РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ЭТНОЛОГИИ И АНТРОПОЛОГИИ
ИМЕНИ Н.Н.МИКЛУХО-МАКЛАЯ

ШАМАНИЗМ
И
РАННИЕ РЕЛИГИОЗНЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ

К 90-летию доктора исторических наук, профессора
Л.П.Потапова

Москва 1995

Ответственный редактор:
кандидат исторических наук Д.А.Функ

Рецензент:
член-корреспондент РАН С.А.Арутюнов

Книга издана на средства:
Фонда исследования шаманизма
(The Foundation for Shamanic Studies; президент - доктор Майкл Харнер, США)
при содействии:
Института этнологии и антропологии РАН имени Н.Н.Миклухо-Маклая

Шаманизм и ранние религиозные представления. К 90-летию доктора исторических наук, профессора Л.П.Потапова/Сборник статей. М., 1995. 272 с. (Этнологические исследования по шаманству и иным ранним верованиям и практикам, Т.1)

В сборнике, подготовленном ко дню 90-летия всемирно известного ученого-тюрколога Леонида Павловича Потапова, представлены статьи ряда ведущих российских и зарубежных этнологов по проблемам теории и конкретным аспектам изучения шаманизма и иных ранних религиозных представлений у народов Евразии.

Книга предназначена для этнологов, археологов, религиеведов, а также для всех, интересующихся шаманством, загадочными явлениями в человеческой куль-туре и психике.

© Идея - Д.А.Функ, В.И.Харитонова, 1995 г.
© Институт этнологии и антропологии РАН, 1995 г.

© Коллектив авторов, 1995 г.

СОДЕРЖАНИЕ

Функ Д.А. Предисловие 4

I

Поздравительный адрес Института этнологии и антропологии РАН Л.П.Потапову ко дню девяностолетия 6

"Это была наука, и еще какая!" (Со старейшим российским этнографом Л.П.Потаповым беседует В.А.Тишков)..... 9

Список работ Л.П.Потапова по алтайскому шаманизму 21

Потапов Л.П. На камлании 23

II

Балзер М.М. От бубнов к сковородам: парадоксальные изменения шаманизма в истории саха (якутов) 25

Басилов В.Н. Посвящение во сне (Рассказ узбекского музыканта) 36

Батьянова Е.П. Телеуты рассказывают о шаманах 48

Вайнштейн С.И., Москаленко Н.П. Проблемы тувинского шаманства: генезис, избранничество, эффективность лечебных камланий, современный ренессанс 62

Жуковская Н.Л. На перекрестке трех религий (из истории духовной жизни бурятского села Торы) ... 76

Ревуненкова Е.В. Заметки о современной терминологии, связанной с шаманизмом, у теленгитов .. 88

Решетов А.М. Костюм маньчжурского шамана в коллекции МАЭ 99

Романова Е.Н. К интерпретации символики якутского шаманского обряда (путешествие за *кут*-"душой" больного) 108

Смоляк А.В. Два обряда *каса* 114

Соколова З.П. Изображения умерших у хантов и манси ... 143

Тюхтенева С.П. Об эволюции культа гор у алтайцев 173

Функ Д.А. Материалы А.В.Анохина по шорскому шаманству 180

Харитонова В.И. Сексуально-эротический элемент в магико-мистической практике (К проблеме НСС) 206

Хоппал М. Следы шаманизма в венгерских народных верованиях 255

Список сокращений 266

Summary 267

Об авторах 271

Предисловие

6 июля 1995 года исполнилось 90 лет моему Учителю, всемирно известному этнографу, тюркологу, специалисту по этнографии тюркоязычных народов Евразии доктору исторических наук, профессору Леониду Павловичу Потапову.

Знакомство с этим удивительным человеком, начавшееся в 1982 г., принесло мне не только уникальную возможность пополнить свои знания в области тюркской этнографии, научиться видеть и формулировать проблемы, разрабатывать методику их решения. Это знакомство подарило мне и радость общения с образованнейшим интеллигентным человеком, настоящим профессором. Благодарность и чувство глубокого уважения к Учителю настолько велики, что вряд ли когда-то удастся полностью и адекватно выразить их в словах и делах. Идея издания и составление предлагаемого сборника - лишь малая толика этой бесконечной признательности ...

Представленные в сборнике статьи во многом близки по методике анализа этнографических материалов исследовательским позициям Л.П.Потапова. Во всех работах ученого, посвященных изучению шаманства, особое место занимают собственно первичные материалы: полевые записи, музейные коллекции, архивные материалы. В соответствии с этим, большая часть статей в сборнике также во многом основана на личных полевых материалах авторов (М.Балзер, В.Н.Басилов, Е.П.Батьянова, С.И.Вайнштейн, Н.Л.Жуковская, Е.В.Ревуненкова, А.В.Смоляк, З.П.Соколова, С.П.Тюхтенева, М.Хоппал), на уникальных музейных (А.М.Решетов) или архивных источниках по шаманству (Е.Н.Романова, Д.А.Функ). Особо следует выделить блок исследовательских работ, в которых рассматривается современная ситуация обостренного интереса к шаманизму и попыток возрождения института шаманства в ряде сибирских республик (М.Балзер, С.И.Вайнштейн и Н.П.Москаленко, Н.Л.Жуковская, Е.В.Ревуненкова), а также предпринимаются попытки предложить оригинальные трактовки, в целом новый для отечественной этнологии концептуальный подход к постижению сути феномена шаманизма (В.И.Харитонова).

Искренне благодарю авторов, откликнувшихся на приглашение участвовать в юбилейном сборнике, а также всех, оказавших помощь в его подготовке и издании и прежде всего

доктора Майкла Харнера, а также доктора В.А.Тишкова, без чьей своевременной и бескорыстной поддержки это издание вряд ли увидело бы свет в столь сжатые сроки.

Я особо признателен Н.Л.Жуковской за предварительную редакторскую работу с текстами статей Е.Н.Романовой и С.П.Тюхтеневой, а также С.И.Вайнштейну, З.П.Соколовой и ряду других авторов, взявшим на себя труд редактуры и корректуры собственных статей.

Д.А.Функ

I

Глубокоуважаемый Леонид Павлович!

В день Вашего славного юбилея - 90-летия со дня рождения сердечно поздравляем Вас, выдающегося этнолога-тюрколога, и желаем Вам доброго здоровья и еще долгих лет успешной научной деятельности.

В Вашем лице мы приветствуем создателя новых научных направлений в этнологии, творца множества актуальных трудов по этнографии тюркоязычных народов Евразии. Ваши работы постоянно дают новый импульс развитию гуманитарной мысли, во многом являются образцом научной добросовестности, объективности, искренней доброжелательности к изучаемым народам.

Как ученый-интернационалист, общественный деятель и яркая личность, Вы всегда будете служить примером подражания для молодежи, для многих Ваших коллег и собратьев по науке.

Историю отечественной тюркологии, историко-этнографического изучения тюркоязычных народов Саяно-Алтая невозможно представить без Ваших трудов. Вслед за В.В.Радловым Вы уделяли и уделяете особое внимание вопросам этногенеза и этнической истории шорцев и алтайцев, хакасов и тувинцев. Ваши работы "Происхождение и формирование хакасской народности" и "Этнический состав и происхождение алтайцев" вошли в золотой фонд этнологии. К числу лучших Ваших работ относятся и прекрасные исторические исследования "Очерки по истории Шории" и "Очерки по истории алтайцев". Последняя работа справедливо получила высокую оценку - Государственную премию СССР.

Значителен Ваш вклад и в историко-этнографическое изучение традиционной народной культуры и быта тюркоязычных народов Южной Сибири. Сейчас просто невозможно представить ни одного исследования, в котором бы не были использованы Ваши прекрасные работы по пище или одежде алтайцев, по охотничьему промыслу у шорцев или традиционным чертам народной культуры и быта тувинцев.

Особое место в Вашем творчестве занимают работы по фольклору, который Вы всегда рассматривали в контексте этнокультурной, этнической истории народа. Благодаря Вам в эпосоведении удалось существенно приблизиться к решению проблем оценки феноменов степных эпосов в таежной зоне Саяно-Алтая, проблем народности эпического творчества, специфики использования фольклорных материалов как одного из важнейших историко-этнографических источников.

Одной из ярчайших страниц Вашего научного творчества являются Ваши работы по алтайскому шаманизму. Все они, начиная с Ваших первых работ с описанием наблюдений, сделанных во время камлания алтайского шамана, и вплоть до фундаментального исследования алтайского шаманизма как социокультурного феномена огромного региона, опубликованные на родине и за рубежом, характеризуются глубочайшим уровнем постижения основ народной духовной жизни тюркоязычных народов Южной Сибири. Не случайно именно Вам удалось глубоко фундировать положение о специфике алтайского шаманизма как религии. Ваш вклад в развитие исследований в области шаманизма был отмечен в 1992 году премией Международного фонда шаманистических исследований (США).

Вы внесли серьезный вклад и в осмысление теоретических проблем этнографии - проблем общественного строя кочевых народов, своеобразия родового строя тюрков Саяно-Алтая.

Огромна Ваша роль как организатора этнографической науки в стране. В течение двух десятилетий Вы успешно возглавляли Ленинградский филиал Института этнографии АН СССР. Во многом благодаря Вашим усилиям в 1940-60-х гг. советская этнография имела возможность плодотворно развиваться.

Ваш талант организатора проявился и в создании таких фундаментальных трудов как том "Народы Сибири" (1956 г.) и историко-этнографический атлас "Народы Сибири" (1961 г.), и в организации уникальной Тувинской комплексной археолого-этнографической экспедиции. В течение многих лет Вы возглавляли и входили в состав ученых советов крупнейших институтов и университетов страны, редколлегии журнала "Советская этнография", являлись ответственным редактором многих монографий и сборников статей.

Профессионал-этнограф, Вы всегда уделяли большое внимание пополнению этнографических собраний крупнейших музеев страны - Музея антропологии и этнографии и Государственного музея этнографии. Время, когда Вы возглавляли Институт этнографии и одновременно МАЭ, было одним из наиболее плодотворных в деятельности музея. При Вашей поддержке были обработаны и введены в оборот в серии всемирно известных Сборников МАЭ значительные массивы этнографических коллекций.

Ваши организаторские способности позволили Вам, вместе с акад. Бертельсом и Кононовым, стать одним из основателей постоянного алтаистического форума PIAC.

Все Ваши знания и огромный опыт научно-исследовательской работы Вы терпеливо и талантливо передавали Вашим ученикам и по праву можете считаться главой одной из крупнейших научных школ в стране. В числе ваших учеников десятки кандидатов и докторов наук. Благодаря Вам, на Алтае, в Хакасии, в Туве выросли свои профессиональные этнографические кадры, которые составили основу национальных научно-исследовательских институтов.

Примите, дорогой, многоуважаемый Леонид Павлович, в этот день наши поздравления, искренние пожелания крепкого здоровья и продолжения Вашей неустанной научной деятельности, способной подарить миру еще не одну прекрасную работу. Мы преклоняемся перед Вашим научным подвигом. Вся Ваша жизнь - образец беззаветного служения Науке, профессиональной честности, любви к изучаемым народам!

"ЭТО БЫЛА НАУКА, И ЕЩЕ КАКАЯ!"

(Со старейшим российским этнографом Л.П.Потаповым беседует В.А.Тишков)

В.А.: Леонид Павлович, интересно было бы услышать: с чего началось Ваше увлечение наукой, как складывалась Ваша карьера профессионального этнографа?

Л.П.: Дело вот в чем. Я родился в Барнауле. Это был губернский город, выросший на базе Ползуновского и других серебряных заводов. Город был не маленький, с большим числом каменных строений XVIII в. Много было в городе и технической интеллигенции. Там родился, там успел четыре класса гимназии кончить, пока ее не упразднили. Отец мой был мелким чиновником, служил в канцелярии Главного управления Алтайского округа кабинета Его Величества. Как-то он взял меня еще мальчишкой с собой в Белокуриху, где лечился от ревматизма. Белокуриха - это в 60 км от Бийска, в предгорьях Алтая. Там находятся знаменитые родоновые источники, не уступающие Цхалтубо. Так вот, пока отец принимал лечебные ванны, я с местными алтайскими мальчишками ловил рыбу в речке Белокурихе. Там я научился говорить по-алтайски. Места мне необыкновенно понравились, я просто влюбился в природу Алтая. Тогда-то и решил - буду ботаником. Это было году наверное в 1910 или 1911. С тех пор попасть на Алтай стало моей мечтой.

С этой мыслью я тайно от родителей поступил на курсы лекарственных растений и за время учебы в реальном училище прошел их и получил удостоверение инструктора по сбору лекарственных растений.

В.А.: Тогда, вероятно, еще не было термина для обозначения этой науки фармакогнозия?

Л.П.: Нет, не было. Так вот. Я закончил курсы и подговорил еще нескольких своих школьных товарищей, и мы весной, окончив учебу в училище, сели на пароход и удрали сначала в Бийск, а оттуда уже собирались идти 100 км пешком до Горно-Алтайска. Тракт проходил между Катунью и Бией, ближе к Катуни, скорее даже по правобережью Катуни. Вот туда мы и стремились.

© В.А.Тишков, 1995 г. (Интервью впервые опубликовано в журнале "Этнографическое обозрение", 1993 г., N 1, С.106-114).

Однако спохватились родители, объявили розыск, нас в Бийске и зацапали. Привели в ЧК, но и у меня, и у ребят были официальные удостоверения, что мы едем на работу. Поэтому нас не только не вернули, но и дали разрешение получить на четырех человек одну подводу, так что мы могли положить свои мешки на подводу. Первая ночевка была около села, где потом жил Шукшин. В пути мы собирали травы, сушили их, нам помогал местный кооператив - тогда ведь кооперативы были.

В.А.: Вы травы собирали по консультации с местным населением?

Л.П.: Нет, мы сами все травы знали. До сих пор я современным врачам подсказываю. Даже все латинские названия помню. Например, современные врачи не знают, что лечебными свойствами обладал горицвет весенний - Adonis vernalis. Теперь им не лечат. А вот наперстянку знают. Да, но вернемся к Алтаю. Знаете, там мне повезло. На одной из экскурсий в алтайские аилы, куда меня все тянуло, я познакомился с Андреем Викторовичем Анохиным. Он был школьным учителем пения и краеведения в городе Барнауле. К сожалению, я учился не в той школе, где он преподавал. По его совету я стал посещать алтайцев, и это затягивало меня все больше и больше, ботаника стала отходить на второй план. К тому же Анохин меня еще и подзадоривал. После возвращения домой я поддерживал связь с Андреем Викторовичем весь год, и уже в следующем - 1922 - он зачислил меня практикантом экспедиции Академии наук - тогда Российской Академии наук. Это удостоверение у меня до сих пор есть с печатью губисполкома - о том, что Потапов Леонид Павлович зачисляется в экспедицию Российской Академии наук под руководством А.В.Анохина. И в 1922 г. я уже приехал на Алтай в качестве этнографа и впервые присутствовал на камлании шамана вместе с Андреем Викторовичем. А в 1924 г. в местном издательстве "Алтайский кооператор" вышла моя первая работа - "На камлании". Мы наблюдали за Сапыром Туяниным, замечательным шаманом - он поил из чашечки своего курмужека (так называется антропоморфное изображение души). Был полумрак, необычная обстановка - и я заболел. Я заболел этнографией. И этот год, и следующий, 1923, я провел на Алтае. Другого для себя уже не представлял. А в 1923 г. приехала на Алтай экспедиция из Ленинграда - там и Н.П.Дыренкова была, и Л.Э.Каруновская, Л.Б.Панек, А.Е.Ефимова. Они работали с Анохиным. Интересовали их алтайцы, и частично шаманизм. А Анохин знакомит: вот Леонид, Леонид вас туда отвезет ... Я мог работать даже переводчиком. В следующем году - это был уже 1924 - Анохин убедил их, что они должны меня увезти в географический институт (тогда в географическом институте был этнографический факультет). Они, конечно, согласились, переговорили со Штернбергом и Богоразом, а я получил рекомендательное письмо от Анохина к Ольденбургу и Штернбергу, которых тот знал лично. И вот в 1924 г. я приехал в Ленинград поступать на этот самый этнографический факультет. А в 1925 г. географический институт был объединен с университетом, так что получилось, что зиму я учился в географическом институте и жил в его общежитии на Мойке, а затем стал студентом университета. В 1924 г. я познакомился со

Штернбергом и Богоразом, последний мной заинтересовался, и я стал ежедневно ходить к нему в МАЭ. В музее я проводил все свое свободное время и наконец даже получил работу. Это было для меня особенно важно, так как первое время у меня не было стипендии. Какая же была эта работа? Я переносил книги в новое помещение библиотеки (там, где она и сейчас находится), т.е. из одного конца здания в другой. Работали мы вдвоем, я и студент Сойконен. Носили книги в бельевой корзине и получали за это два рубля в день. Библиотекарем тогда была внучка Радлова, Елена Маврикиевна. Рыжая, сухая, необыкновенно доброжелательная. Так я стал МАЭвцем. А через некоторое время меня взял к себе в секретари Богораз.

В.А.: А что собой представлял музей тогда?

Л.П.: Это было солидное научное заведение, известное широко за пределами нашей страны. Число работающих было небольшим, однако уровень научных работ, издаваемых музеем, был очень высок. Вы знаете, я считаю, что система, при которой музей был одновременно и научным центром, правильна. Мы же сделали музей сначала научно-просветительским, затем просто просветительским, причем в это понятие стали вкладывать свое, упрощенное понимание. Просветительство гораздо более глубокое и широкое понятие, к тому же в наше время оно сильно политизировано.

Но вернемся к 20-м годам. В это тяжелое для меня время Богораз предложил мне написать что-нибудь для "Вечерки", видимо, просто хотел меня поддержать. Он знал, что я пописываю, и всегда мне протежировал. А потом и просто сказал: "Я буду платить вам 40 руб. в месяц, а вы будете помогать мне в работе, исполнять поручения". Что же входило в мои обязанности? Я поселился на углу Торговой улицы и Английского проспекта, ныне улица Печатников, как раз напротив его дома. Квартира Владимира Германовича находилась на противоположном углу. Я должен был с утра приходить к нему, брать мешок - он носил свои книги и бумаги в рюкзаке - и мы пешком, через площадь Труда, через мост лейтенанта Шмидта, шли на Университетскую набережную и к себе в МАЭ. После этого я был свободен. Иногда были какие-нибудь поручения, например, сходить в библиотеку, еще куда-нибудь ... Но обычно я шнырял по всему музею. Это время я был в распоряжении Ноэми Григорьевны Шпринцин, ассистентки Богораза. В конце рабочего дня я снова взваливал на себя битком набитый рюкзак и мы отправлялись в обратный путь. Снова мост лейтенанта Шмидта, площадь Труда ... На углу площади Труда мы покупали шоколад, были такие трубочки, наполненные шоколадными конфетами, и "Красную вечернюю газету". Придя домой, мы вынимали все книги на письменный стол, Богораз садился в кресло, клал на стол ноги и отдыхал. Я же читал ему в это время "Вечернюю газету" и одновременно ел шоколад. Так начиналась моя этнографическая деятельность.

В этнографическом музее в те годы существовал Радловский кружок, который вел Бартольд. В работе этого кружка принимали участие и студенты. Именно там делал я мой первый доклад, написанный на основе полевой работы - все-таки я и с охотниками в тайге был, имел представление о промысле, верованиях. А в 1925 г. получил первую в своей жизни командировку от университета на все лето и 30 руб. денег. И в следующем году я тоже ездил на Алтай, однако по окончании университета в 1927 г. распределения на Алтай я не получил - там не было мест. И я уехал в Узбекистан, где должен был отработать 3 года. Меня отправили в распоряжение Наркомпроса, который в то время находился в Самарканде. Отправлял меня Александр Николаевич Самойлович. В Узбекистане я получил большую должность: при Наркомпросе была Главнаука, а при Главнауке - отдел научных учреждений, которым я стал заведовать. В моем ведении было около 20 научных учреждений, среди них такие известные, как Ташкентская астрономическая обсерватория, Итабская широтная станция, знаменитая Ташкентская библиотека, музеи, - а какой я был специалист? У меня была большая по тем временам зарплата в 175 руб. Я выговорил себе условие (поскольку меня прислал Самойлович, с которым там очень считались, там его и академиком потом выбрали), что останусь на этой должности лишь при условии, что мне разрешат ездить по всему Узбекистану и собирать полевой этнографический материал. В командировки я мог ездить в любое время, чем активно пользовался, благо расходы были минимальными. Я объездил весь Узбекистан. Собрал около 500 поверий и примет доисламского времени. А со своей руководящей деятельностью я решил так: собрал на первое совещание всех директоров подведомственных мне заведений, благо большинство находилось тут же, в Самарканде либо в Ташкенте, но приехали и из других мест, и объявил: "Вы знаете, я окончил Ленинградский университет, я этнограф и люблю свою специальность, я тюрколог, что же касается руководства, то в этом я ничего не понимаю и поэтому прошу вас и дальше исполнять свои обязанности, а если необходимо что-то подписать - то вы мне покажите, где надо подписывать".

В.А.: Скажите, а по национальности руководители были русские?

Л.П.: Да, русские, как местные, так и приезжие, например, Лясковский. Он сказал на том совещании "Ну, вот и хорошо. О таком руководителе я, например, мечтал". И больше уж меня

никто не трогал. Вскоре мы организовали научно-исследовательский институт, переросший потом в Академию ...

В.А.: В Узбекскую Академию наук?

Л.П.: Да, именно. Организовали мы институт, у меня даже там статья издана по этнографии узбеков. Собирались переезжать из Самарканда в Ташкент. И в это время в Ленинграде был объявлен первый набор в аспирантуру Российской Академии наук. Я решил подавать заявление в аспирантуру. Это же мне советовал и Самойлович. В аспирантуру в то время принимали лишь людей, имеющих печатные работы. У меня к тому времени было несколько работ, и я был допущен к конкурсу. Осенью 1930 г. меня вызвали на экзамены. Экзаменационная комиссия под председательством Н.Я.Марра заседала в одном из залов главного здания Академии наук, там, где сейчас находится ЛАХУ. Экзамены держало много народу, все с именами - Ленкоров, Даниекалсон, Костя Державин, сын Николая Севостьяновича, Дыренкова. И Потапов среди них затесался. Этнографов было всего двое: я и Дыренкова. Я поступил, однако на экзамене сорвался. Экзамен был очень строгий, Марр сам председательствовал, в комиссии сидел кто-то из марксистов того времени, уже не помню кто, кажется, местный, возможно, Бусыгин. Н.Я.Марр задает мне вопрос: "Леонид Павлович, вы очень хорошо отвечаете, я думаю, у нас будет все в порядке. Я только хочу спросить: как вы относитесь к яфетической теории?" А я возьми и бухни, что, дескать, отрицательно. У комиссии шок: как, почему отрицательно? А я что имел в виду, говоря "отрицательно" (мы все тогда увлекались этой теорией - сведением всех языков к четырем первоосновным словам), - мне она казалась неубедительной. Тогда Николай Яковлевич меня спрашивает: "А вы знаете мою теорию?" Я говорю: "Нет, пожалуй, я ее не знаю". "Леонид Павлович! Не зная, отрицаете, да еще в таком тоне?" Ухмыльнулся, и на этом мы разошлись. Мы вышли в коридорчик, сидим, ожидаем результатов. Вызывают нас снова в зал и объявляют оценки. Пять, пять, пять ... Все получили пятерки. Потапов - четыре с плюсом. Отомстил. Четыре с плюсом! Да еще с приговоркой: "Теперь, Леонид Павлович, вы будете каждую среду приходить ко мне домой на Седьмую линию и слушать мой семинар по яфетической теории". И я ходил каждую среду слушать яфетическую теорию, честно ходил. Читал обычно не сам Марр, а Иван Иванович Мещанинов ...

В.А.: Из Института материальной культуры?

Л.П.: Да, из Академии материальной культуры. В столовой, где шли занятия, стояла школьная доска, лежал мел, и Мещанинов писал все эти формулы. Марр прислушивался, иногда сам выйдет, подойдет к доске, вынет из кармана носовой платок, сотрет написанное - и сам что-то напишет. Потом тем же самым платком вытирал себе ворот. Нас это очень смешило. Да, как бы то ни было, семинары я прослушал. Мне было не все понятно, к тому же я не считал, что Марр действительно марксист. Сам я был убежденным марксистом, остаюсь им и сейчас - не в политическом плане, а в философском. Я остаюсь сторонником марксизма как метода историзма. Без этого никуда не денешься. Можно марксизм не признавать, но если вы настоящий ученый, то непременно к нему придете.

В.А.: Шаманизм, кажется, меньше всего имеет к этому отношение.

Л.П.: Тем не менее это источник. Но вот наступает время окончания аспирантуры. Диссертаций в то время не было, следовательно, защищать было нечего. Аспирантуру я закончил досрочно. К этому времени у нас начались расхождения с Надей Дыренковой - видимо, она меня ревновала к материалу: ведь я и сам оттуда, и алтайцы меня знают, и я даже участвовал в 1927 г. в жертвоприношении. Меня приняли в сеок, я по-алтайски мундус. Как-то я рассказал об этом на большом совещании в Ленинграде. Узнав, что я своим высоким званием ленинградского студента освятил древний обычай, меня хотели сразу же выгнать из университета, несмотря на то, что обычай не зверский, а родовой. Я вижу: в Ленинграде мне места не будет. Так как диссертаций не было, то я написал книгу "История Ойротии" и поступил следующим образом. Я взял ее с собой в первое же лето на Алтай, пришел в Горно-Алтайский обком партии и показал эту книгу. Секретарем обкома был Гордиенко, русский. Он прочитал рукопись и позвонил в Новосибирск Роберту Индриговичу Эйхе, а Эйхе был в ту пору членом Политбюро. Меня вызвали с книгой в Новосибирск к Эйхе. Эйхе, суховатый человек, принял меня любезно и говорит: "Мы прочитали вашу книжку ..."

В.А.: Какой это был год?

Л.П.: Это был 1933 г. "... Мы прочитали книжку, и она будет быстро издана. Поживите у нас несколько дней". Меня отправили на партийную дачу. Я жил на даче в одиночестве 2 дня, пока они что-то решали. Бильярд стоял, а играть было не с кем. Потом вызывает меня Эйхе, и действительно - напечатали мою книжку.

В.А.: Что же послужило основанием такого решения?

Л.П.: Я доказал - именно доказал, основываясь на конкретном материале, что у народов Алтая существовало классовое расслоение и имущественное неравенство. Вот здесь мне по-настоящему пригодился Ленин, его "Развитие капитализма в России". Как вы помните, там Ленин

критикует любителей средних цифр, приводя конкретные данные от и до. Я использовал этот прием для анализа материала переписи 1897 г. Получились поистине чудесные вещи, убедительная картина классового расслоения. Эйхе потом неоднократно в своих работах ссылался на эту мою книгу, когда надо было говорить о существовании в тех местах кулачества и т.д.

В.А.: Мы подошли к тяжелым временам сталинских репрессий. Что могли бы вы рассказать об этом, особенно в отношении малых народов, в отношении шаманства. Коснулось ли все это их?

Л.П.: Да, непосредственно и очень сильно. Шаманов стали обвинять буквально во всем и, естественно, они в ответ оскалились. Хотя у шаманов давно существовала вражда с миссионерами, но она не шла ни в какое сравнение с начавшейся кампанией.

В.А.: С миссионерами русской православной церкви?

Л.П.: Да. Шаманов обвинили в том, что проводимое ими большое число камланий ведет к уничтожению множества скота, приравняли к врагам народа и кулакам и выслали. А в 1930 г. шаманов обязали сдать все бубны в сельсоветы. Сельсоветы же пересылали бубны в музей. Я помню, что собралась целая гора этих бубнов, хорошо, Анохин был еще жив, разбирался с ними ...

В.А.: Бубны поступали и в МАЭ?

Л.П.: Нет, коллекция МАЭ сложилась до этого, в основном из привезенных Анохиным бубнов. Нет, в 1930 г. просто сдавали бубны в сельсоветы, и все. Анохин потом и меня привлек к определению поступлений. В те годы я уже в бубнах поднаторел, так как имел дело непосредственно с шаманами, поэтому в этнической специфике разбирался. А потом все эти бубны взяли и сожгли. Был тогда такой музейный деятель, который решил, что все это барахло, ни с кем не посоветовался и сжег. Хорошо, у меня хоть фотографии остались. Я тогда много отснял и зарисовал - рисунки делал по моему заказу алтаец Саша Каланаков. Часть из них приведена в моей книжке. Очень хорошие рисунки. Таким образом мы спасли хоть что-то.

В.А.: Это были сотни бубнов?

Л.П.: Нет, пожалуй, не сотни. Но десятки.

В.А.: А число шаманов было каково?

Л.П.: У меня есть статистика только по тувинским шаманам. По алтайским я не знаю, но было их очень много, полагаю, что не меньше, чем у тувинцев. Даже в одном сеоке, в одном роде, было по нескольку шаманов. Опять-таки, ведь были и родовитые, сильные шаманы, и подшаманивающие, халтурщики.

В.А.: Существовали еще и помощники?

Л.П.: Нет, у алтайских шаманов особых помощников не было. Большинство алтайских шаманов были сосланы. Но вот что любопытно. Я встретил вернувшегося из ссылки хакасского шамана, проведшего 10 лет в лагерях на севере. Беседа происходила в 1946 г. И я хотел порасспрашивать его о Хакасии. Он меня как черт ладана боялся, хотя я пришел к нему с хакасами. Он прятался, убегал, уплывал куда-то на лодке на ночь. Но все-таки однажды я его застал. Он не успел никуда убежать, и пришлось ему со мной беседовать. Я его уговаривал: "Это необходимо для истории, ведь ничего же не записано. Вот ребята, они этого не знают. А на Алтае все это существует. Хочешь, я тебе алтайскую покажу ..." И запел голосом шамана с приговором. Он начинает прислушиваться. Я продолжаю, веду рассказ одновременно. "От, от, пожалуй, так же. А это не так". И наконец, начинает сам втягиваться в это дело. Все кончилось тем, что я целых 2 дня с ним работал и напечатал потом в сборнике МАЭ статью "Уникальный предмет шаманского культа", именно по материалам человека, отсидевшего 10 лет и не растерявшего ничего. Все помнил. Так что шаманы многое пережили. Если будет немецкое издание моей книги, то я хочу сделать небольшое предисловие, в котором скажу, что считать шаманов убежденными врагами советской власти нет никаких оснований, они ведь даже часто не понимали, что есть советская власть. Естественно, видя все, что творится вокруг - а именно физическое уничтожение шаманов - они восприняли это как враждебный акт. Любой образованный человек воспринимался ими поэтому как враг. Но шаманы не обладали ни организационными способностями, ни возможностями объединиться - следовательно, не могли принести никакого особого ущерба.

В.А.: Но вернемся к послевоенным временам.

Л.П.: После войны я опять начал интенсивно ездить на Алтай и в Туву, особенно в Туву. Поездки в Туву заняли у меня 11 лет жизни. Я выпустил три тома материалов тувинской экспедиции, а четвертый так и не успел издать. И конечно же, продолжал ездить на Алтай. В эти годы я очень расширил свой кругозор изучением зарубежных материалов по шаманизму.

В.А.: А зарубежные классики и корифеи насколько были известны? Скажем, тот же Франц Боас, Малиновский ... Другими словами, была ли наша этнография изолирована от всего остального мира?

Л.П.: Нет, что вы. Этим много занимался Штернберг, он очень хорошо излагал основные зарубежные теории. Есть его известная работа "Современная этнология. Новейшие успехи, научные течения и методы" (Этнография. 1926. №1-2. С.15-43), в которой он рассматривает и

Фрейда, и Малиновского, и Гребнера, и пастора Шмидта, так называемую культурно-историческую школу и т.д. Фрезер был очень интересен, Леви-Брюль ... Этим интересовались и занимались. Я тоже различными зарубежными школами занимался, но в порядке семинарских занятий. Я вел в институте теоретический семинар, который был очень интересным. Часто выступали на нем Н.А.Бутинов, мой обычный оппонент, Д.А.Ольдерогге, В.Р.Кабо, А.М.Решетов, А.И.Собченко, Соня Маретина, которую я принимал в аспирантуру ... Мы даже издавали работы нашего семинара.

В.А.: А Богораз вспоминал о Джессупе, о Боасе?

Л.П.: Конечно же. Оба - и Богораз, и Штернберг. Богораз особенно Боаса любил. Знаете, Богораз запомнился мне вот чем. Сидим мы как-то в его кабинете, это там, где сейчас Кинжалов сидит. Сидим, разговариваем. Веселые все, Ольдерогге недавно из Германии вернулся ... И кто-то спрашивает вдруг, может быть, тот же Ольдерогге: "Скажите, пожалуйста, а что такое фашизм?" Богораз и отвечает: "Фашизм? Это коммунизм наоборот ..." Очень интересный был человек ... Я вспомнил один эпизод, связанный со Штернбергом. Он подарил мне свою статью с дарственной надписью накануне моей поездки к шорцам зимой. И сказал мне: "Леонид, вы едете к шорцам, будете жить в тайге, ходить на промысел - это очень тяжелые условия (он это знал, он сам полевик был). Как у вас с зубами?" "Не знаю, Лев Яковлевич, вроде ничего". "Вы обязательно до отъезда должны показаться зубнику. Сходите к моему брату". Отправил меня к зубнику, тот нашел, что действительно надо что-то запломбировать. Вы представляете себе, что такое больной зуб в тайге - жизнь каторгой покажется. Вот такая это была светлая личность. К сожалению, когда я вернулся из экспедиции, его уже не было в живых.

В.А.: А когда вы возглавили Ленинградскую часть института?

Л.П.: Году в 1948, наверное. В общей сложности у меня было 20 лет директорствования.

В.А.: 20 лет?

Л.П.: Да, 20 лет я сидел в этом кресле. Я бы, может быть, и еще посидел, да не смог сработаться с Бромлеем. Он, конечно, и организатор, и аппаратчик великолепный, и я отдаю ему в этом должное; но он не совсем человек академической науки, а с известным налетом конъюнктурности. Взять и перевернуть всю науку, свести ее лишь к этническим процессам - это не дело. Наука должна быть самая разнообразная. Ведь русская этнографическая наука всегда славилась. Посмотрите старые работы - какие интересные вещи делались в Казани, Одессе, Киеве, Географическом обществе ... Это была наука, и еще какая! И если мы опять вернемся к изучению традиционной культуры, то можем сделать еще многое, что будет иметь даже практическое применение. Надо дать общую картину традиционной культуры, а не выхватывать отдельные элементы для своих исследований...

В.А.: Вы говорите о системе жизнеобеспечения, социальной структуре ...

Л.П.: Да. Это необходимо знать и учитывать, особенно в определенных природных условиях, например в горах, где на тракторе не проедешь ... А наши охотники и скотоводы знают все кормовые угодья, знают водопои, знают, где можно пасти скот даже зимой, знают, откуда будут дуть ветры в эту зиму. И все это живет в практике до сих пор. Им надо дать свободу хозяйствовать так, как они умеют.

В.А.: Но, как мне кажется, слабость Бромлея была именно в том, что он не был полевым этнографом. У него был излишний крен в сторону схоластического теоретизирования. Ведь во всех его построениях - ЭСО, этникосах и т.п. - был элемент схоластики.

Л.П.: В этом он был схож с Левой Гумилевым. А знаете, Гумилеву я в свое время здорово помог. Он вернулся из последней ссылки, пришел ко мне, сидел вот тут, в этом кресле. И я его поддержал. Я напечатал его работу в сборниках МАЭ, ему ведь тогда есть совсем было нечего. Но вообще он завирака невероятный. Вот хотя бы его знаменитая книга о тюрках. Я ведь на тюрках собаку съел. Читал я ее не отрываясь, задыхался от удовольствия, он ведь здорово пишет. Прочитал, решил более внимательно посмотреть, что к чему. Начал снова листать - Боже мой! Чего там только не находил! Вот фантазер! А стихи пишет. Стихи у него хорошие.

В.А.: Он безусловно талантливый человек. Талантливый, однако одно его теоретическое построение я рассматриваю как элемент социального расизма. Я говорю о его рассуждениях насчет пассионарности и межэтнических мутациях. Конечно, я не подразумеваю в этом никакого злого умысла.

Л.П.: Да, я с вами согласен.

В.А.: Мне все время хотелось спросить у него, не смог ли бы он перечислить все народы, заканчивающие свое существование, и те, которые находятся в стадии пассионарности.

Л.П.: Эти построения Гумилева увлекают неспециалистов.

В.А.: Да, "пассионарность" вошла сейчас даже в политический язык. Я недавно прочитал в "Независимой газете", не помню автора: "Ход реформ в процессе демократизации идет по-разному, в различных регионах России в зависимости от пассионарности этносов ..." или что-то похожее, не помню точно.

Л.П.: Его пассионариев я читал еще в рукописи. Он хотел получить степень доктора второй раз и, по-моему, получил. Первый раз он получил за свою книгу о древних тюрках. Но, вы знаете, когда я просил в одном научном журнале написать рецензию на его книгу, мне ответили, что на беллетристику они рецензий не пишут.

В.А.: Меня очень волнует вопрос с музеем. За последнее десятилетие оттуда не только ушла чисто полевая этнография, а родилась "вторичная", то, что хотя у нас и называется этнографией, на деле же является работой на основе литературы. К тому же в музей приходит все больше и больше людей, не имеющих представления о музейной работе, о музейной специфике. То, что музей в свое время потерял свой музейный статус и стал институтом ...

Л.П.: Это было огромной ошибкой, допущенной в отношении целого ряда музеев - зоологического, минералогического ... Ведь можно же было создать научно-исследовательский институт, но - при музее. И кроме того, музеи могут быть полностью самоокупаемыми ...*

В.А.: Да, и последний вопрос, который мне хотелось бы задать. Вы упомянули работу Штернберга "Современная этнология ..." В МГУ до 1931 г. также был этнологический факультет. Как случилось, что у нас термин этнология исчез, в то время как во всем мире остался?

Л.П.: Знаете, Лев Яковлевич был все-таки за термин этнография. В названии статьи этнология появилась постольку, поскольку работа посвящена различным течениям зарубежной науки, именуемой во всем мире этнологией.

В.А.: Я объясню Вам свою позицию относительно термина этнология и переименования института в Институт этнологии и антропологии. Антропология обязательно должна была появиться в названии института, поскольку у нас и в Петербурге, и в Москве есть отделы, занимающиеся физической антропологией. Этнология же более понятный термин для зарубежных коллег, а то мы уже устали объяснять каждый раз, что есть этнография.

Л.П.: Я против названия "этнология" ничего не имею, это общепринятый термин, понятный.

В.А.: Кроме того, мне хотелось сделать более привлекательным имидж данной профессии в глазах молодежи. Меня очень волнует, что сейчас талантливая молодежь с истфака в этнографию не идет, видя в ней науку старомодную, описательную.

Л.П.: Раньше тоже молодежь не шла. Такие были дебаты - а что нам это даст, что мы будем зарабатывать ...

В.А.: Тоже такая проблема существовала?

Л.П.: Да, да еще какая.

В.А.: А все-таки я вопрос ставлю так: этнология - это название дисциплины, а этнография - это наш цех, основа ее, т.е. то, что мы делаем в поле и последующая текстуализация записей, работа с вещественно-предметными источниками, в том

* Решением президиума РАН от 14 апреля 1992 г. Санкт-Петербургский филиал Института этнологии и антропологии РАН преобразован в самостоятельное учреждение - Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого со статусом НИИ РАН.

числе с музейными коллекциями. То есть музей может быть только этнографический, а наука - этнологией. Согласны ли Вы с этим?

Л.П.: Да, безусловно. Для названия науки этнология подходит больше.

Список работ Л.П.Потапова по алтайскому шаманизму*

Пережитки культа медведя у алтайских турок//Этнограф-исследователь (Ленинград), 1928, N 2-3. С.15-21;

Охотничьи обряды и поверья у алтайских турков//Культура и письменность Востока. Баку, 1929. Кн.V. С.123-149;

Лук и стрела в шаманстве у алтайцев//СЭ. 1934. N3. С.64-76;

Следы тотемистических представлений у алтайцев//СЭ. 1935. N4-5. С.134-151;

Культ гор на Алтае//СЭ. 1946. N2. С.145-160;

Религиозные и магические функции шаманских бубнов: (Рукопись И.Т.Савенкова)//КСИЭ, вып.1. М., 1946. С.41-45;

Обряд оживления шаманского бубна у тюркоязычных племен Алтая//ТИЭ, новая серия. Т.1. М., 1947. С.159-182;

Бубен телеутской шаманки и его рисунки//Сб.МАЭ. 1949. Т.10. С.191-200;

Волк в старинных народных поверьях и приметах узбеков//КСИЭ. Т.30. 1958. С.135-142;

К изучению шаманизма у народов Саяно-Алтайского нагорья//Филология и история монгольских народов: Памяти акад. Б.Я.Владимирцова. М., 1958. С.314-322;

Из истории ранних форм семьи и религиозных представ-лений: (Обычай дарения убитого лебедя у хакасов)//СЭ. 1959. N2. С.18-30;

К семантике названий шаманских бубнов у народностей Алтая//СТ. 1970. N6. С.86-93;

Умай - божество древних тюрков в свете этнографических данных//ТС. 1972. М., 1973. С.265-286;

Некоторые аспекты изучения сибирского шаманства (Доклад на IX Международном конгрессе антропологических и этнографических наук). М., 1973. 16 с.;

Алтае-саянские этнографические параллели к девнетюрк-скому обряду жертвоприношения домашних животных и их _____

* В список включены и две работы по народным верованиям узбеков.

историческое значение//УЗ ГА НИИ ИЯЛ. Вып.11. 1974. С.51-62;

Конь в верованиях и эпосе народов Саяно-Алтая//Фольклор и этнография. Л., 1977. С.164-178;

К вопросу о древнетюркской основе и датировке алтайского шаманства//Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск, 1978. С.3-36;

Древнетюркские черты почитания Неба у саяно-алтайских народов//Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск, 1978. С.50-64;

Йер-суб в орхонских надписях//СТ. 1979. N6. С.71-77;

Исторические корни алтайского шаманизма//Краткое содержание докладов сессии Института этнографии АН СССР. Л., 1980;

Опыт изучения древнетюркских элементов в алтайском шаманстве//Литература и история. Ташкент, 1980;

Шаманский бубен качинцев как уникальный предмет этнографических коллекций//Сб. МАЭ. 1981. Т.37. С.124-137;

О шаманском языке у алтае-саянских народов//Историко-культурные контакты народов алтайской языковой общности. М., 1986. С.56-57;

Андрей Викторович Анохин как исследователь шаманства у алтайцев//Проблемы истории Горного Алтая. Горно-Алтайск, 1987. С.138-151 (частичное переиздание с сохранением названия в кн.: Анохин А.В. Материалы по шаманству у алтайцев. Горно-Алтайск, 1994. С.3-7);

Элементы религиозных верований в древнетюркских генеалогических легендах//СЭ. 1991. N5. С.79-86;

Алтайский шаманизм. Л., 1991. 321 с.;

Die Herstellung der Schamanentrommel bei den Љor// Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen zu Berlin. 1934. Jg.37. Abt.1. Ostasiatische Studien. S.53-73 (в соавторстве с Менгесом);

Die Schamanentrommel bei den altaischen Völkerschaften// Glaubenswelt und Folklore der Sibirischen Völker. Budapest, 1963. S.223-256;

Über den Pferdekult bei den türksprechenden Völkern des Sajan-Altaj Gebirges//Abhandlungen und Berichte des Staatlichen Museum für Völkerkunde Dresden. Bd.34. Berlin, 1975. S.473-487;

Signification rituelle du pelage des chevaux chez les populations Sajano-altaiennes//L'Ethnographie (Paris), 1977. N2. P.81-91;

Altaic Shamanizm. Essay in historical dating//Problems of ethnography. Papers by Soviet researchers. Moscow, 1978. P.40-50;

The shaman drum as a source of ethnographical history// Shamanism in Siberia. Budapest, 1978. P.169-179.

Leonid Pavlovic Potapovs Materialien zur Kulturgeschichte der Usbeken aus den Jahren 1928-1930 mit begleitenden Worten des Sammlers herausgegeben und eingeleitet von Jakob Taube. Markkleeberg, 1995. - 248 S.

Л.П.Потапов

НА КАМЛАНЬИ*

(*Дорожные заметки*)

Из Узнези к Санаваю приехали поздно. Заходящее солнце бросало последние лучи на верхушки гор. Камланье должно было быть по случаю перехода Санавая в новую юрту.

Съехались гости. Приехал утку-кам (великий кам) Сапыр Туянин, с вершины реки Куюма. Началось деятельное приготовление. В юрту носили дрова, воду. Кололи для гостей баранов.

Войдя в юрту, я увидел следующую картину: горевший костер освещал лица съехавшихся гостей. Направо, отдельной группой, сидели женщины в своих оригинальных нарядах, и все курили трубки. Налево расположились мужчины, просто одетые, тоже с дымящимися трубками. Среди последних заметно выделялись двое: старик, с чрезвычайно крупными чертами лица и поседевшей большой головой - хозяин юрты, и другой, сидевший на почетном месте, в переднем углу, мужчина средних лет, приличного роста и крепкого телосложения, с симпатичным лицом, на котором было ясно выражено сознание собственного достоинства. Этот последний и был кам. Одет он был так же просто, как и все остальные.

Сев на левую сторону юрты и оставаясь в тени, я мог хорошо наблюдать за всем происходящим. По моему подсчету, всех присутствовавших было человек тридцать. Шел несмолкаемый говор, постоянно слышались: "Не табыш?", "якши-ба?" (что нового? как живете?) и неустанно дымились и передавались от одного к другому трубки.

Тут я заметил, что на чарыктыке (деревянные нары, идущие вдоль трех передних стен юрты) лежало приготовленное одеяние кама: маниак (верхняя одежда) и порук (головной убор). В стороне, над таганом, нагревали бубен.

_____

© Л.П.Потапов, 1995 г. (Первая статья Л.П.Потапова по алтайскому шаманизму; впервые опубликована в журн.: Алтайский кооператор, 1924, №15, С.36-37).

* Камланье - религиозный обряд алтайских шаманистов. Шаманизм - вера в духов. Шаман, кам - духовное лицо, жрец.

Когда бубен был достаточно нагрет, кам приступил к обряду. Он надел красивый головной убор, маньяк и, ударив в бубен, запел священные молитвы - заклинания. Медленно и плавно покачиваясь, кам оставался все время на одном месте. Я положительно залюбовался его фигурой, освещенной светом костра. Но вот он, медленно кружась, покачивая высоко поднятой головой, приблизился из переднего угла двери, учащая при этом удары в бубен. В открытую дверь и дымоход было видно небо с слабо мерцающими звездами. Кам выпрыгнул из юрты. По звуку бубна можно было слышать, как он отдалялся от юрты. Через минуту он снова приблизился, неистово крича и ударяя в бубен. В открытую дверь что то с шумом влетело и, взвившись кверху, упало у костра. Это был головной убор кама. Вслед за этим показался и кам. Он как бубдто силился войти в дверь, но его что-то отталкивало. Наконец, с большим усилием, он перешагнул порог и, шатаясь, продолжал камлать около двери. Дверь затворилась. Теперь кам, постепенно стихая, камлал, обратившись лицом к костру, изнеможенный, без шапки, и, наконец, затих.

Сев на землю, отставив в сторону бубен, низко наклонив голову, поддерживая ее рукой, этот здоровый мужчина, утомленный продолжительным экстазом, имел теперь жалкий вид. Он тяжело дышал, отплевывался и стонал, безумно вращая глазами по сторонам. Наконец, придя в себя, он отодвинулся от костра и тут-же, не обращая внимания на присутствующих, улегся спать.

Началось угощение гостей, которое продолжалось до утра следующего дня, когда и кам и гости разъехались по домам.

Тронулись вместе с ними и мы.

II

М.М. Балзер

ОТ БУБНОВ К СКОВОРОДАМ: ПОВОРОТЫ СУДЬБЫ ШАМАНИЗМА В ИСТОРИИ САХА (ЯКУТОВ)

Истории, которые люди рассказывают друг другу и, иногда, пришельцам-этнографам, позволяют понять изгибы и повороты, зачастую болезненные, в трагедии личности и в изменениях культуры. Истории о шаманах особенно способствуют раскрытию связей между феноменами личностного и культурно обусловленного, культурно обусловленного и политического, личностного и духовного.

В деревне Тюктюр Мегино-Кангаласского района Республики Саха (Якутия) очаровательная и живая семидесятидвухлетняя бабушка, играющая на хомусе (варгане), вспоминала в 1995 году случившуюся много лет назад смерть своего брата: "Однажды во времена моего детства заболел брат. Сначала я этого не заметила, но затем стало очень плохо, так что он кричал от боли. Из-за крайней и срочной необходимости помощи мама пригласила старую женщину. Мы не называли ее *удаган* (женщина-шаман), но было известно, что она делает то же, что когда-то делали [запрещенные] шаманы. Она пришла, посмотрела на моего брата, и достала сковороду. Ее звали Матрена. Она лизнула глаза ребенка, мальчика, моего брата. Она подняла сковороду и стала колотить по ней деревянной ложкой. Через некоторое время она сказала: <<В вашей семье кто-то убил большого зверя. Дух этого зверя вошел в вашего мальчика.>> И действительно он не прожил даже тех четырех дней, что оставались до возвращения домой нашего отца [который был тогда на охоте]."

Марфа Михайловна Заморщикова, поведавшая эту историю тайного шаманизма 1930-ых годов, не осуждала предполагавшуюся исцелительницу за смерть своего брата и не ставила под сомнение объяснение его смерти одержимостью духом. Скорее, она примирилась с тем, что судьба (*дьылха*) ее брата была решена силами более могущественными, чем она сама. В этом случае усилия Матрены сводились только к диагностике. Даже если бы та имела полный набор шаманских атрибутов, которые были изъяты в ходе советской кампании против шаманов, то и тогда она могла бы оказаться не в состоянии исцелить мальчика.

© М.М.Балзер, 1995 г.

Один из бросающихся в глаза аспектов парадоксальной красоты и пафоса этой истории - импровизированная замена шаманского бубна сковородой. Мои консультанты-саха были согласны в том, что Матрена, вероятно, использовала сковороду как запасной способ вхождения в транс для общения с духами с целью узнать о судьбе мальчика больше, чем она могла бы сделать на основании простого наблюдения за ним. Один из моих друзей заметил, что у настоящей *удаган* бубен-сковорода могла обратиться подлинным бубном. В свою очередь бубен тоже был метаморфозой коня, на котором отправлялись в сферу обитания духов. А для некоторых шаманов такие путешествия в состоянии экстаза были, несмотря на репрессии Советской власти, ключевым условием для налаживания их взаимоотношений с духами как ради самих себя, так и для блага других. С другой стороны, продолжил этот же друг в более циничной манере, возможно, Матрена просто играла со сковородой, используя ее в качестве музыкального сопровождения и выдавая его за общение с духами, которого она на самом деле не имела[1].

Репрессии Советской власти против шаманов

В отличие от некоторых шаманов Якутии, Матрена не была столь известной, чтобы породить истории и легенды, которые могли бы дать дополнительные свидетельства ее способностей. Тем не менее ясно, что она действовала в советской обстановке повсеместных и идеологически обусловленных открытых репрессий и более мягких самоконтроля и скованности. В конце 1920-ых и начале 1930-ых годов были сожжены сотни шаманских бубнов, в основном молодыми энтузиастами-комсомольцами, которые чаще были коренными жителями, обратившимися к коммунизму, а не приезжими русскими революционерами. Некоторые бубны и шаманские облачения были "подарены" музеям, а их владельцы обещали стать производящими членами советского общества. Многие шаманы действительно свернули свою практику, но другие "ушли в подполье" и тайно продолжали шаманские исцеления в основном благодарных им клиентов. Несколько продолжавших практиковать шаманов были заключены в тюрьмы, где некоторые умерли. Подлинные масштабы этих репрессий вряд ли станут когда-либо известны даже при открытых архивах, поскольку многие шаманы обвинялись в иных нарушениях, тогда как их настоящее "преступление" заключалось в шаманской практике.

Еще более коварной была советская политика в годы после Второй Мировой войны, когда тех, кто старался быть шаманами, обвиняли в сумасшествии. Они считались ненормальными из-за продолжения отжившего и презираемого занятия. Их определяли достаточно

опасными и потому требующими жестокого лечения медицинскими препаратами в психических лечебницах ("психушках") от широко трактуемой "шизофрении". Боязнь "психушек" и насмешек удерживала некоторых потомков шаманов, которые могли унаследовать целительский талант и чувствовать зов духов, от практикования. Внимательный этнограф-саха, отличающийся симпатией и уважением к шаманской практике, отметил задним числом, что одна из трагических ироний судьбы советских шаманов заключалась в том, что некоторые из них действительно стали до такой степени ненормальными, как это и утверждали их советские обвинители. Дискредитация шаманов была всеобъемлющей, зачастую эффективной, и не стоит это приукрашивать даже несмотря на способность нескольких сильных шаманов преодолеть эту дискредитацию[2].

Советская пропаганда против "кулаков-шаманов" использовала смешанные чувства страха и преклонения, которые традиционно составляли часть восприятия обществом местных шаманов. Поэтому шаманов изображали жадными шарлатанами и обманщиками, которые ради собственного удовольствия забирали у людей их сбережения, дочерей и последних лошадей. Шаманов также обвиняли в том, что те стояли во главе антисоветской оппозиции, хотя организованное руководство встречалось редко. Принятый в 1924 году республиканский вариант советских законов, осуждавших шаманизм, заложил основы для репрессий: "Считать шаманизм в ЯАССР явлением особенно вредным, тормозящим культурно-национальное возрождение и политическое развитие народностей ... наравне с проявлением дурмана всех религиозных культов ... действия шаманов ... предусмотренные уголовным кодексом РСФСР, например: вымогательство, совершенние обманных действий с целью извлечения таким путем какой-либо выгоды ... лечения недозволенными в медицине способами и средствами"[3].

В 1986 году в Сунтаре престарелая саха (якутка) - бывшая председатель сельского Совета Татьяна Ильинична Алексеева вспоминала: "Вам следует иметь в виду все, что было. Мы делали важные вещи в 1930-ые годы. Во-первых, была ликвидация безграмотности. Затем была кампания за чистоплотную жизнь, за санитарию и элементарную гигиену. Это было чрезвычайно важно для людей, проводивших свою жизнь в нищенских *балаган*ах [низких зимних жилищах] с пристроенными к ним стойлами для скота. Далее, была борьба за атеистическую правду. И кампания за права женщин. И огромное улучшение суровых условий труда благодаря механизации ... В 1930 г. все шаманские бубны были взяты в музеи. Если шаманы

продолжали тайно устраивать сеансы для своих пациентов, или если они пытались утаить бубны, то тогда их лишали права голоса. Это означало, что они оставались без каких-либо прав на землепользование или на членство в коллективе. Они были изгоями, классовыми врагами, кулаками."

В Средне-Колымском районе старик Иннокентий Федорович Волков, родившийся в 1914 г., описывал местные репрессии против шаманов в более лирических тонах: "Главная чистка шаманов была в 1929 году. В нашем районе активист Юбан Гаврилович Третьяков собрал 9 бубнов. Затем он пригласил нас, школьников этой местности, помочь ему сжечь бубны. Так что мы, школьники, сожгли бубны в большом костре. Мой дядя был шаманом, и его большой белый бубен явственно выглядывал из этой кучи. Присутствовало очень много взрослых и детей. И многие из нас видели, как этот большой бубен выпрыгнул из огня. Трижды бубен выпрыгивал из костра, и трижды люди возвращали его в поребальный костер."

Игорь Семенович Лаптев, активный коммунист, ставший впоследствии директором музея, рассказал иную версию событий: "Где-то около 1930 года Третьяков был ответственным за сожжение бубнов. Некоторые говорят, что сожгли 9 бубнов, а другие - что почти 30. Бубны были собраны и сложены в кучу в местности у Сен-Куля. Третьяков был бесстрашен, невзирая на проклятия шаманов, у которых он отобрал бубны. Но через недолгое время после сожжения бубнов он умер. Его живот раздулся, и через 2 дня он умер. Он был сильным человеком в извесном смысле слова, кандидатом в члены партии [когда это было редкостью для коренных народов]. То, что он вскоре умер - это правда. Я не знаю, что случилось. Его похоронили в том месте, где он сжег бубны ... А впоследствии это место стало местом проведения празднеств."

Этот самый Лаптев, родившийся в 1930 году, позднее конфликтовал с известным местным шаманом Токой, который тайно продолжал свою практику. "В 1947 году я учился в школе в городе (Средне-Колымске). У моей сестры болело горло и была лихорадка, и семья решила пригласить Токой. Они не позвали доктора, они пригласили шамана. У того был старый бубен в балагане, скрытый в примерно 100 километрах отсюда. Он забрал бубен, пришел и закрыл все окна, плясал и устроил свой сеанс. Но это не помогло. Моя сестра умерла ... Когда я вернулся домой, меня сделали заведующим избой-читальней. Однажды я увидел Токой и сказал ему в лицо <<Ты обманул нас.>> Муж моей умершей сестры ходел подать в суд на него, и я тоже

был за это. Но другие члены нашей семьи, включая мать, которая сама была кем-то вроде *удаган*, отговорили нас. Семья побоялась"[4].

Согласно своей репутации, кроткий, добрый и действовавший по правилам Токой намного чаще исцелял людей, чем причинял им вред или оказывался не в состоянии помочь. Он, вполне возможно, мог чувствовать себя почти столь же плохо из-за неудачи, как и семья болевшей сестры. Однако более важный аспект содержания шаманизма, практиковав-шегося в советский период, состоит в психологии страха семьи. Страх шаманских проклятий в семьях, члены которых участвовали в советских репрессиях, повторялся по всему Северу и на протяжении поколений. Несколько людей признались, что их семьи возлагают вину за преждевременные смерти и различные серьезные болезни или несчастные случаи на проклятия шаманов тем родственникам, которые возглавляли различные части советской антишаманской кампании.

Двусмысленность шаманских репутаций и разнообразие подходов к местному шаманскому наследию отражаются в любопытном географическом и эмоциональном совмещении, имеющем место в деревне Качагаца Кангалассского района. Две женщины, выражающие очень разные стороны советской истории шаманизма, жили по соседству в течение многих лет в непростых отношениях друг с другом. Одна - дочь покойного местного шамана (Дуолан *ойуун*), другая - дочь председателя сельского Совета, который арестовывал его. Одна вопринимала своего отца-шамана как долго страдавшего мученика, умершего в тюрьме, но исцелившего многих людей. Другая видела своего отца - представителя советской власти как сильного руково-дителя, который был прав и арестовал своего соседа за кражу мяса из общественного хранилища. Деревенские жители разделены на поддерживающих обе эти версии местной истории, хотя в последнее время симпатии склонились в пользу шамана[5].

Более положительные и даже чрезмерно фантастические истории о шаманах, родившиеся в советский период, относятся к легендарным способностям нескольких известных шаманов избегать ареста или, в ряде случаев, их поведения в тюрьме. О некоторых ходят слухи, что они избежали заключения путем применения древнего искусства изменения своей формы, например, просто превращаясь в птиц и улетая. Считается, что Константин *ойуун* из Абейского района вместе с двумя другими захваченными шаманами "загипнотизировал" целую комнату, полную скептиками, и заставил их поверить в то, что они вначале увидели снег, а потом медведя (или нескольких медведей, в зависимости от версии рассказчика) в зале комсомольского клуба.

Шаманы были освобождены в знак уважения к их могуществу*. Спиридон из Вилюйского района стал председателем сельского Совета, и община долгие годы скрывала от вышестоящих властей его продолжавшуюся шаманскую практику. Знаменитая *удаган* Алыһардаах своими сексуальными действиями привела в такое замешательство мужчин, пришедших ее арестовывать, что те со стыдом убежали. Среди многих историй о почитаемом целителе Никоне (который в конце концов отсидел срок в заключении) есть одна, в которой его в наручниках милиционер вел в суд. Но когда тот пришел, "вместо старого шамана с ним был прикрепленный к нему кусок ветки от дерева. Милиционера обвинили в том, что тот пьян, но он воскликнул <<Как же я смог бы напиться?>>[6].

Мораль этих популярных историй, даже в случаях, когда сроки тюремного заключения документированы, состоит в том, что по крайней мере некоторые шаманы были в духовном отношении более сильными, чем те, кто их захватывал; что пленники могли превращаться в повелителей умов; и что жертвы были способны преодолевать преследование. Для тех, кто и в советский период продолжал жить в системе шаманистских представлений и верований, эти истории поддерживали жизнь космологии, в которой мирские и зачастую суровые повседневные действия в человеческом среднем мире могли быть смягчены, встретить противодействие или оказаться разрушенными духами среднего, верхнего и нижнего миров.

Воскрешение шаманской репутации и практики

Могущественные корни верований, передававшихся через позитивные, негативные и даже двусмысленные истории о шаманах, воздействовала на несколько поколений в советский период. Сейчас эти истории служат основой для повторного расцвета шаманской практики на новой почве пост-советского

---

* Ср. с аналогичным рассказом о телеутском шамане Маркеле в ст. Е.П.Батьяновой в наст. сб. - Прим. отв. ред.

хаоса и эклектицизма в культуре. Ряд получившихся в результате ярких и даже поликультурных по происхождению цветков представляют собой гибридные явления, поскольку практика шаманизма была воспринята и адаптирована современными поколениями. Говорят, что некоторые шаманы, такие как сам Никон, предсказывали это возрождение несмотря на отчаяние многих шаманов из-за неспособности найти и подготовить достойных последователей.

В последние десять лет контрасты в восприятии общественностью шаманизма оказались достаточно велики, чтобы вызвать озабоченность среди части интеллигенции саха новой волной "шарлатанов", поднявшейся на возобновившейся популярности народной медицины. В то время как в 1986 году некоторые семьи по политическим причинам сохраняли в тайне от своих детей наличие предков-шаманов, в 1990 году многие гордились этим либо изобретали подобное происхождение. В сообщениях прессы и в слухах, циркулирующих среди энтузиастов-саха, шаманов и "экстрасенсов" часто продолжают смешивать воедино. Некоторые желающие стать шаманами ездили в Москву и Киев для дальнейшей "экстрасенсорной" подготовки, тогда как другие обратились к более традиционным путям духовного развития и к наставлениям местных учителей. Ряд пациентов не чувствует особой необходимости разделять целительские способности традиционных шаманов, которые пробуждаются в ходе камланий с использованием бубнов и направляются одержавшими тяжелую победу помощниками духов, от меньших исцеляющих возможностей тех, кто ныне работает в русле различных теорий о "манипулировании энергией" и "наблюдении за аурой". Тем не менее большинство местных считает, что только немногие "настоящие" шаманы практикуют в наши дни. Примерно семь человек, работающих в республике (саха и эвенки, молодые и старые, мужчины и женщины, сельчане и горожане) имеют репутацию шаманов, или вероятных шаманов, но даже это горячо оспаривается.

Некоторые народные целители объединились в различных частнопрактикующих группах, а также в Ассоциации народной медицины, основанной в 1990 году и возглавляемой шаманом-историком-экстрасенсом Владимиром Алексеевичем Кондаковым. Пик этой деятельности, возможно, уже позади, так как пациенты обращаются ко все новым исцеляющим и духовным альтернативам из того винигрета, что составлен из международного опыта и экспериментирования. Тем не менее сохраняется увлеченность людей историями об исцелениях шаманами от рака, желчного камня, диабета, бесплодия и других вечных болезней человека. Молодой шаман в Вилюйском районе, слывущий наследником Никкона, создал себе

репутацию тем, что якобы излечил от рака советскую русскую женщину-врача. Команда шаманов в составе мужчины и женщины работает, устраивая сеансы для групп и используя битье в бубен и игру на традиционном варгане для исцеления, стимулирования художественных творческих способностей и для открытия "шаманского третьего глаза" интуиции и духовной силы[7].

Изобилие современных и старинных функций шаманизма было усилено новой серией обворожительных и самодоста-точных историй про шаманов, имеющих также фольклорное происхождение. По слухам, одна современная *удаган* использовала силу духов для починки сломавшегося автобуса в пути на встречу с коренными американцами (индейцами), прибывшими с визитом. Другая создала себе репутацию отыскиванием похищенных автомобилей, а еще некоторые были удивительно удачливы в помощи милиции по розыску пропавших людей. Приятельница призналась, что одна целительница использовала "видение в Х-лучах" для обнаружения у нее внутриматочной спирали в те времена, когда такие контрацептивы были все еще редки в республике и при том, что моя приятельница ничем не обнаруживала ее наличие. Некоторые целители являются также активистами экологического движения, разрабатывая идеи шаманистской гармонии с природой посредством использования духов-помощников, медитации и телепатии. Таким образом, древние шаманские приемы, для которых пост-модернистские исследователи все еще не имеют "научного" объяснения, используются в новом социально-политическом контексте.

Верования, которые пережили христианизацию и советизацию, вновь проявились в публичной риторике тех саха, которые описывают себя как состоящих из комбинации Сердце-Душа-Память-Разум, называемой *Кут-сюр*. Такое же имя носит и новое движение культурного возрождения, равно как и (вос)созданная для недавних переходных и принесших испытания времен философия. В эту философию входит возобновленное уважение к могуществу духов (*иччилер*), к силе слов, которые сами имеют *иччи*, и к исцеляющим благам молитвы (*алгыс*). Определенные молитвы об очищении индивида и дома, а также общение с богами верхнего мира (*тенгаралар*) и с духом огня (*от иччи*), молитвы на сезонных празднествах связываются со специальной категорией "белых шаманов" (*урун ойуун*); считается, что именно они являются основными носителями "чистой" традиции саха (якутов). В результате последовали продолжающиеся дебаты между представителями интеллигенции саха (якутов) о том, которые из шаманов заслуживают этого особого определения "белых".

Менее спорным является практически всеобщее признание того, что местоположение шаманских захоронений должно сохраняться в тайне. Истории о мести шаманов тем, кто раскрыл места их захоронений, были широко распространены в советский период и сохранили свое воздействие на умы людей. Кроме того, вера в способность шаманов влиять на людей из своих могил превратила последние в места нескольких отважных паломничеств смелых практикующих пост-советских шаманов. Во времена, когда гораздо большая часть почитаемых шаманов уже умерла, этот культ захоронений умерших шаманов представ-ляется одновременно горьким и вполне понятным.

Заключение

Ни шаманы, ни их гонители не должны рассматриваться исключительно в "черном" или "белом" цвете. Напротив, активно заинтересованные аналитики должны признать двусмысленность шаманизма и его пестрой истории, и не стараться придать однородность его многоцветным урокам и преданиям. Каждое поколение в Якутии, а также и везде в Сибири, создавало и воссоздавало предания о шаманах, соответствующие его вкусам, его проблемам и его политической жизни. Эти предания раскрывают вечное возрождение фольклора как воспроизводящегося процесса, порождаемого болью, но украшенного радостью и неповиновением.

Десять лет собирания преданий о могуществе шаманов свидетельствуют, что эти предания с равной степенью вероятности приходят как из среды городской элиты саха, так и от бедного сельского населения. Статистика, подтверждающая возрождение веры в шаманов, указывает не только на стремление к "хорошей альтернативной медицине" или личной духовности, но и на провал советской пропаганды убедить народы Севера и Дальнего Востока в том, что их шаманы на самом деле являются "врагами народа"[9].

Не существует простой корреляции между самоосознанием саха (якутов) и верой в шаманизм. Шаманизм не является государственной религией Республики Саха, несмотря на недавнюю официальную помощь в его изучении и практиковании. Множество скептиков по-прежнему считают себя саха, и некоторые практикующие врачи-саха обеспокоены тем, что поворот к народным целителям подорвет здоровье их пациентов. Даже некоторые саха, которые верят в идею наследуемого шаманского "дара" исцеления, оплакивают кончину "подлинных" шаманов в советский период и настаивают на том, что ни один из ныне живущих претендентов-саха не заслуживает звания *ойуун*

или *удаган*. Тем не менее адаптированнй шаманизм стал способом проявления творческого пост-советского культурного возрождения. Это логично, учитывая, что шаманизму присущи как наследие памяти о гонениях, так и внутренняя духовность. По мере того, как легитимизация определенных аспектов шаманизма продолжается, усиливается и уверенность народа саха в возможности обновления своей собственной культуры. Люди не должны быть парализованы ностальгией. Шаманизм, будучи частью обширной и сложной философской системы, становится метафорическим вместилищем (синекдоха) и символом богатства прошлого народа саха. Как минимум, теперь люди могут быть рады тому, что те народные целители, которые практикуют, более не должны бить в сковороды для того, чтобы их услышали духи.

Выражение признательности:

Я в долгу перед Советом по Международным исследованиям и обменам (IREX), Советом по исследованиям в области общественных наук (SSRC), Кеннановским институтом (Центром имени Вудро Вильсона) при Смитсонианском институте, Якутским универ-ситетом, Институтом малочисленных народов Севера, Институтом языков, литературы и истории Академии Наук в Якутске (ИЯЛИ АН), и Министерством культуры Республики Саха за приглашение и поддержку в проведении полевых работ и исследований. Полевые исследования, относящиеся к теме данной статьи, начались в 1986 году и периодически продолжались в течение 1991-1995 г.г. Я глубоко благодарна своему учителю языка саха, Кларе Белкиной, с которой я начала заниматься в 1983 году, и своим друзьям в республике, особенно оказавшим мне гостеприимство в Якутске Зинаиде и Владимиру Ивановым.

Примечания

[1] Я благодарна Николаю Спиридоновичу Шишигину, Анатолию Игнатьевичу Гоголеву и Ивану Егорьевичу Алексееву за помощь в понимании этой истории, которая была записана на магнитофон на саха (якутском) языке, как и большинство других историй в этом эссе. Мой подход заключается в том, чтобы дать возможность интерпретациям, со всей их весомостью, и дискуссиям исходить от самих носителей культуры. Местные "тексты" (включая ритуалы) используются как ключи к пониманию важнейших и продолжающих развиваться аспектов существования общества. В качестве примера, см., например: *Herzfeld M.* Anthropology Through the Looking-Glass: Critical

Ethnography in the Margins of Europe. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

[2] Этот этнограф - Вильям Федотович Яковлев. О злоупотреблении психиатрией против диссидентов см.: *Григорянц С.* "Лагеря с белыми одеждами"//Гласность, № 16-18, янв. 1989, С. 34-47. См. также: *Balzer M.M.* Dilemas of the Spirit: Religion and Atheism in the Yakut-Sakha Republic//Religious Policy in the Soviet Union, ed. S.Ramet. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, pp. 231-251.

[3] О мерах борьбы с шаманизмом//Сборник постановлений и распоряжений ЯАССР, 1922-1926. Якутск: изд. Канцелярии АЦИК и СНК (датировано 3 ноября 1924 года). Последовавший в тот же месяц закон сделал незаконной медицинскую практику любого рода без специального медицинского образования и квалификации.

[4] Предполагалось, что наиболее могущественные шаманы, такие как дядя Волкова или Токой, имели самые большие девятисторонние бубны. Знаменитый Токой был отображен как Токио в романе юкагирского писателя: *Курилов Семен*. Ханидо и Халерха. Москва: Современник, 1983. Сведения из деревень Средне-Колымского района были собраны во время полевых работ в июле-августе 1994 г. Я особенно благодарна Петру и Ульяне Винокуровым за помощь в исследованиях на их родине.

[5] Я благодарна дочери шамана Анне Спиридоновне Семеновой, всем моим консультантам-женщинам из деревни Качагаца, а также поощрявшему исследования школьному учителю Гавриле Михайловичу Герасимову и этнографу Анатолию Игнатьевичу Гоголеву, каждый из которых сделал возможной мою работу в Качагаце в 1986 и в 1993 годах.

[6] Эта типичная история про Никона принадлежит этнографу Семену Ивановичу Николаеву (Сомоготто) и рассказана в июле 1991 г. Про Алыһардаах см.: *Balzer M.M.* Introduction//Shamanism: Soviet Studies of Traditional Religion in Siberia and Central Asia. Armonk (NY) - London: M.E.Sharpe Press, 1990. За истории о Константине ойууне я благодарна его дочери Александре Константиновне Чирковой, главврачу Абейского района, с которой я работала в 1992 и 1993 годах. Некоторые из этих историй вполне соответствуют схемам более классических шаманских подвигов, сравни: *Ксенофонтов Г.В*. Шаманизм: избранные труды. Якутск: изд. "Север-Юг" Музея музыки и фольклора, 1992; *Кулаковский А.Е.* Научные труды. Якутск: изд. Академии Наук, 1979; *Серошевский В.Л.* Якуты. СПб., 1896.

[7] Я интервьюировала и наблюдала за упоминаемыми здесь целителями, но на данном этапе должна соблюдать их просьбы об анонимности. Более подробно о Кондакове см.: *Balzer M.M.* Two Urban Shamans//Perilious States: Conversations Amid Uncertain Transitions, ed. G.Marcus. Chicago: University of Chicago Press, 1993, pp.131-164; *ее же*, Эмтээһии кистэлэнгнэриттэн [О

некоторых секретах народных методов лечения]. Якутск: Ассоциция народной медицины, 1992.

8 Многие из религиозных терминов саха имеют общетюркские корни, хотя *удаган*, наверное, монгольского происхождения. См.: *Гоголев А.И.* Историческая этнография якутов. Якутск: изд. ЯГУ, 1983, с.44-73; *Алексеев Н.А.* Традиционные религиозные верования якутов в XIX - начале XX в. Новосибирск: Наука, 1975, с.197-198. О философии Кут-сюр см.: (*Афанасьев Л.)* Айыы уорэhэ [Учение духов]. Якутск: изд. Министерства культуры, 1993; а также: *Афанасьев Л., Романов А., Петров Р., Петров Н., Илларионов В.* Айыы тэрис уорэhэ. Якутск: Саха Кэскилэ, 1990. О "белом шаманизме" и его ассоциации со священным сезонным празднеством *ыhыах* см. монографию Екатерины Романовой "Якутский праздник ысыах: Истоки и представления" (Новосибирск: Наука, 1994).

9 Такая статистика была открыта для общественности в 1992 году во время конференции по шаманизму, проводившейся в Якутске и финансировавшейся ЮНЕСКО и Министерством культуры. Например, социолог Е.Е.Герасимов заявляет, что в 1992 году 80% саха в сельской и городской выборке верили в по крайней мере некоторые аспекты шаманизма как в эффективные средства лечения. См. также: *Balzer M.M.* Shamanism and the Politics of Culture//Shaman, Vol. 1, № 2, pp.71-96.

Перевод с английского А.Н. Ямскова.

В.Н.Басилов

ПОСВЯЩЕНИЕ ВО СНЕ
(Рассказ узбекского музыканта)

Связь между шаманством и устной поэзией и музыкой восходит к древним временам, когда ритуальная практика и художественное творчество существовали в единстве и были различными проявлениями одного и того же вида деятельности. Можно предполагать, что в прошлом талант поэта и музыканта рассматривался как необходимая часть тех способностей, которыми наделяли шамана духи-покровители. Очевидные следы этой связи, сохранившиеся в разных культурах, уже привлекли внимание исследователей. Некоторые свидетельства

© В.Н.Басилов, 1995 г.

ее были обнаружены и в традициях народов Средней Азии и Казахстана.

Так, казахи в XIX - XX вв. верили, что хороший шаман (*баксы*) должен быть хорошим музыкантом и певцом[1]. При этом прочно держалось представление о получении дара поэта и певца (*акын, жырау*) по воле сверхъестественных сил. По казахским поверьям, у каждого *акына* имелся дух-покровитель, являвшийся лишь ему в образе льва, сивого волка, сизой утки. Когда во время состязания с другим певцом взору *акына* Суюмбая представал сивый волк, *акын* знал, что будет победителем[2]. Выдающийся казахский поэт и певец Джамбул верил, что его оберегает дух в облике тигра. Как и Суюмбай, он видел своего тигра во время поэтических состязаний. Незадолго перед смертью Джамбул сказал навестившим его казахским поэтам: "Перед вашим приходом ушел от меня мой тигр. Я хотел воротить его, звал, но он не обернулся. Скрылся за холмом. Значит, я умру"[3]. Певцам *жырау* казахи приписывали способность при помощи духов прорицать будущее. Киргизы думали, что человек может быть профессиональным исполнителем эпоса "Манас" только, получив благословение от самого эпического героя Манаса - во сне или в видении[4]. Похожие верования были связаны с поэтами, певцами и музыкантами у турок[5].

Духи наделяли человека способностями поэта, музыканта и певца, но и сами получали удовольствие от песен и музыки. Музыка и поэзия помогали шаману призвать духов во время камлания. Например, у туркмен существовало поверье, что духи не придут к шаману, если не будут звучать песни на слова узбекского (чагатайского) поэта XV в. Алишера Навои. Духи желали насладиться мелодиями и поэтическим словом не только во время шаманских обрядов. По туркменским легендам, один певец (*бахши*) заметил, что стаи птиц прилетали слушать его песни каждый раз, когда он брал в руки музыкальный инструмент. "Это не птицы, - объяснил певцу широко известный своей святостью *ишан*. - Это [духи] *пери*".

Сходство названий народного певца и сказителя (*бакши, бахши*) у туркмен, узбеков и каракалпаков, с одной стороны, и шамана у казахов (*баксы*), киргизов, уйгуров и многих групп узбеков (*бакши*), с другой, можно объяснить только тем, что еще несколько столетий назад этим словом назывались и певец, и шаман, объединенные в одной фигуре. Это слово знали и средневековые турки. "У «войскового поэта» султана Селима I в XVI в. было имя (или литературный псевдоним) «Бахши» ...", что дало основание В.А.Гордлевскому заключить: "Поэзия у Сельджукидов носила религиозно-шаманский отпечаток"[6]. Термин

бакши в значении 'шаман' вошел в языки народов Средней Азии и Казахстана после монгольского нашествия (более ранние источники знают тюркский термин *кам*[7]). Легендарный святой Коркут (Хорхут) в казахских верованиях считался покровителем и шаманов, и певцов. Предания рисуют его самым первым шаманом и музыкантом, изобретателем *кобыза* - смычкового музыкального инструмента, который обладал сверхъестественной силой, в особенности когда на нем играл шаман[8]. Святой Ашыкайдын, чья почитаемая могила находится в западной части Хорезмского оазиса, также выступал в народных верованиях как покровитель певцов, музыкантов, поэтов и шаманов[9].

В XVIII-XIX вв., насколько позволяют судить источники, шаман и певец-сказитель в Средней Азии и Казахстане были уже различными фигурами. Однако еще на рубеже XIX-XX вв. некоторые казахские шаманы считали своим призванием быть не только колдунами и предсказателями, но также и певцами, исполняя песни под аккомпанемент кобыза. Наши источники очень скудны сведениями об этой стороне народной жизни, так как далеко не все наблюдатели, воспитанные в традициях иной музыкальной культуры, могли оценить в *баксы* прекрасного музыканта и талантливого певца. (Так, один из авторов пишет: "От непривычки к этой страшной, раздирающей душу музыке и дисгармонического пенья мы зажимаем уши; ... слова его песни никому непонятны"[10]. Другой свидетель игры *баксы* слышал только, что шаман извлекал из *кобыза* "какие-то противные дикие звуки, вторя им еще более дикой песней"[11]). Но внимательные русские наблюдатели жизни казахов, к счастью, оставили нам прекрасные описания шамана.

Вот, в частности, рассказ о *баксы* Окэне. Окэн, по его словам, не играл на *кобызе* до того, как стал шаманом: "Прежде я не знал, как держать *кобыз* и смычок, но тут вдруг не только стал играть всевозможные мотивы и песни, но даже петь, и все это по вдохновенью духов". Игра Окэна завораживала слушателей. "Все замерли в каком-то сладостном упоении, и только седые головы стариков тряслись от восторга, и слезы катились по их морщинистым загорелым щекам. Много еще Окэн играл, и играл действительно мастерски на своем оригинальном инструменте, ни один киргиз [казах. - В.Б.] не отважился состязаться с ним на *кобызе*, а однажды на мой вопрос, встречал ли он сам кого-нибудь, который играл бы лучше его, Окэн гордо ответил: «Если бы кто-либо превзошел меня в игре на *кобызе*, то я, разбив свой *кобыз*, обратил бы его в щепки, бросил бы в огонь и никогда в руки не брал бы смычка!»"[12].

Репертуар *баксы* включал в себя не только ритуальные песнопения. Б.Д.Даулбаев замечал: "*Баксы*, как и *акыны*, воспевали большей частью старину и подвиги прежних батырей; но главным занятием их была ворожба ..."[13] *Баксы* в ряде случаев сохраняли свою древнюю роль певца, музыканта и сказителя, развлекавшего народ. Иногда после окончания шаманского сеанса лечения хозяин приглашал *баксы* провести вечер в его юрте - "и он остается, садится и начинает говорить сказку, импровизируя нередко умно и складно"[14].

Среди узбеков также известны отдельные случаи, когда функции шамана, певца и музыканта соединялись в одном человеке. Так, узбекский шаман Ташмат-бола, постоянно носивший женскую одежду, был и главным музыкантом в своем селении[15].

Народные узбекские певцы и музыканты, в свою очередь, также сохраняли некоторые следы былой связи устного народного творчества с шаманством. В частности, Алим-бакши, дед шаманки Момохал, был певцом, сказителем народных эпических произведений. Его духи-помощники сделали его внучку шаманкой[16]. В настоящей статье излагаются новые сведения по этому вопросу, полученные в Сурхандарьинской области (*вилаят*) Узбекистана в 1983 г.

Связь шаманства с музыкой прослеживается в рассказе о шамане Розвае, жившем в кишлаке Вандоб Шерабадского района Сурхандарьинской области и умершем в 1970-х годах. Отец Розвая, Абдусамед-бакши, играл на скрипке (*гиджак*) и пел. Считается, что "войско" (*лашкар*) его духов-помощников дало ему скрипку. Вместе с тем Абдусамед-бакши и лечил (отсюда добавление к его имени слова "бакши"). Розвай-бакши был знаменитым шаманом, он славился умением проводить обряд "джахр". "Мне силу дает [дословно: поднимает] мое войско, - объяснял людям Розвай. - Если не поднимет (*кўтармаса*), что я сделаю?" Его ритуальными предметами были плеть и бубен. "Войско дало ему бубен. Он год не принимал, но заболел и тогда стал шаманить", - рассказывал один из односельчан шамана. Сын Розвая Гафур - музыкант. Он играет на дутаре и поет. Кроме того, он совершает знахарские обряды магико-анимистического характера. По мнению некоторых односельчан, отец дал ему благословение (*патия*), и "войско" духов, возможно, перешло к нему.

В селении Пошхурт Шерабадского района записан интересный по своей архаичности рассказ о том, как духи вводят человека в мир музыки, заставляя его взять музыкальный инструмент. Этот рассказ, хорошо известный жителям кишлака, сообщил в 1983 г. Б.Х. Кармышевой и мне 93-летний Аллашукур Рахматов. Он охотно повествовал о том, что приснилось ему годы назад. Но скорее это был

коллективный рассказ. Видимо, оттого, что Аллашукуру приходилось говорить на эту тему бесчисленное множество раз, он упускал многие важные подробности, и тогда его сын и соседи дополняли его. В молодости он был маслобойщиком на кустарной маслобойне (*жувоз*). Когда Аллашукуру было лет 40, его разбил паралич (*шол бўб касал бўлдик*). Полгода он пролежал без движения и вдруг увидел яркий и запомнившийся ему на всю жизнь сон.

Ему снились родные места. Вместе со своим 12-летним сыном он шел на самое высокое место Кугитанского хребта - урочище Айры-ота (*айри* - 'отдельный', 'раздвоенный'; *ота* - 'отец'; слово "ота" здесь потому, что на этой вершине есть святыня). Не доходя Айры-ота, он увидел большую собаку, которая направлялась к ним со стороны вершины. Сын испугался и заплакал. Но рассказчик три раза махнул рукой и прогнал собаку - она ушла в сторону кишлака Ширджан. Аллашукур с сыном добрались до Айры-ота и провели там трое суток. Потом рассказчик сказал себе: "Пойду-ка я и посмотрю на диких баранов (*кийик*) у могилы святого". Отправился к мазару и увидел там много диких баранов. Кроме того, он осмотрел окружающие святыню кучки камней (*мёля,* узб. *мўла*), которые делаются посетителями с целью заручиться поддержкой святого после смерти. Аллашукур также сделал для себя "мёля", подумав: "Когда умру, буду здесь рядом со святым, на том свете буду служить святому".

После этого он стал возвращаться домой и хорошо запомнил путь, которым шел. У источника Чашмаи хаёт он увидел восемь девушек - духов *пари*, танцующих под звуки бубна (*дапи-нагора чолиб ўйнар экан*). "Здесь праздник или поминки (*тўйхонами мурдахонами*)?" - спросил рассказчик у девушек. "И праздник, и поминки", - был ответ. Девушки сказали, что пригласят его на пиршество, если получат разрешение своего начальника (*каттаси*). Разрешение было дано, и Аллашукура ввели в круг пирующих. Там среди *пари* были и мужчины ("войско" *пари* - *лашкар*). Начальник *пари* внешностью ничем не отличался от других. Аллашукура посадили среди девушек, слева от него сидел его сын.

Одна из девушек-*пари* дала ему в руки скрипку (*гиджак*) и спросила: "Можешь ли играть?" Он взял скрипку и заиграл, а восемь девушек танцевали. Потом *пари* дали ему домбру (*думбира*), и он вновь заиграл, хотя раньше никогда не брал в руки музыкальные инструменты. После домбры *пари* дали ему бубен (*дап*) и варган (*чанг-кўбиз*).

Когда Аллашукур сидел среди *пари*, они спросили: "Почему у Вас такой желтый цвет лица?" - "Я болен", - отвечал он. - "Когда Вы

заболели?" - "Полгода назад". И тогда один мужчина из "войска" (*лашкаринг бири*) сказал: "Я знаю причину вашей болезни". Он рассказал следующее. Полгода назад *пари* переселялись из гор Боботаг в Кугитанг и остановились на отдых у кишлака Анджир, чтобы там сварить себе еду и поесть. Анджир был выбран из-за наличия там кустарных маслобоен (*жувозхона*). Но, уже не долетая до Анджира, *пари* почувствовали запах растительного масла, исходящий из маслобойни, в которой работал Аллашукур. Когд *пари* приземлились у Анджира, три духа из "войска" были посланы в Пошхурт взять масло. Они прилетели к маслобойне. Два "человека" стали открывать дверь, а третий остался на крыше, и двое его еще укорили: "Хитрый, работать не хочет". Но на самом деле третий "человек" был болен. Двое духов-мужчин вошли в маслобойню и взяли горшок с ручками, вмещающий в себя 2-3 литра масла. В это время больной мужчина из "войска" *пари* увидел у дверей кувшин с водой и выпил три чашки воды. Он еще некоторое время отдыхал на крыше и присоединился к своим тогда, когда плов был уже готов и *пари* поели. За то, что он опоздал и уклонился от работы, его побили плетью. Затем *пари* со своим "войском" полетели дальше. Аллашукур, встав утром, выпил воды из того же кувшина, и болезнь духа пристала к нему. Когда выяснилась эта история, начальник (*лашкар боши*) судил виновного. В наказание его разрубили саблей на две половины и выбросили. Всё это Аллашукур сам ясно видел во сне.

"Теперь холодно стало, пора уходить отсюда на Боботаг", - сказали *пари*. Аллашукур схватил несколько девушек и сказал: "Не уходите, покажите мне дорогу до дома". Девушки отвечали, что ему не дозволено дотрагиваться до них (*сиз бизга намахрам*), а до дома он дойдет сам. "Но ведь я болен!" - воскликнул Аллашукур. Девушки объяснили: "Теперь вы освободились от болезни. Мы убили вашу болезнь". Они отдали ему взятый у него горшок из-под масла. Затем они все превратились в белых и сизых голубей и улетели. Аллашукур возвращался домой уже с тяжелым горшком, отчего устал и вспотел. Он видел во сне, что пришел домой, открыл ворота и повесил горшок на колышек.

Проснулся Аллашукур весь мокрый от пота. Он чувствовал себя все еще больным. Его внимание почему-то привлек жук, сидевший на одежде. И горшок из-под масла стоял на своем обычном месте. Аллашукур стал размышлять над увиденным сном. *Пари* отдали ему горшок, значит, они благословили его на дальнейшую работу по своей профессии. Кроме того, во сне он проделал большое путешествие. Значит, болезнь должна пройти. Наконец, *пари* дали ему музыкальные

инструменты. Значит, он должен научиться играть. Когда он осознал, что есть надежда на выздоровление, он попытался встать и встал. Болезнь отступила.

Первым побуждением Аллашукура было выразить свою благодарность разным местным святым за их содействие в его выздоровлении. (Рассказывая о своей болезни, он не подчеркнул, что помощь святых была с очевидностью показана в его сне, но связь выздоровления с покровительством святых несомненна: ведь Аллашукур начал свое путешествие с паломничества к могиле Айры-ота и соорудил у нее кучку камней в знак глубочайшего почтения к святому). Совершив полагающееся омовение, он прочитал молитву, обращенную к святыням, расположенным у источников, мимо которых лежал его путь во сне, - к Чашмаи-Хаёт и Чашмаи-Наджод. Потом он зашел к соседу, взял взаймы масло и предписал жене испечь 21 лепешку (*сузма*) - жертвоприношение трем святым: Чилон-ота, Гариб-ота и Айры-ота. Сам же он отправился к расположенной неподалеку святыне Чилон-ота (иначе - Имам-Аскар; считается, что святой был воином из войска халифа Али), где провел полдня. Вернувшись, хорошо поел, потому что устал. Потом он совершил паломничество к святыне Гариб-ота (в местности Намазгазза). После этого в течение некоторого времени он каждую среду ходил на святыню Кёк-Темир-ота, где наводил чистоту и обслуживал паломников (*хизмат килиб*) до тех пор, пока не почувствовал себя окончательно здоровым.

По выздоровлении Аллашукур зарезал животное в жертву кому-то из упомянутых святых. Он пригласил на угощение соседей, в их числе трех уважаемых людей, среди которых были два *ишана*. Были зажжены светильники (*чирог*) в честь святых. По местному обычаю, перед общей трапезой уважаемое духовное лицо должно прочитать посвященную святым молитву и начать раздавать пищу приходящим соседям (только начать - затем наделять присутствующих угощением будет другой человек). Аллашукур обратился с просьбой сделать это к одному из *ишанов*. "Возьмите на себя руководство (*сиз бековулди килинг*)", - сказал он Гони-ишану. Спесивый *ишан* обиделся. "Ты - собака [святого] Айры-ота, неужели я буду прислуживать в твоем доме? Я - глава над тысячью хозяйств здешней округи!" Обругав Аллашукура, Гони-ишан ушел, а вечером упал в кучу золы рядом с арыком на своей усадьбе и заболел. Он пришел к убеждению, что сам виноват в своей болезни, ибо обидел Аллашукура. Позвали за Аллашукуром, попросили его зарезать принадлежавшего *ишану* барана [очевидно, в честь святого, чье жертвенное кушанье *ишан* отказался распределять. - В.Б.], после чего

Аллашукур сам прочитал *ишану* разрешительную молитву (*дуа*), а *ишан* подарил ему комплект одежды. Вскоре *ишан* выздоровел.

Музыкантов в роду у Аллашукура не было, и сам он на музыкальных инструментах не играл. Но *пари* дали ему во сне музыкальные инструменты и тем самым предписали ему впредь играть на них. После выздоровления Аллашукур сам сделал себе скрипку из арчовой палки и жестяной коробки для краски (скрипки с кузовом из жестяной коробки - не редкость для периода конца XIX - начала XX вв.; такие скрипки хранятся в МАЭ и в Музее этнографии Института истории АН Таджикистана). Аллашукур охотно показал Б.Х. Кармышевой и мне свою игру на скрипке. Сначала он играл, как положено, водя смычком по струнам. Затем, отложив смычок, он обратил инструмент кузовом к себе и стал играть на нем, как на дутаре. Под свой аккомпанемент он пел. "Как возьму скрипку в руки, и сейчас чувствую себя молодым, - говорил нам Аллашукур. - Муллы мне не раз советовали: оставь скрипку, ты уже старый, зачем она тебе? Но я не бросил скрипку". Аллашукур, по его словам, ни у кого не учился играть и не брал благословение у профессионального музыканта. "Только *пари* дали мне благословение (*парилар дуа патия берган*)".

Аллашукур видел *пари* только один раз в своем необыкновенном сне. Больше *пари* ему не показывались. Он не приносит им жертв и не возжигает светильников. "*Пари* - щедрые (*сахий*), им ничего не надо", - объяснял он.

Аллашукур - не единственный в роду, кому духи давали особые свойства. Его старший брат Одина-баба был борцом (*полвон*), у его жены Гулистон-момо тоже были духи-помощники (*оркаси бор*). Она всегда знала, еще не получив приглашения, в чьем доме праздник, и шла туда сама. Иногда вечером она отправлялась с бубном на кладбище и там играла [поступок, совершенно не предусмотренный обычаями. - В.Б.]. Если кто-нибудь заболевал, Гулистон-момо знала, выздоровеет ли этот человек или умрет. (В 1983 г. Гулистон-момо была еще жива, но впала в старческое слабоумие).

Как явствует из рассказа, Аллашукур размышлял над своим сновидением и сделал свои заключения. Мы также можем попытаться проанализировать то, что он увидел во сне. Сновидение узбекского музыканта интересно как своеобразный отголосок древних представлений о природе особых способностей человека.

Во-первых, сновидение имеет очевидный шаманский характер. Оно показывает, что болезнь Аллашукура была связана с его приобретением роли музыканта. Логика событий, представших перед Аллашукуром во сне, и его пояснения не говорят о том, что его болезнь

была условием для получения таланта музыканта. Но болезнь, предшествовавшая благо-словению духов (посвящению в музыканты) близко напоминает "шаманскую болезнь", хорошо известную традициям многих народов мира. Будущий шаман видел в своих галлюцинациях, что духи унесли его в иной мир, где раскрывали ему тайны устройства Вселенной и "пересотворяли" его, разрубая на куски, сваривая в кипятке, выковывая сердце и т.д., а затем воскрешали его человеком особого рода, годным для общения со сверхъестественным миром. Операции по "пересотворению" причиняли шаману мучения, которые он остро переживал; соплеменники видели его в этот период человеком с помутившимся рассудком[17]. Болезнь Аллашукура можно рассматривать как пережиток архаической традиции, которая требовала, чтобы будущий музыкант испытал страдания, сопровождаемые вполне определенными видениями. Подобно "шаманской болезни", эта болезнь служила знаком особого ритуального периода, после которого боги или духи благословят человека и признают в нем музыканта. Следы этой традиции были обнаружены в народных верованиях турок: обычно поэт, музыкант или певец (как правило, соединенные в одном лице) испытывали какие-либо трудности в своей жизни, а затем к ним нисходило видение, в котором они получали поэтический и/или музыкальный дар[18]. Сновидение Аллашукура сохранило гораздо больше архаических черт, чем верования турок. Аллашукура посвящают в музыканты духи-пари, которые в Средней Азии и Казахстане обычно являются духами-помощниками шаманов, которые наслали на него болезнь и излечили его. То же самое происходило и в шаманских видениях. Согласно широко распространенным у многих народов верованиям, болезнь шамана причиняли духи, которые учили его, "пересотворяли" и оделяли новыми качествами, выделяющими его среди обычных людей. Исцеление от болезни означало, что человек готов к своей новой жизненной роли.

Во-вторых, выдающаяся особенность сновидения Аллашу-кура состоит в том, что получение музыкального дара соединено здесь с путешествием. Это подтверждает шаманский характер проявивших себя в сновидении воззрений. Хотя Аллашукур во сне шел дорогой, пролегавшей по реальному миру, в хорошо известных ему окрестных местах, его встреча с духами произошла во время этого путешествия. Поэтому его прогулка по местам, расположенным недалеко от его дома, родственна воображаемому путешествию шамана, который в течение периода "шаманской болезни" странствовал в ином мире (мирах), где общался с божествами и духами, приобретал сверхъестественные знания и свойства.

В-третьих, вещий сон Аллашукура раскрывает психологическую природу его болезни. Болезнь имеет тесную связь с народными представлениями о духах *пари*. Считается, что *пари* дважды перекочевывают в течение года. Весной они идут на север, осенью - на юг. Это поверье известно не только в Южном Узбекистане, но и во многих других районах Средней Азии[19]. Во сне Аллашукур узнает, что его болезнь началась во время сезонного переселения *пари*. Его выздоровление также приурочено к периоду возвращения духов на прежние места, когда *пари* излечивают его. Сон проливает свет на психологический аспект становления шамана и родственных шаману специалистов. Что значит известие (откровение, прозрение), полученное во сне? Это значит, что в сознании, наконец, четко определено отношение человека к какой-то важной для него жизненной проблеме, которая тревожила его и будоражила в нем постоянную умственную работу (видимо, не всегда ясно осмысленную и в значительной мере происходившую в подсознательной сфере). Это значит, что Аллашукур, будучи больным, был убежден в причинной связи своего заболевания с сезонной перекочевкой духов *пари*, и в его сознании получили важное место представления, программирующие характер и длительность болезни. Когда наступил положенный срок, сознание сигнализировало сновидением о необходимости развязки. Таким образом, болезнь Аллашукура, как и его выздоровление, коренилась в психике и была внушена традиционными верованиями.

В-четвертых, рассказ Аллашукура показывает влияние ислама, в частности, культа святых, на древние народные анимистические верования. Аллашукур был исцелен непосредственно духами *пари*. Но местным святым отведена основная роль и в его собственном понимании причин выздоровления, и в самом сновидении, в котором на удивление нет подробностей, не имеющих значения. Аллашукур не объяснил, что означала собака, которую он прогнал неподалеку от могилы Айры-ота, но ему было ясно, что Айры-ота и другие окрестные святые помогли ему избавиться от болезни. Мы помним, что он выразил свою признательность святым. Он не совершил никакого обряда, посвященного *пари*, в нарушение местных религиозных традиций. Вместо этого была принесена жертва мусульманским святым и предпринято паломничество к их могилам.

Сновидение Аллашукура содержит в себе ряд архаических идей, связанных с обрядом посвящения. На заре человеческой истории эти концепции, видимо, представляли собой существенный элемент ранних форм культуры. Но они давно сделались пережитками и к нашему времени выветрились из религиозного мировоззрения узбеков. Они

продолжали удерживаться лишь в узкой специфической сфере обычаев, кое-где сохранявшихся в связи с профессиональной деятельностью народных певцов и музыкантов.

Примечания

[1] См. подробнее: *Басилов В.Н.* Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана. М., 1992. С.210-211.

[2] *Турсунов Е.Д.*. Происхождение древних типов носителей казахской устнопоэтической традиции. Автореф. дисс. ... докт. филол. наук. Алма-Ата, 1976. С.33.

[3] *Нурпеисов А.* В нем все пело ...//Литературная газета. 9 июля 1976 г., №23 (4569). С.7.

[4] *Рахматуллин К.А.* Творчество манасчи//Манас - героический эпос киргизского народа. Фрунзе, 1968. С.79 и далее.

[5] *Başgız I.* Dream Motif in Turkish Folk Stories and Shamanistic Initiation//Asian Folklore Studies. 1967. Vol.26, №1.

[6] *Гордлевский В.А.* Государство Сельджукидов Малой Азии// Избранные сочинения. Т.1. М., 1960. С.88.

[7] Подробнее см.: *Басилов В.Н.* Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана, С.48-50.

[8] *Жирмунский В.М.* Огузский героический эпос и "Книга Коркута"// Книга моего деда Коркута. М.; Л., 1962. С.145-174; *Басилов В.Н.* Культ святых в исламе. М., 1970. С.40-54.

[9] *Басилов В.Н.* Культ святых в исламе, С.63.

[10] *Ястребов М.* Киргизские шаманы//Москвитянин. 1851. №8, апрель, книга 2. С.309.

[11] *П-в А.* Как лечат баксы//Киргизская степная газета. 19 мая 1896 г., №20.

[12] *Невольник*. Во мраке невежества//Тургайская газета. 1896, №77.

[13] *Даулбаев Б.Д.* Рассказ о жизни киргиз Николаевского уезда Тургайской области с 1830 по 1880 год//Записки Оренбургского отдела ИРГО. Вып.4. Оренбург, 1881. С.109.

[14] *Ястребов М.* Киргизские шаманы, С.310.

[15] *Басилов В.Н.* Ташмат-бола//СЭ. 1975. №5 (также: Глазами этнографов. М., 1982).

[16] *Басилов В.Н.* Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана, С.131,270.

[17] *Ксенофонтов Г.В.* Шаманизм. Избранные труды. Якутск, 1992; *Попов А.А.* Тавгийцы//Труды Института антропологии и этнографии АН СССР. М.; Л., 1936. Т.1. Вып.5.

[18] *Başgız I.* Dream Motif in Turkish Folk Stories ...

[19] *Снесарев Г.П.* Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969. С.57-58; *Басилов В.Н.* Традиции женского шаманства у казахов//ПИИЭ. 1974. М., 1975. С.119; *Муродов О.* Древние образы мифологии у таджиков долины Зеравшана. Душанбе, 1979. С.14-15; *Тайжанов К., Исмаилов Х.* Особенности доисламских верований у узбеков Карамурта//Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии. М., 1986. С.119.

[20] Обычай сооружать у святыни подобие могилы или кучку камней известен не только в Южном Узбекистане. См., например: *Лыкошин Н.С.* Суеверия киргиз, связанные с Туркестанской мечетью Хазрет султана// Туркестанские ведомости, 28 февраля 1902 г.; *Снесарев Г.П.* Реликты домусульманских верований ..., С.111-112; *Тайжанов К., Исмаилов Х.* Макчам - дом для духов предков//СЭ, 1980, №3; *Алекперов А.К.* Исследования по археологии и этнографии Азербайджана. Баку, 1960. С.158.

Е.П. Батьянова

ТЕЛЕУТЫ РАССКАЗЫВАЮТ О ШАМАНАХ

В настоящем очерке представлены образцы весьма распространенного у телеутов вида общинного и семейного фольклора - рассказов о шаманах. Бытование этих рассказов поддерживает в телеутском обществе определенный уровень шаманской идеологии, способствует ее межпоколенной трансляции, влияет на формирование исторической и генеалогической памяти телеутов.

Шаманские рассказы представляют безусловный интерес для этнографа прежде всего тем, что конкретизируют, раскрывают черты телеутского шаманства через поступки, суждения, поведение людей, причастных к шаманскому миру. Основанные в большинстве случаев на воспоминаниях, семейных преданиях, эти рассказы вносят выразительные штрихи к социальному и психилогическому портретам телеутских шаманов. Это тем более важно, что в большинстве этнографических работ по телеутскому и алтайскому шаманству личности шамана (*кам*), его положению в семье, общине, его повседневному поведению, взаимоотношениям с родственни-ками, соседями уделялось недостаточное внимание.

Все рассказы, приведенные в очерке, связаны с именем телеутского шамана Маркела Мажина, жившего в XIX - начале XX вв. (по свидетельству родственников, М.Мажин умер в середине 1930-х гг.). Документальных и литературных свидетельств о жизни и деятельности М.Мажина немного. Его имя упоминается в документах Томского губернского статистического комитета, где указывается, что в 1889 г. Маркел Мажин жил в селении Шанда Кузнецкого уезда Томской губернии. Семья, в которой он был в то время единственным мужчиной, состояла из 6 человек. Имел он избу, амбар, двор, четырех лошадей[1]. В архивных документах А.В.Анохина кам Маркел упоминается, как один из основных информаторов этого ученого[2]. Интересные материалы о М.Мажине содержатся в дневниках и записках миссионеров. Так, священник Сергей Ивановский подробно описал один из эпизодов борьбы православной миссии с воинствующим язычником М.Мажиным. В этом описании отчетливо выступают и черты личности шамана Маркела и его авторитет, и его роль безусловного конфессионального лидера в сельской общине. "До

© Е.П.Батьянова, 1995 г.

сведения моего дошло, - пишет миссионер, - что инородец шаманского суеверия Маркел Мажин, проживающий в Шандинском улусе, позволял себе не только камлать среди новопросвещенных христиан и этим весьма вредно влиял на них и в особенности на их детей, как не успевших еще утвердиться в вере и жизни христианской, а также и совращал юных чад святой Церкви в язычество, склоняя их к приношению кровавых жертв и идолопоклонству. Чтобы предохранить своих пасомых от вредного влияния Маркела Мажина, я ... прибыл в улус Шандинский и здесь вполне нашел все то, о чем раньше слышал: сам Маркел Мажин камлал к соблазну всех шандинских христиан, а потом некоторые крещеные инородцы сообщили мне, что и молва о совращении этим камом христиан в язычество тоже была справедлива. Оставив Шанду, я того же дня просил в деревне Семенушкиной* Телеутскую инородную управу защитить моих пасомых от кама Мажина, потому что он как язычник, не хотел повиноваться мне лично. Согласно моей просьбе, Телеутская инородная управа и послала в Шанду нарочным инородца Ефима Федоровича Бадина вызвать к себе кама Маркела Мажина для сделания ему надлежащего внушения. Когда же посланный явился в Шанду, то там его заявление не только не приняли, а еще угрожали ему некрещеные инородцы проучить его, чтобы он впредь не смел ездить к ним с подобными заявлениями. При этом один из сторонников кама Ник. Ал-вич Ускоев угрожал даже утопить Ефима Бадина в реке Бачат. Возвратясь обратно в д.Семенушкину, Ефим Бадин был вторично послан ... в Шанду за камом Мажиным. Но на этот раз некрещеные инородцы встретили Ефима Бадина не только угрозами, а один из них Яков. Иван. Минкин схватил его даже за грудь и сдернул с лошади, чтобы его действительно проучить. Ефим Бадин благодаря только своей силе, успел вырваться и бежал от шандинцев, оставив тут и свою лошадь ..."[3]

Авторитет М.Мажина при его жизни создал ему легендарный ореол и после его смерти. Его помнят как одного из самых "сильных" камов, умевших творить шаманские чудеса, (рассказывают, что Маркел ходил по воде[4], ел стекло, катался на медведе и пр.). Шаманская слава Маркела коснулась всего

---

* Телеутск. *Чеби*. - Прим. отв. ред.

многочисленного* юрта** Мажиных. Среди современных телеутов многие из Мажиных (*сеок*-род *Тодош*) слывут колдунами, врачевателями, экстрасенсами. Большинство Мажиных осознают свою принадлежность к "шаманскому роду", а для части из них характерно тревожное ожидание шаманского избранничества. "Я видела во сне, - рассказывала мне молодая женщина - одна из Мажиных, - мне сказали: "Ты будешь камом". Я ответила: "Никогда".

В наибольшей степени шаманское самосознание унаследовали прямые потомки Маркела. Ниже приводятся рассказы о каме Маркеле, записанные мной в 1994 г. от двух его внучек: Анастасии Васильевны Пазыкаевой (1936 г.р.; проживает в д.Шанда Гурьевского района Кемеровской области) и Анисьи Степановны Калишевой (1929 г.р.; проживает в с.Бековo /д.Верховская/ Беловского района той же области). Обе женщины знают о своем деде главным образом из рассказов родителей. Отношение обеих к деду характеризует почтительное любопытство, смешанное со страхом. Но все же их рассказы отражают две разных позиции потомков шамана. Позиция А.В.Пазыкаевой активна, хотя и противоречива. Она проявляется в стремлении побольше узнать о своем деде и вообще о шаманском ремесле, с одной стороны, и оградить себя от воздействия шаманских духов, с другой. Она ощущает особую связь с миром духов, убеждена в шаманском предназначении своей генеалогической линии (*кезек*). Причем, это предназначение осознается ей как своего рода "карма". В рассказе А.В.Пазыкаевой, представляющем отрывок семейной хроники Мажиных и передающем живую речь рассказчицы, прослеживается взаимоотношение трех поколений в семье кама, механизм наследования шаманского самосознания, религиозное поведение кама и его потомков.

Другой внучке Маркела Мажина, Анисье Калишевой, шаманское самосознание присуще в гораздо меньшей степени, чем Пазыкаевой. Она не проявляет особого интереса к шаманству. Собственная принадлежность к роду шамана вызывает в ней некоторый страх, не столько за себя, сколько за своих детей.

---

* Только по Бековскому сельсовету (Беловский район Кемеровской области) в 1983 г., по данным похозяйственных книг, значилось 13 семей Мажиных.

** Юрт (тел. *йурт*) - в данном контексте синонимично термину "фамилия". Вообще же юрт телеутов являлся подразделением рода (тел. *сеок*), в котором с течением времени могли оказаться объединенными несколько родственных фамилий.

В рассказах представлены сюжеты, типичные для "шаманского" фольклора сибирских народов[5]: "шаманские чудеса", соперничество шаманов, шаман и его духи, "шаманская болезнь", смерть шамана, шаман и колдун и др.

Рассказы внучек шамана содержат выразительные зарисовки семейного быта шамана М.Мажина. По рассказу Пазыкаевой, этот быт в значительной мере непритязателен. Маркел не заботится о материальном благополучии семьи, он весь в шаманских делех. Он беден, от него ушла жена. Чтобы как-то поддержать хозяйство, он берет в дом работницу - женит своего 12-летнего сына на 18-летней девушке. Над бедностью Маркела и его семьи посмеиваются односельчане.

Особую группу представляют рассказы и краткие упоминания о Мажине его односельчан. Они повествуют главным образом о борьбе Мажина с другими шаманами, духами, православными священниками, советской властью. Мы приводим некоторые из этих рассказов.

Все рассказы характеризуют не только шамана Мажина и его окружение, но и некоторые черты жизни советской деревни 1920-1950-х годов.

* * *

"У меня отец был инвалид второй группы. В 1918 г., когда переворот был, поехал он в город шубы менять на пшеницу (у нас в деревне баранов держали - шубы шили). Встретились им беляки. Тогда одну ночь пройдут красные, другую - беляки. Друг друга убивали. Его взяли да с дороги выбросили, с телегой вместе, с мешками вместе. Он под телегу залез, короб-то снялся, и он поднял короб и поставил, молодой был - 22 года. Пуп-то себе и надорвал. Дедушка у нас шаман (кам называют у нас), он всё его лечил по-своему, он думал, что где-нибудь в дороге какой-нибудь такой же человек (кам) ему что-нибудь повредил. Тогда камы друг с другом всегда боролись, они свои силы испытывали, кто сильнее, кто что сможет сделать. Лечил он лечил, а рядом соседка-старуха и говорит: "Постой, Маркел, дай, я посмотрю твоего сына". Пришла смотреть, а у отца весь живот в пупок затянуло. Начала она лечить, старенькая была. Она не кам, простая женщина, живот лечила, а живот лечить каждый может. Правила живот. Год эта старуха правила, отца на ноги поставила, без кама, но сказала, чтобы трудную работу не работать. У отца-то первая жена умерла, на второй женился, от этой жены сын родился, дочь. Отец всё говорил жене (матери нашей): "Евдокия, ты уйди от меня, поезжай домой, замуж, может, выйдешь, я сейчас калека, трудную работу не смогу работать, бедно всю жизнь будем жить. Давай". У отца еще младший брат был, младшая сестренка и старшая сестра, они вчетвером были. Отец был

спокойный, смирный, а девки все старались сами по себе. Отец никогда ни с кем не спорил, никогда ничего плохого никому не говорил. У него такая жестокая судьба. Война была - его в армию не брали. Горбатый был, к старости совсем согнулся, он только хомуты шил и на скотном дворе все время работал. И так нас пятерых воспитывал. Мамка у нас умерла в 1940-м году. Мне было четыре с половиной года всего. Я ничего не видела в жизни хорошего. Жили так себе, полуголодные, по правде. Когда есть - кушаешь, когда нет - голодный.

А про дедушку ... На работу я начала ходить - мне старшие мужики (Тарасовы. Кыстаровы) говорят: "Твой дедушка такой-то и такой-то был, почему ты ничего про него не говоришь?" Ну, я молодая была, мне стыдно. Пришла к отцу, говорю: "Отец, все люди про дедушку спрашивают и говорят, он такой-то был, такой-то был. Почему ты никогда ничего не рассказываешь? Мы ничего не знаем про дедушку. Всё молчишь". А мне отец говорит: "Я его боюсь. Не дай Бог, он опять возновится. А его делать камом - такой же сильный кам нужен. Теперь таких нет". Когда такие люди рождаются, их надо открыть, для этого что-то делать надо. А без этого человек будет мучиться-мучиться и умрет. И отец у меня не любил поэтому говорить про дедушку.

Через реку дед, бывало, переходил - ногу не промочит. Он сам не видит, как идет, его духи поднимают - он же не простой человек. Он так до Новокузнецка доходил. Я пришла однажды к отцу и говорю: "Мне рассказывают, что дедушка весенним временем, когда берегом полно воды, на пятках одних крутился и вышел к Новокузнецку (там тоже кам был), дошел до дороги, а потом обратно вернулся также домой". Отец сказал, что когда дед вернулся, сапог снял, у него в этом сапоге полно песку. Отец спросил у него: "Откуда у тебя песок? Ты же в речке не тонул, ты же пятками только шел". Дед говорит: "Где Томь река, там только догнал я этого кама. Бороться стали, там и зачерпнул песку".

Дедушка все знал. Он сидел дома, но знал, в какой деревне что делается. Был он действительный, настоящий кам. У него все было, форма была. Вот пойдет камлать, что-нибудь делать - надевает специальную одежду, босиком не ходит, специальные сапоги у него. Где ляжет - сапоги рядом положит. Сонный не сонный, ему покоя не дает его "помощник", он чувствительный такой, все знает. Как только "помощник" ему подскажет, он сразу же вставал, эту одежду надевал, чалу* возьмет, уйдет и ничего не скажет. Дедушка дрался с алтайскими, шорскими камами за души людей. С какими сильно не дрался, а бывало, что и на смерть. У него (у дедушки) такой был закон - своих людей в другое место не давать. Все люди рождаются парами: на тебя кто-то

похож, на меня кто-то похож. Без пары никто не рождается[6]. (Я пару Ширяевой Марии в Шории видела).

К примеру, я умираю. И тогда кам должен мою пару где-то найти и душу принести её, и тогда тот, кто умирает, вылечится, а тот, который на ногах ходит, тот должен умереть. На смерть хватались камы, души своих людей друг у друга отбирали. Как-то спал дед, а из нашей деревни взял новокузнецкий кам тюла** у женщины, а "друзья" Маркелу подсказывают (по-русски, "духи"). Дед отцу рассказывает: "Видишь, я спал, а он хотел моих людей забрать, а своих вылечить, чтобы мои умирали. Меня духи разбудили и сказали: "Из твоей деревни уже одного забрали и сейчас умрет твоя деревенская женщина, а та выживет". Догнал его дед. Сказал по-нашему: "Раздевайся" и выражение специальное. Вернул тюла.

Была еще кам Прасковья (Порос) в Челухоеве. Вот, как-то она и другие стали смеяться над моим дедушкой. Дедушка не то чтобы был заикастый, а маленько "р" не выговаривал. Когда он камлал, интересно им было, они смеялись потом. Сидели, сплетничали. Бабы-то бабы и есть. Дед дома сидел, но всё узнал: "Надо мной смеются, видишь, что говорят, смеются, что я "р" не выговариваю". Помолчал. "Ну, я им сделаю", - говорит. Этот день прошел, на другой день утром заявляются челухоевский кам с другими бабами. Пришли они прощения просить[7]. Он задушил их кровью: из носа и изо рта кровь у них пошла. Но они же сами такие же люди, как дед, сразу почувствовали: "Это Маркел делает. Пойдем к Маркелу. Больше не будем смеяться над ним". Пришли, прощения просили. А он говорит: "Вот! В другой раз со мной не шутите. Я Вас проучу. Не надо надо мной смеяться. У меня на всю мою нацию сила. У вас нет такой силы, как у меня". Они не верили раньше моему дедушке, думали, что он, как они, поэтому смеялись над ним. Но после этого больше не стали.

Когда у деда всё это началось, ему было 22 года. Он сирота, рос у стариков-Боярчиных. Отец и мать у него рано умерли. 22 года исполнилось - начался у него этот переворот. Он в

---

* Телеутское название шаманского бубна.

** Имеется в виду один из "двойников" человека, тел. *т'ула//йула*. - Прим. отв. ред.

припадках просто умирал, говорят. Схватит его, выйдет он, на столб залезет и прямо на столбе крутится. Крутился-крутился, бился, говорили, но ему нужен был такой же человек, чтобы его вылечить. Сначала не знали, что с ним, а когда стал сознание терять, не подчиняется сознание у него, догадались, что у него, что большим человеком будет. Привезли кама, не знаю, что за кам, спрашивала стариков - никто не помнит, тот его направил. Отец мне всегда говорил: "Не старайся камом быть, умрешь. Камом не надо быть. Теперь таких камов нет, тебя никто не вылечит и ты умрешь". Дед не хотел, чтобы сын камом был. Мелкие дела отец делал, сомдор[8], эмегендер[9] кормил, а камлать дед ему не давал. Говорят, что отец хотел камом быть - оттого и загорбатился. Это неправда. Его беляки угробили. Если бы он хотел камом быть, почему бы ему не стать. Когда дедушка умирал, сказал: "В шестом колене выйдет такой, как я, или в девятом колене. А так я своим детям не оставлю*". Он не хотел оставлять. Мой отец не камлал, а так ходил: куклы делают, березовые выставляют** - вот этих он всё кормил. Это он всё знал, делал. Я его спрашивала: "Откуда ты знаешь всё, папа? Тебя учил дедушка, да?" А он мне ответил: "Этому не учат. Ты будешь спать, тебя во сне всему проучат. Эти все их слова у тебя прямо как на спине написаны будут. Сам не захочешь сказать, тебя заставят говорить: "Вот так, вот так говори". Такими люди рождаются, их не учат". Вот так говорил отец мой. Брат был Алексей, он тоже ходил. Сейчас тоже он умер. Такие люди рождаются, например, на четыре девки один брат, вот один брат - он может. Если у нас четыре мужика и одна девка была бы, эта девка ходила бы. Такой человек бывает - один. А если все девки, то среди них не должен кто-нибудь быть.

Мой отец был некрещеный. Я ему всегда вопрос задавала: "Почему тебя не крестили?" Отец отвечал: "Такие люди некрещеные бывают, потому что они грехи набирают". А я говорю: "А как грехи набираются у них?" "Когда человека лечат, надо большую лошадь или большого быка убивать. Кормить духов, людей, лечить этого человека. Но не колют их, а душат; когда скотину задушат, то крещеному человеку есть такое мясо нельзя. Поэтому отец меня не крестил, и креститься не велел". Отец не мог окреститься - он ел душеную скотину. Нельзя этим людям креститься. На Пасху отец не крестился, а кланялся иконе. Детей своих вынудил креститься. Считал, что если дети

---

* Имеются в виду духи-помощники, в целом шаманский дар.

** Речь идет об уже упоминавшихся эмегендерах и березках-сомдор.

окрестятся, к ним не будут они лепиться. "Вдруг что начнется у вас - тогда вас вылечить никто не сможет", - говорил отец. Я тоже некрещеная была, но потом окрестилась, чтобы ко мне никто не подвигался близко из этих "чертей", а то будут нападать еще. Как вылечишься?!!

Дедушка где-то в 76-78 лет умер*. Когда болеть стал, он сказал: "Я теперь умирать буду. Я уже отжил свое. Все эти вещи соберите: чалу, одежду, орбу (всё это инструменты его) и в мешок положите". Собрали. У нас здесь Йик-туу, одна гора есть. Раньше эта гора очень страшная была. Оттуда змея выходила. Кто пойдет мимо, хворость она даст. Какая-то чертовская гора была что ли?! Вот туда отправлял дед свои все инструменты, закопать их велел, на семь лопат и закрыть: "Вы пойдете и ветер сам вас поведет, на какое место. Одна единственная береза там будет стоять. Туда пойдете, к березе, закопайте и чтобы никто не знал, не мешал вам"[10]. Они закопали, уже у него сила вся вышла. И однажды, говорит отец, черная собака с цепью зашла домой[11]. Ясный факт. Он лежит, говорит: "Фу!" и ругается на него: "Чего ты зашел-то? Я же теперь не могу. Ко мне приходишь, ты же знаешь: всё, я отработался, иди. Хочешь кушать? (*когда человека лечат, мясом как-будто и их, своих духов, кормят*. - ремарка П.В.Пазыкаевой). Я не могу теперь, иди на поле. Копытами скотины много по полю ходит. Возьми одного. Зачем ко мне ходит?" и ругался. Он своими цепями на шее пошумел и ушел. "Фу!" - следом дед ругается. - Чтобы больше не заходил! Не приходи!" Дедушка перед смертью уже не мог ходить и лечить не мог, а духи его не давали еще ему покоя. А он говорит: "У меня уже сил нет бороться". Тогда, когда камлают - это же сила нужна. Или он с камом хватается или с чертом хватается. Он же борется. Вот поэтому он уже последнее время так вот так. Нынче вот во сне видела, один старик мне говорит: "Найди одну березу в ясную-ясную погоду, три лопаты только откопай, и там твои дедушкины вещи". А я боюсь. Мужу говорю. А он: "Пойдем, - говорит: - Чего боишься? Ты во сне место видела, знаешь". Я не хочу, я боюсь, потому что я крещеная, ко мне они не прилепятся, я боюсь, чтоб они на меня не нападали. Вот когда мы здесь жили, мне отец говорил: "Если будешь со своей нацией здесь

---

* Если эти сведения верны и при этом верны сведения А.В.Анохина, работавшего с камом Маркелом, о том, что в 1911 г. шаману было 62 года (см.: Архив ТГОИАМ. Фонд А.В.Анохина. Оп.8. N 1. Л.81), то, получается, что М.Мажин умер где-то в 1925-1927 гг. - Прим. отв. ред.

жить, могут нападать. Если с русскими в другом месте будешь жить, на тебя они нападать не будут".

Говорят люди, когда дедушка умирал, он просил, чтобы сломали ему спину. Но мне отец об этом не говорил. Спину ломают только колдунам, а камам нет. Некоторые не знают и говорят. Когда борется кам с колдунами, кам перебаривает их. Когда-то давно колдун с камом соревновались на лошадях, кто кого перегонит, у кого силы больше по своему знанию. Они ровные. Колдун может превращаться в свинью и кам тоже может это делать ... Уже всё умение свое они призвали, но кам переборол колдуна, куклами переборол, взял и посадил на лошадь кукол (*эмегендер*).

Дед умер тихо, мирно. Это колдун умереть не может. В потолке дырку надо делать, чтобы он умер. Руку подать ему нельзя.

Кам-Татьяна[12] лечить не так могла. У неё духи черные. Она больше убивать могла, чем лечить. Как-то она потеряла *орбу*. Говорит: "Тут в деревне есть сын кама, приведите его". Заставила отца орбу делать. Простой человек не может делать орбу. Михаила Кузбекова послала на Йик-туу. У него дети не росли, все умирали. Он ее (Татьяну. - Е.Б.) и привез. "Иди на гору, - говорит. - Там растут из одного корня три палки". Михаил пошел, ругается по дороге. Отец взял тряпку длинную, новую, сделали ей орбу. Начала она камлать. Сказала всё: что Мишка ругался по дороге, что отец говорил, когда орбу делал. Отец рассказывал: у неё духи - сплетники, она не столько лечит, сколько чернит. У деда не было черных, у него были белые. Он сказал сразу: "Керек-чон* не надо мне такой!" и выбрал белых тосей**.

От пупа дед не лечил, только от черта, или если кто нападет.

Я сама могу лечить. Я голову людям меряю. Ремнем меряю. Так отец лечил.

Дед был тяжелого характера. Сильно не пил, много не говорил, выдержанный был. Отец тоже такой был. Не ругался. Водку не пил. В 45 лет один без жены остался. Говорили ему: "Женись, Василий". Не соглашался. Брат ушел в 1940-м году. А мы скитались, мерзлую картошку ели. Моя жизнь жестокая.

...

Отец обижался, когда дед умер, на мать свою. Мать отцовская от деда Маркела ушла.

---

* Следует читать "керек чок!" - "не надо!" (телеутск.) - Прим. отв. ред.

** Тел. *тцс* - духи-помощники шаманов и сказителей. - Прим. отв. ред.

Гадал ли дед, отчего человек умер? А зачем ему гадать, он и так знал. После 40-го дня мертвые переходят на свою сторону, а до 40 дней они ходят, они первое время не понимают, умерли они или не умерли. Голос могут подавать. Говорят: "Я по траве ходила - следов не осталось, по земле ходила - следов не осталось. Я не знаю себя: что я, умер? Сил нет, ничего не могу". До 40 дней дед разговаривал с умершими[13]. Тюла людям возвращал. Когда кам тюла возвращает, он белым платком уши завязывает и три дня так надо ходить.

Мой отец говорил, что если у кама зуб упал один-два - никакой пользы от кама не будет. Надо, чтобы зубы были. Без зубов какой кам?! Сам он умер - ни одного зуба у него не выпало. Когда чымыр делают или алыс майне кайра-кан детям, сом кормят или эмегендер*, надо обязательно, чтобы ноги были обуты. Дедушка всегда в сапогах ходил. Халат у него был - специальная одежда. В Алтайском крае, Шории месяцами он ездил. Я у отца спрашивала: "Наш дед такой лекарь был. Почему же мы бедные?" Отец ответил: "А он у людей никогда лишнего не брал. Лишнего ничего у нас не было". Дразнили отца люди: "Отец камом был, а ты в землянке остался". Раньше у деда был деревянный дом. А ездил к шорцам, увидел там землянку, понравилась она ему. Пришел домой и построил такую же. Ее потом увезли в Верховскую. Отец женился в 12 лет. Деду все некогда было со своим камством хозяйством заниматься. Женил он отца на 18-летней девушке. Эта женщина ждала его, когда вырастет. Поедут в лес за дровами, там жена всё делает, рубит лес. После родов она заболела и умерла. Девчонка осталась у них.

Сейчас скотину не душат. Когда хотят человека спасти, говорят: "Возьми копытами за него". И за этого человека у кого-то на поле лошадь умрет. Это если у человека пары нет, тогда вместо него лошадь или быка можно отдать. А раньше дед ездил далеко двойника искать - своих-то лечить надо.

Я не хочу камом быть. Люди говорили, дедушка не успел никому передать. Они меня узнают, что камова порода. Если какая-нибудь женщина лечит, они мне покоя не дают - я зеваю. Если кто-то умывает ребенка, я начинаю зевать. Молитву читаю - с ней вместе зеваю да зеваю. Если бы не крестилась, может быть меня уже бы и не было. Есть слова (как по-русски говорят):

---

* Речь идет об обрядах *чымыр* (изгнание из больного злого духа *язят*), *алас* (в данном случае - обращение к покровительнице маленьких детей Май-эне) и обрядах кормления родовых и семейных покровителей - березок-сомдор и кукол-эмегендер.

"В голову не лезь, в сердце не лезь. Если бы камом был, благословлял бы он вас"[14]. Вот эти слова стали мне сниться. Боюсь я, не хочу. Видела во сне как будто длинный барак и меня там учат. Я им говорю: "Я не могу учиться, потому что я крещеная". Колдункой меня зовут. Отродье у нас нечистое. Не надо нам кама-деда вспоминать, ушел - пусть уходит.

Я с первым мужем разошлась. Золовка нехорошая попалась. Отец видит такое дело - меня молча забрал. Потом (дочь моя в первом классе уже училась) я с новым мужем сошлась. У него кровь русская. Служил он в Алма-Ате и меня туда забрал. На 10 лет он меня моложе. Жили хорошо в Средней Азии, пока там не начали жечь, убивать друг друга. Несколько лет, как сюда в Шанду переехали". (А.В.Пазыкаева, д.Шанда).

* * *

"Дедушка мой камом начал быть не с детства, а когда женился. Он лез на крышу, вертелся там на одном месте и не падал. Разве же на крыше постоишь? Его там, наверное, паяна* держал. Прыгал оттуда вниз головой. Руки вниз, ноги вверх. По снегу босиком ходил - пригонял скот домой с согры. Когда он камлал, где-то в одном месте он людей кусал. Люди боятся, собираются в одну кучу. Когда время доходит - кусать будет, они забираются наверх на нары, а некоторые даже на улице стоят. Дедушка был *кяч-кам* - сильный кам, Осенью, в ноябре, уезжал он на Алтай. Увезут его, и там он по 3-4 месяца находился, возили его, всё лечил. На Алтае много камов, но они не такие[15]. Обратно привозили его на тройке. Как-то ехали они с Алтая, дедушка выпил маленько, лег и уснул. Лошади как птицы летели, а потом остановились, не могут дальше ехать. Что такое? Дедушка проснулся и говорит кучеру: "Зачем ты меня не разбудил? Еще немного и съели бы меня алтайские камы. Догнали они меня". Они гнались за дедом и сели на его сани. Поэтому лошади и устали. Дед проснулся и стал их гонять. И лошади опять как птицы.

Когда дедушка заболел, он знал, что недолго осталось ему уже жить. Лежит на нарах, поет про себя. Бабка ему: "Ты что, с ума сошел?" - "Я долго жить не буду. От себя удаляю их. Они пойдут племянника искать, а к своим не пойдут". Говорили, что от моего дедушки тосей Татьяна Манышева забрала, поэтому у неё тоси сильные. Не родня она ведь. Почему забрала?

---

* *Пайана* (тел.) - в основном, добрые духи - обитатели "воображаемой земли" *т'ер-т'олы*. - Прим. отв. ред.

Дед был высокого роста, не сильно худощавый. У него было два сына и две дочери. Один сын на войне погиб, другой умер. Говорят, у камов сыновья не живут, а мне это как-то слушать неудобно, у меня у самой сыновья. Люди считают, что раз я внучка кама, то всё знаю, всех могу угостить. А я ничего не знаю. Если бы знала, то ходила, кормила бы, а то еще не так что-нибудь сделаю.

Мама моя болела три дня. Люди рассказывали: кам кого-то лечил. Вместо этого человека маму мою отправил на тот свет" (А.С.Калишева, д.Верховская).

* * *

"Был здесь раньше Маркел-кам. Он умирал, сказал: "Мне спину сломайте. Кто-то хотел сломать, а бабка пожалела, не дала. Мажин Василий Маркелович, его сын, горбатенький стал" (А.С.Тарасова, д.Шанда).

* * *

"При становлении советской власти[16] кама (Маркела) попросили выступить на сельском сходе. "А вы не боитесь?" - спросил кам. - "Нет". И начал камлать шаман. Сначала бабки (эмегендеры) прилетели, потом сомы. А когда кам призвал пцзцгц-абушку[17], то двери начали трещать. Потом дверь открылась и кулак начал просовываться - медвежья лапа. "Может, вам полностью его показать?" - спрашивает кам. - "Нет, не надо". Те увидели, что он действительно умеет шаманить и отпустили его с миром. Его спросили: "Вас подвезти до дома?" А он сел на медведя и уехал, люди видели" (С.Шадеев, д.Шанда).

* * *

- Паза кандый кам полды? Канакай чы?

- Йе, кам Канакай аа тоже страшно кяч полтыр. Эмди кам Канакай Чартуда тойдо болтырлар, кам Маркел мынанг Канакай. Йе, Канакай, пооры ол чагында здоровый ой эр болгон. Канакай Маркел абышкага каткыртыр: "Сененг польза эдя (?) полор бо ананг? Тижинг йок сеенг", - каткыртыруун анийта эмди т'аш кам. Йе, ананг ол келе-келе Маркел абышка аны ууртып ийтир. Вот, уурый берген Канакай. Эм Маркел абышкаа келтир кижи: "Пожалуйста, Канакай поолкотып (?) уурый перди. "Оо-хо-хо!", - теп т'ет кам. Ол йашкан йадын йер. Менинг неенг польза эзе? Тижим йок меенг, мененг польза болбос". Йе, ол кижи явно-явно алганда-ла арака акелибалып. Т'е, ананг ол кижи аракананг чалу эдип берген. Ананг йангган. Канакай йазыла калтыр. Ол озогы камдар ондый болтыр. Т'азыл калтыр. Йе, ол каткырганынанг.

- Ещё какой кам был? А Канакай-то! (упоминается имя, названное ранее в разговоре).

- Да, каму Канакаю тоже страшно тяжело пришлось. Как-то раз кам Канакай в Чарту на свадьбе был, оказывается, кам Маркел с Канакаем. А Канакай в то время здоровый (м.б. *пооры* - это невнятно произнесенное *пуур* - 'печень' и, следовательно, здесь идет речь о здоровье человека. - *Отв.ред.*) мужчина был. Канакай посмеялся над стариком Маркелом: "От тебя какая-нибудь хоть польза будет ли? Зубов <то ведь> у тебя нет", - так смеялся молодой кам. Ну, потом, вернувшись домой, старик Маркел заставил его заболеть. Вот, заболел Канакай. Тогда к старику Маркелу приехал человек: "Пожалуйста <помоги?>, Канакай заболел". "О-хо-хо!, - <Маркел> кам сказал. - Мне уж в тот мир пора. Какая от меня польза-то? Зубов моих нет, от меня пользы нет". Но тот человек явно-явно привез с собой водку. Ну, потом тот человек, благодаря водке, *чалу* (зд., вероятно, не 'бубен', а, скорее, какое-то символическое жертвоприношение. - *Отв. ред.*) сделал. Потом <тот человек> домой поехал. <А> Канакай выздоровел. Эти древние камы такими были. (*ремарки*: Выздоровел. Да, <а заболел> от <того, что> смеялся). (Диалог Е.М.Калишевой с матерью - Анной Васильевной, 1908 г.р.)[18].

Примечания

1 ГАТО. Ф.234. Оп.1. N 89. Л.578. Статистические данные об оседлых инородцах Кузнецкого округа.

2 ТОКМ. Научный архив. Оп.8. N1. Материалы о музыкальном творчестве телеутов, собранные А.Анохиным, 1909-1911 гг.

3 Записки Бачатского отделения Алтайской миссии священника Сергея Ивановского за 1894 год//Православный благовестник, 1895, N 12, С.176.

4 "Хождение по водам, как по суше" - одно из "шаманских" чудес, известное многим народам (в Сибири это отмечено, например, у якутов, в корякских преданиях о шаманах и др.); см. также: *Ксенофонтов Г.В.* Шаманизм. Избранные труды. Якутск, 1992. С.62. Ощущение в себе способности хождения по воде - проявление особого психиеского состояния. Известно, то это ощущение испытывают некоторые люди во время медитации.

5 См.: *Новик Е.С.* Обряд и фольклор в сибирском шаманизме. М., 1984.

6 Для алтайского шаманизма характерно представление о внутреннем двойнике (јула). См.: *Потапов Л.П.* Алтайский шаманизм. Л., 1991. С.28-50 и др.). У современных телеутов бытуют представления не только о внутреннем, но и о внешнем телесном двойнике.

[7] Камы-соседи обычно побаивались друг друга. Несчастье или неудача одного из камов часто воспринималась им самим и окружающими как результат вредоносной магии кама-соседа. Примирение камов представляло ритуал, во время которого один из камов просил у другого прощения и вручал подарок (водку или что-либо другое).

[8] *Сомдор* - стволы молодых березок, символизирующих земных духов. Телеуты закрепляют их на изгородях и обновляют обычно на Троицу.

[9] *Эмегендер* - "бабушки" - тряпичные куклы, символизирующие женских предков.

[10] Согласно описанию А.В.Анохина, телеутская традиция предпо-лагала весьма сложный ритуал, связанный с культовыми принад-лежностями умершего кама: "Когда умирает кам телеутский, то бубен его подвешивают на березу около могилы, где он от времени и сгнивает. Орбу /колотушку/ разбирают всю по частям ... Всё это разбрасывается на 17 дорог, идущих по разным направлениям. Ленточка /*му*/ подвешивается в честь великих духов йер-су, а таковых в шаманстве у телеутов 17 ... следовательно, разбрасывая ленточки с орбу после смерти кама, этим как бы возвращают духам их "ту" (Архив НИИ МАЭ. Ф.11. Оп.1. N89. Л.13). Вероятно, при жизни кам мог распорядиться своими "инструментами" по своему усмотрению, как это и сделал Маркел Мажин.

[11] Явление шаманских духов в виде черной собаки отмечено Л.П.Потаповым у тувинцев (*Потапов Л.П.* Указ. раб., С.137).

[12] Кам-Татьяна - Татьяна Васильевна Манышева (умерла в 1993 году) - телеутская шаманка, занималась камланием около 50 лет. В 1970-1990-е гг. жила в селе Крутое, а затем на станции Заринская Алтайского края. См. о ней: *Батьянова Е.П.* Современная модификация традиционных религиозных представлений и обрядов телеутов//Традиционная обрядность и мировоззрение малых народов Севера. М., 1990. С.132-149; *ее же*, Женщины-шаманки у народов Сибири//Женщины и свобода. М., 1994.

[13] О роли шаманов в "проводах умерших в загробный мир" у народов Алтая подробно см.: *Потапов Л.П.* Указ. раб.

[14] Выражения из обращения к эмегендерам во время их "кормления".

[15] Обычай пользоваться при лечении услугами чужих камов распространен на Алтае. Об этом, в частности, писали миссионеры: "Черневые инородцы предпочитают шаманов степных, а живущие в степи, наоборот, стараются достать ... шаманов из черни" (Православное обозрение, Т.19, N 1, 1866, С.72).

[16] Взаимоотношения шаманов с советской властью - популярнейший сюжет "шаманского" сибирского фольклора советского периода.

[17] *Пцзцгц* - один из самых популярных телеутских духов - дух порога.

[18] Расшифровка магнитофонной записи С.П. Тюхтеневой и Д.А. Функа; перевод С.П. Тюхтеневой, редакция расшифровки и перевода выполнена Д.А. Функом.

С.И. Вайнштейн, Н.П. Москаленко

ПРОБЛЕМЫ ТУВИНСКОГО ШАМАНСТВА: генезис, избранничество, эффективность лечебных камланий, современный ренессанс

Введение

Проблемы тувинского шаманства привлекали внимание ряда отечественных и зарубежных исследователей[1].

Считая за честь возможность опубликовать предлагаемую статью в сборнике, посвященном 90-летию Л.П.Потапова, один из авторов хотел бы отметить, что он пять лет (1959-1963 гг.) работал под руководством Л.П.Потапова в Тувинской археолого-этнографической экспедиции и по его инициативе был принят в Институт этнографии АН СССР. В составе указанной экспедиции он имел возможность продолжать начатое ранее изучение шаманства в Туве, на основе чего им была подготовлена и опубликована первая сводная работа об основных чертах тувинского шаманства, представленных в нем типах, вопросах этнокультурных связей и его генезисе[2].

Л.П.Потапов в своем научном творчестве уделяет большое внимание проблемам шаманизма у народов Сибири, в особенности Южной[3]. В капитальном труде Л.П.Потапова об этнографии тувинцев содержится очерк, включающий большой и интересный материал, впервые детально освещающий особенности шаманства у населения южной Тувы[4].

С изучением тувинского шаманства, как и шаманства других народов, связан широкий круг проблем, причем как историко-

---

© С.И.Вайнштейн, Н.П.Москаленко, 1995 г.

В основе статьи лежит доклад, прочитанный авторами 29.06.1995 г. на Международном симпозиуме "Шаман и Вселенная в истории мировой культуры" (Санкт-Петербург). С.И.Вайнштейн автор разделов: генезис, избранничество, эффективность лечебных камланий; Н.П.Москаленко: современный ренессанс.

этнографических, так и психологических, медицинских и социально-политических. Мы останавливаемся лишь на некоторых из них, с нашей точки зрения являющихся ключевыми для исследования этого феномена не только в истории тувинской культуры, - генезисе, избранничестве, эффективности лечебных функций шаманов и вопросе ренессанса шаманства на современном этапе развития Тувы.

Прежде, чем перейти к этим проблемам отметим, что изучение тувинского шаманства позволило прийти к выводу, что в нем представлены два основных типа: восточнотувинский таежный тип (характерен главным образом для оленеводов-охотников горно-таежных районов Восточной Тувы) и западнотувинский степной тип (распространен у скотоводов горно-степных районов центральной, западной и южной Тувы)[5], а также ряд переходных форм на границах распространения указанных выше типов и среди населения, испытавшего сильное влияние монгольской культуры на сопредельных с Монголией территориях[6].

2. Вопросы генезиса

Происхождение и генезис тувинского шаманства остаются недостаточно изученными, хотя ряд существенных вопросов этой проблемы уже рассматривался этнологами, в том числе и одним из авторов этой статьи[7]. В литературе неоднократно отмечалось, что религия - сохранившийся пласт древнейших представлений человечества. Полю Лафаргу принадлежит известное утверждение, что религия - это музей древних обычаев, тем более, казалось бы, применимое к одной из ее наиболее ранних форм - шаманству[8]. Однако изучение генезиса шаманства, в том числе и тувинского, убедительно подтверждая его очень древние истоки, вместе с тем позволяет установить сложный процесс формирования его особенностей, доживших до наших дней и отражающих воздействие культур различных эпох вплоть до недавнего времени. В шаманстве тувинцев, как и других народов, удается выявить весьма древние черты в мифологии, культовой практике и атрибутике. В мифологии это прежде всего представление о трехчастном членении мира, связанное с палеолитическими традициями[9], круг духов-помощников шамана и их вместилищ (*ээрен*) преимущественно в образе зверей, птиц, и рыб, восходящий, вероятно, к древним тотемистическим воззрениям аборигенов Сибири. Вместе с тем, в мифологии и культовой практике тувинского шаманства, как и в шаманстве бурят и алтайцев, удается проследить более позднее влияние религий Востока, в особенности северного буддизма. Так имя владыки Верхнего мира Курбусту восходит к названию древнеиранского божества Ахурамазда, которое

через уйгуров- буддистов проникло в мифологию монголов, а от них к тувинцам, причем не только в воззрения ламаистов, но и шаманизм. По-видимому, с влиянием ламаизма связано и представление западнотувинских шаманов о многих сферах Вселенной, что впервые отметил еще Н.Ф.Катанов[10].

На линии сравнительно поздних исторических связей в тувинском шаманстве указывают и происхождение ряда других культовых названий. Так, наименование злого демона *албыс* входит в круг сходных названий (ср. *албасты*) многих тюркских народов, в частности, он, помимо тувинцев, встречается у турок, татар, казахов, башкир, алтайцев и др.[11], что по мнению ряда исследователей, связано с традициями иранской мифологии, проникшими в тюркскую среду в эпоху древнейших контактов с индоевропейцами. Имя владыки Нижнего (Тёмного) мира - Эрлик Ловун-хана восходит к древнеуйгурскому *Эрлик-каган* (могучий государь) - определению владыки буддийского ада, распростра-ненному образу в мифологии многих народов Центральной Азии, в том числе не только тувинцев, но и монголов, бурят, калмыков. Как показали исследования С.Г.Кляшторного, представление об Эрлике (Эрклиг) как владыке подземного мира было известно и древним тюркам, что нашло отражение в рунических текстах[12].

Вместе с тем, сравнительное исследование иных элементов тувинского шаманского комплекса и шаманства других народов Сибири дает возможность сделать вывод о дотюркских корнях его генезиса. Об этом свидетельствует прежде всего исследо- вание восточнотувинского типа шаманства. Оно позволяет выявить в нем значительный дотюркский историко-генетический слой. В характеристике наследия шаманского дара, модели мира, образе эренов, ритуальном костюме с изображением на нем костей скелета, в конструкции бубна и др. прослеживаются существенные параллели с шаманством тофаларов, ряда северосамодийских народов, кетов, эвенков и др., традиционные верования которых в наибольшей мере сохранили архаические общесибирские черты. О древних дотюркских субстратных сибирских корнях восточнотувинского шаманства весьма убедительно свидетельствуют поразительные параллели в изображении шамана на петроглифах эпохи бронзы из Прибайкалья (бухта Ая) и восточнотувинских шаманов в их ритуальном облачении[13].

Этот древнейший слой в восточнотувинском шаманстве, определивший в целом его "сибирский облик", связан с этногенезом восточных тувинцев-тоджинцев и сформировался до проникновения в Восточные Саяны в середине 1 тысячелетия родственных уйгурам

тюрков-туба[14]. Суперстратный "тюркский" слой в восточнотувинском шаманстве (терминология, отдельные обряды, включая посвящение домашних животных в *ыдыков* и др.) обусловлен воздействием верований туба и других тюркоязычных этнических групп, вошедших в состав не только восточных, но и западных тувинцев. Именно это обстоятельство делает указанный слой общим для шаманов восточных и западных тувинцев, что уже отмечалось одним из авторов статьи в его предшествующих работах[15].

В шаманстве западных тувинцев обнаружены параллели с шаманством алтайцев, монголов, якутов, самодийских народов, кетов и др. Здесь также весьма значителен дотюркский историко-генетический слой, восходящий к шаманству местного дотюркского населения в этногенезе тувинцев. К нему можно отнести характер наследования шаманского дара, отдельные элементы модели мира, детали головного убора, покрой кафтана, бубен, колотушка и др. К этому же слою восходят и шаманские антропоморфные изображения эренов с укороченными руками, известные местному населению еще в гуннскую эпоху и распространенные у народов Сибири также за пределами "тюркского культурного ареала". Вместе с тем, в западнотувинском шаманстве более выражен суперстратный пласт, связанный преимущественно с древними тюрками, в особенности с уйгурами, принявшими участие в этногенезе тувинцев (это главным образом обрядовая сторона шаманства), а также - с монголами. В западнотувинском шаманстве более заметно и влияние буддизма, о чем уже речь шла выше.

Л.П.Потапов в своей интересной статье, посвященной алтайскому шаманству, опираясь на ряд параллелей в шаманстве алтайцев и тюрков-тугю, пришел к выводу, что первое имеет древнетюркскую основу и датировку[16]. Не затрагивая здесь вопросов генезиса алтайского шаманизма, хотелось бы отметить, что к тувинскому шаманству, хотя оно и имеет параллели с алтайским, указанный выше вывод неприменим.

Попутно заметим, что в литературе, посвященной верованиям древних тюрков, уже отмечалось относительно слабое развитие у них шаманства[17]. Своеобразие шаманства тюркоязычных народов Сибири объясняется, на наш взгляд, как особо важной ролью местного дотюркского слоя в шаманстве этих народов, так и более низким уровнем развития шаманства у древних тюрков, о чем позволяют судить и их собственные письменные памятники, и особенно - сравнительные материалы по шаманству внесибирских тюркоязычных народов.

В происхождении тех черт, которые сближают шаманство сибирских и внесибирских тюркоязычных народов, заметно воздействие сибирского дотюркского субстрата, распространение которого за пределы Сибири было вполне возможно еще в условиях тюркского каганата. Можно полагать, что тюркские степные кочевники, начав свое проникновение в Алтае-Саяно-Прибайкальский регион и смешиваясь с местными племенами, постепенно в той или иной мере восприняли от них более развитые формы шаманства, включая его атрибутику, причем в процессе формирования новых тюркоязычных народов Сибири некоторые специфические компоненты древнетюркских верований были сохранены, а часть утрачена.

2. Избранничество

Проблема так называемого избранничества остается одной из наиболее сложных и загадочных среди вопросов сущности шаманства. Ей посвящена значительная литература с подчас взаимоисключающими оценками[18]. Известно, что посвящение в шаманы совершалось после своеобразных инициаций, проводившихся в процессе развития т.н. "шаманской болезни", когда будущий шаман, обычно с наступлением половой зрелости, резко менял свое поведение, проявляя черты нервно-психического заболевания, убегал из дома, терял сознание, бился в конвульсиях и т.п. Родственники в таких случаях приглашали известного, опытного шамана, который после специального камлания обычно устанавливал, что в больного вселился дух шамана-предка и начинал готовить этого человека к шаманской деятельности, что делалось, по утверждению многих информаторов, нередко вопреки выраженному нежеланию больного стать шаманом. Ряд исследователей, включая авторов этой статьи, считает, что шаманами становятся лишь люди, страдающие выраженными отклонениями в психике, имеющими специфические невротические реакции преимущественно наследственного происхождения*, проявления которых закреплены традициями культа в так называемой "шаманской болезни". Однако эта точка зрения встречает возражения отдельных ученых, рассматривающих "шаманскую болезнь" лишь как результат самовнушения, обусловленного определенной

---

* Ср. с данными в ст. В.И.Харитоновой в наст. сб. (С.242). - Прим. отв. ред.

социальной ролью шамана. Так известный этнолог, В.Н.Басилов, в своей работе, посвященной избранничеству в шаманстве, пишет: "Безумство шамана во время "шаманской болезни" и припадки во время камлания не следует рассматривать как проявления какого-либо наследственного заболевания. "Странности" ритуального или повседневного поведения шамана зависели от характера роли, в которую он вжился всем своим существом. Эта роль доставалась разным людям. Одни не были в состоянии воплотить в себе образ и в лучшем случае довольствовались лишь частичным исполнением шаманских функций. Другие справлялись с задачей, но с возрастом стремились "избавиться от духов" и передать свою роль кому-нибудь помоложе"[19].

Однако исследования этого феномена, проводившиеся одним из авторов в последние десятилетия, подтвердили нервно-психический характер этих заболеваний, закрепленных генетически. Приведем их основные результаты.

1. Далеко не в каждой семье, имевшей среди родителей шамана, кто-либо из детей страдал "шаманской болезнью" и становился шаманом (таких семей, по нашим данным, в середине 1950-х годов было около 30%), что не противоречит генетическим закономерностям наследования детьми отдельных психических отклонений у родителей.

2. В тех семьях, в которых кто-либо из детей становился шаманом, таковыми был, как правило, лишь один из сыновей или дочерей. Об этом свидетельствовали все опрошенные нами информаторы из числа шаманов или их родственников.

3. Безусловным исключением из изложенного выше факта составляли те семьи, где среди детей были однояйцеклеточные близнецы. Во всех известных нам случаях переболевали шаманской болезнью и становились шаманами оба близнеца.

4. Проявление "шаманской болезни" в абсолютном большинстве известных нам случаев (свыше 90%) происходило в период полового созревания. Это период гормонального дисбаланса, критической перестройкой организма, когда генетическая заложенная в нем предрасположенность реализуется наиболее вероятно, что достаточно хорошо известно в психиатрии и исключает версию некоторых исследователей шаманизма о "шаманской болезни" как традиционной форме вхождения будущего шамана в свою роль.

5. По данным психиатрических медицинских учреждений Алтая и Тувы среди их пациентов, страдавших психическими заболеваниями, встречались молодые люди, в частности, жившие в интернатах и даже хорошо учившиеся, у которых в период полового созревания возникали

болезненные состояния психики, которые по описанию врачей, в ходе наших опросов, напоминали "шаманскую болезнь", а среди их родителей или ближайших предков почти всегда были шаманы. Став пациентами психиатров, и не получив возможности стать шаманами, они не излечивались, что дало основание прийти к выводу, что многократно описанное в литературе и наблюдавшееся одним из авторов, загадочное практическое выздоровление шаманов в ходе их культовой практики, связано не с заранее запрограммированной ролью шамана, а с психофи-зиологическими факторами, требующими своего анализа с позиции психиатрии.

В упомянутом выше докладе на Международном симпозиуме в июне 1995 г., посвященном роли шаманства в истории мировой культуры, нами были выдвинуты следующие объяснения данного феномена.

Исторически развившаяся и связанная с ролью шамана в культовой практике необходимость определенных психофизиоло-гических особенностей его личности для исполнения функций шамана, в частности, возможность по желанию входить в состояние глубокого экстаза, способность к ярким зрительным и слуховым галлюцинациям, присущими лишь людям со специфическими изменениями в структурах мозга, привело в результате многопоколенного отбора людей с этими отклонениями в психике к генетическому закреплению в определенных участках мозга центров гиперактивности - доминантные участки, начинавшие проявлять себя обычно в период полового созревания.

Деятельность шамана во время камланий, неизменно использующего в своей практике выработанную веками технику психотерапии, о чем пойдет речь ниже, оказывает лечебное воздействие не только на нервную систему пациентов, но, в особенности, на личность самого шамана, подавляя и нормализуя функции активизированных, доминантных структур мозга, вызвавших проявление т.н. "шаманской болезнью", что делало практикующего шамана через определенное время практически здоровым человеком.

Это положение нашло поддержку в выступлениях психоаналитиков - участников упомянутого симпозиума, а также со стороны ведущих ученых государственного научного центра социальной и судебной психиатрии им. В.П.Сербского в Москве.

3. Эффективность лечебных камланий

Лечебные камлания - одна из основных функций шаманов, однако вопрос о степени положительного воздействия шаманских камланий на их пациентов почти совершенно не затрагивался в трудах советских

этнологов. Как правило в таких трудах подчеркивалась, помимо прочих негативных явлений, крайне вредная для здоровья коренного населения деятельность шаманов.

Между тем, являясь древнейшей формой психотерапии*, облеченной в освященные многовековой традицией культовые формы, шаманские лечебные камлания, по свидетельству информаторов и собственных наблюдений авторов, были отнюдь не всегда безрезультатными, более того, - нами собраны факты лечебного воздействия камланий на пациентов. Причем положительный эффект достигался не только при излечении больных с нарушениями психики, нервных заболеваний, но и при некоторых болезнях, вызванных иными факторами. Так в Тодже шаман излечил охотника, получившего ранения на промысле медведя, долго болевшего и безрезультатно лечившегося у врачей. Лишь после камлания приглашенного родственниками "великого шамана" Сояна Шончура[20], больной выздоровел, смог вновь пойти в тайгу на промысел и даже, по его словам, у него почти совсем исчезли следы ранений на теле и хирургические швы. Нам не раз приходилось встречаться с тувинцами, которые утверждали, что шаманы излечивали их от тяжелых и длительных головных болей, периодических судорог и дрожания рук, кожных и даже суставных заболеваний.

Были случаи, разумеется, и безуспешных лечебных камланий, возможно даже ускоривших смерть больного, так как эти люди упустили шанс реальной помощи со стороны медиков. Но, судя по рассказам очевидцев, это были главным образом случаи неизлечимых заболеваний, в том числе онкологических, а также инфекционных, в особенности запущенных форм туберкулеза, сифилиса и др.

Число положительных результатов камланий было достаточно велико. Из 57 опрошенных нами бывших больных пациентов шаманов, у 49 человек после камланий наступило выздоровление или улучшение состояния.

В проведении "врачующих" камланий существовал определенный, лишь редко нарушаемый ритуал, уже описанный одним из авторов ранее[21].

---

* Ср.: ст. В.И.Харитоновой в наст. сб. С.214-221 . - Прим. отв. ред.

Лечебный комплекс камланий был довольно сложен и в соответствии с выработанной традицией включал широкий круг действий. Наблюдатели такого рода камланий обычно отмечали ее главную, внешне очевидную, особенность: как шаман, так и присутствующие глубоко верили, что страдания пациента вызваны определенными злыми духами - виновниками болезней, которые выявляются в процессе камлания шаманом, использующим для этого различные методы обнаружения вредоносных духов и их изгнания. При этом шаман не ограничивался верой присутствующих в его возможность общения с духами и воздействия на них, а стремился существенно усилить лечебный эффект камлания прежде всего за счет углубления внушения - от воскуривания дурманящих веществ и гипнотических приемов, включая самовнушение, вызывавших прежде всего у шамана, а нередко и у других участников камлания и самого больного галлюцинации, до совершения вполне осознанно различных "чудес", подтверждающих сверхъестественные возможности шамана. Нередко это были весьма тщательно подготовленные фокусы, такие, как например, "протыкание" шаманом своих внутренностей ножом, когда лезвие уходило не в его тело, а в рукоятку ножа. Все это неоднократно описано в литературе. Отметим лишь, что эти фокусы были особенно характерны для т.н. "великих" шаманов, что давало повод некоторым наблюдателям подобных действий вообще видеть во всех шаманах лишь сознательных обманщиков-"шарлатанов", пользующихся доверчивостью соплеменников.

Значительно реже исследователями отмечалась такая характерная особенность камланий как повторение присутствую-щими на нем некоторых действий шамана, в частности выкрикиваний вслед за ним заклинаний. Для участников камлания эти действия были, вероятно, лишь следованием древней традиции, и не вполне осознанными, а скорее непроизвольными. Известный невропатолог С.Н.Давиденков, изучавший материалы по шаманству, считал подобное поведение эхопраксией, т.е. подражательным автоматизмом поведения, "развивавшемся по типу навязчивых импульсий"[22]. Несомненно одним из приемов, усиливавших терапевтический эффект камланий, были громогласные восклицания присутствующих, предназначенные для больного, об успешности предыдущих врачующих камланий этого шамана, о том, что он ранее уже излечил их самих или их близких.

Важнейшим элементом успешных лечебных действий большинства сибирских шаманов служил особый ритм ударов в бубен, сопровождавший камлания[23], причем, как убедительно показали исследования в условиях медицинских экспериментов, такая

специфическая ритмическая нагрузка ведет к возбуждению, а в некоторых случаях и к торможению, глубинных структур мозга, что способствует терапевтическому эффекту камланий (явление, получившее в медицинской литературе название - психоритмо-терапии). Существенный лечебный эффект должны были оказывать на больных и специфические заклинания (*алгыш*[24]) шаманов во время камланий, сцены борьбы со злыми духами и их изгнания из больного и др., что достаточно полно описано в литературе.

Таким образом, процесс врачующих камланий включал ряд приемов, из которых нами отмечены лишь главные, включавшие как вполне осознанные ролевые действия (некоторые авторы называют их театральными, связывая с ними древнейшие истоки театра[25]), так и приемы, доступные лишь определенным лицам со специфическими особенностями психики, в значительной мере обусловленными генетически.

4. Современный ренессанс шаманства в Туве

Хотя официальной религией тувинцев считается буддизм (ламаизм), получивший распространение в Туве не позднее начала XVII в., шаманство, несмотря на все усилия адептов первого, не было вытеснено вплоть до наших дней.

Известно, что еще в 1930-е годы по числу шаманов на тысячу коренных жителей Тува превосходила все другие реионы Сибири. По переписи 1931 г. (единственной, учитывавшей число шаманов, хозяйств с шаманами, а также численность лам) на 65 тысяч тувинцев, включая детей, было зарегистрировано 725 шаманов (вероятно их число было больше, так как в это время уже велось преследование шаманов) - мужчин и женщин[26]. На 16 тысяч хозяйств, отмеченных переписью, можно полагать, было около тысячи шаманов. А если учесть, что в летнее время аалы состояли из 15-20 хозяйств, то почти в каждом из них, вероятно, был свой шаман. По данным той же переписи в некоторых районах Тувы шаманов было даже больше, чем лам.

К середине 1950-х годов, когда завершился переход от кочевого образа жизни к оседлости, число действующих шаманов существенно сократилось и (по данным С.И.Вайнштейна в ходе его полевых исследований, охвативших почти всю территорию Тувы) не превышало десяти человек. Основные факторы такого быстрого сокращения числа действующих шаманов следующие. 1) Политическое и физическое, вплоть до репрессий, преследование шаманов. 2) Мощная "антирелигиозная", в том числе и "антишаманистская" пропаганда, содержавшая утверждение о вреде шаманов для населения, их способности не лечить, а только усиливать болезни. 3) Запрет на

проведение врачевательных камланий с участием больных людей. 4) Быстрое и успешное, в определенной мере конкурировавшей с лечебной деятельностью шаманов, развитие здравоохранения, появление в поселках больниц, здравпунктов, санитарной авиации, оказывавшей реальную помощь больным даже в самых отделенных районах Тувы.

К концу 1950-х годов число действующих шаманов, сохранивших свои необходимые для камланий культовые принадлежности, сократилось настолько, что в годы работы Тувинской археолого-этнографической экспедиции, которая ставила одной из задач изучение шаманства, ее руководитель Л.П.Потапов был вынужден констатировать, что "нам нигде не удалось встретить шаманский костюм, и мы могли изучать его визуально только по экземплярам, хранящимся в музеях"[27].

В постперестроечное время положение шаманов коренным образом изменилось и, очевидно, впервые с XVII в., когда вместе с распространением ламаизма в Туве, началось вытеснение шаманства из сферы религиозной идеологии, число действующих шаманов растет, а мифологические основы шаманства получают среди населения все большее распространение. И здесь можно назвать несколько основных факторов, повлиявших на начавшийся и все усиливающийся процесс определенного ренессанса шаманства.

1) Со стороны тувинской интеллигенции, стремящейся к возрождению утраченных традиций народной культуры, шаманство рассматривается как один из ее компонентов, нуждающийся в особой поддержке как объект преследований в советское время. 2) Средства массовой информации публикуют статьи в поддержку шаманства и возможности для шаманов заниматься врачеванием. 3) Фактически отменен запрет на лечебную деятельность шаманов. 4) Упадок здравоохранения в Туве, как и во всей России, ведет к повышению интереса у населения к возможности лечиться у шаманов. 5) Все сказанное повышает авторитет шаманов у местного населения и случаев отказа от шаманской деятельности лиц, признанных "избранниками духов" и прошедших инициацию, о которой речь шла выше, нет. 6) Создано общество шаманов Тувы - "Дюнгюр", ставящее одной из задач - распространение и поддержку шаманов в Туве, в составе которой 32 человека - большинство действующие шаманы.

Летом 1993 г. по инициативе ряда шамановедов, прежде всего известного этнографа и писателя М.Кенин-Лопсана, а также нескольких зарубежных ученых, среди которых этнограф Хеймо Лаппалайнен, при участии Фонда шаманских исследований в США, был проведен уникальный семинар ученых Тувы, США, Финляндии, Австрии, Канады

и др. с участием тувинских шаманов. Последние были представлены как шаманами старшего поколения, так и молодежью. В ходе семинара была отмечена эффективность лечения некоторых заболеваний шаманами. Вскоре Правительство Тувы постановило создать Научный центр по изучению шаманства при Республиканском краеведческом музее и выделить для него необходимые финансовые средства, а также рекомендовать Министерству здравоохранения Тувы организацию экспериментального изучения лечебной деятельности шаманов с привлечением для этой цели врачей[28].

Вместе с тем, возможности для возрождения шаманизма в Туве в прежних масштабах невелики, чего нельзя сказать о ламаизме, который не только пользуется более весомой государственной поддержкой, но и имеет сложившуюся иерархическую структуру, возможности подготовки лам за рубежом и средства для строительства храмов, создания структуры определенного идеологического воздействия на население, одной из неофициальных задач которой - вытеснение идеологии шаманизма. Однако его глубокие корни в сознании народа, в частности его мифологические основы близкие населению и сохранившиеся в духовной культуре до наших дней дают возможность прогнозирования дальнейшего ренессанса шаманства у тувинцев в ближайшие десятилетия, что не исключает и процесса возрождения ламаизма, характерные черты которого уже описаны в литературе[29].

Примечания

[1] *Кон Ф.* Экспедиция в Сойотию//За пятьдесят лет. Собр. соч. Т.3. М., 1934. С.67-87; *Вайнштейн С.И.* Тувинцы-тоджинцы. Историко-этнографические очерки. М., 1961. С.170-193; *его же*, Тувинское шаманство (VII международный конгресс этнографических и антропологических наук). М., 1964; *его же*, Очерк тувинского шаманства//Традиционная обрядность и мировоззрение малых народов Севера. М., 1990. С.150-210; *его же*, Мир кочевников центра Азии. М., 1991. С.229-282; *Потапов Л.П.* Очерки народного быта тувинцев. М., 1969. С.347-386; *его же*, Материалы по этнографии тувинцев Монгун-Тайги и Кара-Холя//Труды Тувинской комплексной археолого-этнографической экспедиции. 1957-1958 гг. Т.1. М.; Л., 1960. С.212-237; *Дьяконова В.П.* Погребальный обряд тувинцев как историко-этнографический источник. Л., 1975. С.16-40; *Кенин-Лопсан М.Б.* Обрядовая практика и фольклор тувинского шаманства. Конец XIX - начало XX в. Новосибирск, 1987; *его же*, Магия тувинских шаманов. Кызыл, 1993; *Dioszegi V.* Tuva shamanism: intraethnic, differences and interethnic analogies//Acta ethnographica. Vol.XI. 1-2. Budapest, 1962, pp.143-190. О тувинском шаманстве опубликован и ряд других ценных историко-

этнографических исследований, среди которых труды Н.А.Алексеева, В.Диосеги (Венгрия), В.Дьяконовой, М.Кенин-Лопсана, Э.Таубе (ФРГ), и др. Более полную библиографию работ о тувинском шаманстве см.: *Вайнштейн С.И.* Мир кочевников ... , С.277-282.

2 *Вайнштейн С.И.* Тувинское шаманство. Это был единственный доклад о шаманстве среди выступлений советских делегатов VII Международного конгресса антропологических и этнографических наук в Москве в 1964 г. Руководство Конгресса, считая, что доклад не отражает политику партии в отношении шаманства в СССР, решило в последний момент исключить его из числа заслушиваемых выступлений. Но благодаря позиции ряда зарубежных участников Конгресса и руководителя секции Б.О.Долгих, его удалось зачитать, что вызвало ряд административных мер со стороны дирекции Института этнографии, направленных против автора.

3 *Потапов Л.П.* Алтайский шаманизм. Л., 1991. В этом очень интересном фундаментальном труде при характеристике тувинского шаманства, к сожалению, не нашли отражение публикации на эту тему одного из авторов статьи, в том числе, выполненные в период его работы в составе Тувинской экспедиции под руководством Л.П.Потапова, в частности материалы о шамане Шончуре (см.: *Потапов Л.П.* Алтайский шаманизм, С.166-167, прим.163; ср.: *Потапов Л.П.* Очерки ..., С.356)*. Публикации о Шончуре см. ниже прим.20.

4 *Потапов Л.П.* Очерки ..., С.347-386.

5 *Вайнштейн С.И.* Тувинское шаманство, С.2-6.

6 *Потапов Л.П.* Очерки ..., С.347 и след.

7 *Вайнштейн С.И.* Мир кочевников ..., С.270-277.

8 *Потапов Л.П.* Очерки ..., С.347.

9 *Фролов Б.А.* Числа в графике палеолита. Новосибирск, 1974. С.144.

---

* На указанных страницах работы "Алтайский шаманизм" Л.П.Потаповым приводятся материалы, полученные П.И.Каралькиным от шамана Шончура в 1955 и 1958 гг. в ходе работ Саяно-Алтайской экспедиции (рук. Л.П.Потапов). - Примеч. отв. ред.

[10] *Катанов Н.Ф.* Письма из Сибири и Восточного Туркестана// Записки АН. Т.73. СПб., 1893.

[11] *Басилов В.Н.* Албасты//Мифы народов мира. Т.1. М., 1980. С.58.

[12] *Кляшторный С.Г.* Мифологические сюжеты в древнетюркских памятниках//ТС. М., 1981. С.127-130.

[13] *Окладников А.П.* Петроглифы Байкала - памятники древней культуры народов Сибири. Новосибирск, 1974. Рис.26; *Вайнштейн С.И.* Мир кочевников ..., С.273 и след., рис.120.

[14] *Вайнштейн С.И.* Тувинцы-тоджинцы, С.20-36.

[15] *Вайнштейн С.И.* Мир кочевников ..., С.270-282.

[16] *Потапов Л.П.* К вопросу о древнетюркской основе и датировке алтайского шаманства//Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск, 1978.

[17] *Roux J.P.* Le nom du chaman dans les textes turco-mongols// Anthropos, 1958, Vol.53, pp.135-136.

[18] Из новейших работ на эту тему: *Басилов В.Н.* Избранники духов. М., 1984. См. также рецензию на неё С.И.Вайнштейна в Известиях СО АН СССР. Сер. истории, философии и филологии, 1986, №14, вып.3, С.67-68.

[19] *Басилов В.Н.* Избранники духов, С.167.

[20] О шамане Сояне Шончуре см.: *Вайнштейн С.И.* Встреча с "великим" шаманом//Природа, 1975, №8; *Vainstejn S.I.* Ein Schamanenseance bei den ųstlichen Tuwinern//Jahrbuch des Museums fьr Vųlkerkunde zu Leipzig. B., 1977. Bd.31.

[21] *Вайнштейн С.И.* Мир кочевников ..., С.252-253.

[22] *Давиденков С.Н.* Психофизиологические корни магии//Природа, 1975, №8, С.76-77.

[23] *Кыргыс З.* Ритмы шаманского бубна. Кызыл, 1993.

[24] *Кенин-Лопсан М.* Алгыши тувинских шаманов. Кызыл, 1995.

[25] *Авдеев А.Д.* Происхождение театра. Элементы театра в перво-бытнообщинном строе. Л.; М., 1959.

[26] Тувинская сельскохозяйственная и демографическая перепись 1931 г. М., 1933. С.19.

[27] *Потапов Л.П.* Очерки ..., С.356.

[28] Шаманизм в Туве. Кызыл, 1994. С.41-42. Газета "Республика Тува", 1993, Октябрь, №38 (199), С.4.

[29] *Москаленко Н.П.* Возрождение буддизма в Туве. По материалам поездки в Республику Тува в 1992 г.//Полевые исследования. Новая серия. Вып.1. М., 1993. С.188-194; *Монгуш М.В.* Ламаизм в Туве. Кызыл, 1992.

Данное исследование тувинского шаманства осуществлено
при финансовой поддержке Международного научного фонда Д.Сороса

Н.Л.Жуковская

НА ПЕРЕКРЕСТКЕ ТРЕХ РЕЛИГИЙ

(из истории духовной жизни бурятского села Торы)

Торы - среднестатистическое село в Тункинском районе Республики Бурятия. По данным сельсовета, в 1993 г. в нем проживало 1112 человек - не так уж много, но и немало, в основном, буряты, но есть и русские, главным образом, местные, но есть и приезжие. Места вокруг красивые: долина реки Иркут, совсем рядом Тункинские гольцы, за ними в солнечную погоду виден Восточный Саян, с другой стороны к селу подступают отроги Хамар Дабана. В сезон много грибов и ягод. Летом погода переменчива, часто идут дожди. Казалось бы, таких мест в Бурятии немало, но все же именно Торы почему-то притягивают к себе ученых разного профиля: экономистов, врачей, геологов, историков, социологов, фольклористов и, конечно, этнографов. Почти каждый год сюда наведываются в одиночку и группами то бурятские, то ленинградско-петербургские, а то и зарубежные исследователи национальных традиций бурятского народа. Правда, многих привлекает Тунка в целом, однако, и в Торы они частенько заезжают, а если и не заезжают, а всего лишь проезжают мимо, то обязательно обращают внимание на главную достопримечательность здешних мест - белое пятно на склоне гор. Впрочем, об этом ниже. А миновать Торы никак невозможно, ибо находится оно на 50-м километре 226-километрового Тункинского тракта, идущего от Байкала до границы с Монголией. С 1992 г. в Торах начала работу экспедиция Института востоковедения РАН, поставившая перед собой задачу воссоздать комплексный портрет села, отразив его демографическое, экономическое, социологическое, архитек-турное и, разумеется, историко-культурное прошлое и настоящее. В изучении последнего аспекта все приоритеты принадлежат этнографам. Так я оказалась в составе этой экспедиции. Впрочем, впервые я побывала в Торах в 1959 г., еще в бытность свою студенткой Кафедры этнографии МГУ. Память о тех годах у меня не стерлась, завязанные тогда с местным населением деловые и личные контакты сохранились, и потому работать в Торах сейчас мне особенно интересно. Предмет моих исследований - духовный мир села и чрезвычайно привлекательная для религиеведа исторически сложившаяся здесь религиозная ситуация.

© Н.Л.Жуковская, 1995 г.

* * *

Шаманство, буддизм, православие - вот те три религии, переплетение которых образует своеобразный духовный мир села Торы. Однако это не означает, то в Торах живут представители трех конфессий, строго отделенные друг от друга - отдельно буддисты, отдельно православные, отдельно шаманисты. Подавляющее большинство жителей села, даже если они называют себя неверующими (не атеистами, как в былые не столь давние годы, а именно просто неверующими), являются каждый одновременно последователями двух, а некоторые - всех трех религий сразу. В этом нет какой-либо духовной патологии, это естественное состояние человека, выросшего в местности, для которой характерно переплетение нескольких культурных традиций.

Еще сравнительно недавно для обозначения такого явления в отечественной науке пользовались понятием "двоеверие", если речь шла о человеке, и "религиозный синкретизм", если речь шла о культовой практике. Имелось ввиду, что один и тот же человек может быть язычником и, например, христианином одновременно, а то, во что он верит, являет собой неосознаваемую им смесь того и другого. Однако, с моей точки зрения, более правильно говорить о культурно-экологической нише, в которую каждая из традиций вносит свой вклад, участвуя тем самым в создании местного мировоззренческого комплекса и взаимосвязанного с ним образа жизни.

Из трех вышеназванных религий шаманство наиболее древняя. Большинство ученых-шамановедов придерживаются мнения, что шаманство - универсальная религия всего человечества, что в разных формах и под разными названиями оно обнаружено на всех континентах практически у всех народов земного шара (а если у кого-то не найдено хоть каких-либо его следов, значит, плохо искали), что оно существовало уже в неолите, о чем свидетельствуют многие наскальные рисунки и культовый инвентарь, находимый археологами в погребениях той эпохи, а истоки его правомерно искать в палеолите[1]. И потому его не без оснований можно считать самой древней религией человечества, сохранившейся до наших дней.

Не вдаваясь в теоретические споры по вопросу, является ли шаманство религией или мировоззрением, чем отличается шаманство от шаманизма, что такое шаманский комплекс и т.д., отметим лишь то, что представляет с точки зрения данной работы наибольшую важность: 1) за многие тысячелетия своего существования шаманство сильно эволюционировало и несет на себе следы контактов со многими религиозными и просто идеологическими системами; 2) оно не только выжило (порою в экстремальных условиях как традиционно-

культурный андерграунд при повальном насильственном атеизме), но и переживает в наши дни, особенно в районах Сибири и Севера, период возрождения.

Что же представляет собой шаманство Торской степи? Это часть традиционной культуры бурят, объединяющая собой культ тотемно-генеалогических предков, предков рода и семьи, духов умерших шаманов, "хозяев" отдельных деталей ландшафта (гор, рек, озер), обряды переходного периода, особенно погребально-поминальный комплекс, взаимоотношения с шаманами как с медиаторами - посредниками между миром духов и людьми. Относится это, прежде всего, к бурятам - коренному населению Торской степи, для которых мир природы и культуры един, вторая - естественное продолжение первой, человек - результат их взаимодействия и маленькая частица населенного духами мира. Контакты с этими духами повседневны, обычны, в них нет ничего сверхъестественного, просто следует соблюдать ряд правил и запретов, связанных с подобного рода отношениями.

Торы, а также примыкающие к нему села Далахай и Тагархай (от последнего осталось лишь несколько домов, так как его жители давно переселились в Торы, Далахай или Шулуты) образуют единую религиозно-культурную провинцию. Это естественно прежде всего по географическим причинам: центр провинции - это Торская степь, занимающая относительно неширокую долину р.Иркут, ограниченную с севера отрогами хребта Восточный Саян - Тункинскими гольцами, с юга - отрогами хребта Хамар-Дабан. С большой долей вероятности можно говорить о том, что с X-XI вв., а может быть и раньше, здесь уже жили предки нынешних бурят. Пришедшие в Тункинскую долину в XVI-XVII вв. из Монголии хонгодоры, а в XVII-XVIII вв. - русские (казаки, охранявшие границу с Монголией, входившей с конца XVII в. как вассальная территория в состав Китая), существенно не изменили ни этнической карты Торской степи, ни сложившегося здесь религиозного микромира.

Доминирующей фигурой местного шаманского пантеона был и остается до сих пор Буха-нойон. В мифологии бурят он известен также под следующими именами: Бохо-муя, Буха-нойон-бабай, Хан-Богдо-Буха-нойон, Буха-нойон-бабай-ринчин-хан, Ринчин-чжалбо. Это настолько значительная фигура в общебурятской мифологии, что она уже не раз была объектом исследования[2].

Главная среди его мифологических характеристик: он тотемный первопредок булагатов - одного из трех крупнейших племен (два другие - эхириты и хоринцы), образовавших основу бурятского этноса.

Основные сюжетные звенья этого мифа следующие. Бохо-муя, сын доброго западного небожителя Заян-Саган-тэнгри, повздорил с Бохо-тэли, сыном злого востоного Хамхир-Богдо-тэнгри, из-за того, кто из них лучше владеет кузнечным искусством. Оба спустились с небес на землю, превратились первый - в темно-сивого быка Буха-нойона, второй - в пестрого Тарлан-Ээрен-буха, и стали гоняться друг за другом вокруг Байкала. Во владениях Тайжи-хана они наконец встретились и стали бодаться, топча все вокруг. Дочь Тайжи-хана прогнала их, но забеременела не то от взгляда, не то от мычанья Буха-нойона. У нее родился мальчик, которого Буха-нойон признал своим сыном, поместил его в железную люльку на горе, кормил и охранял. Две сестры - шаманки Асыхан и Хосыхан, устроив специальный тайлган (камлание с жертвоприношением) Буха-Нойону, заполучили этого мальчика и дали ему имя *Булагат Буха дорогхо олдогхон* ('из-под быка найденный Булагат'). Когда он подрос, то играя на берегу Байкала, познакомился с другим мальчиком, жившим в береговой щели. Шаманки заполучили и этого мальчика и дали ему имя *Эхирит Ээрен гутар эсэгэ, эрийн габа эхэ* ('Эхирит, имеющий отцом пестрого налима, матерью береговую щель'). От мальчиков ведут свое происхождение бурятские племена булагатов и эхиритов. А.М.Золотарев считает, что Булагат и эхирит - мифологические близнецы-братья, а весь миф о борьбе быков и победе одного из них - отражение универсального близнечного мифа.

Гора в тункинских гольцах, расположенная примерно в 7 км от села Торы и в 3 км от села Далахай, на склоне которой находится белая скала с двумя выступами, осмыслявшимися местными жителями как два бычьих рога, в мифологии Тункинской долины ассоциировалась с местом постоянного пребывания Буха-нойона. Здесь же проводились культовые мистерии в его честь. Почитался он уже не как тотемный первопредок, а как "хозяин" горы и всей прилегающей к ней части Торской степи. Большой тайлган в его честь проводился ежегодно в середине лета, его просили о личном благополучии, о хорошей погоде, о приплоде скота и всем прочем, о чем обычно просят "хозяев" местностей.

Культ Буха-нойона, посещение его горы и совершение тайлгана обставлялись рядом правил и запретов, нарушение которых было нежелательно и сопровождалось некоторыми репрессивными ответными действиями со стороны "хозяина". Перечислим наиболее важные из них: женщинам нельзя подниматься на гору и участвовать в тайлганах, проводимых на белой скале; находясь на горе, нельзя ничего рвать и ломать (это относится к деревьям, кустам, ягодам, грибам и т.д.); всю принесенную с собой для тайлгана еду и питье следует

оставлять в виде жертвы "хозяину" на горе, назад ничего из принесенного уносить нельзя; нельзя мочиться, повернувшись лицом к горе в любой точке Торской степи, откуда эта гора видна (это относится в равной степени и к мужчинам, и к женщинам). Есть и другие запреты, более частного порядка. Наказания в случае нарушения запретов следующие. Если женщина поднялась на гору, "хозяин" портит погоду: начинается гроза, сильный ветер, ливень, особенно это плохо в период сенокоса и убборки хлеба, может сгнить скошенное сено и собранный, но не обработанный урожай. Самой женщине нарушение запрета грозит бесплодием. Несоблюдение правила, как надо правильно мочиться, женщинам также грозит бесплодием, а мужчиинам - половым бессилием. Любопытно, что данные последних лет, полученные от врачей в больницах Торской степи, подтверждают большой процент вышеназванных заболеваний в данной местности.

Однако, биография Буха-нойона на этом не заканчивается. С середины XVIII в. в Бурятию почтии одновременно проникают две мировые религии сразу: буддизм и христианство, первый - в виде учения возникшей в XV в. в Тибете школы Гелугпа (другие названия: желтошапочный ламаизм[3], школа добродетели, последователи монастыря Ге и т.д.), второе - в форме православия, официальной религии Российской империи. Однако до Тункинской долины миссионеры обеих религий добрались не сразу и жители Торской степи продолжали исповедовать свои традиционные культы на протяжении всего XVIII и даже первой трети XIX в.

Первый дацан (буддийский монастырь) был построен в Кырене (ныне это администратиивный центр Тункинского района Республики Бурятии) в 1817 г., второй - Хойморский (он же Хандагайтский) в с.Хойморы в начале XX в. В промежутке между этими двумя датами ламы-миссионеры начали и частично осуществили ламаизацию местных культов, которые обобщенно называются шаманскими, а на деле представляют некий сплав всех добуддийских культов местного населения. Взаимоотношения любой мировой религии с предшествующими ей ранними формами религии всегда развиваются по типовой схеме, достаточно хорошо изученной в мировой и отечественной науке[4], так что нет необходимости анализировать этот процесс. Нам важен лишь его результат.

Буддизм столкнулся в Тункинской котловине со следующими культами: горного хребта Саяны в целом (в культовых и мифологических текстах он именуется Мундарга) и отдельных его гор и перевалов (Мунку Сардык, Нухун Дабан и др.), "хозяев" этих гор (Бурин-хан, Хан Шаргай-нойон, Хан Буха-нойон и др.), культ местных

родовых шаманов, культ великого монгольского шамана Даян Дерхе, принесенный в Тунку выходцами из Монголии - хонгодорами (главное культовое святилище Даян Дерхе находится в Хубсугульском аймаке Монголии, пограничном с Тункинским районом бурятии)[5], "хозяина дикой Северной тайги" Булганай-нойона и т.д. Однако, непосредственно к Торам имеют отношение далеко не все из них, а лишь следующие: культ Буха-нойона и Шаргай-нойона, культ шаманских предков тех родов, которые проживали в Торах, Далахае, Тагархае, а также культ "хозяина" Торской горы - Бургэ, "хозяина" р.Иркут - Ундур Сагаан-нойона, "хозяина" р.Ангары - Ангарын Аман-хан[6].

Более всего внимание лам-миссионеров привлекли самые популярные тункинские культы - Шаргай-нойона и Буха-нойона. Оба они почитались по всей долине Иркута, оба считались ханами, т.е. детьми небесных божеств тэнгри. Мифологическим отцом Буха-нойона, как уже сказано выше, был Заян Сагаан тэнгри, отцом Шаргай-нойона был Эсэге Малан-Тэнгри (досл. 'Плешивый или Высоколобый отец') - божество ясного неба, входящее в число 55 добрых западных божеств. Шаргай-нойон (досл. 'Желтый господин') послан отцом на землю защищать людей от злобных восточных тэнгри, черных заянов (духов умерших черных шаманов) и прочей нечисти. Оба персонажа имели специальные культовые места, посещаемые населением всей долины. Место совершения тайлганов и принесения жертв Шаргай-нойону находилось между селами Туран и Хойтогол (более 100 км на запад от с.Торы), но гора с белой плешью (часто ее называли Белый камень), где устраивались тайлганы в честь Буха-нойона, была непосредственно рядом с Торами.

Традиционный способ ламаизации шаманских божеств (духов, "хозяев" и пр. персонажей) был достаточно стандартным для всего монгольского региона: им меняли имя на какое-либо буддийское и придумывали биографию, главными сюжетными звеньями которой были встреча с каким-либо важным лицом в истории буддизма, обратившим шаманский персонаж в свою веру, и последующее свершение каких-либо подвигов в защиту буддийской веры. Попутно составлялся обрядовый текст, в котором описывалось, как надо совершать жертвоприношение в честь данного персонажа и какие иные божества и духи надо при этом призывать.

Все это произошло и Буха-нойоном. Буддийский монах из монгольского племени хорчит по имени Галсан Содбо был первым крупным миссионером и проповедником буддизма в Тункинской долине. С его именем связано строительство Кыренского дацана, он же

занимался уничтожением и сожжением шаманских священных мест (рощ, могил) и реликвий, а также шаманских костюмов, бубнов и др. обрядовых предметов. В тех случаях, когда это делать было нецелесообразно или невозможно, он воздвигал буддийские часовни - *бумханы* на месте прежних шаманских святынь и давал им буддийские названия. Именно он переименовал Буха-нойона в Ринчин-хана и воздвиг на Белом камне бумхан в его честь[7].

Сохранились и несколько обрядовых текстов жертвопри-ношений Ринчин-хану (Буха-нойону). Это тексты двух типов - *сольчиты* (молитвы и жертвоприношения) и *сэржэмы* (жертвоприношения *золотистым напитком*, под последним имеется ввиду молочная водка). Они мало чем отличаются друг от друга: сначала перечисляются все духи, божества, дети божеств - ханы, разные географические территории, им пред-лагается отведать напиток, принять приносимую жертву и осуществить помыслы и желания просителей, совершающих жертвоприношение. Известно, что автором одного из таких сольчитов был все тот же Галсан Содбо. Автором другого, посвященного четырех тункинским ханам, в число которых входит и Ринчин-хан, был Будун Лхарамба. Его сочинение называется "Удовлетворенный лик божества".

В рукописном отделе Бурятского научного центра хранится сольчит в честь Ринчин-хана, найденный в его бумхане, где перечислены следующие имена духов и божеств, призываемых для вкушения жертвы: Мундарга (т.е. Саяны), Великое море (т.е. Байкал), Иркут, Тунка, Ринчин-хан, его жена Хариман, 9 сыновей и 9 дочерей Ринчин-хана, Шаргай-нойон, "хозяин" горы Улаан Хабсагай, "хозяева" гор Баян, Хухуй, Бургэ, озера Улаан-нур[8].

В бумхане на Белом камне еще и сейчас хранится буддийская икона с изображением Ринчин-хана, не совпадающая, однако, с его описанием в сольчите Будун Лхарамбы. Там он описан желтым, но на иконе он белый, в белой одежде, в белой шапке, увенчанной *чандмани* (в буддийской символике это драгоценный камень, исполняющий все желания). В правой руке его копье, в левой - чандмани и веревка с крючком и петлей (орудие для ловли душ грешников). К поясу подвешены меч и лук, под одеждой виден панцирь, на ногах сапоги (*гутулы*). Сидит верхом на коне. Его спутники - жена, 9 сыновей и 9 дочерей - изображены вокруг основного персонажа иконы. По углам еще 4 батора, сидящие верхом на быке, тигре, драконе и орле. Их сопровождают хищные звери и птицы[9].

Теперь посмотрим, что принесло в Тункинскую долину православие. В 1727 г. была учреждена Иркутская епархия, в границы которой входила Тункинская долина и Торская степь. В 1827 г. в

Тункинском ведомстве числилось 250 крещеных бурят. Постепенно число их росло, к 1842 г. их было уже 800, к 1905 г. - 10000[10]. Речь идет именно о крещеных бурятах, т.к. русское насление (русское казачество), появившееся здесь в первой трети XVIII в., изначально было православным. Русские жили в нескольких селах (Никольское, Шимки и др.), имели приход и православную Никольскую церковь. Причины, по которым буряты принимали крещение, достаточно общеизвестны: желание избавиться от уплаты податей, получить предоставлявшиеся при этом льготы, деньги или подарки[11]. Некоторые ради этих льгот крестились по несколько раз. Тайши и нойоны, содействовавшие крещению своих подданных, получали за это от властей Российской империи соответствующие награды: так, тункинский тайша З.Хамаков сам крестился и уговорил креститься 1000 своих сородичей, за что получил Орден Владимира 4-й степени и был причислен к дворянству[12]. Ничего удивительного что крещеные буряты воспринимали православие поверхностно, и с легкостью распростились с ним, как только представилась такая возможность. А представилась она после принятия Николаем II Манифеста от 17 октября 1905 г. "Об усовершенствовании государственного порядка", по которому населению Российской империи была дарована религиозная свобода. Буряты стали массами отходить от православия, отказались давать деньги на содержание миссионерских станов и церковных школ, сжигали православные иконы и тем самым проявляли свой протест против национальной политики царизма[13].

В Торах влияние православия никогда не было особенно сильным. Существовал Торский стан, один из 41 миссионерских станов, основанных Иркутской епархией и Забайкальской духовной миссией. Священники Торского стана сделали много полезного: открыли в Торах школу (нынешняя средняя школа-интернат села Торы, отметившая несколько лет назад свое столетие, ее наследница), изучали быт и культуру местного бурятского населения, регулярно публикуя материалы в трудах православных миссий Иркутской епархии, перевели на бурятский язык ряд христианских сочинений, в т.ч. Евангелие от Матфея (1815 г.). Среди священников были не только русские, но и буряты[14].

Не забыла православная миссия и местные шаманские культы. Отвергая их по сути своей, старалась тем не менее хрис-тианизировать объекты и места их почитания. Буха-нойон был объявлен православным святым Парфением (в память о Парфении Лемжикийском) и в честь него в 1861 г. на том же Белом камне, но только на соседнем выступе воздвигли православную часовню. Так и стояли они рядом в 10 метрах

друг от друга - буддийский бумхан в честь Ринчин-хана и православная часовня в честь Св.Парфения. Таким образом на одну и ту же священную гору поднимались и совершали там свои обряды ламаисты, почитавшие Ринчин-хана, крещеные буряты, почитавшие Св.Парфения, и те, кто сохранил приверженность шаманскому культу Буха-нойона. Один и тот же персонаж почитался в трех ипостасях и это довольно частое явление в зоне Прибайкалья, где сложилось переплетение трех вышеназванных религий - шаманизма, буддизма, христианства.

Т.М.Михайлов обозначает сложившуюся у бурят ситуацию как двоеверие и троеверие[15]. Он прав, но этот тезис нуждается в уточнении. Такое троеверие не означает равноправие задействованных в нем партнеров. В менталитете бурят лидировало бесспорно шаманство, на втором месте стоял буддизм, и на порядок, если на на два, ниже - христианство.

Судьба всех трех религий в XX в. и особенно в советский период подтверждает такой расклад. Первым стало сдавать свои позиции православие, не имевшее глубоких корней, державшееся на льготах и подарках для вновь обращенных. И началось это, как было сказано выше, вскоре после Манифеста 17 окт. 1905 г. Стали закрываться миссионерские станы и школы, разрушались часовни. В начале 20-х годов рухнула и уже никогда после этого не восстанавливалась православная часовня Св.Парфения на Белом камне возле с.Торы. Кампанию по разоблачению вредных пережитков феодального прошлого - шаманства и буддизма - советская атеистическая пропаганда начала с конца 20-х гг. Никакое обновленческое движение, никакие заявления о сход-стве идей раннего буддизма и коммунизма и общности их задач[16] не спасли бурятский буддизм: к концу 30-х - началу 40-х гг. он был полностью разгромлен, дацаны закрыты, их имущество (иконы, скульптура, священные книги) уничтожено или передано в музеи, ламы репрессированы или, в лучшем случае, возвращены в мирскую жизнь. Бурятская буддийская культура была практически уничтожена, а малая сохранившаяся ее часть на полвека ушла в подполье[17]. Однако, были разрушены дацаны, в то время как буддийские кумирни-бумханы, как правило, находившиеся в горах вдали от бдительного ока официальных властей, в значительном количестве уцелели. С моей точки зрения, дело не только и не столько в том, что они были "вдали от ока", а в том, что все они представляли собой прежние шаманские культовые места, в свое время включенные в орбиту буддийской культовой практики. Шаманство и его культовые объекты пережили за последние два-два с половиной века гонения со стороны лам, православных священников и, наконец, советских атеистов и административных властей, оказались

куда более живучими и выстояли в этой борьбе. И когда с конца 80-х годов на территории бывшего СССР началось возрождение всех религий, шаманство в их ряду встало отнюдь не на последнее место.

Для восстановления шаманских культовых точек не требуется таких больших средств, как на восстановление буддийских дацанов, не требуется дорогостоящего культового инвентаря, длительного срока обучения нового поколения жрецов. Шаманами становятся по призванию, что часто определяется генетической принадлежностью к шаманскому роду. Таких, настоящих шаманов, всегда было немного, но они есть и сейчас. В конечном счете, именно их стараниями оживилась конфессиональная жизнь в Торах. Возобновились регулярные восхождения местных жителей на Белый камень с целью совершить жертвоприношение и попросить благополучия у Буха-нойона (Ринчин-хана). Ходят туда семьями, большую жертву с закланием барана (что никак не вписывается в бескровные жертвоприношения в буддизме) совершают у подножия горы в специальном месте возле бегущего с горы ручья, а затем, оставив на этом месте женщин, мужчины поднимаются на Белый камень и оставляют здесь свои жертвы - это уже только масло, пенки, печенье, конфеты, молочная водка, ибо кумирня на горе все-таки буддийская. Развалины православной часовни убраны полностью, а на ее месте возвышается вцементированный в скалу крест. Буддийская кумирня, напротив, отреставрирована, поставлена на новый фундамент, для закрепления которого на гору втащили мешок цемента[18], новая оцинкованная крыша, ярко сверкающая в лучах предзакатного солнца, видна во всех концах Торской степи. Однако, не надо тешить себя иллюзиями насчет того, что в данном культе буддизм взял верх над шаманством: Буха-нойон-бабай-Ринчин-хан был и остается персонажем народной (шаманской) мифологии бурят. Подтверждением этому служит и то, что возобновились массовые тайлганы в его честь. Первый из них был проведен в конце августа 1993 г. в местности Тагархай возле с.Далахай с участием не только тункинских, но и приехавших из других районов Бурятии шаманов[19].

Данные анкетного обследования, проведенного в Торах участниками экспедиции Института востоковедения в 1993-94 гг., показали, что двоеверие и даже троеверие сохраняется, но, как правило, в неосознанном виде. Например, человек, считающий себя буддистом, спокойно обращается к шаманам, бывает, что русские, живущие в Торах и считающие себя православными, идут, в случае болезни, то к ламам, то к шаманам. Почти все опрошенные, даже назвавшиеся атеистами, хотя бы раз в год прибегают к помощи шамана по поводу

болезни детей, совершения похоронных обрядов или в связи с предстоящей куда-либо поездкой (как они говорят, "в дорогу").

В Тункинском районе уже действуют три дацана: Кыренский (открыт в 1991 г.), Аршанский (открыт в 1992 г.), Жемчугский (открыт в 1993 г.). Последний находится относительно недалеко от Тор и жители при случае и по праздникам его посещают. Для нужд русского православного населения скоро отреставрируют и откроют Никольскую церковь в с.Тунка. Это не близко (около 60 км), но при надобности добраться можно. И все же духовную жизнь Тор нельзя назвать поликонфессиональной. В ней доминирует дух шаманства и традиционной бурятской культуры, который за много десятилетий жизни бок о бок с бурятами впитало в себя и русское население. И если живущая в Торах русская гадалка и знахарка в своих заговорах и призываниях обязательно упоминает Буха-нойона, если у учительницы местной школы, всю жизнь считавшей себя закоренелой атеисткой, ставшей свидетельницей нарушения запрета и ответной реакции сакрального мира на это осквернение, происходит трансформация сознания и она вдруг понимает, что есть пласт культуры ее народа, который был ей доселе неведом, потому что она сама себя поставила вне его - это говорит о том, что традиционная культура и шаманство как ее непременная составляющая часть живы, что продолжает работать механизм передачи ее из поколения в поколение. А главное в том, что освободившись от обязанности быть "национальной по форме, социалистической по содержанию", она быстро восстановит свою основную функцию - обеспечение оптимальной адаптации общества к своей социальной и природной нише, к исторически сложившимся условиям существования.

Примечания

1 *Басилов В.Н.* Избранники духов. М., 1984. С.5-11; *Дугаров Д.С.* Исторические корни белого шаманства (на материале обрядового фольклора бурят). М., 1991. С.6-19; *Михайлов Т.М.* Из истории бурятского шаманизма с древнейших времен по XVIII в. Новосибирск, 1980. С.3-4; *Потапов Л.П.* Алтайский шаманизм. Л., 1991. С.84-92; *Ревуненкова Е.В.* Народы Малайзии и Западной Индонезии. М., 1980. С.4-10.

2 *Хангалов М.Н.* Материалы для изучения шаманства в Сибири (Шаманство у бурят Иркутской губернии//М.Н.Хангалов. Собрание сочинений. Т.1. Улан-Удэ, 1958. С.291-293, 305, 322-323 и т.д.; *Жуковская Н.Л.* Из истории религиозного синкретизма в Забайкалье//Советская этнография, 1965, N6, С.120-121; *ее же*, Бурятская мифология и ее монгольские

параллели//Символика культов и ритуалов народов Зарубежной Азии. М., 1980. С.97; *ее же*, Буха-нойон-бабай//Мифы народов мира. Т.1. М., 1987. С.199-200; *Золотарев А.М.* Родовой строй и первобытная мифология. М., 1964. С.235-237; Ламаизм в Бурятии XVIII - начала XX в. Новосибирск, 1983. С.135-136; *Уржанов А.Д.* Об одном санагинском списке "Сэржэма" Буха-нойону на тибетском языке//Материалы по истории и филологии Центральной Азии. Вып.4. Улан-Удэ, 1970. С.129-133.

3 О том, почему и когда исчез из научной литературы термин "ламаизм", см.: *Жуковская Н.Л.* Ламаизм//Буддизм. Словарь. М., 1992. С.158.

4 См. сводку материалов по этому вопросу: *Жуковская Н.Л.* Ламаизм и ранние формы религии.. М., 1977. С.4-11.

5 О культе Даян Дерхе у монголов, тункинских и закаменских бурят см.: *Галданова Г.Р., Жуковская Н.Л., Очирова Г.Н.* Культ Даян Дерхе в Монголии и Бурятии//Традиционные верования и быт народов Сибири, XIX - начало XX в. Новосибирск, 1987. С.52-64.

6 *Герасимова К.М.* Культ *обо* как дополнительный материал для изучения этнических процессов в Бурятии//Этнографический сборник. Вып.5. Улан-Удэ, 1969. С.113-114.

7 Ламаизм в Бурятии XVIII - начала XX в., С.137.

8 Там же, С.138.

9 Там же, С.139.

10 Очерки истории культуры Бурятии. Т.1. Улан-Удэ, 1972. С.274.

11 *Михайлов Т.М.* Влияние ламаизма и христианства на шаманизм бурят//Христианство и ламаизм у коренного населения Сибири. Л., 1979. С.138.

12 Очерки истории культуры Бурятии, С.275.

13 Там же, С.278.

14 *Михайлов Т.М.* Влияние ламаизма и христианства на шаманизм бурят, С.143-144.

15 Там же, С.145.

16 См.: *Герасимова К.М.* Обновленческое движение бурятского ламаистского духовенства (1917-1930 гг.). Улан-Удэ, 1964.

17 *Жуковская Н.Л.* Республика Бурятия: этнорелигиозная ситуация 1991-1993 гг. (Исследования по прикладной и неотложной этнологии. Документ N56). М., 1994. С.5-6.

18 Остатки цемента так и лежат в мешке в кумирне; вероятно, сработал запрет не уносить назад то, что принесено для Буха-нойона.

19 *Бильтагуров В.* Тайлган в Далахае//Саяны. Тункинская районная газета. 1993, 25 авг.

Начиная с 1994 г. исследования в Торах
проводятся при финансовой поддержке

Международного научного фонда "Культурная инициатива".

Е.В.Ревуненкова

ЗАМЕТКИ О СОВРЕМЕННОЙ ТЕРМИНОЛОГИИ, СВЯЗАННОЙ С ШАМАНИЗМОМ, У ТЕЛЕНГИТОВ

Проблемы исторического и теоретического развития шаманизма не теряют своего актуального звучания на протяжении, по крайней мере, двух столетий, а потребность проникнуть в суть этого сложного и многогранного явления стимулирует неизменный интерес исследователей, круг которых постоянно расширяется. Как показывают материалы последних симпозиумов по шаманизму, его изучением в настоящее время занимаются представители разных научных дисциплин - этнографы и религиеведы, культурологи и лингвисты, психологи и психиатры[1]. В последние несколько лет вышли книги, авторы которых сами осуществляют исследования шаманизма на

© Е.В.Ревуненкова, 1995 г.

междисциплинарном уровне. И среди них - прежде всего следует назвать книгу Л.П.Потапова "Алтайский шаманизм", подводящую итог почти 70-летним разысканиям автора в этой области - с одной стороны, и открывающую новый этап в шамановедческих штудиях - с другой. Конечно, книга, основанная на уникальном опыте личного общения с шаманами и участия в шаманских камланиях, проникнутая стремлением вскрыть глубинные пласты шаманизма, восходящие еще к гуннскому и древнетюркскому временам, насыщенная этнографическими, археологическими, историческими и лингвистическими свидетельствами, которые в комплексе дополняют друг друга и рассматриваются с позиции современных подходов к шаманизму (часто в весьма полемически заостренной форме), без сомнения заслуживает особого серьезного обсуждения, которого пока еще не было. В какой-то мере это вполне объяснимо. Ведь не каждый ученый может позволить себе вступить в научный диалог с автором, не владея столь свободно самыми разнообразными материалами, касающимися тюркского ареала в целом и не обладая при этом столь же обширными, подчас скрупулезными знаниями в области именно алтайского шаманизма. Ученые, подобные Л.П.Потапову, сочетающие в себе масштабность и широту видения материала в исторической ретроспективе с глубокими познаниями конкретных реалий повседневной жизни алтайцев, в настоящее время встречаются редко. Одной из характерных особенностей книги ученого является ее строгая последовательность, направленная на доказательство главной идеи, касающейся

религиозного характера алтайского шаманизма. Этой задаче подчинены многие важные более частные проблемы исследования, в том числе и терминологические, которым уделено большое внимание - достаточно только прочитать разделы о так называемой душе, которую Л.П.Потапов очень убедительно предлагает именовать "двойник", или места, посвященные самому термину "шаман" и т.д. Вопросы терминологии алтайцев, так или иначе связанной с шаманизмом, заинтересовали меня и в настоящем сообщении я бы хотела дополнить их сведениями, которые не встречаются в книге Л.П.Потапова и которые, с моей точки зрения, позволяют несколько по-иному взглянуть на состояние шаманизма в некоторых районах Алтая, в частности у теленгитов.*

Прежде чем говорить о терминах, обозначающих лиц, занимавшихся лечебной и ритуальной практикой у теленгитов,

---

* Теленгиты - одна из этнических групп южных алтайцев, в культуре которой, в том числе и в силу географического положения, отчетливо заметны следы иноэтничного, в частности, монгольского влияния. - Прим. отв. ред.

хочу подчеркнуть, что впервые они были открыты глубоким и тонким знатоком алтайской культуры и традиционного мировоззрения Е.Е.Ситниковой. Ею был сделан доклад на эту тему в секторе Сибири Института этнографии в Ленинграде в 1982 г. Мой же более чем скромный опыт работы в экспедиции под ее руководством в 1983 г. только подтвердил и, может быть, кое в чем дополнил ее наблюдения и позволил мне взглянуть на них с точки зрения моих многолетних работ в области шаманизма других регионов, прежде всего Малайзии и Индонезии, а также с точки зрения общей картины шаманистских исследований в разных странах мира.

Напуганные репрессивными мерами в отношении шаманов в течение всего периода советской власти, теленгиты, естественно, боялись открыто говорить о них. Все информанты уверяли, что шаманов сейчас нет, что шаманство - это явление далекого прошлого, оставшееся только в воспоминаниях пожилых людей. Некоторые из них помнили, как в детстве их водили на лечение к шаману, другие, чаще всего, молодые, передавали свои впечатления от шаманов, которые сохранились у них от рассказов родственников. Обычно во всех этих воспоминаниях обращается внимание на костюм шамана, особенно на его головной убор - шапку красного цвета, украшенную раковинами каури и подвесками из беличьих шкурок и перьев совы. Подобное описание точно соответствует описанию головного убора шамана, данному В.И.Вербицким[2]. Теленгитские шаманы камлали, как правило

в шубе, в отличие от других южноалтайских шаманов, камлающих в специальном облачении типа халата (*маңјак*). Помнят информанты и некоторые подробности шаманского ритуала и поведения шаманов, которые обычно встречаются в подробных описаниях шаманских камланий в конце XIX - начале XX века. Камлание происходило в традиционном алтайском жилище (аиле) в месте против входа в аил, которое является самым почетным (*тцр*). Женщины-шаманки камлали на мужской половине жилища. Многие алтайские шаманы проходили обучение у монгольских и тувинских шаманов. Как правило, шаманы разделялись на белых (*ак*) и черных шаманов (*кара*), но были среди них и такие, которые объединяли в своей деятельности обе практики, т.е., по выражению теленгитов, по двум дорогам ходили. Камлание известного или сильного шамана считалось особенно торжественным представлением, на которое стекались семьи из различных поселков, а чтобы дома в это время не оставались пустыми, в них оставляли чурки бревен, символизировавших человека.

Безусловно, воспоминания о шаманах и их деятельности не могут сравниться по значимости с информацией, полученной из личного опыта общения или непосредственного наблюдения шаманских действ. Но я не склонна считать такую информацию более, чем сомнительной, как об этом пишет Л.П.Потапов в заключении своей книги. Подобного рода современные свидетельства людей, которые сами не видели шаманских камланий, имеют свою ценность: их данные можно сопоставить с известными ранее и убедиться, насколько сильна память поколений и прочность традиций, несмотря на все гонения, испытываемые ими, или, наоборот, в какой степени они изменились или исчезли вообще. Даже новая, возможно тут же придуманная информация, может быть тоже по-своему интересна с точки зрения того, в каком русле ныне развиваются идеи, относящиеся к шаманизму и как их следует интерпретировать.

Еще в конце XIX в. В.И.Вербицкий писал: "Родословная любого алтайца по прямой линии отца или матери показывает, что семейство алтайца в корне своего рода имеет в большинстве случаев умершего шамана"[3]. В какой-то степени это же положение сохраняется и до сих пор. Так, из 22 информантов теленгитов в поселках Язула и Саратан, 8 являются потомками шаманов, причем в годы советской власти многие из них стали лидерами в социальной и общественной жизни - профсоюзными, комсомольскими или партийными деятелями.

Наряду с шаманами в обществе, сохраняющем традиционную культуру, существуют также категории лиц, в той или иной мере занимающиеся ритуальной практикой, в чем-то сходной с шаманской,

но чаще всего специализирующиеся на какой-либо одной его функции. Это лекари, предсказатели, гадатели, ясновидцы, толкователи снов, колдуны и др. Что касается Алтая, то В.И.Вербицкий перечислил следующих лиц, к которым по различным случаям обращаются за помощью: 1. *рымчи* - "имеющий припадок, в котором, при ужасных мучениях, видит сокровенное и предсказывает", 2. *тельгочи* - гадатель, 3. *ярынчи* - "ворожащий по сожженной лопатке (кость)", 4. *кол-куреэчи* "по рукам узнающий, 5. *ядачи* - "человек, управляющий погодою, посредством камня (*яда-таш*), который попадается весьма редко в таких утесах, где всегда бывает ветер"[4]. Примерно те же категории лиц выделены и В.П.Дьяконовой у народов Саяно-Алтая, а именно: *арынчы* (у телеутов - *ырынчы*), гадатель по лопатке, *ядачи* - предсказывающий погоду при помощи камня *яда*, *тольгочи* - ворожея при помощи маленького лука (*тольго*) (у других групп алтайцев - *йолбе тольгочи*, *йуллуксы*, у тувинцев - *ильбичи*, *ильвичи*), *томчы* - лекари у телеутов и теленгитов, *эмчы, домчу* - у тувинцев и алтайцев[5]. Л.П.Потапов также упоминает о существовавшем у алтайцев магическом способе воздействия на природу при помощи камня *яда*, считая его присущим шаману[6]. А.В.Анохин отмечал существование у алтайцев, наряду с шаманом, ясновидца "кцспцкчи". С представлениями о ясновидцах неоднократно встречались и мы во время полевой работы, о чем пойдет речь ниже. Сейчас же я перейду к описанию функций лиц, о которых в прежних исследованиях не было упоминаний. Между тем, в настоящее время они широко известны среди теленгитов, к их помощи народ прибегает постоянно. В первую очередь следует назвать "ак сагышту" - "белых мыслей человека, человека, приносящего добро, благо". Так называют лекаря, массажиста, специалиста по излечиванию от головных болей, вывихов, последствий сильного удара. Он помогает и при тяжелых родах, дает совет - какой из многочисленных источников Алтая (*аржан*) использовать в зависимости от болезни. В обыденной жизни термином "ак-сагышту" также называют доброго и умного человека. В какой-то степени их деятельность сравнивали с деятельностью белого шамана, но в целом таких ассоциаций теленгиты стараются избегать. Специалиста подобного рода называют и по-другому - "сыймучы" (производное от слова со значениями 'гладить', 'ощущать', 'осязать', 'массировать'). Это тоже массажист в широком смысле слова, помогающий и при родах. Есть еще одно название для обозначения этой же категории лиц - "быйанду-кижи", т.е. 'человек, испускающий благодать' (*быйан* - 'добро', 'спасибо').

Термины *ак-сагышту*, *сыймучы*, *быйанду-кижи* образуют синонимический ряд. Ими обозначают лекаря, лечащего массажем и на

ощупь определяющего центр боли. Строгого разграничения в употреблении этих терминов нет. Им тождественны еще два термина - *эмчы* - 'лекарь', 'знахарь', *тудачи* - 'костоправ'. Так, одну и ту же недавно скончавшуюся целительницу одни называли "быйанду-кижи", другие - "сыймучи". В разговоре о ней говорили также "бертик тудачи" - 'исправляющая вывих'.

В этом синонимическом ряду просматривается разная степень близости данных лекарей к шаману, в зависимости от квалификации. С одной стороны, теленгиты считают, что *быйанду-кижи* или *ак-сагышту* могут стать белыми шаманами, а *сыймучы* - не может стать таковым, а с другой - белый шаман сам может стать *быйанду-кижи, ак-сагышту* или *сыймучы*. Всеми этими названиями обозначали человека, когда-то бывшего белым шаманом. В целом всё-таки сравнение деятельности этих лиц с белым шаманов не типично для теленгитов в настоящее время.

Противоположный круг понятий охватывается термином "кара-сагышту" - 'черных мыслей человек'. В обыденной речи так можно выразиться о нехорошем человеке, а на языке ритуальной практики так обозначают понятие "черный шаман". Во всяком случае, черную шаманку, оставившую свою шаманскую деятельность, теперь называют "кара-сагышту". Иногда о "кара-сагышту" говорят "злой человек" (*дьаман-кижи*). При этом надо иметь в виду, что речь идет не о личных качествах или чертах характера (про конкретных *кара-сагышту* информация разная, в том числе и как об очень хороших людях), а скорее о методах их лечения. Согласно представлениям теленгитов, *кара-сагышту* избавляют от недугов тем, что как бы переносят их на родственников пациента. И в этом видится опасность со стороны *кара-сагышту*.

Надо отметить, что хотя в научных описаниях термин *кара-сагышту* до сих пор не известен, тем не менее он уже был в употреблении, по крайней мере в начале XX в. Об этом говорит такой факт: в материалах о музыкальном творчестве народов Алтая, собранных А.В.Анохиным, есть записи мистерии камов (1913 г.), среди которых есть и обозначенные им как заклинания кара-сагышту[7], что явно наводит на мысль о тождестве этих двух лиц.

Синонимами термина *кара-сагышту* являются также термины *таармачы* и *ильбичи*. Название "таармачы" можно перевести как 'колдун', 'чародей'. Наличие их не вызывает сомнений, но одни считают, что таармачы появились на Алтае под влиянием русских и что раньше их не было: "зачем нам таармачы, у нас ведь есть камы", - считают некоторые. Другие же признают их изначальное существование на

Алтае и даже уподобляют их шаманам: "таармачы и камы - одинаковые люди", - говорят они. Что касается термина "ильбчичи", семантику и происхождение которого у тюрко-монгольских народов очень подробно проследил Л.П.Потапов, то оно является названием шамана и его сакральной силы и известно со времен древних тюрков[8]. Будучи производным от слова "елви" - 'волшебство', 'колдовство', в настоящее время оно близко по семантике к слову "тааармачы".

Еще один специалист, заслуживающий упоминания, называется у теленгитов *неме билер кижи* (буквально 'нечто знающий человек'). Функции его те же самые, что и у вышеназванных лиц, т.е. он лечит людей, делает предсказания, снимает порчу. Но у него имеются особенности в поведении и в функциях, которые не прослеживаются у других категорий лекарей, во всяком случае на них не акцентируется внимание, а именно: предрасположенность к деятельности *неме билер кижи* определяется в детстве, о ней судят по необычному поведению ребенка, когда он еще совсем маленький. Кроме того, *неме билер кижи* приглашают на свадьбы для произнесения благопожеланий и на похороны в качестве лица, осуществляющего этот обряд.

В разных районах Горного Алтая наблюдаются функциональные и терминологические различия в отношении указанных лиц. Сказанное о терминах *ак-сагышту, быйанду-кижи, сыймучы* относится, в основном, к поселкам Язула и Саратан, а, например, в Курае (Кош-Агачский район) термином *быйанду-кижи* обозначается человек, говорящий благопожелания на свадьбах, а все лица, выполняющие лечебные функции, называются *неме билер кижи*.

Если рассмотреть все перечисленные выше лица с точки зрения их связи с шаманом, то *ак-сагышту* и *быйанду-кижи* можно считать либо потенциальными шаманами, либо лицами, специализирующимися на некоторых шаманских функциях после распада, вернее разгрома, шаманизма. О *неме билер кижи* информация вполне однозначная. О нем говорят как о современном шамане: "Это кам, кама-то сейчас нет, поэтому его и называют неме билер кижи". Скорее всего, он тяготеет к белому шаману, в то время как *таармачы*, также уподобляемые шаману, тяготеют к черному шаману. Попутно замечу, что Л.П.Потапов в своей книге неоднократно возвращается к вопросу о белом и черном шаманстве у алтайцев и считает, что он остается одним из наименее исследованных, хотя и очень перспективных для этнографов и религиеведов, т.к. может пролить свет на происхождение и сложение алтайского шаманизма, на его раннюю историю[9].

Следующая категория лиц, довольно широко распространенная у теленгитов и в прошлом, и в настоящее время, - ясновидящие (*кцсмцчи*,

или *кцспцкчи*, как их называл А.В.Анохин). Информация о них почти не отличается от той, которая была известна в конце XIX - начале XX века. Несколько изменилась их функция, появилась возможность проследить нити, связывающие их с шаманами. Вот что писал о ясновидцах А.В.Анохин: "Её (душу. - Е.Р.) могут видеть ясновидцы - кцспцкчи. Этой способностью редко обладают обыкновенные люди: она чаще - достояние шамана, а иногда собаки. Сянд представляется взору кцспцкчи на дальнем расстоянии в виде фигуры настоящего человека со всеми особенностями его физического облика и одеяния. Собака о присутствии сянд дает знать тревожным продолжительным лаем. Видение сянд какого-нибудь человека предвещает близкую смерть последнего"[10]. Следует пояснить, что речь идет об одной разновидности души - сянд или сянезин, в сущности двойника человека, о чем очень подробно и убедительно говорится в книге Л.П.Потапова[11]. В данном случае мне важно обратить внимание на то, что представление о *кцсмцчи,* в сущности не изменилось с начала XX века. Главное их свойство - видеть "душу" (двойника) человека. В этом отношении они сходны с шаманами, но в отличие от последних, они не в состоянии возвратить отделившегося двойника человека на место. Когда сянд отделилась, человек заболевал, в случае, если он долго не выздоравливал, про него говорили: "Сянезин давно кцрмцс забрал". Тогда следовало обращаться к шаману. В то же время есть информация, что сейчас и *кцсмцчи* могут вернуть двойника человека в тело и тогда он выздоравливает. Таким образом, современные *кцсмцчи* как бы еще больше приблизились к шаману не только благодаря своей способности видеть отделившегося двойника, но и способностью соединить его с человеком. Еще больше сближает современного ясновидца с шаманом участие *кцсмцчи* в похоронном обряде. Так, по данным поселка Курай, *кцсмцчи* во время погребения, глядя на огонь, разговаривают с умершим, слышат пожелания умершего, высказывающего иногда недовольство поведением живых, улавливают настроение умершего и передают все это участникам церемонии. *Кцсмцчи* явно выступают в роли посредников между живыми и умершими, т.е. выполняют одну из главных функций шамана. Вот что пишет, например, Е.М.Тощакова о роли шамана у теленгитов, совершающего проводы сянези в страну предков: "Миссия шамана заключалась в том, что он якобы вел разговор с покойным. Шаман выступал как бы посредником между умершим и его родственниками и сообщал о пожеланиях умершего"[12]. Выше говорилось о том, что в похоронном обряде теленгитов, живущих в Курае, участвует *неме билер кижи*. Иногда его называют также

кцсмцчи, что еще раз говорит о перенесении и даже слиянии функций шаманов и ясновидцев.

Прежде чем перейти к дальнейшему рассмотрению отношений между перечисленными категориями лиц, занимающихся лечебной и ритуальной практикой, я приведу цитату из работы В.И.Вербицкого, касающуюся становления шамана и начала его деятельности. "Он по общему уверению инородцев, - пишет В.И.Вербицкий, - никогда не принимает этой должности добровольно, напротив того, естественно противится - волею и умом принятию - но это род инкубации, которая с детства получается от родителей по наследству как болезнь ... [он] может иногда отбиться от должности, которая по милости предка падает на него, но это отбиванье дорого стоит: избираемый делается от того или вовсе безумным, или уродом, или запугивается и умирает"[12]. Как комментарий к этому могу сказать, что в пос. Язула мы жили рядом с домом, хозяином которого был мужчина лет 50 из рода известных шаманов, который страдал душевным недугом. Никаких сомнений насчет его болезни ни у кого не было, пока люди из поселка, в том числе и медицинская сестра, знавшая историю болезни, не упомянули, что на самом деле он - несостоявшийся шаман. Его считают *кцсмцчи*, т.е. ясновидящим, или *угачы*, т.е. слышащим. Ясновидящим называли и другого несостоявшегося шамана из этого же рода, вполне здорового. Они не стали шаманами, т.к. по словам информантов, у них не было "ведущего" человека, который бы смог их направить. Термином *кцсмцчи* называли и бывшую шаманку, прекратившую свою деятельность. Иногда в отношении одного и того же человека, чаще всего женщины, термины *быйанду-кижи, сыймучы* или *кцсмцчи* употребляются как синонимы. Последним термином обозначается более широкий диапазон деятельности.

Сравнивая материалы о ясновидцах-*кцсмцчи* у алтайцев, полученные в начале XX в. и в настоящее время, можно вполне определенно сказать, что они всегда существовали наряду с шаманами, выполняя предназначенные им функции, когда развитие шаманизма шло естественным путем. В период же борьбы и искоренения шаманизма они взяли на себя некоторые шаманские функции, в частности и такую, как проводы умершего в страну предков. В термине *кцсмцчи* может быть также скрыто представление о потенциальном шамане, не реализовавшем свои способности, а также о шамане, переставшем совершать камлания и пользоваться своими атрибутами. Вот почему я не могу разделить категорическое суждение Л.П.Потапова о том, что алтайский шаманизм и шаманы исчезли навсегда, что их былое существование стало достоянием и предметом истории[14]. При

этом сам ученый неоднократно на протяжении всей книги говорит об исторической живучести алтайского шаманизма, существовавшего не одно тысячелетие. Он сохранялся в периоды тяжелейших исторических кризисов, во времена внедрения новых для Алтая религий - буддизма, мусульманства, христианства, бурханизма. Л.П.Потапов лично был свидетелем того, как легко возрождались шаманские обряды в 20-х годах, когда преследование шаманизма было ослаблено[15]. От советской власти шаманизм, возможно, получил самый сокрушительный удар, но и в этих условиях он не исчез окончательно, а сильно деформировался. Исчезли яркие ритуальные действа, камлания, сопровождающиеся экстазом, более всего привлекавшие внимание исследователей, пришлось отказаться от атрибутов. Однако многое из этой традиции продолжало существовать втайне и воплощали ее люди, уже не называвшиеся шаманами, но сохранявшие в своем сознании прочную связь с ними. Слово "кам" исчезло из употребления, но в метафорических иносказательных названиях лиц, занимающихся в настоящее время лечением и предсказаниями, так или иначе прослеживается указание на шамана: 'белых мыслей человек' (*ак сагышту*), 'дающий благодать' (*быйанду-кижи*), 'черных мыслей человек' (*кара-сагышту*) соотносятся с белыми и черными шаманами, а такое словесное новообразование как *неме билер кижи* 'нечто знающий' прямо ассоциируется с современным представлением о шамане. Надо отметить также, что воспоминания о шаманах отнюдь не принадлежат исключительно пожилым людям. Едва ли не больше сведений о них было получено от сравнительно молодых людей в возрасте от 27 до 33 лет, принадлежавших к родственникам шаманов. Ни современный уровень образования, ни участие в общественной жизни не препятствуют их знаниям своих древних традиций, потому что во многом они продолжают жить ими. Можно это считать пережитками (это можно видеть в некоторых этнографических трудах), а можно считать и продолжением и функционированием традиций применительно к новым условиям, в которых им пришлось выживать. Я склонна считать именно так. Мое знакомство с шаманизмом таких регионов как Индонезия, сравнение с шаманскими представлениями ряда других стран, в том числе и Евразии, говорит о чрезвычайной устойчивости шаманизма и противостоянии его всевозможным религиозным влияниям и историческим катаклизмам. Мне представляется шаманизм таким живучим, постоянно повторяющимся, как бы неподвластным времени явлением, которое только оттесняется на задний план, но не исчезает окончательно, с тем чтобы при любых благоприятных условиях возродиться, может быть в иных формах и

часто даже неосознанно. И я не думаю, что алтайский шаманизм является исключением в этом отношении, сколь бы ни были тяжелы условия его выживания.

В заключении своих заметок, возникших после прочтения книги Л.П.Потапова "Алтайский шаманизм", хотелось бы вновь обратиться к ней. Выдающийся исследователь не раз после глубоких размышлений и вполне обоснованных рассуждений вдруг заканчивает их словами "Пока это только предположение, которое нуждается в дальнейших доказательствах". Мне очень импонирует дух творческого сомнения ученого, и именно такими же словами я и хочу закончить свое сообщение.

Примечания

1 *Ревуненкова Е.В.* Шаманизм, этнические контакты, культура//СЭ. 1988. №3.

2 *Вербицкий В.И.* Алтайцы. Томск, 1870. С.66.

3 *Вербицкий В.И.* Алтайские инородцы. М., 1893. С.44.

4 *Вербицкий В.И.* Алтайские инородцы, С.45.

5 *Дьяконова В.П.* К вопросу о различных категориях "служителей" культов у народов Саяно-Алтая//Этнические и историко-культурные связи тюркских народов СССР: Тез. докл. Алма-Ата, 1976. С.41-42; *ее же*, Предметы к лечебной функции шаманов Тувы и Алтая//Материальная культура и мифология. Сб. МАЭ. Т.37. Л., 1981. С.139-140.

6 *Потапов Л.П.* Алтайский шаманизм. Л., 1991. С.131.

7 Архив ТГОИАМ. Фонд А.В.Анохина. Оп.8. №14. Л.46-57. (На Лл.46-58об. названного архивного дела содержится записанное телеутом Дм.Хлопотиным телеутское же эпическое сказание "Кара сагышту кара алып", 'с черными мыслями черный богатырь'; эпитеты такого рода достаточно широко известны в эпическом творчестве всех тюрков Саяно-Алтая. - Прим. отв. ред.).

8 *Потапов Л.П.* Указ. раб., С.78-81,128,232-233.

9 *Потапов Л.П.* Указ. раб., С.312.

10 *Анохин А.В.* Материалы по шаманству у алтайцев. Л., 1924. С.19.

11 *Потапов Л.П.* Указ. раб., С.27-64.

12 *Тощакова Е.М.* Традиционные черты народной культуры алтай-цев (XIX - начало XX в.). Новосибирск, 1978. С.143.

13 *Вербицкий В.И.* Алтайцы, С.63.

14 *Потапов Л.П.* Указ. раб., С.314.

15 *Потапов Л.П.* Указ. раб., С.105, 310-311.

А.М.Решетов

КОСТЮМ МАНЬЧЖУРСКОГО ШАМАНА В КОЛЛЕКЦИИ МАЭ

Изучение шаманизма имеет в отечественной этнографи-ческой науке глубокие и прочные традиции. Чтобы подтвердить эту мысль, достаточно только назвать имена В.В.Радлова, Г.Н.Потанина, Л.Н.Штернберга, В.Г.Богораза, С.М.Широкогорова, С.Е.Малова, Д.К.Зеленина, А.А.Попова. Этот список можно значительно дополнить и продолжить. Но как бы ни был он велик, неизменно почетное место в нем всегда прочно знанимает и будет занимать имя выдающегося исследователя этнографии народов Сибири доктора исторических наук, профессора Леонида Павловича Потапова. Его недавний труд "Алтайский шаманизм" теперь является настольной книгой каждого ученого, занима-ющегося специально или попутно этой проблемой.

Признавая, что "признаки и черты алтайского шаманизма обнаруживаются у якутов, бурят и других сибирских народов", поскольку "древние этногенетические и этнокультурные связи упомянутых народов с историческими предками алтае-саянских народов несомненно наложили отпечаток на общность многих элементов шаманских верований и обрядов"[1], Л.П.Потапов вместе с тем предостерегает: "Предлагаемые характеристики и определения, выводы и заключения, вытекающие из изучениия алтайского шаманизма, при всей их значимости было бы рискованно распространять на шаманизм вообще и шаманизм всех сибирских народов в целом"[2]. Правда, алтайский шаманизм он понимает расширительно как шаманизм современных тюркских народов Алтае-Саянской горной системы, который в свою очередь генетически связан с древнетюркским центральноазиатским шаманизмом.

Можно предполагать, что еще одним особым кругом центральноазиатского шаманизма является шаманизм тунгусо-маньчжурских народов. Самым крупным этносом этой группы являются несомненно маньчжуры, у которых шаманизм пережиточно сохраняется вплоть до наших дней. Несмотря на наличие различных точек зрения на происхождение термина "шаман", хочу подчеркнуть, что он этимологизируется из тунгусо-маньчжурских языков и означает в тунгусском языке "одержимый человек"[3]. Накопление сведений о тунгусском шаманизме является актуальным, поскольку это укрепляет источнико-

© А.М.Решетов, 1995 г.

ведческую базу для его исследования. В этой связи внимание привлекает костюм маньчжурского шамана, хранящийся в коллекции МАЭ имени Петра Великого РАН[4]. Костюм поступил в МАЭ в августе 1914 г. от Русского Комитета по изучению Средней и Восточной Азии в историческом, археологическом, лингвисти-ческом и этнографическом

отношениях. В свою очередь он был приобретен по заданию Комитета студентом Факультета восточных языков Императорского Санкт-Петербургского универ-ситета Павлом Ивановичем Воробьёвым[5] в деревне Тун-цзян-фан-цза Цицикарского округа во время своей командировки в Маньчжурию в 1914 году. По описи собирателя в Музей были переданы головной убор шамана, бубен, колотушка, пояс, зеркало, юбка и обувь - всего 7 номеров. Обращает внимание отсутствие кофты - верхней наплечной одежды шамана. Теперь трудно объяснить причину этого факта. Скорее всего комплект с самого начала приобретался без кофты. Не исключено, что у шамана, продавшего комплекс своей одежды, не было второго экземпляра кофты. Может быть, он осознанно не включил этот предмет в комплект для продажи постороннему лицу, хотя в собрании МАЭ вообще имеются шаманские кофты.

Итак, основными предметами коллекции №2327 являются следующие. Они хорошо видны на рис.1. Порядок изложения определяется описью собирателя.

2327-1. Головной убор. В описи он назван *махала*, но существуют и другие названия, например, *агури, йексе, йинсогури, наиусе, магла*[7]. Головной убор является важной частью шаманского облачения, поэтому для его хранения существует особый ящик - *йимчен санзы*, или *учху*[8]. Головной убор маньчжурского шамана представляет собой сложной конструкции металлическую корону, основу которой составляет металлический (по описи - медный) обруч (обод), на нем крепятся все остальные детали. Хорошо известно, что металл в шаманизме является сакральным материалом. По всему периметру окружности обруча на нем равномерно распределены и закреплены 17 металлических тонких пластинок, каждая с небольшим декоративным оформлением на конце. Концы всех пластинок несколько отогнуты вперед, на внешнюю сторону, к ним привязаны кисти (*суике*) преимущественно черного цвета, украшенные в верхней части 1-2 стеклянными шариками-бусинками (*айкан*). На некотором расстоянии от них подвязано по одному бубенчику (*хунго*) из белого металла. К ободу также крепятся две плоские перекрещивающиеся металлические полоски, чуть изогнутые по форме головы. В месте их перекрещивания над макушкой на них закреплена небольшая металлическая конструкция (стержень с разветвлениями), несущая на себе вырезанные из меди плоские фигуры 5-ти птиц (*какуен чичке*) с крыльями и хвостами, из которых центральная более крупная, по 2 - по бокам поменьше. Число птичьих фигур, помещаемых на шаманской короне, может быть различным, но только нечетное число, в пределах от одной

до девяти включительно. Следует попутно подчеркнуть, что птица в шаманстве является одним из основных образов. По представлениям маньчжуров, она связана с верхним миром вселенной, с солнцем. От клюва каждой птицы свешиваются махровые кисти (*суике*), также украшенные цветными бусинками (*айкан*). На внешней части крыла двух крайних птичек тоже висят кисти с бусинками, на хвосте у всех - по бубенчику. От хвостов всех пяти птиц книзу отходят шнуры, на которых закреплена цветная фигурка довольно крупной летучей мыши, сделанной из материи и набитой ватой. К ней подвязан длинный хвост или коса (*киредан*), спускающийся вниз до самой земли. *Киредан* представляет собой довольно толстый матерчатый жгут, состоящий из шелковых полосок красного, темно- и светло-зеленого цвета. Примерно до уровня кончика позвоночника коса перетянута завязками (может быть, имитирует спинной хребет), а ниже - распущена. Специалисты по шаманизму обычно определяют такого рода косу как воплощение идеи о центральной мировой оси. На тыльной стороне к ободу прикреплена матерчатая фигурная оторочка, прикрывающая шею. На красном фоне ее изображен буддийский символ бесконечности, по краям оторочка отделана цветным шнурком.

Несущий всю сложную конструкцию шаманской короны обруч не только плотно сидит на голове, но и закреплен на подбородке. К ободу подшиты с обеих сторон достаточно широкие две матерчатые петли, набрасываемые на уши; от нижней части каждой петли отходят матерчатые узкие полоски, которые довольно туго завязываются на подбородке. Таким образом, даже при самых резких и сложных движениях шамана в трансовом состоянии корона остается на его голове.

2327-11. Шаманский бубен (*йимчен, имчин*). Имеет форму круга. Обод (обечайка) деревянный, на него натянута хорошо выделанная косулья кожа (*кип соко*) темного цвета. На внешней поверхности бубна на коже изображен китайский иероглиф "шоу", означающий долголетие. Маньчжуры отождествляют его со своим словом "хутури", основными значениями которого, согласно описи собирателя, являются 'счастье во всем', 'благополучие'.

Рис.1. Костюм маньчжурского шамана. Экспозиция МАЭ.
(Рисунок К.Б.Серебровской)

По краям поверхности бубна вокруг иероглифа "шоу" на равном расстоянии друг от друга расположены пять изображений летучих мышей. Название летучей мыши по-китайски "фу" является омофоном китайского слова, означающего счастье. Можно предполагать, что на оформление маньчжурского шаманского бубна оказала влияние китайская традиционная символика, хотя не исключено, что в сознании самих маньчжурских шаманов еще в начале XX века сохранялось представление о другой, маньчжурской традиционной сиволике. Об

этом свидетельствует, в частности, тот факт, что при составлении описания данного комплекса шаманской одежды шаман, у которого он был куплен, сказал, что это изображение пяти "мудури", что по-маньчжурски значит 'дракон'.

На внутренней стороне бубна через четыре парные отверстия, проделанные у самого края обечайки, пропущены тонкие кожаные ремешки, которые в переплетенном состоянии как жгуты с четырех сторон крестообразно сходятся в натянутом виде к центру, где они подвязываются к металлическому кольцу. Жгуты разной толщины, но один явно сплетен из наибольшего количества кожаных ленточек. В обечайке также с внутренней стороны проделаны два отверстия, сквозь которые пропущена витая металлическая проволока, на которую нанизаны 18 китайских медных монет-чохов с отверстием посредине, выполняющие роль звучащих подвесок. Перекатываясь по проволоке при любом изменении положения бубна, они издают звенящий звук. Все монеты довольно старые, они датируются эпохами императоров правившей в Китае маньчжурской династии Цин, в том числе 5 - Канси (1662-1722), 1- Юнчжэна (1723-1735), 7 - Цяньлуна (1736-1795), 1 - Цзяцина (1796-1820), 2 - Даогуна (1821-1861), 1 - Тунчжи (1862-1874) и 1 - плохо датируемая.

2327-111. Колотушка для бубна (*йимчен кицзуен, гу банзы*) представляет собой тонкую, слегка изогнутую деревянную палочку, ударная часть которой обтянута темно-зеленой материей. На конце неударной части колотушки сделано небольшое отверстие, в котором закреплена красная крученая нитка, к одному концу ее привязана шелковая лента - лоскут красного цвета.

2327-IV. Пояс (*сижа хушхуен, хата, дайзе*) сделан из куска бычьей кожи (*икан соко*). В верхней части к нему пришит ремень из такого же материала, к которому подвешены на кольцах 38 конусообразных железных подвесок (*сижа*)[9]. К верхней же части самого пояса прикреплены 11 медных бубенчиков (*хоно*). При быстрых движениях, а тем более при танце они создают, как отмечает собиратель в своей описи, "солидный шум". Однако, в данном случае речь идет о чисто внешнем восприятии факта. Несомненно, звучание бубенчиков, подвесок имеет глубинное значение, оно предназначено для связи с духами, их ублажения. Общение с духами в практической жизни многих народов играло важную роль: надо было всячески заручиться их благорас-положением, чтобы добиться положительного результата. Л.П.Потапов рассказывал мне, что алтайцы еще в начале 20-х годов брали с собой на охотничий промысел сказочника, чтобы он своими интересными историями развлекал духов, дабы они обеспечили

удачную охоту. Помощь духов тем более необходима шаману в его многотрудных путешествиях по всем мирам.

2327-V. Зеркало (*толи*) выполнено из меди, по форме круглое. Внешняя поверхность совершенно гладкая, тщательно отполированная, на обратной стороне имеются по окружности бороздка и 4 крестообразно расположенных выпуклых возвышения[10]. Зеркало помогало шаману в его действиях.

2327-VI. Юбка шамана (*хушхуен, хутка, хушкан*)[11] изготовлена из хлопчатобумажной материи красного цвета. Юбка несшитая длинная, достигает земли. Для удобства в движениях внизу сделан разрез, над которым вышиты изображения двух бабочек или, по аналогии с предыдущими вариантами, двух летучих мышей. По подолу юбки внизу нашита широкая полоса другой материи. От верхней части юбки ниспадают почти до земли десять составных разноцветных матерчатых полосок, на семи из них на уровне колен нашиты бубенчики.

2327-VIIа,в. Обувь шамана (*сабо, сабу, сово, сави*)[12]. Тип обыкновенных мягких туфель с чуть загнутыми носками.

Кофта для полноты характеристики шаманского костюма взята из коллекции №6727[13]. Она надета на манекене маньчжурского шамана, находящегося на экспозиции.

6737-13. Кофта шаманская, прямозастежная, сшита из хлопчатобумажной ткани красного цвета, подкладка из такой же материи, но синего цвета. На груди, плечах и спине нашито цельное узорчато-вырезное оплечье из черной ткани. Обильно украшена нашитыми раковинами каури: на груди розетками по три штуки в каждой, на плечах и верхней внешней части рукава - по одной, на спине - три композиции из трех каури: две на лопатках и одна между ними. На нижней внутренней стороне каждого рукава нашиты в ряд по вертикали металлические конусообразные подвески. Как отмечал собиратель С.М.Широкогоров, на кофте было три круглых бронзовых бляхи-зеркала. Однако, как отмечает в описи регистратор этой коллекции в МАЭ В.С.Стариков, уже не хватает двух круглых медных зеркал, четырех металлических подвесок и пятнадцати раковин.

Костюм любого шамана отличается сложной, трудно расшифровываемой символикой, и костюм маньчжурского шамана в этом отношении не является исключением. Исследование этой стороны костюма является особой задачей. Здесь же хотелось сделать только несколько замечаний общего характера.

Судя по материалам других коллекций МАЭ, состав шаманской одежды у маньчжуров не ограничивается рассмотренными выше предметами. Это подтверждается и лингвистическими материалами

А.Д.Руднева[14]. Например, на шапке маньчжурского шамана иногда бывают ленты (*паодр*), специальная занавеска-бахрома, висящая на головном уборе шамана и закрывающая его лицо (*подре*) и др. Не исключено, что необходимость в тех или иных элементах шаманской одежды появлялась в зависимости от выполняемых шаманом функций. Перед началом камлания маньчжурский шаман должен облачиться, "надев великую шаманскую утварь, подвязав юбку"[15], "надев на голову шлем духа - шаманскую шапку, надев на тело одеяние с восемью драгоценностями, подвязав юбку и бубенчики, закончив присоединять все ленточки вокруг шаманской шапки, взяв в руки бубен, встав на жертвенную площадку, высоким голосом вздымаясь, громким голосом дрожа, звонким голосом молясь ..."[16] Шаман и его помощник должны быть высокими профессионалами в своем деле.

Маньчжуры занимались шаманством с детства, сначала прислуживая во время камлания, усваивая принципы сопровождения камлания ударами в барабан, чтобы обеспечить шаману продвижение в иные миры. Из знакомства с литературой складывается впечатление, что сильными шаманами могли быть как мужчины, так и женщины. Они по существу равнозначны, поэтому они независимо от пола называются одним и тем же термином "саман". В известной "Книге о шаманке Нисань" главной является женщина-шаманка, способная даже оживить умершего человека, в ее действиях в качестве помощника выступает мужчина. Вполне вероятно, что у маньчжуров женское шаманство более древнее, чем мужское. Дополнительным свидетельством в пользу этого, с моей точки зрения, является то, что важным элементом шаманской одежды является юбка. Маньчжуры по праву признаны опытными скотоводами, давно знают лошадь и верховую езду, поэтому им наверняка издавна хорошо известны штаны: этот элемент одежды, как предполагают, первоначально возник в кочевнической среде. Нельзя не обратить внимания на то, что в двух вышеприведенных отрывках об облачении шамана конкретно называется только надевание именно юбки.

Маньчжурский шаманизм имеет глубокие генетические связи с шаманизмом других тунгусо-маньчжурских народов, в частности, с эвенкийским. Очевидно, не случайно, что именно в этом шаманском круге велика роль бронзовых зеркал, участие и большая роль шамана в погребальном комплексе и т.д.

И еще одно замечание. Многие авторы, в том числе А.Д.Руднев и даже С.М.Широкогоров, иногда переоценивают роль влияния соседних народов на маньчжурский шаманизм. Однако нельзя не видеть, особенно на примере бронзовых зеркал, что этот феномен иной

культуры нашел органичное, свое место, сообразное с традиционным мировоззрением тунгусо-маньчжурских народов. Конечно, нельзя не видеть влияние языка, религии соседних народов. Об этом, в частности, свидетельствует упоминание о восьми буддийских драгоценностях, о таком названии лечащего шамана как *хошэн лао е* - явно китайское заимствование. Но едва ли правильно даже под вопросом видеть в маньчжурском названии шапки *махала* связь с китайским "мао[цзы]", тоже означающем этот вид головного убора[17]. Целесообразнее искать сопоставительные корни этого слова в других алтайских языках, например, в монгольском "малгай" (шапка). Очевидно, внешнее влияние - это явление недавнее. Об этом, в частности, свидетельствует заимствование китайской символики (летучая мышь как символ счастья и благополучия), трактовка которой производится с традиционных мировоззренческих позиций (в данном примере как "мудури" - 'дракон').

Все эти замечания только подчеркивают актуальность глубокого, всестороннего, целенаправленного изучения маньчжурского шаманизма во всех его аспектах в широком сравнительном историко-этнографическом плане.

Примечания

1 *Потапов Л.П.* Алтайский шаманизм. Л., 1991. С.17.

2 *Потапов Л.П.* Алтайский шаманизм. Л., 1991. С.17.

3 Этнографический словарь-справочник "Народы мира" (Миньцзу цыдянь). Шанхай, 1987. С.979 (на кит. яз.); *Руднев А.* Новые данные по живой манджурской речи и шаманству//ЗВОИРГО. СПб., 1912. Т.XXI. С.055; Книга о шаманке Нисань. Факсимиле рукописи, издание текста, транслитерация, перевод на русский язык, примечания, предисловие К.С.Яхонтова/Фольклор народов Маньчжурии. Вып.1. СПб., 1992. С.67,94.

4 Опись №2327. Регистрировал А.И.Иванов.

5 О П.И.Воробьеве см.: *Решетов А.М.* Репрессированная этногра-фия: люди и судьбы (Часть 2)//Кунсткамера. Этнографические тетради. СПб., 1994. Вып.5-6. С.242-243.

6 Например, см. опись №6737-13.

7 *Руднев А.* Указ. раб., С.047,051-053.

8 *Руднев А.* Указ. раб., С.055.

9 *Сижа* (маньчж.) - погремушки, поясные бубенчики. См.: *Руднев А.* Указ. раб., С.055.

10 Собиратель П.И.Воробьев в описи высказывает мнение, что может быть "на этих возвышениях имелись какие-либо надписи, но в данное время установить их наличность не представляется возможным". К сожалению, не

известно, на каком основании он высказал такое предположение, тем более, что он же признает невозможность подтверждения своей догадки.

[11] *Руднев А.* Указ. раб., С.058.

[12] *Руднев А.* Указ. раб., С.055.

[13] Коллекция №6737 поступила в начале 1970-х гг. из Благове-щенского областного музея. Входящие в ее состав предметы были собраны С.М.Широкогоровым для МАЭ в 1916 г., но из-за трудностей перевозки в первые послереволюционные годы задержались на Востоке. О собирателе см.: *Решетов А.М.* Сергей Михайлович Широкогоров. Его жизнь и труды (к 100-летию со дня рождения)//Полевые исследования ГМЭ народов СССР 1985-1987 гг.: Тез. докл. научн. сессии. Л., 1989. С.25-27.

[14] *Руднев А.* Указ. раб., С.054.

[15] Книга о шаманке Нисань, С.107.

[16] Книга о шаманке Нисань, С.109.

[17] *Руднев А.* Указ. раб., С.052.

В.Н.Басилов

ПОСВЯЩЕНИЕ ВО СНЕ
(Рассказ узбекского музыканта)

Связь между шаманством и устной поэзией и музыкой восходит к древним временам, когда ритуальная практика и художественное творчество существовали в единстве и были различными проявлениями одного и того же вида деятельности. Можно предполагать, что в прошлом талант поэта и музыканта рассматривался как необходимая часть тех способностей, которыми наделяли шамана духи-покровители. Очевидные следы этой связи, сохранившиеся в разных культурах, уже привлекли внимание исследователей. Некоторые свидетельства _____

© В.Н.Басилов, 1995 г.

ее были обнаружены и в традициях народов Средней Азии и Казахстана.

Так, казахи в XIX - XX вв. верили, что хороший шаман (*баксы*) должен быть хорошим музыкантом и певцом[1]. При этом прочно держалось представление о получении дара поэта и певца (*акын, жырау*) по воле сверхъестественных сил. По казахским поверьям, у каждого *акына* имелся дух-покровитель, являвшийся лишь ему в образе льва, сивого волка, сизой утки. Когда во время состязания с другим певцом взору *акына* Суюмбая представал сивый волк, *акын* знал, что будет победителем[2]. Выдающийся казахский поэт и певец Джамбул верил, что его оберегает дух в облике тигра. Как и Суюмбай, он видел своего тигра во время поэтических состязаний. Незадолго перед смертью Джамбул сказал навестившим его казахским поэтам: "Перед вашим приходом ушел от меня мой тигр. Я хотел воротить его, звал, но он не обернулся. Скрылся за холмом. Значит, я умру"[3]. Певцам *жырау* казахи приписывали способность при помощи духов прорицать будущее. Киргизы думали, что человек может быть профессиональным исполнителем эпоса "Манас" только, получив благословение от самого эпического героя Манаса - во сне или в видении[4]. Похожие верования были связаны с поэтами, певцами и музыкантами у турок[5].

Духи наделяли человека способностями поэта, музыканта и певца, но и сами получали удовольствие от песен и музыки. Музыка и поэзия помогали шаману призвать духов во время камлания. Например, у туркмен существовало поверье, что духи не придут к шаману, если не будут звучать песни на слова узбекского (чагатайского) поэта XV в. Алишера Навои. Духи желали насладиться мелодиями и поэтическим словом не только во время шаманских обрядов. По туркменским легендам, один певец (*бахши*) заметил, что стаи птиц прилетали слушать его песни каждый раз, когда он брал в руки музыкальный инструмент. "Это не птицы, - объяснил певцу широко известный своей святостью *ишан*. - Это [духи] *пери*".

Сходство названий народного певца и сказителя (*бакши, бахши*) у туркмен, узбеков и каракалпаков, с одной стороны, и шамана у казахов (*баксы*), киргизов, уйгуров и многих групп узбеков (*бакши*), с другой, можно объяснить только тем, что еще несколько столетий назад этим словом назывались и певец, и шаман, объединенные в одной фигуре. Это слово знали и средневековые турки. "У «войскового поэта» султана Селима I в XVI в. было имя (или литературный псевдоним) «Бахши» ...", что дало основание В.А.Гордлевскому заключить: "Поэзия у Сельджукидов носила религиозно-шаманский отпечаток"[6]. Термин *бакши* в значении 'шаман' вошел в языки народов Средней Азии и Казахстана после монгольского нашествия (более ранние источники знают тюркский термин *кам*[7]). Легендарный святой Коркут (Хорхут) в казахских верованиях считался покровителем и шаманов, и певцов. Предания рисуют его самым первым шаманом и музыкантом, изобретателем *кобыза* - смычкового музыкального инструмента, который обладал сверхъестественной силой, в особенности когда на нем играл шаман[8]. Святой Ашыкайдын, чья почитаемая могила находится в западной части Хорезмского оазиса, также выступал в народных верованиях как покровитель певцов, музыкантов, поэтов и шаманов[9].

В XVIII-XIX вв., насколько позволяют судить источники, шаман и певец-сказитель в Средней Азии и Казахстане были уже различными фигурами. Однако еще на рубеже XIX-XX вв. некоторые казахские шаманы считали своим призванием быть не только колдунами и предсказателями, но также и певцами, исполняя песни под аккомпанемент кобыза. Наши источники очень скудны сведениями об этой стороне народной жизни, так как далеко не все наблюдатели, воспитанные в традициях иной музыкальной культуры, могли оценить в *баксы* прекрасного музыканта и талантливого певца. (Так, один из авторов пишет: "От непривычки к этой страшной, раздирающей душу музыке и дисгармонического пенья мы зажимаем уши; ... слова его песни никому непонятны"[10]. Другой свидетель игры *баксы* слышал только, что шаман извлекал из *кобыза* "какие-то противные дикие звуки, вторя им еще более дикой песней"[11]). Но внимательные русские наблюдатели жизни казахов, к счастью, оставили нам прекрасные описания шамана.

Вот, в частности, рассказ о *баксы* Окэне. Окэн, по его словам, не играл на *кобызе* до того, как стал шаманом: "Прежде я не знал, как держать *кобыз* и смычок, но тут вдруг не только стал играть всевозможные

мотивы и песни, но даже петь, и все это по вдохновенью духов". Игра Окэна завораживала слушателей. "Все замерли в каком-то сладостном упоении, и только седые головы стариков тряслись от восторга, и слезы катились по их морщинистым загорелым щекам. Много еще Окэн играл, и играл действительно мастерски на своем оригинальном инструменте, ни один киргиз [казах. - В.Б.] не отважился состязаться с ним на *кобызе*, а однажды на мой вопрос, встречал ли он сам кого-нибудь, который играл бы лучше его, Окэн гордо ответил: «Если бы кто-либо превзошел меня в игре на *кобызе*, то я, разбив свой *кобыз*, обратил бы его в щепки, бросил бы в огонь и никогда в руки не брал бы смычка!»"[12].

Репертуар *баксы* включал в себя не только ритуальные песнопения. Б.Д.Даулбаев замечал: "*Баксы*, как и *акыны*, воспевали большей частью старину и подвиги прежних батырей; но главным занятием их была ворожба ..."[13] *Баксы* в ряде случаев сохраняли свою древнюю роль певца, музыканта и сказителя, развлекавшего народ. Иногда после окончания шаманского сеанса лечения хозяин приглашал *баксы* провести вечер в его юрте - "и он остается, садится и начинает говорить сказку, импровизируя нередко умно и складно"[14].

Среди узбеков также известны отдельные случаи, когда функции шамана, певца и музыканта соединялись в одном человеке. Так, узбекский шаман Ташмат-бола, постоянно носивший женскую одежду, был и главным музыкантом в своем селении[15].

Народные узбекские певцы и музыканты, в свою очередь, также сохраняли некоторые следы былой связи устного народного творчества с шаманством. В частности, Алим-бакши, дед шаманки Момохал, был певцом, сказителем народных эпических произведений. Его духи-помощники сделали его внучку шаманкой[16]. В настоящей статье излагаются новые сведения по этому вопросу, полученные в Сурхандарьинской области (*вилаят*) Узбекистана в 1983 г.

Связь шаманства с музыкой прослеживается в рассказе о шамане Розвае, жившем в кишлаке Вандоб Шерабадского района Сурхандарьинской области и умершем в 1970-х годах. Отец Розвая, Абдусамед-бакши, играл на скрипке (*гиджак*) и пел. Считается, что "войско" (*лашкар*) его духов-помощников дало ему скрипку. Вместе с тем Абдусамед-бакши и лечил (отсюда добавление к его имени слова "бакши"). Розвай-бакши был знаменитым шаманом, он славился умением проводить обряд "джахр". "Мне силу дает [дословно: поднимает] мое войско, - объяснял людям Розвай. - Если не поднимет (*кўтармаса*), что я сделаю?" Его ритуальными предметами были плеть и бубен. "Войско дало ему бубен. Он год не принимал, но заболел и тогда стал шаманить", - рассказывал один из односельчан шамана. Сын Розвая Гафур - музыкант. Он играет на дутаре и поет. Кроме того, он совершает знахарские обряды магико-анимистического характера. По мнению некоторых односельчан, отец дал ему благословение (*патия*), и "войско" духов, возможно, перешло к нему.

В селении Пошхурт Шерабадского района записан интересный по своей архаичности рассказ о том, как духи вводят человека в мир музыки, заставляя его взять музыкальный инструмент. Этот рассказ, хорошо известный жителям кишлака, сообщил в 1983 г. Б.Х. Кармышевой и мне 93-летний Аллашукур Рахматов. Он охотно повествовал о том, что приснилось ему годы назад. Но скорее это был коллективный рассказ. Видимо, оттого, что Аллашукуру приходилось говорить на эту тему бесчисленное множество раз, он упускал многие важные подробности, и тогда его сын и соседи дополняли его. В молодости он был маслобойщиком на кустарной маслобойне (*жувоз*). Когда Аллашукуру было лет 40, его разбил паралич (*шол бўб касал бўлдик*). Полгода он пролежал без движения и вдруг увидел яркий и запомнившийся ему на всю жизнь сон.

Ему снились родные места. Вместе со своим 12-летним сыном он шел на самое высокое место Кугитанского хребта - урочище Айры-ота (*айри* - 'отдельный', 'раздвоенный'; *ота* - 'отец'; слово "ота" здесь потому, что на этой вершине есть святыня). Не доходя Айры-ота, он увидел большую собаку, которая направлялась к ним со стороны вершины. Сын испугался и заплакал. Но рассказчик три раза махнул рукой и прогнал собаку - она ушла в сторону кишлака Ширджан. Аллашукур с сыном добрались до Айры-ота и провели там трое суток. Потом рассказчик сказал себе: "Пойду-ка я и посмотрю на диких баранов (*кийик*) у могилы святого". Отправился к мазару и увидел там много диких баранов. Кроме того, он осмотрел окружающие святыню кучки камней (*мёля,* узб. *мўла*), которые делаются посетителями с целью заручиться поддержкой святого после смерти. Аллашукур также сделал для себя "мёля", подумав: "Когда умру, буду здесь рядом со святым, на том свете буду служить святому".

После этого он стал возвращаться домой и хорошо запомнил путь, которым шел. У источника Чашмаи хаёт он увидел восемь девушек - духов *пари*, танцующих под звуки бубна (*дапи-нагора чолиб ўйнар экан*). "Здесь праздник или поминки (*тўйхонами мурдахонами*)?" - спросил рассказчик у девушек. "И праздник, и поминки", - был ответ. Девушки сказали, что пригласят его на пиршество, если получат разрешение своего начальника (*каттаси*). Разрешение было дано, и Аллашукура ввели в круг пирующих. Там среди *пари* были и мужчины ("войско" *пари* - *лашкар*). Начальник *пари* внешностью ничем не отличался от других. Аллашукура посадили среди девушек, слева от него сидел его сын.

Одна из девушек-*пари* дала ему в руки скрипку (*гиджак*) и спросила: "Можешь ли играть?" Он взял скрипку и заиграл, а восемь девушек танцевали. Потом *пари* дали ему домбру (*думбира*), и он вновь заиграл,

хотя раньше никогда не брал в руки музыкальные инструменты. После домбры *пари* дали ему бубен (*дап*) и варган (*чанг-кўбиз*).

Когда Аллашукур сидел среди *пари*, они спросили: "Почему у Вас такой желтый цвет лица?" - "Я болен", - отвечал он. - "Когда Вы заболели?" - "Полгода назад". И тогда один мужчина из "войска" (*лашкаринг бири*) сказал: "Я знаю причину вашей болезни". Он рассказал следующее. Полгода назад *пари* переселялись из гор Боботаг в Кугитанг и остановились на отдых у кишлака Анджир, чтобы там сварить себе еду и поесть. Анджир был выбран из-за наличия там кустарных маслобоен (*жувозхона*). Но, уже не долетая до Анджира, *пари* почувствовали запах растительного масла, исходящий из маслобойни, в которой работал Аллашукур. Когд *пари* приземлились у Анджира, три духа из "войска" были посланы в Пошхурт взять масло. Они прилетели к маслобойне. Два "человека" стали открывать дверь, а третий остался на крыше, и двое его еще укорили: "Хитрый, работать не хочет". Но на самом деле третий "человек" был болен. Двое духов-мужчин вошли в маслобойню и взяли горшок с ручками, вмещающий в себя 2-3 литра масла. В это время больной мужчина из "войска" *пари* увидел у дверей кувшин с водой и выпил три чашки воды. Он еще некоторое время отдыхал на крыше и присоединился к своим тогда, когда плов был уже готов и *пари* поели. За то, что он опоздал и уклонился от работы, его побили плетью. Затем *пари* со своим "войском" полетели дальше. Аллашукур, встав утром, выпил воды из того же кувшина, и болезнь духа пристала к нему. Когда выяснилась эта история, начальник (*лашкар боши*) судил виновного. В наказание его разрубили саблей на две половины и выбросили. Всё это Аллашукур сам ясно видел во сне.

"Теперь холодно стало, пора уходить отсюда на Боботаг", - сказали *пари*. Аллашукур схватил несколько девушек и сказал: "Не уходите, покажите мне дорогу до дома". Девушки отвечали, что ему не дозволено дотрагиваться до них (*сиз бизга намахрам*), а до дома он дойдет сам. "Но ведь я болен!" - воскликнул Аллашукур. Девушки объяснили: "Теперь вы освободились от болезни. Мы убили вашу болезнь". Они отдали ему взятый у него горшок из-под масла. Затем они все превратились в белых и сизых голубей и улетели. Аллашукур возвращался домой уже с тяжелым горшком, отчего устал и вспотел. Он видел во сне, что пришел домой, открыл ворота и повесил горшок на колышек.

Проснулся Аллашукур весь мокрый от пота. Он чувствовал себя все еще больным. Его внимание почему-то привлек жук, сидевший на одежде. И горшок из-под масла стоял на своем обычном месте. Аллашукур стал размышлять над увиденным сном. *Пари* отдали ему горшок, значит, они благословили его на дальнейшую работу по своей профессии. Кроме того, во сне он проделал большое путешествие. Значит, болезнь должна пройти. Наконец, *пари* дали ему музыкальные инструменты. Значит, он должен научиться играть. Когда он осознал, что есть надежда на выздоровление, он попытался встать и встал. Болезнь отступила.

Первым побуждением Аллашукура было выразить свою благодарность разным местным святым за их содействие в его выздоровлении. (Рассказывая о своей болезни, он не подчеркнул, что помощь святых была с очевидностью показана в его сне, но связь выздоровления с покровительством святых несомненна: ведь Аллашукур начал свое путешествие с паломничества к могиле Айры-ота и соорудил у нее кучку камней в знак глубочайшего почтения к святому). Совершив полагающееся омовение, он прочитал молитву, обращенную к святыням, расположенным у источников, мимо которых лежал его путь во сне, - к Чашмаи-Хаёт и Чашмаи-Наджод. Потом он зашел к соседу, взял взаймы масло и предписал жене испечь 21 лепешку (*сузма*) - жертвоприношение трем святым: Чилон-ота, Гариб-ота и Айры-ота. Сам же он отправился к расположенной неподалеку святыне Чилон-ота (иначе - Имам-Аскар; считается, что святой был воином из войска халифа Али), где провел полдня. Вернувшись, хорошо поел, потому что устал. Потом он совершил паломничество к святыне Гариб-ота (в местности Намазгазза). После этого в течение некоторого времени он каждую среду ходил на святыню Кёк-Темир-ота, где наводил чистоту и обслуживал паломников (*хизмат килиб*) до тех пор, пока не почувствовал себя окончательно здоровым.

По выздоровлении Аллашукур зарезал животное в жертву кому-то из упомянутых святых. Он пригласил на угощение соседей, в их числе трех уважаемых людей, среди которых были два *ишана*. Были зажжены светильники (*чирог*) в честь святых. По местному обычаю, перед общей трапезой уважаемое духовное лицо должно прочитать посвященную святым молитву и начать раздавать пищу приходящим соседям (только начать - затем наделять присутствующих угощением будет другой человек). Аллашукур обратился с просьбой сделать это к одному из *ишанов*. "Возьмите на себя руководство (*сиз бековулди килинг*)", - сказал он Гони-ишану. Спесивый *ишан* обиделся. "Ты - собака [святого] Айры-ота, неужели я буду прислуживать в твоем доме? Я - глава над тысячью хозяйств здешней округи!" Обругав Аллашукура, Гони-ишан ушел, а вечером упал в кучу золы рядом с арыком на своей усадьбе и заболел. Он пришел к убеждению, что сам виноват в своей болезни, ибо обидел Аллашукура. Позвали за Аллашукуром, попросили его зарезать принадлежавшего *ишану* барана [очевидно, в честь святого, чье жертвенное кушанье *ишан* отказался распределять. - В.Б.], после чего Аллашукур сам прочитал *ишану* разрешительную молитву (*дуа*), а *ишан* подарил ему комплект одежды. Вскоре *ишан* выздоровел.

Музыкантов в роду у Аллашукура не было, и сам он на музыкальных инструментах не играл. Но *пари* дали ему во сне музыкальные инструменты и тем самым предписали ему впредь играть на них. После

выздоровления Аллашукур сам сделал себе скрипку из арчовой палки и жестяной коробки для краски (скрипки с кузовом из жестяной коробки - не редкость для периода конца XIX - начала XX вв.; такие скрипки хранятся в МАЭ и в Музее этнографии Института истории АН Таджикистана). Аллашукур охотно показал Б.Х. Кармышевой и мне свою игру на скрипке. Сначала он играл, как положено, водя смычком по струнам. Затем, отложив смычок, он обратил инструмент кузовом к себе и стал играть на нем, как на дутаре. Под свой аккомпанемент он пел. "Как возьму скрипку в руки, и сейчас чувствую себя молодым, - говорил нам Аллашукур. - Муллы мне не раз советовали: оставь скрипку, ты уже старый, зачем она тебе? Но я не бросил скрипку". Аллашукур, по его словам, ни у кого не учился играть и не брал благословение у профессионального музыканта. "Только *пари* дали мне благословение (*парилар дуа патия берган*)".

Аллашукур видел *пари* только один раз в своем необыкновенном сне. Больше *пари* ему не показывались. Он не приносит им жертв и не возжигает светильников. "*Пари* - щедрые (*сахий*), им ничего не надо", - объяснял он.

Аллашукур - не единственный в роду, кому духи давали особые свойства. Его старший брат Одина-баба был борцом (*полвон*), у его жены Гулистон-момо тоже были духи-помощники (*оркаси бор*). Она всегда знала, еще не получив приглашения, в чьем доме праздник, и шла туда сама. Иногда вечером она отправлялась с бубном на кладбище и там играла [поступок, совершенно не предусмотренный обычаями. - В.Б.]. Если кто-нибудь заболевал, Гулистон-момо знала, выздоровеет ли этот человек или умрет. (В 1983 г. Гулистон-момо была еще жива, но впала в старческое слабоумие).

Как явствует из рассказа, Аллашукур размышлял над своим сновидением и сделал свои заключения. Мы также можем попытаться проанализировать то, что он увидел во сне. Сновидение узбекского музыканта интересно как своеобразный отголосок древних представлений о природе особых способностей человека.

Во-первых, сновидение имеет очевидный шаманский характер. Оно показывает, что болезнь Аллашукура была связана с его приобретением роли музыканта. Логика событий, представших перед Аллашукуром во сне, и его пояснения не говорят о том, что его болезнь была условием для получения таланта музыканта. Но болезнь, предшествовавшая благо-словению духов (посвящению в музыканты) близко напоминает "шаманскую болезнь", хорошо известную традициям многих народов мира. Будущий шаман видел в своих галлюцинациях, что духи унесли его в иной мир, где раскрывали ему тайны устройства Вселенной и "пересотворяли" его, разрубая на куски, сваривая в кипятке, выковывая сердце и т.д., а затем воскрешали его человеком особого рода, годным для общения со сверхъестественным миром. Операции по "пересотворению" причиняли шаману мучения, которые он остро переживал; соплеменники видели его в этот период человеком с помутившимся рассудком[17]. Болезнь Аллашукура можно рассматривать как пережиток архаической традиции, которая требовала, чтобы будущий музыкант испытал страдания, сопровождаемые вполне определенными видениями. Подобно "шаманской болезни", эта болезнь служила знаком особого ритуального периода, после которого боги или духи благословят человека и признают в нем музыканта. Следы этой традиции были обнаружены в народных верованиях турок: обычно поэт, музыкант или певец (как правило, соединенные в одном лице) испытывали какие-либо трудности в своей жизни, а затем к ним нисходило видение, в котором они получали поэтический и/или музыкальный дар[18]. Сновидение Аллашукура сохранило гораздо больше архаических черт, чем верования турок. Аллашукура посвящают в музыканты духи-пари, которые в Средней Азии и Казахстане обычно являются духами-помощниками шаманов, которые наслали на него болезнь и излечили его. То же самое происходило и в шаманских видениях. Согласно широко распространенным у многих народов верованиям, болезнь шамана причиняли духи, которые учили его, "пересотворяли" и оделяли новыми качествами, выделяющими его среди обычных людей. Исцеление от болезни означало, что человек готов к своей новой жизненной роли.

Во-вторых, выдающаяся особенность сновидения Аллашу-кура состоит в том, что получение музыкального дара соединено здесь с путешествием. Это подтверждает шаманский характер проявивших себя в сновидении воззрений. Хотя Аллашукур во сне шел дорогой, пролегавшей по реальному миру, в хорошо известных ему окрестных местах, его встреча с духами произошла во время этого путешествия. Поэтому его прогулка по местам, расположенным недалеко от его дома, родственна воображаемому путешествию шамана, который в течение периода "шаманской болезни" странствовал в ином мире (мирах), где общался с божествами и духами, приобретал сверхъестественные знания и свойства.

В-третьих, вещий сон Аллашукура раскрывает психологическую природу его болезни. Болезнь имеет тесную связь с народными представлениями о духах *пари*. Считается, что *пари* дважды перекочевывают в течение года. Весной они идут на север, осенью - на юг. Это поверье известно не только в Южном Узбекистане, но и во многих других районах Средней Азии[19]. Во сне Аллашукур узнает, что его болезнь началась во время сезонного переселения *пари*. Его выздоровление также приурочено к периоду возвращения духов на прежние места, когда *пари* излечивают его. Сон проливает свет на психологический аспект становления шамана и родственных шаману специалистов. Что значит известие (откровение, прозрение), полученное во сне? Это значит, что в сознании, наконец, четко определено отношение человека к какой-то важной для него жизненной проблеме, которая тревожила его и будоражила в нем постоянную умственную работу (видимо, не всегда ясно осмысленную и в значительной мере происходившую в

подсознательной сфере). Это значит, что Аллашукур, будучи больным, был убежден в причинной связи своего заболевания с сезонной перекочевкой духов *пари*, и в его сознании получили важное место представления, программирующие характер и длительность болезни. Когда наступил положенный срок, сознание сигнализировало сновидением о необходимости развязки. Таким образом, болезнь Аллашукура, как и его выздоровление, коренилась в психике и была внушена традиционными верованиями.

В-четвертых, рассказ Аллашукура показывает влияние ислама, в частности, культа святых, на древние народные анимистические верования. Аллашукур был исцелен непосредственно духами *пари*. Но местным святым отведена основная роль и в его собственном понимании причин выздоровления, и в самом сновидении, в котором на удивление нет подробностей, не имеющих значения. Аллашукур не объяснил, что означала собака, которую он прогнал неподалеку от могилы Айры-ота, но ему было ясно, что Айры-ота и другие окрестные святые помогли ему избавиться от болезни. Мы помним, что он выразил свою признательность святым. Он не совершил никакого обряда, посвященного *пари*, в нарушение местных религиозных традиций. Вместо этого была принесена жертва мусульманским святым и предпринято паломничество к их могилам.

Сновидение Аллашукура содержит в себе ряд архаических идей, связанных с обрядом посвящения. На заре человеческой истории эти концепции, видимо, представляли собой существенный элемент ранних форм культуры. Но они давно сделались пережитками и к нашему времени выветрились из религиозного мировоззрения узбеков. Они продолжали удерживаться лишь в узкой специфической сфере обычаев, кое-где сохранявшихся в связи с профессиональной деятельностью народных певцов и музыкантов.

Примечания

[1] См. подробнее: *Басилов В.Н.* Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана. М., 1992. С.210-211.

[2] *Турсунов Е.Д.*. Происхождение древних типов носителей казахской устнопоэтической традиции. Автореф. дисс. ... докт. филол. наук. Алма-Ата, 1976. С.33.

[3] *Нурпеисов А.* В нем все пело ...//Литературная газета. 9 июля 1976 г., №23 (4569). С.7.

[4] *Рахматуллин К.А.* Творчество манасчи//Манас - героический эпос киргизского народа. Фрунзе, 1968. С.79 и далее.

[5] *Başgöz I.* Dream Motif in Turkish Folk Stories and Shamanistic Initiation//Asian Folklore Studies. 1967. Vol.26, №1.

[6] *Гордлевский В.А.* Государство Сельджукидов Малой Азии// Избранные сочинения. Т.1. М., 1960. С.88.

[7] Подробнее см.: *Басилов В.Н.* Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана, С.48-50.

[8] *Жирмунский В.М.* Огузский героический эпос и "Книга Коркута"// Книга моего деда Коркута. М.; Л., 1962. С.145-174; *Басилов В.Н.* Культ святых в исламе. М., 1970. С.40-54.

[9] *Басилов В.Н.* Культ святых в исламе, С.63.

[10] *Ястребов М.* Киргизские шаманы//Москвитянин. 1851. №8, апрель, книга 2. С.309.

[11] *П-в А.* Как лечат баксы//Киргизская степная газета. 19 мая 1896 г., №20.

[12] *Невольник*. Во мраке невежества//Тургайская газета. 1896, №77.

[13] *Даулбаев Б.Д.* Рассказ о жизни киргиз Николаевского уезда Тургайской области с 1830 по 1880 год//Записки Оренбургского отдела ИРГО. Вып.4. Оренбург, 1881. С.109.

[14] *Ястребов М.* Киргизские шаманы, С.310.

[15] *Басилов В.Н.* Ташмат-бола//СЭ. 1975. №5 (также: Глазами этнографов. М., 1982).

[16] *Басилов В.Н.* Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана, С.131,270.

[17] *Ксенофонтов Г.В.* Шаманизм. Избранные труды. Якутск, 1992; *Попов А.А.* Тавгийцы//Труды Института антропологии и этнографии АН СССР. М.; Л., 1936. Т.1. Вып.5.

[18] *Başgöz I.* Dream Motif in Turkish Folk Stories ...

[19] *Снесарев Г.П.* Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969. С.57-58; *Басилов В.Н.* Традиции женского шаманства у казахов//ПИИЭ. 1974. М., 1975. С.119; *Муродов О.* Древние образы мифологии у таджиков долины Зеравшана. Душанбе, 1979. С.14-15; *Тайжанов К., Исмаилов Х.* Особенности доисламских верований у узбеков Карамурта//Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии. М., 1986. С.119.

[20] Обычай сооружать у святыни подобие могилы или кучку камней известен не только в Южном Узбекистане. См., например: *Лыкошин Н.С.* Суеверия киргиз, связанные с Туркестанской мечетью Хазрет султана// Туркестанские ведомости, 28 февраля 1902 г.; *Снесарев Г.П.* Реликты домусульманских верований ..., С.111-112; *Тайжанов К., Исмаилов Х.* Макчам - дом для духов предков//СЭ, 1980, №3; *Алекперов А.К.* Исследования по археологии и этнографии Азербайджана. Баку, 1960. С.158.

Е.П. Батьянова

ТЕЛЕУТЫ РАССКАЗЫВАЮТ О ШАМАНАХ

В настоящем очерке представлены образцы весьма распространенного у телеутов вида общинного и семейного фольклора - рассказов о шаманах. Бытование этих рассказов поддерживает в телеутском обществе определенный уровень шаманской идеологии, способствует ее межпоколенной трансляции, влияет на формирование исторической и генеалогической памяти телеутов.

Шаманские рассказы представляют безусловный интерес для этнографа прежде всего тем, что конкретизируют, раскрывают черты телеутского шаманства через поступки, суждения, поведение людей, причастных к шаманскому миру. Основанные в большинстве случаев на воспоминаниях, семейных преданиях, эти рассказы вносят выразительные штрихи к социальному и психилогическому портретам телеутских шаманов. Это тем более важно, что в большинстве этнографических работ по телеутскому и алтайскому шаманству личности шамана (*кам*), его положению в семье, общине, его повседневному поведению, взаимоотношениям с родственни-ками, соседями уделялось недостаточное внимание.

Все рассказы, приведенные в очерке, связаны с именем телеутского шамана Маркела Мажина, жившего в XIX - начале XX вв. (по свидетельству родственников, М.Мажин умер в середине 1930-х гг.). Документальных и литературных свидетельств о жизни и деятельности М.Мажина немного. Его имя упоминается в документах Томского губернского статистического комитета, где указывается, что в 1889 г. Маркел Мажин жил в селении Шанда Кузнецкого уезда Томской губернии. Семья, в которой он был в то время единственным мужчиной, состояла из 6 человек. Имел он избу, амбар, двор, четырех лошадей[1]. В архивных документах А.В.Анохина кам Маркел упоминается, как один из основных информаторов этого ученого[2]. Интересные материалы о М.Мажине содержатся в дневниках и записках миссионеров. Так, священник Сергей Ивановский подробно описал один из эпизодов борьбы православной миссии с воинствующим язычником М.Мажиным. В этом описании отчетливо выступают и черты личности шамана Маркела и его авторитет, и его роль безусловного конфессионального лидера в сельской общине. "До

© Е.П.Батьянова, 1995 г.

сведения моего дошло, - пишет миссионер, - что инородец шаманского суеверия Маркел Мажин, проживающий в Шандинском улусе, позволял себе не только камлать среди новопросвещенных христиан и этим весьма вредно влиял на них и в особенности на их детей, как не успевших еще утвердиться в вере и жизни христианской, а также и совращал юных чад святой Церкви в язычество, склоняя их к приношению кровавых жертв и идолопоклонству. Чтобы предохранить своих пасомых от вредного влияния Маркела Мажина, я ... прибыл в улус Шандинский и здесь вполне нашел все то, о чем раньше слышал: сам Маркел Мажин камлал к соблазну всех шандинских христиан, а потом некоторые крещеные инородцы сообщили мне, что и молва о совращении этим камом христиан в язычество тоже была справедлива. Оставив Шанду, я того же дня просил в деревне Семенушкиной* Телеутскую инородную управу защитить моих пасомых от кама Мажина, потому что он как язычник, не хотел повиноваться мне лично. Согласно моей просьбе, Телеутская инородная управа и послала в Шанду нарочным инородца Ефима Федоровича Бадина вызвать к себе кама Маркела Мажина для сделания ему надлежащего внушения. Когда же посланный явился в Шанду, то там его заявление не только не приняли, а еще угрожали ему некрещеные инородцы проучить его, чтобы он впредь не смел ездить к ним с подобными заявлениями. При этом один из сторонников кама Ник. Ал-вич Ускоев угрожал даже утопить Ефима Бадина в реке Бачат. Возвратясь обратно в д.Семенушкину, Ефим Бадин был вторично послан ... в Шанду за камом Мажиным. Но на этот раз некрещеные инородцы встретили Ефима Бадина не только угрозами, а один из них Яков. Иван. Минкин схватил его даже за грудь и сдернул с лошади, чтобы его действительно проучить. Ефим Бадин благодаря только своей силе, успел вырваться и бежал от шандинцев, оставив тут и свою лошадь ..."[3]

Авторитет М.Мажина при его жизни создал ему легендарный ореол и после его смерти. Его помнят как одного из самых "сильных" камов, умевших творить шаманские чудеса, (рассказывают, что Маркел ходил по воде[4], ел стекло, катался на медведе и пр.). Шаманская слава Маркела коснулась всего

* Телеутск. *Чеби*. - Прим. отв. ред.

многочисленного* юрта** Мажиных. Среди современных телеутов многие из Мажиных (*сеок*-род *Тодош*) слывут колдунами, врачевателями, экстрасенсами. Большинство Мажиных осознают свою принадлежность к "шаманскому роду", а для части из них характерно тревожное ожидание шаманского избранничества. "Я видела во сне, - рассказывала мне молодая женщина - одна из Мажиных, - мне сказали: "Ты будешь камом". Я ответила: "Никогда".

В наибольшей степени шаманское самосознание унаследовали прямые потомки Маркела. Ниже приводятся рассказы о каме Маркеле, записанные мной в 1994 г. от двух его внучек: Анастасии Васильевны Пазыкаевой (1936 г.р.; проживает в д.Шанда Гурьевского района Кемеровской области) и Анисьи Степановны Калишевой (1929 г.р.; проживает в с.Бековo /д.Верховская/ Беловского района той же области). Обе женщины знают о своем деде главным образом из рассказов родителей. Отношение обеих к деду характеризует почтительное любопытство, смешанное со страхом. Но все же их рассказы отражают две разных позиции потомков шамана. Позиция А.В.Пазыкаевой активна, хотя и противоречива. Она проявляется в стремлении побольше узнать о своем деде и вообще о шаманском ремесле, с одной стороны, и оградить себя от воздействия шаманских духов, с другой. Она ощущает особую связь с миром духов, убеждена в шаманском предназначении своей генеалогической линии (*кезек*). Причем, это предназначение осознается ей как своего рода "карма". В рассказе А.В.Пазыкаевой, представляющем отрывок семейной хроники Мажиных и передающем живую речь рассказчицы, прослеживается взаимоотношение трех поколений в семье кама, механизм наследования шаманского самосознания, религиозное поведение кама и его потомков.

Другой внучке Маркела Мажина, Анисье Калишевой, шаманское самосознание присуще в гораздо меньшей степени, чем Пазыкаевой. Она не проявляет особого интереса к шаманству. Собственная принадлежность к роду шамана вызывает в ней некоторый страх, не столько за себя, сколько за своих детей.

---

* Только по Бековскому сельсовету (Беловский район Кемеровской области) в 1983 г., по данным похозяйственных книг, значилось 13 семей Мажиных.

** Юрт (тел. *йурт*) - в данном контексте синонимично термину "фамилия". Вообще же юрт телеутов являлся подразделением рода (тел. *сеок*), в котором с течением времени могли оказаться объединенными несколько родственных фамилий.

В рассказах представлены сюжеты, типичные для "шаманского" фольклора сибирских народов[5]: "шаманские чудеса", соперничество шаманов, шаман и его духи, "шаманская болезнь", смерть шамана, шаман и колдун и др.

Рассказы внучек шамана содержат выразительные зарисовки семейного быта шамана М.Мажина. По рассказу Пазыкаевой, этот быт в значительной мере непритязателен. Маркел не заботится о материальном благополучии семьи, он весь в шаманских делех. Он беден, от него ушла жена. Чтобы как-то поддержать хозяйство, он берет в дом работницу - женит своего 12-летнего сына на 18-летней девушке. Над бедностью Маркела и его семьи посмеиваются односельчане.

Особую группу представляют рассказы и краткие упоминания о Мажине его односельчан. Они повествуют главным образом о борьбе Мажина с другими шаманами, духами, православными священниками, советской властью. Мы приводим некоторые из этих рассказов.

Все рассказы характеризуют не только шамана Мажина и его окружение, но и некоторые черты жизни советской деревни 1920-1950-х годов.

* * *

"У меня отец был инвалид второй группы. В 1918 г., когда переворот был, поехал он в город шубы менять на пшеницу (у нас в деревне баранов держали - шубы шили). Встретились им беляки. Тогда одну ночь пройдут красные, другую - беляки. Друг друга убивали. Его взяли да с дороги выбросили, с телегой вместе, с мешками вместе. Он под телегу залез, короб-то снялся, и он поднял короб и поставил, молодой был - 22 года. Пуп-то себе и надорвал. Дедушка у нас шаман (кам называют у нас), он всё его лечил по-своему, он думал, что где-нибудь в дороге какой-нибудь такой же человек (кам) ему что-нибудь повредил. Тогда камы друг с другом всегда боролись, они свои силы испытывали, кто сильнее, кто что сможет сделать. Лечил он лечил, а рядом соседка-старуха и говорит: "Постой, Маркел, дай, я посмотрю твоего сына". Пришла смотреть, а у отца весь живот в пупок затянуло. Начала она лечить, старенькая была. Она не кам, простая женщина, живот лечила, а живот лечить каждый может. Правила живот. Год эта старуха правила, отца на ноги поставила, без кама, но сказала, чтобы трудную работу не работать. У отца-то первая жена умерла, на второй женился, от этой жены сын родился, дочь. Отец всё говорил жене (матери нашей): "Евдокия, ты уйди от меня, поезжай домой, замуж, может, выйдешь, я сейчас калека, трудную работу не смогу работать, бедно всю жизнь будем жить. Давай". У отца еще младший брат был, младшая сестренка и старшая сестра, они вчетвером были. Отец был спокойный, смирный, а девки все старались сами по себе. Отец никогда ни с кем не спорил, никогда ничего плохого никому не говорил. У него такая жестокая судьба. Война была - его в армию не брали. Горбатый был, к старости совсем согнулся, он только хомуты шил и на скотном дворе все время работал. И так нас пятерых воспитывал. Мамка у нас умерла в 1940-м году. Мне было четыре с половиной года всего. Я ничего не видела в жизни хорошего. Жили так себе, полуголодные, по правде. Когда есть - кушаешь, когда нет - голодный.

А про дедушку ... На работу я начала ходить - мне старшие мужики (Тарасовы. Кыстаровы) говорят: "Твой дедушка такой-то и такой-то был, почему ты ничего про него не говоришь?" Ну, я молодая была, мне

стыдно. Пришла к отцу, говорю: "Отец, все люди про дедушку спрашивают и говорят, он такой-то был, такой-то был. Почему ты никогда ничего не рассказываешь? Мы ничего не знаем про дедушку. Всё молчишь". А мне отец говорит: "Я его боюсь. Не дай Бог, он опять возновится. А его делать камом - такой же сильный кам нужен. Теперь таких нет". Когда такие люди рождаются, их надо открыть, для этого что-то делать надо. А без этого человек будет мучиться-мучиться и умрет. И отец у меня не любил поэтому говорить про дедушку.

Через реку дед, бывало, переходил - ногу не промочит. Он сам не видит, как идет, его духи поднимают - он же не простой человек. Он так до Новокузнецка доходил. Я пришла однажды к отцу и говорю: "Мне рассказывают, что дедушка весенним временем, когда берегом полно воды, на пятках одних крутился и вышел к Новокузнецку (там тоже кам был), дошел до дороги, а потом обратно вернулся также домой". Отец сказал, что когда дед вернулся, сапог снял, у него в этом сапоге полно песку. Отец спросил у него: "Откуда у тебя песок? Ты же в речке не тонул, ты же пятками только шел". Дед говорит: "Где Томь река, там только догнал я этого кама. Бороться стали, там и зачерпнул песку".

Дедушка все знал. Он сидел дома, но знал, в какой деревне что делается. Был он действительный, настоящий кам. У него все было, форма была. Вот пойдет камлать, что-нибудь делать - надевает специальную одежду, босиком не ходит, специальные сапоги у него. Где ляжет - сапоги рядом положит. Сонный не сонный, ему покоя не дает его "помощник", он чувствительный такой, все знает. Как только "помощник" ему подскажет, он сразу же вставал, эту одежду надевал, чалу* возьмет, уйдет и ничего не скажет. Дедушка дрался с алтайскими, шорскими камами за души людей. С какими сильно не дрался, а бывало, что и на смерть. У него (у дедушки) такой был закон - своих людей в другое место не давать. Все люди рождаются парами: на тебя кто-то похож, на меня кто-то похож. Без пары никто не рождается[6]. (Я пару Ширяевой Марии в Шории видела).

К примеру, я умираю. И тогда кам должен мою пару где-то найти и душу принести её, и тогда тот, кто умирает, вылечится, а тот, который на ногах ходит, тот должен умереть. На смерть хватались камы, души своих людей друг у друга отбирали. Как-то спал дед, а из нашей деревни взял новокузнецкий кам тюла** у женщины, а "друзья" Маркелу подсказывают (по-русски, "духи"). Дед отцу рассказывает: "Видишь, я спал, а он хотел моих людей забрать, а своих вылечить, чтобы мои умирали. Меня духи разбудили и сказали: "Из твоей деревни уже одного забрали и сейчас умрет твоя деревенская женщина, а та выживет". Догнал его дед. Сказал по-нашему: "Раздевайся" и выражение специальное. Вернул тюла.

Была еще кам Прасковья (Порос) в Челухоеве. Вот, как-то она и другие стали смеяться над моим дедушкой. Дедушка не то чтобы был заикастый, а маленько "р" не выговаривал. Когда он камлал, интересно им было, они смеялись потом. Сидели, сплетничали. Бабы-то бабы и есть. Дед дома сидел, но всё узнал: "Надо мной смеются, видишь, что говорят, смеются, что я "р" не выговариваю". Помолчал. "Ну, я им сделаю", - говорит. Этот день прошел, на другой день утром заявляются челухоевский кам с другими бабами. Пришли они прощения просить[7]. Он задушил их кровью: из носа и изо рта кровь у них пошла. Но они же сами такие же люди, как дед, сразу почувствовали: "Это Маркел делает. Пойдем к Маркелу. Больше не будем смеяться над ним". Пришли, прощения просили. А он говорит: "Вот! В другой раз со мной не шутите. Я Вас проучу. Не надо надо мной смеяться. У меня на всю мою нацию сила. У вас нет такой силы, как у меня". Они не верили раньше моему дедушке, думали, что он, как они, поэтому смеялись над ним. Но после этого больше не стали.

Когда у деда всё это началось, ему было 22 года. Он сирота, рос у стариков-Боярчиных. Отец и мать у него рано умерли. 22 года исполнилось - начался у него этот переворот. Он в

---

* Телеутское название шаманского бубна.

** Имеется в виду один из "двойников" человека, тел. *т'ула//йула*. - Прим. отв. ред.

припадках просто умирал, говорят. Схватит его, выйдет он, на столб залезет и прямо на столбе крутится. Крутился-крутился, бился, говорили, но ему нужен был такой же человек, чтобы его вылечить. Сначала не знали, что с ним, а когда стал сознание терять, не подчиняется сознание у него, догадались, что у него, что большим человеком будет. Привезли кама, не знаю, что за кам, спрашивала стариков - никто не помнит, тот его направил. Отец мне всегда говорил: "Не старайся камом быть, умрешь. Камом не надо быть. Теперь таких камов нет, тебя никто не вылечит и ты умрешь". Дед не хотел, чтобы сын камом был. Мелкие дела отец делал, сомдор[8], эмегендер[9] кормил, а камлать дед ему не давал. Говорят, что отец хотел камом быть - оттого и загорбатился. Это неправда. Его беляки угробили. Если бы он хотел камом быть, почему бы ему не стать. Когда дедушка умирал, сказал: "В шестом колене выйдет такой, как я, или в девятом колене. А так я своим детям не оставлю*". Он не хотел оставлять. Мой отец не камлал, а так ходил: куклы делают, березовые выставляют** - вот этих он всё кормил. Это он всё знал, делал. Я его спрашивала: "Откуда ты

знаешь всё, папа? Тебя учил дедушка, да?" А он мне ответил: "Этому не учат. Ты будешь спать, тебя во сне всему проучат. Эти все их слова у тебя прямо как на спине написаны будут. Сам не захочешь сказать, тебя заставят говорить: "Вот так, вот так говори". Такими люди рождаются, их не учат". Вот так говорил отец мой. Брат был Алексей, он тоже ходил. Сейчас тоже он умер. Такие люди рождаются, например, на четыре девки один брат, вот один брат - он может. Если у нас четыре мужика и одна девка была бы, эта девка ходила бы. Такой человек бывает - один. А если все девки, то среди них не должен кто-нибудь быть.

Мой отец был некрещеный. Я ему всегда вопрос задавала: "Почему тебя не крестили?" Отец отвечал: "Такие люди некрещеные бывают, потому что они грехи набирают". А я говорю: "А как грехи набираются у них?" "Когда человека лечат, надо большую лошадь или большого быка убивать. Кормить духов, людей, лечить этого человека. Но не колют их, а душат; когда скотину задушат, то крещеному человеку есть такое мясо нельзя. Поэтому отец меня не крестил, и креститься не велел". Отец не мог окреститься - он ел душеную скотину. Нельзя этим людям креститься. На Пасху отец не крестился, а кланялся иконе. Детей своих вынудил креститься. Считал, что если дети

---

* Имеются в виду духи-помощники, в целом шаманский дар.

** Речь идет об уже упоминавшихся эмегендерах и березках-сомдор.

окрестятся, к ним не будут они лепиться. "Вдруг что начнется у вас - тогда вас вылечить никто не сможет", - говорил отец. Я тоже некрещеная была, но потом окрестилась, чтобы ко мне никто не подвигался близко из этих "чертей", а то будут нападать еще. Как вылечишься?!!

Дедушка где-то в 76-78 лет умер*. Когда болеть стал, он сказал: "Я теперь умирать буду. Я уже отжил свое. Все эти вещи соберите: чалу, одежду, орбу (всё это инструменты его) и в мешок положите". Собрали. У нас здесь Йик-туу, одна гора есть. Раньше эта гора очень страшная была. Оттуда змея выходила. Кто пойдет мимо, хворость она даст. Какая-то чертовская гора была что ли?! Вот туда отправлял дед свои все инструменты, закопать их велел, на семь лопат и закрыть: "Вы пойдете и ветер сам вас поведет, на какое место. Одна единственная береза там будет стоять. Туда пойдете, к березе, закопайте и чтобы никто не знал, не мешал вам"[10]. Они закопали, уже у него сила вся вышла. И однажды, говорит отец, черная собака с цепью зашла домой[11]. Ясный факт. Он лежит, говорит: "Фу!" и ругается на него: "Чего ты зашел-то? Я же теперь не могу. Ко мне приходишь, ты же знаешь: всё, я отработался, иди. Хочешь кушать? (*когда человека лечат, мясом как-будто и их, своих духов, кормят.* - ремарка П.В.Пазыкаевой). Я не могу теперь, иди на поле. Копытами скотины много по полю ходит. Возьми одного. Зачем ко мне ходит?" и ругался. Он своими цепями на шее пошумел и ушел. "Фу!" - следом дед ругается. - Чтобы больше не заходил! Не приходи!" Дедушка перед смертью уже не мог ходить и лечить не мог, а духи его не давали еще ему покоя. А он говорит: "У меня уже сил нет бороться". Тогда, когда камлают - это же сила нужна. Или он с камом хватается или с чертом хватается. Он же борется. Вот поэтому он уже последнее время так вот так. Нынче вот во сне видела, один старик мне говорит: "Найди одну березу в ясную-ясную погоду, три лопаты только откопай, и там твои дедушкины вещи". А я боюсь. Мужу говорю. А он: "Пойдем, - говорит: - Чего боишься? Ты во сне место видела, знаешь". Я не хочу, я боюсь, потому что я крещеная, ко мне они не прилепятся, я боюсь, чтоб они на меня не нападали. Вот когда мы здесь жили, мне отец говорил: "Если будешь со своей нацией здесь

---

* Если эти сведения верны и при этом верны сведения А.В.Анохина, работавшего с камом Маркелом, о том, что в 1911 г. шаману было 62 года (см.: Архив ТГОИАМ. Фонд А.В.Анохина. Оп.8. N 1. Л.81), то, получается, что М.Мажин умер где-то в 1925-1927 гг. - Прим. отв. ред.

жить, могут нападать. Если с русскими в другом месте будешь жить, на тебя они нападать не будут".

Говорят люди, когда дедушка умирал, он просил, чтобы сломали ему спину. Но мне отец об этом не говорил. Спину ломают только колдунам, а камам нет. Некоторые не знают и говорят. Когда борется кам с колдунами, кам перебаривает их. Когда-то давно колдун с камом соревновались на лошадях, кто кого перегонит, у кого силы больше по своему знанию. Они ровные. Колдун может превращаться в свинью и кам тоже может это делать ... Уже всё умение свое они призвали, но кам переборол колдуна, куклами переборол, взял и посадил на лошадь кукол (*эмегендер*).

Дед умер тихо, мирно. Это колдун умереть не может. В потолке дырку надо делать, чтобы он умер. Руку подать ему нельзя.

Кам-Татьяна[12] лечить не так могла. У неё духи черные. Она больше убивать могла, чем лечить. Как-то она потеряла *орбу*. Говорит: "Тут в деревне есть сын кама, приведите его". Заставила отца орбу делать. Простой человек не может делать орбу. Михаила Кузбекова послала на Йик-туу. У него дети не росли, все умирали. Он ее (Татьяну. - Е.Б.) и привез. "Иди на гору, - говорит. - Там растут из одного корня три палки". Михаил пошел, ругается по дороге. Отец взял тряпку длинную, новую, сделали ей орбу. Начала она камлать.

Сказала всё: что Мишка ругался по дороге, что отец говорил, когда орбу делал. Отец рассказывал: у неё духи - сплетники, она не столько лечит, сколько чернит. У деда не было черных, у него были белые. Он сказал сразу: "Керек-чон* не надо мне такой!" и выбрал белых тосей**.

От пупа дед не лечил, только от черта, или если кто нападет.

Я сама могу лечить. Я голову людям меряю. Ремнем меряю. Так отец лечил.

Дед был тяжелого характера. Сильно не пил, много не говорил, выдержанный был. Отец тоже такой был. Не ругался. Водку не пил. В 45 лет один без жены остался. Говорили ему: "Женись, Василий". Не соглашался. Брат ушел в 1940-м году. А мы скитались, мерзлую картошку ели. Моя жизнь жестокая.

...

Отец обижался, когда дед умер, на мать свою. Мать отцовская от деда Маркела ушла.

---

* Следует читать "керек чок!" - "не надо!" (телеутск.) - Прим. отв. ред.

** Тел. *тыс* - духи-помощники шаманов и сказителей. - Прим. отв. ред.

Гадал ли дед, отчего человек умер? А зачем ему гадать, он и так знал. После 40-го дня мертвые переходят на свою сторону, а до 40 дней они ходят, они первое время не понимают, умерли они или не умерли. Голос могут подавать. Говорят: "Я по траве ходила - следов не осталось, по земле ходила - следов не осталось. Я не знаю себя: что я, умер? Сил нет, ничего не могу". До 40 дней дед разговаривал с умершими[13]. Тюла людям возвращал. Когда кам тюла возвращает, он белым платком уши завязывает и три дня так надо ходить.

Мой отец говорил, что если у кама зуб упал один-два - никакой пользы от кама не будет. Надо, чтобы зубы были. Без зубов какой кам?! Сам он умер - ни одного зуба у него не выпало. Когда чымыр делают или алыс майне кайра-кан детям, сом кормят или эмегендер*, надо обязательно, чтобы ноги были обуты. Дедушка всегда в сапогах ходил. Халат у него был - специальная одежда. В Алтайском крае, Шории месяцами он ездил. Я у отца спрашивала: "Наш дед такой лекарь был. Почему же мы бедные?" Отец ответил: "А он у людей никогда лишнего не брал. Лишнего ничего у нас не было". Дразнили отца люди: "Отец камом был, а ты в землянке остался". Раньше у деда был деревянный дом. А ездил к шорцам, увидел там землянку, понравилась она ему. Пришел домой и построил такую же. Ее потом увезли в Верховскую. Отец женился в 12 лет. Деду все некогда было со своим камством хозяйством заниматься. Женил он отца на 18-летней девушке. Эта женщина ждала его, когда вырастет. Поедут в лес за дровами, там жена всё делает, рубит лес. После родов она заболела и умерла. Девчонка осталась у них.

Сейчас скотину не душат. Когда хотят человека спасти, говорят: "Возьми копытами за него". И за этого человека у кого-то на поле лошадь умрет. Это если у человека пары нет, тогда вместо него лошадь или быка можно отдать. А раньше дед ездил далеко двойника искать - своих-то лечить надо.

Я не хочу камом быть. Люди говорили, дедушка не успел никому передать. Они меня узнают, что камова порода. Если какая-нибудь женщина лечит, они мне покоя не дают - я зеваю. Если кто-то умывает ребенка, я начинаю зевать. Молитву читаю - с ней вместе зеваю да зеваю. Если бы не крестилась, может быть меня уже бы и не было. Есть слова (как по-русски говорят):

---

* Речь идет об обрядах *чымыр* (изгнание из больного злого духа *язят*), *алас* (в данном случае - обращение к покровительнице маленьких детей Май-эне) и обрядах кормления родовых и семейных покровителей - березок-сомдор и кукол-эмегендер.

"В голову не лезь, в сердце не лезь. Если бы камом был, благословлял бы он вас"[14]. Вот эти слова стали мне сниться. Боюсь я, не хочу. Видела во сне как будто длинный барак и меня там учат. Я им говорю: "Я не могу учиться, потому что я крещеная". Колдункой меня зовут. Отродье у нас нечистое. Не надо нам кама-деда вспоминать, ушел - пусть уходит.

Я с первым мужем разошлась. Золовка нехорошая попалась. Отец видит такое дело - меня молча забрал. Потом (дочь моя в первом классе уже училась) я с новым мужем сошлась. У него кровь русская. Служил он в Алма-Ате и меня туда забрал. На 10 лет он меня моложе. Жили хорошо в Средней Азии, пока там не начали жечь, убивать друг друга. Несколько лет, как сюда в Шанду переехали". (А.В.Пазыкаева, д.Шанда).

* * *

"Дедушка мой камом начал быть не с детства, а когда женился. Он лез на крышу, вертелся там на одном месте и не падал. Разве же на крыше постоишь? Его там, наверное, паяна* держал. Прыгал оттуда вниз головой. Руки вниз, ноги вверх. По снегу босиком ходил - пригонял скот домой с согры. Когда он камлал, где-то в одном месте он людей кусал. Люди боятся, собираются в одну кучу. Когда время доходит - кусать будет, они забираются наверх на нары, а некоторые даже на улице стоят. Дедушка был *кяч-кам* - сильный кам, Осенью, в ноябре, уезжал он на Алтай. Увезут его, и там он по 3-4 месяца находился, возили

его, всё лечил. На Алтае много камов, но они не такие[15]. Обратно привозили его на тройке. Как-то ехали они с Алтая, дедушка выпил маленько, лег и уснул. Лошади как птицы летели, а потом остановились, не могут дальше ехать. Что такое? Дедушка проснулся и говорит кучеру: "Зачем ты меня не разбудил? Еще немного и съели бы меня алтайские камы. Догнали они меня". Они гнались за дедом и сели на его сани. Поэтому лошади и устали. Дед проснулся и стал их гонять. И лошади опять как птицы.

Когда дедушка заболел, он знал, что недолго осталось ему уже жить. Лежит на нарах, поет про себя. Бабка ему: "Ты что, с ума сошел?" - "Я долго жить не буду. От себя удаляю их. Они пойдут племянника искать, а к своим не пойдут". Говорили, что от моего дедушки тосей Татьяна Манышева забрала, поэтому у неё тоси сильные. Не родня она ведь. Почему забрала?

---

* *Пайана* (тел.) - в основном, добрые духи - обитатели "воображаемой земли" *т'ер-т'олы*. - Прим. отв. ред.

Дед был высокого роста, не сильно худощавый. У него было два сына и две дочери. Один сын на войне погиб, другой умер. Говорят, у камов сыновья не живут, а мне это как-то слушать неудобно, у меня у самой сыновья. Люди считают, что раз я внучка кама, то всё знаю, всех могу угостить. А я ничего не знаю. Если бы знала, то ходила, кормила бы, а то еще не так что-нибудь сделаю.

Мама моя болела три дня. Люди рассказывали: кам кого-то лечил. Вместо этого человека маму мою отправил на тот свет" (А.С.Калишева, д.Верховская).

* * *

"Был здесь раньше Маркел-кам. Он умирал, сказал: "Мне спину сломайте. Кто-то хотел сломать, а бабка пожалела, не дала. Мажин Василий Маркелович, его сын, горбатенький стал" (А.С.Тарасова, д.Шанда).

* * *

"При становлении советской власти[16] кама (Маркела) попросили выступить на сельском сходе. "А вы не боитесь?" - спросил кам. - "Нет". И начал камлать шаман. Сначала бабки (эмегендеры) прилетели, потом сомы. А когда кам призвал пцзцгц-абушку[17], то двери начали трещать. Потом дверь открылась и кулак начал просовываться - медвежья лапа. "Может, вам полностью его показать?" - спрашивает кам. - "Нет, не надо". Те увидели, что он действительно умеет шаманить и отпустили его с миром. Его спросили: "Вас подвезти до дома?" А он сел на медведя и уехал, люди видели" (С.Шадеев, д.Шанда).

* * *

- Паза кандый кам полды? Канакай чы?

- Йе, кам Канакай аа тоже страшно кўч полтыр. Эмди кам Канакай Чартуда тойдо болтырлар, кам Маркел мынанг Канакай. Йе, Канакай, пооры ол чагында здоровый ой эр болгон. Канакай Маркел абышкага каткыртыр: "Сененг польза эдў (?) полор бо ананг? Тижинг йок сеенг", - каткыртыруун анийта эмди т'аш кам. Йе, ананг ол келе-келе Маркел абышка аны ууртып ийтир. Вот, уурый берген Канакай. Эм Маркел абышкаа келтир кижи: "Пожалуйста, Канакай поолкотып (?) уурый перди. "Оо-хо-хо!", - теп т'ет кам. Ол йашкан йадын йер. Менинг нееng польза эзе? Тижим йок меенг, менеng польза болбос". Йе, ол кижи явно-явно алганда-ла арака акелибалып. Т'е, ананг ол кижи аракананг чалу эдип берген. Ананг йангган Канакай йазыла калтыр. Ол озогы камдар ондый болтыр. Т'азыл калтыр. Йе, ол каткырганынанг.

- Ещё какой кам был? А Канакай-то! (упоминается имя, названное ранее в разговоре).

- Да, каму Канакаю тоже страшно тяжело пришлось. Как-то раз кам Канакай в Чарту на свадьбе был, оказывается, кам Маркел с Канакаем. А Канакай в то время здоровый (м.б. *пооры* - это невнятно произнесенное *пуур* - 'печень' и, следовательно, здесь идет речь о здоровье человека. - *Отв.ред.*) мужчина был. Канакай посмеялся над стариком Маркелом: "От тебя какая-нибудь хоть польза будет ли? Зубов <то ведь> у тебя нет", - так смеялся молодой кам. Ну, потом, вернувшись домой, старик Маркел заставил его заболеть. Вот, заболел Канакай. Тогда к старику Маркелу приехал человек: "Пожалуйста <помоги?>, Канакай заболел". "О-хо-хо!, - <Маркел> кам сказал. - Мне уж в тот мир пора. Какая от меня польза-то? Зубов моих нет, от меня пользы нет". Но тот человек явно-явно привез с собой водку. Ну, потом тот человек, благодаря водке, *чалу* (зд., вероятно, не 'бубен', а, скорее, какое-то символическое жертвоприношение. - *Отв. ред.*) сделал. Потом <тот человек> домой поехал. <А> Канакай выздоровел. Эти древние камы такими были. (*ремарки*: Выздоровел. Да, <а заболел> от <того, что> смеялся). (Диалог Е.М.Калишевой с матерью - Анной Васильевной, 1908 г.р.)[18].

Примечания

[1] ГАТО. Ф.234. Оп.1. N 89. Л.578. Статистические данные об оседлых инородцах Кузнецкого округа.

[2] ТОКМ. Научный архив. Оп.8. N1. Материалы о музыкальном творчестве телеутов, собранные А.Анохиным, 1909-1911 гг.

[3] Записки Бачатского отделения Алтайской миссии священника Сергея Ивановского за 1894 год//Православный благовестник, 1895, N 12, С.176.

[4] "Хождение по водам, как по суше" - одно из "шаманских" чудес, известное многим народам (в Сибири это отмечено, например, у якутов, в корякских преданиях о шаманах и др.); см. также: *Ксенофонтов Г.В.* Шаманизм. Избранные труды. Якутск, 1992. С.62. Ощущение в себе способности хождения по воде - проявление особого психиеского состояния. Известно, то это ощущение испытывают некоторые люди во время медитации.

[5] См.: *Новик Е.С.* Обряд и фольклор в сибирском шаманизме. М., 1984.

[6] Для алтайского шаманизма характерно представление о внутреннем двойнике (јула). См.: *Потапов Л.П.* Алтайский шаманизм. Л., 1991. С.28-50 и др.). У современных телеутов бытуют представления не только о внутреннем, но и о внешнем телесном двойнике.

[7] Камы-соседи обычно побаивались друг друга. Несчастье или неудача одного из камов часто воспринималась им самим и окружающими как результат вредоносной магии кама-соседа. Примирение камов представляло ритуал, во время которого один из камов просил у другого прощения и вручал подарок (водку или что-либо другое).

[8] *Сомдор* - стволы молодых березок, символизирующих земных духов. Телеуты закрепляют их на изгородях и обновляют обычно на Троицу.

[9] *Эмегендер* - "бабушки" - тряпичные куклы, символизирующие женских предков.

[10] Согласно описанию А.В.Анохина, телеутская традиция предпо-лагала весьма сложный ритуал, связанный с культовыми принад-лежностями умершего кама: "Когда умирает кам телеутский, то бубен его подвешивают на березу около могилы, где он от времени и сгнивает. Орбу /колотушку/ разбирают всю по частям ... Всё это разбрасывается на 17 дорог, идущих по разным направлениям. Ленточка /*ту*/ подвешивается в честь великих духов йер-су, а таковых в шаманстве у телеутов 17 ... следовательно, разбрасывая ленточки с орбу после смерти кама, этим как бы возвращают духам их "ту" (Архив НИИ МАЭ. Ф.11. Оп.1. N89. Л.13). Вероятно, при жизни кам мог распорядиться своими "инструментами" по своему усмотрению, как это и сделал Маркел Мажин.

[11] Явление шаманских духов в виде черной собаки отмечено Л.П.Потаповым у тувинцев (*Потапов Л.П.* Указ. раб., С.137).

[12] Кам-Татьяна - Татьяна Васильевна Манышева (умерла в 1993 году) - телеутская шаманка, занималась камланием около 50 лет. В 1970-1990-е гг. жила в селе Крутое, а затем на станции Заринская Алтайского края. См. о ней: *Батьянова Е.П.* Современная модификация традиционных религиозных представлений и обрядов телеутов//Традиционная обрядность и мировоззрение малых народов Севера. М., 1990. С.132-149; *ее же*, Женщины-шаманки у народов Сибири//Женщины и свобода. М., 1994.

[13] О роли шаманов в "проводах умерших в загробный мир" у народов Алтая подробно см.: *Потапов Л.П.* Указ. раб.

[14] Выражения из обращения к эмегендерам во время их "кормления".

[15] Обычай пользоваться при лечении услугами чужих камов распространен на Алтае. Об этом, в частности, писали миссионеры: "Черневые инородцы предпочитают шаманов степных, а живущие в степи, наоборот, стараются достать ... шаманов из черни" (Православное обозрение, Т.19, N 1, 1866, С.72).

[16] Взаимоотношения шаманов с советской властью - популярнейший сюжет "шаманского" сибирского фольклора советского периода.

[17] *Пӧзӧгӧ* - один из самых популярных телеутских духов - дух порога.

[18] Расшифровка магнитофонной записи С.П. Тюхтеневой и Д.А. Функа; перевод С.П. Тюхтеневой, редакция расшифровки и перевода выполнена Д.А. Функом.

С.И. Вайнштейн, Н.П. Москаленко

ПРОБЛЕМЫ ТУВИНСКОГО ШАМАНСТВА: генезис, избранничество, эффективность лечебных камланий, современный ренессанс

Введение

Проблемы тувинского шаманства привлекали внимание ряда отечественных и зарубежных исследователей[1].

Считая за честь возможность опубликовать предлагаемую статью в сборнике, посвященном 90-летию Л.П.Потапова, один из авторов хотел бы отметить, что он пять лет (1959-1963 гг.) работал под руководством Л.П.Потапова в Тувинской археолого-этнографической экспедиции и по его инициативе был принят в Институт этнографии АН СССР. В составе указанной экспедиции он имел возможность продолжать начатое ранее изучение шаманства в Туве, на основе чего им была подготовлена и опубликована первая сводная работа об основных чертах тувинского шаманства, представленных в нем типах, вопросах этнокультурных связей и его генезисе[2].

Л.П.Потапов в своем научном творчестве уделяет большое внимание проблемам шаманизма у народов Сибири, в особенности Южной[3]. В капитальном труде Л.П.Потапова об этнографии тувинцев содержится очерк, включающий большой и интересный материал, впервые детально освещающий особенности шаманства у населения южной Тувы[4].

С изучением тувинского шаманства, как и шаманства других народов, связан широкий круг проблем, причем как историко-

---

© С.И.Вайнштейн, Н.П.Москаленко, 1995 г.

В основе статьи лежит доклад, прочитанный авторами 29.06.1995 г. на Международном симпозиуме "Шаман и Вселенная в истории мировой культуры" (Санкт-Петербург). С.И.Вайнштейн автор разделов: генезис, избранничество, эффективность лечебных камланий; Н.П.Москаленко: современный ренессанс.

этнографических, так и психологических, медицинских и социально-политических. Мы останавливаемся лишь на некоторых из них, с нашей точки зрения являющихся ключевыми для исследования этого феномена не только в истории тувинской культуры, - генезисе, избранничестве, эффективности лечебных функций шаманов и вопросе ренессанса шаманства на современном этапе развития Тувы.

Прежде, чем перейти к этим проблемам отметим, что изучение тувинского шаманства позволило прийти к выводу, что в нем представлены два основных типа: восточнотувинский таежный тип (характерен главным образом для оленеводов-охотников горно-таежных районов Восточной Тувы) и западнотувинский степной тип (распространен у скотоводов горно-степных районов центральной, западной и южной Тувы)[5], а также ряд переходных форм на границах распространения указанных выше типов и среди населения, испытавшего сильное влияние монгольской культуры на сопредельных с Монголией территориях[6].

2. Вопросы генезиса

Происхождение и генезис тувинского шаманства остаются недостаточно изученными, хотя ряд существенных вопросов этой проблемы уже рассматривался этнологами, в том числе и одним из авторов этой статьи[7]. В литературе неоднократно отмечалось, что религия - сохранившийся пласт древнейших представлений человечества. Полю Лафаргу принадлежит известное утверждение, что религия - это музей древних обычаев, тем более, казалось бы, применимое к одной из ее наиболее ранних форм - шаманству[8]. Однако изучение генезиса шаманства, в том числе и тувинского, убедительно подтверждая его очень древние истоки, вместе с тем позволяет установить сложный процесс формирования его особенностей, доживших до наших дней и отражающих воздействие культур различных эпох вплоть до недавнего времени. В шаманстве тувинцев, как и других народов, удается выявить весьма древние черты в мифологии, культовой практике и атрибутике. В мифологии это прежде всего представление о трехчастном членении мира, связанное с палеолитическими традициями[9], круг духов-помощников шамана и их вместилищ (*ээрен*) преимущественно в образе зверей, птиц, и рыб, восходящий, вероятно, к древним тотемистическим воззрениям аборигенов Сибири. Вместе с тем, в мифологии и культовой практике тувинского шаманства, как и в шаманстве бурят и алтайцев, удается проследить более позднее влияние религий Востока, в особенности северного буддизма. Так имя владыки Верхнего мира Курбусту восходит к названию древнеиранского божества Ахурамазда, которое через уйгуров- буддистов проникло в мифологию монголов, а от них к тувинцам, причем не только в воззрения ламаистов, но и шаманизм. По- видимому, с влиянием ламаизма связано и представление западнотувинских шаманов о многих сферах Вселенной, что впервые отметил еще Н.Ф.Катанов[10].

На линии сравнительно поздних исторических связей в тувинском шаманстве указывают и происхождение ряда других культовых названий. Так, наименование злого демона *албыс* входит в круг сходных названий (ср. *албасты*) многих тюркских народов, в частности, он, помимо тувинцев, встречается у

турок, татар, казахов, башкир, алтайцев и др.[11], что по мнению ряда исследователей, связано с традициями иранской мифологии, проникшими в тюркскую среду в эпоху древнейших контактов с индоевропейцами. Имя владыки Нижнего (Тёмного) мира - Эрлик Ловун-хана восходит к древнеуйгурскому *Эрлик-каган* (могучий государь) - определению владыки буддийского ада, распространенному образу в мифологии многих народов Центральной Азии, в том числе не только тувинцев, но и монголов, бурят, калмыков. Как показали исследования С.Г.Кляшторного, представление об Эрлике (Эрклиг) как владыке подземного мира было известно и древним тюркам, что нашло отражение в рунических текстах[12].

Вместе с тем, сравнительное исследование иных элементов тувинского шаманского комплекса и шаманства других народов Сибири дает возможность сделать вывод о дотюркских корнях его генезиса. Об этом свидетельствует прежде всего исследование восточнотувинского типа шаманства. Оно позволяет выявить в нем значительный дотюркский историко-генетический слой. В характеристике наследия шаманского дара, модели мира, образе эренов, ритуальном костюме с изображением на нем костей скелета, в конструкции бубна и др. прослеживаются существенные параллели с шаманством тофаларов, ряда северосамодийских народов, кетов, эвенков и др., традиционные верования которых в наибольшей мере сохранили архаические общесибирские черты. О древних дотюркских субстратных сибирских корнях восточнотувинского шаманства весьма убедительно свидетельствуют поразительные параллели в изображении шамана на петроглифах эпохи бронзы из Прибайкалья (бухта Ая) и восточнотувинских шаманов в их ритуальном облачении[13].

Этот древнейший слой в восточнотувинском шаманстве, определивший в целом его "сибирский облик", связан с этногенезом восточных тувинцев-тоджинцев и сформировался до проникновения в Восточные Саяны в середине 1 тысячелетия родственных уйгурам тюрков-туба[14]. Суперстратный "тюркский" слой в восточнотувинском шаманстве (терминология, отдельные обряды, включая посвящение домашних животных в *ыдыков* и др.) обусловлен воздействием верований туба и других тюркоязычных этнических групп, вошедших в состав не только восточных, но и западных тувинцев. Именно это обстоятельство делает указанный слой общим для шаманов восточных и западных тувинцев, что уже отмечалось одним из авторов статьи в его предшествующих работах[15].

В шаманстве западных тувинцев обнаружены параллели с шаманством алтайцев, монголов, якутов, самодийских народов, кетов и др. Здесь также весьма значителен дотюркский историко-генетический слой, восходящий к шаманству местного дотюркского населения в этногенезе тувинцев. К нему можно отнести характер наследования шаманского дара, отдельные элементы модели мира, детали головного убора, покрой кафтана, бубен, колотушка и др. К этому же слою восходят и шаманские антропоморфные изображения эренов с укороченными руками, известные местному населению еще в гуннскую эпоху и распространенные у народов Сибири также за пределами "тюркского культурного ареала". Вместе с тем, в западнотувинском шаманстве более выражен суперстратный пласт, связанный преимущественно с древними тюрками, в особенности с уйгурами, принявшими участие в этногенезе тувинцев (это главным образом обрядовая сторона шаманства), а также - с монголами. В западнотувинском шаманстве более заметно и влияние буддизма, о чем уже речь шла выше.

Л.П.Потапов в своей интересной статье, посвященной алтайскому шаманству, опираясь на ряд параллелей в шаманстве алтайцев и тюрков-тугю, пришел к выводу, что первое имеет древнетюркскую основу и датировку[16]. Не затрагивая здесь вопросов генезиса алтайского шаманизма, хотелось бы отметить, что к тувинскому шаманству, хотя оно и имеет параллели с алтайским, указанный выше вывод неприменим.

Попутно заметим, что в литературе, посвященной верованиям древних тюрков, уже отмечалось относительно слабое развитие у них шаманства[17]. Своеобразие шаманства тюркоязычных народов Сибири объясняется, на наш взгляд, как особо важной ролью местного дотюркского слоя в шаманстве этих народов, так и более низким уровнем развития шаманства у древних тюрков, о чем позволяют судить и их собственные письменные памятники, и особенно - сравнительные материалы по шаманству внесибирских тюркоязычных народов.

В происхождении тех черт, которые сближают шаманство сибирских и внесибирских тюркоязычных народов, заметно воздействие сибирского дотюркского субстрата, распространение которого за пределы Сибири было вполне возможно еще в условиях тюркского каганата. Можно полагать, что тюркские степные кочевники, начав свое проникновение в Алтае-Саяно-Прибайкальский регион и смешиваясь с местными племенами, постепенно в той или иной мере восприняли от них более развитые формы шаманства, включая его атрибутику, причем в процессе формирования новых тюркоязычных народов Сибири некоторые специфические компоненты древнетюркских верований были сохранены, а часть утрачена.

2. Избранничество

Проблема так называемого избранничества остается одной из наиболее сложных и загадочных среди вопросов сущности шаманства. Ей посвящена значительная литература с подчас взаимоисключающими оценками[18]. Известно, что посвящение в шаманы совершалось после своеобразных инициаций, проводившихся в процессе развития т.н. "шаманской болезни", когда будущий шаман, обычно с наступлением половой зрелости, резко менял свое поведение, проявляя черты нервно-психического

заболевания, убегал из дома, терял сознание, бился в конвульсиях и т.п. Родственники в таких случаях приглашали известного, опытного шамана, который после специального камлания обычно устанавливал, что в больного вселился дух шамана-предка и начинал готовить этого человека к шаманской деятельности, что делалось, по утверждению многих информаторов, нередко вопреки выраженному нежеланию больного стать шаманом. Ряд исследователей, включая авторов этой статьи, считает, что шаманами становятся лишь люди, страдающие выраженными отклонениями в психике, имеющими специфические невротические реакции преимущественно наследственного происхождения*, проявления которых закреплены традициями культа в так называемой "шаманской болезни". Однако эта точка зрения встречает возражения отдельных ученых, рассматривающих "шаманскую болезнь" лишь как результат самовнушения, обусловленного определенной

---

* Ср. с данными в ст. В.И.Харитоновой в наст. сб. (С.242). - Прим. отв. ред.

социальной ролью шамана. Так известный этнолог, В.Н.Басилов, в своей работе, посвященной избранничеству в шаманстве, пишет: "Безумство шамана во время "шаманской болезни" и припадки во время камлания не следует рассматривать как проявления какого-либо наследственного заболевания. "Странности" ритуального или повседневного поведения шамана зависели от характера роли, в которую он вжился всем своим существом. Эта роль доставалась разным людям. Одни не были в состоянии воплотить в себе образ и в лучшем случае довольствовались лишь частичным исполнением шаманских функций. Другие справлялись с задачей, но с возрастом стремились "избавиться от духов" и передать свою роль кому-нибудь помоложе"[19].

Однако исследования этого феномена, проводившиеся одним из авторов в последние десятилетия, подтвердили нервно-психический характер этих заболеваний, закрепленных генетически. Приведем их основные результаты.

1. Далеко не в каждой семье, имевшей среди родителей шамана, кто-либо из детей страдал "шаманской болезнью" и становился шаманом (таких семей, по нашим данным, в середине 1950-х годов было около 30%), что не противоречит генетическим закономерностям наследования детьми отдельных психических отклонений у родителей.

2. В тех семьях, в которых кто-либо из детей становился шаманом, таковыми был, как правило, лишь один из сыновей или дочерей. Об этом свидетельствовали все опрошенные нами информаторы из числа шаманов или их родственников.

3. Безусловным исключением из изложенного выше факта составляли те семьи, где среди детей были однояйцеклеточные близнецы. Во всех известных нам случаях переболевали шаманской болезнью и становились шаманами оба близнеца.

4. Проявление "шаманской болезни" в абсолютном большинстве известных нам случаев (свыше 90%) происходило в период полового созревания. Это период гормонального дисбаланса, критической перестройкой организма, когда генетическая заложенная в нем предрасположенность реализуется наиболее вероятно, что достаточно хорошо известно в психиатрии и исключает версию некоторых исследователей шаманизма о "шаманской болезни" как традиционной форме вхождения будущего шамана в свою роль.

5. По данным психиатрических медицинских учреждений Алтая и Тувы среди их пациентов, страдавших психическими заболеваниями, встречались молодые люди, в частности, жившие в интернатах и даже хорошо учившиеся, у которых в период полового созревания возникали болезненные состояния психики, которые по описанию врачей, в ходе наших опросов, напоминали "шаманскую болезнь", а среди их родителей или ближайших предков почти всегда были шаманы. Став пациентами психиатров, и не получив возможности стать шаманами, они не излечивались, что дало основание прийти к выводу, что многократно описанное в литературе и наблюдавшееся одним из авторов, загадочное практическое выздоровление шаманов в ходе их культовой практики, связано не с заранее запрограммированной ролью шамана, а с психофизиологическими факторами, требующими своего анализа с позиции психиатрии.

В упомянутом выше докладе на Международном симпозиуме в июне 1995 г., посвященном роли шаманства в истории мировой культуры, нами были выдвинуты следующие объяснения данного феномена.

Исторически развившаяся и связанная с ролью шамана в культовой практике необходимость определенных психофизиологических особенностей его личности для исполнения функций шамана, в частности, возможность по желанию входить в состояние глубокого экстаза, способность к ярким зрительным и слуховым галлюцинациям, присущими лишь людям со специфическими изменениями в структурах мозга, привело в результате многопоколенного отбора людей с этими отклонениями в психике к генетическому закреплению в определенных участках мозга центров гиперактивности - доминантные участки, начинавшие проявлять себя обычно в период полового созревания.

Деятельность шамана во время камланий, неизменно использующего в своей практике выработанную веками технику психотерапии, о чем пойдет речь ниже, оказывает лечебное воздействие не только на нервную систему пациентов, но, в особенности, на личность самого шамана, подавляя и нормализуя

функции активизированных, доминантных структур мозга, вызвавших проявление т.н. "шаманской болезнью", что делало практикующего шамана через определенное время практически здоровым человеком.

Это положение нашло поддержку в выступлениях психоаналитиков - участников упомянутого симпозиума, а также со стороны ведущих ученых государственного научного центра социальной и судебной психиатрии им. В.П.Сербского в Москве.

3. Эффективность лечебных камланий

Лечебные камлания - одна из основных функций шаманов, однако вопрос о степени положительного воздействия шаманских камланий на их пациентов почти совершенно не затрагивался в трудах советских этнологов. Как правило в таких трудах подчеркивалась, помимо прочих негативных явлений, крайне вредная для здоровья коренного населения деятельность шаманов.

Между тем, являясь древнейшей формой психотерапии*, облеченной в освященные многовековой традицией культовые формы, шаманские лечебные камлания, по свидетельству информаторов и собственных наблюдений авторов, были отнюдь не всегда безрезультатными, более того, - нами собраны факты лечебного воздействия камланий на пациентов. Причем положительный эффект достигался не только при излечении больных с нарушениями психики, нервных заболеваний, но и при некоторых болезнях, вызванных иными факторами. Так в Тодже шаман излечил охотника, получившего ранения на промысле медведя, долго болевшего и безрезультатно лечившегося у врачей. Лишь после камлания приглашенного родственниками "великого шамана" Сояна Шончура[20], больной выздоровел, смог вновь пойти в тайгу на промысел и даже, по его словам, у него почти совсем исчезли следы ранений на теле и хирургические швы. Нам не раз приходилось встречаться с тувинцами, которые утверждали, что шаманы излечивали их от тяжелых и длительных головных болей, периодических судорог и дрожания рук, кожных и даже суставных заболеваний.

Были случаи, разумеется, и безуспешных лечебных камланий, возможно даже ускоривших смерть больного, так как эти люди упустили шанс реальной помощи со стороны медиков. Но, судя по рассказам очевидцев, это были главным образом случаи неизлечимых заболеваний, в том числе онкологических, а также инфекционных, в особенности запущенных форм туберкулеза, сифилиса и др.

Число положительных результатов камланий было достаточно велико. Из 57 опрошенных нами бывших больных пациентов шаманов, у 49 человек после камланий наступило выздоровление или улучшение состояния.

В проведении "врачующих" камланий существовал определенный, лишь редко нарушаемый ритуал, уже описанный одним из авторов ранее[21].

---

* Ср.: ст. В.И.Харитоновой в наст. сб. С.214-221 . - Прим. отв. ред.

Лечебный комплекс камланий был довольно сложен и в соответствии с выработанной традицией включал широкий круг действий. Наблюдатели такого рода камланий обычно отмечали ее главную, внешне очевидную, особенность: как шаман, так и присутствующие глубоко верили, что страдания пациента вызваны определенными злыми духами - виновниками болезней, которые выявляются в процессе камлания шаманом, использующим для этого различные методы обнаружения вредоносных духов и их изгнания. При этом шаман не ограничивался верой присутствующих в его возможность общения с духами и воздействия на них, а стремился существенно усилить лечебный эффект камлания прежде всего за счет углубления внушения - от воскуривания дурманящих веществ и гипнотических приемов, включая самовнушение, вызывавших прежде всего у шамана, а нередко и у других участников камлания и самого больного галлюцинации, до совершения вполне осознанно различных "чудес", подтверждающих сверхъестественные возможности шамана. Нередко это были весьма тщательно подготовленные фокусы, такие, как например, "протыкание" шаманом своих внутренностей ножом, когда лезвие уходило не в его тело, а в рукоятку ножа. Все это неоднократно описано в литературе. Отметим лишь, что эти фокусы были особенно характерны для т.н. "великих" шаманов, что давало повод некоторым наблюдателям подобных действий вообще видеть во всех шаманах лишь сознательных обманщиков-"шарлатанов", пользующихся доверчивостью соплеменников.

Значительно реже исследователями отмечалась такая характерная особенность камланий как повторение присутствующими на нем некоторых действий шамана, в частности выкрикиваний вслед за ним заклинаний. Для участников камлания эти действия были, вероятно, лишь следованием древней традиции, и не вполне осознанными, а скорее непроизвольными. Известный невропатолог С.Н.Давиденков, изучавший материалы по шаманству, считал подобное поведение эхопраксией, т.е. подражательным автоматизмом поведения, "развивавшемся по типу навязчивых импульсий"[22]. Несомненно одним из приемов, усиливавших терапевтический эффект камланий, были громогласные восклицания присутствующих, предназначенные для больного, об успешности предыдущих врачующих камланий этого шамана, о том, что он ранее уже излечил их самих или их близких.

Важнейшим элементом успешных лечебных действий большинства сибирских шаманов служил особый ритм ударов в бубен, сопровождавший камлания[23], причем, как убедительно показали исследования в условиях медицинских экспериментов, такая специфическая ритмическая нагрузка ведет к возбуждению, а в некоторых случаях и к торможению, глубинных структур мозга, что способствует терапевтическому эффекту камланий (явление, получившее в медицинской литературе название - психоритмо-терапии). Существенный лечебный эффект должны были оказывать на больных и специфические заклинания (*алгыш*[24]) шаманов во время камланий, сцены борьбы со злыми духами и их изгнания из больного и др., что достаточно полно описано в литературе.

Таким образом, процесс врачующих камланий включал ряд приемов, из которых нами отмечены лишь главные, включавшие как вполне осознанные ролевые действия (некоторые авторы называют их театральными, связывая с ними древнейшие истоки театра[25]), так и приемы, доступные лишь определенным лицам со специфическими особенностями психики, в значительной мере обусловленными генетически.

4. Современный ренессанс шаманства в Туве

Хотя официальной религией тувинцев считается буддизм (ламаизм), получивший распространение в Туве не позднее начала XVII в., шаманство, несмотря на все усилия адептов первого, не было вытеснено вплоть до наших дней.

Известно, что еще в 1930-е годы по числу шаманов на тысячу коренных жителей Тува превосходила все другие реионы Сибири. По переписи 1931 г. (единственной, учитывавшей число шаманов, хозяйств с шаманами, а также численность лам) на 65 тысяч тувинцев, включая детей, было зарегистрировано 725 шаманов (вероятно их число было больше, так как в это время уже велось преследование шаманов) - мужчин и женщин[26]. На 16 тысяч хозяйств, отмеченных переписью, можно полагать, было около тысячи шаманов. А если учесть, что в летнее время аалы состояли из 15-20 хозяйств, то почти в каждом из них, вероятно, был свой шаман. По данным той же переписи в некоторых районах Тувы шаманов было даже больше, чем лам.

К середине 1950-х годов, когда завершился переход от кочевого образа жизни к оседлости, число действующих шаманов существенно сократилось и (по данным С.И.Вайнштейна в ходе его полевых исследований, охвативших почти всю территорию Тувы) не превышало десяти человек. Основные факторы такого быстрого сокращения числа действующих шаманов следующие. 1) Политическое и физическое, вплоть до репрессий, преследование шаманов. 2) Мощная "антирелигиозная", в том числе и "антишаманистская" пропаганда, содержавшая утверждение о вреде шаманов для населения, их способности не лечить, а только усиливать болезни. 3) Запрет на проведение врачевательных камланий с участием больных людей. 4) Быстрое и успешное, в определенной мере конкурировавшей с лечебной деятельностью шаманов, развитие здравоохранения, появление в поселках больниц, здравпунктов, санитарной авиации, оказывавшей реальную помощь больным даже в самых отделенных районах Тувы.

К концу 1950-х годов число действующих шаманов, сохранивших свои необходимые для камланий культовые принадлежности, сократилось настолько, что в годы работы Тувинской археолого-этнографической экспедиции, которая ставила одной из задач изучение шаманства, ее руководитель Л.П.Потапов был вынужден констатировать, что "нам нигде не удалось встретить шаманский костюм, и мы могли изучать его визуально только по экземплярам, хранящимся в музеях"[27].

В постперестроечное время положение шаманов коренным образом изменилось и, очевидно, впервые с XVII в., когда вместе с распространением ламаизма в Туве, началось вытеснение шаманства из сферы религиозной идеологии, число действующих шаманов растет, а мифологические основы шаманства получают среди населения все большее распространение. И здесь можно назвать несколько основных факторов, повлиявших на начавшийся и все усиливающийся процесс определенного ренессанса шаманства.

1) Со стороны тувинской интеллигенции, стремящейся к возрождению утраченных традиций народной культуры, шаманство рассматривается как один из ее компонентов, нуждающийся в особой поддержке как объект преследований в советское время. 2) Средства массовой информации публикуют статьи в поддержку шаманства и возможности для шаманов заниматься врачеванием. 3) Фактически отменен запрет на лечебную деятельность шаманов. 4) Упадок здравоохранения в Туве, как и во всей России, ведет к повышению интереса у населения к возможности лечиться у шаманов. 5) Все сказанное повышает авторитет шаманов у местного населения и случаев отказа от шаманской деятельности лиц, признанных "избранниками духов" и прошедших инициацию, о которой речь шла выше, нет. 6) Создано общество шаманов Тувы - "Дюнгюр", ставящее одной из задач - распространение и поддержку шаманов в Туве, в составе которой 32 человека - большинство действующие шаманы.

Летом 1993 г. по инициативе ряда шамановедов, прежде всего известного этнографа и писателя М.Кенин-Лопсана, а также нескольких зарубежных ученых, среди которых этнограф Хеймо Лаппалайнен, при участии Фонда шаманских исследований в США, был проведен уникальный семинар ученых Тувы, США, Финляндии, Австрии, Канады и др. с участием тувинских шаманов. Последние были представлены как шаманами старшего поколения, так и молодежью. В ходе семинара была отмечена эффективность лечения некоторых заболеваний шаманами. Вскоре Правительство Тувы постановило создать Научный

центр по изучению шаманства при Республиканском краеведческом музее и выделить для него необходимые финансовые средства, а также рекомендовать Министерству здравоохранения Тувы организацию экспериментального изучения лечебной деятельности шаманов с привлечением для этой цели врачей[28].

Вместе с тем, возможности для возрождения шаманизма в Туве в прежних масштабах невелики, чего нельзя сказать о ламаизме, который не только пользуется более весомой государственной поддержкой, но и имеет сложившуюся иерархическую структуру, возможности подготовки лам за рубежом и средства для строительства храмов, создания структуры определенного идеологического воздействия на население, одной из неофициальных задач которой - вытеснение идеологии шаманизма. Однако его глубокие корни в сознании народа, в частности его мифологические основы близкие населению и сохранившиеся в духовной культуре до наших дней дают возможность прогнозирования дальнейшего ренессанса шаманства у тувинцев в ближайшие десятилетия, что не исключает и процесса возрождения ламаизма, характерные черты которого уже описаны в литературе[29].

Примечания

[1] *Кон Ф.* Экспедиция в Сойотию//За пятьдесят лет. Собр. соч. Т.3. М., 1934. С.67-87; *Вайнштейн С.И.* Тувинцы-тоджинцы. Историко-этнографические очерки. М., 1961. С.170-193; *его же*, Тувинское шаманство (VII международный конгресс этнографических и антропологических наук). М., 1964; *его же*, Очерк тувинского шаманства//Традиционная обрядность и мировоззрение малых народов Севера. М., 1990. С.150-210; *его же*, Мир кочевников центра Азии. М., 1991. С.229-282; *Потапов Л.П.* Очерки народного быта тувинцев. М., 1969. С.347-386; *его же*, Материалы по этнографии тувинцев Монгун-Тайги и Кара-Холя//Труды Тувинской комплексной археолого-этнографической экспедиции. 1957-1958 гг. Т.1. М.; Л., 1960. С.212-237; *Дьяконова В.П.* Погребальный обряд тувинцев как историко-этнографический источник. Л., 1975. С.16-40; *Кенин-Лопсан М.Б.* Обрядовая практика и фольклор тувинского шаманства. Конец XIX - начало XX в. Новосибирск, 1987; *его же*, Магия тувинских шаманов. Кызыл, 1993; *Dioszegi V.* Tuva shamanism: intraethnic, differences and interethnic analogies//Acta ethnographica. Vol.XI. 1-2. Budapest, 1962, pp.143-190. О тувинском шаманстве опубликован и ряд других ценных историко-этнографических исследований, среди которых труды Н.А.Алексеева, В.Диосеги (Венгрия), В.Дьяконовой, М.Кенин-Лопсана, Э.Таубе (ФРГ), и др. Более полную библиографию работ о тувинском шаманстве см.: *Вайнштейн С.И.* Мир кочевников ... , С.277-282.

[2] *Вайнштейн С.И.* Тувинское шаманство. Это был единственный доклад о шаманстве среди выступлений советских делегатов VII Международного конгресса антропологических и этнографических наук в Москве в 1964 г. Руководство Конгресса, считая, что доклад не отражает политику партии в отношении шаманства в СССР, решило в последний момент исключить его из числа заслушиваемых выступлений. Но благодаря позиции ряда зарубежных участников Конгресса и руководителя секции Б.О.Долгих, его удалось зачитать, что вызвало ряд административных мер со стороны дирекции Института этнографии, направленных против автора.

[3] *Потапов Л.П.* Алтайский шаманизм. Л., 1991. В этом очень интересном фундаментальном труде при характеристике тувинского шаманства, к сожалению, не нашли отражение публикации на эту тему одного из авторов статьи, в том числе, выполненные в период его работы в составе Тувинской экспедиции под руководством Л.П.Потапова, в частности материалы о шамане Шончуре (см.: *Потапов Л.П.* Алтайский шаманизм, С.166-167, прим.163; ср.: *Потапов Л.П.* Очерки ..., С.356)*. Публикации о Шончуре см. ниже прим.20.

[4] *Потапов Л.П.* Очерки ..., С.347-386.

[5] *Вайнштейн С.И.* Тувинское шаманство, С.2-6.

[6] *Потапов Л.П.* Очерки ..., С.347 и след.

[7] *Вайнштейн С.И.* Мир кочевников ..., С.270-277.

[8] *Потапов Л.П.* Очерки ..., С.347.

[9] *Фролов Б.А.* Числа в графике палеолита. Новосибирск, 1974. С.144.

---

* На указанных страницах работы "Алтайский шаманизм" Л.П.Потаповым приводятся материалы, полученные П.И.Каралькиным от шамана Шончура в 1955 и 1958 гг. в ходе работ Саяно-Алтайской экспедиции (рук. Л.П.Потапов). - Примеч. отв. ред.

[10] *Катанов Н.Ф.* Письма из Сибири и Восточного Туркестана// Записки АН. Т.73. СПб., 1893.

[11] *Басилов В.Н.* Албасты//Мифы народов мира. Т.1. М., 1980. С.58.

[12] *Кляшторный С.Г.* Мифологические сюжеты в древнетюркских памятниках//ТС. М., 1981. С.127-130.

[13] *Окладников А.П.* Петроглифы Байкала - памятники древней культуры народов Сибири. Новосибирск, 1974. Рис.26; *Вайнштейн С.И.* Мир кочевников ..., С.273 и след., рис.120.

[14] *Вайнштейн С.И.* Тувинцы-тоджинцы, С.20-36.

[15] *Вайнштейн С.И.* Мир кочевников ..., С.270-282.

[16] *Потапов Л.П.* К вопросу о древнетюркской основе и датировке алтайского шаманства//Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск, 1978.

[17] *Roux J.P.* Le nom du chaman dans les textes turco-mongols// Anthropos, 1958, Vol.53, pp.135-136.

[18] Из новейших работ на эту тему: *Басилов В.Н.* Избранники духов. М., 1984. См. также рецензию на неё С.И.Вайнштейна в Известиях СО АН СССР. Сер. истории, философии и филологии, 1986, №14, вып.3, С.67-68.

[19] *Басилов В.Н.* Избранники духов, С.167.

[20] О шамане Сояне Шончуре см.: *Вайнштейн С.И.* Встреча с "великим" шаманом//Природа, 1975, №8; *Vainstejn S.I.* Ein Schamanenseance bei den ųstlichen Tuwinern//Jahrbuch des Museums fьr Vųlkerkunde zu Leipzig. B., 1977. Bd.31.

[21] *Вайнштейн С.И.* Мир кочевников ..., С.252-253.

[22] *Давиденков С.Н.* Психофизиологические корни магии//Природа, 1975, №8, С.76-77.

[23] *Кыргыс З.* Ритмы шаманского бубна. Кызыл, 1993.

[24] *Кенин-Лопсан М.* Алгыши тувинских шаманов. Кызыл, 1995.

[25] *Авдеев А.Д.* Происхождение театра. Элементы театра в перво-бытнообщинном строе. Л.; М., 1959.

[26] Тувинская сельскохозяйственная и демографическая перепись 1931 г. М., 1933. С.19.

[27] *Потапов Л.П.* Очерки ..., С.356.

[28] Шаманизм в Туве. Кызыл, 1994. С.41-42. Газета "Республика Тува", 1993, Октябрь, №38 (199), С.4.

[29] *Москаленко Н.П.* Возрождение буддизма в Туве. По материалам поездки в Республику Тува в 1992 г.//Полевые исследования. Новая серия. Вып.1. М., 1993. С.188-194; *Монгуш М.В.* Ламаизм в Туве. Кызыл, 1992.

Данное исследование тувинского шаманства осуществлено
при финансовой поддержке Международного научного фонда Д.Сороса

Н.Л.Жуковская

НА ПЕРЕКРЕСТКЕ ТРЕХ РЕЛИГИЙ

(из истории духовной жизни бурятского села Торы)

Торы - среднестатистическое село в Тункинском районе Республики Бурятия. По данным сельсовета, в 1993 г. в нем проживало 1112 человек - не так уж много, но и немало, в основном, буряты, но есть и русские, главным образом, местные, но есть и приезжие. Места вокруг красивые: долина реки Иркут, совсем рядом Тункинские гольцы, за ними в солнечную погоду виден Восточный Саян, с другой стороны к селу подступают отроги Хамар Дабана. В сезон много грибов и ягод. Летом погода переменчива, часто идут дожди. Казалось бы, таких мест в Бурятии немало, но все же именно Торы почему-то притягивают к себе ученых разного профиля: экономистов, врачей, геологов, историков, социологов, фольклористов и, конечно, этнографов. Почти каждый год сюда наведываются в одиночку и группами то бурятские, то ленинградско-петербургские, а то и зарубежные исследователи национальных традиций бурятского народа. Правда, многих привлекает Тунка в целом, однако, и в Торы они частенько заезжают, а если и не заезжают, а всего лишь проезжают мимо, то обязательно обращают внимание на главную достопримечательность здешних мест - белое пятно на склоне гор. Впрочем, об этом ниже. А миновать Торы никак невозможно, ибо находится оно на 50-м километре 226-километрового Тункинского тракта, идущего от Байкала до границы с Монголией. С 1992 г. в Торах начала работу экспедиция Института востоковедения РАН, поставившая перед собой задачу воссоздать комплексный портрет села, отразив его демографическое, экономическое, социологическое, архитек-турное и, разумеется, историко-культурное прошлое и настоящее. В изучении последнего аспекта все приоритеты принадлежат этнографам. Так я оказалась в составе этой экспедиции. Впрочем, впервые я побывала в Торах в 1959 г., еще в бытность свою студенткой Кафедры этнографии МГУ. Память о тех годах у меня не стерлась, завязанные тогда с местным населением деловые и личные контакты сохранились, и потому работать в Торах сейчас мне особенно интересно. Предмет моих исследований - духовный мир села и чрезвычайно привлекательная для религиеведа исторически сложившаяся здесь религиозная ситуация.

© Н.Л.Жуковская, 1995 г.

* * *

Шаманство, буддизм, православие - вот те три религии, переплетение которых образует своеобразный духовный мир села Торы. Однако это не означает, то в Торах живут представители трех конфессий, строго отделенные друг от друга - отдельно буддисты, отдельно православные, отдельно шаманисты. Подавляющее большинство жителей села, даже если они называют себя неверующими (не атеистами, как в былые не столь давние годы, а именно просто неверующими), являются каждый одновременно последователями двух, а некоторые - всех трех религий сразу. В этом нет какой-либо духовной патологии, это естественное состояние человека, выросшего в местности, для которой характерно переплетение нескольких культурных традиций.

Еще сравнительно недавно для обозначения такого явления в отечественной науке пользовались понятием "двоеверие", если речь шла о человеке, и "религиозный синкретизм", если речь шла о культовой практике. Имелось ввиду, что один и тот же человек может быть язычником и, например, христианином одновременно, а то, во что он верит, являет собой неосознаваемую им смесь того и другого. Однако, с моей точки зрения, более правильно говорить о культурно-экологической нише, в которую каждая из традиций вносит свой вклад, участвуя тем самым в создании местного мировоззренческого комплекса и взаимосвязанного с ним образа жизни.

Из трех вышеназванных религий шаманство наиболее древняя. Большинство ученых-шамановедов придерживаются мнения, что шаманство - универсальная религия всего человечества, что в разных формах и под разными названиями оно обнаружено на всех континентах практически у всех народов земного шара (а если у кого-то не найдено хоть каких-либо его следов, значит, плохо искали), что оно существовало уже в неолите, о чем свидетельствуют многие наскальные рисунки и культовый инвентарь, находимый археологами в погребениях той эпохи, а истоки его правомерно искать в палеолите[1]. И потому его не без оснований можно считать самой древней религией человечества, сохранившейся до наших дней.

Не вдаваясь в теоретические споры по вопросу, является ли шаманство религией или мировоззрением, чем отличается шаманство от шаманизма, что такое шаманский комплекс и т.д., отметим лишь то, что представляет с точки зрения данной работы наибольшую важность: 1) за многие тысячелетия своего существования шаманство сильно эволюционировало и несет на себе следы контактов со многими религиозными и просто идеологическими системами; 2) оно не только выжило (порою в экстремальных условиях как традиционно-культурный андерграунд при повальном насильственном атеизме), но и переживает в наши дни, особенно в районах Сибири и Севера, период возрождения.

Что же представляет собой шаманство Торской степи? Это часть традиционной культуры бурят, объединяющая собой культ тотемно-генеалогических предков, предков рода и семьи, духов умерших

шаманов, "хозяев" отдельных деталей ландшафта (гор, рек, озер), обряды переходного периода, особенно погребально-поминальный комплекс, взаимоотношения с шаманами как с медиаторами - посредниками между миром духов и людьми. Относится это, прежде всего, к бурятам - коренному населению Торской степи, для которых мир природы и культуры един, вторая - естественное продолжение первой, человек - результат их взаимодействия и маленькая частица населенного духами мира. Контакты с этими духами повседневны, обычны, в них нет ничего сверхъестественного, просто следует соблюдать ряд правил и запретов, связанных с подобного рода отношениями.

Торы, а также примыкающие к нему села Далахай и Тагархай (от последнего осталось лишь несколько домов, так как его жители давно переселились в Торы, Далахай или Шулуты) образуют единую религиозно-культурную провинцию. Это естественно прежде всего по географическим причинам: центр провинции - это Торская степь, занимающая относительно неширокую долину р.Иркут, ограниченную с севера отрогами хребта Восточный Саян - Тункинскими гольцами, с юга - отрогами хребта Хамар-Дабан. С большой долей вероятности можно говорить о том, что с X-XI вв., а может быть и раньше, здесь уже жили предки нынешних бурят. Пришедшие в Тункинскую долину в XVI-XVII вв. из Монголии хонгодоры, а в XVII-XVIII вв. - русские (казаки, охранявшие границу с Монголией, входившей с конца XVII в. как вассальная территория в состав Китая), существенно не изменили ни этнической карты Торской степи, ни сложившегося здесь религиозного микромира.

Доминирующей фигурой местного шаманского пантеона был и остается до сих пор Буха-нойон. В мифологии бурят он известен также под следующими именами: Бохо-муя, Буха-нойон-бабай, Хан-Богдо-Буха-нойон, Буха-нойон-бабай-ринчин-хан, Ринчин-чжалбо. Это настолько значительная фигура в общебурятской мифологии, что она уже не раз была объектом исследования[2].

Главная среди его мифологических характеристик: он тотемный первопредок булагатов - одного из трех крупнейших племен (два другие - эхириты и хоринцы), образовавших основу бурятского этноса.

Основные сюжетные звенья этого мифа следующие. Бохо-муя, сын доброго западного небожителя Заян-Саган-тэнгри, повздорил с Бохо-тэли, сыном злого востоного Хамхир-Богдо-тэнгри, из-за того, кто из них лучше владеет кузнечным искусством. Оба спустились с небес на землю, превратились первый - в темно-сивого быка Буха-нойона, второй - в пестрого Тарлан-Ээрен-буха, и стали гоняться друг за другом вокруг Байкала. Во владениях Тайжи-хана они наконец встретились и стали бодаться, топча все вокруг. Дочь Тайжи-хана прогнала их, но забеременела не то от взгляда, не то от мычанья Буха-нойона. У нее родился мальчик, которого Буха-нойон признал своим сыном, поместил его в железную люльку на горе, кормил и охранял. Две сестры - шаманки Асыхан и Хосыхан, устроив специальный тайлган (камлание с жертвоприношением) Буха-Нойону, заполучили этого мальчика и дали ему имя *Булагат Буха дорогхо олдогхон* ('из-под быка найденный Булагат'). Когда он подрос, то играя на берегу Байкала, познакомился с другим мальчиком, жившим в береговой щели. Шаманки заполучили и этого мальчика и дали ему имя *Эхирит Ээрен гутар эсэгэ, эрийн габа эхэ* ('Эхирит, имеющий отцом пестрого налима, матерью береговую щель'). От мальчиков ведут свое происхождение бурятские племена булагатов и эхиритов. А.М.Золотарев считает, что Булагат и эхирит - мифологические близнецы-братья, а весь миф о борьбе быков и победе одного из них - отражение универсального близнечного мифа.

Гора в тункинских гольцах, расположенная примерно в 7 км от села Торы и в 3 км от села Далахай, на склоне которой находится белая скала с двумя выступами, осмыслявшимися местными жителями как два бычьих рога, в мифологии Тункинской долины ассоциировалась с местом постоянного пребывания Буха-нойона. Здесь же проводились культовые мистерии в его честь. Почитался он уже не как тотемный первопредок, а как "хозяин" горы и всей прилегающей к ней части Торской степи. Большой тайлган в его честь проводился ежегодно в середине лета, его просили о личном благополучии, о хорошей погоде, о приплоде скота и всем прочем, о чем обычно просят "хозяев" местностей.

Культ Буха-нойона, посещение его горы и совершение тайлгана обставлялись рядом правил и запретов, нарушение которых было нежелательно и сопровождалось некоторыми репрессивными ответными действиями со стороны "хозяина". Перечислим наиболее важные из них: женщинам нельзя подниматься на гору и участвовать в тайлганах, проводимых на белой скале; находясь на горе, нельзя ничего рвать и ломать (это относится к деревьям, кустам, ягодам, грибам и т.д.); всю принесенную с собой для тайлгана еду и питье следует оставлять в виде жертвы "хозяину" на горе, назад ничего из принесенного уносить нельзя; нельзя мочиться, повернувшись лицом к горе в любой точке Торской степи, откуда эта гора видна (это относится в равной степени и к мужчинам, и к женщинам). Есть и другие запреты, более частного порядка. Наказания в случае нарушения запретов следующие. Если женщина поднялась на гору, "хозяин" портит погоду: начинается гроза, сильный ветер, ливень, особенно это плохо в период сенокоса и убборки хлеба, может сгнить скошенное сено и собранный, но не обработанный урожай. Самой женщине нарушение запрета грозит бесплодием. Несоблюдение правила, как надо правильно мочиться, женщинам также грозит бесплодием, а мужчиинам - половым бессилием. Любопытно, что данные последних лет, полученные от врачей в больницах Торской степи, подтверждают большой процент вышеназванных заболеваний в данной местности.

Однако, биография Буха-нойона на этом не заканчивается. С середины XVIII в. в Бурятию почтии одновременно проникают две мировые религии сразу: буддизм и христианство, первый - в виде учения возникшей в XV в. в Тибете школы Гелугпа (другие названия: желтошапочный ламаизм[3], школа добродетели, последователи монастыря Ге и т.д.), второе - в форме православия, официальной религии Российской империи. Однако до Тункинской долины миссионеры обеих религий добрались не сразу и жители Торской степи продолжали исповедовать свои традиционные культы на протяжении всего XVIII и даже первой трети XIX в.

Первый дацан (буддийский монастырь) был построен в Кырене (ныне это администратиивный центр Тункинского района Республики Бурятии) в 1817 г., второй - Хойморский (он же Хандагайтский) в с.Хойморы в начале XX в. В промежутке между этими двумя датами ламы-миссионеры начали и частично осуществили ламаизацию местных культов, которые обобщенно называются шаманскими, а на деле представляют некий сплав всех добуддийских культов местного населения. Взаимоотношения любой мировой религии с предшествующими ей ранними формами религии всегда развиваются по типовой схеме, достаточно хорошо изученной в мировой и отечественной науке[4], так что нет необходимости анализировать этот процесс. Нам важен лишь его результат.

Буддизм столкнулся в Тункинской котловине со следующими культами: горного хребта Саяны в целом (в культовых и мифологических текстах он именуется Мундарга) и отдельных его гор и перевалов (Мунку Сардык, Нухун Дабан и др.), "хозяев" этих гор (Бурин-хан, Хан Шаргай-нойон, Хан Буха-нойон и др.), культ местных родовых шаманов, культ великого монгольского шамана Даян Дерхе, принесенный в Тунку выходцами из Монголии - хонгодорами (главное культовое святилище Даян Дерхе находится в Хубсугульском аймаке Монголии, пограничном с Тункинским районом бурятии)[5], "хозяина дикой Северной тайги" Булганай-нойона и т.д. Однако, непосредственно к Торам имеют отношение далеко не все из них, а лишь следующие: культ Буха-нойона и Шаргай-нойона, культ шаманских предков тех родов, которые проживали в Торах, Далахае, Тагархае, а также культ "хозяина" Торской горы - Бургэ, "хозяина" р.Иркут - Ундур Сагаан-нойона, "хозяина" р.Ангары - Ангарын Аман-хан[6].

Более всего внимание лам-миссионеров привлекли самые популярные тункинские культы - Шаргай-нойона и Буха-нойона. Оба они почитались по всей долине Иркута, оба считались ханами, т.е. детьми небесных божеств тэнгри. Мифологическим отцом Буха-нойона, как уже сказано выше, был Заян Сагаан тэнгри, отцом Шаргай-нойона был Эсэге Малан-Тэнгри (досл. 'Плешивый или Высоколобый отец') - божество ясного неба, входящее в число 55 добрых западных божеств. Шаргай-нойон (досл. 'Желтый господин') послан отцом на землю защищать людей от злобных восточных тэнгри, черных заянов (духов умерших черных шаманов) и прочей нечисти. Оба персонажа имели специальные культовые места, посещаемые населением всей долины. Место совершения тайлганов и принесения жертв Шаргай-нойону находилось между селами Туран и Хойтогол (более 100 км на запад от с.Торы), но гора с белой плешью (часто ее называли Белый камень), где устраивались тайлганы в честь Буха-нойона, была непосредственно рядом с Торами.

Традиционный способ ламаизации шаманских божеств (духов, "хозяев" и пр. персонажей) был достаточно стандартным для всего монгольского региона: им меняли имя на какое-либо буддийское и придумывали биографию, главными сюжетными звеньями которой были встреча с каким-либо важным лицом в истории буддизма, обратившим шаманский персонаж в свою веру, и последующее свершение каких-либо подвигов в защиту буддийской веры. Попутно составлялся обрядовый текст, в котором описывалось, как надо совершать жертвоприношение в честь данного персонажа и какие иные божества и духи надо при этом призывать.

Все это произошло и Буха-нойоном. Буддийский монах из монгольского племени хорчит по имени Галсан Содбо был первым крупным миссионером и проповедником буддизма в Тункинской долине. С его именем связано строительство Кыренского дацана, он же занимался уничтожением и сожжением шаманских священных мест (рощ, могил) и реликвий, а также шаманских костюмов, бубнов и др. обрядовых предметов. В тех случаях, когда это делать было нецелесообразно или невозможно, он воздвигал буддийские часовни - *бумханы* на месте прежних шаманских святынь и давал им буддийские названия. Именно он переименовал Буха-нойона в Ринчин-хана и воздвиг на Белом камне бумхан в его честь[7].

Сохранились и несколько обрядовых текстов жертвопри-ношений Ринчин-хану (Буха-нойону). Это тексты двух типов - *сольчиты* (молитвы и жертвоприношения) и *сэржэмы* (жертвоприношения *золотистым напитком*, под последним имеется ввиду молочная водка). Они мало чем отличаются друг от друга: сначала перечисляются все духи, божества, дети божеств - ханы, разные географические территории, им пред-лагается отведать напиток, принять приносимую жертву и осуществить помыслы и желания просителей, совершающих жертвоприношение. Известно, что автором одного из таких сольчитов был все тот же Галсан Содбо. Автором другого, посвященного четырех тункинским ханам, в число которых входит и Ринчин-хан, был Будун Лхарамба. Его сочинение называется "Удовлетворенный лик божества".

В рукописном отделе Бурятского научного центра хранится сольчит в честь Ринчин-хана, найденный в его бумхане, где перечислены следующие имена духов и божеств, призываемых для вкушения жертвы:

Мундарга (т.е. Саяны), Великое море (т.е. Байкал), Иркут, Тунка, Ринчин-хан, его жена Хариман, 9 сыновей и 9 дочерей Ринчин-хана, Шаргай-нойон, "хозяин" горы Улаан Хабсагай, "хозяева" гор Баян, Хухуй, Бургэ, озера Улаан-нур[8].

В бумхане на Белом камне еще и сейчас хранится буддийская икона с изображением Ринчин-хана, не совпадающая, однако, с его описанием в сольчите Будун Лхарамбы. Там он описан желтым, но на иконе он белый, в белой одежде, в белой шапке, увенчанной *чандмани* (в буддийской символике это драгоценный камень, исполняющий все желания). В правой руке его копье, в левой - чандмани и веревка с крючком и петлей (орудие для ловли душ грешников). К поясу подвешены меч и лук, под одеждой виден панцирь, на ногах сапоги (*гутулы*). Сидит верхом на коне. Его спутники - жена, 9 сыновей и 9 дочерей - изображены вокруг основного персонажа иконы. По углам еще 4 батора, сидящие верхом на быке, тигре, драконе и орле. Их сопровождают хищные звери и птицы[9].

Теперь посмотрим, что принесло в Тункинскую долину православие. В 1727 г. была учреждена Иркутская епархия, в границы которой входила Тункинская долина и Торская степь. В 1827 г. в Тункинском ведомстве числилось 250 крещеных бурят. Постепенно число их росло, к 1842 г. их было уже 800, к 1905 г. - 10000[10]. Речь идет именно о крещеных бурятах, т.к. русское насление (русское казачество), появившееся здесь в первой трети XVIII в., изначально было православным. Русские жили в нескольких селах (Никольское, Шимки и др.), имели приход и православную Никольскую церковь. Причины, по которым буряты принимали крещение, достаточно общеизвестны: желание избавиться от уплаты податей, получить предоставлявшиеся при этом льготы, деньги или подарки[11]. Некоторые ради этих льгот крестились по несколько раз. Тайши и нойоны, содействовавшие крещению своих подданных, получали за это от властей Российской империи соответствующие награды: так, тункинский тайша З.Хамаков сам крестился и уговорил креститься 1000 своих сородичей, за что получил Орден Владимира 4-й степени и был причислен к дворянству[12]. Ничего удивительного что крещеные буряты воспринимали православие поверхностно, и с легкостью распростились с ним, как только представилась такая возможность. А представилась она после принятия Николаем II Манифеста от 17 октября 1905 г. "Об усовершенствовании государственного порядка", по которому населению Российской империи была дарована религиозная свобода. Буряты стали массами отходить от православия, отказались давать деньги на содержание миссионерских станов и церковных школ, сжигали православные иконы и тем самым проявляли свой протест против национальной политики царизма[13].

В Торах влияние православия никогда не было особенно сильным. Существовал Торский стан, один из 41 миссионерских станов, основанных Иркутской епархией и Забайкальской духовной миссией. Священники Торского стана сделали много полезного: открыли в Торах школу (нынешняя средняя школа-интернат села Торы, отметившая несколько лет назад свое столетие, ее наследница), изучали быт и культуру местного бурятского населения, регулярно публикуя материалы в трудах православных миссий Иркутской епархии, перевели на бурятский язык ряд христианских сочинений, в т.ч. Евангелие от Матфея (1815 г.). Среди священников были не только русские, но и буряты[14].

Не забыла православная миссия и местные шаманские культы. Отвергая их по сути своей, старалась тем не менее хрис-тианизировать объекты и места их почитания. Буха-нойон был объявлен православным святым Парфением (в память о Парфении Лемжикийском) и в честь него в 1861 г. на том же Белом камне, но только на соседнем выступе воздвигли православную часовню. Так и стояли они рядом в 10 метрах друг от друга - буддийский бумхан в честь Ринчин-хана и православная часовня в честь Св.Парфения. Таким образом на одну и ту же священную гору поднимались и совершали там свои обряды ламаисты, почитавшие Ринчин-хана, крещеные буряты, почитавшие Св.Парфения, и те, кто сохранил приверженность шаманскому культу Буха-нойона. Один и тот же персонаж почитался в трех ипостасях и это довольно частое явление в зоне Прибайкалья, где сложилось переплетение трех вышеназванных религий - шаманизма, буддизма, христианства.

Т.М.Михайлов обозначает сложившуюся у бурят ситуацию как двоеверие и троеверие[15]. Он прав, но этот тезис нуждается в уточнении. Такое троеверие не означает равноправие задействованных в нем партнеров. В менталитете бурят лидировало бесспорно шаманство, на втором месте стоял буддизм, и на порядок, если на на два, ниже - христианство.

Судьба всех трех религий в XX в. и особенно в советский период подтверждает такой расклад. Первым стало сдавать свои позиции православие, не имевшее глубоких корней, державшееся на льготах и подарках для вновь обращенных. И началось это, как было сказано выше, вскоре после Манифеста 17 окт. 1905 г. Стали закрываться миссионерские станы и школы, разрушались часовни. В начале 20-х годов рухнула и уже никогда после этого не восстанавливалась православная часовня Св.Парфения на Белом камне возле с.Торы. Кампанию по разоблачению вредных пережитков феодального прошлого - шаманства и буддизма - советская атеистическая пропаганда начала с конца 20-х гг. Никакое обновленческое движение, никакие заявления о сход-стве идей раннего буддизма и коммунизма и общности их задач[16] не спасли бурятский буддизм: к концу 30-х - началу 40-х гг. он был полностью разгромлен, дацаны закрыты, их имущество (иконы, скульптура, священные книги) уничтожено или передано в музеи, ламы репрессированы или, в

лучшем случае, возвращены в мирскую жизнь. Бурятская буддийская культура была практически уничтожена, а малая сохранившаяся ее часть на полвека ушла в подполье[17]. Однако, были разрушены дацаны, в то время как буддийские кумирни-бумханы, как правило, находившиеся в горах вдали от бдительного ока официальных властей, в значительном количестве уцелели. С моей точки зрения, дело не только и не столько в том, что они были "вдали от ока", а в том, что все они представляли собой прежние шаманские культовые места, в свое время включенные в орбиту буддийской культовой практики. Шаманство и его культовые объекты пережили за последние два-два с половиной века гонения со стороны лам, православных священников и, наконец, советских атеистов и административных властей, оказались куда более живучими и выстояли в этой борьбе. И когда с конца 80-х годов на территории бывшего СССР началось возрождение всех религий, шаманство в их ряду встало отнюдь не на последнее место.

Для восстановления шаманских культовых точек не требуется таких больших средств, как на восстановление буддийских дацанов, не требуется дорогостоящего культового инвентаря, длительного срока обучения нового поколения жрецов. Шаманами становятся по призванию, что часто определяется генетической принадлежностью к шаманскому роду. Таких, настоящих шаманов, всегда было немного, но они есть и сейчас. В конечном счете, именно их стараниями оживилась конфессиональная жизнь в Торах. Возобновились регулярные восхождения местных жителей на Белый камень с целью совершить жертвоприношение и попросить благополучия у Буха-нойона (Ринчин-хана). Ходят туда семьями, большую жертву с закланием барана (что никак не вписывается в бескровные жертвоприношения в буддизме) совершают у подножия горы в специальном месте возле бегущего с горы ручья, а затем, оставив на этом месте женщин, мужчины поднимаются на Белый камень и оставляют здесь свои жертвы - это уже только масло, пенки, печенье, конфеты, молочная водка, ибо кумирня на горе все-таки буддийская. Развалины православной часовни убраны полностью, а на ее месте возвышается вцементированный в скалу крест. Буддийская кумирня, напротив, отреставрирована, поставлена на новый фундамент, для закрепления которого на гору втащили мешок цемента[18], новая оцинкованная крыша, ярко сверкающая в лучах предзакатного солнца, видна во всех концах Торской степи. Однако, не надо тешить себя иллюзиями насчет того, что в данном культе буддизм взял верх над шаманством: Буха-нойон-бабай-Ринчин-хан был и остается персонажем народной (шаманской) мифологии бурят. Подтверждением этому служит и то, что возобновились массовые тайлганы в его честь. Первый из них был проведен в конце августа 1993 г. в местности Тагархай возле с.Далахай с участием не только тункинских, но и приехавших из других районов Бурятии шаманов[19].

Данные анкетного обследования, проведенного в Торах участниками экспедиции Института востоковедения в 1993-94 гг., показали, что двоеверие и даже троеверие сохраняется, но, как правило, в неосознанном виде. Например, человек, считающий себя буддистом, спокойно обращается к шаманам, бывает, что русские, живущие в Торах и считающие себя православными, идут, в случае болезни, то к ламам, то к шаманам. Почти все опрошенные, даже назвавшиеся атеистами, хотя бы раз в год прибегают к помощи шамана по поводу болезни детей, совершения похоронных обрядов или в связи с предстоящей куда-либо поездкой (как они говорят, "в дорогу").

В Тункинском районе уже действуют три дацана: Кыренский (открыт в 1991 г.), Аршанский (открыт в 1992 г.), Жемчугский (открыт в 1993 г.). Последний находится относительно недалеко от Тор и жители при случае и по праздникам его посещают. Для нужд русского православного населения скоро отреставрируют и откроют Никольскую церковь в с.Тунка. Это не близко (около 60 км), но при надобности добраться можно. И все же духовную жизнь Тор нельзя назвать поликонфессиональной. В ней доминирует дух шаманства и традиционной бурятской культуры, который за много десятилетий жизни бок о бок с бурятами впитало в себя и русское население. И если живущая в Торах русская гадалка и знахарка в своих заговорах и призываниях обязательно упоминает Буха-нойона, если у учительницы местной школы, всю жизнь считавшей себя закоренелой атеисткой, ставшей свидетельницей нарушения запрета и ответной реакции сакрального мира на это осквернение, происходит трансформация сознания и она вдруг понимает, что есть пласт культуры ее народа, который был ей доселе неведом, потому что она сама себя поставила вне его - это говорит о том, что традиционная культура и шаманство как ее непременная составляющая часть живы, что продолжает работать механизм передачи ее из поколения в поколение. А главное в том, что освободившись от обязанности быть "национальной по форме, социалистической по содержанию", она быстро восстановит свою основную функцию - обеспечение оптимальной адаптации общества к своей социальной и природной нише, к исторически сложившимся условиям существования.

Примечания

[1] *Басилов В.Н.* Избранники духов. М., 1984. С.5-11; *Дугаров Д.С.* Исторические корни белого шаманства (на материале обрядового фольклора бурят). М., 1991. С.6-19; *Михайлов Т.М.* Из истории бурятского шаманизма с древнейших времен по XVIII в. Новосибирск, 1980. С.3-4; *Потапов Л.П.* Алтайский шаманизм. Л., 1991. С.84-92; *Ревуненкова Е.В.* Народы Малайзии и Западной Индонезии. М., 1980. С.4-10.

2 *Хангалов М.Н.* Материалы для изучения шаманства в Сибири (Шаманство у бурят Иркутской губернии//М.Н.Хангалов. Собрание сочинений. Т.1. Улан-Удэ, 1958. С.291-293, 305, 322-323 и т.д.; *Жуковская Н.Л.* Из истории религиозного синкретизма в Забайкалье//Советская этнография, 1965, N6, С.120-121; *ее же*, Бурятская мифология и ее монгольские параллели//Символика культов и ритуалов народов Зарубежной Азии. М., 1980. С.97; *ее же*, Буха-нойон-бабай//Мифы народов мира. Т.1. М., 1987. С.199-200; *Золотарев А.М.* Родовой строй и первобытная мифология. М., 1964. С.235-237; Ламаизм в Бурятии XVIII - начала XX в. Новосибирск, 1983. С.135-136; *Уржанов А.Д.* Об одном санагинском списке "Сэржэма" Буха-нойону на тибетском языке//Материалы по истории и филологии Центральной Азии. Вып.4. Улан-Удэ, 1970. С.129-133.

3 О том, почему и когда исчез из научной литературы термин "ламаизм", см.: *Жуковская Н.Л.* Ламаизм//Буддизм. Словарь. М., 1992. С.158.

4 См. сводку материалов по этому вопросу: *Жуковская Н.Л.* Ламаизм и ранние формы религии.. М., 1977. С.4-11.

5 О культе Даян Дерхе у монголов, тункинских и закаменских бурят см.: *Галданова Г.Р., Жуковская Н.Л., Очирова Г.Н.* Культ Даян Дерхе в Монголии и Бурятии//Традиционные верования и быт народов Сибири, XIX - начало XX в. Новосибирск, 1987. С.52-64.

6 *Герасимова К.М.* Культ *обо* как дополнительный материал для изучения этнических процессов в Бурятии//Этнографический сборник. Вып.5. Улан-Удэ, 1969. С.113-114.

7 Ламаизм в Бурятии XVIII - начала XX в., С.137.

8 Там же, С.138.

9 Там же, С.139.

10 Очерки истории культуры Бурятии. Т.1. Улан-Удэ, 1972. С.274.

11 *Михайлов Т.М.* Влияние ламаизма и христианства на шаманизм бурят//Христианство и ламаизм у коренного населения Сибири. Л., 1979. С.138.

12 Очерки истории культуры Бурятии, С.275.

13 Там же, С.278.

14 *Михайлов Т.М.* Влияние ламаизма и христианства на шаманизм бурят, С.143-144.

15 Там же, С.145.

16 См.: *Герасимова К.М.* Обновленческое движение бурятского ламаистского духовенства (1917-1930 гг.). Улан-Удэ, 1964.

17 *Жуковская Н.Л.* Республика Бурятия: этнорелигиозная ситуация 1991-1993 гг. (Исследования по прикладной и неотложной этнологии. Документ N56). М., 1994. С.5-6.

18 Остатки цемента так и лежат в мешке в кумирне; вероятно, сработал запрет не уносить назад то, что принесено для Буха-нойона.

19 *Бильтагуров В.* Тайлган в Далахае//Саяны. Тункинская районная газета. 1993, 25 авг.

Начиная с 1994 г. исследования в Торах
проводятся при финансовой поддержке Международного научного фонда "Культурная инициатива".

Е.В.Ревуненкова

ЗАМЕТКИ О СОВРЕМЕННОЙ ТЕРМИНОЛОГИИ, СВЯЗАННОЙ С ШАМАНИЗМОМ, У ТЕЛЕНГИТОВ

Проблемы исторического и теоретического развития шаманизма не теряют своего актуального звучания на протяжении, по крайней мере, двух столетий, а потребность проникнуть в суть этого сложного и многогранного явления стимулирует неизменный интерес исследователей, круг которых постоянно расширяется. Как показывают материалы последних симпозиумов по шаманизму, его изучением в настоящее время занимаются представители разных научных дисциплин - этнографы и религиеведы, культурологи и лингвисты, психологи и психиатры[1]. В последние несколько лет вышли книги, авторы которых сами осуществляют исследования шаманизма на

© Е.В.Ревуненкова, 1995 г.

междисциплинарном уровне. И среди них - прежде всего следует назвать книгу Л.П.Потапова "Алтайский шаманизм", подводящую итог почти 70-летним разысканиям автора в этой области - с одной стороны, и открывающую новый этап в шамановедческих штудиях - с другой. Конечно, книга, основанная на уникальном опыте личного общения с шаманами и участия в шаманских камланиях, проникнутая стремлением вскрыть глубинные пласты шаманизма, восходящие еще к гуннскому и древнетюркскому временам, насыщенная этнографическими, археологическими, историческими и лингвистическими свидетельствами, которые в комплексе дополняют друг друга и рассматриваются с позиции современных подходов к шаманизму (часто в весьма полемически заостренной форме), без сомнения заслуживает особого серьезного обсуждения, которого пока еще не было. В какой-то мере это вполне объяснимо. Ведь не каждый ученый может позволить себе вступить в научный диалог с автором, не владея столь свободно самыми разнообразными материалами, касающимися тюркского ареала в целом и не обладая при этом столь же обширными, подчас скрупулезными знаниями в области именно алтайского шаманизма. Ученые, подобные Л.П.Потапову, сочетающие в себе масштабность и широту видения материала в исторической ретроспективе с глубокими познаниями конкретных реалий повседневной жизни алтайцев, в настоящее время встречаются редко. Одной из характерных особенностей книги ученого является ее строгая последовательность, направленная на доказательство главной идеи, касающейся религиозного характера алтайского шаманизма. Этой задаче подчинены многие важные более частные проблемы исследования, в том числе и терминологические, которым уделено большое внимание - достаточно только прочитать разделы о так называемой душе, которую Л.П.Потапов очень убедительно предлагает именовать "двойник", или места, посвященные самому термину "шаман" и т.д. Вопросы терминологии алтайцев, так или иначе связанной с шаманизмом, заинтересовали меня и в настоящем сообщении я бы хотела дополнить их сведениями, которые не встречаются в книге Л.П.Потапова и которые, с моей точки зрения, позволяют несколько по-иному взглянуть на состояние шаманизма в некоторых районах Алтая, в частности у теленгитов.*

Прежде чем говорить о терминах, обозначающих лиц, занимавшихся лечебной и ритуальной практикой у теленгитов,

* Теленгиты - одна из этнических групп южных алтайцев, в культуре которой, в том числе и в силу географического положения, отчетливо заметны следы иноэтничного, в частности, монгольского влияния. - Прим. отв. ред.

хочу подчеркнуть, что впервые они были открыты глубоким и тонким знатоком алтайской культуры и традиционного мировоззрения Е.Е.Ситниковой. Ею был сделан доклад на эту тему в секторе Сибири Института этнографии в Ленинграде в 1982 г. Мой же более чем скромный опыт работы в экспедиции под ее руководством в 1983 г. только подтвердил и, может быть, кое в чем дополнил ее наблюдения и позволил мне взглянуть на них с точки зрения моих многолетних работ в области шаманизма других регионов, прежде всего Малайзии и Индонезии, а также с точки зрения общей картины шаманистских исследований в разных странах мира.

Напуганные репрессивными мерами в отношении шаманов в течение всего периода советской власти, теленгиты, естественно, боялись открыто говорить о них. Все информанты уверяли, что шаманов сейчас нет, что шаманство - это явление далекого прошлого, оставшееся только в воспоминаниях пожилых людей. Некоторые из них помнили, как в детстве их водили на лечение к шаману, другие, чаще всего, молодые, передавали свои впечатления от шаманов, которые сохранились у них от рассказов родственников. Обычно во всех этих воспоминаниях обращается внимание на костюм шамана, особенно на его головной убор - шапку красного цвета, украшенную раковинами каури и подвесками из беличьих шкурок и перьев совы. Подобное описание точно соответствует описанию головного убора шамана, данному В.И.Вербицким[2]. Теленгитские шаманы камлали, как правило в шубе, в отличие от других южноалтайских шаманов,

камлающих в специальном облачении типа халата (*манjак*). Помнят информанты и некоторые подробности шаманского ритуала и поведения шаманов, которые обычно встречаются в подробных описаниях шаманских камланий в конце XIX - начале XX века. Камлание происходило в традиционном алтайском жилище (аиле) в месте против входа в аил, которое является самым почетным (*тир*). Женщины-шаманки камлали на мужской половине жилища. Многие алтайские шаманы проходили обучение у монгольских и тувинских шаманов. Как правило, шаманы разделялись на белых (*ак*) и черных шаманов (*кара*), но были среди них и такие, которые объединяли в своей деятельности обе практики, т.е., по выражению теленгитов, по двум дорогам ходили. Камлание известного или сильного шамана считалось особенно торжественным представлением, на которое стекались семьи из различных поселков, а чтобы дома в это время не оставались пустыми, в них оставляли чурки бревен, символизировавших человека.

Безусловно, воспоминания о шаманах и их деятельности не могут сравниться по значимости с информацией, полученной из личного опыта общения или непосредственного наблюдения шаманских действ. Но я не склонна считать такую информацию более, чем сомнительной, как об этом пишет Л.П.Потапов в заключении своей книги. Подобного рода современные свидетельства людей, которые сами не видели шаманских камланий, имеют свою ценность: их данные можно сопоставить с известными ранее и убедиться, насколько сильна память поколений и прочность традиций, несмотря на все гонения, испытываемые ими, или, наоборот, в какой степени они изменились или исчезли вообще. Даже новая, возможно тут же придуманная информация, может быть тоже по-своему интересна с точки зрения того, в каком русле ныне развиваются идеи, относящиеся к шаманизму и как их следует интерпретировать.

Еще в конце XIX в. В.И.Вербицкий писал: "Родословная любого алтайца по прямой линии отца или матери показывает, что семейство алтайца в корне своего рода имеет в большинстве случаев умершего шамана"[3]. В какой-то степени это же положение сохраняется и до сих пор. Так, из 22 информантов теленгитов в поселках Язула и Саратан, 8 являются потомками шаманов, причем в годы советской власти многие из них стали лидерами в социальной и общественной жизни - профсоюзными, комсомольскими или партийными деятелями.

Наряду с шаманами в обществе, сохраняющем традиционную культуру, существуют также категории лиц, в той или иной мере занимающиеся ритуальной практикой, в чем-то сходной с шаманской, но чаще всего специализирующиеся на какой-либо одной его функции. Это лекари, предсказатели, гадатели, ясновидцы, толкователи снов, колдуны и др. Что касается Алтая, то В.И.Вербицкий перечислил следующих лиц, к которым по различным случаям обращаются за помощью: 1. *рымчи* - "имеющий припадок, в котором, при ужасных мучениях, видит сокровенное и предсказывает", 2. *тельгочи* - гадатель, 3. *ярынчи* - "ворожащий по сожженной лопатке (кость)", 4. *кол-куреэчи* "по рукам узнающий, 5. *ядачи* - "человек, управляющий погодою, посредством камня (*яда-таш*), который попадается весьма редко в таких утесах, где всегда бывает ветер"[4]. Примерно те же категории лиц выделены и В.П.Дьяконовой у народов Саяно-Алтая, а именно: *арынчы* (у телеутов - *ырынчы*), гадатель по лопатке, *ядачи* - предсказывающий погоду при помощи камня *яда*, *тольгочи* - ворожея при помощи маленького лука (*тольго*) (у других групп алтайцев - *йолбе тольгочи*, *йуллуксы*, у тувинцев - *ильбичи*, *ильвичи*), *томчы* - лекари у телеутов и теленгитов, *эмчы, домчу* - у тувинцев и алтайцев[5]. Л.П.Потапов также упоминает о существовавшем у алтайцев магическом способе воздействия на природу при помощи камня *яда*, считая его присущим шаману[6]. А.В.Анохин отмечал существование у алтайцев, наряду с шаманом, ясновидца "көспөкчи". С представлениями о ясновидцах неоднократно встречались и мы во время полевой работы, о чем пойдет речь ниже. Сейчас же я перейду к описанию функций лиц, о которых в прежних исследованиях не было упоминаний. Между тем, в настоящее время они широко известны среди теленгитов, к их помощи народ прибегает постоянно. В первую очередь следует назвать "ак сагышту" - "белых мыслей человека, человека, приносящего добро, благо". Так называют лекаря, массажиста, специалиста по излечиванию от головных болей, вывихов, последствий сильного удара. Он помогает и при тяжелых родах, дает совет - какой из многочисленных источников Алтая (*аржан*) использовать в зависимости от болезни. В обыденной жизни термином "ак-сагышту" также называют доброго и умного человека. В какой-то степени их деятельность сравнивали с деятельностью белого шамана, но в целом таких ассоциаций теленгиты стараются избегать. Специалиста подобного рода называют и по-другому - "сыймучы" (производное от слова со значениями 'гладить', 'ощущать', 'осязать', 'массировать'). Это тоже массажист в широком смысле слова, помогающий и при родах. Есть еще одно название для обозначения этой же категории лиц - "быйанду-кижи", т.е. 'человек, испускающий благодать' (*быйан* - 'добро', 'спасибо').

Термины *ак-сагышту*, *сыймучы*, *быйанду-кижи* образуют синонимический ряд. Ими обозначают лекаря, лечащего массажем и на ощупь определяющего центр боли. Строгого разграничения в употреблении этих терминов нет. Им тождественны еще два термина - *эмчы* - 'лекарь', 'знахарь', *тудачи* - 'костоправ'. Так, одну и ту же недавно скончавшуюся целительницу одни называли "быйанду-кижи", другие - "сыймучи". В разговоре о ней говорили также "бертик тудачи" - 'исправляющая вывих'.

В этом синонимическом ряду просматривается разная степень близости данных лекарей к шаману, в зависимости от квалификации. С одной стороны, теленгиты считают, что *быйанду-кижи* или *ак-сагышту*

могут стать белыми шаманами, а *сыймучы* - не может стать таковым, а с другой - белый шаман сам может стать *быйанду-кижи, ак-сагышту* или *сыймучы*. Всеми этими названиями обозначали человека, когда-то бывшего белым шаманом. В целом всё-таки сравнение деятельности этих лиц с белым шаманов не типично для теленгитов в настоящее время.

Противоположный круг понятий охватывается термином "кара-сагышту" - 'черных мыслей человек'. В обыденной речи так можно выразиться о нехорошем человеке, а на языке ритуальной практики так обозначают понятие "черный шаман". Во всяком случае, черную шаманку, оставившую свою шаманскую деятельность, теперь называют "кара-сагышту". Иногда о "кара-сагышту" говорят "злой человек" (*дьаман-кижи*). При этом надо иметь в виду, что речь идет не о личных качествах или чертах характера (про конкретных *кара-сагышту* информация разная, в том числе и как об очень хороших людях), а скорее о методах их лечения. Согласно представлениям теленгитов, *кара-сагышту* избавляют от недугов тем, что как бы переносят их на родственников пациента. И в этом видится опасность со стороны *кара-сагышту*.

Надо отметить, что хотя в научных описаниях термин *кара-сагышту* до сих пор не известен, тем не менее он уже был в употреблении, по крайней мере в начале XX в. Об этом говорит такой факт: в материалах о музыкальном творчестве народов Алтая, собранных А.В.Анохиным, есть записи мистерии камов (1913 г.), среди которых есть и обозначенные им как заклинания кара-сагышту[7], что явно наводит на мысль о тождестве этих двух лиц.

Синонимами термина *кара-сагышту* являются также термины *таармачы* и *ильбичи*. Название "таармачы" можно перевести как 'колдун', 'чародей'. Наличие их не вызывает сомнений, но одни считают, что таармачы появились на Алтае под влиянием русских и что раньше их не было: "зачем нам таармачы, у нас ведь есть камы", - считают некоторые. Другие же признают их изначальное существование на Алтае и даже уподобляют их шаманам: "таармачы и камы - одинаковые люди", - говорят они. Что касается термина "ильбчичи", семантику и происхождение которого у тюрко-монгольских народов очень подробно проследил Л.П.Потапов, то оно является названием шамана и его сакральной силы и известно со времен древних тюрков[8]. Будучи производным от слова "елви" - 'волшебство', 'колдовство', в настоящее время оно близко по семантике к слову "тааармачы".

Еще один специалист, заслуживающий упоминания, называется у теленгитов *неме билер кижи* (буквально 'нечто знающий человек'). Функции его те же самые, что и у вышеназванных лиц, т.е. он лечит людей, делает предсказания, снимает порчу. Но у него имеются особенности в поведении и в функциях, которые не прослеживаются у других категорий лекарей, во всяком случае на них не акцентируется внимание, а именно: предрасположенность к деятельности *неме билер кижи* определяется в детстве, о ней судят по необычному поведению ребенка, когда он еще совсем маленький. Кроме того, *неме билер кижи* приглашают на свадьбы для произнесения благопожеланий и на похороны в качестве лица, осуществляющего этот обряд.

В разных районах Горного Алтая наблюдаются функциональные и терминологические различия в отношении указанных лиц. Сказанное о терминах *ак-сагышту, быйанду-кижи, сыймучы* относится, в основном, к поселкам Язула и Саратан, а, например, в Курае (Кош-Агачский район) термином *быйанду-кижи* обозначается человек, говорящий благопожелания на свадьбах, а все лица, выполняющие лечебные функции, называются *неме билер кижи*.

Если рассмотреть все перечисленные выше лица с точки зрения их связи с шаманом, то *ак-сагышту* и *быйанду-кижи* можно считать либо потенциальными шаманами, либо лицами, специализирующимися на некоторых шаманских функциях после распада, вернее разгрома, шаманизма. О *неме билер кижи* информация вполне однозначная. О нем говорят как о современном шамане: "Это кам, кама-то сейчас нет, поэтому его и называют неме билер кижи". Скорее всего, он тяготеет к белому шаману, в то время как *таармачы*, также уподобляемые шаману, тяготеют к черному шаману. Попутно замечу, что Л.П.Потапов в своей книге неоднократно возвращается к вопросу о белом и черном шаманстве у алтайцев и считает, что он остается одним из наименее исследованных, хотя и очень перспективных для этнографов и религиеведов, т.к. может пролить свет на происхождение и сложение алтайского шаманизма, на его раннюю историю[9].

Следующая категория лиц, довольно широко распространенная у теленгитов и в прошлом, и в настоящее время, - ясновидящие (*көсмөчи*, или *көспөкчи*, как их называл А.В.Анохин). Информация о них почти не отличается от той, которая была известна в конце XIX - начале XX века. Несколько изменилась их функция, появилась возможность проследить нити, связывающие их с шаманами. Вот что писал о ясновидцах А.В.Анохин: "Её (душу. - Е.Р.) могут видеть ясновидцы - көспөкчи. Этой способностью редко обладают обыкновенные люди: она чаще - достояние шамана, а иногда собаки. Сӱнӓ представляется взору көспөкчи на дальнем расстоянии в виде фигуры настоящего человека со всеми особенностями его физического облика и одеяния. Собака о присутствии сӱнд дает знать тревожным продолжительным лаем. Видение сӱнӓ какого-нибудь человека предвещает близкую смерть последнего"[10]. Следует пояснить, что речь идет об одной разновидности души - сӱнӓ или сӱнезин, в сущности двойника человека, о чем очень подробно и убедительно говорится в книге Л.П.Потапова[11]. В данном случае мне важно обратить внимание на то, что представление о *көсмөчи,* в сущности не изменилось с начала XX века. Главное их свойство -

видеть "душу" (двойника) человека. В этом отношении они сходны с шаманами, но в отличие от последних, они не в состоянии возвратить отделившегося двойника человека на место. Когда сӱнӓ отделилась, человек заболевал, в случае, если он долго не выздоравливал, про него говорили: "Сӱнезин давно кӧрмӧс забрал". Тогда следовало обращаться к шаману. В то же время есть информация, что сейчас и *кӧсмӧчи* могут вернуть двойника человека в тело и тогда он выздоравливает. Таким образом, современные *кӧсмӧчи* как бы еще больше приблизились к шаману не только благодаря своей способности видеть отделившегося двойника, но и способностью соединить его с человеком. Еще больше сближает современного ясновидца с шаманом участие *кӧсмӧчи* в похоронном обряде. Так, по данным поселка Курай, *кӧсмӧчи* во время погребения, глядя на огонь, разговаривают с умершим, слышат пожелания умершего, высказывающего иногда недовольство поведением живых, улавливают настроение умершего и передают все это участникам церемонии. *Кӧсмӧчи* явно выступают в роли посредников между живыми и умершими, т.е. выполняют одну из главных функций шамана. Вот что пишет, например, Е.М.Тощакова о роли шамана у теленгитов, совершающего проводы сӱнези в страну предков: "Миссия шамана заключалась в том, что он якобы вел разговор с покойным. Шаман выступал как бы посредником между умершим и его родственниками и сообщал о пожеланиях умершего"[12]. Выше говорилось о том, что в похоронном обряде теленгитов, живущих в Курае, участвует *неме билер кижи*. Иногда его называют также *кӧсмӧчи*, что еще раз говорит о перенесении и даже слиянии функций шаманов и ясновидцев.

Прежде чем перейти к дальнейшему рассмотрению отношений между перечисленными категориями лиц, занимающихся лечебной и ритуальной практикой, я приведу цитату из работы В.И.Вербицкого, касающуюся становления шамана и начала его деятельности. "Он по общему уверению инородцев, - пишет В.И.Вербицкий, - никогда не принимает этой должности добровольно, напротив того, естественно противится - волею и умом принятию - но это род инкубации, которая с детства получается от родителей по наследству как болезнь ... [он] может иногда отбиться от должности, которая по милости предка падает на него, но это отбиванье дорого стоит: избираемый делается от того или вовсе безумным, или уродом, или запугивается и умирает"[12]. Как комментарий к этому могу сказать, что в пос. Язула мы жили рядом с домом, хозяином которого был мужчина лет 50 из рода известных шаманов, который страдал душевным недугом. Никаких сомнений насчет его болезни ни у кого не было, пока люди из поселка, в том числе и медицинская сестра, знавшая историю болезни, не упомянули, что на самом деле он - несостоявшийся шаман. Его считают *кцсмцчи*, т.е. ясновидящим, или *угачы*, т.е. слышащим. Ясновидящим называли и другого несостоявшегося шамана из этого же рода, вполне здорового. Они не стали шаманами, т.к. по словам информантов, у них не было "ведущего" человека, который бы смог их направить. Термином *кӧсмӧчи* называли и бывшую шаманку, прекратившую свою деятельность. Иногда в отношении одного и того же человека, чаще всего женщины, термины *быйанду-кижи, сыймучы* или *кӧсмӧчи* употребляются как синонимы. Последним термином обозначается более широкий диапазон деятельности.

Сравнивая материалы о ясновидцах-*кӧсмӧчи* у алтайцев, полученные в начале XX в. и в настоящее время, можно вполне определенно сказать, что они всегда существовали наряду с шаманами, выполняя предназначенные им функции, когда развитие шаманизма шло естественным путем. В период же борьбы и искоренения шаманизма они взяли на себя некоторые шаманские функции, в частности и такую, как проводы умершего в страну предков. В термине *кӧсмӧчи* может быть также скрыто представление о потенциальном шамане, не реализовавшем свои способности, а также о шамане, переставшем совершать камлания и пользоваться своими атрибутами. Вот почему я не могу разделить категорическое суждение Л.П.Потапова о том, что алтайский шаманизм и шаманы исчезли навсегда, что их былое существование стало достоянием и предметом истории[14]. При этом сам ученый неоднократно на протяжении всей книги говорит об исторической живучести алтайского шаманизма, существовавшего не одно тысячелетие. Он сохранялся в периоды тяжелейших исторических кризисов, во времена внедрения новых для Алтая религий - буддизма, мусульманства, христианства, бурханизма. Л.П.Потапов лично был свидетелем того, как легко возрождались шаманские обряды в 20-х годах, когда преследование шаманизма было ослаблено[15]. От советской власти шаманизм, возможно, получил самый сокрушительный удар, но и в этих условиях он не исчез окончательно, а сильно деформировался. Исчезли яркие ритуальные действа, камлания, сопровождающиеся экстазом, более всего привлекавшие внимание исследователей, пришлось отказаться от атрибутов. Однако многое из этой традиции продолжало существовать втайне и воплощали ее люди, уже не называвшиеся шаманами, но сохранявшие в своем сознании прочную связь с ними. Слово "кам" исчезло из употребления, но в метафорических иносказательных названиях лиц, занимающихся в настоящее время лечением и предсказаниями, так или иначе прослеживается указание на шамана: 'белых мыслей человек' (*ак сагышту*), 'дающий благодать' (*быйанду-кижи*), 'черных мыслей человек' (*кара-сагышту*) соотносятся с белыми и черными шаманами, а такое словесное новообразование как *неме билер кижи* 'нечто знающий' прямо ассоциируется с современным представлением о шамане. Надо отметить также, что воспоминания о шаманах отнюдь не принадлежат исключительно пожилым людям. Едва ли не больше сведений о них было получено от сравнительно молодых людей в возрасте от 27 до 33 лет, принадлежавших к родственникам шаманов. Ни современный уровень образования, ни участие в общественной жизни не препятствуют их

знаниям своих древних традиций, потому что во многом они продолжают жить ими. Можно это считать пережитками (это можно видеть в некоторых этнографических трудах), а можно считать и продолжением и функционированием традиций применительно к новым условиям, в которых им пришлось выживать. Я склонна считать именно так. Мое знакомство с шаманизмом таких регионов как Индонезия, сравнение с шаманскими представлениями ряда других стран, в том числе и Евразии, говорит о чрезвычайной устойчивости шаманизма и противостоянии его всевозможным религиозным влияниям и историческим катаклизмам. Мне представляется шаманизм таким живучим, постоянно повторяющимся, как бы неподвластным времени явлением, которое только оттесняется на задний план, но не исчезает окончательно, с тем чтобы при любых благоприятных условиях возродиться, может быть в иных формах и часто даже неосознанно. И я не думаю, что алтайский шаманизм является исключением в этом отношении, сколь бы ни были тяжелы условия его выживания.

В заключении своих заметок, возникших после прочтения книги Л.П.Потапова "Алтайский шаманизм", хотелось бы вновь обратиться к ней. Выдающийся исследователь не раз после глубоких размышлений и вполне обоснованных рассуждений вдруг заканчивает их словами "Пока это только предположение, которое нуждается в дальнейших доказательствах". Мне очень импонирует дух творческого сомнения ученого, и именно такими же словами я и хочу закончить свое сообщение.

Примечания

[1] *Ревуненкова Е.В.* Шаманизм, этнические контакты, культура//СЭ. 1988. №3.

[2] *Вербицкий В.И.* Алтайцы. Томск, 1870. С.66.

[3] *Вербицкий В.И.* Алтайские инородцы. М., 1893. С.44.

[4] *Вербицкий В.И.* Алтайские инородцы, С.45.

[5] *Дьяконова В.П.* К вопросу о различных категориях "служителей" культов у народов Саяно-Алтая//Этнические и историко-культурные связи тюркских народов СССР: Тез. докл. Алма-Ата, 1976. С.41-42; *ее же*, Предметы к лечебной функции шаманов Тувы и Алтая//Материальная культура и мифология. Сб. МАЭ. Т.37. Л., 1981. С.139-140.

[6] *Потапов Л.П.* Алтайский шаманизм. Л., 1991. С.131.

[7] Архив ТГОИАМ. Фонд А.В.Анохина. Оп.8. №14. Л.46-57. (На Лл.46-58об. названного архивного дела содержится записанное телеутом Дм.Хлопотиным телеутское же эпическое сказание "Кара сагышту кара алып", 'с черными мыслями черный богатырь'; эпитеты такого рода достаточно широко известны в эпическом творчестве всех тюрков Саяно-Алтая. - Прим. отв. ред.).

[8] *Потапов Л.П.* Указ. раб., С.78-81,128,232-233.

[9] *Потапов Л.П.* Указ. раб., С.312.

[10] *Анохин А.В.* Материалы по шаманству у алтайцев. Л., 1924. С.19.

[11] *Потапов Л.П.* Указ. раб., С.27-64.

[12] *Тощакова Е.М.* Традиционные черты народной культуры алтай-цев (XIX - начало XX в.). Новосибирск, 1978. С.143.

[13] *Вербицкий В.И.* Алтайцы, С.63.

[14] *Потапов Л.П.* Указ. раб., С.314.

[15] *Потапов Л.П.* Указ. раб., С.105, 310-311.

А.М.Решетов

КОСТЮМ МАНЬЧЖУРСКОГО ШАМАНА В КОЛЛЕКЦИИ МАЭ

Изучение шаманизма имеет в отечественной этнографи-ческой науке глубокие и прочные традиции. Чтобы подтвердить эту мысль, достаточно только назвать имена В.В.Радлова, Г.Н.Потанина, Л.Н.Штернберга, В.Г.Богораза, С.М.Широкогорова, С.Е.Малова, Д.К.Зеленина, А.А.Попова. Этот список можно значительно дополнить и продолжить. Но как бы ни был он велик, неизменно почетное место в нем всегда прочно знанимает и будет занимать имя выдающегося исследователя этнографии народов Сибири доктора исторических наук, профессора Леонида Павловича Потапова. Его недавний труд "Алтайский шаманизм" теперь является настольной книгой каждого ученого, занима-ющегося специально или попутно этой проблемой.

Признавая, что "признаки и черты алтайского шаманизма обнаруживаются у якутов, бурят и других сибирских народов", поскольку "древние этногенетические и этнокультурные связи упомянутых народов с историческими предками алтае-саянских народов несомненно наложили отпечаток на общность многих элементов шаманских верований и обрядов"[1], Л.П.Потапов вместе с тем предостерегает: "Предлагаемые характеристики и определения, выводы и заключения, вытекающие из изучениия алтайского шаманизма, при всей их значимости было бы рискованно распространять на шаманизм вообще и шаманизм всех сибирских народов в целом"[2]. Правда, алтайский шаманизм он понимает расширительно как шаманизм современных тюркских народов Алтае-Саянской горной системы, который в свою очередь генетически связан с древнетюркским центральноазиатским шаманизмом.

Можно предполагать, что еще одним особым кругом центральноазиатского шаманизма является шаманизм тунгусо-маньчжурских народов. Самым крупным этносом этой группы являются несомненно маньчжуры, у которых шаманизм пережиточно сохраняется вплоть до наших дней. Несмотря на наличие различных точек зрения на происхождение термина "шаман", хочу подчеркнуть, что он этимологизируется из тунгусо-маньчжурских языков и означает в тунгусском языке "одержимый человек"[3]. Накопление сведений о тунгусском шаманизме является актуальным, поскольку это укрепляет источнико-

© А.М.Решетов, 1995 г.

ведческую базу для его исследования. В этой связи внимание привлекает костюм маньчжурского шамана, хранящийся в коллекции МАЭ имени Петра Великого РАН[4]. Костюм поступил в МАЭ в августе 1914 г. от Русского Комитета по изучению Средней и Восточной Азии в историческом, археологическом, лингвистическом и этнографическом отношениях. В свою очередь он был приобретен по заданию Комитета студентом Факультета восточных языков Императорского Санкт-Петербургского универ-ситета Павлом Ивановичем Воробьёвым[5] в деревне Тун-цзян-фан-цза Цицикарского округа во время своей командировки в Маньчжурию в 1914 году. По описи собирателя в Музей были переданы головной убор шамана, бубен, колотушка, пояс, зеркало, юбка и обувь - всего 7 номеров. Обращает внимание отсутствие кофты - верхней наплечной одежды шамана. Теперь трудно объяснить причину этого факта. Скорее всего комплект с самого начала приобретался без кофты. Не исключено, что у шамана, продавшего комплекс своей одежды, не было второго экземпляра кофты. Может быть, он осознанно не включил этот предмет в комплект для продажи постороннему лицу, хотя в собрании МАЭ вообще имеются шаманские кофты.

Итак, основными предметами коллекции №2327 являются следующие. Они хорошо видны на рис.1. Порядок изложения определяется описью собирателя.

2327-1. Головной убор. В описи он назван *махала*, но существуют и другие названия, например, *агури, йексе, йинсогури, нашусе, магла*[7]. Головной убор является важной частью шаманского облачения, поэтому для его хранения существует особый ящик - *йимчен санзы*, или *учху*[8]. Головной убор маньчжурского шамана представляет собой сложной конструкции металлическую корону, основу которой составляет металлический (по описи - медный) обруч (обод), на нем крепятся все остальные детали. Хорошо известно, что металл в шаманизме является сакральным материалом. По всему периметру окружности обруча на нем равномерно распределены и закреплены 17 металлических тонких пластинок, каждая с небольшим декоративным оформлением на конце. Концы всех пластинок несколько отогнуты вперед, на внешнюю сторону, к ним привязаны кисти (*суике*) преимущественно черного цвета, украшенные в верхней части 1-2 стеклянными шариками-бусинками (*айкан*). На некотором расстоянии от них подвязано по одному бубенчику (*хунго*) из белого металла. К ободу также крепятся две плоские перекрещивающиеся металлические полоски, чуть изогнутые по форме головы. В месте их перекрещивания над макушкой на них закреплена небольшая металлическая конструкция (стержень с разветвлениями), несущая на себе вырезанные из меди плоские фигуры 5-ти птиц (*какуен чичке*) с крыльями и хвостами, из которых центральная более крупная, по 2 - по бокам поменьше. Число птичьих фигур, помещаемых на шаманской короне, может быть различным, но только нечетное число, в пределах от одной до девяти включительно. Следует попутно подчеркнуть, что птица в шаманстве является одним из основных образов. По

представлениям маньчжуров, она связана с верхним миром вселенной, с солнцем. От клюва каждой птицы свешиваются махровые кисти (*суике*), также украшенные цветными бусинками (*айкан*). На внешней части крыла двух крайних птичек тоже висят кисти с бусинками, на хвосте у всех - по бубенчику. От хвостов всех пяти птиц книзу отходят шнуры, на которых закреплена цветная фигурка довольно крупной летучей мыши, сделанной из материи и набитой ватой. К ней подвязан длинный хвост или коса (*киредан*), спускающийся вниз до самой земли. *Киредан* представляет собой довольно толстый матерчатый жгут, состоящий из шелковых полосок красного, темно- и светло-зеленого цвета. Примерно до уровня кончика позвоночника коса перетянута завязками (может быть, имитирует спинной хребет), а ниже - распущена. Специалисты по шаманизму обычно определяют такого рода косу как воплощение идеи о центральной мировой оси. На тыльной стороне к ободу прикреплена матерчатая фигурная оторочка, прикрывающая шею. На красном фоне ее изображен буддийский символ бесконечности, по краям оторочка отделана цветным шнурком.

Несущий всю сложную конструкцию шаманской короны обруч не только плотно сидит на голове, но и закреплен на подбородке. К ободу подшиты с обеих сторон достаточно широкие две матерчатые петли, набрасываемые на уши; от нижней части каждой петли отходят матерчатые узкие полоски, которые довольно туго завязываются на подбородке. Таким образом, даже при самых резких и сложных движениях шамана в трансовом состоянии корона остается на его голове.

2327-11. Шаманский бубен (*йимчен, имчин*). Имеет форму круга. Обод (обечайка) деревянный, на него натянута хорошо выделанная косулья кожа (*кип соко*) темного цвета. На внешней поверхности бубна на коже изображен китайский иероглиф "шоу", означающий долголетие. Маньчжуры отождествляют его со своим словом "хутури", основными значениями которого, согласно описи собирателя, являются 'счастье во всем', 'благополучие'.

Рис.1. Костюм маньчжурского шамана. Экспозиция МАЭ. (Рисунок К.Б.Серебровской)

По краям поверхности бубна вокруг иероглифа "шоу" на равном расстоянии друг от друга расположены пять изображений летучих мышей. Название летучей мыши по-китайски "фу" является омофоном китайского слова, означающего счастье. Можно предполагать, что на оформление маньчжурского шаманского бубна оказала влияние китайская традиционная символика, хотя не исключено, что в сознании самих маньчжурских шаманов еще в начале XX века сохранялось представление о другой, маньчжурской традиционной сиволике. Об этом свидетельствует, в частности, тот факт, что при составлении описания данного комплекса шаманской одежды шаман, у которого он был куплен, сказал, что это изображение пяти "мудури", что по-маньчжурски значит 'дракон'.

На внутренней стороне бубна через четыре парные отверстия, проделанные у самого края обечайки, пропущены тонкие кожаные ремешки, которые в переплетенном состоянии как жгуты с четырех сторон крестообразно сходятся в натянутом виде к центру, где они подвязываются к металлическому кольцу. Жгуты разной толщины, но один явно сплетен из наибольшего количества кожаных ленточек. В обечайке также с внутренней стороны проделаны два отверстия, сквозь которые пропущена витая металлическая проволока, на которую нанизаны 18 китайских медных монет-чохов с отверстием посредине, выполняющие роль звучащих подвесок. Перекатываясь по проволоке при любом изменении положения бубна, они издают звенящий звук. Все монеты довольно старые, они датируются эпохами императоров правившей в Китае маньчжурской династии Цин, в том числе 5 - Канси (1662-1722), 1- Юнчжэна (1723-1735), 7 - Цяньлуна (1736-1795), 1 - Цзяцина (1796-1820), 2 - Даогуна (1821-1861), 1 - Тунчжи (1862-1874) и 1 - плохо датируемая.

2327-111. Колотушка для бубна (*йимчен кицзуен, гу банзы*) представляет собой тонкую, слегка изогнутую деревянную палочку, ударная часть которой обтянута темно-зеленой материей. На конце неударной части колотушки сделано небольшое отверстие, в котором закреплена красная крученая нитка, к одному концу ее привязана шелковая лента - лоскут красного цвета.

2327-IV. Пояс (*сижа хушхуен, хата, дайзе*) сделан из куска бычьей кожи (*икан соко*). В верхней части к нему пришит ремень из такого же материала, к которому подвешены на кольцах 38 конусообразных железных подвесок (*сижа*)[9]. К верхней же части самого пояса прикреплены 11 медных бубенчиков (*хоно*). При быстрых движениях, а тем более при танце они создают, как отмечает собиратель в своей описи, "солидный шум". Однако, в данном случае речь идет о чисто внешнем восприятии факта. Несомненно, звучание бубенчиков, подвесок имеет глубинное значение, оно предназначено для связи с духами, их ублажения. Общение с духами в практической жизни многих народов играло важную роль: надо было всячески заручиться их благорас-положением, чтобы добиться положительного результата. Л.П.Потапов рассказывал мне, что алтайцы еще в начале 20-х годов брали с собой на охотничий промысел сказочника, чтобы он своими интересными историями развлекал духов, дабы они обеспечили удачную охоту. Помощь духов тем более необходима шаману в его многотрудных путешествиях по всем мирам.

2327-V. Зеркало (*толи*) выполнено из меди, по форме круглое. Внешняя поверхность совершенно гладкая, тщательно отполированная, на обратной стороне имеются по окружности бороздка и 4 крестообразно расположенных выпуклых возвышения[10]. Зеркало помогало шаману в его действиях.

2327-VI. Юбка шамана (*хушхуен, хутка, хушкан*)[11] изготовлена из хлопчатобумажной материи красного цвета. Юбка несшитая длинная, достигает земли. Для удобства в движениях внизу сделан разрез, над которым вышиты изображения двух бабочек или, по аналогии с предыдущими вариантами, двух летучих мышей. По подолу юбки внизу нашита широкая полоса другой материи. От верхней части юбки ниспадают почти до земли десять составных разноцветных матерчатых полосок, на семи из них на уровне колен нашиты бубенчики.

2327-VIIа,в. Обувь шамана (*сабо, сабу, сово, сави*)[12]. Тип обыкновенных мягких туфель с чуть загнутыми носками.

Кофта для полноты характеристики шаманского костюма взята из коллекции №6727[13]. Она надета на манекене маньчжурского шамана, находящегося на экспозиции.

6737-13. Кофта шаманская, прямозастежная, сшита из хлопчатобумажной ткани красного цвета, подкладка из такой же материи, но синего цвета. На груди, плечах и спине нашито цельное узорчато-вырезное оплечье из черной ткани. Обильно украшена нашитыми раковинами каури: на груди розетками по три штуки в каждой, на плечах и верхней внешней части рукава - по одной, на спине - три композиции из трех каури: две на лопатках и одна между ними. На нижней внутренней стороне каждого рукава нашиты в ряд по вертикали металлические конусообразные подвески. Как отмечал собиратель С.М.Широкогоров, на кофте было три круглых бронзовых бляхи-зеркала. Однако, как отмечает в описи регистратор этой коллекции в МАЭ В.С.Стариков, уже не хватает двух круглых медных зеркал, четырех металлических подвесок и пятнадцати раковин.

Костюм любого шамана отличается сложной, трудно расшифровываемой символикой, и костюм маньчжурского шамана в этом отношении не является исключением. Исследование этой стороны костюма является особой задачей. Здесь же хотелось сделать только несколько замечаний общего характера.

Судя по материалам других коллекций МАЭ, состав шаманской одежды у маньчжуров не ограничивается рассмотренными выше предметами. Это подтверждается и лингвистическими материалами А.Д.Руднева[14]. Например, на шапке маньчжурского шамана иногда бывают ленты (*паодр*), специальная занавеска-бахрома, висящая на головном уборе шамана и закрывающая его лицо (*подре*) и др. Не исключено, что необходимость в тех или иных элементах шаманской одежды появлялась в зависимости от выполняемых шаманом функций. Перед началом камлания маньчжурский шаман должен облачиться, "надев великую шаманскую утварь, подвязав юбку"[15], "надев на голову шлем духа - шаманскую шапку, надев на тело одеяние с восемью драгоценностями, подвязав юбку и бубенчики, закончив присоединять все ленточки вокруг шаманской шапки, взяв в руки бубен, встав на жертвенную площадку, высоким голосом вздымаясь, громким голосом дрожа, звонким голосом молясь ..."[16] Шаман и его помощник должны быть высокими профессионалами в своем деле.

Маньчжуры занимались шаманством с детства, сначала прислуживая во время камлания, усваивая принципы сопровождения камлания ударами в барабан, чтобы обеспечить шаману продвижение в иные миры. Из знакомства с литературой складывается впечатление, что сильными шаманами могли быть как мужчины, так и женщины. Они по существу равнозначны, поэтому они независимо от пола называются одним и тем же термином "саман". В известной "Книге о шаманке Нисань" главной является женщина-шаманка, способная даже оживить умершего человека, в ее действиях в качестве помощника выступает мужчина. Вполне вероятно, что у маньчжуров женское шаманство более древнее, чем мужское. Дополнительным свидетельством в пользу этого, с моей точки зрения, является то, что важным элементом шаманской одежды является юбка. Маньчжуры по праву признаны опытными скотоводами, давно знают лошадь и верховую езду, поэтому им наверняка издавна хорошо известны штаны: этот элемент одежды, как предполагают, первоначально возник в кочевнической среде. Нельзя не обратить внимания на то, что в двух вышеприведенных отрывках об облачении шамана конкретно называется только надевание именно юбки.

Маньчжурский шаманизм имеет глубокие генетические связи с шаманизмом других тунгусо-маньчжурских народов, в частности, с эвенкийским. Очевидно, не случайно, что именно в этом шаманском круге велика роль бронзовых зеркал, участие и большая роль шамана в погребальном комплексе и т.д.

И еще одно замечание. Многие авторы, в том числе А.Д.Руднев и даже С.М.Широкогоров, иногда переоценивают роль влияния соседних народов на маньчжурский шаманизм. Однако нельзя не видеть, особенно на примере бронзовых зеркал, что этот феномен иной культуры нашел органичное, свое место, сообразное с традиционным мировоззрением тунгусо-маньчжурских народов. Конечно, нельзя не видеть влияние языка, религии соседних народов. Об этом, в частности, свидетельствует упоминание о восьми буддийских драгоценностях, о таком названии лечащего шамана как *хошэн лао е* - явно китайское заимствование. Но едва ли правильно даже под вопросом видеть в маньчжурском названии шапки *махала* связь с китайским "мао[цзы]", тоже означающем этот вид головного убора[17]. Целесообразнее искать сопоставительные корни этого слова в других алтайских языках, например, в монгольском "малгай"

(шапка). Очевидно, внешнее влияние - это явление недавнее. Об этом, в частности, свидетельствует заимствование китайской символики (летучая мышь как символ счастья и благополучия), трактовка которой производится с традиционных мировоззренческих позиций (в данном примере как "мудури" - 'дракон').

Все эти замечания только подчеркивают актуальность глубокого, всестороннего, целенаправленного изучения маньчжурского шаманизма во всех его аспектах в широком сравнительном историко-этнографическом плане.

Примечания

[1] *Потапов Л.П.* Алтайский шаманизм. Л., 1991. С.17.

[2] *Потапов Л.П.* Алтайский шаманизм. Л., 1991. С.17.

[3] Этнографический словарь-справочник "Народы мира" (Миньцзу цыдянь). Шанхай, 1987. С.979 (на кит. яз.); *Руднев А.* Новые данные по живой манджурской речи и шаманству//ЗВОИРГО. СПб., 1912. Т.XXI. С.055; Книга о шаманке Нисань. Факсимиле рукописи, издание текста, транслитерация, перевод на русский язык, примечания, предисловие К.С.Яхонтова/Фольклор народов Маньчжурии. Вып.1. СПб., 1992. С.67,94.

[4] Опись №2327. Регистрировал А.И.Иванов.

[5] О П.И.Воробьеве см.: *Решетов А.М.* Репрессированная этногра-фия: люди и судьбы (Часть 2)//Кунсткамера. Этнографические тетради. СПб., 1994. Вып.5-6. С.242-243.

[6] Например, см. опись №6737-13.

[7] *Руднев А.* Указ. раб., С.047,051-053.

[8] *Руднев А.* Указ. раб., С.055.

[9] *Сижа* (маньчж.) - погремушки, поясные бубенчики. См.: *Руднев А.* Указ. раб., С.055.

[10] Собиратель П.И.Воробьев в описи высказывает мнение, что может быть "на этих возвышениях имелись какие-либо надписи, но в данное время установить их наличность не представляется возможным". К сожалению, не известно, на каком основании он высказал такое предположение, тем более, что он же признает невозможность подтверждения своей догадки.

[11] *Руднев А.* Указ. раб., С.058.

[12] *Руднев А.* Указ. раб., С.055.

[13] Коллекция №6737 поступила в начале 1970-х гг. из Благовещенского областного музея. Входящие в ее состав предметы были собраны С.М.Широкогоровым для МАЭ в 1916 г., но из-за трудностей перевозки в первые послереволюционные годы задержались на Востоке. О собирателе см.: *Решетов А.М.* Сергей Михайлович Широкогоров. Его жизнь и труды (к 100-летию со дня рождения)//Полевые исследования ГМЭ народов СССР 1985-1987 гг.: Тез. докл. научн. сессии. Л., 1989. С.25-27.

[14] *Руднев А.* Указ. раб., С.054.

[15] Книга о шаманке Нисань, С.107.

[16] Книга о шаманке Нисань, С.109.

[17] *Руднев А.* Указ. раб., С.052.

Е.Н.Романова

К ИНТЕРПРЕТАЦИИ СИМВОЛИКИ ЯКУТСКОГО ШАМАНСКОГО ОБРЯДА
(путешествие за душой-"кут" больного)

Плодотворные изыскания в области шаманства на протяжении многих лет расширили горизонт научного знания о нем как о сложном феномене. В данной статье мы бы хотели сфокусировать свое внимание на шаманстве как символической системе, т.к. именно символика выступает кодом к расшифровке многих элементов в ритуальной практике шаманизма[1]. С этой целью мы проанализируем тексты семи шаманских камланий, записанных этнографом Г.В.Ксенофонтовым и хранящихся в архиве Якутского научного центра.

Прежде чем приступить к описанию символических образов якутского шаманского камлания, необходимо подчеркнуть, что мифология народа саха* до сих пор не стала объектом специального изучения, в то время как у последних она была своеобразным словарем символом и определяла в целом ритуальную культуру народа. Шаманское камлание, по существу, разворачивается по универсальному мифологическому "сценарию": от бесформенного к оформленному, от разрушения к созиданию, от Хаоса к Космосу[2]. По якутским представлениям, Хаос - есть отступление от нормы, болезнь, которую обычно связывали с похищением злыми духами *салгын кут* (душа-воздух) у больного. Возвращение больному души приводило к его выздоровлению. Таким образом, шаманское камлание в символическом изображении можно представить как начальное состояние Хаоса с последующим движением его в сторону упорядоченности, к Космосу, т.е. Гармонии.

Как известно, шаманское пение по-якутски называется *кутурар*. Основу этого термина составляет слово *кут* ("душа"). Тем самым как бы подчеркивается, что главное в шаманском обряде не лечение больного в физическом смысле, а возвращение человеку утраченного (недостающего), т.е. украденной души, вследствие чего он находился в состоянии дисгармонии, следовательно - был болен.

Рассмотрим основные составляющие обряда в якутском шаманстве, связанные с лечением больных. Структура таких камланий у северных шаманов обычно состояла из двух частей:

© Е.Н.Романова, 1995 г.

* Самоназвание якутов.

1) ловля злого духа, причинившего болезнь, и отправление его вниз, в царство смерти, откуда шаман забирает душу больного человека, похищенную и унесенную этим духом в нижний мир; это первая часть камлания, во время которой духи определяют срок второй её части; 2) принесенную душу шаман должен вознести на небо к божеству Айыы, чтобы получить на её счет его предписания[3].

Символический образ Хаоса. Начало обряда носит сумбурный характер: невнятное, бессознательное бормотание шамана, выступающее как звукоподражание стихиям Природы, птицам, зверям; жесты шамана нечетки, поведение непредсказуемо. Помощники шамана держат его, так как он начинает буйствовать. Как правило, в шаманском языке выражается смысловой акцент всего обряда. Семиотика шаманских действий в якутских камланиях очень насыщена, но в данной статье мы рассмотрим лишьь один аспект, а именно "схождение" ритуальных действий и предметов шаманского культа через символическую природу языка культуры[4].

Путешествие за душой больного начинается с определенной точки, находящейся в конкретном, ритуально очерченном пространстве, т.е. с места, предмета, где сидит шаман.

Описание ритуальных предметов. Сиденье как символическая единица. К качестве сиденья шаман использовал особую круглую подстилку из шкуры белого цвета; к подстилке, употребляемой при путешествии к злым духам *абаасы*, пришивали сделанную из железа фигурку гагары[5]. В мифологии сибирских народов птица выступает как активное начало в создании суши, она ныряет в воду и выносит со дна океана в клюве кусочек земли (глины, ила)[6]. В шаманских камланиях якутов шаман, изображая символическое путешествие в нижний мир или океан смерти, превращается в птицу и начинает подражать птичьим голосам. Путешествие в нижний мир за душой больного шаманские духи совершают в образе гагары, которая ныряет вглубь этого океана. Это ныряние представляется действием с несколькими остановками в пути: обратное путешествие изображается в обратной последова-тельности[7].

Пришивание фигурки гагары к подстилке-сиденью в связи с предыдущим сюжетом можно объяснить представлениями о креационном статусе этой птицы, символизирующем постепенный переход от Хаоса к Творению. В определенном смысле "очищение" места сидения представляет собой магическое действие, продолжающее тему постепенного преобразования Хаоса. Согласно якутским верованиям, с помощниками шамана приходят и враждебные существа. Под их тяжестью шаман вместе с сиденьем проваливается в землю. Он произносит магические заклинания, в ходе которых вся "нечисть", собравшаяся на сиденьи, уходит в нижний мир. После этого шаман просил отверстие закрыться и зарости травой. Эти магические

действия означали отделение от злых духов[8]. Важно отметить, что здесь имеет место ритуальная инверсия: шаман трижды поворачивается *против* солнца, стоит *спиной* к огню.

Шаманские тексты раскрывают образ немого духа (шаман, встав с подстилки, принимает в себя этот дух). Он фигурирует в начале обряда; присутствующие говорят: "Тыла суох абаасы киирдэ" (вошел немой злой дух). Немой дух гадает, бросая колотушку. Помощники громко кричат: "Сир былагайа!" (неровности земли, превратность судьбы). Немой дух в гневе бьет по бубну руками и снова гадает"[9]. По некоторым материалам Г.В.Ксенофонтова, в шамана вселяется немой и глухой дух. "Шаман, изображая глухого духа, стоя у камелька чешет затылок колотушкой, стучит в камелек в верхний шест, бьет себя колотушкой в голову. Наконец кладет колотушку на голову и сбрасывает вниз, таким образом гадает"[10].

Изображение шаманом немого, глухого духа говорит пока о его явной "недоделанности", о его связи с природным, хтоническим миром. Черты не только физической, но и нравственной "ущербности" характерны для другого духа, приходящего вслед за немым духом и носившего имя Кэлээни. Считается, что это дух шаманской колотушки, хромоногий дух-заика.

Шаманская колотушка как символическая единица. На колотушке бубна якутского шамана вырезано человеческое лицо, скошенное на один бок (один глаз выше, нос и лицо кривые). Эта фигура и считается изображением духа Кэлээни[11]. Заика и хромой на обе ноги, он предлагает женщинам свою любовь: "дух сластолюбия, божество, возбуждающее чувство половой любви, является к шаману во время камлания"[12].

По мнению ряда исследователей, образ Кэлээни не обладал особой значимостью в шаманском пантеоне, он считался в основном развлекательным персонажем. В.Л.Приклонский писал, что шаман изображал духа Кэлээни "больше для шутки"[13]. По материалам, собранным среди вилюйских якутов, Кэлээни - это целое семейство, состоящее из отца, материа, сына и дочери[14]. От имени Кэлээни задавали различные, порой скабрезные, вопросы, на которые присутствующие должны были отвечать отрицательно. Н.А.Алексеев также рассматривает духа Кэлээни как развлекательного героя[15].

Результаты наших исследований дают нам возможность расширить и углубить круг представлений об этом образе. Хромоногий заика Кэлээни, по сведениям В.М.Ионова, вселялся в шамана после того, как тот поднимался с подстилки, а не в конце камлания; он должен был привести духов, ушедших в сторону. Можно сказать, что дух-заика выступал в каччестве помощника шамана. Шаман призывал Кэлээни специальным *алгысом*:

Ёгюрюк тегюрюк	Пусть быстро
Юрюе тюрюе	Туда-сюда
Салбах басынг салалыннын	Направится твоя замаранная голова
Сатара кутуругунг суптуйдун	Вытянется твой растопыренный хвост
Куоппуту сит	Догони ускользающего
Кюрэммити кюей	Удержи убежавшего[16].

Обращение к духу Кэлээни с алгысом говорит о медиативной фигуре этого образа. В шаманских текстах, приведенных Г.В.Ксенофонтовым, дух Кэлээни приходит тогда, когда шаман совершает камлание наверх, он обладает колдовской силой и гонится за девами облаков[17]. Весьма ценно указание И.А.Худякова на "сексуальный" характер этого духа. По его материалам, вселение духа Кэлээни в шамана происходит следующим образом: "Снова идет шаман к столбу и также с распростертием рук и звукоподражанием бульканию воды принимает в себя нового дьявола, поет: "Кэ-кэ (много р[аз], Кээлээн (мн[ого] р[аз], имя дьявола), Ньирги! (мн[ого] раз); ыттар (трижды). Говоря это, дьявол ходит по всей юрте и у всех женщин и мужчин щупает половой орган (руками шамана). Словами же "ньирги", "ыттар" он просит женщин для любовного дела. И если одна из сидящих в юрте женщин скажет: "я хочу (разделить твою любовь)"!! Тогда шаман ударит колотушкою в бубен: ея половой орган отделится от нее и появится на верх бубна. "Ой, больно (абытай)!" - закричит та женщина или мужчина у которого оторвался половой орган: это-де больно бывает. Потом шаман вешает половой орган на палку против камина (ohox хоротугар). Наказанный человек кланяется шаману в ноги, иногда плачет, приговаривая: "Прошу у тебя прощения, с дуру я сказал(а). Умираю я, помилуй!" Тут шаман снова ударяет в бубен, и наказанный становится здоровым по-прежнему"[18].

Можно предположить, что главной функцией духа Кэлээни было стремление показать всем свою необузданную "природную" сексуальную силу. Шаман же должен был научиться управлять этим духом, превратить его "природную" силу в космическую, одухотворенную. Важно подчеркнуть, что дух Кэлээни - дух сладострастия появляется как закономерный образ пограничного состояния; только научившись управлять этим духом, "укротив" его, можно было, уже "чистым" в мыслях и действиях, идти наверх к божеству Айыы - создателю.

Шаманская колотушка как орудие космического творения. Как известно, в обрядах, совершаемых белым шаманом, в качестве ритуального атрибута выступала деревянная священная ложка *ытык хамыйах*: ею разбрызгивали кумыс божествам и духам местности во время Ысыаха, с её помощью гадали. Размешивание священной ложкой кумыса на празднике означало акт творения, после которого рождались

Природа и Человек. В свяи с этим представляет интерес название шаманской колотушки у якутов - *былаайах*, что означает "размешивать", "мешать". Совпадение функций ритуальной ложки белого шамана и колотушки бубна происходит в обряде рождения нового шамана. Перед тем, как стать шаманом, человек видит во сне, что сверху и снизу собираются души умерших шаманов, ставших злыми духами *юёр,* и начинают рассекать его тело, черпать колотушкой его кровь, разбрасывать по всем корням и источникам болезней[19]. В летнем обряде *Джалын*, смысл которого заключается во взятии у духа Земли половой страсти для увеличения плодородия людей и скота, белый шаман, поднявшись, издавал свист и делал круги своей колотушкой в воздухе. После этого женщины, участвовавшие в обряде и находившиеся в экстатическом состоянии, мгновенно приходили в себя и успокаивались[20]. Совершение кругов колотушкой над головой шамана символически изображало преобразование Хаоса, движение от Хаоса к Гармонии.

В шаманских камланиях, посвященных лечению больных, шаманская колотушка выступала орудием гадания, с ее помощью предсказывали не только судьбу больного, но и каждого по желанию. Колотушка шамана помогала и разысканию злого духа, укравшего душу больного; в семантическом отношении колотушка сравнивается с плетью, кнутом шамана; в шаманских текстах ее описание приводится через символику данных предметов.

Символическое изображение преобразования Хаоса в Космос. После того, как шаман в результате путешествия в нижний мир получал душу, "укрощал" сексуальную энергию духа Кэлээни, он установился "чистым" и мог начать путешествие на небо. Когда шаман изображает это путешествие с душой больного, то с ним вместе должны петь семь юношей и семь девушек ("чистых" певцов называют *джаандрасыт*), которые повторяют слова шамана[21]. На самом верху неба, ближе к жилищу Создателя Айыы, шаман должен только петь, ему подпевают хором вышеназванные певцы; последние три перехода на небе шаман совершает без бубна, который в это время сушится. Добравшись до Айыы, шаман просит о душе больного:

Эньигиттэн кердесебют	Умоляю и прошу тебя
Юйэтигэр юйэ салгаа	Прибавь его веку
Саасыгар саас эп	К его годам лишние года[22].

В заключение шаман совершает обряд вселения похищенной души в тело больного. Он прикладывает одну ладонь к темени больного, другой берет его за подбородок, затем, приблизив свой рот к его темени, свистит и дует, произнося три раза *суок*. То же самое проделывается и около ушей больного[23]. Темя, слуховой проход, по якутским представлениям, служили местом вхождения души (*кут*). Магическое дуновение означало проникновение души человека, а свист, по-видимому, отгонял злые силы.

Итак, шаманское камлание состояло из двух символических блоков: поимка души у злых духов (шаман ловил душу ртом) и вознесение ее наверх (что говорит о путешествии шамана по трем мирам, где свой особый "язык" поведения). Камлание заканчивалось внедрением (через дуновение) души больному, после чего шаман выполнял обратное действие, т.к. он вновь должен был возвратиться в Хаос через свое символическое "умирание". Стадии переходного состояния шамана (немой и глухой дух, хромоногий заика, певец-импровизатор) можно рассматривать в семантическом плане как обновление, как его смерть и новое рождение.

Примечания

1 *Потапов Л.П.* Алтайский шаманизм. Л., 1991. С.307.

2 *Мелетинский Е.М.* Поэтика мифа. М., 1976. С.205-206.

3 *Ксенофонтов Г.В.* Шаманские камлания//Архив ЯНЦ СО РАН. Ф.4, оп.1, ед.хр.94, Л.17.

4 *Толстая С.М.* К характеристике акционального кода традиционной народной культуры//Балканские чтения. М., 1994. С.68-71.

5 *Ксенофонтов Г.В.* Шаманские камлания ..., Л.18.

6 Мифы народов мира. Т.2. М., 1986. С.538-539.

7 *Ксенофонтов Г.В.* Избранные труды по шаманизму. Якутск, 1992. С.8.

8 *Алексеев Н.А.* Традиционные религиозные верования якутов в XIX- начале XX в. Новосибирск, 1975. С.162.

9 *Ксенофонтов Г.В.* Шаманские камлания ..., Л.12.

10 *Ксенофонтов Г.В.* Шаманские камлания ..., Л.2.

11 *Ксенофонтов Г.В.* Шаманские камлания ..., Л.3.

12 *Пекарский Э.К.* Словарь якутского языка. М.;Л., 1959. Т.1. Стлб.1017.

13 *Приклонский В.Л.* Три года в якутской области//ЖС. 1891. N3. С.62.

14 *Эргис Г.У.* Шаманская мифология//Архив ЯНЦ СО РАН. Ф.4. Оп.13. Д.96.

15 *Алексеев Н.А.* Указ. раб., С.168.

16 *Алексеев Н.А.* Указ. раб., С.168.

17 *Ксенофонтов Г.В.* Шаманские камлания ..., Л.95.

18 *Худяков И.А.* Краткое описание Верхоянского округа. Л., 1969. С.326-327.

19 *Ксенофонтов Г.В.* Избранные труды ..., С.45.
20 *Ксенофонтов Г.В.* Избранные труды ..., С.204.
21 *Ксенофонтов Г.В.* Шаманские камлания ..., Л.22.
22 *Ксенофонтов Г.В.* Шаманские камлания ..., Л.22-23.
23 *Ксенофонтов Г.В.* Шаманские камлания ..., Л.22-23.

А.В.Смоляк

ДВА ОБРЯДА *КАСА*

Обряду *каса* - последних поминок у нанайцев уделяли внимание почти все исследователи этого народа; это был самый масштабный, театрализованный и яркий обряд из всех других, известных у них в быту. После тщательных исследований и сопоставлений оказалось, что он уникален и не имеет аналогий у других народов, как у близко живущих (за исключением их непосредственных соседей - ульчей, что, по многим причинам, вполне естественно), так и у более отдаленных народов.

© А.В.Смоляк, 1995 г.

Культура нанайцев - этого малочисленного народа на юге Дальнего Востока (в 1897 г. - около 5,5 тыс. чел., в 1989 г. - немного более 12 тыс.), чрезвычайно разнообразна, сложна, неоднородна по происхождению и выделяет их из других народов многими элементами; обряд *каса* - один из них. Как и вся культура, он имел свои особенности у разных территориальных групп, у разных родов нанайцев.

Несмотря на малочисленность, нанайцы всегда жили чрезвычайно дисперсно: их селения, в прошлом преимущественно малочисленные, тянулись по обоим берегам Нижнего Амура, ниже Хабаровска, более, чем на шестьсот километров, по его крупным притокам со своими обширными бассейнами - реки Уссури, Тунгуска, Анюй, Горин и др., а также по близлежащим озерам. Нанайцы многих групп жили настолько отстраненно друг от друга, что некоторые почти совсем не встречались между собой, в результате чего у этих групп сложилось много местных культурных особенностей, свои диалекты. Большую роль в сложении нанайцев сыграли этнические элементы различного происхождения, приходившие в различные исторические периоды в эти места; это отразилось в языке, культуре, обрядах[1].

Основные элементы обряда *каса*, направленные на достижение одной цели, в общем были единообразны; особенности у разных групп более всего проявлялись во второстепенных деталях, часто зависевших от личности основного лица, проводившего эти обряды - от *касаты*-шаманов - руководителей обрядов, шаманов высшего "ранга" среди других шаманов, лиц неординарных, обычно талантливых в различных сферах своей деятельности.

Суть или смысл обряда были связаны со смертью человека; считалось, что душа умершего - *панян** некоторое время жила среди своих родственников. После совершения погребального обряда нанайцы устраивали первые поминки с приглашением шамана более низкого по сравнению с *касаты* ранга (*хэргэнты*), который камлал, отыскивал душу усопшего и "поселял" её в деревянную, длиной 10-15 см, антропоморфную фигурку *панё*, укрепленную на четырехугольной подставке. Ее ставили на том

* Понятию "душа" исследователи также уделяли немало внимания. По данным разных авторов и полученным автором полевым материалам, установлено, что нанайцы различных территориальных групп обычно считали, что душ у человека было несколько, с разными наименованиями (*панян, уксуки, эрген* и др.)[2]. Однако более всего преобладало первое - *панян;* со временем *уксуки* стали именовать так же: эта душа взрослого живого человека после его смерти жила среди родных.

месте, где спал умерший, ежедневно "кормили" и "поили", "давали курить табак" (клали рядом раскуренную трубку) и т.п.[3]

Раз в месяц родственники устраивали более "обширные" поминки (без шамана) близ дома, с небольшим костром, со специально приготовленными угощениями, которые расставляли на земле вокруг костра и *панё*; в разных местах расселения нанайцев эти обряды и ежемесячные поминки проводились со своими особенностями, но с тем же общим смыслом. Ежемесячные поминки продолжали устраивать в течение года, до больших поминок *каса*, во время которых душу умершего отправляли на "тот свет" - в *буни*. К обряду *каса* родственники готовились загодя. Его устраивали через год, реже - через два-три после погребения; если за этот период умирал еще кто-нибудь из родственников, - отправляли на тот свет души всех усопших вместе, и в обряде все семьи участвовали также совместно.

На большие поминки, устраивавшиеся чаще поздней осенью, с окончанием кетовой путины, перед началом пушной охоты, и продолжавшиеся от 2-3 до 8-9 дней, что зависело от материального достатка хозяев, собирали множество гостей. Съезжались не только близкие и дальние родственники, но и друзья, знакомые; если умерший был пожилым человеком, съезжалось до 100-150 человек.

В небольших, как правило, селениях нанайцев было принято принимать и размещать гостей всем жителям селения, независимо от степени родства в отношении умершего (как принимающей, так и гостящей стороны). В этом проявлялся обычай "всеобщего гостеприимства", которым пользовался каждый человек в тех же обстоятельствах. Всеобщее единение жителей селения касалось не только приема у себя в доме приехавших гостей. Все жители селения помогали "устроителям обряда" во всех делах: занимались кормлением не только приехавших гостей, но и регулярной сменой ритуальных угощений около фигурок

панё, мугдэ (см. ниже), подготовкой к финалу обряда утвари, одежды и т.п. Наконец, все жители селения охотно сами принимали участие в разных "этапах" и "эпизодах": во многих камланиях - в качестве активных зрителей, "танцоров" с шаманским бубном и т.п.

К сожалению, этот яркий обряд остается в памяти всё меньшего числа нанайцев старшего поколения; он был записан автором в 1950-80-х гг. по их рассказам. Обряд уходил из жизни постепенно, с 1920-30-х гг., по мере ухода в лучшие миры самих *касаты*-шаманов, ибо только лица этой высшей "категории" могли проводить эти обряды по всем канонам. В более позднее время эти древние обряды продолжали выполняться нанайцами лишь в редуцированном виде, приспособленные к новым условиям жизни.

Коротко скажем об обряде *каса*, каким его видели в начале XX в. И.А.Лопатин, Л.Я.Штернберг, А.Н.Липский*[4]. Семья, приглашавшая *касаты*-шамана, сооружала близ своего зимнего дома легкий шалаш *итоан*, в котором проводилась значительная часть камланий. Здесь находилась деревянная кукла *мугдэ*, в которую шаман "переселял" душу умершего из фигурки *панё* (её он должен был везти в *буни*). *Мугдэ* одевали в красивые халаты, "вдевали в его уши" серьги. Родственники и шаман угощали его множеством вкусных ритуальных блюд-печений и др. Приготовляли вещи в ящиках - одежду, разную утварь - шаман готовился к отъезду с пассажирами-душами. Перед отъездом он совершал обряд "предсказания на будущее": взбираясь вверх по лестнице, сооруженной из ясеня около шалаша (на площадке *дарин дани*), он обозревал окрестности, предсказывая охотникам и рыбакам промысловые удачи, указывая лучшие места - иногда сам, а иногда при помощи своей птицы, духа-помощника *коори*. Шаман также обращался к солнцу и луне, просил света у них в предстоящем путешествии в загробный мир *буни*. Кроме этого, шаман стрелял из лука в сторону *буни*, как бы расчищая туда дорогу.

Спустившись с лестницы на землю, шаман звал *буни гаса* - птиц загробного мира, которые чистили горло и грудь души умершего, после чего начинался разговор-прощание этой души с родственниками. Шаман *кэкуйни* - говорил с душой по-птичьи ("по-кукушечьи").

На *дарин дани* разводили огромный костер, шаман усаживал души на нарту "воображаемую" ("фактически устройством душ занимались его духи"), множество вещей бросали в костер, а шаман вместе с душами умерших садился на *очио*-нарту и отправлялся в дальний путь, продолжавшийся несколько дней. Доставив души в *буни,* шаман садился на свою птицу *коори* и быстро возвращался в родное село: падал без памяти.

В 1972 г. мне пришлось присутствовать при уникальном в современных условиях обряде *каса* в с.Дада Нанайского района на Амуре. Его проводил шаман Моло Онинка (возраст - более 70

---

* Внимательные читатели могут заметить немало внесенных нами в это "традиционное" описание деталей, опущенных названными авторами; мы их установили путем расспросов многих наших информаторов-нанайцев.

лет, с большим "стажем") ранее как бы "вскользь" говоривший мне о своей причастности к высшей категории шаманов: в его родне был один *касаты*-шаман, якобы оставивший ему, Моло, в наследство нарту, на которой перевозил души умерших в загробный мир. Односельчане скептически относились к "претензиям" Моло. В действительности, по воззрениям нанайцев, *касаты*-шаман мог отправлять души в *буни* только потому, что имел от своего предка *касаты*-шамана такие предметы, в которых воплощались их специфические духи-помощники: металлические диски *толи*, "рога" для особой его шапки - вместилища его духов-помощников, нефритовые и медные подвески на шапке - в виде малых плоских дисков, - как солнца, они освещали дорогу в подземном мире, много бубенчиков на шапке - в каждом - находился его дух-помощник, - ездовая собака, *боло-мапа* - антропоморфная металлическая фигурка - навершие посоха шамана. Все эти материальные предметы "новый" *касаты*-шаман, начинавший свою деятельность (после обычной практики шамана), "получал" сверхъестественным путем, "выделяя" их через рот во время своеобразного припадка *солби*[5]. Ни одного из названных предметов, в том числе посоха, шапки, птицы *коори* у Моло Онинка не было. Но он камлал, помимо бубна, с *гидой* (охотничьим оружием), которым он "расчищал" дорогу в *буни*. Доставшуюся ему в наследство "воображаемую" нарту, уже развалившуюся от старости - он "чинил" во время камлания (см. в тексте), а вместо нее принес к шалашу обычную ездовую многокопыльную нарту[6].

Так шаман Моло Онинка взялся за труд: отправить душу умершего в *буни* с чрезвычайно малыми "средствами": нартой и *гидой*, а также с большим умением шаманить вообще и с навыками исполнения *лэусуй*, своеобразных "песнопений", с которыми не только шаманы, но и простые люди - очень редкие теперь знатоки - обращаются к душе или к духу с просьбами в различных обстоятельствах (к душе - на поминках (см. ниже), к духам, например, на свадьбе - о даровании счастья молодым - и т.п.).

Поминки *каса* 1972 г. совершались для отправления в загробный мир старшей сестры Моло Онинка, умершей в 1971 г. Вместо антропоморфной фигурки *панё* на кровати умершей стояла её фотокарточка. Замена *панё* фотокарточкой у нанайцев происходила повсеместно, начиная с 1920-30-х г.: теперь она становилась вместилищем души *панян*, о ней - фотокарточке -заботились родственники несколько лет, кормили душу, вплоть до обряда *каса*. Собрались родственники, перед фотокарточкой поставили блюда с

различными яствами. Родственников и вообще гостей на обряде было не более 30 человек. Обряд *каса* с шаманом не вызвал большого ажиотажа среди односельчан. День был рабочий, школьники учились. Да и, по всей видимости, сам Моло и его родственники не стремились "афишировать" проведение этого обряда. В данном случае (как и в других) нанайцы понимали, что большие поминки можно сделать только так, как это делают теперь, - и уже давно - без *касаты*-шамана. Все действия Моло Онинка на этом обряде были бы действиями обычных шаманов, которые не возят души в загробный мир, но дают им напутствия для пешего путешествия по "расчищенной" шаманом дороге в *буни*. Однако он "не мог обойтись" без своей старой - воображаемой - нарты ("символом" ее была современная); призвал он и своих старых духов-собак.

Наши наблюдения и записи позволили выявить ряд явлений в этом традиционном обряде, прежде неизвестных.

И в современном обряде, как и в прошлом, заранее вблизи дома хозяев, устраивавших поминки, возводили шалаш *итоан* с основой из утвержденных в земле, вертикально поставленных длинных жердей с верхушками, склоненными к центру. Его частично обтягивали брезентом (в прошлом - покрышкой, изготовленной из рыбьих кож). Общая форма шалаша (в с.Дада) была близка к овальной. В центре его раньше ставили вертикальный столб *тороа*; к нему подвешивали деревянную фигуру птицы *коори,* без которой шаман не мог вернуться из путешествия. В данном случае были два малых столбика, поддерживающих верхушку жердей; птицы *коори* у Моло не было совсем. Длинные продольные стены, более всего та, которая была обращена к западу (запад - "сторона мертвых"), были почти полностью открыты (не затянуты брезентом); через западную входил и выходил только шаман, остальные пользовались проемом в противоположной стене.

В этом шалаше происходила основная часть камланий *касаты*-шамана. Одновременно с шалашом, родственники хозяев изготовляли *мугдэ* - антропоморфную фигуру (в 1910 г. - во времена Л.Я.Штернберга - из дерева, в 1972 г. - из сена), размером около метра, которая несколько дней лежала здесь в незаконченном виде.

Собрание родственников и знакомых, не видавшихся годами, в течение нескольких дней общавшихся на обряде последних поминок, вызывало в прошлом обычно много оживления: встречи старых друзей, множество новостей, желание услышать известных сказителей, увидеть яркие, театрализованные камлания шамана, иногда сопровождавшиеся различными фокусами - и т.п.; своеобразные игры подростков и молодежи, "смотр" вещей, выставленных для обозрения перед сожжением и т.п., - так проходил в прошлом этот обряд в течение нескольких дней.

В прошлом *касаты*-шаман несколько раз камлал для *панё* - маленькой фигурки, находившейся в главном хозяйском доме. В течение нескольких дней всё внимание родственников обычно было обращено на неё. К ней приносили угощения, ритуальные печения, которые часто заменяли новыми; одновременно иногда тут стояли десятки разных блюд с лучшей пищей, бутылки с водкой и т.п. Каждый приходивший и приезжавший считал своим долгом угостить *панё*, кланялся душе, "поил" её принесенной водкой, называя себя по фамилии, пил сам. Мужчины прикладывались к рюмке. Шаман камлал неоднократно для *панё* и здесь и в шалаше *итоан* в окружении многих слушателей.

Иногда шаман заходил и в чужие дома, и сюда обычно сходилось много народа; но здесь, как правило, он не шаманил. Его помощник начинал здесь танцы *мэу* с бубном шамана, в его поясе с металлическими подвесками. Молодежь, подростки, люди средних лет любили это развлечение: все желающие могли потанцевать с бубном и в поясе шамана. Каждый по очереди обходил комнату по периметру (по ходу солнца), приплясывая особым образом, ударяя в бубен колотушкой, вращая нижней частью тела, отчего раздавался лязг подвесок. Все танцевали по-разному, кто-то отличался, большинство старалось своими действиями вызвать побольше смеха. Слышались реплики, остроумные замечания. Один танцор, пройдя несколько кругов, уступал место другому. Участие в этих танцах было любимым делом нанайцев во время обряда *каса*; помощник шамана при этом присутствовал не всегда.

Шаман не мог камлать всё время; он отдыхал - и в это время старались "попользоваться" его, шамана, атрибутами. Никто не мешал предаваться этим занятиям всем желающим: шаман обычно находился в этом же помещении, но общему энтузиазму он только радовался, сидя в стороне с якобы безучастным видом: всё происходившее, по словам самих шаманов, радовало и воодушевляло их духов-помощников: после таких танцев они были чрезвычайно активны во время камланий.

Во время последних поминок шаманы нередко повторяли важный обряд, проводившийся еще на первых поминках по умершему (*хэргэн*), когда шаман, поселяя в фигурку *панё* его душу, "оживлял" её с помощью *тавогда* - "волшебных" камешков, возлагая их на основные места "тела" умершего (фактически - на его одежду, разложенную на земле в шалаше), на места примерного нахождения сердца, печени, коленных и бедренных суставов, а затем камлал над каждым камнем, "одухотворял" их - и душа умершего "оживала": находясь в *панё* много месяцев, она как живая, нуждалась в пище и т.п., а также могла передвигаться[7].

Кроме этого, на тех же, первых поминках в 7-й день после похорон шаман делал душу умершего "говорящей". Для этого, камлая, он "прочищал" многочисленными травяными жгутами *богдо* грудь и горло

панян-души умершего: последний не мог говорить только потому, что эти места его тела были забиты дурной грязью, оставшейся со времени болезни (ссохшейся слизью, кровью, "засохшим кашлем" и т.п.).

Однако этих стараний шамана было недостаточно и тогда он призывал на помощь *буни гаса* - "птиц загробного мира". Они обычно сидели на "мировом дереве" *конгор дягда яло туйгэ,* растущем из загробного мира через другие миры: землю, небо. Птицы располагались на ветвях этого дерева, занимая каждая свое собственное место. Шаман, камлая, вызывал одну за другой, называя их присущими им именами, и каждая занималась своим делом, "разгребая завалы" в груди и горле, освобождая путь голосу души-*панян*, чистила все "проходы" водой. Душа переставала плакать.

На этом дереве было девять ветвей. На верхней сидела птица *сиулду* (*сиу* - 'солнце', она "ближе к солнцу"), далее вниз - *дурулди, тоnто,* (*тонггоро тоnто*), *туту, кэку* (*кэнггэрэ кэку*), *обиби, яркан гаса, яуги, гоёлго.* Иногда упоминалась птица *киниало* (стриж) или *айсим киниало* (золотой стриж). Таким образом среди птиц "загробного мира" были и "реальные". Главная - кукушка *кэку*. Ее изображение раньше обычно делали на шаманском столбе (иногда было три столба с фигурами кукушек), стоявшем недалеко от дома шамана. Это был один из его важнейших духов-помощников.

Варианты, записанные от разных шаманов: самая верхняя - *обиби,* самая быстрая - *гургэн гаса*. *Кэку* и *тоnто* - два вида кукушек, *туту* - горлица. Остальные - мифические. Каждая из них выполняла свою работу и как бы давала душе свой голос. Л.Я.Штернберг записал в 1910 г. 4 названия птиц (он их всех почему-то называет "утками"): *дурулди, тоnто, гоилго, сиулду*. Важнейшая из них - кукушка - дух шамана, благодаря которой шаман затем говорит с душой умершего[8].

Термины *кэку-, кэкуйни-* означают 'куковать'. Шаман, камлая, разговаривал с душой умершего (душа говорила "по-кукушечьи", а дух-помощник шамана "переводил" ему, шаману, "слова" души). В определении *буни гаса* важны два значения слова *гаса:* I - существительное 'птица вообще', II - глагол 'горевать', 'тосковать', 'печалиться'. Здесь термин "утка", как это предлагал Л.Я.Штернберг при переводе термина *гаса,* - неприменим.

В процессе лечения души умершего, чистки горла постепенно становились слышны "слова" души: это "откликалась" *яркан гаса атаригда дяралигуй*, помогавшая душе начинать говорить (*атари* - 'кричать от нестерпимой боли'; *дярали* - 'отзываться на зов', 'подать голос').

Эти птицы загробного мира как бы "оживляли" душу, жившую затем больше года среди своих родственников до больших поминок *каса*, "питавшуюся" вместе с ними во время их трапез, "курившую" с ними, спавшую рядом. Шаман "говорил" с душой во время первых поминок, "переводил" ее слова-просьбы, наставления, обращенные к родным. За период между первыми и последними поминками душа часто (но не всегда) утрачивала свои способности говорить с шаманом, приобретенные на первых поминках, а между тем родственникам нужно было попрощаться с родным человеком, уходившим навсегда в загробный мир *буни*. В этих случаях на *каса* шаман вновь призывал во время камлания на помощь птиц загробного мира *буни гаса*, они вновь чистили грудь и горло души *панян*, - процесс повторялся, как и на первых поминках, - и вновь затем происходил разговор между душой умершего *панян* и родственниками умершего.

Среди ряда дней обряда *каса* наступал день *дэгбэли*, день выноса фигурки *панё* из дома, сопровождавшийся камланием шамана или специфическим пением *лэусуй*, которым владели некоторые знатоки - нешаманы. За последние несколько десятилетий к подобному пению, обращаемому к душе умершего прибегали обычно простые шаманы. Эти песнопения на последних поминках шаман пел без бубна, без других атрибутов, лишь держа в руках копьё *гида* или пальму *хогдо* (орудия охоты). Считалось, что душе он давал не только "наставления" о предстоящем пути (говорил об изменении ее положения - уход из дома); с помощью оружия он "расчищал дорогу" душе в загробный мир *буни.* Такая практика возникла в последние десятилетия, когда уже не стало *касаты*-шаманов, возивших душу умершего в *буни* на собаках. Простые шаманы не возили души умерших в загробный мир: душа должна была сама идти в дальний путь и только шаман или простой певец своими *лэусуй*, речитативами со своеобразной мелодией помогал ей, а шаман еще и своим "оружием", расчищая путь* в *буни.*

Некоторые старые *касаты*-шаманы завоевывали себе славу, их обряды вспоминали многие годы, рассказывая об особом их даре. В число их достоинств, несомненно, входило и поэтическое творчество, вплетавшееся и в камлание, и в песнопения-речитативы *лэусуй*. Особенно удачно складывавшиеся произведения повторялись потом как самими их "создателями", так и последователями.

Фольклористы, как русские, так и иностранные, записывали шаманский фольклор, однако публикаций до сих пор мало, и он еще не изучен специалистами. Несомненно, среди шаманов были и отдельные крупные самобытные поэты. Нам попадались отдельные яркие выражения при переводе камланий, когда, например, шаман описывал ночное небо с "брызжащими звездами" ("в это время девять звезд брызнули"). Хочется надеяться, что со временем будут сделаны расшифровки и читатель получит уникальную поэзию, о которой сейчас нет возможности судить**.

В качестве образца *луэсуй* приведем текст, пропетый сле-пым стариком - не шаманом - нанайцем из с.Хаю, Ф.К.Онинка***:

Туе, Туе, Туе

Эмулэ пуэлэ дэлхэлэнду	Отделяйся от нашей семьи, рода
Сусучиэмэ хэрэ дёвани хэунгэ	Лягушачий дом моментом построен
Ангока итоан илгамока	И итоан поставлен
Малга дё макчиган	Дом умершего быстро
Гала дё гадиган ангокама	Гала-дом быстро соорудили
Эмулэ пуэлэ дэлхэлэнду	Отделяйся от нашей семьи,
Эди намандара эдикэ сонгара	Не падай духом, не плачь
Понгня погдогаду георкачи илигоду.	Будь здоровым (встань, как здоровый).

Шаман Онинка Моло пришел в дом своей год назад умершей сестры и, стоя посредине комнаты, поодаль от собравшихся

---

* Шаманы или просто "знающие люди" - ульчи, владеющие старыми песнопениями, отправляют в последний путь души умерших в настоящее время так же, как и нанайцы.

** Многие записи хранятся в архивах, например, в Санкт-Петербурге, в МАЭ.

*** *Луэсуй* обращен к душе умершего. Приводится по магнитофонной записи 1972 г. Перевод информатора.

родственников, обратился лицом к фотографии умершей, окруженной различными угощениями, яствами. Держа в правой руке *гида*-копье лезвием вверх, он поставил древко его на пол, а к основанию лезвия привязал кусок черной ткани. Не отнимая копьё от пола, шаман махал этой тканью и пел (*лэусуй*), звал душу; она видит "этот "флажок", слышит призыв шамана и приходит"*.

Моло Онинка разговаривал с душой сестры**: "Ты уже здесь?" Душа: "Я пришла". "Я, Онинка, тебе говорю: все уже собрались. Ты - хороший человек - чтобы не плакала. Раньше вместе жили, дружили. Тут я вместе с друзьями - все тебя провожать пришли (в этот томент, говорит шаман, *панё* начинает подвигаться вперед, ещё, ещё.- А.С.). Как раньше наши предки уходили в *буни*, так и теперь тебя туда зову. Ты собирайся, скоро пойдем. Не плачь. Все тебя проводят. Иди хорошо, не падай. Старые вещи надо собирать, халаты, топор, котел, - всё возьмем в котомку". Далее действие *ирагуй*: *сэвэнсэл* - духи-помощники шамана несут *панян*. Шаман говорит: "Пойдем на *дарин* (площадка около *итоан*) *7 дюли, 9 дюли, 24 дюли* (*дюли* - духи-помощники шамана), другие *сэвэны* тебя обнимут, понесут потихоньку". Он рассказывает, какая дорога до *буни*, какие повезут собаки. Несколько раз шаман спрашивает *панё*: "Тут ли ты?" Она отвечает. Однако вдруг - нет ответа! Волнение среди родственников, шаман ищет.

Вынос *панё* из дома сопровождается всеобщим плачем родственников. Кто-то из чужеродцев берет фигурку, несет к двери, его притворно бьют родственники: душа должна видеть, что они ее любят и защищают, - иначе она, душа-*панян*, обидится. В данном случае, когда на вопрос Моло душа не ответила, среди близких возник некоторый переполох: куда исчезла душа? Моло нашел быстро: оказалось, что душу пытался забрать к себе один из присутствующих стариков (небольшой шаман). Отобрали, бьют этого старика, ругают.

Порядок восстановлен. Вынесли фотокарточку с душой на улицу.

Представления нанайцев о душе и в прошлом и в данный период были весьма неоднозначны. Находясь год и более в фигурке *панё* в как бы "живом" состоянии (потребности в пище и т.п.), душа не была неподвижной и бездеятельной. Душа

---

* Пояснения стариков: оказывается, душа не всегда находится в *панё*, она может передвигаться.

** Данные получены от него на следующий день после обряда.

умершего, по мнению нанайцев, "следила" за поведением членов своей семьи, а особенно - умерший муж следил за своей вдовой. *Панян* легко выбиралась из своей фигурки, хваталась за подол халата женщины и сидела там подолгу, наблюдая за тем, где и с кем бывает вдова. Об этом помнили молодые вдовы; перед уходом из дома они трясли подол своих платьев, стараясь избавиться от "соглядатая". За подобными поступками невестки строго следили свекрови, запрещавшие эти действия ("упадет *панян* на пол - разобьется!"), хорошо зная и о главном значении "надзора" *панян*.

Подобные представления нашли отражение в указанной выше литературе: на *каса* проявлялись все эти верования по- разному. При общем стечении народа душа *панян* иногда вела себя агрессивно, не давая *касаты*-шаману проводить обряд, требовала крови за "бесчестие".

Согласно обычаям, вдова могла выходить замуж только после *каса*, но по более старым канонам - вообще не могла распоряжаться своей судьбой: это могли делать родственники умершего мужа. При нарушении обычая душа умершего плакала, ничего не ела, не желала отправляться в *буни*, "бунтовала". Едва

касаты-шаман появлялся в *итоан*, душа бросалась к нему, особенно к *боло-мапа* - хозяину посоха. Это его пугало, он возбуждалася так, что *касаты*-шаман едва удерживал посох в руках, он "вырывался" и шаману приходилось его перекладывать из руки в руку. Все вокруг понимали: вдова согрешила. Иногда *панян* бросалась к шаману, царапала и рвала на нем одежду, и он едва мог защититься магическими *толи*-дисками. Это нанайцы называли *панян тухэни* - "душа не хочет идти в буни, требует крови". Вызывали виновницу, её любовника, происходила небольшая "потасовка" между ним и братом вдовы. Душа удовлетворялась, когда под полу фигурки *мугдэ* вкладывали стружки, обагренные кровью из носа "героя" (а иногда и самой вдовы: ее бил по носу родной отец). *Мугдэ* объявляли, что "его убили" - и *панян* успокаивалась. Как говорили нанайцы, после подобного события для влюбленных часто открывался путь к дальнейшему браку.

Случалось, что согрешившая вдова заранее сама с водкой приходила каяться к *касаты*-шаману с просьбой не открывать ее греха. Тот соглашался: он тайно связывал *панян* сеткой-*укур*, предупреждая ее гнев. И в дальнейшем всё проходило спокойно, *панян* не бунтовала. Случалось, что *касаты*-шаман убивал непокорную *панян*, чтобы везти в *буни* мертвую. Отец, брат умершего били за это *касаты*-шамана. Некоторые влюбленные во вдову при отрицании ею греха брали его на себя, даже если его не существовало в действительности. Они просили их ударить "до крови" - такой человек уже как бы имел право на эту женщину, "ведь его кровь ушла с умершим в буни"; во всяком случае, шансы его повышались. Часто так поступал не посторонний, а кто-либо из родных умершего, желавших, чтобы "хорошая женщина"-вдова осталась в их семье.

Подобные эксцессы происходили на традиционных *каса* в старые времена, когда их проводили *касаты*-шаманы при большом стечении народа, поэтому об этом помнили многие. Они были возможны только на старых традиционных обрядах, руководимых *касаты*-шаманами с их специфическими духами-помощниками. Описанные здесь казусы отмечены в литературе[9].

Обряд 1972 г. в целом существенно отличался от традиционного:

1) отсутствием *касаты*-шамана. Хотя Моло Онинка неод-нократно говорил мне о своей причастности к *касаты*-шаманам, он понимал свои малые возможности, особенно при отсутствии ряда необходимых атрибутов (которое, впрочем, восполнялось упоминанием о них в камланиях) и ясной "родословной";

2) кратковременностью. Обряд был проведен за один день;

3) М.Онинка камлал несколько раз, пел *лэусуй* при выносе *панё* (в данном случае - фотокарточки) из дома, камлал при "одухотворении" соломенного, с короткими ножками, *мугдэ* - при "перемещении" из *панё* в эту большую фигуру души его умершей сестры - *панян,* при одевании *мугдэ**, а также при "починке" нарты и запрягании собак;

4) на площадке *дарин дани* к западу от шалаша разожгли большой костер. Шаман М.Онинка *кэкуй* - сидя в шалаше-*итоан*, камлал без бубна. Он пел о том, как построили шалаш-*итоан*:

Намам були надан тайлэ	Прутики стали деревьями в 7 обхватов,
Дяпуми дякпунтэйлэ	Возьмешь - уже 8 обхватов!
Калима нантани гуйчэни	Крыша - из китовой кожи,
Калима хэучилэдени соони	Палки крыши - из китовых ребер,
Калима кауктани ихэрэ	Жир лампы - из китового сала.

---

* Согласно Л.Штернбергу, когда *панё* вносили в *итоан*, заканчивалась "работа" над деревянной фигуркой *мугдэ*[10]: ей рисовали глаза - с этого момента она считалась ожившей, на неё надевали нарядные халаты и шубы, приставляли обувь, под шапкой закрепляли серьги. Однако в действительности "ожившей" *мугдэ* становилась, когда шаман вдувал в неё душу-*панян*.

Далее шаман пел (*кэкуй*) в шалаше *итоан* душе о том, что дом, где она жила, ломают, сломали очаг *гольдё*, очаг *ома*, *хуэ* - доски на краю нар, *кэндэрхи* - порог и т.п., - т.е. сломали весь дом. После этого шаман и перемещал душу: хватал ртом из *панё* и вдувал в *мугдэ*;

5) шаман М.Онинка *панягуй* - угощал душу в доме , а затем в шалаше: "*тунгэ* (желудку) даем *лала* (кашу), *туокуру* (водку), *па* (лепешки с рисунками), *тури* (горох)";

6) в традиционном обряде *каса*, продолжавшемся много дней, после выноса *панё* из дома *касаты*-шаман, еще до внесения ее в шалаш-*итоан*, устраивал действо "идентификации" души *панян* с подлинными признаками умершего человека - чтобы не ошибиться и не "схватить" случайно душу чужого человека; этот процесс был обычным в любом камлании. В данном случае шаман "схватил" (*сэкпэнггуй*) душу из фотокарточки и сразу "вдунул" её в *мугдэ* (с помощью родственников, толкавших при этом шамана в спину);

7) в обряде 1972 г. отсутствовал элемент действа шамана с *дядон* - "лестницей в небо", с вершины которой в прошлом шаман предсказывал удачные промыслы, а также просил у солнца и луны света во время пути в загробном мире;

8) на площадке *дарин дани*, к западу от *итоан, касаты*-шаман *хэрсигуй* - звал птиц *буни гаса*, возобновлявших свою "работу" с *панян*, чтобы облегчить ей общение, диалоги с родственниками. М.Онинка сделал это одной фразой.

Диалоги *панян*-души умершего с родственниками через посредство слетавшихся на *дарин дани* птиц *буни гаса*, а затем - через "переводчика", духа-кукушку, касались, в основном, благопожеланий о дальнем пути; *панян* переставала плакать - высказывала наставления о судьбе имущества, пожелания остающимся родственникам в отношении их взаимоотношений, благодарила всех за заботу и т.п. Диалог *панян* с родными в камлании М.Онинка был очень краток. Затем прощание, плачи. В прошлом, после "одухотворения" *мугдэ* (вдувание *панян*) - фигурку тотчас начинали одевать в шелковые халаты и меховые одежды, причем некоторые малоимущие заимствовали их у соседей. Ящики на нартах также наполняли дорогим имуществом.

Напомним, что в прошлом нередко случалось, что за период от похорон до последних поминок (год, два, три) умирали и другие нанайцы. В этом случае поминки *каса* обычно устраивали сообща и тогда шалаш *итоан* строили больших размеров. В нем находилась не одна "кукла" *мугдэ*, а две или три, стоял не один, а несколько ящиков с "имуществом". Отметим также, что общий обряд *каса* устраивали не всегда родственники, но иногда и члены различных родов (подробнее см. ниже). В *итоан* они, соблюдая свои обычаи, по-разному усаживали *мугдэ* у "своих" ящиков.

Перед выносом куклы *мугдэ* из *итоан* (*дэгбэли, дэгбэлигуй* - тот же термин, что и при выносе из зимнего дома фигурки *панё*) в стороне *буни* - к западу от *итоан* - разводили огромный костер *дёгдёули тава* или *буни тава* (*тава* - 'огонь', *дёгдёули* - термин в "Словаре"[11] отсутствует), на котором водружали сундуки и чемоданы с вещами умершего, утварь, самострелы, продукты, одежду и т.п. С другой стороны шалаша зажигали второй костер - *ильдан тавани* (*ильдан* - 'этот мир'). В шалаше *итоан* кто-либо из знающих стариков пел прощальное песнопение *лэусуй* (*лэусуйни*). Ниже мы приводим еще один текст в исполнении уже упомянутого Ф.К.Онинка (зап. 1972 г.)

Туе, туе, туе	
Эмулэ пуэлэ дэлхэлэнду	Отделяйся от нашей семьи, рода
Эсилэ энэдечимэ	Сейчас ты пойдешь
Хэрэ дёла хэуигэ	Лягушачий дом разваливается
Мала дёла макчилигора	Умершего дом разрушается
Туе-туе - эси бидэ экпулэ	Сейчас отделяйся от нас
Пуэлэ дэлхэлэнду, туе-туе	Отделяйся
Даринба дабами энэмиэ	Переходя через дарин - иди
Буни соактанда сопиалану	В буни возьми полынь
Тэ чалака тэчиэмбурну	Вон туда полетишь
Туе-туе, буни ороктонда	В буни траву бери с собой
Пасоалану, тэ чала тэчиэмбурну	Вот туда полетишь
Эмулэ пуэлэ, даринба дабами	Отдеяйся, через дарин иди
Дядон дякпалани чикчи мунга муслане	Рядом с *дядон-чикчи-мунга* (*чикчимунга* - как бы "преддверие" *буни*)
Тэ туе сэвэн сэгдэмдиди	С помощью *сэвэн*
Амбан аломдиди омбиндяма	С помощью *амбан* понесут
Дюлэмдиди, дюлэмдиди	*Дюлин* (дух) будет передовиком.

Некоторые старики (например, Давсянка Бельды из Найхина) говорили: "это *лэусуйни* - не человек делает, а *дюли* делает", т.е. человек только передает слова духа *дюли*.

Прощались с душой умершего не только родственники, но и многочисленные знакомые, соседи, друзья, многие рыдали.

Мугдэ из *итоан* на *дарин дани* выносили также, как считали нанайцы, не люди, а духи-*дюли*. После эпизода с лестницей *дядон*, когда шаман поднимался вверх и "очищал" дорогу в *буни* - начинали формировать упряжку для поездки в *буни*. Всех пьяных, буйных и шумных гостей уводили в дом. Все усаживали *мугдэ*, приводили в порядок одежду, - всё нужно было отправить так, как следует. Стояла благоговейная тишина.

Приготовили нарту к отъезду - обыкновенную, ездовую. Моло Онинка привязал впереди к нарте метровой величины "собаку", сделанную из сена, сел на нарту верхом, шаманит с бубном, - камлает: он ремонтирует другую, свою старую нарту, оставленную ему предком - *касаты*-шаманом; она многие годы хранилась на его, Онинка Моло, шаманской территории *дёргиль*, на р.Анюй. В качестве материала для ремонта он использует "китовую кость" и "зубы кита", которые ему принес с моря его дух-помощник *нека мапа* ("хозяин" посоха *боло*).

Согласно данным, полученным нами от многих нанайцев, в прошлом *касаты*-шаман пользовался нартой *оочу* (или *оони*) - долбленой, длиной в 9 махов, с девятью парами копыльев, с полозьями из китовых ребер. Её никто никогда не видел. На самом деле шаман вместе с *мугдэ* садился на простую доску. Шаман

сидел на своей доске в полном облачении (юбке, с бубном и пр.) и пел, как он чинит нарту перед дальней дорогой. Самому шаману это делать было грех: должны были присутствовать другие шаманы, и активно помогать. И непременно должен был находиться *тудин* - исключительное лицо среди шаманов ("даже больше, чем шаман", как говорили о них некоторые нанайцы), но не шаман; он всё видел, проверял действия шаманов при ремонте, а иногда и помогал в чем-либо[12]. *Касаты*-шаман "руководил" ремонтом. Части нарты состояли из китовых костей, их связывали змеями *симур* и *колиан*. Когда шаман возвращался из поездки, змеи уползали. Части нарты - грядки *хулиэн,* настил *дэрсин*, копылья *бэгдилкэн*, вязки копыльев *палтухи* - всё делалось из ребер кита. В качестве гвоздей употребляли "зубы" кита, клей делали из тела кита. Потяг *луксур* и на нем 9 хомутов были сделаны из кожи кита. Термин для обозначения такой (воображаемой) нарты нам сообщили лишь три человека из множества опрошенных: Ф.К.Онинка, Моло Онинка (Нанайский р-н, 1972 г.) и П.Я.Онинка (из с.Диппы Комсомольского р-на, 1972 г.): *оони, оочу* и *оочогда*. Термин же, приводимый для обозначения нарты в записях Л.Штернберга (*ирдуːха*), нам нигде не встречался. Подробное описание этой нарты дал Моло Онинка со слов *касаты*-шамана, которого он слышал в юности.

Несмотря на то, что на "нарте" сидел *касаты*-шаман и как бы управлял ею, отвечая и за *мугдэ* (иногда их было несколько, если поминали двоих-троих одновременно, что случалось нередко), но "фактически", как говорят нанайцы, руководил всей поездкой дух посоха *нека мапа,* или *боло эдени* - отец *Нека,* или хозяин *боло*-посоха. Он же назывался *каури эдени* - 'хозяин тормозной палки'. Фигурку этого духа *касаты*-шаман получал при своем "становлении", когда, как было ранее упомянуто, во время "припадка" (*солби*) у него выходили изо рта различные предметы снаряжения будущего *касаты*-шамана. Изображение представляло собой головку, лицо с широко открытыми глазами; руки скрещены на груди. Эти данные получены от шамана Моло Онинка. Другие думают иначе. Так, по мнению Ф.К.Онинка, с тормозной палкой в руках сидит на нарте дух *Хойхол-хото*. Дух *нека мапа* привязывал *панян* к нартам веревкой *хэ* из кожи кита.

У *касаты*-шамана обычно имелось много духов-помощников, помогавших ему перевозить души умерших в загробный мир *буни*. Шаман в камлании рассказывал, какие это были духи, "гарантировавшие" душам-*панян* безопасность: простые *дюли* (их было много) усаживали *панян* на нарту, привязывали к ней, чтобы те не упали, заботились об их безопасности в дороге: *дякпун дюли дяпагуй* ("восемь *дюли* держат"), *хуюн дюли хольбигуй* ("девять *дюли* привязывают"), *надан дюли намангуй* ("семь *дюли* обнимают", т.е. еще крепче держат). Шаман садился на нарту вместе с *мугдэ*, брал тормозную палку, но, говорили нанайцы, - он бы не удержал, на самом деле её держал старик *мапа каурини* (*каури* - 'тормоз'), другие уверяли, что это делал *нека мапа,* третьи отождествляли этих духов. Не имея этих духов, *касаты*-шаман не мог бы везти души-*панян* в *буни.* (Различий в воззрениях было много: старики Давсянка и Колбо Бельды - в с.Джари, 1970 г., утверждали, что духи *дюли* устраивали "поезд" с нартой - и сразу возвращались назад, а Моло Онинка уверял, что духи-*дюли* сопровождали нарты с душами до конца пути в *буни*). Вообще в воззрениях нанайцев, даже живших в одном селении, много противоречивых суждений. Говорили также, что нартой, поездкой управлял не *касаты*-шаман, а названные духи.

Были у *касаты*-шамана и другие духи-помощники; камлая, он звал *керген бучу* (дух на одной ноге) - только он умел запрягать собак-духов. На шапке *касаты*-шамана был прикреплен *нёран толи* - маленький металлический диск ("зеркало"); это - передовая собака в упряжке, с колокольчиком *конгокто* и *гараха* - волосяной кистью-украшением на голове. Без передовика упряжка не пойдет. Вторая собака - *Чикпер Чинггудэ* (или *Тусен*) - "быстрая", или "шустрая"; третья - *Кэлдэру кэймэдэ* - "высоко прыгает"; четвертая - *силва пульсини* - "сильная, через чащу переходит"; пятая - *кусун манга куриэ* - "сильная и красивая"; шестая - *аякта манга алха* - "очень злая, пестрая, красивая"; седьмая - *пулси пуктэ* - "быстроходная"; восьмая - *кера пулсини кила* - "белая"; девятая - *лэгдэчэ лукучэ*, или *дайлани лукугдэ* - "самая лохматая, как медведь". Вся упряжка состояла, максимум, из 15 собак. Отметим, что большинству названиий собак мы не нашли аналогий в "Словаре" С.Н.Онинка, поэтому сами термины и их перевод приводятся в записи от М.Онинка.

У каждого *касаты*-шамана были одни и те же духи-помощ-ники *дюли* для поездки в *буни*. В реальности изображения духов-*дюли*, ездовых собак отсутствовали; они были лишь в воображении во время камлания.

Запрягая собак перед отъездом в *буни, касаты*-шаман говорил: "эту собаку беру от Заксоров (от рода Заксор. - А.С.), эту - от Онинка" и т.п., т.е. упряжка набиралась из всех нанайских родов, но в первую очередь из тех, которые устраивали обряд *каса**.

Касаты-шаман традиционно садился на нарту (доску; сзади *мугдэ*), в своем облачении, иногда без юбки, но непременно в шапке. На шапке надо лбом были укреплены 3-4 металлических "рога" *чурукту*, осмыслявшиеся как вместилища духов-помощников, а также металлические или нефритовые нашивки: *дэрэпту*, металлические кружки, дающие шаману свет в *буни*, *нгэригдэ,* или *нёран толи,* - нефритовый кружок, дающий свет при входе в *буни*. Моло Онинка, однако, полагал, что *нёран толи* в пути превращается в передовика упряжки. Колокольчики *каораkта, конггокто,* нашитые на шапку, во время пути превращались в птиц *буни гаса*, помогавших шаману. Считалось также, что во многих бубенчиках находились ездовые собаки шамана. Сама шапка состояла из полос меха различных животных, - смотря по

обстановке, шаман мог во время езды превращаться в них. Располагавшиеся на груди и спине круглые металлические зеркала *толи* служили ему защитой от злых духов и прочих врагов. Вообще же, по представлениям нанайцев,

---

* По поводу "родового состава" нанайцев, объединявшихся на больших поминках-*каса* см. ниже.

шаман ехал в *буни* либо в образе медведя, либо черта с вымазанным сажей лицом.

Отправляясь в *буни*, сначала проезжали местности, лежав-шие к западу от села (в данном случае - с.Дада): Бунэчэн, Чухэ, Кандари, Гоола, Саадя (р-н р.Пихца), Убиэ, Сергину, Хадильтоа, Саг'ли - все эти места знает каждый местный охотник. Далее подходили ко входу в подземный мир - дыре под камнем *имуэн дани*. Затем начинался перевал "на ту сторону", речка с мостом Уден Чичони и - болота *Чикчимунга Муени* - "преддверие" *буни*, Вайлин Тэхэн Керони, сопка Конггори Дягда, простая сопка Яла туйгэ керони, Лонггичо. От Илан дзаур шло разветвление дорог, ведущих в *буни* разных родов (записи от М.Онинка 1970,1972 гг.).

Выше говорилось, что "кукол" *мугдэ* обычно одевали в нарядные одежды и так сажали на нарты, отправляя в *буни*. Некоторые малоимущие семьи брали дорогие одежды у родных или соседей взаймы, чтобы "достойно" отправить *мугдэ*. Здесь следует разъяснить, почему производили замену маленькой антропоморфной фигурки *панё* на "куклу" *мугдэ*. На наши многочисленные расспросы получался всегда одинаковый ответ: 15-ти сантиметровую *панё* нельзя отправить в *буни* в "достойном виде", так как ее нельзя одеть так, как можно одеть метровую *мугдэ* (шелковые халаты, меховые шубы, дорогие украшения для ушей).

Доехав до Лонггичо, *касаты*-шаман делал остановку и все заинтересованные лица - участники обряда - бросались к "поезду": снимали с *мугдэ* дорогие одежды, украшения, доставали из ящиков ценные вещи и утварь, оставляя лишь немногое. *Касаты*-шаман тут же *сэкпэнггуй* - хватал душу-*панян* из *мугдэ* и *хуксинггуй* - вдувал ее в одежду, еще оставшуюся в ящике. Куклу *мугдэ* тотчас разрубали топором, чтобы в неё не забрался злой дух. Обломки куклы выкидывали в тайгу. *Касаты*-шаман со своей поклажей - ящиком с "одушевленной" одеждой - продолжал свой путь в *буни*, везя души к умершим предкам.

Старики-нанайцы сообщали о различных вариантах обрядов *каса*, касающихся данного важного момента. Так, по другому варианту, шаман формировал свой "поезд" (нарту с *мугдэ*) с самого начала. На нарту водружали берестяной ящик с одеждой, которая сразу пойдет в *буни*. Одежда на *мугдэ* была соответственной. Тут же шаман *сэкпэнггуй* - забирал душу умершего из каждой фигурки *мугдэ*, вдувал (*хуксинггуй*) её в одежду в ящике и ехал в *буни* без остановок в Лонггичо. Лишь только шаман делал *сэкпэнггуй*, фигурку *мугдэ* разрубали и выкидывали (сообщ. И.Т.Бельды из с.Дада, 1972 г., Колбо Бельды из с.Джари, 1970 г.). Однако, по наблюдениям Киле Чикуэ, в 1950-х гг. в Гордамо *мугдэ* раздевали только по возвращении шамана из *буни* (с.Дада, 1972 г.).

Многочисленные информаторы были единодушны: *мугдэ* всегда разрубали и выбрасывали, едва лишь шаман *сэкпэнггуй* - извлекал из неё душу *панян*. Точно так же поступали с фигуркой *панё*, когда шаман "извлекал" из нее душу и вдувал (*хуксинггуй*) ее в куклу *мугдэ*: *панё* рубили и выбрасывали, пока в нее не поселился *амбан* или другой злой дух.

Подчеркнем, что никогда ни ту, ни другую фигурку не сжигали на костре, вместе с вещами или отдельно. Этим вопросом мне пришлось заниматься специально, ибо археолог А.Н.Липский в 1950-х гг. описал обряд *каса*, который он видел в 1920-х гг. (NB! - А.С.) на р.Тунгуске, притоке Амура, и сообщил при этом, что указанные фигурки нанайцы сжигали на костре[13]. Обнаружение подобного факта - вопрос важный: нанайцам была чужда кремация умерших (этот вывод сделал А.Н.Липский), этот обычай был свойствен нивхам, народу, которому, как известно, некоторые ученые приписывали более широкое расселение к югу от их современного ареала.

Установив, что названный обычай был чужд нанайцам Амура, мы искали информаторов из других регионов. 70-ти летняя Екатерина Онинка, родившаяся в 1902 г. в Кукане на р.Кур, Леонтий Актанка, 82-х лет, житель Сикачи-Аляна, имевший многих родственников на р.Тунгуска, его жена Мунэ, - все они наблюдали обряд *каса* у нанайцев того района, но никаких различий в интересующем нас элементе обряда там, на Тунгуске, и здесь, на Амуре, они не видели. Мы полагаем, что А.Н.Липский - за давностью лет (напомним, что между наблюдением и публикацией прошло более трех десятилетий) - допустил ошибку в своем описании.

С шаманом на нарте, помимо *мугдэ,* в ящиках было много пищи. Нанайцы разных родов бросали пищу (лепешки, водку) для своих умерших родственников и кричали, например: "Я, Атка Бельды, вам от меня гостинцы" и т.п.

Реально шаман преодолевал путь за полчаса-час, но, как считали нанайцы, "фактически - несколько дней: там время другое".

Шаман Моло Онинка и более подробно описывал свои неоднократные путешествия в *буни,* где он делал остановки для передышки: их называли *чодир хакини* (малая остановка) и *Гасиан хорпони* (то же) и др.

Далее по дороге встречали души людей, которым никто не делал обряда *каса*, они сами, пешком, шли в *буни*. В *аонгальчо* долго стояли (минут 5). Там увидели лежащую душу, которая сама не могла встать: это *панян* человека, которому не делали *каса* (они там остаются лежать, не могут идти ни вперед, ни назад). Еще остановка на 1-2 минуты: *Чеор ченгкэни*. Шаман рассказывал, куда он заехал. Потом понукал собак: "Ну, поехали!" Доехали до Аи - маленького озерка. Здесь тоже лежали *панян*, уставшие, не шевелившиеся. Снег их заносил. Иногда это были *панян*, которых шаман, ехавший тут прежде, уронил с нарты. Шаман по *самугдан* определял, чьи это *панян*. Если они принадлежали знакомым, близким людям, шаман их *сэкпэнггуй* (хватал), далее ехал в *буни*, а по возвращении домой *хуксинггуй* - вдувал их (это были души, сами пытавшиеся добраться до *буни*) в деревянную фигурку *панё*.

Ехали дальше, переваливали к большому озеру. Там тоже лежали уставшие *панян* (*алигуй*), которые ходить не могли. До дороги *Да Хэвэн* - дороги к большому озеру, душа-*панян* некоторых тяжело больных людей доходила с палочкой. Здесь остановка была более длительной. *Касаты*-шаман удочкой-*умуку умэкэчи* - ловил 10 ленков и делал из них *талу*[14]. Для утоления голода Моло Онинка с помощью духа *керген бочу* убивал острогой сазана. В этот момент, в реальном измерении, детям, присутствовавшим на обряде, давали заранее приготовленную из теста фигурку сазана и они, разрывая ее на десятки частей, съедали ее. Потом шаман спрашивал *панян*: "Есть хотите?" Они отвечали: "Только что ели, пили"*. Если же они хотели, - он кормил их, ел сам. Затем он отдыхал - спал, прикорнув на руки, храпел**. Во сне видел *амбан*, вскакивал: "Пора ехать!" Всего шаман устраивал две "ночевки". По дороге встречали душу брошенного новорожденного ребенка. Шаман кричал: "У тебя отца нет!" Кто-нибудь из присутствующих на обряде, не имевших детей, говорил: "возьми для меня!" Шаман хватал (*сэкпэчи*) эту душу и продолжал путь. Возвратившись из путешествия в *буни*, шаман отдавал бесплодной женщине эту душу (вдувал - *хуксинг*-), - она вскоре беременела.

Путь в *буни* продолжался. Далее шаман встречал черта в облике мужчины. "Я поеду обратно, тебя покормлю", - говорил шаман. Но он обманывал. Везде на остановках *касаты*-шаман

---

* Пища, которую съедали на поминках, попадала умершим.

** 'Спать по дороге в *буни*' - *чирэури* (сообщ. Полокто Киле, 1971 г.).

кормил лепешками птиц *буни гаса*. Потом птица *яркан гаса* собирала вместе всех *панян* (чтобы собрать все души, нужны были колокольчики *конгокто*, находившиеся на шапке шамана; так выявлялась роль этих подвесок, впрочем, о них были различные мнения). Путь продолжался. *Чиуче мама* - остановка на 2-3 минуты. Далее - тайга, река, *намула хумуни* - также короткая остановка. Все перечисленные места назывались так, как называлась местная земная поверхность неподалеку от Дада, та, куда женщины и дети ходили за ягодами. В этих местах собаки сами останавливались.

Далее вновь следовали остановки с такими же, как на поверхности, названиями: *Имунэсэ хэлгэни* - у речки, впадающей в озеро Гасси, *Болхидани* - у таких же речек на озере Гасси, *Бунэчэ* - переваливали р.Пихса, озеро Пихса, перевал Дабан на Пихсе, *Чухэ* - раньше там охотники ловили нерестовую кету, *Кандари* - сопка, где охотились, *Гола* - крутая сопка: волк гоняет тут изюбра, и они оба падают с высоты; *Садя* - небольшая сопка. Шаман пел (*кэкуй*), рассказывал о своем пути: *Убэ* - сопка, *Хоулуа* - тоже, *Олосо Сергину* - "вода течет в дыру", *Хадильтон* - узкое место у реки, где нарта едва проходит. За рекой - крутая сопка *Пихца*. Там долго стояли, обедали. Здесь возникло препятствие: ручей Саг'ле. Духи *нека мапа*, *керген бочу* работают, делают мост *уден чучуни* для проезда нарты. Впрочем, отмечены сведения и том, что "мост" делал сам шаман. Так, по словам *касаты*-шамана Онинка Акиану, Саг'ле - ручеек, который шаман переезжал при помощи кабарги. Шаман звал её, кабарга перекидывала через ручеек свой penis, а шаман ударял по нему кулаком, отчего он становился плоским и широким. Затем шаман сам переходил на другую сторону ручейка и привязывал конец penis'а к дереву, после чего нарта легко переезжала по "мосту" на другой берег.

Марь началась. На той стороне *Чикчимунга муени*. "Тут протока прямая, длинная, километров 100". Дорога шла через марь. Далее - крутая сопка *вайлинта тэхэн керани*. Шаман с собаками здесь дает большой круг. Достигали *конгор дягда яла туйгэ керани*. *Конгор дягда* - это дерево с колокольчиками, которое шаман видел во сне, *яла туйгэ* - толстое дерево. Еще дальше уже упомянутая *Лонггичо* - крутая сопка. "Там шаман Ыльгинэ и Ливэну (удэгеец) вешали свои посохи *боло*, чтобы их увидели другие шаманы. Это место называлось также *Илиэхэни* (зап. от М.Онинка). В отношении *Лонггичо* в *буни* старый *касаты*-шаман Акиану Онинка рассказывал, что это - место, где вешают ту одежду, которую бросают в могилу родственники и которую жгут в костре на поминках.

Наконец, место *илан дзаур*. Отсюда разные дороги ведут в *буни* разных родов. Для каждого в сопке есть дыра. *Имуэн дани* - дыра в круглой сопке, где шаман сломал каури из кости кита ("я это недавно увидел", - говорил Моло). Таким образом, *имуэн дани* столько, сколько родов и дорог, ведущих в *буни* каждого рода.

Касаты-шаманы в прошлом имелись не в каждом роде. Они отсутствовали в "низовских" родах Самар и Тумали, а также в роде Киле. Впрочем, по некоторым данным, в начале XX в. среди Самар и Тумали изредка также встречались *касаты*-шаманы. Но за последние 60-70 лет не было ни одного.

Существовала широкая практика приглашения членами названных родов *касаты*-шаманов из других родов: иногда их привозили за сотни километров, как это делали и многие соседствовавшие с ними ульчи, которые жили далее вниз по течению Амура. Что же касается своих, местных *касаты*-шаманов, относившихся к другим родам, но живших поблизости или в тех же селениях, то каждая семья, нуждавшаяся в "услугах" *касаты*-шамана, обращалась к "ближайшим".

Касаты-шаманов вообще было мало сравнительно с "простыми" шаманами, однако некоторые роды отличались большим их числом, например, Онинка и Бельды. Согласно обычаю, *касаты*-шаман мог отвезти члена любого нанайского рода в его загробный мир *буни*. Дороги из всех *буни* сходились в *имуэн дани*. Если же *касаты*-шаман вез в одной нарте *мугдэ*-души умерших из разных родов, он, начиная от *имуэн дани* и *илан дзаур,* поочередно развозил их в *буни* каждого рода. В каждом *буни* "жили" обычной жизнью все прежде умершие члены данного рода. Они рыбачили, охотились, жили деревнями. Одни нанайцы говорили, что они обитали в обычных зимниках, другие - что в шалашах. Насельники *буни* радовались, когда *касаты*-шаман привозил им новых "обитателей" , зазывали к себе и самого шамана. Для него это были страшные мгновения. Жители *буни* манили его, хотели бы хватать, тащить, но он всегда говорил, что он - из другого рода (даже в том случае, если попадал к сородичам). Он заранее, еще перед началом пути из деревни "маскировался": мазал сажей лицо, чтобы его не узнали, говорил, что маскируется "под медведя", "под черта", "под филина".

В особом положении были нанайцы рода Киле. *Буни* этого рода находилась в особом месте в горах, куда нужно было добираться не на собаках, а на олене, - только он, с вьюком, мог преодолеть горную дорогу с крутыми склонами, ведущую в это место. По этим узким тропам не могла проехать даже оленья нарта.

В самом роде Киле *касаты*-шаманы отсутствовали, а из нанайских *касаты*-шаманов других родов только единицы имели духа-помощника - оленя, который мог везти душу в загробный мир. Кто-либо из нанайских шаманов объявлял, что имеет такого духа и приводил доказательства. В присутствии большого числа зрителей он демонстрировал, как его дух-олень по его, шамана, команде "царапал рогами" снег или землю на расстоянии нескольких метров от себя и собравшихся. Известен и другой способ доказательства: олень-дух наносил рогами царапины не на земле или снеге, а на наконечнике копья (*гида*), зачерненном копотью. Мне приводили конкретный пример: шаман ставил у центрального столба в доме копье с лезвием, покрытым копотью; сам он стоял в темноте, на расстоянии 5-6 м от копья; по окончании камлания все видели, что на лезвии появились полосы - это дух-олень царапал его рогами (зап. в 1972 г. от Колбо Бельды в с.Джари).

Шаман Моло Онинка в 1972 г. говорил нам, что он мог возить души умерших нанайцев из рода Киле в загробный мир. Они шли вершинами рек Бира, Кэвур, Амгунь, Симин, там, в сопках, путь в их *буни*. В их *буни* всё то же, что и в других, но Киле уже от Дариндани идут оленями.

Иной путь в *буни* нанайцев рода Киле записал П.Шимкевич от шамана, жившего на р.Урми: 1) Дару, 2) Оня, 3) Болоса, 4) Ингила, 5) Сая-суйгонэ, далее душа Киле шла вверх по р.Сая-сунсок, ехали 9 оленей, из которых 8 везли имущество умершего, а на девятом верхом ехала душа умершего. Проходили следующие пункты: 6) Сая-хабсени - спуск с хребта, 8) Сая-джабджуни - густой лес, 9) Сая-бачеани - хребет, 10) Токса-баджикчини - местность, где живут души мертворожденных, 11) Саджи - большое болото, 12) Буни-наани суйгуни - открытую местность на берегу горной речки, с хорошим строевым лесом, 13) Уолдука-чапчеоха - местность, где видели следы выделки деревянных лодок; лес вырублен (на языке килэн *уолдука* значит 'деревянный бат', который орочоны (удэгейцы. - А.С.) называют *ауффья*), 14) Буни-сангниани - ичипча, виден дым и признаки присутствия жилья, затем и шалаши по типу удэгейских и олени. Как видно, пути в *буни* рода Киле в описании Моло Онинка и П.Шимкевича[15] определялись "исходными точками" этого пути - с р.Амур или с р.Урми.

Возвращаясь к *имуэн дани*, следует отметить, что этот термин являлся и названием дыры в сопке и идущей от нее дороги в *буни* каждого рода. До *имуэн дани* путь в *буни* у всех родов был одинаковым (кроме родов Киле, Самар). На *илан дзаур* шаман оставлял все привезенные им души и, как уже было сказано, "развозил" их по разным дорогам, по разным *буни*, соответствующим родовой принадлежности каждой души.

Дорога в *буни* пыльная (отчего воздух там так же мало проницаем для света, "как дым"). Множество чертей там догоняют шамана. В это время все духи, которые едут с шаманом - *боло мапа, надан дюли, дякпун дюли* и др. - все защищают шамана от чертей, чтобы те не подходили к нему близко. Грудь и спину шамана защищали и *толи* (металлические зеркала). Некоторые из этих *толи* сами являлись духами - *сэвэнами*. Но отдельные *толи* помогали шаману ехать по дороге в *буни*, направляли его; это делали духи, находящиеся в этих *толи* (зап. в 1970 г. от Акиаку Онинка в Найхине). Долго шли по пыльной дороге. Собаки уже лежали от усталости.

Представления о *буни* у современных нанайцев так же разноречивы, как и представления о пути в него. Полокто Киле рассказывал нам в 1970 г.: "В *буни* темно, солнца нет. Там живут не в домах, а в шалашах *ади ангма*. Едят они там очень мало. Шаман идет в *буни* - лицо углем мажет, чтобы его в *буни* не узнали (недавно умершие члены своего рода. - А.С.) (заберут к себе!). Его спрашивают умершие: "Ты Онинка?" Он говорит: "Я - Бельды" (а он, Онинка, старался скорее оттуда уехать. Если же он - Онинка вёз Бельды - не боялся, ехал медленно: его Бельды не заберут).

Моло Онинка, бывавший, по его рассказам, в *буни,* говорил о конце своего пути по дороге в *буни*: "впереди видна деревня, людей много, это умершие; они смотрят, но не шевелятся. Собака-дух *кадя* несет *панян* к умершим - отцу, матери, те радуются, целуют, зовут его к себе. Там домов нет - только шалаши. Всё, что привезли (продукты, горох, фасоль), там становится пылью. Я там увидел своего дядю, едва убежал от него. Шамана все стараются схватить". Здесь шаман прибегал к помощи птицы *коори*, которая всё время была с ним по дорое в *буни*. Шаман быстро садился на *сэлэм коори* - железного коори. Птица поднималась (*сиун сирэни, боа болхони, нянгня нериани, хую тэвэнсэ*) к солнцу, к небу, к *нянгня* - через 9 небес, так летит *коори* домой. Собаки из *буни* сами идут к *тороа* шамана. Но некоторые нанайцы говорили, что шаман садится на *коори* вместе с собаками. Без *коори* шаман не мог выбраться из *буни*.

Старики говорят: "Как только шаман оставил *панян* в *буни* и садился на *коори*, - фигура птицы в шалаше-*итоан*, где его ждали участники обряда, сама поворачивалась к востоку и раскачивалась, что "свидетельствовало о ее движении". Привезя шамана домой, птица *коори* голосом шамана кричала: "*Коку, енггэ*!"

Многие говорили, что *касаты*-шаман очень боялся путешествия в *буни*, ибо, как рассказывали, давно, правда, были случаи, что *касаты*-шаманы не успевали "обернуться" в *буни*, их там хватали, и они не возвращались. По этой причине шаман отправлялся туда не в обычном виде, а в облике черта, воплотившегося, напр., в медведя. Шаман говорил *мугдэ*: "Станем ехать по бунийской дороге ... я поеду в виде медведя, руки, ноги, хвост как у медведя ... Го-го-го ... по Киленской дороге в буни поеду медведем или как олень"[16]. Шаман отправлялся по дороге *буни* "чертом" и потому, что ему приходилось встречать на дороге многих чертей и бороться с ними; металлические же диски *толи* хотя и защищали его грудь и спину, но все же недостаточно.

В *буни* вся процессия отправлялась в виде чертей - и *панян*, и *дюли*, помогавшие шаманам. Шаман мазал себе лицо сажей и превращался то в черта-филина *хумсе,* то принимал иной облик; на лестницу *дзадун* он обычно поднимался в облике филина, филином часто ехал и по дороге в *буни*.

Шаман Моло Онинка утверждал, что *касаты*-шаману необходимо было преображаться в черта, чтобы его в *буни* не узнали и не задержали. Однако некоторые знающие старые нанайцы, как они выражались, "впервые слышали" о том, что шаман едет в *буни* в обличии черта (медведя или др.). Эти сомнения были высказаны Акиану Онинка из Найхина (1971 г.), Давсянка Бельды из Джари (1972 г.). Так, А.Онинка неоднократно "ходил" в *буни* с душами и считал, что "надо просто лицо мазать, чтобы в буни родственники давно умершие не узнали, а то схватят, заберут". По дороге в *буни* Акиану помогали духи *дюльчу* и *хаду*. То есть, и в этих вопросах проявлялась неоднородность культуры нанайцев*.

---

* Нами неоднократно обращалось внимание на вариативность локальных форм в культуре нанайцев. Она проявлялась и в материальной[17] и в духовной культуре. Особенно это касается верований и обрядов в области шаманства, ибо, как уже говорилось, в данной сфере была велика роль личности шамана, его фантазий, настроений и т.п.; старики-нанайцы говорили, что на камланиях и обрядах, выполнявшихся шаманами, было очень интересно бывать, так как каждый шаман проводил их по-своему.

Когда *касаты*-шаман возвращался на птице-*коори* домой после путешествия в *буни*, он был без памяти, с лицом, бледным, как мел. Старики голосом птицы *коори* кричали: "Коку, енггэ!!" (непереводимо. - А.С.). Шамана все несли в дом, бросались раздевать его, думая, что иначе он умрет. Но обычно, как только он приходил в себя, то должен был провести еще "ремонтирование" "развалившегося" дома умершего: шаман бегал внутри помещения, стучал ногами по полу, определяя, где спрятаны фигурки духа *кэргэн бочу* (по М.Онинка, они были сделаны из китовой кости) и забивал их внутрь; обряд аналогичен проводившемуся после поминок *хэргэн*.

Обряд *каса* почти вышел из практики. Лишь в 1969 г., после большого перерыва, в старинном селении Илэяхса на р.Тунгуска старики провели этот обряд со многими старинными элементами. Был *касаты*-шаман в традиционной шапке, делали *итоан*, *мугдэ*, сжигали на костре вещи, шаман "перевозил" душу умершего на собаках. На этом обряде присутствовали жители с.Сикачи-Алян Леонтий Актанка 80-ти лет и его жена Мунэ, рассказывавшие нам о деталях. Это были поминки по брату матери Мунэ - Актанка.

Таким образом, можно сказать, что обряд последних поминок дожил почти до наших дней, почему и многие старые нанайцы оказались столь сведущими в этой области их традиционной культуры.

В настоящее время поминки-*каса* - редчайший пережиток. С конца XIX века нанайцы хоронят умерших в земле, а поминки с 1920-х гг. делали через год или несколько лет после похорон. На последних поминках

при большом стечении народа сжигают на большом костре много пищи, различной одежды. Перед фотографией умершего старики становились на колени:, кланялись до земли. Однако нанайцы всегда считали, что если не отправить душу умершего в *буни* - она станет чертом с железными когтями и будет убивать родных. "Научились" обходиться без *касаты*-шамана: простой шаман берет деревянную куколку - вместилище *панян* или фотографию умершего, играющую роль вместилища души со дня похорон, кладет на землю, на *дарин дани* позади *итоан*, накрывает парусом, заваливает камнями вместе с различной пищей (лепешками и т.п.); считают, что если так поступить, то "эту душу амбан не возьмет, чертом она не станет". Старики стараются заранее найти знатока, не обязательно шамана, *лэусуй*.

По-видимому, новацией является воззрение, согласно которому парусом *элбэнэ* закрывает "остатки души" с "продуктами ей на дорогу" *эндур элбэнэ* - дух-хозяин паруса. При этом всё под парусом сгнивает, но чертями-*амбан* эти остатки не становятся; и это было главное, чего добивались названными действиями.

Однако и эти пережитки традиционных обрядов чаще всего имеют место в семьях, где живы лица старшего поколения.

Хотя фотографии умерших встречаются часто "в роли" *панё* - вместилища души (их ставят на кровать умершего, "кормят" во время общих ежедневных трапез), но вопрос о судьбе этих фотографий после последних поминок в разных случаях решается по-разному.

* * *

Описав по возможности сжато (без учета множества локальных вариантов) основные черты традиционных и современных обрядов *каса* у нанайцев, вернемся к "уникальности" обряда.

В литературе обрядам погребального и поминального циклов у народов Сибири и Дальнего Востока уделялось немало внимания - в общих этнографических монографиях, в специальных работах по шаманизму и, в целом, по религии. Можно сказать, что большинству народов этой огромной территории были присущи специфические представления о существовании загробного мира и, соответственно, специфические, отличавшиеся большой самобытностью, поминальные циклы.

Обряды *каса*, кроме нанайцев, живут у ульчей, их ближайших соседей, что во многом объясняется близостью их этногенетической основы (наличие общих родов Ходжер, Гаил и др.), традиционными брачными связями, а также обычаями приглашения ульчами нанайских *касаты*-шаманов для проведения обряда последних поминок (этот обряд у собственно ульчей выполнялся в несколько упрощенных формах).

Отметим, что даже в пределах бассейна Нижнего Амура близко жившие к нанайцам и общавшиеся с ними орочи не имели обряда, аналогичного нанайскому *каса,* как и нивхи, с которыми контактировали нанайцы[18]. Резко отличной была погребальная и поминальная обрядность у эвенков Сибири, этнических групп Маньчжурии и др.[19] Аналогий же в проведении обряда последних поминок, подобного *каса*, с южными (относительно области Нижнего Амура) народами в связи со стойким бытованием здесь культа предков трудно ожидать. Исследования в дальнейшем следует направлять на анализ древних шаманских и дошаманских культов на обширных территориях расселения предков Маньчжурских и корейских племен (пока соответствующая литература малодоступна).

Тем не менее, в отдельных чертах обряда *каса* у нанайцев угадываются некоторые иноэтничные элементы, в частности, "северного" характера. К ним относятся, например, отмеченные в шаманских камланиях упоминания об употреблении костей кита при сооружении ритуальных построек для поминального обряда, нарт для перевозки душ в загробный мир и т.п. Это, думается, не случайные явления: напомним о существовании лингвистических параллелей в амурских и чукотских языках, выявляемых при анализе материальной культуры[20].

Весь обрядовый комплекс *каса* чрезвычайно сложен, что во многом объясняется длительной историей его создания в среде разнообразных по-происхождению этнических групп - предков нанайцев. Приведенные в работе материалы могут дать еще много интересных находок в плане поиска разнообразных аналогий в этногенетических исследованиях.

Примечания

1 *Смоляк А.В.* Проблемы этногенеза тунгусоязычных народов Нижнего Амура//Этногенез народов Севера. М., 1980; *ее же,* Этнические процессы у народов Нижнего Амура и Сахалина в XIX в. М., 1975; *ее же*, Проблемы этнической истории и этногенеза народов Нижнего Амура и Сахалина. М., 1990.

2 *Смоляк А.В.* Шаман: личность, функции, мировоззрение. М., 1991. С.101-131.

3 *Смоляк А.В.* Шаман ..., С.156-158.

4 *Штернберг Л.Я.* Гиляки, орочи, гольды, негидальцы, айны. Хабаровск, 1933; *Лопатин И.А.* Гольды амурские, уссурийские. Владивосток, 1922; *Липский Н.А.* Элементы религиозно-психологических представлений гольдов (нанайцев). Чита, 1923.

5 *Смоляк А.В.* Шаман ..., С.180-181.

6 *Смоляк А.В.* Шаман ..., С.161-163.

7 *Смоляк А.В.* Шаман ..., С.158-159.

[8] *Штернберг Л.Я.* Указ. раб., С.486-487.

[9] См. указ. раб. Л.Я.Штернберга и И.А.Лопатина; последний писал, что вдову ударял ножом шаман: это сообщение нам представляется сомнительным.

[10] *Штернберг Л.Я.* Указ. раб., С.486.

[11] *Онинка С.Н.* Нанайско-русский словарь. М., 1980.

[12] *Смоляк А.В.* Шаман ..., С.46-49.

[13] *Липский А.Н.* Некоторые вопросы таштыкской культуры в свете сибирской этнографии//Краеведческий сборник. Абакан, 1956.

[14] *Тала* - кушанье из мелко нарезанной рыбы.

[15] *Шимкевич П.* Материалы для изучения шаманства у гольдов. Хабаровск, 1896.

[16] *Штернберг Л.Я.* Указ. раб., С.487.

[17] *Смоляк А.В.* Традиционное хозяйство и материальная культура народов Нижнего Амура и Сахалина. Этногенетический аспект. М., 1984.

[18] *Крейнович Е.А.* Нивхгу. Л., 1973; *Аврорин В.А., Лебедева Е.П.* Религиозные воззрения орочей. Орочские тексты и словарь. Л., 1978.

[19] *Василевич Г.М.* Эвенки. Л., 1969; *ее же,* The Aquisitions of Shamanistic Ability among the Evenki (Tungus)//Popular Beliefs and Folklore Tradition in Siberia. Budapest, 1968; *Shirokogoroff S.M.* Psychomental Complex of the Tungus. L., 1935; *его же,* Опыт исследования основ шаманства у тунгусов. Владивосток, 1919.

[20] *Смоляк А.В.* Традиционное хозяйство ..., С.112.

З.П.Соколова

ИЗОБРАЖЕНИЯ УМЕРШИХ У ХАНТОВ И МАНСИ[1]

Обычай хантов и манси изготовлять изображение умершего после смерти человека и хранить его определенное время в доме не раз освещался в этнографической литературе[2]. Из работ, изданных в последние три-четыре десятилетия, интересны статьи и работы В.Н.Чернецова[3], краткая сводка материалов об этом явлении с анализом изображений умерших, хранящихся в музеях, в работе С.В.Иванова[4], статьи Б.П.Шишло[5]. В некоторых наших книгах и статьях[6] также приводятся материалы по этому вопросу. Цель данной работы - исследовать формы изображений умерших на основе наших полевых материалов, архивных музейных собраний и литературных данных.

Изображение умершего - это вместилище одной из душ человека, а именно - реинкарнирующейся, или четвертой, души, по классификации В.Н.Чернецова, называемой "лили" и ассоциируемой с дыханием[7]. Место ее обитания чаще всего - голова, волосы. Вероятно, именно поэтому изображение умершего нередко называют *сонгыт, шонгот* - череп, и к голове изображения умершего прикрепляют волосы умершего. В этом

© З.П.Соколова, 1995 г.

нас убеждают и сроки хранения изображений умерших в доме - 4-5 лет[8]. В течение этого срока реинкарнирующаяся душа может возродиться в новорожденном[9]. Добавим также, что на изображение умершего надевали полный комплект одежды - несколько рубах или платьев, халат (на женское изображение), суконный кафтан или *гусь*, меховые *малицу*, *совик* или шубу.

Очень часто изображение умершего не имело жесткой основы. Таково, например, изображение умершей жены нашего информатора из селения Оволынгорт на р.Сыня[10]. Только из одежды было сделано и изображение умершего старика Муркина из стойбища оленеводов Хорьер на р.Сыня[11]. В подобных случаях основу изображения составляли платья, рубахи или кафтанчики, одетые друг на друга, либо вставленные один в другой. Такое изображение умершей женщины было обнаружено нами среди других изображений умерших в сундуке брошенного дома селения Нимвожгорт на р.Сыня. Здесь маленькое ситцевое малиновое платье и суконный распашной светло-коричневый кафтанчик были соединены завязками и вложены один в другой. Еще два таких же кафтанчика из желтого сукна с рукавами, воротником и завязками черного сукна были сложены углом и вложены в первую связку одежды. Угол одного из кафтанчиков высовывался из связки одежды, имитируя голову. Сверху были надеты еще два черных суконных кафтана-халата типа женской одежды *нуй-сах*. Размер изображения - 25х13 см[12].

На окраине поселка Лопхари в устье р.Куноват (правый приток Оби) в 1973 г. нами была найдено маленькая (длиной 20 см) женская меховая шубка, по всей видимости, - изображение умершей женщины, которое выбросили в лесу после истечения срока хранения его в доме. Возможно, такое же изображение умершей женщины хранилось на чердаке старого, разрушившегося дома в заброшенном селении Шишинги на р.Обь. К сожалению, все, что хранилось на чердаке, было уже потревожено. Поэтому не совсем ясно, была ли маленькая одежда, одетая друг на друга, остатком изображения умершего; возможно, она относилась к находке металлического изображения лягушки[13].

В селениях Шишинги и Нимвожгорт были найдены два изображения умерших женщин, также составленные из одежды - Рис.1. В первом случае лицо имитировала монета. В поселке Лопхари изображение умершего старика Яркина тоже было сделано из одежды маленького размера, а лицо имитировала расплющенная монета[14].

Одно из трех изображений умерших, найденных нами в 1973 году на чердаке старого дома селения Шишинги, было сделано из маленькой одежды, а его голова - из двух свернутых кусочков свинца. Голова обернута в кусочек ткани, имитирующий платок. Одежда - два платья-рубахи, одетые друг на друга, из оранжевой и полосатой ткани (размер 23х14 см). Рядом лежала маленькая одежда - меховой *сах*, *малица* с капюшоном и маличной рубашкой из синей ткани. Шуба-*сах* - двуслойнаая, мехом внутрь и наружу, украшена аппликативными полосками светло-оранжевой ткани. У нее две пары завязок из цветной ткани. Сзади к вороту пришиты две нитки из прозрачного бисера. Размеры ее 19х12 см. Подол и края маличной рубашки обшиты красной тканью. Вокруг ворота повязана тесьма, концы ее спускаются на спину. Пояс поверх маличной рубахи-сорочки - из оранжевой хлопчатобумажной ткани, такой же, как и одна из рубах изображения умершего (Скорее всего, малица с маличной сорочкой и относились к этому изображению умершего). К поясу привязано медное кольцо, один конец пояса обрезан, возможно, вместе с монетой, которую обычно родственники умершего привязывали к одежде такого вместилища души. Размеры этой

одежды 20,5x13,5 см. Это изображение умершего было найдено с двумя другими и подарками-приношениями им[15].

Три изображения умерших, найденных нами, имели деревянную основу. Это, во-первых, изображение умершего, очевидно, женщины (верхняя меховая одежда истлела, а нижние платья и рубахи у мужских и женских изображений имеют одинаковый покрой) из разрушенного старого дома селения Оволынгорт[16]. Ее основу составлял бюст (6x2 см) с прорезанными чертами лица. Во-вторых, это два из трех изображений, обнаруженных нами в 1973 г. на чердаке старого дома селения Шишинги, в котором раньше жили ханты Литва (Рис.2,3). Основу этих изображений составляли также деревянные бюсты, но на месте лиц были монеты. Мужское изображение несколько отличалось от женского: монета, имитирующая лицо, была вставлена в выдолбленную основу головы. Одето изображение умершего мужчины было в две рубашки из пестрого ситца и коричневой ткани, малицу с капюшоном из коричневого оленьего меха с черной маличной сорочкой. Маличная рубаха-сорочка по подолу и краю ворота обшита красной тканью. Пояс поверх маличной сорочки - из покупной тесьмы, как и лента на шее другого изображения умершего, о котором мы уже говорили. Сзади к поясу привязано медное кольцо. Размер изображения 20x14.5 см, его основы - 10x6 см. У женского изображения голова и лицо плоские, монета положена на лицо, а поверх обвязана марлей (Рис.4). Размер изображения - 13x6 см, его основы - 6x3 см. Одежда на нем состоит из двух платьев, пестрого ситцевого и коричневого шелкового, надетых друг на друга. Поверх надета распашная шуба-*сах* из коричневого оленьего меха с двумя парами ровдужных завязок. Пояс - розовая лента. В конец ленты завязана монета 15 копеек 1946 г. Вместе с этими изображениями на чердаке лежали четыре вотивных маленьких головных платка, одежда (совик, два халата), а также шесть больших головных платков, одиннадцать кусков ткани, шкурка зверька. Совик из белого оленьего меха имел такие же размеры, как и изображения умерших. Такой же величины был и халат из черного ситца, обшитый по полам и подолу розовым ситцем. В его рукаве были завязаны две монеты по 2 и 5 копеек 1905 г. В два раза больше был халат из хлопчатобумажной ткани с заостренным капюшоном, длинными рукавами и завязками. Еще больше (до 50 см длиной) был другой халат из черного сукна с широким воротником. Маленькие вотивные и обычные головные платки сшиты из кусков пестрого ситца, с пришивными декоративными полосами ткани другого цвета и самодельной бахромой. В уголке одного из покупных платков была завернута монета 15 копеек 1932 г. В уголках кусков ситца были завязаны монеты по 10, 15 и 20 копеек 1902,1932,1933,1936,1941 и 1945 гг. На платках и кусках ткани заметны следы крови жертвенных животных[17].

Четыре изображения умерших имели металлическую основу. Это два изображения из селения Горбунгорт, одно - из селения Вытвожгорт, одно - из селения Нимвожгорт на р.Сыня. Основу горбунгортских изображений умерших мужчины и женщины составляли свинцовые фигурки, одна из которых была зооантропоморфной. Размер этой фигурки около 6 см. Изображение умершего мужчины антропоморфное, оно было одето в мужскую одежду (*малицу*), но она истлела; изображение женщины было одето в шубу-*сах*. Размер изображений в одежде 16x9 см. Размер нимвожгортского изображения умершего мужчины - 22,5x12 см, длина его металлической антропоморфной фигурки 9 см. У нее намечены черты лица. Это вместилище души было одето в две рубахи, малицу из оленьего меха, светлый суконный совик, маличную рубаху, еще один суконный совик, и еще одну маличную сорочку с поясом. Вытвожгортское изображение умершего мужчины поменьше, длина металлической фигурки - 4,5 см, руки у нее только намечены. Размер ее в одежде - 20,5x11,5 см. Вместе с изображением умершего мужчины в сундучке хранились подарки ему - 6 специально сшитых из светлого оленьего меха маленьких совиков, 6 таких же распашных шуб-сахов, 6 вотивных ситцевых головных платочков, связка из двух головных платков и шкурки зверька с монетой 1935 г., а также деревянная игла и шаблон для плетения сети[18].

Возможно, изображением умершего была и фигурка лягушки, найденная нами в селении Шишинги в доме Пузылановых, который был брошен и разрушился. Она хранилась, по всей видимости, в сундучке, который был найден в развале кровли дома. Рядом лежали одежда и жертвенные платки с монетами 1893 и 1903 г. Сама фигурка лягушки длиной 6 см была завернута в тряпочку, а не одета, как изображения умерших, в платья или рубахи. Но, как мы увидим далее, иногда и вместилища души завертывали в лоскутки ткани. Зооморфные, тотемического происхождения изображения умерших в прошлом были характерны для обских угров[19]. Маленькая одежда, характерная для изображений умерших, была найдена и здесь, где мы обнаружили фигурку лягушки[20].

В другом разрушившемся от времени доме селения Шишинги в 1973 г. мы нашли еще одно изображение умершего. Оно хранилось в круглой берестяной коробке, завернутое в желтый шелковый платок. Изображение умершего имело свинцовую основу - бюст размером 4x2,5 см, на лицо была наложена монета 10 копеек 1923 г. Одето оно было в зимнюю одежду с капюшоном (малицу?), которая истлела. Вместе с этим вместилищем души лежали стеклянная серьга, детская игрушка (деревянная баночка) и круглая металлическая коробочка с мелкими лоскутками в ней.

Изображения умерших на рр.Сыня и Куноват назывались *иттарма*.

После трагической гибели человека, какой-либо неестественной смерти делали два изображения умершего - обычное *иттарма* и особое, называвшееся *ура*. Эти изображения были больше по размеру - до 40 см в высоту и не имели основы. Они были сделаны из одежды. Такие изображения хранились не дома, а в особых амбарчиках на специальном месте-хранилище *Ура*. Нами впервые были открыты такие хрнилища и изображения умерших (утонувших) людей[21]. Но, как мы покажем далее, возможно, что такие же изображения умерших трагической смертью встречались исследователями и ранее, но были приняты ими за обычные.

Об еще большем многообразии форм изображений умерших у хантов и манси свидетельствуют музейные материалы.

Изображения умерших, сделанные из одной одежды, хранятся в Музее антропологии и этнографии (МАЭ), Российском этнографическом музее (РЭМ; прежнее название - Государственный музей этнографии народов СССР; по тексту далее в зависимости от контекста даются два сокращения - РЭМ и ГМЭ) в Санкт-Петербурге, в Тобольском краеведческом музее и Национальном музее Хельсинки (Suomen Kansallis museo).

В Тобольском музее наряду с детскими куклами-игрушками хранятся около десяти изображений умерших с рр.Северная Сосьва, Казым и Обь[22]. В отличие от детских кукол они не имеют головы (у детских кукол голова сделана из утиного клюва). В описи они названы "акань" или "акань-пох" (*акань* - кукла, *пох*-парень). Все они сделаны из маленькой одежды - малицы или распашной шубы-сах (в зависимости от пола умершего), либо рубах-платьев из ситца. Одежда украшена бляшками, суконными цветными полосками, аппликацией из ткани. Из сукна имитированы косы. У одного изображения умершего (V 1605) маленькая обувь имитирует ноги. У трех изображений (V 1602, V 1603, V 1627) есть и голова, она сделана из ткани, но черты лица не намечены. Два изображения (из Обдорска) помещены в миниатюрные колыбельки (V 1638, V 1639). Подобные изображения умерших, помещенные в колыбель, известны также из описания Н.Подревского[23].

В Национальном музее Хельсинки хранятся изображения умерших, собранные в 1911 г. Т.В.Лехтисало среди нижнеобских хантов и ненцев. Три таких изображения хранились в сумочке из оленьего меха[24]. Два из них изображают умерших мать и дочь ханта Гавриила Секова с р.Полуй. Размеры изображений - 10,11 и 12,5 см. Они сделаны из маленьких распашных шуб, голова и лицо - из ткани, на голове - платок. К голове прикреплены косы, сплетенные из шерстяных ниток и украшенные цепочками, бусами. Вокруг лица одного изображения пришита нитка с бисером, спускающаяся на грудь. В коллекции Лехтисало имеется также группа из десяти изображений умерших хантыйского шамана Етапчи Яхатчи и его родственников (вероятно, с Полуя). Три из них имеют основы[25]. Основы умерших изображений мужчин сделаны из малиц с капюшоном, поверх которых одеты ситцевые маличные сорочки, подпоясанные лентами из ткани, поверх женского изображения - шуба. Размеры изображений умерших - 10х5,5 см, 12х5 см, 13х7 см. Остальные вместилища душ имеют деревянную основу.

По всей видимости, не имели основы изображения умерших, зарисованные И.Н.Шуховым в долине р.Щучья (Ямбуринский рукав) в 1913 г. у хантов[26]. Голова и лицо у этих вместилищ душ, насколько это видно из рисунков, сшиты из ткани. Оба изображения, как это явствует из подписи к рисунку, мужские, однако одно из них в малице, другое - в распашной одежде. На малице тоже видна вертикальная черта разреза, как на распашной одежде. Одежда украшена кольцами, бусами, пуговицами.

Н.Ф.Прыткова описывает два экспоната из фондов МАЭ, состоящие из связок миниатюрных одежек[27]. Она считает их жертвенными. Думается, что это были своеобразные изо-бражения умерших, составленные из одежды, как мы это видели на р.Сыня в селении Нимвожгорт. Случаи хранения изображений умерших трагической смертью в доме умершего отмечены нами на р.Куноват[28]. Изображением умершего была, вероятно, связка из семи халатиков (*эрназын-хо*) из коллекции И.Н.Шухова (р.Казым или Полуй), которая висела на дереве около дома[29]. Следует обратить внимание на вторую часть термина: *хо* - 'человек' (одежда олицетворяла человека). Изображение умершего из ткани со стеклянной пробкой вместо головы хранится в РЭМ[30]. Об изображениях умерших из ткани с металлической пластинкой на месте лица писали Л.Бекетов и М.Ковальский[31]. Такие же изображения умерших у ненцев описаны Л.В.Хомич[32]. С.В.Иванов описывает изображения умерших казымских хантов, шитые из ткани; лица у них вышиты[33]. К.Ф.Карьялайнен сообщает о других изображениях умерших у казымских хантов: они тоже делались из ткани, но на месте головы прикреплялись срезанные волосы умершего. Иногда на месте лица такого изображения была металлическая пластинка[34].

Среди музейных собраний изображений умерших чаще встречаются такие, которые имеют деревянную основу. В коллекции С.И.Руденко есть три таких изображения умерших хантов (*сонгыт-харл*) с Нижней Оби (селения Сянзы и Лабытнанги). Это маленькие, длиной 15-16,4 см деревянные антропоморфные фигурки с чуть намеченными ногами и головой[35]. У одной из них лицо - из медной пуговки, а голова завернута в красное сукно, к которому прикреплены медные цепочки с кольцами. Это изображение обнаружено в могиле. Другие деревянные изображения умерших в коллекции С.И.Руденко - *нгытырма* -

вместилища душ умерших шаманов и шаманок. По его данным, эти люди бессмертны (так считают ханты и ненцы). У хантов подобные изображения называются *лонг сонгыт*, у манси - *иттарма*, у ненцев - *нгытырма, итырма*. Их хранят неопределенное время в доме, в специальных ящиках *нгытырма-ларась* (ненцы), *ай-ларась* (ханты)[36]. Два изображения умерших шаманов из селений Сумут-нел и Пам-пугол на Нижней Оби - это деревянные фигурки с головой, без ног, с намеченными руками-обрубками, процарапанными или прорезанными чертами лица, в одном случае основа - палочка[37]. Одеты они в малицу с капюшоном. Длина изображений от 15 до 23 см. В ящичке они лежали на меховой подстилке. Третье изображение умершего из хантыйского селения Етлог-горт у Обдорска (Салехард) - умершей шаманки. На месте лица этой фигурки была медная пуговка. Фигурка одета в короткий черный суконный *гусь*, сверх него - меховая шуба-сах, подпоясанная платочком с бахромой, на голове у нее платок. К костюму прикреплен наперсток. Длина фигурки 18 см. Еще одно изображение из Амдермы - ненецкое. Это деревянная фигурка с ногами (вырезаны даже ступни), с руками-обрубками. Глаза и рот прорезаны, нос выпуклый. Одета фигурка в две меховые шубки без подкладки, подпоясанные маленьким шелковым вотивным платочком с бахромой из ниток. Это - "бабушка", подарена ненке её свекровью, сделана "лет 100 назад"[38].

В могиле было найдено и другое изображение умершего из дерева. Его обнаружил Соммье под Сургутом[39]. Это фигурка человека без ног. Вероятно, она была в одежде, которая истлела. Изображением умершего было, по всей вероятности, первоначально и изображение прадеда Ивана Сопыча с р.Аган, доставленное в ГМЭ Р.П.Митусовой[40]. Это фигура человека из дерева 18 см длиной, одетая в несколько распашных одежд из сукна и ситца. Она хранилась в амбарчике недалеко от дома (юрты Тумуры-пугол).

В МАЭ хранятся изображения умерших обдорских хантов, сделанные из дерева[41]. Одно из них похоже на содержащееся в коллекции С.И.Руденко изображение *сонгыт-харл*, туловище его завернуто в ткань. Другое не имеет ни рук, ни ног и помещено в носовую часть миниатюрной лодки. Вполне вероятно, что хранящаяся в Ханты-Мансийском краеведческом музее деревянная фигурка шамана в национальной одежде и шаманском головном уборе, высотой 27 см тоже была изображением умершего. Похожа на изображение умершего и другая антропоморфная деревянная фигурка в двух рубашках и халате, высотой 32 см, под названием *лонх*[42].

Большая коллекция деревянных изображений собрана Т.В.Лехтисало для Национального музея в Хельсинки у нижнеобских хантов и ненцев[43]. Их семь. Основу их составляют деревянная фигурка без рук и ног длиной 8,5 см[44] или деревянный бюст длиной 6 см[45]; в других случаях - это просто обструганная щепка, иногда заостренная на месте головы, длиной от 5 до 7-8 см, шириной от 1,5 до 2-3 см. Поверх деревянной основы надета миниатюрная одежда: на изображениях мужчин - малица с капюшоном и маличной ситцевой сорочкой, подпоясанной шерстяным шнурком, изображения женщин - в меховой шубе и ситцевом платке. Размеры фигурок в одежде - 12x6,15x9,18x8,22x7,18x10,21x11 см. У одного изображения на месте лица - пуговка[46], у другого - металлическая пластинка от коробки фабричного производства[47]. Из жести той же коробки (на ней сохранились буквы от надписи) сделан головной платок другого изображения умершей женщины[48]. В коллекции Лехтисало есть и другие деревянные изображения умерших хантов. Одно из них - изображение мужчины, умершего в 1908 г. Оно представляет собой деревянную фигурку с ногами, круглой головой. На лице вырезаны глаза, нос, рот. В отверстия глаз вставлены синие бусы. Фигурка одета в черный суконный *гусь* с капюшоном и такие же чулки. С ней хранился нож в ножнах[49]. Другое изображение - с р.Полуй, его продал хант Константин Секов. Это деревянная фигура высотой 20 см, завернутая в лоскут ситцевой ткани и одетая в малицу с капюшоном. Черты лица не обозначены[50]. Изображение умершего в 1905 г. отца ханта Ляшкина из селения Вылпосл-пугол хранилось дома, в коробке. Его "кормили" каждый день. Это деревянная фигурка высотой 18 см без рук, с ногами без ступней. Глаза и рот процарапаны. Фигурка завернута в кусок ткани, поверх надеты глухая кожаная одежда с капюшоном, суконный гусь, сверху - еще один гусь, сшитый из толстой ткани и сукна разных цветов (красного, синего и желтого), отороченный мехом[51]. У шамана Райка из рода Порongуй хранилось изображение умершей матери жены из племени Харка Мейеко Кари. Это деревянная фигурка с ногами, черты лица вырезаны. Одета она в меховую шубку, подпоясанную шерстяным пояском, на котором висит бляшка. Изображение хранилось в меховой сумочке[52]. Еще одно изображение умершего с лицом, имитированным монетой, перешло к дочери от отца, давно умершего ханта Хонде (селение Вылпосл-пугол). Но изображение еще хранили дома, в коробке и "кормили". Его туловище сделано из щепки, оно завернуто в кусочки ткани и меха, сверху надет суконный гусь из разноцветной ткани (красной, желтой, синей и черной). Капюшон меховой. Высота изображения 15,5 см[53]. Другое изображение умершего "лет 10 назад" (примерно в 1901 г.) старика ханта Наноку подарил Лехтисало его владелец, сделав после этого новое изображение. Старое и новое изображение еще "кормили". Лехтисало пишет, что в течение 3 лет после смерти человека его изображение (вместилище души) называется *сидерянг*, а по истечении этого срока - *нгитерма*. Деревянная фигурка с оловянной бляшкой на лице была завернута в кусок шерстяной ткани, сверху была надета меховая малица с суконным капюшоном[54]. Изобрражение хантыйского праотца Ядачи (*ядачи* -'крюк'. *Порongуев*

изображался вместе с крюком) хранилось в качестве духа-покровителя. Это деревянная скульптура с круглой головой, на плоском лице вырезаны выпуклый нос, рот, отверстия для глаз. Он одет в глухую одежду из кожи с капюшоном, подпоясан кожаным ремешком, на ногах - черные суконные чулки. За поясом у него железный крюк[55].

Среди изображений умерших ненцев в коллекции Т.В.Лехтисало также много деревянных. Лехтисало сообщает, что обычай делать и хранить изображения умерших характерен лишь для обских ненцев, заимствовавших его у хантов. Изображение умершей матери ненца Григория Ивановича хранилось в сундучке фабричной работы размером 25х16х7 см. Изнутри на его крышке прочерчен крест (возможно, кровью жертвенного животного). На дне его лежали кусочки шкурок оленя и лесных зверей, мешочек из ситца, кусочек сукна. Изображение - без рук, но с ногами. Лицо на круглой голове сделано прямым затесом, глаза и рот процарапаны. Изображение завернуто в ситцевую ткань, как бы составляющую платье и платок. Поверх ткани - распашной халат из красного, синего и желтого сукна, украшенный аппликативными полосками, и меховая шуба из вытертой оленьей шкуры. Одежда подпоясана шерстяным шнурком. Это изображение "кормили", вечером с него снимали одежду и клали "спать". Изображение умершего не должно было лежать на солнце: в загробном мире, по поверью ненцев, нет солнца (вероятно, именно поэтому ханты не очень охотно разрешали мне фотографировать изображения умерших на улице. - З.С.). Лехтисало сообщает, что через 3-4 года изображение молодого умершего (*сидерянг*) хоронят на кладбище, старого (*нгитерма*) оставляют дома, оно становится *хаехе* - духом-покровителем[56]. Среди вещей шамана из рода Тохо был деревянный ящичек с четырьмя изображениями умерших[57] (в описи сделаны две противоречивые записи: "изображения умерших" и "детские куклы шамана". Правильна, вероятно, первая). В ящике они лежали на оленьей шкурке. Вместе с ними лежали круглая маленькая шапочка из хлопчатобумажной ткани, обшитая ровдугой (вероятно, модель шаманской шапки), две суконные рукавицы без пальцев, плетеный шерстяной шнурок, к которому были привязаны колокольчик и монетка 5 копеек 1875 г. Все изображения были деревянными, три из них, мужские, были одеты в малицы с капюшоном и маличные рубашки, подпоясанные лентой из ткани. Размеры их - 15х5, 12х5, 9х5 см. У самого большого изображения к туловищу внизу был прикреплен мешочек, как бы продолжающий туловище. Изображение женщины одето в распашную шубу, подпоясанную пояском из ткани, и шапку. Размер его 14х7 см.

В коллекции Т.В.Лехтисало хранятся изображения умерших родителей ненца Пиди Вануйта Нойнгода. Оба - отец и мать - были шаманами. Изображение матери - Некотце Салендер - представляет собой деревянную фигурку 19х10 см с круглой головой, ногами и руками. На плоском лице процарапаны глаза и рот. Фигурка одета в суконную ткань, затем - в оленью шубу с облезлым мехом. По полам и подолу шуба украшена красным сукном и подпоясана шерстяным пояском, на котором висит кольцо. На голове - шапка-капор из черного и красного сукна, отороченная мехом. Завязки шапки связаны вместе с концами длинного воротника шубы из красного сукна. Манжеты на рукавах шубы - из желтого сукна, завязки шубы - из хлопчатобумажной ткани. Размер изображения в одежде - 24х11 см[58]. Изображение отца Пиди Вануйта - Хатава Вануйта - тоже деревянное. Это бюст длиной 6 см, на лице - медная бляшка. Оно одето в три ситцевые рубашки, малицу с капюшоном и короткий совик, подпоясанный лентой из ткани. На голове под капюшоном - кусок красного сукна. Размер изображения в одежде - 21х10 см[59]. Похоже на это изображение и другое[60]. Основу его составляет антропоморфная фигурка длиной 9 см с медной пуговкой на месте лица; под пуговку подложен кусочек жести. У фигурки лишь намечены выпуклости на месте головы и рук, внизу туловище чуть удлиненной формы. Одета фигурка в малицу с капюшоном и зеленую маличную сорочку. Размер ее в одежде 20х13 см. Она называется *нгитерма*.

Изображение Фиектова - отца ненца Николая Нгадерина, умершего "60 лет назад" (около 1850 г.), тоже представляет собой деревянную фигурку, у которой голова и лицо обшиты кожей. Руки и ноги лишь намечены, но на ногах надета меховая обувь. Фигурка одета в меховой совик, поверх него - два *гуся* из сукна (верхний гусь - из желтого сукна, капюшон оторочен красным сукном). Размер изображения - 30х13 см. Оно хранилось дома в коробке вместе с изображениями духов-покровителей дома *хаехе*. Весной и осенью ему жертвовали мясо[61].

В МАЭ хранится изображение умершего охотника, ненца с р.Таз, привезенное в 1914 г. И.Н.Шуховым[62]. В описи говорится, что это предок, называется *ныгырма,* он помогает во время охоты ("промысловый божок"). Изображение сделано из дерева, глаза - бусины. Одежды на нем нет, на лице - следы сала от "кормления". Изображение имеет две головы и два туловища (второе - его жена).

Своеобразные деревянные изображения умерших хантов привезены с Нежней Оби С.И.Руденко в 1910 г. (селения Аксарка и Сумут-нел). Они тоже деревянные, называются *сонгыт*, но деревянное туловище изображения прикреплено к березовому туеску или кузовку, с которым как бы составляет единое целое. Одежда сшита такого размера, что надевается на фигурку вместе с туеском, как бы составляющим часть туловища. Вместе с тем туесок - хранилище вещей, положенных вместе с изображением умершего: в туесках разных изображений умерших лежали берестяные табакерки с нюхательным табаком, деревянные ложки, берестяные сосуды (в длину эти предметы имели до 15-17 см), кусочки оленьего меха, стружки

вотлеп, трубка с табакеркой и курительным табаком, наперсток, чашка с блюдцем, нож. В берестяных сосудах были жир или печеное тесто[63]. Берестяной туесок, прикрепленный к туловищу изображения умершего, был обшит обручами из прутьев и тканью, к которой были пришиты бусы и бляшки. Сама деревянная фигурка сделана из обрубка дерева, щепки или прутика. На месте лица - монета, медная пуговица или бляшка, оловянная пластинка, иногда - бляшка вместе с жестяной пластинкой. Одежда на изображениях меховая шуба с завязками, с меховой или суконной подкладкой, либо суконный красно-черный халат *нуй-сах* с завязками, иногда на меховой или из ткани подкладке, поясок - шерстяной. На голове - платок, меховая шапка или суконный капор, нередко - два или три головных убора, надетые друг на друга. У капора - длинные широкие ленты серого или зеленого сукна до самого низа одежды, украшенные цепочками из колец, подвесками из бус, бляшками. Длина изображений в одежде - от 17-23 до 31-47 см. Изображения хранились в амбарчиках *сонгыт-хот* (ханты), *сидерянг-мя* (ненцы)[64]. С.И.Руденко приводит названия таких изображений умерших у манси - *перк пяди мут*, *ант акань*, *сидерянг*, у хантов - *сонгыт*. В амбарчике могло храниться до десяти изображений умерших одной семьи. Они сидели там на сиденье из оленьего меха. Дома изображение хранили 2 - 2,5 года (по сакральному счету хантов и манси - 4-5 лет). Делали эти изображения женщины-родственницы умершего (но не жена и не мать) после смерти человека. Руденко сообщает, что прежде через шамана узнавали "волю" умершего относительно судьбы его изображения: если он "не хотел", чтобы его изображение клали в могилу, для этого делали амбарчик.

Аналогичное такому изображению есть и в коллекции Т.В.Лехтисало. Это изображение сына ненецкой женщины 70 лет. Туловище изображения - деревянное, соединенное с берестяным туеском, на месте лица - медная бляшка. В туеске - кусочки меха. Сам туесок обшит красным ситцем. На голове изображения - кусок красного сукна, одето оно в черный суконный халат с красными хлопчатобумажными завязками. Размер изображения 31х20 см[65].

Несколько деревянных изображений умерших хантов и манси опубликованы В.Н.Чернецовым[66]. К сожалению, автор не указал, где хранятся эти изображения. По всей вероятности, эти вместилища душ - *мохор, шонгет, акань, итерма* - из собраний РЭМ и МАЭ; одно из них - на рис.4, - помещено в нос миниатюрной лодки[67]. Кроме одного (расположенного в центре, рис.4), все они, видимо, деревянные. Интересно изображение с туло-вищем в виде ящика (вероятно, это так же, как и у *сонгыт-харл*, - хранилище для вещей, сопровождавших изображение умершего). Наконец, можно привести еще один пример деревянного изображения умершего, опубликованного Н.Ф.Высоцким в 1908 г. и С.В.Ивановым в 1970 г.[68] Оно хранится в Казанском музее и представляет собой деревянную фигуру мансийской женщины в малице. Лоб и лицо изображения покрыты куском оленьей шкуры. Длина его 60 см, это самое большое из известных нам изображений умерших. Уместно при этом вспомнить сообщение Г.Новицкого о том, что на деревянное изображение умершего надевали одежду, которую умерший носил при жизни[69]. Из этого следует, что изображения умерших раньше были большими, возможно, в рост человека.

О том, что изображения умерших делались из дерева, сообщают многие авторы[70]. Судя по сообщению В.Ф.Зуева, они имели разные формы: "рукотворный бог в образе человека, маленькой, сделанный индве коробка, инде палочка или дубинка, а инде и кляпышек или клин деревянной ... Божков своих происшествие полагают от предков ..."[71] Соммье видел изображения умерших в жилищах хантов. Это были деревянные антропоморфные фигурки 20-30 см длиной, сделанные из деревянных чурбаков. На них были надеты халаты, капоры, на шее - цепочка и кольца на ленте, изображение было завернуто в платок. Его держали в доме сидящим на куске оленьей шкуры у огня. В ногах изображения умершего лежали табакерка, сверток ткани или платков, деревянная миска. Его "кормили", вечером клали "спать". Изображение называлось *шонгот*. По истечении срока хранения изображения умершего дома его хоронили вместе с умершим[72]. В.В.Бартенев описывает изображения умерших, сделанные из прутьев, с головой из пуговицы. Размер такого изображения - 17-18 см, оно одето в летнюю или зимнюю одежду[73]. Н.Л.Гондатти пишет, что нижнеобские ханты и ненцы делали изображения умерших из бересты, дерева и шкурок. Иногда лицо изображения вырезали и раскрашивали разными красками[74]. По данным Г.Д.Вербова, изображения умерших у нижнеобских хантов, ассимилированных ненцами, делались из осины, оклеивались берестой; иногда в отверстия для глаз вставляли медные пуговицы[75].

Известны и несколько металлических изображений умерших из музейных собраний. Одно из них представляет собой фигурку женщины с остроконечной головой, руками и ногами. У фигурки намечены глаза и признаки пола[76]. В музее этнографии Будапешта в коллекции Й.Папая имеется изображение умершего под названием "лонх" из юрт Ас-корт на Нижней Оби[77]. Туловище этого изображения умершего отлито из свинца и имеет грубые очертания прямоугольного тела с округлой головой. Поверх туловища надеты ситцевая рубаха, красный суконный гусь с зеленой оторочкой и капюшоном, поверх него - красный ситцевый халат с рукавицами из ткани другого цвета.

Изображениями умерших названы в коллекции Т.В.Лехтисало и три куклы с головами из утиного клюва. Их происхождение неизвестно, а размеры и одежда на них такие же, как на изображениях умерших

(20x10, 15x6, 15x7 см): малица с капюшоном, суконный гусь[78]. В одном случае косточка утиного клюва обшита тканью. Обычно такие куклы у хантов и ненцев были детскими игрушками. Возможно, что эти предметы также были игрушками и ошибочно значатся в описи изображениями умерших.

Таким образом, изображения умерших были очень многообразны по форме. В связи с этим их можно подразделить на следующие типы и варианты:

I. Изготовленные из одежды:

1) из одежды, надетой друг на друга или связанной между собой (Лехтисало, МАЭ - Прыткова, МАЭ - Шухов, Прыткова, Подревский, Соколова, Хомич, Шухов, Тобольский музей);

2) из одежды, с монетой или металлической пластинкой на месте лица (Соколова, Хомич);

3) из одежды, с головой и лицом, сшитыми из ткани (Лехтисало, Шухов, Тобольский музей);

4) из одежды, со стеклянной пробкой вместо головы (РЭМ - Иванов);

5) из одежды умершего (Патканов).

II. Изготовленные из ткани (из описаний не всегда ясно, из чего сделано изображение умершего - из одежды или из кусочков ткани):

1) с головой из ткани (?) и вышитым лицом (Иванов);

2) с металлической пластинкой или пуговицей на месте лица (Бекетов, Ковальский, Хомич);

3) с волосами умершего на голове (Иванов, Карьялайнен, Соколова, Чернецов).

III. Деревянные:

1) грубоватой выделки, антропоморфные, без черт лица (РЭМ - Иванов, Зуев, Лехтисало, Руденко);

2) с вырезанными или процарапанными чертами лица, с руками, ногами или без них (Белявский, Зуев, Карьялайнен, Лехтисало, МАЭ - Шухов, Митусова, Новицкий, Паллас, Патканов-Карьялайнен, Руденко, Соколова, Соммье-Иванов, Старцев, Чернецов, Шавров, Эйрие, Ханты-Мансийский музей);

3) с монетой, бляшкой, пуговицей, металлической пластинкой на месте лица (Бартенев, Лехтисало, Руденко, Соколова);

4) с монетой, бляшкой, пуговицей, металлической пластинкой на месте лица и с кузовком-туловищем-хранилищем (Лехтисало, Прыткова, Руденко);

5) обклеенные берестой (Вербов);

6) с головой и лицом, обшитыми кожей или шкурой (Высоцкий, Лехтисало);

7) в люльке или лодке (РЭМ - Иванов, Подревский, Чернецов, Тобольский музей).

IV. Металлические:

1) антропоморфные: а) с процарапанными чертами лица (Соколова,Чернецов, музей в Будапеште);

б) с монетой на месте лица (Соколова);

2) зооморфные (Соколова, Чернецов).

Наиболее древними формами были, по всей вероятности, изображения умерших из дерева и металла: изображения умерших из одной только одежды в основном отмечены лишь в более позднее время (конец XIX, чаще - XX в.). Вряд ли прав Карьялайнен, считавший, что обычай делать изображения умерших развился из представления о том, что в его вещах (например, одежде) он присутствует и после смерти[79]. Чернецов считал, что причина возникновения такого обычая в ином - в изоляции живых от умерших (с возникновением обычая хоронить покойников не в жилище, а в стороне от него)[80]. Подобные представления, конечно, существовали. Но думается, обычай делать изображение умершего связан прежде всего с представлениями о возрождающейся душе. Она должна жить в нем, пока не возродится. Не случайна, вероятно, связь между сроками хранения изображений умерших в доме со сроками возрождения души: 4-5 лет по сакральному счету или 2-2,5 года по действительному счету (год равен полугоду)[81]. Обычай иртышских хантов хранить под подушкой умершего его немытое белье и простыню, а во время поминок выставлять их на подушке как олицетворение умершего[82] (некоторые группы венгров также хранили постель умершего; вдова или вдовец ложились в нее, чтобы во сне узнать желание умершего)[83] говорит не о том, что у них не было изображений умерших, а о том, что их уже не делали, используя вместо них белье. Возможно, раньше иртышские ханты делали изображения умерших в рост человека (вспомним указание на это Новицкого) и одевали в его одежду.

Таким образом, изображение, сделанное после смерти человека, - это место пребывания реинкарнирующейся души-имени до ее вселения в новорожденного[84]. К такого рода изображениям В.Н.Чернецов относил и фигурки плоского литья, найденные археологами в кладах-хранилищах, а также в специальных захоронениях около поселения[85]. Такие металлические фигурки, изображавшие зверей, людей, или зооантропоморфные, различались у разных групп предков хантов и манси. В.Н.Чернецов считает, что в фонде каждой генеалогической, первоначально тотемной, группы были собрания таких изображений - вместилищ душ-имен, хранившиеся в святилищах или специальных хранилищах. Одно из изображений умершего, найденное нами в селении Горбунгорт, сделанное очень примитивно, отлитое из свинца (возможно, из дроби), имело особенно ярко выраженный зооморфный вид. Оно больше, чем

остальные, напоминает фигурки плоского литья. Возможно, также, что жители селения Шишинги в прошлом делали изображения умерших в виде лягушки, бывшей их тотемом. Об этом говорит находка одного изображения лягушки, которое скорее всего было изображением умершего[86]. Нам известно также, что в старые времена (об этом еще помнят старики) жители поселка Лопхари делали изображения умерших в форме лиственницы.

Очевидно, что в прежние времена на лицо изображения умершего непременно наносили черты лица - глаза, нос, рот, т.к. только в таком изображении (с глазами) могла жить душа умершего (непременное условие детских кукол-игрушек - отсутствие глаз и других черт лица. Между прочим, венгерские детские куклы-игрушки, хранящиеся в Музее этнографии Будапешта - тоже безликие). Возможно, раньше на лицо изображения умершего всегда накладывали кусок кожи, ткани, монету, бляшку, пуговку или металлическую пластинку, которые были имитацией покрытия-маски лица умершего. Постепенно монета, бляшка, пуговка, металлическая пластинка сама стала имитировать лицо умершего. Но это было характерно, очевидно, лишь для антропоморфных изображений умерших.

Тем не менее, несмотря на наличие некоторых общих приемов в изготовлении изображений умерших, бросается в глаза отсутствие общих канонизированных форм, многообразие их. Это можно объяснить тем, что изготовление изображения умершего и почитание его как предка-покровителя было делом каждой отдельной генеалогической группы, а позднее - семьи. Культ изображений умерших и предков-покровителей был сакральным и табуированным для членов других генеалогических групп и семей. Кстати, на локальный характер кладов фигурок плоского литья, отождествляемых с изображениями умерших, указывал и В.Н.Чернецов[87]. Именно поэтому так часты вариации в их изготовлении. Размеры их тоже варьировали в зависимости от принятых в той или иной группе, семье, но в позднее время (XIX-XX вв.) существовали, вероятно, их пределы - от 15 до 30 см. Указание М.Ковальского на то, что их размер зависел от возраста умершего, никем не подтверждено. Правда, И.П.Росляков пишет, что изображение умершего растет, как и сам умерший, в загробном мире, переживая свои младенческие и юношеские годы жизни. В течение лунного года, пока изображение умершего хранится дома, умерший достигает того возраста, кода он может вступить во владение загробным имуществом[88]. Но и эти материалы остаются не совсем ясными и никем более не подтвержденными.

Одежда на изображениях умерших, по-видимому, всегда была зимней, т.е. это был полный комплект одежды, иногда - несколько комплектов. Первоначально, вероятно, на изображение умершего надевался один комплект одежды, но пока оно хранилось дома, члены семьи, родственники, приходившие его проведать, шили новые комплекты вотивной одежды, надевали ее на изображение умершего, или клали рядом с ним в виде подарка. Интересны факты наличия на изображениях умерших мужчин распашной одежды (вспомним рисунки изображений умерших, сделанные И.Н.Шуховым, изображения умерших в коллекции Лехтисало[89]: в описи указано, что это мужчина, а на нем надета распашная, а не глухая одежда; изображение прадеда Ивана Сопыча с р.Аган[90]). Они единичны, но могут свидетельствовать о древности распашной одежды (еще чаще случаи наличия распашной одежды на изображениях мужчин - духов-покровителей[91]). В качестве подарков изображениям умерших родственники клали принадлежавшие им при жизни орудия труда, табакерки, курительные трубки, посуду с продуктами и пр.

Большое разнообразие наблюдается также в способах хранения изображений умерших по истечении срока хранения их дома. Эти способы различны, эти изображения:

1) хоронят (Чернецов, Шавров) в могиле (Карьялайнен, Кастрен, Лехтисало, Подревский, Росляков, Руденко, Соммье, Шухов), на кладбище (Вербов, Соколова) или в земле (не всегда ясно, где и как хоронят изображения умерших - Андреев, Белявский, Ковальский, Новицкий, Эйрие);

2) зарывают в земле, в лесу (Росляков, Соколова);

3) бросают в намогильное сооружение (Росляков, Старцев);

4) выбрасывают в лесу (Соколова);

5) вешают на дерево в лесу (Соколова) или около дома (Шухов-Прыткова);

6) сжигают (Карьялайнен, Чернецов);

7) хранят в амбарчике (Бартенев, Бекетов, Ковальский, Руденко, Соколова, Финш и Брэм, Чернецов);

8) хранят на чердаке дома (Соколова);

9) хранят в доме:

а) в коробке (Карьялайнен, Лехтисало, Старцев);

б) висящим (Прыткова);

в) в переднем углу дома (Белявский, Зуев, Карьялайнен, Лехтисало, Митусова, Руденко, Соколова, Хомич, Шухов, Эйрие);

г) вместе с изображениями семейных духов-покровителей (Зуев, Митусова, Руденко, Соколова, Хомич);

10) наследуют:

а) по женской линии (Лехтисало, Соколова, Старцев, Чернецов);

б) по мужской линии (Чернецов).

Ранние авторы говорят о том, что изображения умерших делали вдовы после смерти своих мужей (Новицкий, Георги, Гондатти). Судя по системе представлений обских угров о душе, обычай делать изображение-вместилище души умершего раньше был обязателен для всех. Случаи нахождения хранилищ зооморфных (Чернецов, Старков) и антропоморфных (Руденко) изображений умерших генеалогической группы или семьи также говорят за это. Изображения делали после смерти каждого человека, но относились к ним по-разному. В зависимости от роли умершего в жизни варьировали способы хранения их по истечении срока хранения в доме. Изображения умерших обычных, ничем не примечательных людей, детей (у которых уже были зубы, по Карьялайнену, - тех, которые уже умели завязывать узел - признак наличия у них души[92]) - уносили в лес и там зарывали или просто бросали. В других местах их хоронили вместе с умершим (в его могиле, намогильном сооружении или просто на кладбище). В некоторых случаях их вешали на дерево или с особыми обрядами сжигали. Возможно, способ хранения изображения умершего по истечении срока хранения его дома был связан со способом захоронения умерших у предков разных групп обских угров - сожжение, подвешивание на дереве, захоронение в доме, на кладбище[93]. Передаваемые по наследству изображения умерших в случае отсутствия наследников хоронили вместе с последним представителем семьи.

Известны случаи, когда изображения умерших хранили в специальных амбарчиках, причем иногда в такой амбарчик складывали изображения умерших всей семьи (Руденко). Но во всех этих случаях, кроме описанного С.И.Руденко, не представляется ясным, хранились ли в амбарчиках изображения обычных умерших или трагически погибших людей, как в случае, описанном нами на р.Сыня (Бартенев, Бекетов, Ковальский, Финш и Брэм). Обычай делать второе изображение умершего неестественной смертью, вероятно, бытовал не только на Сыне, но и у других групп хантов и манси. У северных хантов и манси, кроме *сонгыт-хот* - сооружений для хранения обычных изображений умерших *сонгыт*, - мы встречаем упоминания о сооружениях *ура-лобас, ура-хот* и *хот-ура*. О них говорится, что это сооружения, в которых хранили "предметы культа"[94]. Сходство названий подобных амбарчиков для "предметов культа" и описанного нами на Сыне амбарчика для хранения изображения умершего неестественной смертью *ура* очевидно. Возможно, между ними было и функциональное сходство.

Наконец, часть изображений умерших хранилась на чердаках, на потолочных балках или на полках в переднем углу дома. Эти изображения принадлежали умершим шаманам, старым уважаемым людям, "славным и богатым", среди которых были и женщины. Наши полевые материалы показывают, что у ляпинских манси это были изображения умерших, но почитаемых предков. Так было и у хантов. Среди девяти виденных нами изображений умерших на рр.Сыня и Куноват в шести случаях по истечении срока хранения их в доме на любимом месте умершего их продолжали затем хранить дома в переднем углу, в сундучке, иногда вместе с семейными духами-покровителями. Кроме того, 12 из 14-ти найденных нами в старых разрушенных домах изображений умерших постоянно хранились дома, на чердаке или в переднем углу дома. Хранение изображений умерших в переднем углу дома вместе с изображениями семейных духов-по-кровителей, как правило, является свидетельством того, что сами эти изображения стали почитаться как предки-покровители. Чаще всего это изображения шаманов, старых уважаемых людей. Возможно, именно об этом писал В.Ф.Зуев: "... болванов ... они делают не только в образ богов, но и после умерших некаких славных ворожеев или богатых, или какими особливыми делами прославившихся, поставляют в знак памяти и просят каждого о том же, в чем его ходатаем почитают, и таковых они полагают себе за заступников"[95]. Эти данные - свидетельство развитого культа предков у хантов и манси. Более того, из этого культа предков у них развился культ домашних или семейных духов-по-кровителей[96].

Названия изображений умерших у хантов, подвергшихся ненецкому влиянию, - *сидерянг* и *нгитерма*, у северных хантов - *иттарма, сонгыт, лон сонгет, шонгет* (*шонгыт*), *ис-хор*, у северных манси - *мохор, итерма, ант акань, перк пяди мут,* у хантов Средней Оби - *акань*. Второе изображение трагически погибшего человека - *ура*. Термин *ис-хор*[97] единичен, остальные встречаются часто. Термин *акань* означает 'кукла'. В остальных случаях названия изображений умерших имеют иной, сакральный смысл (*сонгет, шонгет* - 'череп'; так же звали и умершего, избегая называть его имя. *Нгитерма, иттарма, итерма* - термин, по-видимому, связанный с почитанием шаманов[98]. Термин *перк пяди мут*, вероятно, описательный, как и приводимый В.Н.Чернецовым термин *нонгхаль варим ут*[99]). Наличие несакрального термина, обозначающего изображение умершего у среднеобских хантов, еще раз говорит о вырождении у них обычая делать изображение умершего. Частично так было и у манси, о чем писал С.И.Руденко[100].

Насколько широко был распространен обычай делать изображения умерших у разных групп хантов и манси? Большинство авторов описывает его у северной группы обских угров: на Нижней Оби (Андреев, Бартенев, Бекетов, Белявский, Зуев, Карьялайнен, Кастрен, Ковальский, Лехтисало, Паллас, Подревский, Прыткова, Росляков, Руденко, Соколова, Финш и Брэм, Чернецов, Шавров, Эйрие), на Казыме (Карьялайнен, Прыткова, Чернецов, Шухов), Северной Сосьве с Ляпиным (Гондатти, Руденко, Соколова, Чернецов).

Но сообщения отдельных авторов говорят о том, что этот обычай был известен и южным (Новицкий, Патканов), а также восточным (Карьялайнен, Митусова, Соммье, Старцев) хантам. Г.И.Пелих сообщает, что изображения умерших делали ханты р.Вах[101]. Описанное ею гадание васюганской женщины-хантыйки с антропоморфной фиуркой, сделанной из щепки и человеческих волос на голове[102], может быть, восходит к обычаю делать такое же изображение умершего.

Несмотря на региональные различия, в целом погребальный обряд обских угров сходен[103]. Северные ханты и манси дольше всех сохраняли архаичные элементы своей культуры, в том числе и религиозные представления, культы, обряды. Ханты восточных и особенно южных территорий, южные и западные манси были ранее и более интенсивно христианизированы, а некоторые группы - и тюркизированы. Поэтому неслучайно у восточных и южных хантов на кладбищах можно встретить христианские кресты на могилах, на севере же они отсутствуют. Именно в низовьях Оби дольше всего (до начала XIX в.) оставалось некрещеное население (ханты, ненцы). Этим и объясняется, с одной стороны, длительное сохранение на севере края архаических обрядов и обычаев, в том числе и описанного нами - делать изображения умерших, с друой стороны, утрата его на юге и востоке территории расселения хантов и манси.

Эти, хотя и отрывочные, данные, говорят о том, что в прошлом данный обычай был известен всем группам обских угров. Еще более в этом нас убеждает распространение подобного обычая среди друих народов, в том числе и соседей обских угров.

Ближайшие аналогии обско-угорским материалам, касающимся изображений умерших, сделанных после смерти человека, есть у ненцев и селькупов. Т.В.Лехтисало прямо указывает, что этот обычай был известен только обским ненцам, заимствовавшим его у хантов. По его мнению, отличие изображения *нгитерма* от *сидерянг* состоит в том, что первое делается после смерти старого человека (оно затем становится *хаехе* - семейным духом - и хранится дома вместе с другими *хаехе*), а второе - после смерти молодого (оно не становится *хаехе*, а хоронится на кладбище). Но он говорит и другое: *сидерянг* - название изображения умершего, пока оно хранится дома в течение трех лет, *нгитерма* - название того же изображения умершего, но по истечении его трехлетнего хранения (получается, что изображение умершего по истечении трехлетнего хранения в доме функционально приравнивается к *хаехе*, но носит иное название).

По данным Л.В.Хомич, обычай делать изображение *нгытарма* - чисто ненецкий, это изображение давно умершего в преклонном возрасте мужского или женского предка; *сидерянг* - изображение предка у ненцев хантыйского происхождения. По ее данным, изображение *нгытарма* "кормят" лишь первое время, *сидерянг* - постоянно, пока хранят. В то же время, *сидерянг* хоронили через 3 года. Она думает, что отличие *сидерянг* от *нгытарма* связано с хантыйским влиянием на ненцев[104]. Любопытно, что эти изображения хранятся и передаются по наследству по женской линии, как и у манси[105]. Данные обоих исследователей имеют и сходство, и различие. Думается всё же, что материалы Лехтисало ближе к истине. Очевидно, этот вопрос еще требует изучения. В.Н.Чернецов считал, что название изображения умершего у хантов и манси - *иттарма, итерма* - восходит к ненецкому слову и связано с шаманством[106]. Тем не менее и в способах изготовления, и в способах хранения изображений умерших у хантов, манси и ненцев много общего. Скорее всего этот обычай достаточно древний, он возник еще у аборигенов Западной Сибири в глубокой древности, возможно, в эпоху неолита и бронзы, а затем трансформировался у разных народов. На то, что этот обычай изменяется у ненцев уже на наших глазах, указывают материалы Л.В.Хомич: ею обнаружены изображения живых людей-предков, играющие роль предков-покровителей[107]. Такой факт зафиксирован впервые. В то же время большое сходство в деталях этого обычая и терминологии у ненцев и северных хантов скорее всего объясняется их близким соседством и взаимной ассимиляцией.

У селькупов данный обычай почти не изучен. По всей видимости, он был уже давно утрачен и сохранялся в пережиточной форме в единичных случаях. У них изображение умершего - миниатюрная антропоморфная фигурка, которую хранили дома, а по истечении определенного срока вешали в лесу на дерево, а затем (не всегда) сжигали[108]. К сожалению, неизвестно, как делались такие изображения, но способы их хранения и окончательная судьба напоминают принятые у хантов и манси.

У кетов изображения умерших (*дангольс*) были миниатюрными и состояли из специально сшитой одежды, внутри которой иногда помещались валик из ткани или антропоморфная фигурка. Это были изображения людей, умерших не своей смертью, и хранились они в доме вместе с семейными духами. Они оказывали помощь родным умершего в промысле[109]. Б.О.Долгих сообщает, что *дангольс* делают после того, как человек увидит во сне умершего родственника. Размеры таких изображений - 23-28 см высотой[110]. В коллекции Б.О.Долгих есть один *дангольс* с медной орнаментированной пластинкой на подбородке[111]. Некоторые изображения - *ала-албам* - для помощи на охоте не использовали.

Изображения умерших - *кама ару нама* - делали и хранили в доме алтайцы. Делали их из ленточек. Считалось, что дух умершего является родным на третий или седьмой день после смерти и становится кровным духом[112]. Удские эвенки делали изображение умершего из дерева, вдова или вдовец клали его спать вместе с собой[113]. Эвенки р.Подкаменная Тунгуска делали деревянные изображения мертвой и живой физиологической души человека. На поминках изображение "кормили" мясом и кровью жертвенного

оленя[114]. В МАЭ хранится изображение умершего, сделанное баргузинскими эвенками из гнилушки[115]. Голова у него овально-вытянутая, руки - в виде обрубков, намечена талия, прорезаны ноги. Изображение держали в доме около огня, привязав к нему нож. Затем шаман отвозил его на олене. Тувинцы тоже делали изображение умершего, в день похорон выносили его из дому для отвлечения злых духов[116].

Якуты раньше тоже делали изображение умершего, оно было из дерева, его хранили в дупле дерева, за домом, периодически "кормили"[117]. Они делали также изображения умерших из бересты, глины и других материалов[118]. После смерти девочки родители делали ее изображение из бабки лошади или коровы, приделывая ему серебряную голову; на изображение надевали меховую шубу, украшали его серебряными бляхами, помещали в хранилище из бересты. Хранили его в доме или в дупле дерева[119]. Монголы также раньше делали изображение умершего, напоминающее его образ, хранили его в жилище, почитали его.

Заместители умерших в виде изображений, вместилищ душ широко известны и у других народов Сибири, Поволжья, Средней Азии, Европы. У коряков, например, место умершего в жилище сразу же кто-нибудь занимал. Если оно оставалось незанятым, из травы делали фигуру человека и клали на место умершего, иначе злой дух мог занять это место. Чукчи отрезали от платья умершего кусочек и присоединяли его к семейным амулетам (*енааль*). В некоторых семьях сшивали небольшие кусочки оленьей и собачьей шкуры, клали их на умершего, а потом хранили вместе с семейными амулетами[120].

У народов Амура (нанайцев, ульчей) изображения умершего (*мугды, фаня* - душа) делали из дерева, одевая на них одежду. Считалось, что на седьмой день после смерти человека его душа возвращалась домой. Шаман вселял ее в деревянную фигурку *фаня*, *паня* или *аями фанялка*; высота её 17,5-18 см[121]. Деревянная скульптура *мугды* замещала умершего во время обряда *касатаури* - проводов души в загробный мир (большие поминки). Этот обряд проводили с участием шамана через несколько лет после смерти человека. По окончании обряда *муг-ды* сжигали вместе с вещами умершего. В некоторых случаях *мугды* раскалывали топором и выбрасывали, высота его - 81 см[122]. Изображения умершего - *фаня, паня, аями фанялка* - хранили в доме на нарах, на постели умершего. Перед ним ставили еду, водку, табак[123]. В изображении делали отверстие, в которое вставляли курительную трубку. Изображения *фаня* иногда сохраняли и использовали в магических целях для лечения болезни[124].

Заместители умершего в виде его одежды и оружия известны у болгар, жителей Боснии, Монтенегро, у казахов и киргизов и целого ряда других народов[125].

Такое широкое распространение обычая делать и хранить изображение умершего свидетельствует о его большой древности. Скорее всего этот обычай связан с древними представлениями этих народов о душе, возможности её возрождения. Наиболее древние изображения умерших, известные из археологических раскопок, - таштыкские, первой половины 1 тыс. н.э.[126] Но возможно, что изображениями умерших были и антропоморфные фигурки, найденные в раскопках андроновских памятников эпохи бронзы II тыс. до н.э. в Западной Сибири и серовских неолитических памятников Прибайкалья первой половины III тыс. до н.э.

Итак, этот обычай очень древний, характерен для многих народов и различается интересными деталями. Он тесно связан с представлениями этих народов о душе и может быть изучен только в связи с ними. В происхождении и развитии этого обычая у разных народов, его деталях еще немало неясного. На это следует обратить внимание при изучении представлений о душе и погребального обряда.

Примечания

[1] Опубликована на немецком языке: *Sokolowa S.* Totenabbilder bei den Chanten und Mansen//Finnisch-Ugrischen Forschungen. XLVI. 1984. Данный вариант статьи несколько расширен по сравнению с немецким.

[2] *Андреев Г.* Описание г.Березова и его округа//Северная пчела, N 207, 1832; *Бартенев В.В.* Погребальные обычаи обдорских остяков//Живая старина, III, IV. СПб., 1895; *Бекетов Л.* Заметки об инородцах Березовского округа//Тобольские губернские ведомости, N 13, 1857; *Белявский Ф.* Поездка к Ледовитому морю. М., 1833; *Высоцкий Н.Ф.* Несколько слов о погребальных обычаях вогул//Известия общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете, т.XXIV, вып.3. Казань, 1908; *Георги И.Г.* Описание всех в Российском государстве обитающих народов, ч.1. СПб., 1776; *Гондатти Н.* Следы языческих верований у маньзов//Труды этнографического отдела императорского общества любителей естествознания, антропологии и этнографии при Московском университете, кн.VII. М., 1888; *Зуев В.Ф.* Описание живущих Сибирской губернии в Березовском уезде иноверческих народов остяков и самоедов//Материалы по этнографии Сибири XVIII в. (1771-1772). ТИЭ, новая серия, т.V. М., 1947; *Kannisto A.* Materialen zur Mythologie der Wogulen//Mémoires de la Société Finno-Ougrienne, 113. Helsinki, 1958; *Karjalainen K.F.* Die Religion der Jugra-Vцlker. Bd.1. Folklore Fellows Communication, V.8, N 40, 1921; *Ковальский М.* Северный Урал и береговой хребет Пай-Хой//Труды экспедиции Русского географического общества, Т.1. СПб., 1853; *Новицкий Г.* Краткое описание о народе остяцком. СПб., 1884; *Паллас П.С.* Путешествие по разным провинциям Российской империи. Ч.III, половина 1-я. СПб., 1778; *Patkanov S.* Die Irtysch-Ostjaken und ihre Volkspoesie. Bd.1. SPb., 1897; *Подревский Н.* Поездка на Северный Урал летом 1892 года. М., 1895; *Прыткова Н.Ф.* Один из источников изучения одежды народов Сибири//Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX - начале XX века. СМАЭ, XXVII.

Л., 1971; *Росляков И.П.* Похоронный обряд остяков//ЕТГМ, вып.V. Тобольск, 1896; *Rudenko S.I.* Die Ugrier und Nenzen am unteren Ob//AE, T.21. Budapest, 1972; *Старцев Г.* Остяки. М., 1928; *Финш О.* и *Брэм А.* Путешествие в Западную Сибирь. М., 1882; *Шавров В.Н.* Краткие записки о жителях Березовского уезда//Чтения в обществе истории и древностей российских, кн.2. СПб., 1871; *Шухов И.Н.* Река Щучья//ЕТГМ, вып.XXII, 1914; *Эйрие Ж.-Б.-Б.* Живописное путешествие по Азии. М., 1839.

3 *Чернецов В.Н.* Представления о душе у обских угров// Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований. ТИЭ, новая серия, Т.51. М., 1959; *его же*, Наскальные изображения Урала. Ч.1. САИ, В4-12. М., 1964, Ч.2. САИ В4-12 (2). М., 1971.

4 *Иванов С.В.* Скульптура народов Севера Сибири XIX - первой половины XX в. Л., 1970.

5 *Шишло Б.П.* Культ предков и заместители умерших //Вестник Ленинградского государственного университета, N 8. Л., 1972; *его же,* Среднеазиатский тул и его сибирские параллели //Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М., 1975.

6 *Соколова З.П.* Пережитки религиозных верований у обских уг-ров//Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX - начале XX века. СМАЭ, XXVII. Л., 1971; *ее же,* Ханты рр.Сыня и Куноват//Материалы по этнографии Сибири. Томск, 1972; *ее же,* Об одном традиционном обычае погребального цикла сынских хантов //Новое в этнографических и антропологических исследованиях. М., 1974; *ее же,* Находки в Шишингах (Культ лягушки и угорская проблема)//СЭ, 1975, N 6; *ее же,* Новые данные о погребальном обряде северных хантов//ПИИЭ. 1974. М., 1975; *ее же,* Наследственные, или предковые, имена у обских угров и связанные с ними обычаи//СЭ, 1975, N 5; *ее же,* Страна Югория. М., 1976; *Sokolowa Z.P.* Untersuchung der religiqsen Vorstellungen der Hanti am Unterlauf des Ob//AE, T.24 (3-4). Budapest, 1976; *ее же,* О некоторых погребальных обычаях северных хантов и манси//Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск, 1978; *ее же,* Ханты и манси. Похоронная обрядность//Семейная обрядность. М., 1980; *ее же,* О культе предков у хантов и манси//Миро-воззрение у финно-угорских народов. Новосибирск, 1990; *ее же,* Изображения умерших у народов Западной Сибири//Обряды народов Западной Сибири. Томск, 1990.

7 *Чернецов В.Н.* Представления о душе ..., С.137-138. Обращаем внимание на то, что у него речь идет о душе *лили*, а не душе-тени - *ис, ис-хор* или *илес* (*Иванов С.В.* Скульптура ..., С.38).

8 В действительности, по особому ритуальному счету - 2-3 года, по-видимому, в связи с представлениями о двух для женщин и трех для мужчин возможных реинкарнациях - *Чернецов В.Н.* Представления о душе ..., С.139, прим. 79.

9 *Чернецов В.Н.* Наскальные изображения ... Ч.II, С.18.

10 *Sokolowa Z.P.* Untersuchung ..., S.401, Abb.10.

11 *Ibid*., S.399; *Соколова З.П.* Об одном традиционном обычае ..., С.51-52.

12 *Соколова З.П.* Об одном традиционном обычае ..., С.53; *So-kolowa Z.P.* Untersuchung ..., S.402.

13 *Соколова З.П.* Находки в Шишингах ...

14 *Соколова З.П.* Об одном традиционном обычае ..., С.54; *Soko-lowa Z.P.* Untersuchung ..., S.400, 403.

15 *Соколова З.П.* Страна Югория; *ее же,* Путешествие в Югру. М., 1982 (см. цветные вклейки).

16 *Соколова З.П.* Об одном традиционном обычае ..., С.52.

17 *Соколова З.П.* Путешествие в Югру, см. цветную вклейку.

18 *Соколова З.П.* Об одном традиционном обычае ..., С.52-53; *Sokolowa Z.P.* Untersuchung ..., S.400-403.

19 *Чернецов В.Н.* Наскальные изображения ..., Ч.II, С.30; *Соколова З.П.* Новые данные ..., С.149-152.

20 *Соколова З.П.* Новые данные ..., С.146-147, рис.2,3.

21 *Соколова З.П.* Об одном традиционном обычае ..., С.54-59; *ее же,* Страна Югория, см. рис.; *Sokolowa Z.P.* Untersuchung ..., S.406-411, Abb.11,12; *ее же,* О некоторых погребальных обычаях ..., рис.2,3б; *ее же,* Путешествие в Югру, см. цветную вклейку.

22 Фонд Тобольского Музея: V1602, V1603, V1605, V1627, V1638, V1639, V1645, V1647, V1648, V1651.

23 *Подревский Н.* Указ раб., С.168.

24 Фонд SKM, N4899-144.

25 Фонд SKM, N4894-137,140,142.

26 Фонд МАЭ, N2535.

27 *Прыткова Н.Ф.* Указ. раб., С.108-109.

28 *Соколова З.П.* Новые данные ..., С.171.

29 Фонд МАЭ, N2416-6,7.

30 *Иванов С.В.* Указ. раб., С.40.

31 *Бекетов Л.* Указ раб., С.106; *Ковальский М.* Указ. раб., С.XXVII.

32 *Хомич Л.В.* О некоторых предметах культа надымских ненцев//Религиозные представления ..., С.244-245.

33 *Иванов С.В.* Указ. раб., С.40.

34 *Karjalainen K.F.* Die Religion ..., S.143; *Чернецов В.Н.* Представления о душе ..., С.150; *Иванов С.В.* Указ. раб., С.36.

35 Фонд РЭМ, колл. С.И.Руденко, N1711-461,462,463, 1909-1910 гг. Две фигурки опубликованы С.В.Ивановым (*Иванов С.В.* Скульптура ..., С.32, рис.27-3).

36 *Rudenko S.I.* Die Ugrier ..., S.55; Фонд РЭМ, колл. С.И.Руденко, № 1711-57; Фототека С.И.Руденко, N 1707-47,50.

37 Фонд РЭМ, колл. С.И.Руденко, N 1711-513 и 531.

38 Фонд РЭМ, N 1711-626.

39 *Karjalainen K.F.* Die Religion ..., S.141 (опубликовано С.В. Ивановым: *Иванов С.В.* Скульптура ..., С.38, рис.26).

40 Фонд РЭМ, колл. Р.П.Митусовой, № 4047-309 (опубликовано: *Иванов С.В.* Скульптура ..., С.46, рис.33).

41 *Иванов С.В.* Указ. раб., С.39, рис.27-1,4.

42 Фонд Ханты-Мансийского краеведческого музея, № 240, 256.

43 Фонд SKM, колл. Т.В.Лехтисало, № 4899-133,134,135,136, 138,139,141.

44 Там же, № 4899-138.

45 Там же, № 4899-141.

46 Там же, № 4899-133.

47 Там же, № 4899-138.

48 Там же, № 4899-139.

49 Там же, № 4899-129.

50 Там же, № 4899-131.

51 Там же, № 4899-149.

52 Там же, № 4899-143.

53 Там же, № 4899-151.

54 Там же, № 4899-150.

55 Там же, № 4899-130.

56 Там же, № 4899-127.

57 Там же, № 4899-128.

58 Там же, № 4899-147.

59 Там же, № 4899-148.

60 Там же, № 4899-132.

61 Там же, № 4899-146.

62 Фонд МАЭ, колл. И.М.Шухова, N 2407-1, фототека № 2421-118.

63 *Rudenko S.I.* Die Ugrier ..., S.51-52, Abb.18,19,20,21.

64 Фонд РЭМ, колл. С.И.Руденко, фототека № 1706-105-107. Одно из изображений опубликовано: *Прыткова Н.Ф.* Один из источников ..., С.108, рис.3.

65 Фонд SKM, колл. Т.В.Лехтисало, № 4899-145.

66 *Чернецов В.Н.* Представления о душе ..., рис.4,5.

67 Опубликовано: *Иванов С.В.* Указ. раб., С.39, рис.27-4.

68 *Высоцкий Н.Ф.* Указ раб., С.256; *Иванов С.В.* Указ. раб., С.39-40, рис.28.

69 *Новицкий Г.* Указ. раб., С.45-46.

70 *Паллас П.С.* Указ. раб., С.78; *Белявский Ф.* Указ. раб., С.98-99; *Эйрие Ж.-Б.-Б.* Указ. раб., С.85; *Шавров В.Н.* Указ. раб., С.12; *Старцев Г.* Указ. раб., С.124; *Чернецов В.Н.* Представления о душе ..., С.148 и др.

71 *Зуев В.Ф.* Указ. раб., С.41.

72 *Karjalainen K.F.* Die Religion ..., S.141-142.

73 *Бартенев В.В.* Указ. раб., С.491.

74 *Гондатти Н.* Указ. раб., С.43.

75 *Чернецов В.Н.* Представления о душе ..., С.148.

76 Там же, рис.4.

77 Neprajzi museum, колл. Й.Папая, № 31732. Опубликовано: *Kepes Yu.* Napfél és Eifél. Finn-ugor rokonaink népkqltészete. Budapest, 1972, см. цветную вклейку на с.48-49.

78 Фонд SKM, колл. Т.В.Лехтисало, № 4899-152-154.

79 *Karjalainen K.F.* Die Religion ..., S.175-176.

80 *Чернецов В.Н.* Представления о душе ..., С.155.

81 *Бартенев В.В.* Указ. раб., С.491; *Rudenko S.I.* Die Ugrier ..., S.54; *Соколова З.П.* Об одном традиционном обычае ..., С.50;*Sokolowa Z.P.* Die Untersuchung ..., S.398.

82 *Patkanov S.* Die Irtysch-Ostjaken ..., S.145.

83 *Karjalainen K.F.* Ibid., S.176.

84 *Чернецов В.Н.* Наскальные изображения ..., Ч.II, С.81.

85 *Чернецов В.Н.* Очерк этногенеза обских угров//КСИИМК, IX. 1941, С.26; *его же,* Усть-Полуйское время в Приобье //Материалы и исследования по археологии СССР, N 35, 1935, С.174-178, 222-223; *его же,* Представления о душе ..., С.156; *его же,* Наскальные изображения ..., Ч.II, С.80-81; *Старков В.Ф.* Новые находки плоского литья в Нижнем Приобье //Проблемы археологии Урала и Сибири. М., 1973. С.219; *Соколова З.П.* Наследственные, или предковые, имена ..., С.50; *ее же,* Находки в Шишингах ..., С.147.

86 См. ранее: *Соколова З.П.* Находки в Шишингах ..., С.146-147.

87 *Чернецов В.Н.* Усть-Полуйское время ..., С.222-223.

88 *Росляков И.П.* Указ. раб., С.5.

89 Фонд SKM, колл. Т.В.Лехтисало, N 4899-137.

90 Фонд РЭМ, колл. Р.П.Митусовой, N 4047-309.

91 *Прыткова Н.Ф.* Указ. раб.

92 *Karjalainen K.F.* Die Religion ..., S.143.

93 *Чернецов В.Н.* Представления о душе ..., С.156.

94 Фонд РЭМ, колл. С.И.Руденко, фототека № 1706-98,105-107; *Соколова З.П.* Материалы по жилищу, хозяйственным и культовым постройкам обских угров//ТИЭ, новая серия. Т.84. М., 1963, С.225; *Иванов С.В.* Указ. раб., С.37.

95 *Зуев В.Ф.* Указ. раб., С.40-41.

96 *Munkácsi B.* Seelenglaube und Totenkult der Wogulen//Keleti Szemle, T.6. Budapest, 1905.

97 *Karjalainen K.F.* Ibid., S.143-144.

98 *Чернецов В.Н.* Представления о душе ..., С.152.

99 Там же.

100 *Rudenko S.I.* Die Ugrier ..., S.51-52.

101 *Пелих Г.И.* Происхождение селькупов. Томск, 1972. С.283.

102 Там же, С.282.

103 *Соколова З.П.* Ханты и манси ...

104 *Хомич Л.В.* Указ. раб., С.243-244.

105 Там же, С.247.

106 *Чернецов В.Н.* Представления о душе ..., С.152.

107 *Хомич Л.В.* Указ. раб., С.246.

108 *Пелих Г.И.* Указ. раб., С.73,86.

109 *Алексеенко Е.А.* Кеты. Л., 1967. С.181-182.

110 Фонд МАЭ, колл. Б.О.Долгих, № 4919-23-25.

111 Там же, № 4919-25.

112 Фонд МАЭ, колл. А.Анохина, 1911 г., N 1853-13,16.

113 *Золотарев А.М.* Новые данные о тунгусах и ламутах XVIII в.// Историк-марксист, 1938, N 2.

114 Фонд МАЭ, колл 1923 г., N 4323-111,112.

115 Фонд МАЭ, колл. N 2216-10.

116 Устное сообщение С.И.Вайнштейна.

117 *Приклонский В.Л.* Якутские народные поверья и сказки// ЖС, 1890, II.

118 *Бравина Р.И.* Представлениия якутов о духе юёр//Вестник ЛГУ, серия: история, язык, литература, 1982, вып.3, N 8.

119 *Гурвич И.С.* Якуты. Похоронная обрядность//Семейная обряд-ность ..., С.98; *Karjalainen K.F.* Die Religion ..., S.177.

120 *Кушнер П. (Кнышев)* Первобытное и родовое общества. М., 1925. С.378,380.

121 *Смоляк А.В.* Нанайцы. Похоронная обрядность//Семейная обрядность ..., С.180,185; *Липский А.Н.* К вопросу об использовании этнографии для интерпретации археологических материалов//СЭ, 1966, N 1; Фонд РЭМ, колл. Д.К.Соловьева, 1910 г., № 1998-193,194.

122 Фонд РЭМ, колл. Д.К.Соловьева, 1910 г., № 1998-195.

123 Фонд РЭМ, колл. Л.Я.Штернберга, № 1765-226,227; Фонд МАЭ, колл. Е.Г.Шнейдер, 1908 г., фототека, № 4700-1261; Фонд МАЭ, колл. А.Н.Липского, 1917-1919 гг., фототека, № И-1535-51, И-1539-162.

124 Фонд МАЭ, колл. А.Н.Липского, № 5530-66,67.

125 *Karjalainen K.F.* Die Religion ..., S.177; *Абрамзон С.М.* "Тул" как пережиток анимизма у киргизов//"Белек С.Е.Малову". Фрунзе, 1946; *Шишло Б.П.* Указ. работы.

126 *Кызласов Л.Р.* Таштыкская эпоха в истории Хакасско-Минусинской котловины. М., 1960, С.101-104,106. Автор считает их одинаковыми по назначению с хантыйскими изображениями умерших.

Список иллюстраций к статье З.П.Соколовой
"Изображения умерших у хантов и манси"

Рис.1. Вместилище души умершей женщины (с.Шишинги, р.Обь).

Рис.2. Четыре вместилища душ умерших с вотивной одеждой и платками (с.Шишинги, р.Обь).

Рис.3. Вместилище души умершего мужчины (с.Шишинги, р.Обь).

Рис.4. Вместилище души умершей женщины (с.Шишинги, р.Обь).

С.П.Тюхтенева

ОБ ЭВОЛЮЦИИ КУЛЬТА ГОР У АЛТАЙЦЕВ

Культу гор у алтайцев посвящена достаточно обширная литература[1]. Характерными чертами этого культа являются почитание определенным сообществом людей (родом, племенем) какой-либо горы в образе духа-хозяина этой горы; гора - место пребывания божества, духа-предка и т.д., которому приносятся жертвы, к которому обращаются за помощью, с просьбами о покровительстве и защите. Исследователи также определили и время сложения культа гор - это период расцвета родового строя. В культе гор у алтайцев отчетливо виден родовой характер: члены рода (*сөөка*), являющиеся кровными родственниками, сообща пользуются землей в пределах территории своего рода (кочуют, охотятся)[2].

В последние десятилетия произошли существенные изменения в представлениях алтайцев о священной родовой

© С.П.Тюхтенева, 1995 г.

горе, духе-хозяине горы. В данной статье я постараюсь показать наиболее отчетливо заметные тенденции этих изменений[3].

Анализ современных материалов свидетельствует о том, что следствием эволюции культа гор явились представления алтайцев о духе-хозяине Алтая (*Алтайдынг ээзи*), роль которого в пантеоне и местных верованиях весьма значительна. Можно даже утверждать, что культ духа-хозяина Алтая стал одной из основных частей религиозной традиции, которая сложилась в результате развития местных архаических культов. Эту традицию сами алтайцы называют “алтайской верой (законом, обычаем)” *алтай јан*.

Культ духа-хозяина Алтая складывался на протяжении длительного периода времени. На мой взгляд, возможно выделение основных этапов формирования этого культа.

К наиболее ранним пластам, безусловно, относятся те представления, которые восходят к родоплеменному культу. В число культов святынь, духов-покровителей, божеств родового сообщества (*сөөка*) алтайцев входил и культ гор. Для этого, первого, этапа характерны воззрения на священную гору рода (*сөөка*) как на родину, вернее, прародину - место первоначального расселения *сөөка*[4].

Второй этап развития культа гор связан с шаманизмом. В шаманских верованиях народов Саяно-Алтая дух-хозяин священной горы выступает покровителем шамана, способствующим его становлению. Дух-хозяин родовой горы шамана был его патроном, распоряжался его судьбой, устанавливал сроки его жизни и деятельности, количество бубнов, с которыми этот шаман будет камлать. Дух-хозяин горы помогал шаману во время его путешествий по Алтаю, принимал жертвы и выслушивал его просьбы[5]. Этот дух входил и в число непременных спутников-покровителей шамана, среди которых были божества-небожители, духи-предки умершего ранее шамана, божества подземной сферы[6]. Для этого этапа было характерно сосуществование эквивалентных понятий *јер-суу ээзи* и *Алтайдынг ээзи*, означающих главного духа по отношению к локальным духам-хозяевам местностей. В алтайском эпосе *Алтайдынг ээзи* чаще предстает в зооморфном облике волка или синего быка[7].

Третий этап эволюции представлений о священных горах и духах-хозяевах гор связан с бурханизмом. На начальных этапах бурханизма (первые десятилетия XX в.), как это убедительно было показано А.Г.Данилиным, представления о *јер-суу* и о хозяине Алтая еще сохранялись независимо друг от друга, не сливаясь воедино[8]. Божество Алтай было практически единственным из высших духов, поклонение котрому в эти годы осуществляли не шаманы, а јарлыкчы. Поэтому вполне закономерно дальнейшее развитие культа духа-хозяина Алтая и возвышение его статуса в последующие десятилетия.

Четвертый этап эволюции культа гор (переросшего в культ духа-хозяина Алтая) приходится на конец 1930-90-х гг. Согласно собранным мною полевым материалам, общественные моления, посвященные духу-хозяину Алтая, проводились до конца 1940- гг. Их устраивали два раза в год. В конце весны - начале лета проводилось моление *јажыл бүр* 'зеленая листва', посвященное Алтаю. Ворое моление, проводимое в начале осени, называлось *сары бүр* 'желтая листва'. Под названием *шүтен* оно подробно описано А.Г.Данилиным[9]. В дальнейшем, когда объективные условия препятствовали открытому проявлению религиозности и отправлению культов, они приняли скрытый характер. Тем не менее, эволюция культа духа-хозяина Алтая продолжалась. Сохранение традиционных форм хозяйствования (скотоводство, охота, таежные промыслы) обусловили дальнейшее бытование как религиозно-мифологических верований, так и обрядов, магических ритуалов. В эти годы особенно актуализируются рационально-экологические элементы культа хозяина Алтая. Так, алтайцы считают, что дух-хозяин Алтая может покарать охотника за отстрел самки, беременной или с детенышем, за жестокое обхождение и бесцельное убийство птиц и животных (сообщения К.Майамановой, 1902 г.р., сөөк *сары иркит*, сел. Корумду Усть-Коксинского р-на; Т.Тодошевой, 1925 г.р., сөөк *кыпчак*, сел.Амур того же р-на; и мн. др.).

Отличительной чертой данного этапа эволюции культа духа-хозяина Алтая является его взаимосвязь с процессом этнической консолидации алтайцев, с выходом на новый уровень алтайского национального самосознания. Взаимозависимость этих явлений отразилась на мировоззрении и религиозных верованиях. В частности, в культе духа-хозяина Алтая место сӧӧка (рода как части народа) занял народ (алтайцы), а место духа-хозяина конкретной родовой горы - дух-хозяин всего Алтая. Таким образом, почитаемые духи стали общеалтайскими святынями, а дух-хозяин Алтая - общеалтайским покровителем.

Новый объект поклонения "Алтай-бог" (*Алтай-Кудай*), означающий обожествленного духа-хозяина, довольно широко известен на Алтае. Об этом, например, свидетельствуют данные опроса-интервью, проведенного В.А.Муйтуевой, показавшие, что Алтай-Кудая считают своим божеством 15,2% алтайцев[10]. Я полагаю, что это божество появилось вследствие эволюции культа духа-хозяина Алтая.

На основе анализа культовых текстов молений духу-хозяину Алтая и наших полевых материалов, позволивших выявить целый ряд функций, приписываемых *Алтайдынг ээзи*, можно прийти к выводу о высоком статусе духа-хозяина Алтая в представлениях алтайцев. О разнообразии функций духа-хозяина Алтая свидетельствует круг его мифологических обязанностей: он податель жизни, "души" человека, он предопределяет его судьбу; он - податель *сус* - "душ" скота[11], он охраняет скот и хозяйство вообще; охраняет человека от болезней, защищает от стихийных бедствий; он помогает путникам, охотникам, промысловикам; но он же и наказывает за несоблюдение определенных правил.

Таким образом, хозяину Алтая приписывается активное творческое начало, присущее божеству. Тем не менее, на мой взгляд, обожествление духа-хозяина Алтая (*Алтай-Кудай*) находится в начальной стадии. Об этом, в частности, можно судить по представлениям о его антропоморфном облике. Если в эпосе хозяин Алтая, как было указано, представал в зооморфном облике, то современные полевые материалы позволяют говорить о сложении его антропоморфного образа.

При описании “портрета” Алтай-Кудая информаторы подчеркивают, что это пожилой мужчина высокого роста с седыми волосами и бородой, длиной до середины груди, с крепким телосложением. Он одет в традиционную алтайскую одежду всегда белого цвета, ездит только на белом или бело-сером коне. Отличительный признак его - внезапное появление и исчезновение, а также ощущение мороза, холодного ветерка при его приближении. Его часто встречают в лунные ночи путники и люди, ночующие в тайге[12]. Хозяин Алтая ведет себя как человек: разговаривает с людьми, пьет чай и т.п. Его появление оцени-вается в целом как добрый знак, иногда как предупреждение о какой-либо неприятности, ожидающей человека, или же как предостережение тому, кто не придерживается этических правил поведения на охоте[13].

Антропоморфный облик *Алтайдынг ээзи* и его функции имеют параллели с образами древних божеств: у тибетцев это *Гамбо Гарбо*, у бурят, монголов, калмыков — *Цагаан эбуген*, Белый Старец. Этот Белый Старец является главой всех духов-хозяев земли. Его почитали как покровителя долголетия, богатства, счастья, семейного благополучия. Как у алтайцев *Алтайдынг ээзи*, у вышеназванных народов Белый Старец представлялся белобородым, в белой одежде[14]. *Алтайдынг ээзи* может предстать и в облике женщины, также одетой в алтайскую одежду белого цвета. Чаще всего это светло- или рыжеволосая женщина пожилого возраста. Она ездит на коне светлой масти, иногда вместе со своим ребенком.

Еще одно имя духа-хозяина Алтая - “Алтай-Хангай” (*Алтай-Кангай*) употребляется в молитвах, произносимых на весенне-летних и осенних молениях. Алтай и Хангай[15] - это наименования горных систем на территории Южной Сибири и Монголии. Более того, “алтай” в традиционном миропонимании алтайцев означает еще и “родина”. По материалам Л.П.Потапова, “алтай” используется в шаманской лексике как нарицательное имя при именовании горы, являющейся сакральной покровительницей того или иного кама, его родной священной горой[16]. Как показывает анализ слова “алтай” в тюрко-монгольских языках, к его первоначальному значению “горная страна, изобилующая снеговыми вершинами, грандиозными хребтами и высокими долинами” со временем прибавилось дополнительное - ”родные горные кочевья”[17]. В современном алтайском языке словом “алтай” заменяются такие слова, как “юрта”, ”село”, ”район”, ”страна”, ”земля умерших”.

Следовательно, широкий круг значений, содержащихся в слове “алтай”, позволяет современным алтайцам употреблять его для обозначения Алтая как целой географический территории, а также для локального участка (горы, села и т.д.) внутри него.

Об окончательном завершении процесса сложения и закреп-ления унифицированных представлений о едином духе-хозяине Алтая (и о божестве Алтай-Кудай) говорить рано. Еще про-должают сосуществовать представления о духах-хозяевах конкретных местностей, которых также называют *Алтайдынг ээзи*.

Духу-хозяину Алтая посвящены весенне-летние и осенние обряды, которые проводятся на склонах почитаемых гор (так что обряд посвящается также и духу-хозяину этой горы), где сооружают жертвенники “курее”[18]. Жертвенные ленточки, привязываемые к березе, кедру или лиственнице, должны быть белого, голубого и желтого цветов. Считается, что белая лента посвя-щена Алтаю, голубая — небу, желтая — огню (сообщение Таны Урчимаевой, 1925 г.р., сӧӧк *кара майман*, сел. Кулада Онгудай-ского р-на; Шалбы Туйменова, 1960 г.р., сӧӧк *ак көбӧк*, сел. Яконур Усть-Канского р-на). При отсутствии жертвенных ленточек

их разрешается заменить несколькими волосками из гривы лошади. Ленточки (чаще всего это просто полоски ткани шириной около 2-3 см. и длиной от 50 см. до 1 м.) или волоски из лошадиной гривы необходимо привязывать к стройным, развесистым деревьям. Практически на каждом перевале, возле переправ через реки, возле целебных ручьев имеются такие деревья или каменные насыпи (*обоо*), у которых останавливаются путники[19].

Обряд повязывания жертвенных ленточек, судя по моим полевым материалам, проводится большей частью алтайцев, придерживающихся традиций. Особенно тщательно соблюдаются правила проведения ритуальных действий, посвященных *Алтайдынг ээзи,* охотниками и участниками свадебных обрядов.

В заключение мы хотим подчеркнуть, что, насколько можно судить по алтайским материалам, культ гор, имеющий длительную историю, сложился на основе синтеза дошаманских воззрений, относящихся к культу родоплеменных святынь и покровителей; культа шаманских духов-покровителей, в числе которых были хозяева священных родовых гор; культа Jер-суу и представлений о нем как о главном среди духов-хозяев вод и местностей, трансформированных бурханизмом. Несмотря на незавершенность процесса сложения культа духа-хозяина Алтая (*Алтайдынг ээзи*), основной тенденцией его развития будет повышение статуса и обожествление под известным теонимом *Алтай-Кудай*.

Примечания:

[1] *Анохин А.В.* Материалы по шаманству у алтайцев. Л., 1924; *Вербицкий В.И.* Алтайские инородцы. М., 1893; *Токарев С.А.* Пережитки родового культа у алтайцев// ТИЭ. М., 1947. С.139-158; *Токарев С.А.* О культе гор у народов Евразии//СЭ. 1982, №3. С.107-113; *Потапов Л.П.* Культ гор на Алтае// СЭ. 1946. № 2. С.145-160.

[2] *Потапов Л.П.* Культ гор на Алтае, С.148-150; *Токарев С.А.* Пережитки родового культа..., С.153.

[3] Полевые материалы автора, собранные в Онгудайском, Усть-Канском, Усть-Коксинском районах РА в 1990-1993 гг.

[4] Почитаемые горы, помимо своих названий, именовались также: ”родовая гора”, “гора-родина” или “священная”: *төс туу// төс таг// ыйык туу//ыйык тайга* (См.: *Потапов Л.П.* Культ гор на Алтае, С.148-150; *Токарев С.А.* О культе гор ..., С.153). В алтайском языке *туу* означает “гора”, в северных диалектах ему соответствует *тав, таг, тау*. Слово *тайга* в алтайском имеет несколько значений: 1) снежное высокогорье, 2) гора, покрытая лесом (*Молчанова О.Т.* Топонимический словарь Горного Алтая. Горно-Алтайск, 1979. С.93, 101-102). Э.М.Мурзаев полагает, что это изначальное значение слова тайга, в то время как значение “хвойный лес”, принятое в мировой географической и ботанической литературе, является более поздним (*Мурзаев Э.М.* Словарь народных географических терминов М., 1984. С.539-540).

[5] *Потапов Л.П.* Алтайский шаманизм. Л., 1991. С.71, 147.

[6] *Потапов Л.П.* Алтайский шаманизм, С.147.

[7] *Потапов Л.П.* Алтайский шаманизм, С.200.

[8] *Данилин А.Г.* Бурханизм (Из истории национально-освободительного движения в Горном Алтае). Горно-Алтайск, 1993. С.153-154.

[9] *Данилин А.Г.* Бурханизм ..., С.182-195; ”шӱтен” от монгольского *шүтээн* - “святыня, культ, верование”.

[10] *Муйтуева В.А.* Эволюция религиозности и становление свободомыслия у алтайцев. Диссертация ... канд. филолог. наук. СПб., 1991. С.119-120.

[11] О *сус* скота подробнее см.: *Анохин А.В.* Материалы по шаманству ..., С.19.

[12] Алтай кеп-куучындар (Алтайские мифы). Горно-Алтайск, 1994. С.109-119.

[13] Алтай кеп-куучындар, С.111-112.

[14] *Жуковская Н.Л.* Ламаизм и ранние формы религии. М., 1977. С.3; *Жуковская Н.Л.* Цагаан Эбуген//Мифы народов мира, т.2, С.611. М.,1992.

[15] Термин “Хангай”, безусловно являющийся свидетельством давних связей тюрко-монгольских народов Центральной Азии, мы здесь не рассматриваем.

[16] *Потапов Л.П.* Алтайский шаманизм, С.200.

[17] *Очир-Гаряев В.Э.* О происхождении названия Алтай// Вопросы сравнительной этнографии и антропологии калмыков. Элиста, 1980. С.130-134; *Мурзаев Э.М.* Словарь ..., С.48-49.

[18] Ритуальные действия, совершаемые в честь духа-хозяина Алтая следующие: брызгание молоком, жертвование молочных продуктов, возжигание можжевеловых веток, повязывание жертвенных ленточек (*кыйра* или *jалама*), символическое “обмывание” молоком животного (овцы, лошади), посвящаемого *Алтайдынг ээзи* (*Данилин А.Г.* Бурханизм, С.154-195).

[19] Ленточки привязывают, стоя лицом к солнцу и проговаривая про себя свои просьбы-пожелания. Для того, чтобы они не мешали росту сучьев дерева, ленточки не привязывают к ним, а, сложив вдвое, перекидывают через ветку свободный конец, и затем пропускают концы сквозь петлю, образованную целым концом ленточки (т.н. "коровий узел" из разряда затягивающихся морских узлов. - Прим. отв. ред.).

Д.А. Функ

МАТЕРИАЛЫ А.В.АНОХИНА ПО ШОРСКОМУ ШАМАНСТВУ

Шаманизм у различных территориально-этнических групп шорцев - одного из тюркоязычных народов Саяно-Алтая - характеризуется неравномерной степенью исследованности этого феномена. Основная часть опубликованных материалов относится к южной части Горной Шории[1]. О шаманизме же северных шорцев данных значительно меньше[2]. Учитывая специфику формирования современного этнического облика именно северных шорцев, включивших в свой состав значительное число телеутских (в широком понимании этого термина) по происхождению групп, следовало бы обратить пристальное внимание на особенности (?) их религиозных представлений.

Как представляется, в значительной мере заполнить существующие лакуны смогут обнаруженные мною в Томском государственном объединенном историко-архитектурном музее материалы по шаманству северных шорцев, собранные в 1911 и 1913 гг. известным исследователем традиционной культуры народов Южной Сибири А.В.Анохиным (1874-1931)[3].

Впервые специально мое внимание на богатейшее архивное наследие Андрея Викторовича Анохина в области шаманства тюркских народов обратил мой Учитель Л.П.Потапов. Это было, как помнится, в год нашего знакомства, в 1982 г., когда я еще студентом приехал к крупнейшему алтаеведу страны в гости на его дачу в Комарово. И чем бы я с тех пор ни занимался, вольно или невольно, благодаря чуткому вниманию и заботливой настойчивости Учителя, всегда держал в поле зрения поистине гигантский корпус заметок, зарисовок, шаманских мистерий из архивных анохинских собраний.

Шорские материалы практически не были опубликованы ни при жизни ученого, ни после его смерти. Как рассказывал мне Л.П.Потапов, он также собирался некогда вплотную заняться анохинским архивом МАЭ, но в силу загруженности сначала административной работой, а позже попыткой успеть обработать и опубликовать хотя бы собственные полевые материалы, так и не смог осуществить эту идею.

Некоторым исключением в издании шорских материалов можно считать лишь, во-первых, публикацию Г.Н.Потаниным

© Д.А.Функ, 1995 г.

одного рисунка (изображение шаманом своего пути к верховному божеству - Ульгеню) из собрания А.В.Анохина с комментариями в статье "Этнографические сборы А.В.Анохина" (1915), и, во-вторых, общий взгляд на шорское шаманство самого А.В.Анохина, изложенный им в статье "Кузнецкие инородцы Томской губернии" (1917-1918). Так, в частности, были обнародованы сведения о том, что шаманство шорцев, по наблюдениям А.В.Анохина в 1915-1916 гг., "под влиянием русских и евангельской проповеди миссионеров ... значительно слабеет", к помощи шаманов, так же как и к совершению больших жертвоприношений в честь Ульгеня с удушением лошади шорцы по бедности своей прибегают весьма редко. Регулярно проводился только весенний обряд *шачил*, когда в честь горных духов в священной березовой роще при стечении всего населения улуса проводилось кропление молоком и брагой. По данным исследователя, "шорцы-шаманисты признают два различных начала: доброе - *Ульген*, злое - *Эрлик*. Кроме *Ульгеня* и *Эрлика*, шорцы признают горных духов. У них сохранились обряды жертвоприношений кровавых и бескровных, которые совершают жрец и жрица, называемые *кам кижи* (шаман, шаман-человек. - Д.Ф.) или *абыс* (наиболее распространенное значение - 'священник'. - Д.Ф.)". Любопытны сведения об особенностях захоронения шаманов и шаманок. Их "погребают обычно, как и других умерших, только поспешнее. Бубен - *түүр* и колотушку - *орбы* умершего шамана подвешивают к дереву около могилы. Близкие родственники умершего шамана или шаманки берут от бубна какую-нибудь часть, обычно железную подвеску, цепь, пуговицу и хранят ее как реликвию. Когда появляется молодой шаман или шаманка, реликвия эта присоединяется к его бубну. Таким образом, эта частичка приобретает как бы видимый знак преемства камского призвания. Ей, по толкованию шаманистов, сообщается особая сила, при помощи которой шаман приобретает способность иметь общение с невидимым миром. По другим толкованиям в ней живут духи". К шаманским предметам, подвешиваемым на дерево около могилы, шорцы не прикасались. Из самих шаманских предметов А.В.Анохиным были отмечены бубен и колотушка и при этом подчеркнуто то обстоятельство, что иногда процесс камлания проходил с использованием лишь одной колотушки или же веника из березовых веток, а в ряде случаев и вовсе с одной кожаной рукавичкой. Специального шаманского костюма отмечено не было: шаман камлал в традиционном халате *шабыр* и в традиционной же кожаной обуви. На голову повязывался ситцевый платок, или холщовая шапка с перьями совы или филина на макушке, или, в случае камлания Ульгеню, колпак из бересты. Также были кратко описаны четыре вида "изображений духов шаманского культа" - деревянный идол *шалыг*, куклы *эмегендер,* тряпочка, подвязанная к березовой развилке с куриными перьями, *канаттулар,* и берестяная пластинка с заячьей шкуркой и деревянным лучком, *май ичези*[4].

Рис.1. Путь шорского шамана к Ульгеню.

Более полно, благодаря публикации Г.Н.Потанина, были описаны представления о верхнем мире, точнее об этапах пути шамана к верховному небесному божеству Ульгеню (Рис.1). Путь кама (шамана) проходил по ульгеневой дороге (*Улгенинг йолы*), начинаясь из традиционного, судя по рисунку, для шорцев сооружения *одаг* (в оригинале - *отыг*), называемого в ходе камлания *ӧргӧӧ* (фактически - 'ханский дворец') и представляющего собой некое подобие "односкатной крыши, составленной из девяти жердей, прислоненных с одной стороны к перекладине". Затем кам проходил мимо приносимой в жертву лошади, привязанной к столбу-коновязи, и стоящего рядом с ней туеса с брагой, посвященного "Погдыгану", и - чуть далее - мимо таких же туесов в честь Кӧкӱша и Ульгеня. Затем на рисунке изображался жертвенник с уже принесенной в жертву лошадью и стоящей за ним березой с девятью зарубками-*тапты*, символизировавших ступени, по которым кам поднимался к Ульгеню, по-видимому, на девятый слой Неба. Следующий этап - жилище Богдыгана, поблизости от которого встречался еще один небесный персонаж - *Бобырганынг Кӧӧчӧ,* "блудливый бог". Вслед за этим кам должен был преодолеть 9 зыбунов, *тогус чайкам*, пройти мимо Кӧгӱша, стоящего на дороге к Ульгеню (*Улгенинг йолы Бай Кӧгӱш*), пройти водные вместилища синих и белых песков (*кӧк чайым пӱткен чер кӧк кумак* и *ак чайым пӱткен чер ак кумак* – обе изображены в виде концентрических линий), место, выше которого облака не поднимаются, и только после преодоления всех этих этапов кам достигал обители лучезарного Ак-Ульгеня (белого, т.е. священного Ульгеня; рядом с Ульгенем, по правую руку от него, изображен посланник Ульгеня)[5].

Как удалось установить в ходе работы с томским архивом А.В.Анохина, приведенными выше материалами не исчерпываются сборы ученого по шорскому шаманству. Несмотря на краткосрочность поездок исследователя по Горной Шории, следует признать, что ему удалось собрать значительное количество уникальных сведений об этой сакральной области народной жизни. Возможно, отчасти успеху его работ способствовал опыт, приобретенный в ходе планомерных экспедиций с целью сбора материалов по шаманству к алтайцам и к телеутам[6].

Все выявленные материалы по шорскому шаманству хранятся в двух архивных делах Анохинского фонда - №№ 2 и 21. В данной работе я хотел бы привести сведения, содержащиеся в обоих названных делах восьмой описи фонда А.В.Анохина[7] и имеющие отношение к Абинскому улусу (иначе - село Абинцево), где проживали, в основном, представители сеока-рода Аба, и к улусу Тайлеп (шорск. - *Тадълеп*). В деле, имеющем общее название "Рукопись доклада А.В. Анохина об азиатской музыке тюр<к>ских и монг<ольских> племен (с исправлениями). Черновые записи о будд<ийской> храмовой музыке, о песнях кондомских шорцев и алтайцев. 1908-1909 гг. на 189 листах", материалы по шорскому шаманству содержатся в одной тетради с пометками на обложке - "Абинскій ул<ус>. Шор-кіжі <т.е. шорцы>. 24 іюня 1911 г. Мистерія Адам'у.", а в самой тетради - на листах 186-187об. (мистерия Адаму) и 188-188об. (мистерия к горе). Обе мистерии записаны в экспедиционных условиях, чернилами; шорские тексты, за исключением отдельных слов, оставлены без перевода. В деле N 21, озаглавленном "Материалы к мифологии шорцев (рисунки и легенды), собр<анные> Анохиным. 1913 г. на 21 листе", материалы из с.Абинцево находятся на листах 11,15,16,17 и 18 и содержат рисунки внешней и внутренней сторон шаманского бубна кама Ивана и комментарии к ним, а материалы, собранные у улусе Тайлеп, - на листах 2,3об.-4,5,6об.,7об.-8,9,10об.,11об.,13 и, в свою очередь, содержат несколько рисунков бубна, рисунок колотушки, один из вариантов шаманского изображения своего путешествия к Ульгеню (вариант рисунка, опубликованного Г.Н.Потаниным), записи по шаманской мифологии (всё - от шамана Какуша), комментарии.

Приводимые ниже тексты подверглись незначительной обработке: в русском варианте уточнена и приближена к современной орфография; в шорских - по техническим причинам - носовой звук "н" передается через "нг", а звонкий велярный смычный и звонкий велярный щелевой звук "г" через "г"; никаких иных вмешательств в текст оригинала (исправление ошибок, описок и т.п.) нет, все предложения по уточнению чтения и написания отдельных слов вынесены в примечания или даются сразу по тексту в угловых скобках <>; во всех случаях, где удалось предложить перевод текста, этот перевод выполнен мной.

Цель данной публикации - ввод в научный оборот части неизвестных ранее материалов по шорскому шаманству, собранных А.В.Анохиным.

1. Материалы из улуса Абинского

I

<Мистерия Адаму>

Л.186. Адаму[8] в жертву приносится лошадь темной масти, или "абыртка"[9], один-два кӧнӧка[10]. К Адаму камлают, когда человек сильно болеет. Камлают с бубном и в одежде и в платке (*плат*). Камлают в доме. Лошадь колют в ограде, кости бросают. Шкуру берут на подклад (? - наразборчиво. - Д.Ф.).

Л.186об. Приготовляют *толу*[11]: рубахи, халаты, пояса, всего - числом десять. Подвешивают над дверью на веревочке. Абырткы ставится около же неё. Кам камлает около двери, на левой стороне.

Обращается к тцсям[12] (обычная молитва).

Алтыс-Кан, Алтыс тегрези[13] - тӧстӧри <тёси> ловят около абырткы и держат, а кам в это время идет к Адаму.

Кан-Чолына, Кан-Падыгына Хана дороги, Хана-Падыгына (?)

паштактары, начало,
Шöк![14]
Кан-чолынынг, Кан-тӱшкӱлезіне, Хана дороги ханский спуск (?)
<Каан чолынынг, каан тӱшкӱлезине>
Шöк!
Л.187.
Іігі-Канынг Кан-Чарлыш Двух ханов Хан-Чарлыш,
<Ийги кааннынг Каан-Чарлыш>
Калагашчы Кара-чолунг Ложка - твоя черная дорога,
<Калагашчы кара чолунг>
Шöк!
Чылан-Каннынг Кан-Тӱшкӱлезі Хана-Змеи ханский спуск
<Чылан-Кааннынг каан тӱшкӱлези>
Шöк!
(Один кöнöк оставляет).
Адамнынг тӱшкӱлезі Адама (Отца моего) спуск
<Адамнынг тӱшкӱлези>
Шöк!
Адам Каннынг Кан-черi Хана Адама ханская земля!
<Адам-Кааннынг каан чери>
Шöк!
Кам оставляет другой кöнöк, становится на колени, оставляет аіну[15] и говорит:
Чуланы маа берь! Чула[16] мне дай!
<Чуланы маа пер>
Адам отвечает:
По чаргы сенг! Этот суд твой!
<По чаргы сеенг>
Если чула у Адама нет, он говорит:
Мен чаргым. Мой суд.
<Меенг чаргым>
Л.187об. Возвращается на гусях обратно и говорит:
Сугадынг капзын Водопоем пусть жажду утолит,
Сускуларын капзын. Ковшом пусть жажду утолит,
Кыйыр капчак полба! Дорогу кривой не делай!
К гусям:
Туруларынга барып турар. Там, где положено вам стоять,
туда, пойдя, стойте.
Тöстöрöв <тöсей> отправляет на место.
Перед лошадью читает молитву:
Тын ордына тын берчадым. Вместо души[17] <человеческой?>
душу <лошади> даю.
Лошадь режут.
Молитва огню:
Одус башту от-эне О тридцати головах огонь-мать,
Тогус тӱшкӱн тӱшкӱнезі! Девяти спусков хозяйка!
* * *
II
Мистерія к горе:
Таіджіна Таг-ээзі. (гора).
Л.188. Камлают в избе, абырткой (один кöнöк). Ставят у дверей. Камлает у дверей с бубном, в одежде с ножнами (? - неразборчиво. - Д.Ф.) и платком.
Призывает тöстöр <тöсей>. Мысленно идет к горе, неся ей кöнöк. Когда придет, делает шöк!
Таіджінанг ээзі К хозяину горы Тайджина
Абыртканы алып кельдім. Абыртку взяв, пришел я.
Чакшы канымзын Добрый мой хан,
Чакшы піимзын Добрый мой бий-начальник,
Чабал болба, Плохим не будь,
Кыпчак полба. Злобным[18] не будь!
Держит чашку и угощает гору.
Л.188об. Возвращается домой на своих собственных гусях.
Тöстöр или энджі - <духи, доставшиеся> в наследство - о<т>пускает на место.
Примеч. Поят скотину абырткой. Собаке, курице не дают.

III

Рисунки бубна кама Ивана.

Материалы начинаются собственно с рисунка изображений, находящихся на внешней стороне шаманского бубна кама Ивана. Все рисунки - черного цвета, что не соответствует реальности, и потому возле некоторых изображений значится пометка "красн.", а ко всему рисунку сделано еще одно примечание: "Кроме отмеченных, все рисунки серые".

Комментарии к рисункам начинаются с общего замечания: "Все изображения на бубне называются «энджі»" <в совр. орфографии - *энчи*>, что, как уже было отмечено выше, буквально означает "наследство", а в данном контексте - "духи", или "духи, доставшиеся в наследство". Судя по имеющимся материалам, подобным образом назывались шаманские духи у бачатских телеутов и кумандинцев.

Л.15.

1. Тебир карлык, Кан карлык <Железный Карлык, Хан Карлык; этот пересонаж известен по шаманскому фольклору телеутов, значится он и на телеутском бубне>.

2. Энчы, пришедший от "Адам'а Күшту" "Кара эндчі" <Дух, пришедший от Могучего Адама, иначе - черный дух>.

3. Алдыс канынг кара эндчі. (в жертву приносят лошадь) <Алдыс-кааннынг кара энчи - черный дух Алдыс хана>.

4. Келегеідынг кельген кер эндчы (.-- лошадь) <Келегейденг келген кер энчи - От заики-Келегея[19] пришедший гнедой дух (в жертву приносят лошадь)>.

5. Онг тургагынг чер треп-чат
Аі кургунунг тегрі треп-чар
Тегре куру Кара куш
<Правым когтем чемлю задевает,
Лунным крылом небо задевает,
Пояс Неба - Черная-птица>.

Л.16.

6. Тоже самое.

7. Сүгүр кананг кельген Кара эндчі (приносят в жертву "поза" - брагу) <Сүгүр-кааннанг келген кара энчи - От Сүгүр-хана пришедший черный дух>.

8. Адам Соім каннанг кельген кара энджі (- поза) <Адам Сойым-кааннанг келген кара энчи - от отца моего Сойым-хана пришедший черный дух (в жертву приносится брага-поза)>.

9. Шоор каннанг кельген кара эндчі (поза) <Шоор-кааннанг келген кара энчи - от Шоор-хана [хана, имеющего вид дудки-шоор?] пришедший черный дух>.

Рис.2. Изображения на внешней стороне бубна кама Ивана (уменьшено).

10. Кара куш (см. №№ 5,6). <Черная птица>.

11-12. Кас Курчуу <Гусь, [являющийся для шамана] обручем>.

13 и 14а - Арыг эндчі, Сööт Каннанг келген ак эндчі <Арыг энчи, Сööт-Кааннанг келген ак энчи - Чистые духи, От Сööт-хана пришедшие светлые духи; персонаж Сööт-каан известен в шаманской мифологии телеутов и кумандинцев[20]>.

14б Соім каннанг кельген кара эндчі (поза) <Сойым-кааннанг келген кара энчи - от Сойым-хана пришедший черный дух (в жертву приносится брага-поза); ср. № 8>.

15. Кыдай каннанг кельген кара эндчі (есть березов паскыш) (поза) <Кыдай кааннанг келген кара энчи - От Кыдай-китайского хана пришедший черный дух ((у него?) есть березовая паскыш-кожемялка (?)) (в жертву приносится брага-поза)>.

16. Күн эне, Күн сустуг* Примеч.* Сус - свет солнца, оживляющий природу, Ульген <Мать-солнце, солнце лучистое, в данном случае, вероятно, образное название Ульгеня>.

17. Аі эне, аі сустуг <Мать-луна, луна лучистая>.

18. Кыдаі каннынг Кан Тапчызы <Кыдай-кааннынг Каан Топчызы - Кыдай-хана Хан-Топчы-пуговица>

19. Кыдаі каннынг кожокчызы <Кыдай-хана кожокчы (?)>.

20. Кыдаідынг кылыжы <Кыдая [Кыдай-хана] меч, сабля>.

21. Күн алдында ак Шолбоны <под сонцем находящаяся белая-священная Венера>.

Л.17.

22. Өрөлөн турган баі сын, Шор каннанг кельген кара энчы <Вверху находящийся священный хребет - Бай-сын, От Шоор-хана [хана, имеющего вид дудки-шоор] пришедший черный дух>.

23. Аідынг шолбоны, Аі алдында ак шолбон <Вечерняя звезда, под луной находящаяся белая-священная Венера>.

24. Парак паштыг баі каінг <парак паштыг бай кайын - с развесистой кроной священная береза>.

25. То же, что и 22.

26. Кер Бос <Огромное чудище?[21]>.

27а Піттіг кананг кельген кара энчы <Питтиг кааннанг келген кара энчи - от вшивого хана пришедший черный дух>.

28б Мӱӱстӱг каннанг кельг кара энчды (поза) <Мӱӱстӱг-кааннанг келген кара энчи - от рогатого хана пришедший черный дух (В жертву приносится брага-поза)>.

29в Сурган Каннанг кельген кара эндчі (от страшнаго суда пришедший <? Сурган[22]-кааннанг келген кара энчи - от хана, задающего множество вопросов [на страшном суде], пришедший черный дух>.

30г Кан бура; ӱльгененг тӱшкен Таі бура. Кам поднимается на этой бур'е к ӱльген'ю (поза) <Каан бура; Улгенненг тӱшкен Тай-бура - Хан-бура, главный бура[23]; От Ульгеня спустившийся бура-жеребенок-двухлеток (В жертву ему приносится брага-поза)>.

31д Кан Сагыстыг Кара таіга (Кана Сангыса черная бура) <Каан Сангыстыг Кара бура (?) - хана Сангыса черная бура>.

32ж и 33з Кан чолынынг кара тагданг Чајап берген кара энджі (поза) <От черной горы хана дороги сотворившийся и данный им черный дух>.

Х - Сынанг тарткан кара эндчі <Сыннанг тарткан кара энчи - Из хребта (горного?) вытянутый черный дух>.

34 Тегрі куру <Небесный пояс>.

35 Пага <лягушка>.

36 Кер бос, кер чан[24]. Самый сильный дух, который сопровождает кама во время путешествий к другим духам.

Л.18.

Обечайка (*каш*) бубна сделана из черной талины, а *марс* (рукоятка) из черной черемухи. Кожа - марала (ак кіик <ак кийик>).

Краска рисунков - мел с клеем и фуксин[25].

Внутренняя сторона бубна <Рис.3>.

1. Алты көстӱг ала Мас <Алты көстӱг ала марс - шестиглазый пестрый барс[26]; рукоять бубна>.

2. Поддержки для подвесок.

3. Сӱнгӱр (с одной стороны три железные, с другой четыре, два железных и два медных. Так велели сделать духи.

Оінчыдыг оінчылу темнігтыг <В игры играющего Темниг-хана

Селенгештыг башкыштыг. Качающейся шумовки (?)>.

4. Тегре куру кылыш <небесный пояс - меч-сабля>.

Расшифровка смысла остальных (5-8) условных обозначений в архивном деле обнаружена на Л.11:

5. Көстӧр <глаза>.

6. ӱльгенінг чіимі (орнамент) <Ульгеннинг чийими - орнамент Ульгеня>.

7. ӱльгененг тӱшкен кан "сепь" <Улгенненг тӱшкен каан сеп - спустившаяся от Ульгеня ханская цепь>. "Каму дана от ульген'я для путешествия к духам-ханам. Кам последним предоставляет цепь как документ своего камского призвания".

8. "Ленточные повязки два девятка <на каждой стороне по девять>. <Называются> "Чалама". Старые, изветшавшие заменяются новыми".

Рис.3. Внутренняя сторона бубна кама Ивана.

На том же Л.11 имеется рисунок и описание колотушки кама Ивана. Она называется либо просто *орбу*, либо *алтын камчы* 'золотая камча-плётка', либо *табылгалыг алтын орбу* 'имеющая таволожку золотая колотушка'. В длину орбу имела 1,5 четверти аршина. Основа ее делалась из таволожки. На основу натягивалась грубая льняная материя (*кеден* 'холст'), а поверх - шкура летнего зайца. У наиболее узкого места, где кам держал колотушку рукой, крепилась ременная петля (*кайыш*), которая надевалась на руку, или, как сказано в оригинале, "на несколько пальцев". Далее к колотушке крепились ленты-*чалама* различных цветов.

Рис.4. Колотушка кама Ивана

* * *

2. Материалы из улуса Тайлеп

Материалы по шорскому шаманству собирались Андреем Викторовичем в этом улусе в июле 1913 г. Сохранилась его экспедиционная записка:

"Сельскому старосте улуса Ниняго Кінірка <Нижняя Кинерка>.

С подателем сего прошу прислать бубен (тӱр) и колотушку (орбы) кама Какуша для зарисовки с него изображений. Бубен будет возвращен обратно завтра. Вместе с тем прошу приехать ко мне и Кама Какуша.

Командированный Русским Комитетом, находящимся под Его Императорскаго Величества покровительством,

А.Анохин. 1913 г. 6 іюля

ул.Таілеп".

Просьба была удовлетворена и А.В. Анохин получил возможность какое-то время (рисунки внутренней стороны бубна и колотушки датируются уже седьмым июля) поработать с самим шаманом Какушем, которому в то время было 77 лет.

Основываясь на рассказах Какуша, А.В. Анохин попытался описать "камскую мифологию". По сохранившимся записям она представляется следующей:

К небесным божествам, или духам-*байана* относятся три:

1. Jajaганым ӱлген сустуг - 'мой творец, Ульгень лучезарный'. Во время камлания кам как поднимался к нему по березе. В жертву ему приносили лошадь и брагу-позо. Детей у Ульгеня нет. В целом же он представлялся каму "в виде властного господина, который сидит за прилавком".

2. Кыдай-Каан, Кыдай-тегрези - 'Кыдай-хан', или 'Кыдай-Небо'. При камлании к нему также устанавливалась береза и готовилась поза.

3. Улган-Каан (?). Для камлания ему была необходима брага-поза. Березу не устанавливали. Впрочем, последнее не является точным фактом, поскольку в завершении перечня небесных пайана А.В. Анохин сделал пометку "К ним кам поднимается по дереву *парак баштыг Баі каінг* <т.е. по 'раскидистой священной березе'>".

Вторую группу составляют *байана* земные:

1. Тебир-Каан, железный хан, камлание которому проводи-лось с использованием березы и с брагой-поза.

2. Кирби-Каан <пиявка-хан>, дорога к которому проходила через золотой камень, мимо владений Эркей-хана, Кургай-хана и Базыр-хана.

3. Адам Керей Каан, которому обязательно камлали с использованием поза. По тексту не ясно, являлось ли это имя хана лишь одним из его, наряду с "эжик-тегрези (ада кижи)", имен или же дорога к нему проходила через владения духа порога (эжик-тегрези - небесная дверь) и божества-первопредка (ада-кижи; см. ниже).

4. ӱджатан канаттыг - крылатый ӱджатан (?). Его также называли Темник-Каан - м.б. 'стражник-хан'? Камлали к нему также при помощи браги-поза.

Наконец, в группу "злых духов" входит Адам Эрлик-хан, или Ада-кижи. "Он совершает суд над душами умерших людей. На пути к нему попадаются места мучений <грешников>. Из них кам упоминает о тёрке, которой скоблят за грехи людей, виселице, 4 тӱшкӱн <спусках>, jaікам <зыбунах>, росстань двух дорог. Адаму приносят: быка и лошадь черного цвета и брагу (поза)".

Другая группа материалов связана с бубном и колотушкой кама Какуша. Здесь особо следует выделить рисунки на внешней стороне шаманского бубна, поскольку они представлены в двух вариантах: так сказать, в "реальном" - копия рисунков, находящихся на внешней стороне бубна (далее - Рис. 5; в оригинале - Лл.7об-8), и в "ирреальном" - (предположительно) рисунок внешней стороны своего (?) бубна самим камом Какушем (далее - Рис. 6; в оригинале - Л.13; рис. красным, синим и черным карандашом) (напомню, что у шорцев, как и у соседних с ними телеутов, рисунки на свой бубен наносил не сам шаман).

Итак, в верхней части Рис.5. изображены (расшифровка приводится по Лл.3об.-4 оригинала) *Таабыг буразы* (№№ 1,2,3,4,5) - они требуются каму, когда он идет к злому духу ловить *кут*-двойника больного человека; они призываются камом ото всех духов-ханов ("*парчан каннанг чаjап пертыр*"). Первый бура - от Кылдчы-хана, второй - от Пуланг-хана (у него красная грива), третий - от Калбак-хана, четвертый - от Албак-хана и пятый - от Кцгят-хана (попутно в описании отмечено, что "эндчы камовыя, по традиции передаются от кама к каму"). Над первым бура нарисованы три антропоморфных фигуры - 6 - *Кундут* - так звали тӧс - духа-покровителя шамана; 7 - *кам кижи пойы* - сам шаман и 8 - *Кыдай тегризи* ('Кыдай-Небо') - самый сильный тӧс кама, который убивает даже злых духов-кӧрмӧс. Выше бура 4 и 5 изображен под № 0 *кызыл азыг* - красный медведь, над которым пять гусей *кастар* - помощников шамана (№ 9,10,17,18,24). Отдельно от остальных бура, под № 11 на рисунке показана бура Кӧгӱш-Каана ("Кӧгӱшканынг буразы"), небесного персонажа. Рядом с ним и чуть выше и правее - четыре черных птицы *кара куш* (№ 12,13,20,21), на которых кам перевозит к духу жертвенные одежды - *толу*. Под № 19 значится солнце ("кӱнь"), под № 22 - луна-месяц *ай* и под № 23 - *чылдыс* - звезды в количестве 13 штук. В центральной части верхнего поля нарисованы: 14 - *чардык чаныг бай <сӧӧ>т*, "с одной половиной сучьев. Кам встречает это дерево на пути <вся>каго баjана"; 15 - *алты <азак>тыг баі казынг* - шестиногая священная береза, которая встречалась на пути "всякаго хана в высоких горах"; 16 - *тор* - невод, которым ловят кут (обыд. - *кут*, шаманск. - *чула*) человека; между березой и неводом, под № 0 нарисовано дерево *ак сырык* ('белая-священная жердь') с тремя суками на вершине; во время камлания на них подвешивается в качестве *толу* белое полотенце, кам несет его к духу и "кладет" на некую подвеску *намнаш*.

Средняя зигзагообразная линия, отделяющая рисунки в верхней части бубна от рисунков в нижней части, символизирует, судя по описанию, радугу.

Верхняя часть Рис.6 значительно отличается от изображений на Рис.5. Во-первых, часть изображений на нем осталась не прокомментированной; это касается, в частности, всех трех антропоморфных фигур в

левой верхней части рисунка и треугольников (их семь) в средней части бубна. Во-вторых, рисунок кама Какуша как бы вобрал в себя не только изображения на внешней стороне бубна, но и то, что находится у него внутри: на рисунке отчетливо видна рукоять, подвески на ободе "*кылыжы"* - по три слева и справа, и металлический прут, пересекающий рукоять, на котором закреплены ленты *чалама* и подвески *сүнгер*.

Почти все остальные изображения - традиционны для бубнов шорцев, бачатских телеутов, кумандинцев и некоторых групп хакасов. Два дерева - "*баі казынг"*, священные березы. Две птицы - "*конгур кас"*, темно-серые гуси. Два круга - солнце "*күнь*" и луна "*аі*". Дух-защитник кама - стрелок *аткычы* и, слева от него, дух-хозяин бубна - "*түр ээзі*". По внешнему краю рисунка нарисованы 32 "*шолбан"* - Венеры, которые (изображения), например, у телеутов, символизируют "росстань дорог семнадцати (земных) ханов"- пайана. Ниже этих *шолбан* в виде крестиков показаны звезды *чылдыс* в количестве 27 штук.

Особый интерес представляет антропоморфная фигурка *Шор ээзи*, изображенная на санях, которые везет запряженная в них лошадь. *Шор ээзи* управляет лошадью при помощи длинных поводьев. На рисунке также отчетливо виден хомут. Это изображение может быть интересно, по крайней мере, с двух точек зрения. Прежде всего, оно еще раз свидетельствует о возможности значительного "нарушения традиции"[27] в шаманизме; изображение лошади, запряженной в сани, во всяком случае, для шорских бубнов нехарактерно. Кроме этого, заслуживает внимания имя духа, изображенного в санях - *Шор ээзи*. Если принять на веру правильность написания имени (ср. *Шоор-Каан* - фигура 9 на Рис.2), то, учитывая нестандартность самого изображения, можно предложить читать это имя как 'Дух-хозяин Шор<цев>'. Разумеется, чтение это более чем гипотетично; возможность осознания "кузнецкими татарами" своего единства, закрепленного в едином этнониме в начале XX в., представляется маловероятной и всё же ... факт наводит на некоторые размышления.

Не менее существенные различия обнаруживаются в рассматриваемых рисунках и среди изображений на нижней части внешней стороны бубна.

Рис.5. Внешняя сторона бубна кама Какуша.

На Рис.5 большую группу составляют ездовые животные - *бура/бугра* - 1-7, изображения которых на Рис.6 отсутствуют вовсе. Эти бура "пришли": 1) от Ада(ма), 2) от некого хана (имя в оригинале неразличимо), 3) от Кубак-хана, 4) Кирлик-хана, 5) от Сүлчү-хана, 6) от Кильдчи-хана и 7) от Пүүгү-хана. Далее на Рис.5 - 9) "ар чан (<некто> тяжелый и большой)", 10) "алты азактыг кал бугра" - шестиногий кал(?)-бура (изображение его искажено из-за неаккуратно сшитых-склеенных страниц оригинала), 11) тот же, что и в верхней части бубна, "кундут", только на сей раз в облике зверя, а не человека, 13) кер балык - огромная рыба (кит). Изображений одних и тех персонажей лишь два: на Рис.5 - 8) "кер пага тазыганынг" - Огромная жаба Тазы-хана, на Рис.6 - это "пага" - жаба, нарисованная справа; на Рис.5 - 12) чылан - змея, на Рис.6 - улу-кичиг сыр чылан - 'большая и малая пестрые змеи', они изображены в виде двух тонких линий со множеством ног и с рогами на голове. Помимо этого, на Рис.6 есть две фигуры, отсутствующие на Рис.5: человеческая фигурка в самом низу - "орбу ээзи" - 'хозяин колотушки' и фигурка животного - "аазыг" - 'медведь'.

Рис.6. Внешняя сторона бубна (рис. кама Какуша).

На Л.10об. А.В.Анохин дает схематичные зарисовки внутренней стороны бубна кама Какуша и его колотушки (Рис.7). Рисунки свидетельствуют об отсутствии принципиальных отличий по сравнению с уже описанными выше атрибутами, Рис.3,4. Так, колотушка *орбу* также делалась из тальника, обтягивалась заячьей шкуркой (в оригинале - "кожа заячья"), имела на конце петлю для руки и ленты *туг түшкен чалама* 'словно знамена спускающиеся ленты-чалама'.

Рис.7. Копия листа с рисунками внутренней стороны бубна и колотушки кама Какуша.

На внутренней стороне бубна, разумеется, была деревянная неатропоморфная рукоять, в верхней и нижней части которой были вырезаны *кыйыр көс* 'кривые глаза'. На самом древке также были вырезаны четыре крестообразных изображения *марстынг кара куш* 'рукояти черные птицы'. В верхней части рукоять пронизывал, перпендикулярно к ней, металлический (?) прут *кириш* (в оригинале - *крыш*) - 'тетива', к которому были подвешены, судя по рисунку, по 4 слева и справа от рукояти подвески *сүүнгмир*, по 2 подвески (они чуть больше по размерам предыдущих), символизировавших *кара куш* 'черных птиц', и по несколько лент *туг түшкен чалама*. На верхней части обечайки вверху изображены шесть рогов-*мяяс* бубна, а снизу показаны подвешенные по 3 слева и справа от рукояти саблевидные подвески *кылыш* (меч, сабля). Любопытно отметить, что А.В.Анохин первоначально обозначил выступы на бубне, по-видимому, исходя из

уже известной ему семантики деталей телеутских бубнов, термином *öркöш*, что означает 'горб', но в результате уточнения зачеркнул его и написал ниже - *мӱӱс*.

И, наконец, последнее, о чем следует упомянуть - это карандашный набросок с изображением пути шамана Какуша к Ульгеню, полностью приведенный в деле 21 на листе 5 и, в виде незаконченного наброска, на Л.9. Как было сказано в начале статьи, этот рисунок вполне можно рассматривать как практически полный аналог рисунка, опубликованного в 1915 г. Г.Н.Потаниным и приведенного нами на рис.1. Тем не менее, ввиду наличия некоторых отличий, я решил также опубликовать его. К сожалению, комментарии ограничиваются, по сути, пометками на самом рисунке. Обнаруженный в этом же деле "комментарий" на Л.6об., выполненный, скорее всего, кем-то из спутников А.В.Анохина, вероятно, телеутом Е.М.Токмашевым, - "тогсъ тапты örлептирь пакты канга партыр ананг көгишь канга партыр көгиш кананг ак улгенге партыр", - более чем лаконичен ('поднявшись, оказывается, на девятый слой [Неба], к Пакты-хану, оказывается, пошел, затем к Көгиш-хану, оказывается, пошел, от Көгиш-хана к Священному Ульгеню, оказывается, пошел').

В основном оба рисунка совпадают. На архивном рисунке в левом нижнем углу показаны три разновеликих туеса-*көнөк*, стоящих слева от трапециевидной формы жилища *отаг*. Далее, справа от *отага*, показаны береза (фактически - две) *бай кайын* и стоящая справа от нее лестница *тапты* (насколько это можно разобрать на нечетком рисунке, с девятью ступенями). От вершины березы путь пролегает наверх через три *чайкам* (пристани, букв. - 'зыбуны') к Кööчö[28] - фигурке с отчетливо заметным penis'ом и с посохом в руке. На следующем этапе шаман достигал жилища Бактыгана.

Рис.8. Путь шамана Какуша к Ульгеню.

Следует обратить внимание на то, что в различных материалах духи шаманской мифологии Кööчö и Бактыган выступают и как два различных, и как один персонаж. Так, например, по материалам 1927 г., полученным И.Д. Старынкевич (Хлопиной) в Южной Шории у шорцев и челканцев, "кочиган" - он же сын Ульгеня и "жертвенный конь"; "в некоторых челканских сööках жертвенного коня называют не "кочиган", а "Пактан-пугра" или "пактаган". "Пактан" - название первого неба, вернее имя его "хозяина", "пугра" переводится как небесный конь, конь с первого неба"[29]. По данным Л.П. Потапова, "... по окончании уборки урожая ... устраивали жертвоприношение, сопровождаемое особым эротическим обрядом (у шорцев - пактыган, у кумандинцев - кочаган)"[30]. Позднейшие наблюдения позволили Ф.А. Сатлаеву утверждать, что у кумандинцев "Пактыг-кан и Коча часто выступают как одно лицо ... На самом нижнем <слое неба>, по одним сведениям, живет Пактыг-кан, по другим - Коча-кан или тот и другой вместе"[31]. Опубликованные и архивные материалы по телеутскому шаманству также свидетельствуют о том, что Коча-каан//Кочуган, обитатель первого небесного слоя, выступал в камлании в качестве активного персонажа лишь во время камлания Ульгеню в случае обращения к нему представителей сеока-рода Тогул, родовым покровителем которых был ульгень по имени Кызыган. И здесь мы вновь имеем дело со смешением (с нашей, современной, точки зрения) представлений о двух различных небожителях. Судя по записям Е.П. Батьяновой, некоторые телеуты не делают разницы между именами "Коча-ган" и "Кизи-кан"[32].

От жилища Бактыгана через семь *чайкам* (в публикации Потанина - девять) кам достигал жилища Көгӱш-хана, откуда длинная извилистая дорога, проходящая через отражающую небесный блеск Ледяную гору-тайгу (*Тегри сустуг Мус тайга*) и девять *чайкам*, приводила его наконец к Ак-Ульгеню. Справа от Ульгеня, как и в публикации Потанина, изображен *сакка турган* (досл. 'навстречу стоящий') - страж-посланник Ульгеня. В качестве комментария к рисунку А.В.Анохиным отмечено, что "кам вперед едет на бурах, обратно <летит> на гусях".

* * *

Завершая на этом публикацию, хочу особо указать на реальность обнаружения в настоящее время уникальных материалов в российских архивохранилищах. Существование огромного корпуса записей по шаманству телеутов, алтайцев и ряда других народов Сибири позволяет надеяться на ввод в научный оборот качественно подготовленных к изданию материалов, что, в свою очередь, приведет к открытию новых и всякий раз интересных данных, способных пролить свет на еще малоисследованные аспекты феномена шаманизма, во всяком случае, в культурологическом аспекте его изучения.

Примечания

1 См., напр.: *Аравийский А.Н.* Шория и шорцы // Труды Томского краевого музея. Т.1. Томск, 1927 (см. переиздание в сб. Шорский сборник. Вып.1. Кемерово, 1994. С.98-102); *Дыренкова Н.П.* Из полевого дневника за 1925 год // Шорский сборник ..., С.122-123; *Кимеев В.М.* Шорцы. Кто они? Этнографические очерки. Кемерово, 1989. С.116-121; *Potapow L.P. und Dr.Menges.* Die Herstellung der Schamanentrommel bei den Sor // Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen zu Berlin. 1934. Jg.37. Abt.1. Ostasiatische Studien. S.53-73; *Прокофьева Е.Д.* Шаманские бубны // Историко-этнографический атлас Сибири. М.; Л., 1961. С.444,447,471,480; *Radloff W.* Aus Sibirien. Bd.1. Leipzig, 1884. S.351 (улус Челей), 353 (улус Кызыл Кайа), 359 (резюме: "Шаманизм у всех шорцев находится в состоянии упадка, даже у некрещеных на <реке> Мрасс большей частью нет шаманов"); *Reller G., Steinberg D.* Abstecher ins Paradies? // Freie Welt, 1989, N 11. S.4-11; Народы Южной Сибири в коллекциях Омского государственного объединенного

исторического и литературного музея. Томск, 1990. NN 160,161,168,170-174 (большая часть предметов - без определенной географической привязки); *Хлопина И.Д.* Из мифологии и традиционных религиозных верований шорцев (по полевым материалам 1927 г.) // Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск, 1978. С.70-89; Шорский фольклор/Зап., перевод, вст. ст. и примеч. Н.П. Дыренковой. М.;Л., 1940. Тексты 91,93-95,97,103,104,106,108 и примеч. к ним; и др.

2 Отдельные сведения о шаманизме северных групп шорцев можно обнаружить, напр., в работах: *Gmelin I.G.* Reise durch Sibirien. T.1. Göttingen, 1751 (полевые записи за 19-20 сентября 1734 г.); Шорский фольклор, тексты 96,98,99,105,107 и 109; *Функ Д.А.* Отношение "шаман-сказитель" по материалам шорской этнографии // Религиозные представления в первобытном обществе. М., 1987. С.106-109; в повести С.С. Тотыша "Записки молодого кама" (Кемерово, 1992. - 62 с.) и в некоторых других.

3 Подробно об Андрее Викторовиче Анохине, как этнографе, фольклористе, музыканте, учителе см.: *Потанин Г.Н.* Этнографические сборы А.В.Анохина // Труды Томского Общества Изучения Сибири. Т.3. Вып.1. Томск, 1915. С.102-108; *Потапов Л.П.* Андрей Викторович Анохин как исследователь шаманства у алтайцев (К 55-летию со дня смерти) // Проблемы истории Горного Алтая. Горно-Алтайск, 1987. С.138-151; *Функ Д.А.* Материалы А.В.Анохина по телеутскому шаманству в архиве НИИ МАЭ // Современные проблемы исторического краеведения. Кемерово, 1993. С.51-52; *Хохолков В.* Сокровищница духовной культуры алтайцев (О научном наследии А.В.Анохина) // Фольклорное наследие Горного Алтая. Горно-Алтайск, 1989. С.116-124; *Шатинова Н.* А.В.Анохин - этнограф и фольклорист // Алтайский фольклор и литература. Горно-Алтайск, 1982. С.103-110; *Шульгин Б.М.* О музыкальной культуре алтайцев. Горно-Алтайск, 1968. С.12-31.

4 См.: *Анохин А.В.* Кузнецкие инородцы Томской губернии // Школа и жизнь Сибири (Изд-е Томского Губернского Учительского Союза). Томск, N 2 (ноябрь 1917 - январь 1918), С.23-33; переиздание см. в сб.: Шорский сборник, С.49-63.

5 Приводится по: *Потанин Г.Н.* Этнографические сборы А.В.Анохина, С.103-104. Этот рисунок, по моим наблюдениям, был позднее дважды переиздан с некоторыми комментариями в кн.: *Львова Э.Л., Октябрьская И.В., Сагалаев А.М., Усманова М.С.* Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир. Новосибирск, 1988. С.83 (со ссылкой на архив Г.Н.Потанина), а также в учебнике Эзотерика. Т.3. Парапсихология: Учебный курс. Пер. с нем. М., 1992. С.387 (здесь он несколько неточно обозначен как "Небесная поездка одного шамана из Алтая"; приношу благодарность В.И.Харитоновой, обратившей мое внимание на данную публикацию).

6 См. наиболее крупную и известную работу А.В.Анохина "Материалы по шаманству у алтайцев, собранные во время путешествий по Алтаю в 1910-1912 гг. по поручению Русского Комитета для изучения Средней и Восточной Азии" // Сборник МАЭ. Т.4, вып.2. 1924 или переиздание этой же книги издательством "Ак Чечек" - Горно-Алтайск, 1994. Телеутские сборы А.В.Анохина до сих пор практически не опубликованы, хотя именно они составляют наибольший объем всех записей исследователя по шаманизму тюрков Саяно-Алтая. В ближайшее время планируется сдача в производство подготовленного мною к изданию тома исследований и материалов по телеутскому шаманизму, в который включены и архивные тексты, в частности, мистерии *Позого* - духу порога и божеству *Т'öö-каан'*у, записанные А.В. Анохиным и переведенные мною на русский язык.

7 Приношу искреннюю благодарность директору Томского государственного объединенного историко-архитектурного музея к.и.н. Н.Я. Сергеевой за присланные мне ксерокопии материалов фонда А.В.Анохина и любезное разрешение публиковать их.

8 Подробнее об Адаме в шаманистской мифологии тюрков Саяно-Алтая см.: *Функ Д.А.* Адам в шаманизме бачатских телеутов // Шаманизм как религия: генезис, реконструкция, традиции. Якутск, 1992. С.81-81; *его же,* Бачатские телеуты в XVIII - первой четверти XX века: историко-этнографическое исследование. М., 1993. С.215-219.

9 *Абыртка* - ритуальный напиток, из корней кандыка, ячменя и пр., по вкусовым качествам несколько напоминающий квас.

10 *Кönök* - 'туес'.

11 При камлании определенному духу или божеству в доме или в специально сооруженном для камлания шалаше *сццлтя* развешивали соответствующее количество мужских и женских рубах и кафтанов, называвшихся в этом случае *толу* (здесь в знач. 'дар').

12 *Töс* (мн.ч. - *тöстöр*) - общее обозначение категории духов-помощников шамана или сказителя.

13 Алдыс-хан, Небесный-Алдыс. В телеутской шаманистской мифологии Алдыс-хан - глава "душ" умерших людей - *ÿзÿт*ов.

14 Сакральное восклицание "чок!" широко распространено в Сибири. Недавно на основе анализа алтайского фольклорного материала Т.М. Садаловой было сделано достаточно любопытное предложение - считать формулу "Чö-ök!" (по Т.М. Садаловой, "погрузить в воду", "успокоить") магическим заклинанием с целью успокоить духов (в том числе духов сказки, сказания и т.п.) (*Садалова Т.М.* Алтайская народная сказка: этнофольклорный контекст и связи с другими жанрами. Автореф. дисс. ... канд. филолог. наук. М., 1992. С.8). По данным И.А. Манжигеева, у бурят "Соог!" - "восклицание шамана после каждого фрагмента призывания духа в значении "Принимай призыв /или молитву/!", "принимай жертвоприношение!" (*Манжигеев И.А.* Бурятские шаманистические и дошаманистические термины. Опыт атеистической интерпретации. М., 1978. С.68; см. также: *Михайлов Т.М.* Из истории бурятского шаманизма (с древнейших времен до XVIII века). Новосибирск, 1980. С.193-194). Ср. якутск. *суок,* произносимое шаманом в момент вдувания пойманной души в больного (см. в наст. сборнике ст. Е.Н. Романовой).

У телеутов "чок!" понимают практически так же, как и у бурят. Сами телеуты вкладывают в это восклицание смысл: "На! бери! ешь!", обязательно - в сопровождении действием, будь то кормление кашей семейных покровителей-эмегендеров или же маслом духа огня. Это, однако, не исключает возможность поиска объяснений первоначального, глубинного смысла формулы "чок!" у телеутов в направлении, определенном Т.М. Садаловой. С некоторыми уточнениями (например, у телеутов финал сказки отмечался восклицанием "учы!" - 'конец', а не "чö-ök!"//"шööк!" как у различных групп северных и южных алтайцев), было бы интересно видеть в восклицании "чок!" то, что позволяло (особый подбор звуков? особый ритм произнесения?) и шаману и заклинателю "не выскочить" окончательно в "иномирье", остаться в так называемом "пограничном состоянии сознания".

Тем не менее, несмотря на наличие различных трактовок и на широкое распространение этого термина у различных народов, точный ответ на вопрос о буквальном значении формулы "чок!" в настоящее время отсутствует.

15 *Айна* - злой дух, "черт".

16 *Чула* - "душа", или "двойник" человека и, в частности, шамана; наиболее точно с использованием современной оккультной терминологии может быть переведено как "астральное тело".

17 *Тын* - собственно "дыхание".

18 *Кыпчак* (шорск.) - отталкивающий, злобный человек.

19 Келегей-заика - широко известен в шаманской мифологии, в частности, у народов Сибири. См. о нем, например, в якутских материалах в наст. сборнике в статье Е.Н.Романовой.

20 Ср. телеутск. Бай-Сӧӧт, кумандинск. Бай-сӱнгӱт. Один из духов-помощников шамана. *Сӧӧт//сӱнгӱт* - скорее всего, сопоставимо с шорским *сӧт* - 'вид кустарника, высокого как дерево'. Подробнее см.: *Функ Д.А.* Бачатские телеуты ..., С.211.

21 Этот термин, безусловно, стоит в одном ряду с известными по иным саяно-алтайским материалам обозначениями мифологических персонажей *кер-пуга* (огромный бык), *кер-куш* (огромная птица), *кер-палык* (огромная рыба), *кер-чылан* (огромная змея), но в отличие от них не имеет буквального удовлетворительного перевода (см.: *Новиков А.И.* Некоторые аналогии к мамонту из области алтайской этнографии // Сборник МАЭ. Т.11. М.;Л., 1949. С.160-161).

22 *Сурган* - может быть, от глагола *сура*- 'спрашивать'.

23 *Бура//пура* - 'ездовое животное'. Термин известен во многих тюркских языках с основным значением 'верблюд' (наряду с 'лось', 'олень', 'бык' и др.). См.: *Севортян Э.В.* Этимологический словарь тюркских языков. М., 1978. С.235-238. См. также работу С.Е.Малова "Несколько замечаний к статье А.В.Анохина "Душа и ее свойства по представлению телеутов"//Сборник МАЭ. Т.8. Л., 1929. С.331.

24 *Кер бос, кер чан* - см. примеч. 19. Последнее словосочетание представляется еще менее понятным, чем *кер-бос*.

25 Яркий, синетический краситель, используется в основном для крашения бумаги и кожи.

26 Подробно о типах рукоятей шаманских бубнов, в том числе и о рукоятях *марс/барс,* тюрков Саяно-Алтая см.: *Potapow L.P.* Die Schamanentrommel bei den altaischen Völkerschaften // Glaubenswelt und Folklore der Sibirischen Völker. Budapest, 1963. S.223-256.

27 См. также, например: *Хелимский Е.А.* Заимствования из православной религии и советской идеологии в ритуальной практике нганасанского шамана // I Международная конференция "Традиционные культуры и среда обитания": Тез. Москва, 15-19 мая 1993 г. С.98-100.

28 Литература, посвященная этому персонажу шаманской мифологии тюрков юга Западной Сибири, чрезвычайно обширна. Один из наиболее полных ее указателей см. в работе: *Функ Д.А.* Бачатские телеуты ..., С.205-206.

29 *Хлопина И.Д.* Из мифологии и традиционных религиозных верований шорцев ..., С.88.

30 *Потапов Л.П.* Этнографический очерк земледелия у алтайцев // ТИЭ, новая серия, 1952. Т.18. С.182.

31 *Сатлаев Ф.А.* Коча-кан - старинный обряд испрашивания плодородия у кумандинцев // Сб. МАЭ. 1971. Т.27 (Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX - начале XX века). С.132.

32 *Батьянова Е.П.* Современная модификация традиционных религиозных представлений и обрядов телеутов // Традиционная обрядность и мировоззрение малых народов Севера. М., 1990. С.146, прим.6.

В.И.Харитонова

СЕКСУАЛЬНО-ЭРОТИЧЕСКИЙ ЭЛЕМЕНТ В МАГИКО-МИСТИЧЕСКОЙ ПРАКТИКЕ (К проблеме НСС)[1]

Среди российских ученых, получивших образование и сформировавшихся под непосредственным влиянием представителей дореволюционной исследовательской школы, немало людей, обладающих поражающей нас ныне широтой взглядов, доброжелательнейшим отношением к различным научным концепциям и их авторам, умением с пониманием и творчески воспринять нечто новое, что могло раньше не допускаться в качестве собственно научного знания. Это выгодно отличает поколение "последних из могикан" дореволюционной плеяды энциклопедически образованных научных работников от большинства тех, кого сформировала "советская действительность" и "марксистская наука".

Леонид Павлович Потапов принадлежит к горсточке еще пребывающих с нами ученых старшего поколения, которые, независимо от громады юбилейных дат, воспринимаются как сияющие вершины отечественной и мировой науки. Не зная лично этого изумительного человека, трудно предположить, насколько современен он в свои девяносто лет, как точно, обостренно тонко чувствует новый этап в развитии гуманитарно-технической мысли, имеющей непосредственное отношение к этнографии и этнологии. Именно потому работа на тему, которая, казалась бы, мало занимала Л.П.Потапова на протяжении его длительной активной творческой жизни, представляется вполне уместной в юбилейном сборнике. Как ни странно, может быть, для кого-то - Леонид Павлович, нисколько не утративший научно-исследовательский пыл, сейчас интересуется в том числе тем, что суммарно именуют "экстрасенсорикой"; он прекрасно понимает, как важны новейшие (вместе с тем столь древние) концепции парапсихологического характера в приложении к проблемам шаманизма и - шире - шаманства[2], древней духовной культуры в целом.

* * *

> "... по окончании уборки урожая в улусах ... устраивали
> жертвоприношение, сопровождаемое особым эротическим обрядом
> (у шорцев - пактыган, у кумандинцев - кочаган)"
> (Потапов Л.П. Этнографический очерк земледелия у алтайцев)

Магико-мистический и сексуально-эротический аспекты фольклорно-этнографического материала издавна вызывали интерес исследователей. Однако работа по изучению проблем, неоднозначно оцениваемых в идеологическом и этическом отношении, велась неравномерно. Это зависело как от сложности в получении необходимых сведений от информаторов, так и от цензурирования научной литературы[3]. Второе имеет меньшее отношение к трудам западных ученых, первое же непосредственно касается всех. Здесь стоит вспомнить о трудностях не только идеолого-этического порядка, но и неадекватности информации, воспроизводимой знатоками традиции, непосредственно владеющими специфическими сведениями и навыками, при этом, как правило, являющимися личностями особого психо-физического склада[4].

Предлагаемая вниманию читателей работа не претендует на исчерпывающий экскурс в историю вопроса, - с обзором литературы есть возможность познакомиться по другим источникам, где это уже скрупулезно выполнено[5].

Задачи данной статьи сводятся к освещению тех проблем, которыми - в силу пограничности и комплексности вопроса - мало занимались специалисты разного профиля, не говоря особо о фольклористах, этнографах и этнологах. Я попытаюсь обратить внимание на глубинно-психическую суть процессов, происходящих с личностями особого психо-физического склада при погружении их в необычное состояние сознания - НСС[6] для совершения различных магико-мистических действ. Понимание исходной причины всегда позволяет более точно рассмотреть явления, вызываемые ею. В данном случае речь пойдет о фольклорно-этнографических фактах, требующих хотя бы от отдельных личностей выхода за пределы обычного состояния сознания (ОСС), - о шаманских камланиях, магической и магико-медицинской практике знахарей, ведунов, колдунов, о сексуально-эротических обрядах и т.д. Не могу согласиться с теми исследователями, которые считают лучшим уйти от постижения сложной сути явления, его первопричины, полагая, будто подобное должны сделать психологи[7]. Для представителей психологической отрасли науки работа с мало понятным им материалом не менее сложна, чем освоение этнографом или фольклористом тайн психологии личности, специфики работы мозга человека, новейших сведений о природе Вселенной.

Отмечу, что для решения обозначенной проблемы чрезвычайно важно учитывать естественность и искусственность поведения колдуна или, например, шамана[8], что позволяет увидеть разницу не только в состоянии личности, но и в отражении этого состояния на специфике воспроизводимого материала. И тем

более это нужно этнологу, пытающемуся оценивать явления не в описательно-этнографическом, а в онтологическом плане[9].

При осмыслении избранной темы важно также исходить из правильной оценки психо-физического состояния личностей, имеющих отношение к НСС-практике; следовательно, попутно придется рассматривать традиционные для изучения шаманства вопросы, связанные не только с парапсихологией, но и с психиатрией. От правильной трактовки вопроса о психо-физическом состоянии шамана зависит характер культурологических оценок.

В этнографии, этнологии, фольклористике есть много интереснейших работ - особенно по вопросам шаманства,- не просто достойных внимания, но читающихся на одном дыхании. Однако абсолютное большинство этих трудов демонстрируют концепции, отражающие "научный мифологизм" нашего мышления, что, как правило, отстоит весьма далеко от сути явления, его первопричины. Можно выстроить множество культурологических схем, рассматривающих шаманизм и шаманство. Но можно также заранее предположить, что ни одна из них не объяснит, почему столь легко интерпретируемое в различных вариантах это символическое явление, например, продолжает жить до сих пор; почему современный человек стремится к его возрождению[10] - ведь очевидно же не оттого, что уровень его сознания соответствует той концепции, которая предложена в книге Р.Амайон "Охота за душой"[11]. Думается, что в случае с шаманством и иными родственными явлениями не обойтись без уяснения основ происходящего с человеком в странных ситуациях "общения с потусторонним" - без понимания своеобразия работы психики в измененных состояниях сознания.

Нельзя сказать, что в истории этнологической науки не было попыток постичь суть НСС, а также его использование в конкретных явлениях и ритуалах. Дискуссии о специфике транса и экстаза в шаманизме, например, затрагивали подобные проблемы напрямую[12]. Впрочем, пожалуй, ни одна из них не позволила дать исчерпывающие ответы на многочисленные вопросы, возникающие при соприкосновении со столь таинственным явлением. Вероятно, этому мешала не просто слабая осведомленность в технике экстаза, но "непропущенность материала через себя": в данном случае исследователь не способен понять происходящее с другим человеком, если не владеет сам теми же навыками. И это естественно: музыкально неграмотный и неодаренный человек, конечно же, не в состоянии постичь суть композиторского творчества; но даже если такой человек образован в области музыки, однако не наделен специфическим творческим потенциалом, то вряд ли он сможет детально интерпретировать происходящее с гениальным композитором.

Аналогично с постижением сути НСС. Впрочем, здесь даже сложнее: понимание происходящего при смене работы психики и мозга (путь от ОСС к НСС) заставляет адепта обратиться напрямую к оккультному знанию. Объяснить же материалисту, отрицающему любой вариант оккультизма и эзотерики через доступные для него (материалиста) понятия практически нереально[13]. Современные весьма удачные и грамотные попытки примирить научную мысль с "антинаучной" пока не перевесили давно привычные представления[14].

Пожалуй, в решении вопросов, о которых идет речь, в этнопсихологическом отношении преуспела школа д-ра М.Харнера, конечно же, исключительно благодаря собственной практике ее главы, его непосредственным контактам с современными психологами, занимающимися изучением близких проблем (К. и Ст. Гроф, М.Мэрфи, Р.Прайс, Ч.Тарт и др.).

В предлагаемом исследовании использовался эксперимен-тальный материал, собиравшийся мной на протяжении двадцати лет в экспедиционно-полевых, а также - в последние пять лет - в стационарно-лабораторных условиях (записи от современных народных лекарей, целителей, колдунов, ведунов, знахарей - так называемых "экстрасенсов"). Именно "экстрасенсы" имеют возможность дать более или менее полную картину собственных состояний, ощущений, видений и видения, а также интерпретировать то, что имело место в традиции, особенно если являются ее реальными правопреемниками[15]. Разумеется, порой эти интерпретации оказываются слишком свободными, а представления воспринимаются исследователями как фантастические, однако все это являет собой неоценимый материал для понимания сути "магической практики" в ее самых разных вариантах.

К сожалению, новоявленные "шаманы", получающие образование не только в школе д-ра М.Харнера в США (недавно его ученики появились у нас в Москве), но и наиактивнейшим образом плодящиеся в родных пенатах (современные "народные целители", "маги", "колдуны"), в большинстве случаев очень плохо знают культурную традицию, к которой пытаются относить себя, однако при этом весьма оригинально и легко отвечают на любые вопросы практико-психического свойства, ссылаясь на известность им подобного из собственного опыта. И все же сведения такого рода могут оказать неоценимую помощь в попытке осознания сути шаманско-колдовских действ, погружения себя в определенное психо-физическое состояние людьми, занимающимися этим. Вместе с тем именно такой подход дает возможность сделать определенные пояснения о специфике магической практики, о роли сексуально-эротической сферы человеческой психики в области "магии", "мистики", смежных явлений. Мнения, высказываемые на этот счет представителями

различных сфер идеологии и науки,- а высказывались по этим поводам многие - также могут внести свою лепту в понимание столь сложной проблемы.

БОГОСЛОВСКОЕ ОБЪЯСНЕНИЕ ВОПРОСА

"Магия", мистика, необычные состояния человека и чудеса всякого рода, случающиеся в таких состояниях, самым непосредственым образом затрагивали церковь. Как известно, реакция ее на подобные вещи всегда была отрицательной. Разумеется, негативно воспринимались и всяческие сведения о сексуально-эротических проявлениях, ведущих к обострению необычных способностей некоторых людей. Впрочем, все это не мешало церкви канонизировать некоторых людей, обладавших такими сверхспособностями, в том числе юродивых[16].

Факт зависимости или взаимосвязи сексуального начала с проявлением необычных способностей в настоящее время не отрицается ни психиатрами, ни психологами и патопсихологами, ни историками культуры, ни даже религиозными деятелями. Последние в соответствии со своим догматом трактуют паранормальные свойства человека как активизацию в нем низменного, дьявольского начала; сексуальные же странности служат подтверждением тому. Например, иеромонах Серафим Роуз, небеспристрастно исследовавший вопрос о существовании Души после смерти, согласился с многочисленными экспериментаторами в области парапсихологии в том, что "выходы "из тела" неизменно сопровождаются сильным половым возбуждением"[17]: для него это "только подтверждает тот факт, что такие опыты воздействуют на низменную сторону человеческой природы и не имеют в себе ничего духовного"[18]. То же самое автор с легкостью распространяет на все сверхспособности.

Разумеется, проявление необычных свойств у христианских святых старцев объясняется в христианской литературе совершенно по-иному - обращением к светлым силам и божественным прозрением - что "не может иметь ничего общего" с практикой экспериментирующих экстрасенсов и тем более с аналогичными проявлениями в обрядовых действах шаманов и волхвов.

Современное богословие вынужденно увязывает новейшие научные и даже околонаучные толкования с собственными интерпретациями мира. Это заставляет несколько свободнее относиться к естественным физическим проявлениям. Средневековые же классические образцы литературы данного профиля, как и юридические документы о судебных процессах над "ведьмами", являются порой просто энциклопедиями по вопросам связи сексуальной природы человека с проявлением его необычных способностей[19].

СЕКСУАЛЬНО-ЭРОТИЧЕСКОЕ НАЧАЛО И МАГИКО-МИСТИЧЕСКИЕ СВОЙСТВА В ПСИХОЛОГО-ПСИХИАТРИЧЕСКОМ ПРОЧТЕНИИ

Странности проявления человеческой психики, исследовавшиеся в первую очередь психиатрией, давно позволили специалистам высказать мысль о том, что сексуальный потенциал личности, не находящий нормального выхода, приводит ее (личность) к неким аномалиям с точки зрения условно принятых норм; во всяком случае глубинные подсознательные импульсы сексуального плана ведут к тяжелейшим формам психических расстройств[20]. Известно также, что люди, страдающие некоторыми психическими заболеваниями, связанными со сложностями в том числе сексуального плана, отличаются необычными способностями "магического" характера. Это вовсе не значит, что каждый человек, обладающий паранормальными свойствами, психически болен или имеет генетически заданную предрасположенность к заболеваниям такого рода. Современные психолого-психиатрические исследования "экстрасенсов" как раз убедительно показывают, что подобной закономерности не существует; явление гораздо сложнее, чем мы его себе представляем. Очевидно одно: наличие паранормальных свойств влияет на "нормальное" состояние психики чаще всего отрицательно. Кстати, специальные исследования подтверждают любопытное обстоятельство: обострение течения некоторых психических заболеваний активизирует необычные способности человека[21].

Связь склонности к трансовым проявлениям в различных вариантах с развитием разнообразных пси-свойств подчеркивалась не единожды, как и непосредственная зависимость последних от психических особенностей личности. Еще в середине века английский психиатр Дж. Эренвальд писал: "Что такое медиумический транс? Его психиатрическое объяснение очевидно. Это состояние душевной диссоциации, истерическое по происхождению, вызываемое внушением или самовнушением у лиц, расположенных поддаваться таким влияниям"[22].

Очень интересные попытки оценить необычные состояния человека, некоторые оккультные феномены делал К.Г.Юнг, который был уверен в том, что "отличить психическую неполноценность от нормы - дело совершенно невозможное, различие здесь всегда колеблется в пределах "более" или "менее"[23]. Как психиатр, К.-Г.Юнг в основном интерпретировал необычные феномены в свете изменений психики наблюдаемых им людей; однако отрицать некоторые "странности" в оккультных проявлениях он не мог. Как

последователь З.Фрейда, К.-Г.Юнг, естественно, связывал сексуальный аспект наблюдаемых феноменов в основном с истерическими проявлениями. Специальные наблюдения ученого привели его к мысли о том, что трансово-экстатические состояния и проявление феноменальных способностей четко взаимосвязаны. Современные многочисленные эксперименты по дальновидению и ясновидению устойчиво демонстрируют связь навыка вхождения в трансовое и аналогичные по сути состояния с развитием пси-свойств. Одновременно паранормальная одаренность или эволюционирование в этом направлении под воздействием каких-либо причин слишком часто ведет к обретению разнообразных психических отклонений - не только истерического склада[24].

Таким образом, "запредельные" способности "экстрасенсов" проще всего, казалось бы, объяснить особыми психическими отклонениями, которыми много занимались З.Фрейд, его предшественники и многочисленные последователи при изучении феномена истерии[25]. С позиции психиатрии, вероятно, складывается достаточно ясная картина интерпретации особенностей человеческой личности, стремящейся к постижению тайн иного мира. Но психиатры, работавшие в области парапсихологии и психотроники, наблюдавшие некоторых сильных "экстрасенсов", далеко не все могут обяснить в их влиянии на человека и природу, в способностях получать из "ниоткуда" подчас самые сокровенные знания или глобальные откровения, предсказания; необычайно сложно с точки зрения официальной психиатрии и психологии прокомментировать сексуальное поведение необычных личностей, их знания и навыки в этой области. Поэтому естественно, что в парапсихологии и истории культуры явление человеческих сверхвозможностей рассматривается широко и увязывается не только с истерией, но и с иными проблемами.

Прямая связь сексуальной и "магических" сфер была подробно и основательно проанализирована уже в начале нашего века в работах, посвященных данной проблематике, например, в труде Ганса Фреймарка "Оккультизм и сексуальность"[26]. Автор его исходил из убеждения, что психопатологическое состояние истерии способствует самым непосредственным образом развитию аномальных "магических" свойств человека, равно как и длительное половое воздержание, целенаправленный (или вызванный стечением обстоятельств) отказ от нормальной половой жизни. Последнее активно использовалось в различных религиозных культовых институтах, в том числе в монотеистической религиозной практике.

Многочисленные пророки, святые предсказатели и целители обретали свои возможности "контакта с божеством" по "вполне понятным" для любого психиатра причинам. Те же, в ком природой заложены соответствующие "отклонения от нормы", любыми путями неосознанно стремились к проявлению своих магико-мистических качеств, в том числе - в культурологическом плане - к приобщению к определенному институту, культу, сфере деятельности, а в социо-психологическом - к своеобразному типу бытия. В отношении подобных лиц срабатывает один из постулатов К.-Г. Юнга: "Избыток животного начала обезображивает культурного человека, избыток культуры приводит к заболеванию животное начало"[27].

В специальных, а также психолого-психиатрических исследованиях, неизменно возникает вопрос: что способствует проявлению сексуально-эротической аномалии в человеке? На него вряд ли можно ответить объективно с помощью теорий типа О.Вейнингера[28] и даже концепции З.Фрейда[29]. Современная экспериментальная психология имеет возможность предложить кое-что любопытное в этой области. Но в данном случае необходимо обратиться и к "первоисточнику" - толкованию вопроса самими паранормально одаренными людьми, умеющими работать в НСС.

СЕКСУЛЬНОЕ И "МАГИЧЕСКОЕ" С ПОЗИЦИИ ТРАНСПЕРСОНАЛЬНОЙ ПСИХОЛОГИИ

Констатация таинственных взаимосвязей сексуально-эротических проявлений с паранормальными свойствами человека в истории науки привели в основном к дискуссиям о психической норме или отклонениям от таковой, к поискам методов лечения психических аномалий. Осознание же общей закономерности процессов перехода от ОСС к НСС и от обычного состояния к состоянию сексуальной удовлетворенности, ведомое более "посвященным", нежели чем научным исследователям, позволяет анализировать механизм перехода от обычного к необычному. Ни одно, ни другое глобальное наблюдение не дало возможности выявить, чем провоцируются фиксируемые совпадения в названных процессах. Однако в психиатрии к ним оказалось возможным добавить несколько "странных" аналогий, в частности, акт агрессии (в различных вариантах). Но все это не позволяет ответить на вопрос, откуда проистекает отмеченное сходство, почему оно имеет место в психике, физиологии?

Пожалуй, только практика психотерапевтической работы с пациентами, например, в варианте дианетического метода Л. Рон Хаббарда[30], помогла экспериментаторам выйти на сложные взаимосвязи паранормальных явлений - сексуальных проявлений с ... моментом рождения человека.

Более или менее четкий ответ на этот вопрос предложила трансперсональная психология. Весьма любопытный материал по интересующей нас теме обнаруживается в исследованиях Ст.Грофа, известного психиатра, являющегося одним из ведущих специалистов в области трансперсональной психологии. Его эксперименты с использованием ЛСД-25 и других психоделиков, а позже с методикой голотропного

дыхания позволили выявить некоторые закономерности, обусловливающие воздействие отдельных эпизодов пре- и перинатального периодов человеческого существования на формирование психики, в том числе в области сексуального. Изучение процессов бессознательного с подключением к этой работе знаний о перинатальной динамике дали возможность не просто раскрыть таинство сексуальной сферы человеческой жизни, но отследить разнородные сексуальные отклонения вместе с причинами их появления, подсказать ключи к устранению подобных проявлений[31].

Основа интересующего нас вопроса оказалась связанной с, действительно, "запредельным" - с перинатальным этапом существования и тем, что Ст. Гроф стал именовать трансперсональным (доличностным) в психике человека. Исследования психиатра позволили выявить, увязав в единый узел, становление сексуального и агрессивного начал[32] в психо-физиологии личности в процессе рождения, зависимость качественной стороны проявлений названных начал и даже духовности от течения родового процесса, поведения матери, а также от того, что оказалось заложенным в генокоде (трансперсональном) рождающегося человека[33].

Думается, что в результате понятны становятся не только, например, ситуации сексуального возбуждения в момент совершения насилия или, наоборот, во время испытания насильственного воздействия (секс и агрессия), но и сходство ощущений в процессе сексуально-эротического возбуждения с ощущениями человека на психо-физическом уровне при входе в НСС. Последнее можно объяснить тем, что переход от ОСС к НСС есть не что иное как "краткий экскурс" в собственное подсознание и бессознательное: человек, обладающий паранормальными навыками, всякий раз должен "пропутешествовать" через пост-, пере-, пренатальные этапы формирования, чтобы попасть в сферу бессознательного. В работе мозга это "переключение" ("взятие барьера") затрагивает те центры, которые отвечают за сексуальность (может быть, в равной степени и центры, ответственные за агрессию, страх). Психо-физическое же проявление поэтапного возбуждения может быть предельно схожим при аффективном типе работы по переходу к НСС и сексуальном (в том числе физическом половом) акте, если в результате сексуального возбуждения будут задействованы глубинные сферы психики (практически, тот же выход в НСС).

В таком случае рождение и смерть (даже клиническая) как пребывание в переходном (ср.: лиминальном[34]) состоянии - оказываются очень близкими тому, что подразумевается под переходом от ОСС к НСС и наоборот (в различных вариантах, в том числе сексуально-эротического акта - физического, тантрического и иного секса). Все это в работе мозга схематично сводимо к переключению, "взятию барьера" (ср. rites de passage[35]; а в психическом фиксируется как переход от сознания через подсознательное к бессознательному и наоборот. Это - первооснова, своеобразный "архетип", "праструктура" магико-мистического, сексуально-эротического и некоторых других актов, включая ситуации рождения и смерти. Отсюда легко объясняется многое в заговорно-заклинательной практике, шаманских камланиях, сексуально-эротических и магико-мистических ритуалах.

ПАРАПСИХОЛОГИЯ О ШАМАНСТВУЮЩИХ, ИРРЕАЛЬНОМ И СЕКСУАЛЬНО-ЭРОТИЧЕСКОМ В МАГИЧЕСКОЙ ПРАКТИКЕ

Парапсихологи - специалисты, наиболее глубоко проникшие в суть измененных состояний сознания и процессов, ими вызываемых, либо с ними взаимосвязанных, - не видят особой сложности в интерпретации деятельности человека в области магико-мистической практики. Естественно, что сексуально-эротические проявления, имеющие непосредственное отношение к тому, что именуется магией, учитываются и объясняются ими, исходя из специфики работы человека в какой-либо фазе НСС. Для парапсихолога это понятно, ведь сам он владеет соответствующей техникой и оценивает ситуации, явления, состояния, исходя из собственного телесного и "внетелесного" опыта.

Основной фигурой традиционной культуры, попадающей в центр внимания парапсихологии, является шаман, который чаще всего соединяет в себе все паранормальные функции, присущие магу, колдуну, знахарю. Шаман рассматривается как специалист, тождественный "экстрасенсу"-парапсихологу. И это естественно: настоящие "посвященные" имеют возможность обладать информацией различного уровня неограниченно (по запросу, обращенному к Информационному Полю, Высшему Разуму и т.п.), а значит, простой шаман фактически может быть равен по своим познаниям даже научному исследователю в области парапсихологии, не говоря о простых практиках-парапсихологах. Пси-исследования показывают, что границы познания такого индивида связаны с его уровнем понимания информации и возможностями ее интепретации.

Шаман в парапсихологии воспринимается как человек с колоссальными паранормальными способностями, занимающийся в традиционном обществе психологическим, идеологическим, практико-медицинским и т.д. обслуживанием соплеменников. Как представитель медицины, шаман легко вылечивает заболевания психо-невротического плана. Но помимо "заболеваний души", он лечит и болезни тела. Однако для того, чтобы приступить к исцелению других людей, будущий шаман должен преодолеть в себе самом

целый комплекс странностей в первую очередь психического плана, что суммарно обычно именуется "шаманской болезнью"[36]. Будущий шаман - очень сильная личность. Как только он справляется самостоятельно с неожиданно возникшими сложностями собственной психики и - хотя бы отчасти - соматики, то получает возможность претендовать на психическое подчинение себе подобных, нуждающихся в его помощи, и эту помощь им оказывать. Сильная личность обычно страдает более других от комплекса психо-невротических расстройств и тоньше воспринимает эти страдания (то есть, в будущем шамане заложены колоссальные качества "экстрасенса" и "суперсенситива", которые он должен осознать, отработать и развить либо в процессе длительной шаманской болезни, либо на ином пути обретения "магических сил" и знаний).

Процесс самопознания у будущего шамана, как и у любого "экстрасенса", сопряжен с освоением техники работы в НСС. Один из учебников парапсихологии подчеркивает, что "шаман - это настоящий маг", которого можно сравнить разве что с современными парапсихологами[37]. С точки зрения парапсихологов "начинающий шаман действует по внутреннему убеждению. Его вынуждают к действию врожденные паранормальные способности..."[38]. Выражается же это в варианте избранничества духами. Будущий шаман, подвергшийся атаке духов, не может избежать их принуждения к началу практики. Обычно изначальное невольное общение с духами приводит к тому, что избранник погружается в психический ад, вызывающий в нем самом уже не только душевные муки, но и физические страдания. Для избавления от страшных мучений необходимо - и это не смущает парапсихологов-практиков - пройти через ситуацию смерти/возрождения[39]. Настоящий "шаман с большой интенсивностью переживает все паранормальные феномены на самом себе"[40].

Парапсихологи, прошедшие через постижение особенностей психических феноменов, аналогичных или родственных шаманским, всячески подчеркивают в деятельности людей с развитыми паранормальными свойствами то, что для обычного человека кажется странным. Исследователи пси-феноменов спокойно относятся к ситуации обучения будущих шаманов не только у наставников-людей, но и у духов; они знают, что то же самое имеет место и в нешаманствующей среде. Например, современный "экстрасенс"-исследователь пси-феноменов информатор А.С. (29 л.) сообщил мне о том, что в начале своей практики он имел в качестве наставника своеобразного двойника (собственного заместителя в процессе работы), которого, как теперь полагает, во многом сам "вызвал" из сферы бессознательного, "материализовал". Обращение же его к магической деятельности (гаданию, предсказаниям, а потом поиску и лечению) осуществлялось без принуждения "духов", однако избежать предначертанной судьбы он не мог: А.С. прошел через своеобразный вариант шаманской болезни с сильнейшими головными болями, изменением глазного давления и т.д.

Избранничество и его предварительный этап в переходе обычного человека к паранормальной практике можно понять как некий сбой в работе психики и мозга, когда бессознательное и подсознание пытаются преодолеть барьер, отделяющий их информацию у обычного человека от пласта сознания. Это с позиции становления психического; в мозге же человека в это время также должны происходить соответствующие изменения: данный аспект требует серьезнейшего исследования специалистов.

Шаман или парапсихолог, ставший на путь развития (или активизации, совершенствования) паранормальных свойств, должен научиться "совершать поездки в потусторонний мир"[41], то есть, вторгаться по своему желанию в область подсознания и бессознательного, но при этом так, чтобы иметь возможность всякий раз из путешествия туда вернуться обратно. Любые отклонения в пути назад ведут к аномальным изменениям психики, а потеря этого пути - к тяжелейшим формам психических заболеваний. Конечно, подобные вещи гораздо проще научиться проделывать под воздействием специальных препаратов типа психоделиков (ср. практику пациентов Ст. Грофа), что знали и использовали шаманствующие разного рода (собственно шаманы, волхвы, колдуны и др.); можно постараться достигнуть того же самого с помощью тренинга дыхания - соответствующие техники были хорошо разработаны в древности и используются до настоящего времени.

Таким образом, согласно выводам парапсихологии, которые легко дополняются психологическими и психиатрическими знаниями, настоящий шаман или "экстрасенс" - это психически здоровый и сильный в психо-невротическом отношении человек, одаренный паранормальными свойствами. Получив шанс развить свои способности, он может оказаться в состоянии "шаманской болезни", которую вынужден будет преодолевать. Не исключено, что без посторонней поддержки человек не сможет сделать это правильно и вот тогда он оказывается среди психически больных, которым необходимо лечение в первую очередь психоаналитического плана. Впрочем, развить пси-способности можно и в процессе сознательно-логического управляемого обучения "магической практике", а также при убыстренном "открытии энергетических каналов" учителем и т.д. Одним словом, освоение практики вхождения и выхода, а также работы в НСС достижимо различными путями. Очевидно, что психически больной человек (в клиническом смысле) не в состоянии осилить подобное обучение. Если же у индивида имеет место предрасположенность к психическим заболеваниям, то занятия такой практикой для него чреваты обретением самой болезни:

современные исследования показывают, что подобные личности не должны допускаться к опытам по овладению НСС. Даже в случае предварительного лечения психической сферы подобным людям не рекомендуется заниматься "магической деятельностью".

Человек, прошедший через ад становления паранормальных способностей, как правило, обретает феноменальные качества: в его деятельности "превалируют настоящие паранормальные феномены, как ясновидение, телепатия, таинственные исчезновения и появления (телепортация), духовное лечение и т.д."[42]. Проявление же этих качеств и способностей осуществляется в какой-либо из фаз НСС. Шаман "действует всегда в состоянии транса, в которое вводит себя сам. Свои заклинания духов и лечебные попытки он никогда не осуществляет при ясном нормальном сознании, а всегда в отрешенном состоянии транса, которое соответствует, по меньшей мере, нашему Пси-сознанию (а часто и превосходит его)"[43].

Познание искусства пребывания в НСС у шаманов и иных "экстрасенсов" связано с обретением навыков "выхода в астрал" (парапсихологическая терминология), с обретением внетелесного опыта наряду с другими способностями, которые в будущем могут восприниматься сторонними наблюдателями как фокусы.

"Выход в астрал" для обладателей паранормальных способностей связан самым непосредственным образом с активизацией сексуальной сферы. Некоторые шаманы, например, воспринимают внетелесное путешествие как полет на змее (разумеется, варианты видений предопределяются этнокультурными особенностями). Подобные полеты имеют для шамана ярко выраженный сексуально-эротический характер: "Во время такого сна усиливается телесная сила шамана, что приводит его пенис к эрекции"[44]. Интересно, что "посвященные", видящие "выход астрального тела", свидетельствуют о том, что оно остается связанным с физическим тонкой нитью, которая выходит из пениса или пупка шамана[45].

Тренировки современных людей, развивающих собственные пси-способности, также свидетельствуют о значительном сексуальном возбуждении в процессе работы в НСС. Парапсихологические наблюдения за "экстрасенсами", нынешними "народными целителями" в условиях научно-исследовательских центров подтверждают это. Например, столь популярное в наши дни "снятие порчи" или "изгнание бесов" может осуществляться в варианте импровизационного обрядового действа, в процессе которого одна из испытуемых во ВНИЦТНМ "ЭНИОМ" не только сама явно переживает сексуально-эротическое возбуждение, но и добивается того же самого от своих пациентов (разумеется, в первую очередь людей истерического склада, - вспомним работу З.Фрейда, его коллег). Как правило, ее диалог с "бесами" сводится к уличению их и того, в кого "бесы" вселились, в сексуальных устремлениях. Интересно также, что среди наблюдаемых встречаются лица, которые используют особые варианты "сексуально-эротического лечения", вполне устраивающего и их самих, и пациентов. Кстати, в большинстве ситуаций такая практика не лишена агрессивных устремлений самих "народных целителей".

Итак, парапсихологической науке и практике хорошо известно, что паранормальное, сексуальное, агрессивное довольно тесно связано между собой в пси-деятельности любого вида. Разнообразные "шаманы" и "шаманствующие" обычно, осознав это, умело используют подобные особенности психики и мозга. Одновременно они приходят к пониманию того, что секс в его различных вариантах может быть средством перехода к НСС, а НСС-путешествия многим своеобразно заменяют сексуальное общение.

СЕКС И МАГИЯ В ТРАКТОВКЕ "ЭКСТРАСЕНСОВ"

На странный на первый взгляд вопрос, имеющий самое непосредственное отношение к теме исследования ("На Ваш взгляд, возможен ли "секс на расстоянии"?"), один из современных целителей-"экстрасенсов" ответил следующим образом: "Конечно, может быть. Я, скажем, могу удовлетворить любую женщину на расстоянии. Ведь что такое секс? Это те же вибрации, волны, движение, в которое мы, кого Вы называете "экстрасенсами", можем приводить материю без видимых усилий. Моя задача для этого - войти в то состояние, в каком я могу работать - настроиться на ее (женщины, - В.Х.) волну, войти в ее амплитуду колебаний и изменить частоту и амплитуду этих колебаний до такой степени, что, скажем так, в "материальном проявлении" эта женщина или этот мужчина начнет испытывать то же самое, что и при обычном половом акте; здесь можно даже достичь гораздо большего психического эффекта, чем в постели" (В.М., 26 л.).

Приведенное мнение - не частный взгляд, а широко распространенное среди "экстрасенсов" убеждение, почерпнутое отчасти из научных парапсихологических источников и подтвержденное собственными экспериментами. Некоторые современные целители, постигшие сложную технику перехода из состояния здравого и активного рабочего момента сознания к подавлению его с одновременной активизацией деятельности подсознательного и бессознательного элементов психики, начинали свою практико-исследовательскую работу с изучения не малограмотных изданий нынешних "посвященных", а с трудов З. Фрейда, К.-Г. Юнга, Ст. Грофа, В. Казначеева, фолиантов известных западных парапсихологических школ. Это дало им возможность многое оценить с позиций современной науки. Дальнейшие эксперименты над собой подтвердили (возможно, отчасти спровоцировали) извлеченные из исследовательских трудов

установки. Во всяком случае, то, что говорят и делают эти люди с паранормальной одаренностью, не противоречит здравому смыслу.

Некоторые из них пытаются пронализировать необычные факты на уровне представлений, близких к оккультным, с одновременным увязыванием таковых с психо-физиологическими процессами. Например, один из интереснейших специалистов подобного рода (А.С., 29 л.) комментирует приведенное выше высказывание своего коллеги В.М. таким образом: "Вообще это вибрации. (В сексуальной работе у целителя с объектом происходит - В.Х.), по сути дела, отождествление, переход на вибрации этого человека и дальше идет: нагрузка - спад, нагрузка - спад... И получается. что накапливается энергетика, которая просто ищет выхода... (При этом - В.Х.) идет работа с нервным волокном, опять же через мозг. Я вот просто беру на ощущение и чувствую, что у нас яичники и височно-затылочные части работают на одной и той же вибрации (...) Мы просто соединяем сознательное с бессознательным, - у человека включается сердечная чакра, идет приток гормонов, т.е. набирается та энергетика, которая ищет выхода, а мозг уже контролирует этот момент...

Вот я бы хотел посмотреть, как экстрасенсам удастся поработать таким образом с девственницей, т.е. с человеком, который никогда физически этого не испытывал. Я думаю, что там не будет полового удовлетворения - скорее всего, пойдет истерия...

Если же вложить информацию на фантомном уровне (в подсознание реципиента - В.Х.), наложить вибрации конкретного человека на вибрации мозга (реципиента - В.Х.) - мозг будет искать путь, как "подсоединиться" к заданным вибрациям. Пойдет сексуальное возбуждение, направленное на кого-то".

Обширная цитата из интервью, приведенная здесь, прекрасно комментирует известное из традиционной культуры. Одновременно это высказывание позволяет сделать предварительный вывод о том, что сам экстрасенс в ходе работы (а для него подобная работа - вибрационный процесс по считыванию информации с реципиента или наложению новой, необходимой тому), вероятно, может испытывать частичное сексуальное возбуждение; однако принципиальная направленность его энергии на иную задачу предполагает ее выход в ином направлении. Любопытно, что именно это подчеркнул и сам интервьюируемый, заметив следующее: "Кстати, не обязательно, что она (энергия, появляющаяся в процессе возбуждения реципиента - В.Х.) пойдет по сексуальному направлению. Если у человека, например, есть какое-то хобби - он тут же начнет этим заниматься". Таким образом получается, что между сексуальным выходом энергии и, обобщенно говоря, творческим - расстояние минимальное. Этот момент необычайно важен для решения вопроса о природе шаманско-колдовской деятельности, о психо-физическом состоянии людей, использующих аффективный тип поведения при переходе от ОСС к НСС.

Впрочем, большинство "обученных экстрасенсов" (включая самоучек), независимо от степени развитости их неординарных свойств, работают по "восточной системе" - стараясь избегать аффективного поведения с вхождением в экстаз, транс, исступление. Такой тип деятельности не позволяет психо-физическим проявлениям четко отображаться в их поведении[46].

Таким образом, природа "магического" для современных людей с паранормальными свойствами сведена к понятиям "энергии" и "информации", пронизывающим Вселенную, Космос. Они - "маги" - умеют получать "информацию", передавать ее, ощущать "энергию" и управлять ею. Человеческие чувства, ощущения, проявления есть не что иное как энерго-информационное движение. Именно поэтому вполне сопоставимы самые разные состояния и переходы в человеческом организме, природе. "Энергия", управляемая "информацией", может направляться по любому пути; этапы же каждого из них (секса - творчества - "магии", одним словом, любой деятельности) соотносимы друг с другом. Очевидно, эту близость можно усмотреть и в трансово-экстатических механизмах перехода к НСС. Сходство просматривается на психо-физическом уровне.

ЭКСТАЗ И ТРАНС КАК ФАЗЫ ПЕРЕХОДА К НСС

Известно, что в деятельности "магов", как и представителей различных общин, сект, а также современных "народных целителей", использующих практику "расширения сознания", есть несколько вариантов работы с собственным подсознательным и бессознательным. Во-первых, существует основное разделение принципов воздействия: воздействие на чужую и свою психику. Чужая психика подавляется или возбуждается с помощью гипнотического либо эниосуггестивного фактора[47]. Собственное психическое начало - посредством введения себя в аффективное состояние или при медитационной работе.

Независисмо от того, какой тип воздействия (экстравертный или интровертный, возбуждение или подавление) используется, в психическом состоянии личности обнаруживаются сходные моменты; мало того, переход к глубинным фазам НСС может быть описан поэтапно - суть проявлений психо-физического на каждом этапе в различных вариантах работы будет едина. Для удобства и краткости изложения стоит продемонстрировать таблицу, где соотнесены фазы перехода обычного состояния сознания к необычному в различных типах психической работы такого рода[48]:

фазы	1	2	3	4	5
тип работы	состояния				
гипнотическое угнетение (экстравертный, подавление)	сомнолентность	гипотаксия		сомнамбулизм	каталепсия
		шарм	магнетизм		
Аффективное возбуждение (интровертный, возбуждение)	эмоционально-физическое напряжение	экстаз	транс	исступление	оцепенение

Гипноз и его фазы неплохо исследованы психиатрией. Известно, что это состояние активно используется не только для демонстрации иллюзионистских трюков в цирке, но и при развитии определенных способностей у человека[49] а также для получения достаточно сомнительных сведений о "прошлых" жизнях и будущем человечества, что реально при "расширении сознания" и в иных состояниях[50].

Аффективное самовозбуждение у служителей культов в различных системах культуры, шаманов, магов и т.д. описывается исследователями через понятия, использованные в приведенной схеме, однако четко эти понятия не разграничиваются и даже путаются, не говоря уже о том, что они не используются самими хранителями культурной традиции[51].

Стоит отметить, что аффективный тип психо-физической работы возможен не только в ситуации самовозбуждения, но и при психической активизации сторонних наблюдателей либо участников обряда в отдельных случаях, например, шаманской практики: происходит "подключение" психической деятельности по расширению сознания оператора к работе сознания добровольного (иногда и невольного) реципиента[52].

Медитационную работу оператора (как, кстати, и воздействие гипнотизера или эниосуггестолога) трудно описывать через внешние проявления, поскольку обычно непосвященный наблюдатель не может подметить в медитирующем почти никаких изменений. Пожалуй, эмоционально-физическую сторону проявлений в медитации можно сопоставить с гипнотическими фазами погружения реципиента в необычное состояние сознания. Однако при восприятии гипнотического воздействия происходит "отключение", подавление собственно сознания (вплоть до потери ориентации во времени и пространстве с последующими афазиями) с "включением" сфер подсознательного и бессознательного по чужой (оператора) команде. Полное же подчинение воле гипнотизера не исключает предположения о том, что в таких ситуациях сфера подсознательного и бессознательного реципиента может оказаться не "источником", а "проводником" информации от столь мощного излучателя как активизированное сознание оператора.

Описание же смены психо-физических состояний оператора в процессе медитации через привычную для него терминологию, подсказанную во многом не личным опытом, а знаниями и "коллективным бессознательным", может быть выражено до странности схоже с тем, что этнографу и фольклористу приходится слышать от шаманов, колдунов, ведунов. Еще ближе подобные характеристики к оккультно-мистической терминологии. Предлагаю два варианта описания состояния медитации, принятых в работе "народных целителей":

фазы	1	2	3	4	5
тип работы	состояния				
медитация	эмоционально-физическое отключение	сосредоточение в собственном подсознании (может сопровождаться гипотаксией)	вторжение в чужое подсознание	прорыв в бессознательное	единение с «Богом»
	подготовка «Я-физич.» к работе	выход на «астральный» уровень	работа на «астральном» уровне	попытка прорыва на «ментальный» уровень	работа на «ментальном» уровне

Необычная для этнологов терминология, используемая в таблице, требует пояснения; особенно, видимо, пятая фаза в первом описании. Дело в том, что "единение с Богом" большинство современных людей с развитыми паранормальными качествами понимают по-юнговски: "... понятие бога - совершенно необходимая психологическая функция, иррациональной природы, которая вообще не имеет отношения к вопросу о существовании бога"[53]. Нынешние "экстрасенсы" в зависимости от уровня образования и

специфики мировоззрения полагают, будто верят в Бога, своеобразно интерпретируя при этом христианскую доктрину и само основное понятие, или считают, что некоторые новейшие научные концепции вполне адекватно заменяют собой религиозные представления христиан. Именно это позволяет, например, "народным целителям" говорить о себе как о людях верующих, приверженцах христианской церковной догмы и одновременно рассуждать о божественности Вселенной либо о Высшем Разуме[54].

Понятия "астрального" и "ментального" плана или уровня широко используются в настоящее время как термины, характеризующие вместе с физическим состоянием триединую сущность человека (тело - душа - дух) при замкнутости ее на триединство Вселенной; однако специалисты-практики ("народные целители") трактуют это несколько более упрощенно: физическое тело - тонкое (эфирное) тело - духовное начало (первопричинность)[55].

Очевидно, что оккультное понимание процесса медитации можно перевести в план психологического осмысления, используют соответствующую терминологию: работа на эмоционально-физическом уровне соотносима с работой собственно сознания, на астральном - с задействованием сферы подсознания, а на ментальном - с вторжением в область "коллективного бессознательного". Это прекрасно понимают многие из тех, кто одарен паранормальными свойствами и одновременно имеет хорошее образование.

Судя по всему, суть смены фаз при переходе из обычного состояния сознания к необычному, углубление проникновения в "странные миры запредельного" заключается в поэтапном (либо с пропуском каких-то этапов, точнее, сверхбыстрым их прохождением) внедрении в глубины психического: от сознательного (личностного) через подсознательное (личностно-родовое) к "коллективному бессознательному"[56].

Сам по себе этот сложный переход от ОСС к НСС может комментироваться через различные психо-физические факторы, в том числе, как было показано выше, через ярко выраженные в поведении человека и мало заметные во внешних проявлениях (аффект, гипноз - медитация).

ОТ ОСС К НСС: ПАРАЛЛЕЛИ С СЕКСУАЛЬНО-ЭРОТИЧЕСКИМИ ПРОЯВЛЕНИЯМИ

Переход от обычного состояния сознания к необычному сопоставим с различными психо-физическими проявлениями человеческого организма. Многое, на первый взгляд, значительно отдаленное от магико-мистической практики, может достаточно легко вписаться в предлагаемую схему. Одной из простейших параллелей оказываются эротико-сексуальные проявления, где можно выделить те же самые фазы возбуждения, которые у людей с определенным типом психической организации будут настолько глубоко переживаемы, что по эмоциональной и психической нагрузке окажутся почти неотличимыми от впечатлений при переходе к тем же фазам необычного состояния сознания в технике аффекта, медитации, гипноза. Подобное подтверждает, например, практика сексуальных взаимоотно-шений в некоторых сектах.

Попытаемся сравнить фазы эротико-сексуального возбуждения с аффективным, как наиболее показательным во внешних проявлениях при переходе к НСС:

фазы	1	2	3	4	5
тип работы	состояния				
афф. возбужд.	эм.-физ.возб.	экстаз	транс	исступл.	оцепенение
секс. возбужд.	эм.-физ.возб.	экстаз	оргазм	исступл.	прострация

Таким образом, в данном случае, как и в иных, первая фаза будет соответствовать попыткам сознательной мобилизации психических усилий через эмоционально-физическое напряжение для перехода к следующей стадии, позволяющей погружаться в НСС; вторая и третья фазы - значительной степени активизации работы подсознания. Стоит параллельно заметить, что "отключение" деятельности собственно сознания при этом может и не происходить - все зависит от используемой техники и навыков человека. Четвертая и пятая фазы позволяют задействовать в той или иной степени сферу бессознательного: глубина проникновения в коллективное бессознательное, в трансцендетные области предопределяется многими причинами (это зависит не только от человека и его настоящего психо-физического состояния, но и от окружающей среды, коллектива присутствующих, погодных условий и т.д.). Запараллеленность возбуждения аффективного (в магико-мистическом акте) и эротико-сексуального - одна сторона "странных" совпадений, позволяющая неким образом приблизиться к объяснению связи сексуального начала с магико-мистической практикой. Но в данном случае очень важно не упустить глубинную суть явления, позволяющую проникнуть одновременно в таинство ритуала и человеческой психики. Кстати, это пояснение взаимосвязано с проблемой рождения и смерти, что непосредственно фиксируется в культуре в едином комплексе представлений.

ПАРАНОРМАЛЬНЫЕ СВОЙСТВА И ИХ ОБРЕТЕНИЕ

Вопрос о том, кто мог быть шаманом, колдуном, магом всегда освещался в науке неоднозначно. Разумеется, стоит и в его решении попытаться исходить из первоосновы, - любой человек с подобными функциями прежде всего должен обладать необычными способностями, иначе он не будет признан всерьез за вершителя людских судеб (отбросим вопрос о шарлатанах и психически тяжело больных личностях, стремящихся в "Наполеоны" - таковых в подобной сфере всегда было и будет предостаточно). Именно обладатели паранормальных качеств ("экстрасенсы") образовывали ядро практикующих в магико-мистической сфере. Приобщиться же к такой практике можно было по-разному, к этому вели: 1) неизбежность наследования дара, 2) случайное обретение дара (физическая травма, психическое поражение, неожиданная "передача" и т.п.), 3) осознанное стремление к обретению необычных способностей (тренировки по восточным системам[57], тренинг в рамках религиозных представлений - канонических и сектантских[58], обучение у учителя-"мага" и т.д.), 4) освоение поверхностного слоя культурных представлений, связанных с техникой магико-мистической практики, при последующей спекуляции на психотерапевтическом воздействии и прочее. Естественно, для серьезного изучения глубинной сути процессов, происходящих с "посвященными", важны первые три варианта обретения способностей. Не случайно современные исследователи шаманизма, в том числе Л.П.Потапов, обращают серьезное внимание на то, что настоящими шаманами считались те, кто обладал так называемыми "экстрасенсорными" свойствами[59].

Как бы ни были получены навыки магико-мистической практики "экстрасенсорного" склада, все они сводятся к освоению техники работы человека с собственным сознанием, подсознательным и бессознательным, к технике управления работой мозга. Обретение навыков перехода от ОСС к НСС предопределяется не только чисто физическими возможностями человека и случайностями психо-физического плана (типа травмы), но и психогенными факторами, этнокультурной традицией в том числе[60]. Таким образом, русский колдун, индийский йог и евроазиатский шаман несколько разойдутся в своих рассказах о том, как начиналась их практика, равно и в оценках того, что с ними происходит в моменты работы. Глубинные психо-физические основы процессов окажутся общими или очень близкими, а их культурно-традиционное оформление различным. Это прекрасно отображается, например, в изобразительно-символическом ряде и семантическом восприятии происходящего в процессе работы: глубинное предопределяется, условно говоря, символами-архетипами[61], а более поверхностное, понятное для широкой публики включенных в традиционное знание, этнокультурными наслоениями.

Иллюстрацией подобного может быть, например, процесс обретения шаманского дара, который еще Л.Я.Штернберг оценивал в первую очередь как тяжелейшее бремя для человека[62]. Специфика шаманского становления не единожды описывалась в специальных трудах[63]. Если человек не родился с необычными способностями или не получил их при мгновенной передаче (такое возможно по сообщениям "экстрасенсов" как результат "мгновенного открытия энергетических каналов" (Н.К., 46 л.), а также достаточно хорошо известно из колдовской практики), то он чаще всего проходит период "шаманской болезни" - мучения духами[64], которые проделывают с ним медленно то, что хороший наставник или случайная травма дали бы ему без подобных осложнений. Обучение российского колдуна или ведуна происходит по иной системе[65], его "призыв" мотивируется по-другому, а становление способностей оказывается значительно менее болезненным и устрашающим, хотя воздействие на окружающий мир и человека бывает не менее мощным[66].

Обратим внимание на то, что принятие шаманского дара, начало практики камланий ведет к своеобразному "выздоровлению" человека, которого мучили духи[67]. Кстати, подобное испытывают, правда, в меньшей степени, знахари, ведуны, колдуны, большинство из которых свидетельствуют, будто отсутствие практики заставляет их страдать от избытка некой внутренней силы, не находящей себе выхода[68]. Аналогично объясняют свои злостные действия колдуны, которых "распирает нечистая сила", требующая причинять неприятности окружающим, что прекрасно отражает восточнославянская быличка, например[69].

ПСИХИЧЕСКИЕ АНОМАЛИИ ИЛИ ЭНЕРГО-ИНФОРМАЦИОННЫЕ ПРОЦЕССЫ?

Для объяснения экстрасенсорно одаренными людьми происходящего с ними, обратимся снова к высказываниям современного целителя А.С., который свидетельствует, что избыток энергии в человеке ищет своего выхода, а это может проявиться в варианте сексуального или творческого экстаза[70], добавим, равно как и агрессии, разумеется, не только "энергоинформационной" в случае с колдунами, но и физической[71].

Близкое расположение сфер головного мозга, отвечающих за сексуальную деятельность, творчество и агрессивные проявления, несомненно способствует этому. Конечно же, навыки в "энергоинформационном

давлении" на конкретные зоны мозга у экстрасенсорно одаренных личностей порой не настолько хорошо отработаны, чтобы невозможны были сбои при их эниосуггестивном вмешательстве. Кроме того, как подчеркивает А.С., процессом стимуляции энергии можно не управлять информационно - тогда энергия должна сама искать себе выход в той сфере, которая "легче прорывается" у конкретного лица в силу определенных обстоятельств как субъективного, так и объективного плана.

В этом отношении очень интересна мысль исследователей шаманизма о творческой природе шаманских процессов[72]. Однако при признании преобладания творческого начала в этнокультурной сфере практики шаманствующих, нельзя оставлять на втором плане важность проявлений сексуально-эротического и агрессивных моментов в сфере психо-физической, что, впрочем, во многих ситуациях отображается в непосредственном творчестве камлающего. Думается, анализ шаманских камланий, знахарско-ведовских и колдовских заговорно-заклинательных действ недостаточно учитывает специфику проявления психического начала при переходе человека от ОСС к НСС. "Энергоинформационный прорыв", некий выброс энергии в первую очередь, важен для нормализации психического состояния личности. Именно поэтому исследователи столь часто сталкиваются с сообщениями о том, что начало шаманской деятельности ведет к психическому выздоровлению человека, страдавшего от "шаманской болезни" иногда на протяжении нескольких лет. Постоянная активная практика нормализует его психическую деятельность в новом варианте. Аналогичное наблюдается у экстрасенсов в иных этнокультурных обществах. Эту принципиально отличную форму существования "человека творческого" ни в коем случае нельзя трактовать как изначальное наличие у него психического заболевания при последующем избавлении от такового (разумеется, речь идет только об особых случаях реализации "запрограммированного" в человеке и "вырывающемся наружу" творческом начале, но не о собственно психических недугах, которые редко способствуют магической практике). Нормализация психики (на языке парапсихологов "энергоинформационного обмена") приводит к неизбежности практической деятельности в энергоинформационном варианте, то есть, экстрасенсорно одаренному человеку периодически требуются сеансы перехода от ОСС к НСС для поддержания нормального существования своего организма. Поэтому шаманская деятельность для настоящего шамана-"экстрасенса" - это не только бремя, но и способ существования, способ поддержания в норме своего "духа" (психики) и тела. Аналогичное может быть отнесено к любой творческой личности, которая при отсутствии возможности реализации собственной потенции часто заболевает (развитие психических отклонений, алкоголизм и т.п.).

ТРАВЕСТИЗМ В МАГИКО-МИСТИЧЕСКОЙ ПРАКТИКЕ: СЕКСУАЛЬНАЯ АНОМАЛИЯ ИЛИ ПРАКТИЧЕСКАЯ НЕОБХОДИМОСТЬ?

Иное дело какими этнокультурными фактами, подробностями обрастает магико-мистическая деятельность. Однозначно здесь можно указать только на те вещи, которые опять же как бы запрограммированы глубинным подтекстом психики: бессознательным и, отчасти, подсознательным[73]. Например, один из важнейших вопросов в шаманизме и некоторых древних культурных традициях, связанный, как и другие проблемы, с психиатрией и патопсихологией, - вопрос о травестизме - уходит своими корнями в эту глубинно-психическую суть процесса. Интереснейшие свидетельства о травестизме у шаманствующих[74] позволяют прокомментировать момент их появления с различных точек зрения. Несомненно, в данном случае необходимо говорить о взаимодействии глубинных слоев человеческой психики и культурной деятельности.

Первое связано с идеей бесполового существования личности в энергоинформационном плане. Здесь стоит обратиться к тем сведениям, которые обычно относят к оккультным: астральная сфера не предполагает деления по признаку пола, не говоря уже о сфере ментальной ("Бог" - Высший Разум, равный Вселенной, един и беспол). В данном случае нельзя путать чисто оккультные представления с народными воззрениями на "загробный мир", где, например, святые сохраняют признак пола, как и умершие люди. Кстати, многие современные "посвященные", условно принимая культурные представления своего этноса, "знают о себе", что в "прошлых жизнях" они имели другой пол, - следовательно, астральному воплощению пол безразличен и по их воззрениям.

Впрочем, для наших рассуждений более важной представляется даже не сама идея отсутствия пола как такового на "астральном уровне", а связанное с этим понимание того, что "выход в астрал" дает большие энергоинформационные возможности: все, что происходит с экстрасенсорно одаренными людьми, вся их работа - по их представлениям - совершается не на физическом плане, а на астральном или астрально-ментальном. Следовательно, присущая им сила никак не связана с половыми проявлениями, а, наоборот, как бы обусловлена отсутствием их, временным избавлением от таковых. Видимо, не случайно исследователи часто сталкиваются с указанием на то, что большей шаманской или колдовской силой обладает человек, не ведущий (по физиологическим особенностям или намеренно) половой жизни[75]. Обратим, кстати, внимание и на то, что среди "экстрасенсов" распространено убеждение, будто активная энергоинформационная работа

при непосильных нагрузках приводит к тому, что "генокод ("экстрасенса", - В.Х.) срабатывается и идет поражение в первую очередь по половой сфере" (А.Ф., 25л.).

Вернемся к рассуждениям об энергоинформационной "подзарядке" реципиента индуктором-"экстрасенсом". Очевидно, шаман, ведун, колдун ("экстрасенс"), обладая возможностью своеобразной "самоэнергоподзарядки", периодически, чаще всего неосознанно, ищет выход для скопившейся избыточной психической энергии. Ее выброс происходит в обусловленном для этой фигуры социокультурном варианте, где сочетается творчество (преобладает), сексуальный, агрессивный и иные потенциалы.

Знание же того, что "отсутствие пола" усиливает энергоинформационные способности личности, приводит к стремлению войти в "пограничное состояние"[76]. Не случайно в культуре древних столь важными оказались моменты лиминального положения. Стремление к бесполости, а точнее, к объединению в себе двух полов (человек в физическом проявлении ослаблен биполовым разделением), приводит к идее "магического травестизма"[77]: присовокупление противополож-ности дает целостность[78].

Культурологически это может быть прокомментировано через стремление приблизиться к "порогу", границе между профанным/сакральным, обыденным/магическим. Граница, являющаяся порой и "центром потустороннего"[79], позволяет обрести магические сверхвозможности. Не исключено, что для шамана или колдуна необходимо поддержание постоянного лиминального положения не только из-за осознания важности культурных реалий, но и из-за понимания стимуляции фактором социокультурным фактора психического: особое положение в обществе, специфическое восприятие и подача окружающим самого себя (ролевое поведение[80]) заставляет поддерживать работу мозга в определенном режиме. Здесь тоже проявляется своеобразная "лиминальность": такой режим постоянного контроля не позволяет отключаться надолго от странных способностей одновременной работы сознания и подсознательно-бессознательного. Именно потому обычный человек может "ясновидчески прочувствовать" грозящие ему или близким изменения в жизни только в особой ситуации, а "экстрасенс" воспринимает подобную информацию почти непре-рывно и не только о себе или близких[81].

Проблема "магического травестизма" заставляет вспомнить дискуссионный вопрос о шаманских духах-покровителях, являющихся якобы их половыми партнерами. Разумеется, сказанное выше уже демонстрирует правоту и тех исследователей, которые, вслед за Л.Я.Штернбергом[82] предполагают наличие представлений о подобных "взаимоотношениях", и тех, кто пытается их отрицать.

РЕАЛЬНОЕ И ИРРЕАЛЬНОЕ В СЕКСУАЛЬНОЙ СФЕРЕ ПАРАНОРМАЛЬНЫХ ЛИЧНОСТЕЙ

Суть проблемы сводится к тому, что среди любой группы "экстрасенсорно" одаренных людей, в том числе среди шаманов, есть разные в психическом отношении лица. Свидетельствовать о сожительстве с духами, будучи полностью уверенными в этом за счет того, что сами, может быть, "испытали" подобное, могут люди с особым типом психики, те, у которых происходит визуализация "потустороннего объекта"[83]. Совсем необязательно распространять такие сведения на шаманизм либо колдовство в целом или традицию отдельного региона. Сообщения, на самом деле, могли быть единичными; не случайно некоторые исследователи даже при упорном поиске подтверждений таковых сведений их не находили[84]. Впрочем, здесь нельзя отрицать и факты невыявленности представлений по разным причинам. Однако разумнее предположить, что переживать "акты соития" с духом-покровителем мог далеко не каждый "посвященный".

Проблема сексуальных контактов с духами с точки зрения парапсихологии и патопсихологии может быть представлена в различных вариантах. Первый и наиболее интересный в культурологическом плане уже был назван выше: паранормально одаренный шаман либо колдун, имеющий некоторые отклонения от психической нормы, может в определенных условиях ощущать свой "сексуальный объект" (например, духа-покровителя) зримо, осязаемо, либо, по крайней мере, слышать его и испытывать плотское удовлетворение от "контакта". Разумеется, это осмысляется как непосредственная связь с потусторонними представителями. Как известно, подобные сведения широко распространены не только среди шаманствующих; вспомним, например, что с этим связаны идеи инквизиции о вступлении в половые отношения с Дьяволом и его приспешниками всех, продавших собственную душу Князю Тьмы[85]. Понятия типа иинкубата и суккубата пронизывают не только христианскую культуру. И это естественно, ведь речь идет о достаточно широко распространенном психическом явлении[86]. Однако именно такой вариант общения с духами в силу идеологических и иных причин должен был замалчиваться.

Вторая возможность осуществления контакта с духом-покровителем или иным персонажем потустороннего мира не столь ярко выражена и подчас не осознается самими контактерами так реалистично из-за отсутствия способности визуализировать происходящее с ними в определенные моменты какого-либо обрядового действа. Это объясняется не только спецификой этнокультурной традиции или конкретного обряда, но и психическими свойствами участников действа. Вместе с тем, тип сексуальных проявлений в подобном варианте может комментироваться через состояние, которое отдельные исследователи считают противоположным трансовому - через одержимость[87].

Именно такой вариант проявлений сексуального начала в контактах с потусторонним имеет место в эротических обрядах типа упоминавшегося Коча-кана. Это эротическое действо[88] сводилось к тому, что во время камлания шаман, встретивший Коча-кана, который требовал "поиграть с ним", сбрасывал его (в действительности надевал специальную маску) на одного из участников обряда жертвоприношения. В результате мужчина в маске приходил в неистовое возбуждение, в том числе и сексуальное. Далее разворачивалось действо, способствующее усилению плодородия. Во всех описаниях тот, на кого была надета маска, отличался не просто особым ритуальным поведением, но обладал почти фантастической силой: Ф.А.Сатлаев, например, сообщает о рассказанном ему случае, когда от Коча не мог ускакать всадник на лошади[89]. Подобные вещи вполне естественны для вошедших в необычное состояние сознания[90]. В данном случае не важно как обозначить такое состояние: одержимость или одна из ярко выражающихся внешне стадий НСС (транс, исступление) различаются не сутью психических изменений, происходящих с человеком, а внешней, культурологической интерпретацией происходящего с основным действующим лицом[91].

Еще один вариант "сексуальных контактов с потусторонним", вернее, сексуального возбуждения, возникающего при обращении к потустороннему, отчетливо фиксируется в различных камланиях, где шаман обращается к духам, отличающимся ярко выраженным проявлением сексуального начала[92], либо ведущим себя чрезвычайно агрессивно. Это сексуальное возбуждение может проявляться физиологически, одновременно фиксируясь в культурологическом плане: в ходе камлания запрограммировано поведение подобного типа и общение с духами на заданную тему.

Близок к такому варианту тип сексуального поведения, фиксируемого на физиологическом уровне и запрограммированного ритуальным действом, но не комментируемого контекстом обряда: физические проявления страсти шамана - наскакивание на женщин, попытки щекотания[93] их, "жеребячье поведение" и т.п.[94] Подобный реально-физиологический вариант сексуальных проявлений широко распространен в обрядовой культуре различных народов[95].

И, пожалуй, последней разновидностью состояния такого типа можно считать обычное сексуально-физиологическое напряжение, возникающее при любой активизации энергетического начала у шаманов, ведунов, колдунов: переход к активному действу сопровождается эмоционально-физическим подъемом, где ощущается в некоторой степени сексуальное, агрессивное, творческое начала. Это естественно, ведь речь идет о переключении психики в измененное состояние, что заставляет возбуждаться различные зоны головного мозга. Человек, владеющий техникой аффективного возбуждения, невольно задействует не только сферу "творческую", но и сексуальную, а порой и агрессивную, благодаря особому устройству мозга. Поэтому появление в культурологическом контексте камланий попыток сексуальных взаимоотношений, моментов агрессивных столкновений с духами вполне естественно.

* * *

Таким образом, различные варианты проявления сексуального в шаманских камланиях можно соотнести с разными состояниями шамана - т.е. с различными стадиями вхождения в НСС. Возвращаясь к схеме, предложенной на С. 227, укажем, что две последние разновидности сексуальных проявлений в обрядовой культуре, фиксируемые более на физиологическом уровне и в отдельных элементах на собственно культуро-логическом, соотносятся в оценке физического проявления и состояния работы мозга с первой и второй фазами; вариант сексуальной игры с духом вполне сопоставим с третьей стадией физического состояния (сексуального возбуждения) и аффективного поведения при переходе к НСС; то, что обозначено как "одержимость" - с четвертой фазой; и первый охарактеризованный вариант непосредственного сексуального партнерства с духами - с пятой.

фазы	1	2	3	4	5
тип работы	состояния				
гипнотическое угнетение (экстравертный, подавление)	сомнолентность	гипотаксия		сомнамбулизм	каталепсия
		шарм	магнетизм		
аффективное возбуждение (интровертный, возбуждение)	эмоционально-физическое напряжение	экстаз	транс	исступление	оцепенение
сексуальное возбуждение	эмоционально-физическое возбуждение	экстаз	оргазм	исступление	прострация

медитация	эмоционально-физическое отключение	сосредоточение в собственном подсознании (может сопровождаться гипотаксией)	вторжение в чужое подсознание	прорыв в бессознательное	единение с «Богом»
	подготовка «Я-физич.» к работе	выход на «астральный» уровень	работа на «астральном» уровне	попытка прорыва на «ментальный» уровень	работа на «ментальном» уровне
ритуальная практика	секс. (эмоционально-физическое) напряжение	«жеребячье поведение»	секс. игра с духом	одержимость	визуализация и материализация

Естественная запараллеленность сексуального акта и аффективного поведения позволяет оценить возможные состояния деятельности мозга объекта, отправляющего в культурологическом плане определенное обрядовое действо и испытывающего на себе в плане физиологическом соответствующие проявления жизнедеятельности организма. Разумеется, здесь можно использовать и ранее приведенные рассуждения о восприятии происходящего погружающимися в различные стадии НСС с эзотерико-оккультной позиции. Для этого стоит обратиться к схеме-комментарию по медитации. Сопоставление позволяет, например, увидеть, что вариант сексуальной игры с духами, соотнесенный с третьей стадией, представляет собой не что иное, как момент работы оператора на "астральном" плане. Любопытно, что в шаманских действах подобные игры встречаются в основном в начальных стадиях камланий, в низших сферах общения с духами. Третья стадия, соотносимая с работой в "астральном варианте", позволяет не только напрямую "контактировать" с духами, но и соединяться с ними. Четвертая стадия, схожая с состоянием одержимости, есть попытка прорыва в "ментальный" план - в бессознательное. Это предоставляет человеку реальную возможность чувствовать себя кем угодно и отождествлять себя с любым иномирным существом (в том числе "вселять в себя" таковое). Первый же вариант общения с "сексуальным партнером" (визуализация и даже - редкие случаи! - материализация такового) вписывается в последнюю, пятую стадию, характеризующую состояние переключения психики и мозга для работы в "бессознательном" варианте.

НЕКОТОРЫЕ ИТОГИ

Сексуально-эротический элемент является неизбежным и обязательным в магико-мистической практике в силу того, что любой ее вариант - будь то длительное шаманское камлание (аффективное возбуждение) или мгновенное попадание "из одного мира в другой" у опытного мага[96] - сводится к переходу от ОСС к НСС, то есть, к переключению работы мозга в тот регистр, когда активизируется деятельность его глубинных пластов - "коллективное бессознательное" и подсознание с отключением сознания или при его ясном состоянии с минимальной рабочей нагрузкой. Этот переход предполагает некий возврат по генокодовой информации в глубину: жизненный опыт - пере- и пренатальные знания - трансперсональные основы кода. Путешествие в бессознательное осуществляется с различной скоростью и при разных сопутствующих обстоятельствах (молчаливо-неподвижная медитация - камлание или ритуальное действо с музыкально-шумовым и танцевальным сопровождением), с различной скоростью. Но в любом случае на основной процесс работы мозга для подобного переключения никакие различия особого влияния не оказывают. Этот же основной процесс в силу наших психо-физиологических особенностей, а также из-за специфики расположения центров, ответственных за возбуждение основной генокодовой информации, за сексуальные и агрессивные проявления наряду с актуализацией творческого потенциала, включает в себя элементы различных психо-физиологических начал.

Таким образом, работа по переходу от ОСС к НСС у различных людей в силу их индивидуальных особенностей будет активизировать параллельно одно либо несколько "сопутствующих начал" в большей или меньшей степени. Естественно, это вызывает у одаренных паранормальными свойствами личностей довольно ярко выраженные творческие, сексуальные или агрессивные проявления. У многих из так называемых "экстрасенсов" подобное выражается очень ярко, а при прогрессирующей эволюции психики в сторону того, что официальная психиатрия считает заболеванием, становится доминирующим и устойчивым признаком не только рабочих моментов, но и бытового жизненного поведения: в "легком" варианте такого состояния кто-то начинает записывать "информацию Космоса в стихах", кто-то - искать сексуально-эротические приключения с пациентами, изобретая порой извращенно-сексуальные "методы исцеления", а некоторые - использовать агрессивно-насильственные "приемы лечения".

Неизбежность повышенного сексуального возбуждения в процессе перехода от ОСС к НСС в традиционной ритуальной практике приводит к обязательному проявлению сексуально-эротического компонента в соответствующих обрядах, магико-медицинских актах, заклинательных действах. Характер и степень активизации соответствующих мотивов максимально зависит от психо-физиологических особенностей личности, ведущей соответствующий обрядово-ритуальный процесс. Вместе с тем здесь может наблюдаться прямая фазовая зависимость: наиболее эффективно и зримо сексуально-эротическое начало проявляется в той фазе, которая у совершающего основное действо будет достаточно затянута и ярко выражена. В этом отношении, естественно, самым интересным материалом для анализа является длительное священнодействo шаманских камланий.

Совпадение фаз аффективного и сексуально-эротического возбуждения позволяет предположить одну любопытнейшую подробность, требующую проверки на широком материале: в шаманских камланиях каждая из фаз перехода от ОСС к НСС задействует ту сферу сексуальности, которая соответствует данной фазе сексуального возбуждения (фазе перехода). В общих чертах это отражено в последней схеме, приведенной в статье (С. 237); реально же это выходит на определенные варианты поведения шамана, творческо-игровые эпизоды, легендарно-драматические версии путешествий кама.

Аналогично можно было бы проанализировать в отношении агрессивного начала, в том числе и в культурологическом плане: борьба с духами в камланиях, например, тоже не возникает случайно или - как принято считать - мотивированно только ходом путешествия. Любой из моментов камлания, как и иных магико-мистических актов, имеет более глубокие истоки, уходящие в специфику работы психики и мозга при переходе от ОСС к НСС. Кстати, в достаточно огрубленном варианте это можно перенести на то, что принято именовать ритуалами перехода.

Помимо особенностей сексуально-эротических и агрессивных проявлений переход от ОСС к НСС предопределяет и различную степень активизации творческого начала в зависимости от фазы перехода. Это может отражаться на активизации импровизационного начала в деятельности отправителя магико-медицинского действа, на концентрации его поэтической, лечебной и т.д. ("магической") энергии.

И последнее. Сексуально-эротические проявления выражаются в различной (можно сказать, в разительно различающейся) форме. В данном случае речь идет не о "платонической" и "чувственной" любви, не о технике секса "физического" и т.п., а о различных вариантах секса, разработанных в первую очередь в восточной практике. Секс "океанический" и "тантрический" предполагает большую (порой сознательную) ориентацию на вхождение в НСС[97], чем секс "физический". Овладение соответствующими знаниями и практикой ведет к иным возможностям в магико-мистической области. Кстати, и наоборот: современные "экстрасенсы", развившие в себе паранормальные свойства в значительной степени, часто говорят о расширении собственных сексуально-чувственных возможностей через "использование энергетики"[98] - реально в результате тренировки работы мозга, его определенных структур.

Итак, можно сказать что магико-мистическая практика является мощнейшим стимулом для развития сексуально-эротического начала. В свою очередь сексуальный компонент - один из наиболее ярко проявляющихся и значимых в магико-мистической деятельности. Психо-физиологический план в значительной степени в данном случае определяет культурологическую сторону: обряды, камлания, заклинательные акты, иные действа магико-мистического спектра ярко демонстрируют проявления сексуального начала в различных вариантах в зависимости от степени погружения адепта в НСС.

Примечания

[1] Предлагаемая вниманию читателей статья представляет собой часть значительно более объемной работы, чем объясняется некоторая фрагментарность изложения. К этому принудила и неисследованность затронутого вопроса в том практико-психологическом варианте, в котором его необходимо проанализировать.

[2] Трактовку терминов см.: *Басилов В.Н.* Шаманство//Свод этнографических понятий и терминов. Вып. 5. Религиозные верования. М., 1993. С. 221-225. В статье "Сексуально-эротический элемен..." различаются термины "шаманство" и "шаманизм" (первый используется как наиболее общий и объемный, охватывающий не только систему религиозных воззрений, но и культовую практику, аспекты духовной культуры, с этим связанные, специфические психо-физиологические проявления, свойственные отправляющим особые обряды и т.д.).

[3] Известно, что некоторые специальные работы А.Н.Афанасьева, Д.К.Зеленина, других авторов, посвященные сексу и эротике в фольклоре, обрядовой культуре, могли увидеть свет только на иностранных языках.

[4] Подробно см.: *Харитонова В.И.* К вопросу об объективности интерпретации фольклорно-этнографических фактов//*Харитонова В.И.* Традиционная магико-медицинская практика и современное народное целительство: Статьи и материалы/Российский этнограф. Вып. 23. М., 1995. С. 131-150.

[5] *Ревуненкова Е.В.* Народы Малайзии и Западной Индонезии (Некоторые аспекты духовной культуры). М., 1980; *Топорков А.Л.* Малоизвестные источники по славянской этносексологии (конец XIX - начало XX века)//Этнические стереотипы мужского и женского поведения. СПб., 1991. С. 307-318 и др. работы.

6 В психологии и парапсихологии используются различные термины для обозначения необычного состояния сознания (напр.: измененные состояния сознания, расширенное, шаманское и т.д.). С вопросом можно познакомиться по трудам: *Гостев А.А.* Образная сфера человека. М., 1992; *Ludwig A.M.* "Altered States of Consciousness"//Trance and Possession States, Monreal, 1968, pp.71-75 (см. также: *Anna-Leena Siikala* and *Mihaly Hoppal*, Studies on shamanism. Helsinki-Budapest, 1992, pp. 28-29).

7 *Ревуненкова Е.В.* Народы Малайзии... С.47-48. Стоит отметить, что по проблеме, затронутой в статье, высказывались и прямо противоположные суждения. В отечественной науке в последние годы к постановке вопроса об исследовании практической эффективности шаманских камланий, реальной природы шаманского избранничества и шаманской лечебной деятельности напрямую обратился, например, С.И.Вайнштейн (*Вайнштейн С.И.* Новые данные о наследственной природе избранничества и лечебном эффекте камлания сибирских шаманов (По материалам Тувы и Алтая)//Шаманизм как религия: генезис, реконструкция, традиции. Тез. докл. международной научной конференции. Якутск, 1992. С. 5). Впрочем, с некоторыми предположениями автора трудно согласиться. Проблема, с которой он столкнулся, значительно сложнее, чем может показаться изначально с этнографической позиции. Кстати, представляется странным заявление автора о том, что "в литературе вопрос о степени положительного лечебного воздействия шаманов на своих пациентов почти совершенно не затрагивался". Даже в нашей стране в 1992 году и уже лет на пять раньше полным ходом шли исследования подобного плана не только в закрытых специализированных лабораториях и институтах (как ранее), но и совершенно открыто (например, с 1989 года такие работы велись во Всероссийском научно-исследовательском центре традиционной народной медицины "ЭНИОМ"). Между прочим, во время конгресса, на котором автор должен был выступить со своим сообщением, мне лично (как сотруднице ВНИЦТНМ "ЭНИОМ") пришлось довольно много работать по интересующей С.И.Вайнштейна проблематике с потомками якутских шаманов и людьми, у которых экстрасенсорные свойства проявились независимо от отсутствия "шаманских корней" - "народными целителями". Некоторые из них выступали на этом конгрессе с сообщениями о собственной практической деятельности и активно демонстрировали ее.

В ряде докладов было предложено (как правило, специалистами, близко наблюдающими явление или знающими его "изнутри") современное понимание шаманизма и шаманства наряду с верными трактовками личности шамана, вопроса его "психической болезни"/здоровья, способности влиять на других людей, в том числе исцеляя их, напр.: "Шаманы - это люди, наделенные особой силой - эльби, шижэ. Однако таких одаренных шаманов было немного, их называли настоящими или большими шаманами (ехэ, боо), основную массу представляли люди, называвшиеся шаманами в силу различных обстоятельств, многие были, как говорили в народе, просто обманщиками.

С позиций современной психологии, шаман - это личность, обладающая чрезвычайно сильными парапсихологическими возможностями. В наше время подобные им люди известны как экстрасенсы, целители. Таким образом, появление и существование людей с иной психофизиологической организацией характерно для всех времен и народов, а также религий. Например, в ламаизме такими посредниками между людьми и другими мирами были ламы-чойжинчи, мало отличавшиеся от шаманов" (*Галданова Г.Р.* Личность шамана//Шаманизм как религия... С.70-71).

Ср. с выводами о психическом состоянии экстрасенсов/целителей, полученных в результате оценки психологами и психиатрами во ВНИЦТНМ "ЭНИОМ" 400 человек, претендующих на обучение на курсах биоэнерготерапии и эниосуггестии: 42% - лица с психической отягощенностью (среди них 18% психически тяжело больных, 24% - лица с акцентуированными чертами характера, которым свойственна психопатия); 58% - нормативная группа (из них - 32% людей с меркантильными наклонностями и только оставшиеся 26% - этическая группа, в которой есть несколько личностей со значительной экстрасенсорной одаренностью). (Психологические аспекты оценки личности целителя/Сб. научных трудов ВНИЦТНМ "ЭНИОМ". М., 1993. С.17; см. также: *Харитонова В.И.* Шаман - колдун - целитель: к проблеме психического здоровья//*Харитонова В.И.* Традиционная магико-медицинская практика... С. 87-96.) В западной науке существует значительный пласт литературы, связанной с данной темой. У нас она также представлена, но, к сожалению, часто в весьма популярном и малограмотном изложении (Парапсихология в России: Библиографический указатель. Хронология. Термины. М., 1993). Иное дело - сфера исследований подобного рода - и это совершенно естественно - сконцентрирована в психологии и психиатрии, парапсихологии и психотронике, но не в этнографии, часто страдающей бытописательским этнографизмом. На этом фоне обращение С.И.Вайнштейна - известнейшего этнографа - к изучению основной сути шаманства представляется очень ценным.

8 В данном случае стоит говорить не только о людях "необычных профессий" - проблема гораздо шире: в фольклорно-этнографической традиции может быть лишь естественное воспроизведение материала при естественном поведении исполнителя; любая искусственность приводит к слишком значительным искажениям, возникает же она обычно при ориентации на стороннего наблюдателя, а не при исполнительстве в своей естественной среде.

9 *Тишков В.А.* Советская этнография: преодоление кризиса// ЭО, 1992, N 1, С. 5-19.

10 См., напр.: *Новиков А.Г.* Возможно ли сегодня обойтись без шаманизма?//Шаманизм как религия... С.38-39; *Матвеев В.М.* // Там же, С. 106-107.

11 *Roberte Hamayon*. La chasse a l'ame. Esquisse d'une theori du chamanisme siberien. P., 1990. См. рец.: *Ревуненкова Е.В.*//ЭО, 1994, №1, С. 171-173.

12 *Ревуненкова Е.В.* Народы Малайзии... С. 35-47.

13 В этом отношении очень показательна, например, научно-творческая судьба к.биол.н. Е.А.Файдыша, несколько лет работавшего над исследованием проблем парапсихологии и психотроники совместно с профессором, д.т.н.,

руководителем лаборатории "Биоэнергетика и информатика" МГТУ им. Н.Э.Баумана В.Н.Волченко и обратившегося в настоящее время к теоретическому изложению восточных учений в свете современных научных познаний: см., напр.: *Файдыш Е.А.* Сверхсознание. Техники интеграции, саморазвития и целительства в измененных состояниях сознания. М., 1993.

14 См., напр.: *Фомин Ю.А.* Реальность невероятного. М., 1990 (автор - инженер, специалист в области автоматизированного управления); *Акимов А.* "Исторически Россия обречена на удачу..."//"Мир непознанного", РИА "Новости", N9, С.2-4; N10, С.2-4 (автор - д.ф.-м.н., директор Международного института физики).

15 *Харитонова В.И.* Портреты народных целителей России. М., 1994. С. 17-35 и др.

16 См., напр.: Канонизация святых: Поместный Собор Русской Православной Церкви, посвященный юбилею 1000-летия Крещения Руси. Троице-Сергиева Лавра, 1988.

17 Иеромонах *Серафим (Роуз)*. Душа после смерти. Ч. I. М., 1991, С.72.

18 Иеромонах *Серафим (Роуз)*. Душа после смерти... С.72.

19 Достаточно обратиться к известнейшему средневекому трактату *Шпренгера Я., Институциса Г.* Молот ведьм. М., 1990; см. также: *Антонович В.В.* Колдовство: Документы, процессы, исследования. Пг., 1877.

20 См., напр.: *Шерток Л., Соссюр Р. де.* Рождение психоаналитика: От Месмера до Фрейда. М., 1991.

21 *Ли А.Г.* Ясновидение. Формирование особых состояний сознания для раскрытия экстрасенсорных способностей человека. М., 1993.

22 *Ehrenwald J.* Telepathy and Medical Psychology. London, 1947 (Цит. по: *Смирнова И.М.* Ясновидение - прорыв во времени и в пространстве. М., 1994. С. 201).

23 *Юнг К.-Г.* К психологии и патологии так называемых оккультных феноменов//*Юнг К.-Г.* Конфликты детской души. М.,1995. С.227.

24 См. об этом, напр.: Психологические аспекты оценки личности целителя ...

25 Историю вопроса см.: *Шерток Л., Соссюр Р. де.* Рождение психоаналитика...

26 На русском языке работа переиздана в 1994г.

27 *Юнг К.-Г.* О психологии бессознательного. Теория эроса//*Юнг К.-Г.* Психология бессознательного. М., 1994. С.57.

28 *Вейнингер О.* Пол и характер. Мужчина и женщина в мире страстей и эротики. М., 1991.

29 См., напр.: *Фрейд З.* Психология сексуальности. Минск, 1993.

30 *Хаббард Л. Рон.* Дианетика : Современная наука душевного здоровья. М., 1993. На основе знаний о пре- и перинатальном периодах уже созданы чрезвычайно интересные культурологические исследования. См., напр.: *Кейпер Ф.Б.Я.* Космогония и зачатие: к постановке вопроса//*Кейпер Ф.Б.Я.* Труды по ведийской мифологии. М., 1986. С. 112-146.

31 Подробно и четко концепция Ст.Грофа изложена в его книгах, напр.: Области человеческого бессознательного. Данные исследований ЛСД. М., 1994; За пределами мозга: Рождение, смерть и трансценденция в психотерапии. М., 1993. С. 221-254 и др. (Исследования велись с 50-х годов в Чехословакии, позже - в США.)

32 По предположению автора теории это объясняется чрезвычайно близким расположением ценров, отвечающих за самосохранение организма (связь с агрессией) и за продолжение вида (связь с сексуальностью); центры могут возбуждаться одновременно или возбуждение может передаваться от одного к другому.

В своих экспериментах Ст. Гроф пришел к важным для избранной темы выводам о том, что существует: 1) глубинная связь сексуального с физическими мучениями, особенно в варианте сильного удушья; 2) интегрирование сексуально-эротического с садомазохистскими тенденциями и агрессией. Кроме того, очевидным оказалось развитие сексуальности и качества восприятия сексуального оргазма в моменты практики приема ЛСД и использования специальных техник для погружения в НСС, а также наличие избытка сексуально окрашенной перинатальной энергии в случае нарушений в психо-физической практике или ее образно-психическом постпереживании перехода БПМ-III в БМП-IY, что влечет за собой психогенные формы импотенции и фригидности при гиперсексуальности. (*Гроф Ст.* За пределами мозга... С. 229-233.)

33 Кстати, самого Ст. Грофа его исследования привели к мысли об объяснении культурологического феномена увязывания в единый узел рождения и смерти при актуализации в различных обрядах такого рода сексуального начала. Ст. Гроф подчеркнул: "Связь секса с рождением и смертью и глубокую завязанность сексуальной энергии в психологическом процессе смерти-возрождения объяснить непросто. Но само существование этой связи бесспорно, это можно показать на огромном количестве примеров из антропологии, истории, мифологии и клинической психиатрии. Главенствующее положение триады рождения, секса и смерти является как бы общим знаменателем всех ритуалов перехода (в самых разных примитивных культурах), храмовых мистерий, ритуалов экстатических религий и посвящений в тайные общества" (За пределами мозга... С.226).

34 *Тэрнер В.* Символ и ритуал. М., 1983.

35 рит. перехода

36 Эзотерика. Парапсихология. Учебный курс Мюнхенского Института Парапсихологии. Т.2, С.361.

37 Эзотерика. Парапсихология..., С.361. Ср., напр.: *Гоч Василий* Путь за Тантру. Философия высшего творчества. Причина и карма. Ашгабат, 1992; *Лазарев С.Н.* Диагностика кармы. СПб., 1993 и др.

38 Эзотерика. Парапсихология..., С. 361.

39 Эзотерика. Парапсихология..., С.385; см. также, напр.: *Харнер Мишель Дж.* Путь шамана или шаманская практика: руководство по обретению силы и целительства. М., 1994.

40 Эзотерика. Парапсихология..., С.361.

41 Эзотерика. Парапсихология..., С.361.

42 Эзотерика. Парапсихология..., С.361.

43 Эзотерика. Парапсихология..., С.385.

44 Эзотерика. Парапсихология..., С.386.

45 Эзотерика. Парапсихология..., С.386.

46 В данном случае трудно удержаться от довольно пространных примеров. Известный современный "народный целитель" В.В.Подлягин, считающий себя наследственным колдуном, в своей брошюре "Колдун" (М., 1993) приводит случай из рабочей практики. Его лечение довело обычную истеричку до желания стать великой колдуньей, помощницей самого В.В.Подлягина, а последующая корректировка ее психического состояния с прямым указанием на то, что ей срочно необходимо найти мужчину и жить нормальной для ее возраста жизнью, привели через некоторое время к естественному развороту событий: "Глаза ее заблестели, она подбежала к Славе и чмокнула его в щеку.

- Я обязательно найду мужчину, - игриво ответила она и выбежала из кабинета.

Через три недели в кабинет вошла она, веселая и радостная, и сообщила:

- Я на больничном, состояние прекрасное, в теле какая-то легкость. Да, забыла сказать, мне зашили влагалище. - Как зашили влагалище? - спросил изумленный Слава.

- Вы же мне сказали, чтобы я нашла мужчину. Вот я и нашла, отдалась ему, он мне все там разорвал. Вызвали скорую - и зашили влагалище" (С. 39).

Очень любопытно сопоставить подобные факты с результатами работы в области трансперсональной психологии. Ст. Гроф, выделяющий среди трансперсональных форм сексуальности "сатанинскую сексуальность" как особую разновидность наряду с "океанической" и "тантрической", многократно получал при проработке состояний перинатального периода картины ритуала Черной мессы - дьявольского пира, наряду с картинами шабаша ведьм, где обязательно присутствовали описания дефлорации девственниц, в том числе в садомазохистских формах (См.: *Гроф Ст.* За пределами мозга... С. 246 - 249).

Очевидно, что подобная цитация более всего напоминает сведения из знаменитого трактата "Молот ведьм" Я.Шпенглера и Г.Инститориса. И если бы на месте В.В.Подлягина (человека, хотя и именующего себя колдуном, но все же не скатившегося в средневековое мракобесие) был кто-то иной, более доверяющий не простым жизненным экспериментам, а общению с "потусторонним", то эта дама могла бы почувствовать себя наложницей Дьявола, а отнюдь не излечившейся столь простым способом женщиной.

Кстати, именно осознание себя в "плену потустороннего" было распространено не только в эпоху пресловутой охоты на ведьм, но имеет место и в наше время. Например, третий номер журнала "Аномалия" за 1994 год сообщает с помощью своего автора Игоря Семыкина ("эксперта Ассоциации "Экология непознанного") в статье "Кто говорит со мной?" об одной из широко распространенных ситуаций с истеричками, которые в настоящее время чаще обращаются к "специалистам из области непознанного", нежели чем к психоаналитику или психологу (страх перед совдеповской психиатрией тут вполне понятен). Автор подробно рассказывает, как в один из многочисленных ныне "научных лечебно-оздоровительных центров", имя которому "Солярис", обратилась пациентка, которую преследовал некий потусторонний дух по имени Вадим, требующий от нее сожительства. Психоанализ в "Солярисе", вероятно, трактуется весьма своеобразно. Во всяком случае, вместо здравого решения В.В.Подлягина здесь пациентке могли предложить разве что один из ритуалов экзорцизма.

Этот эпизод интересен не его безграмотной интерпретацией у "психоаналитиков" центра "Солярис", а поведением пациентки, которая за довольно краткое время прошла путь от нормального мироощущения до успешной "материализации" своего "полового партнера", который, как и положено в таких ситуациях, удовлетворял ее значительно больше, чем обычный мужчина, а со временем ее психика пошла дальше в своей "эволюции": в общении с "половым партнером" появились элементы садизма, угрозы убийства (С. 54-55). Конечно же, героиня повествования скоро стала испытывать не только "неправдоподобно продолжительные оргазмы" (С.54), но и "научилась" ощущать своего "полового партнера", со временем даже видеть его. Кстати, в таких ситуациях возможно как психопатологическое эволюционирование личности, так и активное развитие паранормальных свойств. Примеры становления пси-способностей у истеричек, впавших в подобное состояние, многочисленны. Они неоднократно приводились в соответствующей медико-психиатрической и психологической литературе, тем более в научно-популярной.

47 *Харитонова В.И.* Портреты народных целителей... С. 7-14 (Вступ. ст.: "В поисках гармонии и истины"); С. 196, 210 (Словарь специальных терминов).

48 Использованные в таблице наименования фаз вхождения в необычное состояние сознания являют собой привычные для этнографа обозначения шаманского поведения. Обратим внимание, что исследователи, даже при осознании различий экстаза, транса, исступления, не интерпретируют обычно особенности фаз, не видят в этом закономерность поэтапного перехода в НСС и даже уверяют, что подобное сделать невозможно (во всяком случае закономерно указывают на путаницу в данном вопросе - *Hamayon Roberte N.* Are "transe", "ecstase" and similar concepts

appropriate in the study of shamanism?//Shamanism and performing arts. Budapest, 1993, p. 147-149). Ср. также с практическим знанием д-ра М.Харнера: "ШСС (шаманское состояние сознания. - В.Х.) - пишет антрополог, - включает различные степени транса - от легкого (у индейцев Северной Америки) до глубокого (например, у лапландцев, когда шаман может на время впасть в коматозное состояние). Сибирские шаманы используют разные степени транса - от легкого до глубокого; шаманский экстаз угров же представляет собой скорее состояние вдохновения, чем обычный транс: так, шаман видит и слышит духов, совершает путешествие - но при этом остается в полном сознании. (...)

Во всяком случае, некоторая степень транса необходима для шаманской практики. Иногда он бывает незаметным постороннему наблюдателю..." (*Харнер Мишель Дж.* Путь шамана... С. 46-47.)

Смена фаз психо-физического состояния и внешняя выраженность происходящего с человеком, пытающимся достичь глубины НСС, действительно, не всегда заметна для постороннего (особенно непосвященного) наблюдателя. Переход от одной фазы к другой может осуществляться почти мгновенно. Это подтверждает и д-р М.Харнер: "Однажды я сам видел, как один американский знахарь лечил пациента, будучи в трансе, почти незаметном для остальных. Потом он рассказал мне, что он видел во время лечения, когда, казалось, он оставался в ОСС" (*Харнер Мишель Дж.* Путь шамана... С.47). Однако все это не может быть аргументом против общей схемы погружения в НСС, перехода от работы сознания к подключению подсознательного и бессознательного. Дело в том, что специфика НСС допускает различную степень "бодрствования сознания". Последнее сообщение д-ра М. Харнера свидетельствует именно об этом.

К сказанному надо добавить еще одно. Иногда исследователи пытаются вписать в схему "транса" (различных фаз НСС) процесс визуализации (о возможностях визуализации и материализации см., напр.: *Давид-Неэль А.* Мистики и маги Тибета. М., 1991; *Дубров А.П., Пушкин В.Н.* Парапсихология и современное естествознание. М., 1990). Способность к визуализации или иным вариантам восприятия "тонкого мира" и участия в творении его реальности не может ставиться в один ряд с фазами НСС, т.е. с разными режимами работы мозга и, в том числе, с психо-физическим выражением этой деятельности.

49 Ср. с широко известными экспериментами доктора В.Л. Райкова по развитию творческих способностей человека под воздействием психотерапевта во время погружения в одну из фаз гипнотического состояния.

50 Более подробно характеристику фаз состояния можно посмотреть в работе: *Харитонова В.И.* Шаман - колдун - целитель: к проблеме психического здоровья//*Харитонова В.И.* Традиционная магико-медицинскаяя практика... С. 87-96.

51 Подробную характеристику см. там же. Ср.: *Hamayon Roberte N.* Are "transe", "ecstase"... P. 147-149.

52 См., напр., описание подобного процесса: *Кнорозов Ю.В.* Шаманский зикр в подземелье Мазяумхан-Сулу//ЭО, 1994, №6, С. 91-96.

53 *Юнг К.-Г.* О психологии бессознательного, С. 112.

54 Весьма показательным в этом отношении оказался опрос целителей ВНИЦТНМ "ЭНИОМ", результаты которого приведены мною в книге: *Харитонова В.И.* Традиционная магико-медицинская практика... С. 149-150; в том же издании см. статью "Неожиданные параллели (Лев Толстой и народные целители)", где даны характеристики целительского мировоззрения (С. 118 - 130).

55 См. подробнее: *Харитонова В.И.* Портреты народных целителей..., С. 193 - 210.

56 Проблема формирования бессознательного крайне сложна. Она не сводима только к генетически унаследованному, однако говорить определенно о каких-то иных формах восприятия информации пока слишком рано.

57 *Цатурян А.Г.* Расширение сознания. Симферополь, 1993. С. 55-95.

58 *Коновалов Д.Г.* Религиозный экстаз в русском мистическом сектантстве. Ч.I, вып.1. Физические явления в картине сектантского экстаза. Сергиев Посад, 1908.

59 Из личной беседы с Л.П.Потаповым 7 июля 1995 г.; эта идея выражена в статье о шаманском бубне, над которой в настоящее время работает автор.

60 В научных исследованиях часто возникает вопрос о возможностях наследования "дара" (паранормальных свойств). Психолого-психиатрические обследования лиц, обладающих подобными свойствами, показывают, что не исключена некая предрасположенность к паранормальной деятельности, но отнюдь не прямое наследование свойств, "дара". "Дар" - на языке сенсов и парапсихологов "открытие энеретических каналов" обретается различными путями в разных ситуациях. Характер обретения во многом обусловливается этнопсихическими и культурологическими факторами. Последующее объяснение момента обретения "дара" человеком, его имеющим, далеко не всегда соответствует истине. Известно, например, что абсолютное большинство таких людей старательно формирует легенды о наличии целого клана предков, практиковавших в магико-медицинской сфере, - это необходимо для поддержания собственного авторитета. Последнее, например, прекрасно известно по шаманской традиции. Показателен также случай, происшедший в стенах ИЭА РАН на конференции "Традиционная этническая культура и народные знания" (см. материалы в: ЭО, 1995, №1, С.114-146), когда один из современных очень интересных "экстрасенсов", наслушавшись докладов и разговоров о специфике обретения "дара" шаманами, тут же составил аналогичную легенду о себе, сообщив ее А.В.Кережи. (Ситуация была выявлена и прокомментирована мной в ходе обсуждения доклада А.В.Кережи.)

61 *Юнг К.-Г.* Архетипы коллективного бессознательного//*Юнг К.-Г.* Психология бессознательного. М., 1994. С.135-164.

62 *Штернберг Л.Я.* Первобытная религия в свете этнографии: Исследования, статьи, лекции. Л., 1936. С. 47.

63 См., например: *Дыренкова Н.П.* Получение шаманского дара по воззрениям турецких племен//Сб. МАЭ. Т. IX. Л., 1930. С.267-292.

64 *Ксенофонтов Г.В.* Шаманизм. Избранные труды. (Публикации 1928 - 1929 г.). Якутск, 1992. (См.: Легенды и рассказы о шаманах у якутов, бурят и тунгусов. С. 35-110.)

65 См., напр., описание в кн.: *Харитонова В.И.* Традиционная магико-медицинская практика... С. 151-156.

66 Ср.: "Колдун может чинить козни и шаману, если тот недостаточно силен..." - *Анучин В.И.* Очерк шаманства у енисейских остяков//Сб. МАЭ. Т. II. СПб., 1914. С.19.

67 Дискуссия о психическом состоянии шаманов является одной из наиболее затянувшихся в этнологии и этнографии. Думается, что здесь необходимо обратиться наконец-то к выводам тех, кто серьезно занимается вопросами психологии подобных личностей. "Верить на слово" в данном вопросе ни этнологам, ни даже психиатрам (казалось бы, именно они должны дать основное заключение), видимо, нельзя: первые слишком далеки от практической сути вопроса, а вторые "слишком близки" к ней - профессионализм и традиционные установки заставляют их часто видеть болезнь там, где о ней говорить не приходится. Кстати, они порой признают это сами (см., напр., любопытную работу: *Александровский Ю.А.* Глазами психиатра. М., 1985).

68 На этот счет имеются многочисленные свидетельства, полученные мною в экспедициях от различных по "экстрасенсорной одаренности" знахарей, ведунов, колдунов.

69 См., напр.: Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири/Сост.Зиновьев В.П. Новосибирск, 1987; *Василий Тихов.* Страшные сказки, рассказанные дедом Егором, крестьянином бывшего Чердынского уезда Пермской губернии. Пермь, 1993.

70 См. С.222 наст. сборника.

71 Любопытные примеры подобных состояний встречаются даже в художественной литературе: "Кэлвин застыл на месте, тяжело дыша; управляющий вспомнил странное чувство, которое охватывало его на войне, когда он убивал привязанных им к дереву японцев. Приближаясь к беспомощным желтолицым ... со штыком в руке, он испытывал сексуальное возбуждение, которое навсегда осталось в его памяти. Сейчас, ожидая, когда худенькая, похожая на старую деву кассирша в нелепом мешковатом платье и очках окажется возле него, он заново пережил тот упоительный экстаз." (*Чейз Джеймс Х.* Западня. Лучше бы я остался бедным. М., 1991. С.149-150).

72 *Ревуненкова Е.В.* Народы Малайзии... С.....

73 Под "подсознательным" чаще всего понимается кодированная в мозге информация, связанная с глубинно-личностным и семейно-родовым; под "бессознательным" (в терминологии К.-Г. Юнга "коллективным бессознательным") - информация, связанная с глубинно-родовым и этно-планетарным, космически-всеобщим знанием.

74 Интереснейшие сведения на эту тему см.: *Богораз В.Г.* К психологии шаманства у народов Северо-восточной Азии//ЭО, 1910, №1-2, С.1-35. См. также: *Басилов В.Н.* Травестизм ("превращение пола") в шаманстве//Шаманизм как религия... С.4 и др. работы.

75 Ср. - в монотеистических религиозных системах, например, обретение сверхспособности напрямую увязывается с монашеством; аналогичное прослеживается в восточных традициях отшельничества и т.п. В данном случае нельзя обойти замечание д-ра М.Харнера о том, что женщины начинают шаманить в позднем возрасте из-за занятости другими делами в повседневной жизни в период их способности к деторождению (см.: *Харнер Мишель Дж.* Путь шамана... С. .....). Скорее всего в данном случае есть смысл говорить об особом статусе женщины в отличие от девушки и старухи - т.е. от особы женского пола, не ведущей половой жизни: именно половое общение с мужчиной и роды (ср. *Батьянова Е.П.* Женщины-шаманки у народов Сибири//Женщина и свобода. Пути выбора в мире традиций и перемен. Материалы международной конференции 1993. М., 1994. С. 416-422) расходуют силы женщины, которые она могла бы использовать для магической деятельности; энергетически женщина растрачивает силы в сексуальном акте, который, как показано в работе, дублирует переходы от ОСС к НСС.

76 Трудно согласиться с выводом Е.П.Батьяновой, что "примеры шаманского травестизма свидетельствуют, в частности, о высоком статусе женского шаманства" (*Батьянова Е.П.* Женщины-шаманки... С.418).

77 Предлагаемые объяснения культурологического и парапсихологического характера, естественно, распространяются только на явление травестизма в магической и религиозной сферах; иные варианты сексуальной инверсии (ср.: *Саладен д'Англюр Б.* "Третий" пол //ЭО, 1994, N 2, С. 77-89) требуют других интерпретаций.

78 Этот момент прекрасно прочувствован в океаническом и тантрическом сексе, где делается ставка на достижение проявлений НСС через особые варианты сексуального удовлетворения.

79 *Неклюдов С.А.* О кривом оборотне (К исследованию мифологической семантики фольклорного мотива)//Проблемы славянской этнографии. Л., 1979. С.135.

80 О специфике ролевого поведения восточнославянских заклинателей см. подробно: *Харитонова В.И.* Заговорно-заклинательный акт в народной культуре восточных славян//ЭО, 1993, № 4, С.91-106.

81 Из научно-популярной литературы на данную тему стоит использовать следующие источники: *Карпенко М.* Universum sapiens (Вселенная разумная). М., 1992; *Смирнова И.М.* Ясновидение - прорыв во времени и в пространстве. М., 1994; *Фомин Ю.А.* Энциклопедия аномальных явлений. М., 1993; со значительными оговорками можно указать книгу *Горбовского А.* Колдуны, целители, пророки. М., 1993 и некоторые другие.

82 *Штернберг Л.Я.* Избранничество в религии//Этнография, 1927, №1.

83 Ср. примеч. 46.

[84] *Смоляк А.В.* Шаман: личность, функции, мировоззрение (народы Нижнего Амура). М., 1991. С.85-86.

[85] *Шпенглер Я., Институрис Г.* Молот ведьм; ср.: *Брюсов В.* Огненный ангел.

[86] См. прим. 46. Подобные материалы можно получить порой от образованных и психических нормальных людей совершенно неожиданно. Так, например, одна из моих знакомых как-то поведала мне... что ей приходиться сожительствовать с Домовым, который в отсутствие мужа является к ней. Вывод о том, что это Домовой, она сделала сама, поскольку субъект, которого она хорошо ощущала физически, но никогда не видела, был весьма волосат, а его сперма необычайно холодна ("отдает могильным холодом"). Аналогичные материалы см., напр.: (*В.Провоторов*) НЛО и другие. Призраки//Человек и природа, 1991, №12, С. 78-90. См. также сн. 46.

[87] Суть дискуссии прекрасно изложена в книге *Ревуненковой Е.В.* Народы Малайзии... С. 49-50.

[88] См. описания: *Zelenin D.* Ein erotischer Ritus in den Opferungen der altaischen Turken//Internationales Archiv fur Ethnographi. Bd. XXIX, Hf. IV-VI. Leiden, 1928; *Сатлаев Ф.А.* Коча-кан - старинный обряд испрашивания плодородия у кумандинцев //Сб. МАЭ. Т.XXYII. Л., 1971. С.130-141; *Дугаров Д.С.* Исторические корни белого шаманства (на материале обрядового фольклора бурят). М., 1991. С.254-256.

[89] *Сатлаев Ф.А.* Коча-кан... С.138.

[90] Ср., напр. со способностями к "лунг-гом-па" (бег со сверхъестественной скоростью и необычайной легкостью в состоянии транса, известный в Тибете). См. описание, напр.: *Давид-Неэль А.* Мистики и маги Тибета. С.143-146.

[91] Здесь можно снова вспомнить ценное сообщение информатора А.С., который самостоятельно обрел в свое время духа-покровителя, часто работавшего за него, что могло ощущаться и как полное образное слияние с иномирным существом; вместе с тем, начав заниматься по системе Рейки (т.е. по системе, имеющей иную образно-символическую трактовку происходящего в НСС), А.С. избавился от "духа" за ненадобностью такового.

[92] См., напр.:

[93] Щекотанье - один из признаков желания вступить в сексуальные отношения, встречается довольно часто в различных культурных контекстах. Оно свидетельствует о контакте с иномирьем. Например, самое распространенное действие славянских русалок - попытка защекотать до смерти того парня, который случайно сам произнес пароль-выбор перехода в инобытие: русалка спрашивает встречного "Полынь или петрушка?"; при ответе "Петрушка" она набрасывается на него с криком "Ах ты, моя душка!" и с помощью щекотки похищает душу в иной мир. Любопытно, что в роли семантического кода здесь выступает петрушка, корень которой широко используется как "средство от нестоихи".

[94] О сексуальных устремлениях шамана в ходе камланий есть множество свидетельств. См., напр.: *Кнорозов Ю.В.* Указ. раб.

[95] Чисто физиологический план с соответствующим семантическим подтекстом имеет место, например, в восточнославянской обрядовой святочной игре в мнимого покойника "Умрун", где вся суть действа сводится к "оживлению умруна" девушками, оплакивающими его и целующими (по некоторым свидетельствам в половой член). В результате сексуального возбуждения парень вскакивает и бежит за девушками, стремясь поймать одну из них. "Жеребячье поведение" выступает в данном случае в осознанно-игровом варианте, без явных даже экстатических проявлений. Однако это не означает, что у славян на ранних этапах культурного развития тот же обряд не выступал в более ярко выраженных вариантах сексуального возбуждения с переходом в какие-либо стадии НСС.

[96] Интересно, что любой настоящий обладатель паранормальных способностей имеет возможность мгновенного перехода в НСС; сопутствующие обрядово-ритуальные действа используются ими для "работы на публику" в силу традиции или знания о значении психотерапевтического момента в лечебной практике. Об этом знают сами "посвященные". Свидетельства такого рода появляются даже в художественных произведениях, см.: *Тотыш С.С.* Записки молодого кама. Кемерово, 1992. С. 61:

"С женщиной оказалось вообще просто. Ее мучили головные боли. Кычай мне сказал:

- Заведи ее в комнату, возьми бубен, постучи, поговори и только потом лечи ей голову.

- А зачем в бубен стучать, когда можно все сразу сделать?

- Привыкай к бубну. Он твой первый помощник теперь".

[97] Ср. с выводами Ст. Грофа (см. прим. 32).

[98] Секс даже в его привычном "физическом" - в отличие от "океанического" и "тантрического" - проявлении может приобретать характер, близкий по ощущениям, возникающим при переходе в НСС; т.е. половой акт в определенных ситуациях приводит к измененным состояниям сознания в достаточно глубоком варианте.

М.Хоппал

СЛЕДЫ ШАМАНИЗМА В ВЕНГЕРСКИХ НАРОДНЫХ ВЕРОВАНИЯХ

Поскольку венгерский язык относится к финно-угорской, а точнее, уральской семье языков, исследователи венгерских народных верований пытались обратиться к поискам сравнений в Евразии. Среди ученых существовала давняя традиция, утверждавшая, что старая религия языческих венгров не должна отличаться от примитивной веры сибирских народов, основным направлением "религиозных" верований которых принято считать шаманизм.

Классические образцы сибирского шаманизма были обнаружены среди вогулской, остякской, лопарской и саамской этнических групп, между тем как остальные финские группы сохранили лишь неясные следы общей веры древних времен. Жертвователь, называемый по-вотякски *туно*, то же, что по-черемисски *карт*, организовывали церемонии жертвоприношения. Древние финские и лопарские колдуны именовались соответственно *нойта* и *ноайде*, что этимологически совпадает с вогульским *найт* - шаман. Аналогичны и точки соприкосновения общих корней шаманизма в древние времена[1].

Ранняя венгерская мифологическая литература и народные верования часто цитируют средневековые венгерские хроники, в которых содержатся повествования и отрывочные указания на венгерских жертвенных коней, в тоже время они отмечают, что жертвователи среди венгров назывались *táltos*.

Исследовательский интерес к шаманизму в Венгрии возник относительно давно. Не позднее середины XIX века романтика изучения народов, находящихся на ранней стадии своего развития, заставила исследователей отправиться к разноообразным этносам, проживающим в самых удаленных уголках восточного мира. Мало известными даже среди исследователей шаманизма как в Венгрии, так и за границей, являются имена Габора Ченткатолнайя и Бенедека Баратоши-Балога. Последний трижды, приблизительно около 1880 года, выезжал в полевые экспедиции к нанайцам, ульчам и орочам,

---

© М.Хоппал, 1995 г.

* Отрывок из одноименной статьи М.Хоппала (Traces of Shamanism in Hungarian Folk Beliefs//*Siikala A.-L.*, *Hoppal M.* Studies on Shamanism. Helsinki-Budapest, 1992. Pp.156-168), любезно предложенный для публикации самим автором. Перевод выполнен М.Н.Супруном.

обитающим вдоль реки Амур. Из этих поездок он привез на родину ценные предметы и тексты, относящиеся к шаманизму. Вековой интерес к верованиям языческих венгров или точнее к освещению реликтовых корней венгерского шаманизма, сохраняется и поныне. Более сотни статей и исследований посвящены этой теме.

В 1962 году, когда, насколько я знаю, состоялся последний симпозиум по проблемам шаманизма в Европе, Д.Фажекас (J.Fazekas) составил историографический обзор венгерского шаманизма. В нем были представлены не только история изучения вопроса, но и сами материалы. В конечном счете можно утверждать, что шаманские черты в венгерском материале носят отчетливо выраженный гетерогенный характер, а некоторые из них необычайно похожи на центральноазиатский феномен[2]. Исследование венгерского шаманизма поэтому завершилось выделением в нем четырех основных типов шаманов (*táltos, tudós, garabonciás* и *regųs*) и так называемых полушаманов. Ранее их часто соединяли в одной древней категории венгерского шамана[3].

Несколько позднее Вильмош Диосеги также опубликовал ревю о венгерском вкладе в исследование шаманизма, особенно евроазиатского, самым преданным исследователем которого был он сам[4]. Он преуспел в сборе полевых материалов, "идя по следам шаманов Сибири"[5]. На основе огромного количества сравнительного материала он пытался выяснить связь между венгерскими и сибирскими традициями. До сих пор его монография о следах шаманизма в венгерской народной культуре остается лучшей в своем роде[6].

После преждевременной смерти Диосеги появился ряд работ, имеющих целью продолжить его исследования. Поскольку одной из основных целей любого шамана является лечение недугов, были предприняты попытки сделать обзор данных, относящихся к шаманскому искусству в венгерской народной медицине[7]. Даже среди самых крупных исследователей мало кто знает, что в венгерских народных верованиях имеются свидетельства, связанные с применением "мухомора" (*Amanita Muscaria, L. bolondgomba* = "гриб безумия"), гриба, содержащего ингредиенты, вызывающие галлюцинации, который широко применялся шаманами для впадания в транс. Точно известно, что использование "гриба безумия" было обычным делом в колдовстве (особенно в любовной магии), однако, естественно, существует слишком мало данных об этом, поскольку эта практика должна быть основана на ревностно охраняемой тайне *táltos* или *tudós-пастopов* ("всезнающий пастух"). В венгерском фольклоре постоянно встречаются указания на обыкновение *táltos* появляться на пороге дома и просить молока. (Это настойчивое требование молока понимается простыми деревенскими людьми, согласно народным преданиям, как визит *táltos* под видом

странно выглядящего чужака). Этот мотив, часто игнорируемый, похоже, приобретает смысл при сопоставлении с очевидными фактами современной фармакологии, которая подтверждает, что молоко является сильнейшим детоксикантом при нейтрализации воздействия мухомора[8].

Благодаря анализу богатой коллекции верований и легенд, собранной за предыдущие десятилетия, фигура *táltos* приобретала все большую гибкость. Для компаративной мифологии могут представлять значимость следующие характерные черты:

- Ребенок-*táltos* рождается с зубами.
- В семь лет он исчезает и бродит где-то поблизости (уместно вспомнить совпадение с числом "7" в круге верований).
- Если он не исчезает, то мучается болезнью с симптомами судорог и обмороков.
- Он спит днями: *rejtezik* "исчезает из видимого мира". Этот синоним к ранее упомянутому *révьl* "быть в исступлении" выражает один из наиболее важных элементов значимой сферы шаманизма: концепции путешествия в иной мир.
- Когда он приходит или возвращается домой, просит молока, и если не получает его, то устраивает над местностью бурю, из чего следует, что он обладает сверхъестественными силами.
- Кроме того, его характеризует способность исчезать и преобразовываться.

С последней способностью связана очень важная содержащаяся в сказаниях идея полета в виде животных. В рассказах пастухов Великой Венгерской равнины, *táltos*, сражающийся с противником, появляется в виде быков различных цветов (черно-белый, красно-синий). Шаманы в легендах оленеводческих народов, сражаются в виде оленей, в то время, как у коневодов они в такой ситуации приобретают облик коня или небесного быка[9].

Можно утверждать, что шаманистская концепция мира составляет основу языческого мировоззрения венгров. И не является тщетной попытка части ранних исследователей сопоставить образ вырастающего до небес дерева, хорошо известного по венгерским народным сказкам, с деревом шаманистской инициации и других шаманских действ, подобных тому, когда герой венгерской народной сказки, будучи в трансе, должен забраться на гору, что символизировало достижение цели церемонии. В венгерских народных сказках он должен был либо забраться, либо взлететь на гору на дереве, а сибирские шаманы часто называют свои барабаны "шаманской лошадью", которая служит их полетам в потусторонний мир[10].

Существует гораздо больше критических подходов к проблемам венгерского шаманизма. Вильмош Фойгт отрицает то, что древняя "религия" языческих венгров основывается в первую очередь на шаманистском комплексе верований[11].

В недавней эпической традиции венгерских крестьян шаманистские мотивы сохранились главным образом в виде народных языческих сказаний. Некоторые старые крестьяне или пастухи могут рассказать истории о людях, которых они знали, и которые могли впадать в транс, а затем сражаться в небесах в виде животных, обычно быков[12]. Известны и другие традиционные черты, такие как: лишние кости, инициация шаманов (которая происходит в возрасте семи, четырнадцати и двадцати одного года соответственно); между тем, другие типичные для шаманизма понятия, такие как оказывающие помощь духи, в венгерской эпической традиции отсутствуют.

Историческим фактом стало принятие венграми в течение X-XI веков римского католицизма. Но, несмотря на это, ряд следов шаманистского происхождения могут быть обнаружены в народной эпической традиции, и, похоже, венгры до сих пор помнят некогда могущественных шаманов[13], называемых простыми крестьянами *táltos*. Они помнят не только несколько рассказов об их поступках, но и о непременном их атрибуте - решете-бубне.

НЕКОТОРЫЕ ДАННЫЕ ИЗ НЕДАВНЕГО ПРОШЛОГО

В середине 1977 года мой друг из Чехословакии, сообщил мне, что он встретил бывшего пастуха, который рассказал несколько интересных вещей. Он предложил посетить пастуха вместе. В последнюю неделю декабря мы отправились, чтобы повидать этого человека, которому было около 45, энергичного, работавшего в то время трактористом. Он живет со своими десятью детьми в двухкомнатном доме в деревне в северо-восточной части венгроязычного ареала. В этой деревне, входящей сегодня в состав Чехословакии, живет венгерское население. Эта пограничная деревушка, окруженная со всех сторон болотами и камышами, считалась несколько веков назад относительно закрытым местом, поэтому в памяти ее обитателей сохранились архаичные традиции (тексты были опубликованы в ряде прекрасных сборников народных языческих легенд).

Команда из четырех человек, оснащенная видеокамерой, фотоаппаратами и магнитофонами помогла мне сделать первое интервью. С самого начала нашего разговора мы обнаружили, что имеем дело с информатором, обладающим особо ценными архаическими знаниями.

От него мы узнали, что его отец был пастухом, хорошо известным своими лечебными знаниями в самых удаленных районах. Старика часто приглашали для лечения животных даже в 1950-е годы. Основные

идеи этих рассказов совпадают с элементами легенд о пастухах, обладающих магической силой. Стадо такого пастуха само себя пасет.

Наш информатор - младший сын старого "всезнающего пастуха", который умер несколько лет назад. Согласно традиции, знание должно было перейти младшему сыну. Интервьюируемый провел свое детство и отрочество с отцом в качестве пастуха. Из его рассказа выяснилось, что его "инициация" состоялась в 14 лет, когда ночью он простоял на перекрестке в очерченном вокруг себя круге. Он должен был перенести ужасные видения. В верованиях венгров и других народов широко распространенным эпическим мотивом[14] является перекресток дорог с его экстратерриториальностью, который превратился в место церемонии посвящения, где пугающие монстры и испытания - типичные модели шаманской инициации[15].

Наш человек сообщил, что со своими суперчеловеческими (или возможно, специальными) способностями он вылечил девочку. "Это произошло так: Они пришли ко мне домой в полночь... ее рот был в жидкости (предположительно, у девочки была эпилепсия - М.Х.)...это сердечная болезнь - она дергалась в конвульсиях... Не говоря ни слова я должен был снять с нее лифчик и на девять дней поместить его там, где проходит много людей (например, перекресток). Я никому не сказал ни слова. Я повесил его на вереск и оставил."

Этот вид лечения встречается очень редко и только в северо-восточных регионах Венгрии (примеры его содержатся лишь в неопубликованных коллекциях автора). В другой раз он рассказал о привораживании с помощью чтения заклинаний над коровьим молоком, как его брать, хранить или давать. "Если нет молока, требуется 12 сортов трав. Если нет масла, следует добавить еще 12 сортов... Надо пойти в коровник. Требуется первое яйцо, снесенное курицей-молодкой ранней весной. Курица должна быть либо вся белая, либо - черная. Я кладу его в горшок, который уже много раз использовался, и хороню его под порогом или под яслями. Так, что молоко не может быть взято."

Элементы этого повествования хорошо известны из венгерской системы верований; то есть ничего поразительного в рассказах пастуха не было. Тем не менее эти воспоминания были наполнены силой веры, его верой в его собственную силу, в справедливость его верований, в эффект магической практики (хотя очевидно, что в большинстве случаев происходило самопроизвольное выздоровление и прерывание символов). Что касается его телосложения и психики, это - здоровый мужчина, уверенный в своих убеждениях и вере. Подтверждение тому можно найти в том факте, что много раз во время интервью он прерывал разговор и не желал выдавать определенные детали, словно он хотел защитить или сохранить для себя эти элементы эзотерического знания, которые он считал важными.

Как того требует методика исследования, я регулярно контролировал рассказы нашего информатора про отца и древнюю магическую практику пастухов. Спустя год, а затем вновь спустя два года я заставил его повторить тот же рассказ, и сейчас я имею 2 или 3 варианта одного и того же текста (всего около 300 страниц). Другим средством контроля было посещение двух старших братьев информатора, которые также помогали отцу в пастухах, хотя и в более короткие сроки. Я выяснил несколько небольших деталей, которые наш информатор поначалу отказывался сообщить мне, говоря, что он не может передать все знание. Я испытал некоторое недоверие по отношению к себе, и это было понятно, поскольку его просили поделиться знанием, которое давало ему силу и целебное мастерство. В ходе вопросов и ответов по некоторым тонкостям он сказал, что его отец использовал решето или его заменитель, называемый "кожаное решето", соответствующие бубну и имеющие те же функции. Ученые, изучающие следы венгерского шаманизма, обнаружили, что решето или его заменитель часто играли роль барабана в колдовском, в частности, врачующем ритуалах.

> "Войдя, старый Ходас отошел от остальных... и устроился на полу, не говоря ни слова. Он запрокинул голову и надолго устремил свой взгляд в небо. Казалось, что он спит с открытыми глазами. Остальные ожидали, что он предпримет. Иногда он наклонялся, покачивал руками, тряс головой. Женщина достала из-под кровати решето и положила его вместе с деревянной ложкой на скамейку возле огня. Вскоре он заговорил: "Тихо! Ничего не делайте, только сохраняйте тишину,- сказал он. "Не потревожьте того, кто идет". Он прижал решето к груди, закрыл глаза и стал ударять по нему. Сначала медленно, затем все быстрее и быстрее. Он что-то бормотал. "Выросло большое дерево, под ним встретились три дороги...",начал он. К концу песенки он все сильнее наносил удары по решету..."[16].

После этого примера, выявленного на Великой Венгерской равнине, мы могли бы процитировать другой рассказ, записанный в районе близ западной границы страны, и который указывает на то, что кроме предсказания судьбы, решето использовалось и для лечебных целей:

> "Пастух из Кунжигета Янош Вираг предсказывал судьбу с помощью своего решета. К примеру, он указывал на вора, укравшего скот. Однажды у моей бабушки также украли свиней. Ударяя в свой барабан, он выяснил, кто был вором. Свиней действительно нашли у этого человека. Он также клал на решето белые и черные зерна, около 41 штуки. Затем он начинал бить ножом по одной из сторон барабана. Зерна прыгали по решету, а в конце он по их

расположению предсказывал судьбу. Мы также знаем, что он мог лечить с помощью решета. Он рассеивал колдовство. Он ударял по коже барабана до тех пор пока злоба не насытится"[17].

Можно привести и некоторые дополнительные данные о магическом использовании решета в других районах Венгрии[18].

Память о бубне, самом важном инструменте шамана, сохранилась в венгерском фольклоре в виде детского стишка:

Gólya, gólya gilice	Аист, аист, горлица
Mitцl véres a lábad,	Почему в крови твоя нога?
Tцrцk gyerek megvagta,	Ее порезал турецкий мальчик,
Magyar gyerek gyógyitja,	Венгерский мальчик вылечил ее,
Sippal, dobbal, nádi hegedьvel.	С помощью скрипочки, трубки и бубна.

(Обычно этот стишок пелся по весне, когда аисты возвращались в родные гнезда).

Adj Istenem csendes esцt,	Дай Бог нам тихий дождь,
Mossa цssze mind a kettцt	Облей вон тех двоих
Szita, szita péntek	Решето, решето - в пятницу
szerelem csьtцrtцk,	Любовь - в четверг,
Dob szerda.	Бубен - в среду.

Барабан и решето объединены вместе не только из-за схожести формы, но главным образом, вследствие того факта, что в некоторых местах решето стало инструментом колдовского предсказания. Решето следует "вывернуть", чтобы узнать, кто вызвал болезнь; правда, имеются также данные о случаях своего рода шарлатанства с решетом. Женщине-целительнице надлежит бить над больным по решету ножом или деревянной ложкой[19].

Когда мы спросили нашего информатора, из чего сделано решето, он сказал, - из кожи. По венгерски это называется 'borosta', однако, усомнившись в первой гласной, он произнес '*boorosta*', где *boo=bo* означает "большой". Такие решета, покрытые кожей использовались почти во всех регионах страны вплоть до первой половины нашего столетия. Недавно (в 1980 году) мой друг сделал фотографии последних образцов в Трансильвании, где (в Коронд-Корунде Харгите, Румыния) в 1969 году, мною были сделаны фотографии покрытых кожей решёт. Хотя эти решета применялись в повседневной жизни[20], особые отверстия (крестообразные) противоречат этому. Некоторые дополнительные данные указывают на то, что они применялись для прорицаний, т.е. колдовских действ; я их фотографировал в южной части Венгрии во второй половине 1970-х годов во время съемок этнографического документального фильма о лечебных ритуалах.

Определенные материалы указывают на решето как на инструмент *táltos* (шамана) или всезнающего пастуха:

> "Йозеф Росташ из Важки был кустарем, изготавливавшим и продававшим решета, переезжая из одной деревни в другую. Он поднимал вверх решето и смотрел сквозь отверстия - так он лечил. Ранее были известны женщины из Ёттевени и Икрени, предсказывавшие судьбу с помощью решета, в которое бросались зерна кукурузы. Они также клали тлеющие угольки на гусиную дужку, раздували их до тех пор, пока косточка не ломалась. По этим обломкам они и прорицали. "О *táltos*, пастухе по имени Келемен из Киколажигета рассказывают, что он бросал в решето угольки, накрывал их травами и окуривал больной скот. Между тем он колдовал "словно пересчитывал". Его также приглашали к бывшим кладбищенским сторожам. Он изгонял из мертвого злых духов с тем, чтобы они оставили его в покое..." "Он клал в старое решето тлеющие угли и накрывал их травами." Другие говорят, что на угли он клал росток березы, который шипел словно жир...". Он быстро передвигался вокруг покойника, что-то бормоча"[21].

Когда мы спросили нашего информатора, почему он говорит "большое" решето вместо "кожаное решето", он отвечал: "Потому, что оно большое, может вместить все". Этот ответ поразительно совпадает с некоторыми элементами колдовского испытания, которое имело место в 1728 году, когда *táltos* (шаман) или колдун, обладающий сверхчеловеческой силой, говорил на испытании следующее:

> "Даниэлю Розе, обвиненному в колдовстве в 1728 году задали на суде следующий вопрос: "Можешь ли ты переносить людей через реку на полке, на плаще или на лодке?" Он ответил: "Я мог бы сделать это на чем угодно, но я никогда не делал этого, *в решете была комната даже на 100 человек*"[22].

Другая часть информации с другого конца страны подтверждает, что вера в особые силы решета была хорошо известной:

> "... также поговаривали, о всезнающем пастухе, что когда скот выходил пастись на Богдани Данубебенд, каждый раз ровно в полночь он разбегался. Пастух говорил, что в полночь вращающееся решето с 41 кусочком горящего угля пересекало реку, что заставляло

животных разбегаться в разные стороны. Просили помочь Йозефа Пали. Он приходил и вырубал кустарник вдоль берега. После полуночи появлялось крутящееся решето, полное углей. Он доставал из шляпы волшебные щипцы, клал захватывающий конец на ремень плетки и три раза ударял по решету. Все угли опрокидывались в воду, и решето перемещалось к противоположному берегу. И никогда более не возвращалось, а скот более не разбегался[23].

Как писал В.Диосеги в предисловии к *Encyclopaedia Britannica*: "Иногда шаман совершает путешествие по реке, лодкой ему служит барабан..."[24]. И.Т.Итконен среди финских лопарей также собрал данные, которые указывают на то, что бубен лопарского шамана может быть назван лодкой"[25]. В настоящее время в венгерской системе верований некоторые наиболее характерные черты шаманизма сохранились в форме уравнения *бубен = решето = лодка*.

Примечания

1 *Hoppal M.* Folk Beliefs and Shamanism of the Uralic People// *Hajdu, P.* (ed.) Ancient Cltres of the Uralian People. Budapest, 1976. Pp.236-237.

2 *Fazekas J.* Hungarian Shamanism//*Edsman, C.M.* Studies in Shamanism. Stockholm, 1967. P.106; подобное мнение также разделяют Рохайм (*Róheim G.* Magyar néphit és népszokások. Budapest, 1925. P.25) и Солимосси (*Solymossy S.* Magyar ųsvallási elemek népmeséinkben//Ethnographia. V.40. 1929. Pp.133-152).

3 *Fazekas J.* Hungarian Shamanism, p.112.

4 *Dioszegi V.* Hungarian Contributions to the Study of Shamanism// Mьveltség és Hagyomány (Debrecen). 13-14. 1971. Pp.553-566.

5 *Dioszegi V.* Tracing Shamans in Siberia - The Story of an Ethnographical Research Expedition. Oosterhut: Anthropological Publications, 1968.

6 *Dioszegi V.* A sámánhit emlékei a magyar mьveltségben. Budapest, 1958.

7 *Hoppal M.* and *Tųrų L.* Ethnomedicine in Hungary. Budapest, 1975; *Kelemen A.* Schamanistische Ьberbleibsei in dem Volksglauben und der Volksheilkunde ungarns//Curare (Wiesbaden), 1980, №3. S.214-224.

8 *Czigány L.G.* The Use of Hallucinogens and the Shamanistic Tradition of the Finno-Ugric People//Slavonic and East European Review, 1980, 58 (2), p.216.

9 Более подробно см.: *Dioszegi V.* A sámánhit emlékei ...; *Balazs J.* The Entacement of the Hungarian Shaman//*Dioszegi V.* (ed.) Popular Belief and Folklore Traditions in Siberia. Budapest, 1967. Pp.53-75; *Hoppal M.* Folk Beliefs and Shamanism ...

10 Сравни с подобным феноменом в норвежских сказках и легендах; у Дега в типе 468. Еще более удаленные параллели отмечены Хюльткрантцем (*Hultkrantz E.* Spirit Lodge: A North American Shamanistic Séance//*Edsmann C.M.* (ed.) Studies in Shamanism. Uppsala, 1967. P.64: "тот, кто считается шаманом карабкается по столбу мира, который служит средством связи между врачующим и духами небесного мира").

11 *Voigt V.* Der Schamanismus als ethnologisches Forschungsproblem mit besonderer Rьcksicht auf den sibirischen Schamanismus//Glaube und Inchalt. Budapest, 1976. S.75-120; см. также критику его точки зрения: *Goodman F.D.* Hungarian Shamanism in Cross-cultural Perspectives//Ural-Altaische Jahrbьcher. V.52. 1980. Pp.32-41.

12 *Bihari A.* A Catalogue of Hungarian Folk Belief Legends (Preliminary Studies on the Ethnography of Hungarians. Ed. by M.Hoppal. Vol.6). Budapest, 1980. Pp.195-196.

13 *Dųmųtųr I.* Review of Shamanism. The Beginnings of Art by Andreas Lomme//Current Anthropology, 1970, №11 (1), p.40.

14 См.: *Siikala A.-L.* The Rite Technique of the Siberian Shaman//FF Communication, №220, Helsinki, 1978, p.291.

15 *Sweeney M.* Southeast Asians. (A Hmong Shaman in Portland)//*Siperin S.* (ed.) Sityfolk, Oregon Art Comission, 1981, p.13.

16 *Szьcs S.* A sámánizmus emléke a nagykunsági népi orvoslásban//Alfųld (Debrecen), 1975, 26, pp.46-48.

17 *Timaffy L.* A honfoglaló magyarság hitvilágának maradványanyai a Kisalfųldųn//Arrabona, 1964, 6, p.318.

18 См.: *Dųmųtųr I.* Hungarian Folk Beliefs. Budapest-Bloomington, 1982, p.205, иллюстрации № 22-27 (решета, применяемые в магии).

19 *Dioszegi V.* A sámánhit emlékei ..., pp.171-225; *Hoppal M.* and *Tųrų L.* Ethnomedicine in Hungary, p.70.

20 Первое письменное упоминание относится к 1587 году, см.: *Szabó T.A.* (ed.) Erdélyi Magyar Szótųrténeti Tár. Budapest, 1976. P.1065.

21 *Timaffy L.* A honfoglaló magyarság ..., p.320.

22 *Dioszegi V.* A sámánhit emlékei ..., p.204.

23 *Timaffy L.* A honfoglaló magyarság ..., p.320.

24 *Dioszegi V.* Shamanism//Encyclopaedia Britannica, 16. London, 1974. P.640.

25 *Itkonen T.I.* Heidnische Religion und spdterer Aberglaube bei den Finnischen Lappen//Memoires de la Société Finno-Ougrienne, 87. Helsinki, 1946. (Ссылка на работу Итконена приводится здесь в связи с тем, что в статье М.Хоппала расшифровка реальной сноки "Siikala 1981:22" отсутствует, а восстановить ее по имеющейся у меня неполной библиографии работ исследовательницы мне, к сожалению, не удалось. - Прим. отв. ред.).

Список сокращений

ГА НИИ ИЯЛ	Горно-Алтайский научно-исследовательский институт истории, языка и литературы
ГАТО	Государственный архив Томской области
ЕТГМ	Ежегодник Тобольского губернского музея
ЖС	Живая старина
ИРГО	Императорское Русское географическое общество
ИЭА	Институт этнологии и антропологии им. Н.Н.Миклухо-Маклая
КСИИМК	Краткие сообщения Института истории материальной культуры
ПИИЭ	Полевые исследования Института этнографии
РАН	Российская Академия наук
САИ	Свод археологических источников
СМАЭ	Сборник Музея антропологии и этнографии
СО	Сибирское отделение
СТ	Советская тюркология
СЭ	Советская этнография
ТИЭ	Труды Института этнографии
ТГОИАМ	Томский государственный объединенный историко-архитектурный музей
ТОКМ	Томский областной краеведческий музей (новое название - см. ТГОИАМ)
ТС	Тюркологический сборник
УЗ	Ученые записки
ЯНЦ	Якутский научный центр
AE	Acta Ethnographica
SKM	Suomen Kansallis museo

Summary

A collection of articles "Shamanism and Early Religious Beliefs" (Ed. by D.Funk) opens a new series of publications "Ethnological Studies of Shamanism and Other Indigenous Spiritual Beliefs and Practices". Within the framework of this series some materials on shamanism, ethnological research on indigenous beliefs of "non-shamanist" societies, "classical" shamanism and "neo-shamanism", folk healing practices are planned to be published.

The first volume of this series is issued in honour of the famous specialist on the Altai shamanism, Doctor of History, professor Leonid Pavlovich Potapov. This fact, to a considerable extent, has defined the structure and the contents of this volume.

The initial, commemorative part of the book is represented by the letter of congratulations from the Institute of Ethnology and Anthropology RAS addressed to L.P.Potapov as well as by the text of the interview of the director of the Institute Dr V.A.Tishkov on the problems of the ethnology in Russia, the history of Dr Potapov's research, his works in the field of shamanic studies etc. Within this part of the volume one may also find a list of Dr Potapov's works on the Altai shamanism and his first paper (1924) that contains description of his immpressions from the performance of the Altai shaman, Sapyr Tuianin.

In the second part of the book the articles devoted to the studies of shamanism and other indigenous religious beliefs. Most of articles, according to Dr Potapov's sphere of interest, is based upon the Sibirian-Asiatic materials.

In M.M.Balzer's paper "From Drums to Frying Pans: The Twists and Turns of shamanism in Sakha (Yakut) History", based on the many years of fieldwork, the process of survival of shamanism is analysed and some problems dealing with the struggle between the Soviet Regime and Yakut shamanist world-view (repressions against shamans) are tackled as well as reasons and possible consequences of the present revival of shamanism in the Republic of Sakha (Yakutia).

V.N.Basilov in his article "Initiation in Sleep (Stroy of the Uzbek Musician" approaches the understanding of the link between the shamanism and the folk poetry and music on the Middle Asian material. Author demonstrates sheer shamanic character of the recorded story about the musician Alashukur's dream, that allows to illustrate psychological nature of the shamanic/story teller's illness. V.N.Basilov also shows the peculiarities of the beliefs connected with this kind of illness characteristic to the Middle Asia and influenced by Islamic religion as well as the cult of the saints.

E.P.Batianova in her work "Teleuts tell about shamans" offered some reconstructions of her field work recordings with stories about the Teleut shaman Markel, that illustrate the differences in the attitudes of the Teleut non-shamans towards their famous relatives and fellow villagers.

Ethnological analysis of the shamanism development, shaman's "vocation", effectiveness of the shamanic healing in undertaken in the article of S.I.Vainstein and N.P.Moskalenko, based upon the Tuva materials. Authors share the conception about the shaman's status as that of an "ill" person, considering shamans to be people with the specific hereditary changes in the brain structures. They suggest that during shamanizing there appears stabilization of certain activated dominant brain structures. In this work one may also find the characteristics of the contemporary "renaissance" of the Tuva shamanism.

N.L.Zhukovskaia in her article "On the Intersection of the Three Religions (history of the spiritual life in the Buriat settlement Tora)" brightly characterized some syncretic religious beliefs of the Buriats in which different elements of shamanism, Buddhism and Orthodox Chistianity form intricate patterns.

E.V.Revounenkova's article "Notes towards the modern terminology, connected to the Telengites shamanism" offers to readers' attention with the modern characteristics of the shamanizing persons as per beliefs of one of the Southern Altai ethnic groups. The author emphasises the fact of the preservation of shamanism till present in the Altai, inspite of the unfavourable conditions, namely in the XX century - life under the Soviet rule. Contrary to the opinion of the shamanism's decline, E.V.Revounenkova demonstrates the possibility of conducting research of some problems of shamanism on the basis of the present-day field materials.

Another work, based upon the Yakut culture - E.N.Romanov's article "Interpretation of the Yakut Shamanic Rites' symbolics (travel for the ill person's soul "Kut")". On the basis of analysis of seven recordings of shamanizing process and substantial field materials, the author offers some ideas so far as symbolic image of Chaos is concerned, as well as characteristics of some specimens of material culture, namely the Yakut shamanic drumstick.

In A.V.Smoliak's paper "Two Rites *Kasa*" the first ever detailed description of the unique Nanai's last commemotative feast is provided. The author's own field materials characterising the ritual process dated by the early XX centure are compared to the data in literature of that period and with the modern materials depicting modifications of this rite.

Z.P. Sokolova ("Pictures of the Dead among Khanty and Mansi") offers research findings based on the authors field material, analysis of the enormous amount of museums' exhibits and survey of substantial literature. This work contains excellent descriptions of the specimens and the pictures are typologically organised according to form and methods of keeping.

A small analitical paper by S.P.Tiukhteneva ("On Evoulution of the Cult of Mountains among Altai") returns readers back to the Altai materials. The author defines the basic stages of this cult's development. Her observations evidence a tendency of transformation of the mountains' cult to the cult of the spirit-owner of Altai and directed towards unification of religious beliefs connected with the process of further ethnic consolidation.

Previously unpublished recordings and pictures by the famous ethnologist of the early XX century A.V.Anokhin on shamanism, that were found in the Tomsk archive, are offered in D.A.Funk's paper "A.V.Anokhin's Materials on Shortzy shamanism". Publication contains translations and detailed comments on the micro-texts of the shamanizing processes. The article is accompanied by the drawings depicting the drums and drumsticks of shamans, picturing ways toward upper world. Isolated drawings were made by shamans themselves.

In V.I.Kharitonova's paper "Sexual-Erotic Element in the Magical-Mystical Practice (towards the problem of USC)" the author's concept of the basic principles defining paranormal capabilities of shamans, wizards, magicians and modern healers is introduced. The author distinguishes between the different stages of entering an unusual {altered} state of consciousness (USC) and compares these with the similar stages of the affected behaviour (shamanizing for instance), hypnosis, meditation, sexual-erotic acts etc. The resulting scheme correlates with different types of shamanizing, where some sexual-erotic elements take place. On this basis, the author demonstrates how the concrete stage of the shaman entering the USC affects the culturological aspect of the rite. The work is carried out in a complex manner with reference to folklore and ethnographic material, psychology, psychiatry as well as parapsychological knowledge. Experimental materials are also employed. In light of new data issues of different ecstatic states are analysed, as well as the issues of psychic health of shamans and extrasensory persons.

The last article of the volume "Traces of Shamanism in Hungarian Folk Beliefs" by M.Hoppal is devoted to the singling out some ancient shamanic traits in the Hungarian folk culture. On the basis of the materials used, the author reconstructs and describes a certain triade "drum-sieve-boat", each element of which presents an object utilised as a shaman's means of transportation during the symbolic journey of a shaman.

We hope that this collection would be useful for all those who are interested in the studies of shamanism and indiginous spiritual beliefs. It would be appreciated if readers would advise about their opinion and, possibly, some sources of funding for future work. Contributions in the form of papers and monographs are welcomed. Please send your requests for publication (with enclosed annotations) to the following address: 117334 Russia, Moscow, Leninsky prospect 32-a, Institute of Ethnology and Anthropology. Editorial Committee. Series "Ethnological Studies of Shamanism and Other Indigenous Spiritual Beliefs and Practices". (Пер. на англ. - А.М. Иванов).

Об авторах

Балзер М.М. - Ph.D., доктор наук по этнографии, редактор журнала "Антропология и археология Евразии", Кафедра социологии, Джорджтаунский университет (г.Вашингтон)

Басилов В.Н. - доктор исторических наук, заведующий отделом этнографии народов Средней Азии и Казахстана ИЭА РАН (г.Москва),

Батьянова Е.П. - научный сотрудник отдела этнографии народов Крайнего Севера и Сибири ИЭА РАН (г.Москва),

Вайнштейн С.И. - доктор исторических наук, профессор, ведущий научный сотрудник-консультант ИЭА РАН (г.Москва),

Жуковская Н.Л. - доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник отдела этнографии народов Зарубежной Азии, Австралии и Океании ИЭА РАН (г.Москва),

Москаленко Н.П. - специализируется в области этнографии народов Сибири, сотрудничает с ИЭА РАН (г.Москва)

Ревуненкова Е.В. - доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник группы Австралии, Океании и Индонезии МАЭ РАН (Санкт-Петербург),

Решетов А.М. - кандидат исторических наук, заведующий отделом Восточной и Юго-Восточной Азии МАЭ РАН (Санкт-Петербург),

Романова Е.Н. - кандидат исторических наук (г.Якутск), докторант ИЭА РАН (г.Москва),

Смоляк А.В. - доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник отдела этнографии народов Крайнего Севера и Сибири ИЭА РАН (г.Москва),

Соколова З.П. - доктор исторических наук, главный научный сотрудник отдела этнографии народов Крайнего Севера и Сибири ИЭА РАН (г.Москва),

Тишков В.А. - доктор исторических наук, профессор, директор ИЭА РАН (г.Москва),

Тюхтенева С.П. - аспирантка ИЭА РАН (г.Москва),

Функ Д.А. - кандидат исторических наук, заведующий отделом этнографии народов Крайнего Севера и Сибири ИЭА РАН (г.Москва),

Харитонова В.И. - кандидат филологических наук, доцент, заведующая отделом гуманитарных исследований ВНИЦ традиционной народной медицины "Эниом", научный редактор международного журнала "VITA" (г.Москва),

Хоппал М. - Ph.D., Институт этнографии Венгерской Академии Наук, президент Международного Общества Исследований Шаманизма (г.Будапешт)

Научное издание

Шаманизм и ранние религиозные представления.
К 90-летию доктора исторических наук, профессора Л.П.Потапова
Сборник статей

Компьютерный набор, верстка, подготовка оригинал-макета
Д.А.Функа
При подготовке книги использована программа Write (o/c Windows 3.1)

Формат 60x90 1/16
Гарнитура Arial. Печать офсетная.
Усл. печ. л. Уч.-изд.л.
Тираж 1000 экз.

Отпечатано в типографии
ТОО "ГЕО-ТЭК" г.Красноармейск Моск. обл.