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 Кангаласского 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 руководителя, 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* Алыhардаах 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 Алыhардаах 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*, Эмтээhии 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] *Başgцz 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] *Başgцz 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 /*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] *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 - психоритмотерапии). 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 цstlichen Tuwinern//Jahrbuch des Museums fьr Vцlkerkunde 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 (*манјак*). 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 переспективных 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-VIа,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.