел умерший. Такое понятие могло выработаться постепенно, по мере развития классового расслоения общества; два лагеря божеств (добрых и злых, западных и восточных, белых и черных и т. д.), объектом борьбы которых является человек, представляют отражение в начале родовой и затем классовой борьбы. Точно так же специализация и дифференциация этих божеств по отраслям работы и по рангам могли происходить только на основе развития процессов разделения труда в обществе и развития «сословных» рангов (светских и духовных). Поэтому у народов (гиляков, чукчей, камчадалов, юкагиров), стоящих на более низкой ступени культуры, у которых общественное разделение труда и классовое расслоение меньше развиты, мы не встречаем стройной специализации и дифференциации божеств, а также нет более или менее развитой системы понятий об аде, которые находятся только в зачаточной форме.

ШАМАНЫ И ШАМАНКИ.

На более ранних ступенях развития шаманства, шаманские молитвы и действия исполнялись не отдельными лицами, а коллективно, всей семьей или группой. Пережитки этого сохранились и по настоящее время. Так, общественные жертвоприношения, как древнейшая форма культа, у Эхирит-Булагатских бурят совершаются коллективно, без участия и руководства со стороны шаманов. У бурят других районов мы наблюдаем коллективные акты в этих жертвоприношениях. Например, «сасалибаряха» и «даланга-хурилха», которые можно по аналогии сравнить с ролью клиросного пения в христианской церкви, несомненно являются пережитками коллективного шаманства.

В прошлом столетии появилась новая форма коллективного шаманства, «бёлошен», которая является не чем иным как попыткой отыскания (открытия) новых божеств, управляющих эпидемическими болезнями (оспы, тифа и пр.), опустошавшими целые улусы, уносившими в могилу целые поколения. С другой стороны, возникновение «бёлошен» нужно рассматривать как результат неудовлетворенности масс шаманами, оказавшимися еще больше беспомощными в борьбе против эпидемических заболеваний сородичей. Участники «дурения», как называла этот обряд царская администрация, презирали шаманов, которые старались всячески избегать встречи с ними.

Почитание и жертвоприношения хозяину огня у большинства шаманствующих народов могут исполняться любым взрослым членом семьи, в том числе и простыми женщинами. Хозяин огня является самым популярным и демократичным божеством у шаманистов.

У чукчей во время исполнения определенных обрядов поют и стучат в бубен (барабан) все женщины и мужчины. Каждая семья имеет свой бубен. Таким образом бубен—важнейший инструмент шаманов—не является принадлежностью только одних шаманов.

Чукчи сохранили еще традиции древнего шаманского демократизма. Так, «шаманов для отправления общественного служения нет, говорит Аргентов, но каждый домохозяин сам исполняет свои религиозные обряды. При парадных сборищах должность жреца берет на себя домохозяин, по приглашению которого состоялось собрание. При открытии Чаунских рыбных промыслов, для совершения молений об изобильном ловле рыбы, каждый раз избирается особый чукча»⁸⁶.

⁸⁶ Цит. соч. „Зап. ВСОРГО“, кн. III, 1857 г.

Жрецом у вотяков иногда «бывает один из членов семьи, чаще всего брат или старший сын большака. С ним вместе совершает жертвоприношения жена»⁸⁷.

С развитием и усложнением религиозной жизни, увеличением количества почитаемых и презираемых божеств, духов и пр., исполнение религиозных обрядов становится уделом не всех, а отдельных лиц, наиболее отличившихся знанием божеств, их заклинаний и молитв, которые сочетались со способностью к артистическим действиям. Такие люди стали признаваться одаренными особыми свойствами, позволяющими входить в общение с невидимыми силами. Постепенно это привело к появлению шаманов, которые стали своей специальностью передавать с течением времени по наследству, предвзрительно обучая кого-нибудь из своих сыновей или дочерей к усвоению своего опыта и знания.

Итак, на ранних ступенях шаманства существовало семейное или групповое шаманство; затем шаманские должности стали исполняться главой семьи или людьми, специально избираемыми для данного случая. В этом случае он ничем не отличался от других членов общины. Наконец, эволюция шаманства в сторону усложнения, развитие разделения труда вызвали появления шаманов, которые стали существовать за счет «прибавочного» продукта, специально занимаемая духовными делами общины, должность которых превратилась постепенно в наследственную привилегию, в средство наживы для себя.

С этой точки зрения различные сказания и легенды о происхождении первого шамана теряют всякую значимость.

Есть много данных, которые указывают, что шаманки когда-то превалировали над шаманами. Но есть и не мало сказаний, говорящих в обратном смысле. Возможно, что на ранней ступени шаманства женщина как хранительница домашнего скарба и очага больше исполняла религиозные обряды, чем мужчина.

Развитие частной собственности и товарных отношений, особенно после колонизации Сибири, значительно повлияло на взаимоотношение полов в сторону наибольшей выгоды для мужчин. В связи с этим обстоятельством и стоит процесс отмирания в сибирском шаманстве роли женщин, которые не только переставали занимать духовные должности, но были совершенно устранены от участия в целом ряде обрядов и превращены в объект купли и продажи. В настоящее время таким образом женщин-шаманок можно встретить только в виде исключения (напр., у карагасс, бурят).

Некоторые шаманисты (буряты, вотяки, якуты) делят своих шаманов на белых и черных. Это деление можно объяснить двумя моментами. Во-первых, шаманы, посредничающие между людьми и добрыми божествами, могли получить название белых, а шаманы, имеющие сношение с злыми (северными, восточными) божествами, могли быть отнесены к разряду черных. Во-вторых, это деление могло произойти от того, что родословным корнем белых шаманов признавались добрые божества, а шаманы, считающиеся происшедшими от злых (северных или восточных) божеств, могли считаться черными.

Обязанности белых и черных шаманов были строго разграничены: первые имеют дело только с добрыми духами, а вторые — с зловередными. Роль тех и других неодинакова у отдельных наро-

⁸⁷ Богаевский. — Очерк религиозных представлений вотяков, «Этн. обозр.», 1890 г. № 1.

дов. Так, например, у бурят белые шаманы вытеснили черных. Среди вотяков встречаются только белые шаманы, а черные совсем вывелись. У якутов, наоборот, черные вытеснили белых шаманов и т. д. Причины такого соотношения белых и черных шаманов у отдельных народов нужно искать в тех естественных и социальных условиях, в которых живет данный народ. Более суровая природная среда и трудность существования обуславливают большее почитание злых духов, представляющихся представителями всяких неприятных явлений природы, перед которыми больше должна выдвигаться роль черных шаманов. И, наоборот, сравнительно благоприятные условия существования делают более важными роль белых шаманов, которые выступают ходоатаями перед добрыми божествами, покровительствующими летнему солнцу, обильным дождям, скотоводству, урожаю трав и пр.

Существует ходячее представление, что шаманами становятся люди нервно-психически неуравновешенные. Такое мнение высказывали 99 сотых этнографов и ученых, занимавшихся изучением шаманства и шаманов. Особенно усердствовали в этом отношении миссионерские писатели. Последние даже экстаз шаманов объясняли влиянием каких-то злых духов. Так, напр., «ученый» поп Вербицкий—глава алтайской миссии—пишет: «Были примеры, что казаки не могли пробудить кама (шамана.—И. К.), впавшего в экстаз, нагайками; напротив, были примеры (говоря по собственному опыту), что достаточно одного священнического благословения, чтобы мгновенно выпал (!) бубен из рук камлающего кама»⁸⁸.

Харузина, несомненно принадлежащая к типу старых этнографов, продолжает стоять на той же точке зрения. «Шаманами делаются, утверждает она, люди нервно неуравновешенные, склонные к галлюцинациям, бреду, крайнему возбуждению, экстазу, эпилептическим припадкам»⁸⁹.

Если миссионерами и их приспешниками были исписаны горы бумаг, чтобы доказать варварство, дикость и безнравственность религиозных верований «инородцев», а также показать служителей культа последних как шарлатанов, неуравновешенных и т. д., то в период второго десятилетия Октября пора бы перестать писать теорию христианского высокомерия. В самом деле, действительно ли, как правило, шаманами становятся люди, являющиеся психически ненормальными? Если отдельные исследователи и этнографы отмечали у отдельных шаманов некоторые психические особенности, то не являются ли эти особенности приобретенными в результате профессиональной деятельности шаманов?

Во-первых, шамана необходимо прежде всего рассматривать как продукт определенной социальной среды. Он впитывает и концентрирует в себе все убеждения и настроения шаманствующей массы и воспроизводит их гораздо импульсивнее, чем рядовые верующие. Он находится в плену народной и собственной фантазии и верит в реальность своего общения с невидимыми сверхъестественными силами (духами).

Во-вторых, все важнейшие обряды шаманства почти у всех шаманистов совершаются с напитками (водка, тарасун, арасы).. Каждому шаману, исполняющему тот или иной обряд, по штату полагается пить. Чем больше он пьет жертвенное вино, тем больше бывает уверенности у верующих о принятии божеством жертвы, так как пред-

⁸⁸ Алтайские инородцы, стр. 77. Кстати заметим, что этот поп является в данном случае типичным и убежденным магом.

⁸⁹ Тунгусы, стр. 50. Москва, 1928 г.

ставляется, что через шамана пьют духи, вошедшие в него в момент камлания.

В-третьих, клиенты по всякому поводу обращаются к шаману без разбора дня и ночи; нередко случается, что шаману не придется располагать временем для нормального сна и он вынужден до изнеможения, пока не свалится, ездить по улусам и юртам.

В-четвертых, отсутствие нормального сна и частое употребление спиртных напитков в корне нарушают и нормальное питание и пищеварение организма. Это в свою очередь способствует и расстройству психической жизни шаманов.

В-пятых, посмотрим, что из себя представляет «школа» шаманов. Может ли человек, прошедший курс обучения этой школы, сохранить психически нормальное состояние?

Цитированный нами Городцев сообщает, что «под великим секретом Кастрену рассказывал один самоед (северный) о том, как готовился он быть тадибеем (шаманом.— К. И.). Из рода этого самоеда вышло уже несколько знаменитых тадибеев, а потому и его 15-летнего отдали также в науки тадибеям, чтобы он мог продолжать занятие своих предков. Учить его стали два тадибея. Сначала рассказали ему о многих чудесах, производимых духами, входить в сношение с которыми предстояло ему учиться. Потом завязали ему глаза, дали в руки барабан и велели барабанить. В это время один из тадибеев-учителей бил его по темени, а другой по спине. Подобное учение продолжалось несколько времени. В конце-концов тадибеи добились, что кругом ученика все просветлело; он увидел уже множество духов, окружавших его, плясавших на его руках и ногах» (Томские епарх. ведомости).

Такая учеба, конечно, не способствует сохранению психической уравновешенности.

В-шестых, все описанные условия жизни шамана неизбежно должны привести к всяким психическим ненормальностям. Мы выше говорили, что шаманская профессия, как правило, является наследственной. Все приобретенные психо-физиологические свойства шамана из поколения в поколение культивируются и в конце-концов они превращаются в наследственные особенности. Не даром сойоты говорят, что «способность быть шаманом наследственна, с этим согласны все»⁹⁰.

Итак, господствовавшее мнение о том, что шаманами становятся люди неуравновешенные в нервно-психическом отношении, не соответствует действительности. Будущие шаманы столько же психически предрасположены, сколько будущий лама или поп, ксендз или мулла. Если отдельные кандидаты в шаманы страдают нервными и психическими заболеваниями, то это следствие шаманской профессиональной деятельности ряда поколений. Надо заметить, что не все шаманы страдают психической неуравновешенностью, так же как и не все страдающие этим качеством становятся шаманами.

Школы в собственном смысле слова для обучения шаманскому званию не существуют у шаманистов. Но кое-какая предварительная подготовка существует у отдельных народов. Так, у якутов будущий шаман обучается у старого шамана. Аналогичное наблюдается у бурят: кандидат в шаманы внимательно прислушивается к камланиям старого шамана, наблюдает за их действиями, расспрашивает у опытных стариков-рассказчиков об отдельных божествах и о правилах жертвоприношений им и т. д. У гольдов существует институт практи-

⁹⁰ Суховский.—О шаманстве в Минусинск. крае. Изв. О-ва Археол., Ист. и Этногр. при Каз. ун-те, т. XII, вып. 2—3.

кантства: желающий быть шаманом поступает в помощники к старому шаману. Некоторые шаманисты думают, что будущий шаман может даже обучаться во сне у духов ранее умерших шаманов.

Поскольку никаких писанных молитв и канонов нет в шаманстве, постольку все содержание курса обучения сводится к отрывочным и не всегда точным запоминаниям сведений об отдельных божествах и молитвах. Артистическая сторона меньше всего занимает внимание в процессе предварительной подготовки.

Кроме ознакомления с биографиями божеств и молитвами, будущий шаман обязательно должен изучать один из способов гадания, в частности уметь гадать на бараньей или оленьей лопатке и толковать сны.

По достижении зрелого возраста кандидат в шаманы подвергается обряду омовения, сущность которого сводится к очищению его от всякой нечистоты и грехов. При этом употребляется ключевая вода, вино и козел, которые приносятся в жертву предкам-шаманам, которые должны взять шефство над своим потомком, а кровь употребляется для омовения.

За омовением следует ряд посвящений. Посвящения бывают от одного до девяти раз. Посвящение шамана стоит очень дорого и бывает совершенно непосильно для бюджета одного посвящаемого. Поэтому, вероятно, существует обычай нести расходы всем родом. Из-за больших расходов перестали многократно посвящать шаманов и ограничиваются в большинстве случаев одним посвящением и даже только омовением. У бурят каждое повторное посвящение означает повышение степени шамана и в каждом случае вручается посвященному то или иное одеяние или инструмент (плащ, шапка, трость, бубен и т. п.).

Шаман, прошедший обряд посвящения, выполняет роль жреца, мага (колдуна), лекаря, гадателя и пр. Самая главная роль шамана, конечно, посредничество между людьми и сверхъестественными силами (духами).

Смерть шамана означала большое событие рода или улуса. Обряд похорон и поминок шамана вызывает немало расходов, которые несет общество, вернее, все близкие и дальние родственники, а также те, которым он оказывал покровительство при жизни. Смерть каждого шамана означает увеличение штата духовных паразитов на том свете, которых обязан шаманист кормить или поить.

Проф. Петри делает глубокомысленное открытие, говоря о шаманской силе. Можно «утверждать,—пишет он,—что шаманская сила относится к разряду неизученных сил человеческого интеллекта, к тому же разряду явлений, как гипноз и факирство. Благодаря этой силе шаманы могут показывать «чудеса», вроде плясания босыми ногами на костре, хождения босыми ногами по раскаленному железу, лизания горячей головни, проглатывания горячих углей и предметов, мгновенное охлаждение кипящей воды и многое другое в том же роде. Этой же силой без всяких медицинских приемов или лекарств они быстро исцеляют некоторые болезни (особенно нервные), на которые потребовались бы месяцы клинического лечения»⁹¹.

Утверждение проф. Петри не верно. Никаких чудес шаман не совершал и не может совершать. Ни один шаман не решится коснуться раскаленного железа, глотать «горячих углей», не способен мгновенно охлаждать кипящую воду и т. п.

⁹¹ Старая вера, стр. 52.

— Кроме шаманов, у отдельных туземцев Сибири и Приуралья (у бурят, вотяков, тунгусов и пр.) существуют особые «прорицатели» — ворожцы, которые не занимаются отправлением религиозных обрядов, но имеют своей профессией предсказывать о будущем, гадать об утерянных или похищенных предметах и т. д. Если что-нибудь сбудется, по слову «прорицателя», он начинает пользоваться большим уважением, становится известным всему населению, в результате чего клиенты дают различные подарки и вознаграждения. В таких случаях «удачники» совершенно отрываются от производственной деятельности, посвящая себя всецело этой паразитической профессии. Шаманы в большинстве случаев не уважают ворожцов, видя в них своих конкурентов, отбивающих у них доходы. Но по существу как шаман, так ворожец, являются одинаково вредными для социалистического строительства, задерживая высвобождение сознания масс от религиозного дурмана, отвлекая средства населения в сторону непроизводительного потребления и пр.

ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЯ ШАМАНИСТОВ.

Жертвоприношения у шаманистов бывают общественные и индивидуальные. В свою очередь обе формы подразделяются на обязательные и случайные, кровавые и бескровные, просительные и благодарственные.

Общественные жертвоприношения устраиваются целым родом, улусом, аулом, стойбищем и даже несколькими селениями. Такие обряды имеют преимущественно сезонный характер и совершаются, главным образом, в летний период, реже—весной и осенью и почти не бывают в зимние периоды. Зимой бывают почти исключительно случайные устройства жертвоприношений, когда, например, разразится эпидемия оспы, тифа и пр. или по случаю эпизоотии скота.

Весенние жертвоприношения имеют целью отблагодарить богов за их покровительство, оказанное в течение зимнего периода, который отличается в Сибири особенной суровостью и приносит не мало невзгод хозяйству шаманиста, невооруженному передовой техникой. Наряду с этим испрашивается счастье в предстоящий вегетационный период, чтобы соответствующие божества обеспечили благополучное размножение стада, обильное произрастание трав и хлебов и пр.

Летние обряды преследуют те же цели, что и весенние, причем тут же обращаются к богам с просьбой обеспечить хорошую уборку урожая и т. п. Общественные обряды, устраиваемые в летний период, отличаются обильным уничтожением животных, молочных продуктов, спиртных напитков и пр. и носят в значительной мере увеселительный характер.

Осенние праздники устраиваются в двух целях: с одной стороны, необходимо бывает отблагодарить божества за результаты летнего хозяйствования, с другой стороны, преследуют цели, чтобы боги обеспечили теплой и непродолжительной зимой, способствовали успехам зимних промыслов, сделали заготовленный корм питательным и т. д.

Все эти сезонные жертвоприношения могут не совпадать по целям их устройства и во времени у различных шаманствующих народностей, не имеющих одинаковой системы хозяйства (рыболовство, охота, скотоводство, земледелие).

Общественные жертвоприношения у шаманистов бывают преимущественно кровавые, на которые употребляются лошади (большей частью кобылицы), быки, олени, бараны, козы. Из домашних живот-

ных свинья и курица считаются наиболее нечистыми и не приносятся в жертву. Наряду с жертвенными животными в кровавых и бескровных обрядах употребляются в жертву шкурки зверей (зайца, горностая, хорька, белки, куницы), конский волос, шерсть, сало, молочные продукты, спиртные напитки, деньги, материи и даже никому ненужные камешки. Словом, шаманисты стараются полакомить своих богов всем тем, что сами производят и имеют в своем хозяйстве.

Тюркские племена кровавые жертвы устраивают больше всего зловредным божествам, ограничиваясь добрым божествам брызганьем молочных продуктов и спиртных напитков или редким приношением животных. Монгольские племена, наоборот, большинство кровавых жертв устраивают в честь добрых—западных божеств. У монголов и у большинства восточных бурят, перешедших к ламаизму, кровавые жертвы заменились не менее обременительными подношениями монастырям—дацанам и ламам.

Бескровные общественные жертвы совершаются в большинстве случаев в честь второстепенных божеств или как подготовительная мера к предстоящим кровавым, как, напр., в христианской церкви утренняя служба предшествует обеду.

Эти общественные жертвоприношения всегда устраиваются на лоне природы и имеют не только чисто религиозный характер, но и увеселительный. Они являются, вероятно, пережитком далекой старины первобытно-общинного охотничьего быта, когда перед началом охоты, а также и по окончании ее, устраивались грандиозные празднества, на которых вырабатывались порядок и место будущей охоты (общинной облавы), выбирались руководители, выявлялись лучшие стрелки путем состязаний, подводились итоги прошедшей облавы, распределялись добытые звери и дичь и т. д. Такие празднества переплетались всегда с моментами религиозного ритуала. Не чем иным, как пережитком этой старины, являются различные празднества «Сабантуй», «Сур-харбан» и т. п., которые вплоть до революции сохраняли свой полусветский и полурелигиозный характер. И только после Октябрьской революции происходит отбор и культивирование прогрессивно-светских элементов народного искусства и развлечений, которые можно взять для развития и строительства национальной формы культуры с социалистическим содержанием по существу. А все то, что является отрицательным, отбрасывается в сторону как ненужный хлам, за который хватаются все реакционные классовые элементы туземной деревни, чтобы отстаивать свои интересы.

Некоторые «исследователи» склонны думать, что общественные религиозные обряды имеют исключительно характер аграрного культа. Эта точка зрения неверна. Эти обряды преследуют преимущественно утилитарно-аграрные цели. Но есть целый ряд жертвоприношений и других обрядов, которые не имеют характера аграрного культа, а устраиваются по случаю эпидемических заболеваний и пр.

В древние времена жертвенные животные целиком сжигались на костре. Но упадок экономического благосостояния шаманистов и внедрение товарных отношений привели к постепенному изменению степени умиловивления божеств. Вместо прежнего всежжения животного стали дарить иногда богам только кожу с конечностями, которую вешают на дерево, и кости, которые сжигаются на специальном жертвеннике, устраиваемом из камней или дерева, а мясо с'едают на месте жертвы или, разделив на паи, уносят по домам. В некоторых случаях перестают и кожу давать богам, а продают с торгов за бесценок или покупают жертвенное животное с условием возврата хозяину кожи. В том и другом случае выигрывают зажиточные и кулаки.

Можно предположить, что и обряд посвящения животных (коня, быка, оленя, козла) возник в более поздний период развития шаманства, когда сокращение количества скота и превращения его в товар привело к сознанию необходимости использования животных в хозяйственных целях, чем совершенно непроизводительно уничтожать свое благо. Таким образом посвящение животных нужно рассматривать как символическую жертву божествам.

Тот же процесс изменения хозяйственных условий приводит к постепенной замене жертвенных животных приношениями молочных продуктов, спиртных напитков и вообще малоценных предметов.

Таким образом жертвоприношение «в начале в самом деле ценное заменяется мало-помалу меньшими дарами или более дешевыми предметами, и, наконец, доходит до степени ничего не стоящих знаков или символов»⁹².

Индивидуальные жертвоприношения устраиваются по собственному желанию отдельных домохозяев или по указаниям шаманов и ворожцов. Целью их устройства является желание предотвратить опасность для семьи и хозяйства в будущем или выпросить милости у богов по случаю уже совершившегося несчастья. В том и другом случае частные жертвы могут быть кровавые и бескровные.

Частные формы жертвоприношения наиболее многочисленны, и количество их трудно поддается учету. Они могут быть обязательные и случайные (необязательные). Первые совершаются в честь определенных божеств в виде дани от данной семьи. К этой категории обрядов принадлежат все обряды, связанные с рождением и воспитанием ребенка, супружеством и т. п. Совершение таких обрядов в силу укоренившихся традиций и обычаев носит почти принудительный характер и тяжело отражается на материальном положении батрачко-бедняцких семей.

Случайно-индивидуальные обряды устраиваются по случаю болезни членов семьи, по наускиванию шаманов и ворожцов, по случаю нехороших снов, толкование которых является монополией шаманов и стариков, которые, как правило, дают такое толкование, которое внушает сновидцу необходимость устройства тех или иных молебствий.

Если в семье шаманиста кто-нибудь из непожилых захворает продолжительной болезнью, то это наверняка представляет несчастье для всего хозяйства. Нередко бывает так, что довольно крепкое хозяйство разоряется до тла, стараясь какой угодно материальной ценой добиться милости от разгневанного бога или богов, чтобы спасти жизнь больного.

В случае болезни стариков или старух (примерно старше 60 лет) расходы на жертвы не производятся, полагая, что наступила пора отправиться в потустороннее царство. Иногда выздоровление пожилых людей вызывает некоторые опасения, что как бы взамен старого человека не взяли в тот свет кого-либо из молодых родственников или односельчан.

Умрет или поправится больной, все равно одинаково выгодно шаману. Чем больше углубляется болезнь, тем больше и чаще приносятся жертвы различным божествам и, следовательно, тем больше зарабатывает шаман. Если пациент случайно выздоровеет после какого-либо кровавого или бескровного жертвоприношения, совершенного шаманом, то последний с сознанием своего достоинства будет

⁹² Тэйлор.—Первобытная культура, т. II, стр. 406.

делать намеки или требовать прямо более щедрого вознаграждения его услуг. В таких случаях дарят шаману лошадь, барана, золотую монету, оленя и т. п. сверх того, что он получает в момент окончания последнего жертвоприношения, после которого последовало выздоровление.

Состав жертвенных животных и предметов и вознаграждений шаманам определяется направлением хозяйства: скотоводческие народности приносят в жертву главным образом животных и молочные продукты; охотничьи народы—оленей, шкурки зверей и т. п., а рыболовы—рыбу, икру, снасти, лодку и пр.

Отсылая интересующихся описанием различных религиозных обрядов шаманистов к работам Анохина, Хангалова, Шукина и других этнографов, мы коснемся только умерщвления жертвенных животных.

Способ умерщвления жертвенных животных находится в тесной связи с воззрением шаманистов о душе. Так буряты убивают этих животных следующим образом: растягивая ноги вперед и назад, сваливают их на спину и, разрезав грудь, разрывают рукой станковую жилу. А шаман, подходя к распростертому умирающему животному и касаясь своим жезлом (жодо) обнаженной части мяса, произносит: «стремись легче птичьего пера, быстрее стрелы». У алтайских шаманистов способ умерщвления жертвенных животных представляет еще более неприглядную картину. Овец просто берут за ноги и раздирают живыми. У лошадей, предназначенных для жертвы, завязывают морду, к ногам привязывают веревки, на спину поперек кладут толстую жердь, затем, взявшись за веревки по несколько человек, растягивают ноги в разные стороны, а жердью, на концы которой наваливаются по несколько человек, переламывают спину. После этого, соответствующим образом приготовив, с'едают мясо, а кожу вешают на дерево.

Во всех этих способах умерщвления жертвенных животных шаманисты представляют, что в процессе такого акта душа животного освобождается от своей материальной оболочки и поступает в распоряжение почитаемого божества. С другой стороны, сжигание животного или нес'едобных его частей на жертвеннике представляет, по видимому, пережиток древнейшего представления о душе, когда она представлялась на подобие эфира, дыма, пара или запаха, и чтобы жертвенным предметам придать соответствующую маловесную форму, старались сжигать. К тому же нередко и сами божества мыслились в виде ветра, запаха, эфира и т. п.

Заканчивая очерк этой главы, необходимо остановиться еще на одном вопросе, имеющем теоретический характер. Это—вопрос о том, когда могли возникнуть общественные и индивидуальные жертвоприношения. Коллективные формы шаманских обрядов могли возникнуть и возникли в условиях первобытно-общинного строя, когда еще не было частной собственности на средства и продукты производства. Трудно допустить, что коллективные жертвы могли возникнуть в условиях существования индивидуальной собственности. Наоборот, развитие последней, разлагая первобытную общину, привело к упадку общественных форм религиозных обрядов шаманистов.

В процессе разложения общинно-родового строя и развития частной собственности у шаманствующих народностей возникли индивидуальные формы жертвоприношений, когда каждый мог свободно распоряжаться своим имуществом, приносить личные жертвы предкам своего родословия, чтобы и милости предков—богов полу-

чить только для себя. Шаманист, короче говоря, стал рассуждать так: «раз я приношу жертву только от своей семьи, то и боги должны быть щедры милостью только для моей семьи и моего хозяйства».

Таким образом коллективные жертвы и обряды шаманистов возникли тогда, когда господствовала коммунистическая (общинная) форма собственности, а частные обряды возникли на почве разложения первобытной общины, в процессе развития частной собственности и товарных отношений.

Теперь перейдем к выяснению социальных корней и классовой природы современного шаманства.

СОЦИАЛЬНЫЕ КОРНИ И КЛАССОВАЯ СУЩНОСТЬ СОВРЕМЕННОГО ШАМАНСТВА.

Чрезвычайно большая разорительность шаманских жертвоприношений не могла не вызвать в конце-концов некоторые элементы недовольства и глухого протеста, которые представляют своеобразную форму «обновленчества».

«Бурханизм» на Алтае, будучи в основном своеобразной формой национально-освободительного движения, в значительной мере явился и результатом недовольства против громадного ущерба, который наносится бесчисленными жертвоприношениями шаманским божествам, с одной стороны, и неудовлетворенности духовным содержанием шаманства, которое не отображает новые условия, которые создались в результате внедрения товарно-капиталистических отношений в туземную деревню,—с другой стороны.

В конце XIX и в начале XX века стало проявляться у марийцев стремление к замене кровавых жертвоприношений подношениями малоценных предметов—символами—свечей, чучел, изображающих животных и т. д.

Перед революцией среди бурят стало проявляться стремление к «реформе» шаманства. Даже был разослан одним бурятом небольшой проект этой реформы по бурятским волостям нынешнего Эхирит-Булагатского района, сущность которого (проекта) сводилась к отрицанию необходимости кровавых жертв и замене их молочными продуктами, ограничение употребления спиртных напитков, уничтожения калыма за невесту и т. п.

Но этот проект не встретил поддержки у ноенатства (местной администрации), которое сплошь состояло из кулацких элементов, интересы которых могли бы пострадать существенным образом.

В период революции опять наметились слабые признаки такого рода обновленчества среди тамошних бурят и даже находят сочувствие со стороны отдельных шаманов (напр. Михайлов, который является крупнейшим шаманом и довольно крепким кулаком), которые стремятся омолодить умирающее шаманство и приспособить его к условиям существующего строя. Объективно это означает не что иное, как новый маневр классового врага, который стремится этим путем удержать под своим влиянием ту массу, которая начинает становиться в ряды воинствующего атеизма, или частично переходит в другой лагерь религиозного дурмана—ламаизма (секта буддизма).

Кулачество в основном не за обновление шаманства, а за переход к ламаизму, в котором они видят последний якорь своего спасения.

Маневры классового врага в области туземного религиозного вопроса имеют двойную опасность, благодаря чрезвычайно большой отсталости экономики, быта и культуры. Поэтому со всей решительностью нужно разоблачать эти маневры независимо от того, в какой форме они проявляются.

Когда пытаются выяснить эксплуататорскую сущность шаманства, то обычно стараются привести один—два фактика о взимании шаманами платы за совершение религиозных обрядов (главным образом частных), сказать, что шаманы принадлежат к зажиточным и кулацким слоям и т. д. Это, конечно, верно. Но не в этом основное.

Говоря о социальной природе шаманства, необходимо ответить на три основных вопроса. Во-первых, необходимо выяснить в силу каких условий существует современное шаманство. Иначе говоря, каковы социально-классовые корни шаманства. Во-вторых, нужно ответить на вопрос, являются ли шаманы аполитичными, занимающими безразличное положение в отношении существующего строя, или шаманская «каста» есть откровенно реакционная, контрреволюционная сила. Если шаманы реакционны, то в силу каких причин. И, наконец, в-третьих, в каких формах проявляется эксплуататорская роль шаманства в экономической жизни шаманистов. Иначе говоря, каким образом через шаманство наживается кулак.

Благоприятной почвой существования шаманства является чрезвычайно большая хозяйственная и культурная отсталость шаманиствующих народов, которая досталась нам в наследство от проклятого старого строя.

Сравнительно передовыми народами среди туземцев Сибири являются буряты, алтайцы и якуты. Эти народы только переживают процесс перехода от пастбищно-кочевого скотоводческого хозяйства к оседлому скотоводству и земледелию. Последнее стало развиваться ускоренными шагами только в результате столыпинщины, землеустроительно-колониационная политика которой чрезвычайно сузила размеры землепользования скотоводов-туземцев, которые вынуждены были взяться за земледелие. Процесс перехода к земледелию, являясь крутой ломкой сложившихся хозяйственных устоев и быта кочевников, происходил без малейшей помощи и поддержки со стороны царского самодержавия и не мог улучшить положение широких масс. Этому переходу предшествовал и параллельно развивался жестокий кризис кочевого скотоводства как непосредственное следствие аграрной политики Столыпина в «инородческих» районах.

Только кулацкие и полуфеодалные (байские) слои сумели быстро приспособиться к новым условиям, становясь на путь интенсификации скотоводства, поднятия целин, приобретения машин и орудий и т. д.

Кочево-пастбищное скотоводство и слабо развитое и отсталое земледелие не могут обеспечить постоянство сносного материального существования широких слоев, и нередко в силу засухи, продолжительных и сильных морозов, эпизоотий и т. д. хозяйство подвергается большому урону, что не может не служить питательной почвой сохранения шаманства.

Многочисленные другие народности Сибири и Д. Востока (вогулы, камчадалы, гиляки, сойоты, тунгусы, самоеды, остяки, юкагиры и т. п.), населяющие главным образом северные и таежные части Сибири и Д. Востока, не вышли еще из охотничьей и рыболовной сту-

пени развития материальной культуры. Примитивность техники, при-
меняемая в этих промыслах, отсталость общественных отношений
(господство и пережитки патриархально-родовых отношений), отсут-
ствие какого-либо длительного и систематического соприкосновения
с культурными и пролетарскими центрами и т. д. обуславливают жи-
вучесть шаманства среди этих почти первобытных туземцев. Поэтому
неудивительно, что среди этих почти первобытных туземцев. Поэтому
девственной форме, где шаман—«жнец, кузнец и на дудке игрец».

Благодаря поздней советизации этой окраины, отсутствию до-
статочно подготовленных кадров, пролетарской базы и т. д., работа
по борьбе с шаманством проводилась чрезмерно слабо или почти не
велась.

Если ко всему этому прибавить чудовищную культурную отста-
лость, незначительный процент грамотности⁹³ среди мужчин и почти
поголовную неграмотность женской части, слабое развитие медицин-
ской сети при наличии большой пораженности туземцев различными
социальными болезнями (сифилис, трахома, туберкулез, гонорея и
даже проказа), распространению которых способствует шаманство, и
принять во внимание неблагоприятные естественные условия, которые
совершенно отличны от той естественной среды, в которой находится
крестьянин центральных округов Союза, то станет вполне понятным
существование и медленность отмирания шаманства.

Несмотря на огромные трудности, партия и советская власть до-
стигли больших успехов в деле социалистической реконструкции хо-
зяйства и поднятия культурного уровня национальностей Сибири.
Организация земледельческих, скотоводческих, овцеводческих, оле-
неводческих, рыболовецких и охотничьих колхозов и простейших
видов кооперации, насаждение совхозов, создание промышленных
предприятий, крупные успехи по развитию школьной и политпросве-
дительной сети и учреждений народного здравоохранения, небыва-
тый подъем политической активности низовых масс, укрепление всей
системы органов пролетарской диктатуры, широкая и всесторонняя
помощь пролетарского центра и т. д.—все это медленно, но неумолимо
подтачивает и подрывает корни шаманства, как и всякой другой
религии.

Однако, отсталый способ производства с его рутинной техникой
отмирают не сразу, а постепенно, по мере усиления преобразующей и
ведущей роли крупной социалистической промышленности. Это озна-
чает, что и старые общественные отношения (полуфеодалные, пат-
риархально родовые и формировавшиеся капиталистические) отми-
рают медленно. И очень часто классовая борьба в туземной деревне
заслоняется межродовыми отношениями, а рядом с советскими ко-
дексами и декретами кое-где фактически применяются и нормы обыч-
ного права, блюстителями которого являются шаманы и реакционные
социальные слои. В силу этих обстоятельств остается еще достаточно
много простора для старого варварского мировоззрения—шаманства.

Кроме того, идеология отличается большой неподвижностью,
инертностью. Это особенно относится к религиозным явлениям, в ча-
стности шаманству, которое отображает общественные отношения
родового быта. А развитие капиталистических отношений в туземной
деревне вызвало некоторую эволюцию в шаманстве, которое стало
приспосабливаться к защите интересов кулачества, сделалось в руках
последнего орудием закабаления трудовых масс.

⁹³ См. табл. „Сведения о туземном населении Сибири“ в конце книги.

Итак, если отсталость хозяйства и низкий культурный уровень туземных масс является благоприятной почвой для существования шаманства, то непосредственная заинтересованность в последнем туземного кулачества превращает этот социальный слой в классовую опору шаманства. Шаманство является идеологией кулачества и родовой знати, которые кровно заинтересованы в период развернутого наступления на капитализм по всему фронту в сохранении своего важнейшего орудия угнетения масс. Это обстоятельство превращает шамана в раз'ездного агитатора и пропагандиста кулацко байских слоев.

В оценке классового положения шаманов существует большая разногласия. Одни утверждают, что шаманы относятся к беднякам, а другие, наоборот, полагают, что они (шаманы) принадлежат к зажиточным слоям. Такие утверждения являются слишком смелыми и основываются на материалах, не представляющих большой ценности.

Так, например, Н. Маторин пишет, что «среди картов (марийских шаманов.—И. К.) бедняков нет,—это по большей части зажиточные или крепкие середняки»⁹⁴.

Такого же мнения и С. Урсынович. Ставя вопрос о том, «к каким общественным группам нужно причислить шаманов», он отвечает, что «поскольку туземные племена начинают выходить из родового строя, и у них намечаются зачатки состоятельных классов, шаманов нужно отнести к последним»⁹⁵.

Таким образом в работах этих двух позднейших авторов по шаманству мы имеем прямое утверждение, что шаманы по социальному положению принадлежат к кулацким и зажиточным слоям туземной деревни.

Проф. Петри ударяется в противоположную крайность, утверждая, что «шаманы обычно бедны»⁹⁶.

Разберем эти две точки зрения по существу.

Урсынович свое мнение обосновывает следующим доводом: «Что шаманы часто весьма, по туземному, богаты, показывает хотя бы такой пример. При посвящении шаманов у гольдов вновь вступающий должен устроить пир, на котором только в одних ритуальных (обрядовых) целях убивается 9 свиней и выпивается громадное количество водки. Не всякому туземцу под силу затраты на такие пиры. Подобных примеров можно найти немало»⁹⁷.

Что посвящение шамана вызывает большие расходы, непосильные беднякам,—это, конечно, верно и давно общеизвестно. Посвящение любого шамана может служить примером к этому. Но весь вопрос заключается в том, кто эти расходы производит: сам посвящаемый или кто-то другой. Повидимому, Урсынович не знает, что посвящение шамана, а также и похороны его, есть дело целого большего коллектива (общины, рода, улуса), на который и ложится вся тяжесть этих расходов. Размер этих расходов (скота, напитков и пр.) зависит прежде всего не от социального положения посвящаемого, а от степени популярности его родословия, от того, какого масштаба были предки—шаманы, по наследству от которых принимает звание шамана данный субъект, от состоятельности и размера общины и т. д. Это, однако, не означает, что посвящаемый сам не несет никаких расходов для посвящения себя.

⁹⁴ Н. Маторин.—Религия у народов Волжско-Камского края. стр. 61.

⁹⁵ Религия туземных народностей Сибири, стр. 33.

⁹⁶ Школа шаманов. Сб. Трудов Ирк. Гос. Ун-та, 1923 г. 5.

⁹⁷ Религия туземных народностей Сибири, стр. 33.

У бурят, например, не всякий кулак может выдержать расходы по посвящению. Агапитов и Хангалов в своих «Материалах для изучения шаманства в Сибири» указывают, что посвящение шамана вы- зывает громадные расходы «со стороны общества», причем обяза- тельно полагается заколоть минимум 9 животных. Но бывает и больше. Так, в 1881 году при посвящении одного Капсальского ша- мана было съедено 60 голов баранов и несколько штук кобылиц...

Другой пример. До конца XIX века существовал обычай девяти- кратного посвящения одного и того же шамана, чтобы он получил звание высшего шамана (епископа или митрополита), для чего необ- ходимо минимум уничтожить 162 головы животных (на 1, 4 и 7 по- священиях по 9 животных, на 2, 5 и 7—по 18 голов и на 3, 6 и 9—по 27 голов=162 головы).

Все это ложится тяжелым бременем на общество, в частности, на родственников посвящаемого. Следовательно, нельзя делать по- спешные выводы из наличия больших расходов посвящения в ша- маны, что последними могут быть только богачи. Это неверно. Мы этим совершенно не хотим отрицать наличия среди шаманов богачей- кулаков. Таковыми отдельные шаманы могут быть в силу своего бо- гатого положения в прошлом или наживаются до степени формен- ного кулака после посвящения, путем обирательства.

Данные о составе бурятских шаманов, которых насчитывается около 300 человек, говорят, что среди них преобладает беднота (50—60%) и только 5—10% всех этих шаманов принадлежат к зажи- точным и кулакам. Эти данные почти совпадают с данными об общей классовой структуре бурятского населения с некоторым только откло- нением в сторону преобладания бедняков.

Точно так же неверно мнение, что «шаманы обычно бедны». Ко- личество бедных шаманов обычно преобладает в тех районах, где шаманство находится в периоде усиленного разложения и упадка, где процесс внедрения капиталистических отношений произошел сравни- тельно глубоко и носителем этого процесса является в основном светская буржуазия (туземное кулачество). Как правило, богатые ша- маны преобладают, очевидно, в более отсталых районах, где шаман является вплоть до последних лет не только жрецом и лекарем, но и администратором, и торгашом-посредником между купцами и паст- вой и т. д.

Итак, шаманы по социальному происхождению и положению являются выходцами из различных социальных слоев.

В конечном счете вопрос о классовом составе шаманов не имеет большого принципиального значения. Важно только уяснить, что шаманы, независимо от своего классового происхождения и положе- ния, представляют реакционную, контрреволюционную силу, держа сторону туземного кулачества и полуфеодалных элементов, пред- ставляющих активных противников и вредителей социалистического строительства.

Социальное положение и социальную роль нельзя отожде- ствлять.

Что шаманы представляют нетрудовой элемент, живущий на счет трудящихся масс, доказывается многочисленными примерами.

«Местный шаман Акер, писала «Правда», захватил моржевые леж- бища, запрещая туземцам (т. е. эскимосам.—И. К.) бить моржей. В те- чение многих лет туземцы слепо подчинялись этому»⁹⁸ и только в 1929 году положили конец этому эскимосскому «империалисту» по-

⁹⁸ «Правда» от 6 декабря 1929 г.

решению туземного с'езда советов выселив его и передав лежбища в общее пользование под контролем местного рика.

Бурятский шаман Пашенаев Алсахан (Аларского района), отрекаясь от духовного звания, пишет, что «шаманил лишь затем, чтобы получать с людей деньги. Шаманством ни одной болезни не излечишь». Восемь шаманов Агинского района (Бурятия) в своем коллективном заявлении в редакцию газеты «Бурят-монгольская Правда» сознаются, что «обманом выманивали имущество у крестьян, что в свою очередь мешало делу культурного развития Бурятии. Найдется много фактов, когда мы разрушали хозяйства бурят и все это проделывали открыто», что больные «не получали от нас никакой помощи, да мы и не можем оказать помощь»⁹⁹.

Шаманы (одна шаманка из этих 8 имеет возраст 77 лет, а шаманского стажа 50 лет) сами признают, что они не могут никакую болезнь излечить, а проф. Петри с бесстыдством пишет, что шаманы «без всяких медицинских приемов и лекарств... быстро исцеляют некоторые болезни (особенно нервные), на которые потребовались бы месяцы клинического лечения»¹⁰⁰.

Остяцкие шаманы выработали целую систему надувательства и обирательства. «С своими жертвами и прикладами,—пишет Н. Городцов,—остяк иногда за несколько сот и даже за тысячу верст является к наиболее чтимому божеству. На приклады божеству идут различные вещи... Вклады можно делать деньгами и вещами, напр., ситцами, холстами, звериными шкурами. Остяк, приезжая иногда для жертвоприношения и приклада за сотни верст к уважаемому божеству, чаще троицкому, иногда совсем может не увидеть своего покровителя Урт-Игэ ни в какой форме. Живущие при Урт-Игэ сборщики (т. е. шаманы—ростовщики.—И. К.) прикладов об'являют, что «старик находится за два—три дня ходу, итти к нему нельзя, да и неудобно, но мы сами то же, что и Урт-Игэ». Тогда начинается заочное жертвоприношение с непосредственным участием испрашивающих и ищущих милости от неведомой силы. При вкладыях ценностью от 20 и более рублей сборщики от имени божества дают остяку какую-нибудь шапку или халат. Летом в июне перед Петровым днем, а зимой в декабре и январе сборщики лично раз'езжают по юртам вниз и вверх по Оби для сбора жертвоприношений. Подобные сборщики берут с собой несколько ведер водки для большего усердия к богам со стороны остяков, подпаивают их водкой. За вклад остяк может получить известное количество водки: **четверть ведра за соболя, полштофа за 7 белок...** Должность этих сборщиков наследственно переходит от отца к сыну из старейших родов. В собранных для богов богатствах сборщики никому отчета не дают. Но нужно полагать, что собирается ими немало, потому что остяки, особенно выпившие, отличаются щедростью»¹⁰¹.

Может быть подобные факты исчезли за 40 лет. Ничуть не бывало. Вот что сообщает т. Алексеев. «У остяка Кустобских юрт Сайнахова опухли ноги, лежит в юрте, встать не может. Посоветовали ему обратиться к шаману Нэва. Приехал шаман к больному.

— Вылечи меня,—говорит Сайнахов шаману.

— Хорошо,—ответил ему шаман.—Четыре дня с утра до вечера шаманил в юрте Нэва и шаманил с таким усердием, что изорвал свой бубен, однако больной не поправлялся.

⁹⁹ Газета «Бурправда», за 1928 г.

¹⁰⁰ Старая вера бурятского народа, стр. 52.

¹⁰¹ Томские епархиальные ведомости, 1890 г., № 2.

— У тебя есть черная крестовая лисица—отдай ее мне, тогда я тебя вылечу,—сказал утром на пятый день шаман больному. Жалко было Сайнахову отдавать лисицу, но вернуть здоровье все же хочется.

— Бери, но только вылечи.

Еще два дня шаманил Нэва, опять два дня с утра до вечера бил уже в новый бубен, а больной все не поправлялся.

Тогда шаман Нэва взял лисицу и уехал к себе в чум, сказав больному: поправишься»¹⁰².

Другой остяцкий шаман—Возелов, «с двумя из своих приятелей ездил по юртам Березовского района и шаманил, требуя у остяков бесплатно подвод, угрожая в случае отказа разными карами. Собирали с бедных остяков пушнину и деньги, устраивали жертвоприношения. И для большего успеха впереди себя везли шайтанов деревянных (изображений богов.—И. К.). Но всего этого оказалось мало—остяки скупались на подарки. Тогда Возелов объявил себя живым богом, сошедшим с неба, который все может сделать. Темная остяцкая масса поверила. В юртах вайкаровских Возелов заявил остякам: «колите в жертву богу оленей—он мне сегодня велел это вам передать». И в тех же юртах, посватав себе одну остяцкую девушку и получив отказ, заявил ее родителям: «Вы все будете болеть, а она умрет». Он напугал остяцкую молодежь: «Советская власть будет еще два года, а потом будет царь и Корнилов»¹⁰³.

В этом сообщении мы видим не только обирательство именем богов, но и непосредственное сочетание его с пропагандой политических лозунгов кулачества.

У северо-байкальских тунгусов дань шаману выражалась ежегодно в 30 руб. с каждого хозяйства¹⁰⁴.

Каждый шаман за отправление индивидуальных шаманских обрядов получает большую плату, которая в десять раз превышает повременную зарплату любого туземного рабочего-батрака. А при общественных жертвоприношениях лучшие куски мяса достаются шаману без всякой платы.

Интересный случай сообщает в своей статье Леонов из Туруханского края. Вот какое заявление он приводит:

«Судье колоды Куркагыр Чунско-Таймурского род. совета сироты Ольи (Кумырик) дочери Нонинги колоды Хорболь.

З а я в л е н и е .

В 1926 г. я дала за шаманство над больными моими четырьмя братьями-промышленниками и одной сестрой шаману Оксену Павлу колоды Щонягир два оленя (гарбичен). В виду того, что шаманство не помогло, я отняла у Павла одного оленя, а другого он задержал. Прошу суд разобрать это дело и заставить Павла Оксенова возвратить мне и другого оленя.

За неграмотностью прикладываю большой палец правой руки.

Действительность подписи Кумырик свидетельствую, регистратор по переписке Туруханского края Н. Сушилину»¹⁰⁵.

¹⁰² Журнал «Безбожник» за 1928 г., № 16.

¹⁰³ Там же.

¹⁰⁴ «Безбожник», 1927 г., № 9.

¹⁰⁵ «Туземн. Советы в тайге и тундрах». Сб. «Советский Север», 1929 г.

Читатель ошибся, если он думает, что Куркагырский суд стал на защиту бедной сироты. На самом деле этот суд, вероятно, считая совершенно законным поступок шамана и считая недостаточным одного оленя за «труды» шаману, выносит решение, требующее передачи шаману второго оленя.

Пишущий эти строки лично в своей жизни наблюдал бурятских шаманов, которые, помимо обирательства за совершение обрядов, ежегодно убирали свои урожаи путем устройства так называемой «помочи», просто сгоняя свою паству на свои поля. Или дадут на бесплатный прокорм свои скотины и т. д.

Таким образом эксплуататорская роль шаманов не подлежит никакому сомнению. Только потерявшие всякое классовое чутье оппортунисты могут недооценивать эту роль шаманов и не вести борьбы с ними.

Эксплуататорская роль шаманов и тесная их связь с кулацко-байскими элементами обуславливают реакционную и контрреволюционную сущность этой «касты». Эта роль особенно ярко проявлялась во время контрреволюционных восстаний, направленных против советской власти, организуемых кулацкими элементами и родовой знатью под руководством осколков офицерщины бывшей колчаковской армии.

Казалось бы в Якутии, где формально давно господствует христианская религия, шаманы не должны играть никакой роли в анти-советском движении. Но дело обстояло совершенно наоборот. Участники восстания очень часто прибегали к молениям и гаданиям шаманов, охотно игравших роль своеобразных советников.

Алтайские шаманы были пособниками, связчиками бело-бандитских партизанских отрядов, оперировавших в районе Телецкого озера.

В Молькинском районе (Иркутский округ) шаманы (Макаров, Ямбаров и др.) принимали самое активное участие в восстании, требуя расправы над арестованными коммунистами, участвуя с дробовиками в наступлении на г. Балаганск, истязая пойманных партийцев и т. д.

Тунгусские шаманы являлись не только участниками восстания 1924 г., но и непосредственными руководителями восстаний, благодаря большому влиянию, которое имеют они среди отсталых масс тайги. Теперь они, пугая богом, стараются развалить туземные колхозы.

Вот послужной список одного из тунгусских шаманов—Шагдурова. «До 1915 г. был шаманом и проживал в Тунгусском улусе Норин-Талога. 1916 г. доходы его стали сокращаться. Он призвал из Урги (?) одного из лам—«Чайжин». Этот лама за большие деньги посвятил Шагдурова Бурхану и объявил народу, что Шагдуров есть помазанник Бурхана и святой человек. После этого Шагдуров прославлялся как «святой лама Чайжин». Народ узнал о том, как он стал святым, и перестал его почитать. Шагдуров лишился дохода.

«В 1918—1922 г.г., в момент разгула в Забайкалье кровавой расправы семеновских властей, когда гибли сотнями безвинные крестьяне и рабочие, Шагдуров с'ездил в город, записался в секретный отдел сыщиком, стал преследовать коммунистов, и скоро был произведен в эсаулы, а позднее стал советником секретного жандармского управления. Бросив свое святое звание и сделавшись предателем трудового населения, он стал получать за это большое вознаграждение». («Безбожник»).

Этот пример показывает, что шаманы решаются на все, лишь бы сохранить свое паразитарное существование, а также и кулачества, с которым они тесно связаны.

«Каждое новшество—огород, отхожий промысел, грамотность, сообщает К. Перовский об удэгейцах, встречает в лице шаманов самых убежденных врагов»¹⁰⁶.

Тов. Комолов (курсант иркутской совпартшколы), производивший обследование в Ольхонском крае, пишет, что шаманы недовольны тем, что женщины при советской власти «стали слишком самовольны». «Шаманы особенно ненавидят тех женщин, которые принимают участие в общественной работе и не верят в религию».

Не без активного участия шаманов в 1930 году, этих блюстителей варварских традиций, происходило такое явление, когда «на Камчатке, в селе Парейне была сожжена согласно варварской традиции, на костре умершая корячка вместе с живой (!) дочерью»¹⁰⁷.

Исходя из культурной отсталости шаманов, отсутствия между ними организационных связей, отсутствия церквей, отсутствия между ними бы вести политическую пропаганду под религиозным соусом, отсутствия письменности, печати и т. д., некоторые думают, что шаманы являются, как правило, аполитичными, что они знают только узкую свою профессию и т. д.

Такая точка зрения совершенно не верна.

Из тех фактов, которые мы приводили выше, ясно видно, что шаманы являются не только паразитами, но они являются сторонниками и активными защитниками всего того, что несовместимо с социалистическим строительством, успехи которого не только вырывают корни для существования шаманства вообще, но и начинают производить настоящую революцию в умах широких масс отсталого туземного населения.

Мы неоднократно указывали, что шаманство приносит огромную пользу кулачеству и байству, не аргументируя это положение конкретными материалами. Теперь пора поставить вопрос: во сколько же обходится шаманство верующему населению? И каким образом богачи наживаются на шаманстве?

Для ответа на поставленный вопрос мы не располагаем достаточным материалом в отношении шаманства различных народностей Сибири. В этом отношении некоторое исключение представляет бурятское шаманство, о котором имеются довольно любопытные материалы, рисующие неприглядную картину экономической роли, которую играет шаманство для трудовых слоев бурятского населения. Но поскольку бурятское шаманство, по общему признанию, считается типичным в отношении шаманства других народностей Сибири, постольку можно получить и общее представление об этой важнейшей стороне сибирского шаманства вообще.

Интересуясь вопросом о стоимости бурятских общественных жертвоприношений (тайлаганами), иркутский окружной исправник предписал в 1885 г. Кудинской степной думе доставить ему сведения о том, «в каких именно инородческих улусах и родах существует обычай устраивать тайлаганы, в какой степени часто происходит их празднование, кто преимущественно является распорядителем таких празднеств, по чьей инициативе они устраиваются, как велики бывают ежегодные сборы с души на устройство тайлаганов, кто производит

¹⁰⁶ «Безбожник» за 1927 г., № 12.

¹⁰⁷ «Известия» от 27 марта 1930 г.

эти сборы, дается ли, и кому, отчет в собранных деньгах, и не носят ли эти сборы принудительного характера»¹⁰⁸.

Наиболее подробно на это предписание ответили три Харанутских рода, по которым приводятся цифровые данные.

«В настоящем году, читаем в сообщении 1 Харанутского рода, в одном Идыгеевском улусе (39 дворов—И. К.) было назначено 13 тайлаганов, на которые куплено у богатых инородцев 9 лошадей (байтаганы) и уплочено продавцам 388 руб. серебром, 18 овец по 8 руб. сер. за каждую, 144 р. сер. и три ямана (козы.—И. К.) по 3 руб.—9 руб., а всего 541 руб. сер.».

2-й Харанутский род. «В течение сего лета в обеих половинах разделенного общества было по 15 тайлаганов, а именно: в первой половине... было устроено в честь шаманских богов 13 тайлаганов, на которые куплено 17 лошадей, за коих уплочено продавцам (богатым своим инородцам)—650 руб. сер. и 21 штука овец по 8 рублей сер. за каждую—168 р., и в честь св. Николая угодника—2 тайлагана, на которые куплено 10 овец по 8 р. сер.—80 р. сер., и 4 ведра вина по 5 руб.—20 р. сер. Итого расхода в 1-й половине 918 руб. сер.».

«Во второй половине общества... было 13 тайлаганов, на которые куплено 10 лошадей и уплочено за них 450 руб. сер., и 9 овец по 8 руб. сер.—72 руб. сер., и 1 яман 5 р. сер., и кроме того, св. Николаю 2 тайлагана, на которые убито 6 овец по 8 руб.—48 р. сер., и 3 ведра вина—15 руб. Итого во второй половине общества расходы в течение целого лета—590 руб. сер. А всего с целого рода—1508 руб. сер.».

4-й Харанутский род. Этот род состоит из трех улусов: Болунун-хейский, Бохолдоевский и Табуевский.

«В течение лета в первом из трех этих улусов было устроено в честь шаманских богов 13 тайлаганов, на которые куплено 13 лошадей, за коих уплочено продавцам (богатым инородцам своим) 585 руб., 10 штук овец по 8 руб.—80 руб. и в честь св. Николая угодника 2 тайлагана, на которые куплено 13 овец по 8 р.—104 р. и 4 ведра вина—20 руб., итого расхода в 1-й половине 789 руб. Во втором—Бохолдоевском улусе в честь шаманских богов было 13 тайлаганов, на которые куплено 10 лошадей и уплочено за них 450 руб., 2 овцы по 8 руб. и один яман 5 руб., и кроме того, св. Николаю—2 тайлагана, на которые убито 3 овцы по 8 руб.—24 руб., 2 ведра вина—10 руб., итого расхода во втором улусе 497 руб. В третьем улусе в честь шаманских богов было 13 тайлаганов, на которые куплено 7 лошадей и уплочено за них 270 руб., 15 овец по 8 руб.—120 руб. и один яман 5 рублей, и кроме того—св. Николаю 2 тайлагана, на которые убито 6 овец по 8 руб.—48 руб. и 3 ведра вина—15 руб., итого в третьем улусе расхода в течение лета 458 руб., а всего целого рода 1744 рубля»¹⁰⁹.

Таким образом по всем трем Харанутским родам на общественные жертвоприношения в 1885 году было употреблено: лошадей—66 штук, овец—113 штук, коз—6 штук, и 16 ведер вина, общая стоимость которых обошлась этим родам в 3.793 р. серебром.

Из этой суммы на долю жертв Николаю угоднику, личность которого особенно усердно популяризировалась среди «инородцев» миссионерами, выпало 384 рубля, что составляет в двух последних родах 11,8% общих расходов на тайлаганы.

Не подлежит сомнению, что эти официальные цифры являются преуменьшенными. К тому же в указанную сумму не включены стои-

¹⁰⁸ Сборник «Бурятияведение» № 3—4, 1927 г., Верхнеудинск.

¹⁰⁹ Там же.

мость выпиваемых спиртных напитков («архи»), приготовляемых из муки или молока для шаманских божеств самими бурятами¹¹⁰, молочных продуктов, шерсти, материи, дров, траты рабочего времени на устройство жертв, которые сопровождаются еще 2—3 дня гулянками, которые также немало отягощают маломощные хозяйства.

На 14 тайлаганах в 1887 году, в 2-м Абаганатском роде, Кудинского ведомства, употреблено было разного скота, тарасуна и пр. на 2620 руб.¹¹¹, что составляет на один двор 24 р. 26 коп.

В дореволюционное время количество тайлаганов насчитывалось от 10 до 35 в год. На отдельных тайлаганах (напр., Байтогский) сразу уничтожалось от 40 до 80 лошадей и соответствующее количество спиртных напитков. В среднем каждый улус или род устраивал 14—16 тайлаганов.

По мнению М. Богданова, «только в четырех северных ведомствах (волостях.—И. К.) Иркутского уезда общественные жертвоприношения (тайлаганы) обходятся бурятам приблизительно в 80 тыс. руб., да сверх этого для частных умиловительных жертвоприношений ежегодно из Тунки и Монголии пригоняются тысячи голов овец на сумму до 70 тыс. руб. Итого только на жертвенное мясо затрачивается бурятами четырех ведомств до 150 тыс. руб. К этой сумме нужно прибавить еще расходы на водку, на вознаграждение шаманам и т. д., которые не поддаются никакому учету»¹¹².

Данные Богданова слишком общи. Но они значительно не расходятся с официальными данными, которые мы приводили выше, и вычислениями В. Михайлова¹¹³, одного из лучших знатоков шаманства Эхирит-Булагатского района.

Михайлов считал, что к 1925 году количество тайлаганов сократилось в среднем наполовину, что означает, что на каждый улус в этом году приходится по 8 общественных жертвоприношений, а всех улусов в районе 279, следовательно, во всем районе совершалось в год $8 \times 279 = 2.232$ тайлагана, на которые расходовалось минимум по 2 овцы (в переводе и лошадей на овцы), т. е. 4.464 шт. Принимая стоимость одной овцы (по цене 1925 г.) за 10 рублей, получается 44.640 руб. расхода только на одно жертвенное мясо.

К этой сумме необходимо прибавить расходы на другие продукты и предметы, которые составляют не менее 20% стоимости жертвенных животных = 8 928 руб., а всего—53.568 р., что составит 7 р. 68 к. на каждое хозяйство.

Наконец, если принять во внимание, что эти тайлаганы устраиваются почти исключительно в летнее время, когда происходит горячая пора поднятия паров, сенокосение и т. д.¹¹⁴, и учесть, что

¹¹⁰ Кстати, нужно отметить, что в жертвоприношениях Николаю угоднику обязательно употребляется русское вино, т. к. по воззрениям шаманистов христианский (русский) бог не принимает в жертву бурятский напиток (тарасун).

Умиловительство христианских божеств шаманскими жертвами представляет распространенное явление. Так цитированный нами Городцов приводит случай, что в малоатлымской церкви божией матери был принесен в жертву баран в присутствии остяцкой администрации—старшины, десятских и др.

Смазывание икон (христианских) салом, жиром, маслом и т. п. существует у многих шаманистов (якутов, тунгусов и др.).

¹¹¹ «Материалы по исследованию землепользования и хозяйственного быта Иркутской губ.», т. II, вып. 2, 1890 г.

¹¹² «Бурятское возрождение». Журн. «Сибирские вопросы» за 1907 г., № 3, стр. 41.

¹¹³ Ст. «Сколько стоят населению шаманы», газета «Бурят-Монгольская Правда», 1925 г., № 10^с.

¹¹⁴ Население этого района оседлое, основное занятие которого составляет скотоводство и земледелие.

траты времени не ограничивается только отправлением религиозного обряда в степи, на горе или в лесу, а сопровождается домашней гулянкой в течение 1—3 дней и т. д., то не трудно понять, насколько тяжело отражаются эти тайлаганы на экономическом положении бурят-шаманистов.

Но как бы велики ни были расходы на общественные жертвоприношения, все же они далеко уступают расходам, которые вызываются частными обрядами.

Мы выше упоминали, что в случае продолжительной болезни члена семьи нередко отдельные хозяйства разоряются до тла из-за этих частных жертвоприношений («кырыков»—треб). Михайлов попытался выразить расходы на частные требы в цифрах для всего района, насчитывающего 7.233 бурятских хозяйства. Он утверждает, что в среднем каждое хозяйство расходует на частные обряды по четыре овцы, т. е. 28.932 штуки овец, стоимость которых составляет $28.932 \times 10 \text{ р.} = 289.320 \text{ руб.}$ Если к этому прибавить 20% на другие расходы и на оплату «услуг» шаманов, то общая сумма расходов на частные обряды выразится в 347.184 руб., а с расходами на тайлаганы составит 400.752 р., или более 57 руб. на одно хозяйство!

Таким образом, расходы на частные обряды превышают 6—7 раз расходы, производимые на общественные жертвы.

Что эти цифры в основном соответствуют действительности показывает хотя бы тот факт, что в Эхирит-Булагатском районе, в котором насчитывается не менее 60.000 овец и коз, приплод от мелкого стада не удовлетворял спроса, несмотря на то, что на внешний рынок не выбрасывается и внутри самим населением почти не потребляется баранина, да еще тысячи голов кулаки-спекулянты ежегодно специально пригоняли из Монголии, Тунки, Унги и т. д.

Классовое расслоение в бурятских улусах происходило очень интенсивно и процентное соотношение кулаков, середняков и бедноты почти одно и то же, что и в Сибирском крае. Так, в 1926 году, в скотоводческих районах было: слабо обеспеченных по лошадям—57,5%, среднеобеспеченных—32,4% и достаточных—7%; по овцам соответственно 58,7, 33,7 и 7,6¹¹⁵.

При такой степени классовой дифференциации улуса поставщиками товарных лошадей и овец для религиозных надобностей являются зажиточные и кулацкие элементы. Об этом прямо указывается также и в официальных данных, которые мы приводили выше.

Обычно за жертвенные животные платится на 15—20% дороже, чем средние цены на местном рынке. Это обстоятельство объясняется следующими причинами: во-первых, в момент тайлаганов повышается спрос на упитанных животных; во-вторых, почти отсутствует конкуренция между продавцами, благодаря недостаточному предложению; в-третьих, при коллективной покупке лошадей и овец мало торгуются в цене, рассуждая: раз для целого улуса или рода, то переплата в несколько рублей ничего не значит для отдельного хозяйства, а к тому же кулак-продавец умеет повлиять на тех, кто приходит или приезжает к нему от общества покупать товар, путем угощения, запугивания и т. д.; в-четвертых, жертвенные животные, как правило, покупаются в кредит, который покрывается через 2—3 месяца (осенью), в силу чего бедняки и середняки, продающие кое-когда свои скотины из-за нужды сегодняшнего дня, почти не продают свой скот на нужды тайлаганов, снабжение которых, таким образом, является монополией

кулачества, и, наконец; в-пятых, по воззрениям шаманистов нельзя торговаться, когда покупаешь что-либо для отправления религиозных надобностей, так как в противном случае не будет успеха от молебствия.

Кулачество не только выгодно сбывало на тайлаганы свои собственные товарные излишки, но и систематически спекулировало, пригоняя сотни и тысячи голов баранов извне, сбывало с наценкой в 300—400%, закабалая бедноту, которая подвергалась беспощадной отработочной системе эксплуатации.

Вот что пишет в своих «Очерках и впечатлениях» А. Термен: «Богачи, покупая баранов в Монголии по 4 рубля за пару, бедному населению их перепродают по 8—10 рублей за штуку. А так как наличных денег у бурятов почти никогда нет, то бараны отпускаются в долг, и на одолженный капитал насчитывается от 30—60% годовых. Всю причитающуюся богачу сумму, бедняк, если не может выплатить, должен отработать»¹¹⁶.

Некоторым божествам полагается приносить в жертву только гулевых (неприрученных) кобылиц, которые могут быть только у богачей, умеющих, пользуясь этим обычаем шаманистов, заламывать высокие цены за свой товар.

Другим божествам можно приносить в жертву и рабочих лошадей, но упитанных. Поставщиками этой категории животных являются те же кулаки-спекулянты. Кроме того, что они своих старых лошадей сбывают, они специально весной скупают за бесценок старых заезженных лошадей в соседних русских деревнях или целыми сотнями голов пригоняют из соседних русских округов (Тулун, Канск), покупая там почти по стоимости шкуры, пускают их в степь на подножный корм и в момент разгара более поздних тайлаганов сбывают по высоким ценам, выручая 100—300% прибыли.

О тяжести расходов на шаманство можно судить еще из следующего примера. Всего населения в Эхирит-Булагатском районе насчитывается 37.000 человек (в том числе 12.000 русских и пр.). Этот район считается одним из экономически мощных по Бурятии и платит в среднем ежегодно 100—110 тыс. руб. сельскохозяйственного налога, что составляет на едока 2,7—3 руб. А на шаманство тратится ежегодно минимум 400 000 руб., что выразится (деля на 25 тыс. бурятского населения) в 16 руб. на едока! т. е. в 5—6 раз больше размера сельскохозяйственного налога.

Из сказанного об экономической роли бурятского шаманства вытекает, что оно является огромнейшим бременем для экономики туземных народов Сибири, особенно для бедноты, что оно представляет непосредственную систему эксплуатации и закабаления трудовых масс кулаками и спекулянтами, основное звено которой (системы) составляет поставка жертвенных животных для общественных и частных жертвоприношений, устраиваемых в честь бесчисленного количества божеств, наполняющих пантеон шаманства.

Эту важнейшую отрицательную сторону шаманства многие не понимают и недоучитывают, бегло касаясь только эксплуататорской роли шаманов. Из этого вытекает оппортунистическая недооценка значения антирелигиозной пропаганды среди шаманистов. С этим явлением нужно покончить как можно скорее.

¹¹⁶ «Среди бурят Иркутской губернии и Забайкальской области», стр. 55, 1912 г. Подчеркн. И. К.

Сведения о туземном населении Сибири по данным переписи 1926 г.

№ п/п	НАРОДНОСТЬ	Численность	Грамотность		Где живут
			Мужч.	Женщ.	
1	Бурят-Монголы	245.920	50.063	10.932	Бурятия, Иркутск, Читинск и Сре-тенск. округа.
2	Якуты	240.535	11.417	2.497	Якутия, Туруханский край, Иркутск. и Николаевск. округа.
3	Хакасы	45.591	4.689	1.158	Хакасия, Минусинск. и Красноярск. округа.
4	Алтайцы	39.037	3.087	1.358	Ойратия, Бийск и Барнаульский окр.
5	Тунгусы	37.524	2.320	583	Туруханск. край, Якутия, Николаевск. и Сре-тенск. окр. и Бурятия, Камчатск., Читинск., Амурск., Зейский, Хабаровск., Иркутск., Киренск., Сахалинск. округа.
6	Остяки	22.272	1.160	357	Тобольск., Томск, Тагильск. окр., Туруханск. край.
7	Шорцы	12.586	1.137	269	Кузнецкий, Бийский, Хакассский окр.
8	Чукчи	12.321	70	11	Камчатск. округ и Якутия.
9	Самоеды	10.086	52	23	Тобольск. окр., Туруханск. край.
10	Коряки	7.434	333	104	Камчатск. и Николаевск. окр.
11	Кумандинцы	6.334	719	188	Бийск. окр., Ойратия.
12	Вогулы	5.747	262	91	Тобольск., Ирбитск. и Тагильск. окр.
13	Гольды	5.304	363	12	Хабаровск., Николаевск. и Влади-вост. окр.
14	Камчадалы	4.207	1.018	646	Камчатск. и Николаевск. окр.
15	Гиляки	4.076	228	23	Николаевск., Сахалинск. окр.
16	Теленгеты	3.415	257	42	Ойратия.
17	Карагасы	2.825	244	49	Томск., Тулуновск., Н.-Сибирск. окр.
18	Юраки	2.104	10	1	Туруханск. край, Тобольск. окр.
19	Ламуты	2.044	31	3	Камчатск. окр., Якутия.
20	Те еу ы	1.897	281	81	Кузнецк. окр., Ойратия, Бийск. окр.
21	Остяко-Самоеды	1.595	13	4	Туруханск. край.
22	Ойраты	1.533	375	235	Ойратия.
23	Енисейцы	1.427	170	76	Туруханск. край, Красноярск. и Канск. округа.
24	Удэхе	1.357	36	4	Хабаровск., Владивост. и Нико-лаевск. окр.
25	Эскимосы	1.291	110	17	Камчатский округ.
26	Орочены				
27	Ольчи	723	112	14	Николаевский округ.
28	Чуванцы	701	86	41	Камчатский округ.
29	Негильдачи	683	55	4	Николаевский округ.
30	Долганы	656	7	1	Туруханский край.
31	Орочи	646	18	1	Хабаровск., Николаевск. окр.
32	Самагиры	551	54	9	Николаевск. округ.
33	Юагиры	441	10	2	Якутия, Камчатский округ.
34	Алеуты	351	136	92	Камчатский округ.

Кроме перечисленных народностей, на территории Сибири живет еще целый ряд народностей (сойоты, ороки, айны, манчжуры и т. п.), исповедующие шаманизм.

Цена 1 р. 25 н.

Мособлит № 22020
Типография
„Путь Октября“
Старая пл., 4.
5 печ. лист. Зак. № 1598.
Тираж 3.000 экз.

О Г Л А В Л Е Н И Е

	Стр.
Вместо предисловия	3
Глава первая Что такое шаманство	5
Глава вторая Некоторые вопросы происхождения шаманства	11
Глава третья Шаманство как пережиток первобытного анимизма	16
Глава четвертая Пережитки тотемизма в шаманстве Сибири	27
Глава пятая Шаманство и магия	35
Глава шестая Божества шаманистов	42
Глава седьмая Шаманы и шаманки	55
Глава восьмая Жертвоприношения шаманистов	61
Глава девятая Социальные корни и классовая сущность современного шаманства	66

СКЛАД ИЗДАНИЙ ИЗДАТЕЛЬСТВА „БЕЗБОЖНИК“
Книгоцентр ОГИЗ
Москва, Богоявленский переулок, 4.

НАРОДНАГО ПРОСВѢЩЕНІЯ РАДИ

ОЦИФРОВАЛЪ СВАБУНО,
СТРАЖЪ ВОЛЬНОГО ВЕДОВСКАГО КРУГА «ПОВѢЦЬ»



[HTTP://SNOBDENIE.UCOZ.RU/](http://snobdenie.ucoz.ru/)

[HTTPS://VK.COM/SVABUNO](https://vk.com/svabuno)

[HTTPS://VK.COM/ZADRUGA_POVED](https://vk.com/zadruga_poved)