

Нолл Ричард, Ши Кунь

ПОСЛЕДНИЙ ШАМАН ОРОЧОНОВ СЕВЕРО-ВОСТОЧНОГО КИТАЯ¹

В статье на материалах полевых исследований в Северо-Восточном Китае реконструируется состояние шаманизма среди орохонов (эвенков) в конце XX в. Авторы обращают внимание на почти полное исчезновение традиционных верований в орохоновской среде. Главной фигурой статьи выступает орохоновский шаман. Авторы описывают его судьбу, образ жизни и религиозный опыт.

Шаманизм, орохоны, эвенки, Китай, религиозный опыт.

Один голландский исследователь, путешествуя по Сибири в XVII в., встретил то, что до этого видела своими глазами лишь небольшая горстка европейцев. В своем отчете о посещении стойбища кочевого племени, относящегося к народу, именуемому русскими общим словом «тунгусы», Николас Витсен написал, что его привели в ужас сатанинский ночной танец, звуки бубна, прыжки и крики некоего «жреца дьявола», облаченного в меховой костюм, делающий его похожим на получеловека-полуживотного. Этот «служитель дьявола», которого, по словам Витсена, тунгусы называли *шаманом*, совершал камлание для заболевшего соплеменника. Сегодня именно Витсену приписывают введение в оборот слова «шаман» в западной культуре, хотя русские исследователи к тому времени уже сталкивались с этим явлением и использовали русифицированную версию этого термина². В свою книгу «Северо-Восточная Тартария» (*Noord en Oost Tartaryen*), вышедшую в свет в 1692 г., Витсен также включил изображение этого тунгусского «жреца дьявола» – чудовищного сочетания зверя и человека, представляющего в столь знакомом европейцам XVII в. образе воплощения зла – в образе ликантропа, или вервурльфа³.

Эта знаменитая иллюстрация была первым изображением сибирского шамана в европейском издании; именно она питала представления западного мира о сибирских шаманах в течение трех столетий. Само слово «шаман» происходит от тунгусского «*saman/xaman*», однако происхождение данного слова и его первоначальное значение в тунгусо-маньчжурских языках до сих пор до конца не ясны⁴. После появления книги Витсена, особенно после ее повторного издания в 1785 г., пугающий сибирский народ, известный как тунгусы, а также их оборотнеподобные «жрецы дьявола» стали источником легенд и бесконечных спекуляций натурфилософов, исследователей, а гораздо позднее – этнологов⁵. Сибирские шаманы, в особенности тунгусские, имели почти магическую репутацию как наиболее сильные из всех шаманов, известных миру.

В 1994 г., почти ровно через 300 лет после того, как Николас Витсен представил миру первое изображение тунгусского шамана, недалеко от описанной им «Тартарии» имела место следующая сцена.

В лесах Маньчжурии, недалеко от реки Хума, у самой границы между сибирской частью России и Китайской Народной Республикой, на небольшом участке земли, расчищенном под пашню, невысокий, но крепкий мужчина лет 70 только что облачился в тяжелый ритуальный костюм из замши при помощи своего «второго духа», или помощника. Тяжелое одеяние, сшитое из шкуры животного, украшено пестрыми извилистыми узорами, напоминающими цветы. Пока он втискивается в свое облачение, длинные желтые и голубые ленты, свисающие с его пояса, касаются земли, словно сложенные крылья и хвостовые перья огромного орла, присевшего на вершину мира перед тем, как пуститься в полет. Спереди и сзади с верхней торсовой части костюма свисают круглые зеркала, добавляющие тяжесть и издающие продолжительные какофонические звуки, напоминающие звон тарелок. Только после того, как его «второй дух», его жена, помогает ему надеть обрамленный бахромой и снабженный медными рогами (прикрытыми лентами) головной убор, завершая его священное перевоплощение, начинается танец.

Стоит жаркая погода, не свойственная южным границам Сибири. Скуластое лицо мужчины рдеет и становится пунцовым по мере того, как он скачет взад и вперед, ударяя в свой плоский бубен и распевая песнь духа, то низко наклоняясь, то резко взмывая вверх; наконец, в полном изнеможении его голова откидывается назад, и его обрамленное бахромой лицо искажается, выпуская духов из его тела и посылая их обратно в Верхний мир. В этот критический момент его «второй дух» вдруг вмешивается в процесс, ловко появляясь перед ним и подхватывая его при

падении назад. Позже мы узнаем от него, что пение песни духа, ритмичные удары в бубен и танец вызвали и вселили в его тело духов и прямоком привели его в состояние транса, хотя первоначально он не намеревался впасть в него настолько глубоко в процессе этой искусственно устраиваемой демонстрации.

Невероятное сходство с индейцами североамериканских прерий заставляет нас на время забыть о том, что мы находимся в Китайской Народной Республике, последней великой коммунистической империи, стране «Великого кормчего», Председателя Мао. Мы осознаем важность всего происходящего и не позволяем себе даже глотка воздуха между фотовспышками. Ведь здесь, пред нашими очами, предстал человек, который, как мы знали, был последним в своем роде, повелителем духов, который мог умереть, не оставив после себя коллег или учеников. Мы знали, что, по всей видимости, этот мужчина был последним настоящим тунгусским шаманом в Китае, и документировали для последующих поколений одно из последних исполнений самого древнего ритуала, когда-либо совершавшегося человеком. Было такое ощущение, будто Николас Витсен протянулся к нам сквозь века, и каким-то странным образом мы почувствовали с ним родство – так, как если бы мы были крайними точками, отмечающими эпоху магического времени и магического пространства. Иллюстрация, представленная Николасом Витсеном в 1692 г., породила целый поток фантазий западной культуры, который, как мы знали, мы навсегда завершим своими фотографиями.

Для неместных этот мужчина был известен под его китайским (ханьским) именем – Мэн Цзинь Фу (Meng Jin Fu), но для своих родственников и соседей-орочонов он был Чуоньнасуань (Chuonnasuan) – это звукоподражательное имя ему в детстве дала его мать, потому что его плач напоминал крик одной птицы, издающей такой звук. Его власти подчинялось более 90 духов (*bukan*). Он на самом деле был последним шаманом своего племени.

Как все начиналось

В октябре 1993 г. один из нас (Ричард Нолл) получил официальное подтверждение о получении гранта от фонда Wenner-Gren на поездку в Китайскую Народную Республику, целью которой было обнаружить и опросить тунгусских шаманов в провинции Синьцзян и Маньчжурии, а также документировать их типы восприятия⁶. Отталкиваясь от гипотезы, представленной в теоретической статье Р. Нолла о шаманизме, которая была опубликована в журнале «Современная антропология»⁷, мы стремились изучить применение ментальных образов, в частности зрительных, в процессе камлания и дивинации, а также собрать данные о мнемонических⁸ техниках, используемых шаманами, которые выступают в роли трансляторов символов и преданий, жизненно важных для данной культуры. Кунь Ши, впоследствии – докторант антропологии в Университете Огайо (г. Колумбус, штат Огайо), занимался полевыми исследованиями среди маньчжуров и других малых народов КНР и опубликовал ряд научных работ, посвященных шаманизму⁹. Имея опыт этнографических исследований, он согласился участвовать в проекте в качестве посредника и переводчика. При этом в фонде Wenner-Gren и не подозревали, что наши поиски опирались только на слухи о том, что в Синьцзяне (среди народа *сибе*) и недалеко от российско-китайской границы (среди эвенков и орочонов), возможно, есть еще живые шаманы. Прибыв в Пекин в июне 1994 г., мы обнаружили, что не можем отправиться в западную часть Синьцзяна в связи с имевшими там место актами гражданского неповиновения. Наши надежды рухнули. Мы не были уверены, что за ближайшие три месяца найдем хоть одного живого шамана.

Разрешение на проведение религиозных исследований среди этнических тунгусских групп Китая мы получили в Министерстве иностранных дел КНР¹⁰ в начале 1994 г. Это бы беспрецедентный случай. Как нам многократно говорили во время нашего пути (от Пекина к Чанчуню, Харбину, Ягдаси, Тахэ и, наконец, к находящемуся вблизи от Тахэ пыльному гарнизону Народно-освободительной армии – деревеньке Шибаджань¹¹ в северной провинции Хэйлунцзян, где мы и нашли Чуоньнасуаня), до этого ни один иностранец не получал неограниченного и неконтролируемого доступа к национальным меньшинствам с целью специального изучения их религиозных верований и практик. К нашему счастью, международные политические силы открыли нам путь – лето 1994 г. было отмечено временным потеплением отношений между США и КНР: это был своего рода медовый месяц, который длился недолго и более не повторился. По ходу нашего путешествия руководители местных отделений КПК говорили нам, что со времени основания Китайской Народной Республики в 1949 г. мы были первыми иностранцами, допущенными в провинцию Хэйлунцзян (северная Маньчжурия) и Внутреннюю Монголию с

целью изучения «суеверий» вроде шаманизма (стоит отметить, однако, что прежде нас туда были допущены зарубежные лингвисты, – например, Юха Янхунен¹² из Финляндии, которого мы случайно встретили в Чанчуне, а позже – американские исследователи Линдсэй Уоли¹³ и Фэнсян Ли¹⁴, начавшие свои полевые исследования среди орочонов в 1995 г.). Из существующей этнографической литературы (на английском, немецком, французском и китайском языках) мы также знали, что только Этель Дж. Линдгрэн¹⁵ и С.М. Широкогоров фиксировали в своих исследованиях тунгусский шаманизм в этих регионах, а самые поздние их публикации датируются серединой 1930-х гг.¹⁶. Вторжение японцев в Маньчжурию, Вторая мировая война, а также коммунистический переворот в Китае в 1949 г. положили конец научному изучению шаманизма на Северо-Востоке Китая зарубежными исследователями вплоть до нашего прибытия туда летом 1994 г.

Некоторые из фольклористов, которых мы встречали, были знакомы с работами Этель Джон Линдгрэн – шведско-американской исследовательницы, проводившей полевые исследования в Монголии в 1920-х гг. и на северо-западе Маньчжурии в 1931-1932 гг., а позже ставшей преподавателем Кембриджского университета. Главным объектом ее изучения были эвенки – тунгусы-оленоводы, проживающие на севере Хайлара (теперь называемого Хулунь Буир) в районе Большого Хингана¹⁷. Немецкие антропологи Ф. Георг Гейне и Инго Нентвиг занимались полевыми исследованиями в общине эвенков-оленоводо в Аоругуа в начале 1990 гг., но в 1994 г. мы еще об этом не знали¹⁸.

Наибольшее значение для нас имели работы С.М. Широкогорова, в частности его фундаментальный труд «Психоментальный комплекс тунгусов»¹⁹. И хотя большинство полевых материалов было собрано им среди тунгусов, проживающих к северу от Амура, в период с 1915 по 1917 г. он и его жена Елизавета исследовали районы на северо-западе Маньчжурии и Внутренней Монголии, где мы побывали почти 80 лет спустя. Мы были особенно рады, что большая часть материалов по шаманизму, собранных нами среди эвенков и орочонов, подтверждала наблюдения С.М. Широкогорова.

Итак, вместо того, чтобы отправиться на Северо-Запад Китая, в Синьцзян, на поиски проживающих там по слухам шаманов народности *сибе*, мы решили попытать счастья на северо-востоке Маньчжурии и Внутренней Монголии. И снова у нас не было никаких достоверных данных и ориентиров для поиска, кроме слухов о том, что в районе р. Хэйлунцзян проживает несколько пожилых тунгусских «диких шаманов». От центрального пекинского железнодорожного вокзала мы наудачу отправились на север, к одному из самых малочисленных народов Китая – орочонам.

Орочоны



Орочоны²⁰ (кит. *Elunchun*) традиционно обитали к югу от р. Хэйлунцзян (Амур) в лесных массивах и вдоль рек в районах Малого и Большого Хингана и хребта Ильхури-Алинь (*Yiehuli*) в Северной Маньчжурии. В прошлом орочоны были известны под этнонимами, связанными с их географическим положением, – например, кумарчены (или манегры) с берегов Кумары (р. Хумаэрхэ) в бассейне Верхнего Амура, бирачены (или бирары) с бассейнов рек Сюнь и Джань²¹ в среднем течении Амура, а также науньчены, ганьчены и нуминьчены²². Всех вместе их называли хинганскими, или мэргэнскими тунгусами²³. Хотя официальная классификация народов Китая различает орочонов и эвенков, в этническом и

языковом отношении орочоны близки эвенкам – настолько, что этнолингвист Юха Янхунен утверждает: «субэтническое различие невелико, и, исходя из любых объективных критериев, нет причины выделять орочонов Китая как этническую группу, отличную от эвенков»²⁴.

Орочоны Китая являются коневодами и в отличие от своих сородичей, проживающих к северу от Амура, на территории российской Сибири, никогда за свою историю не имели практики оленеводства. Кочевые охотники и собиратели, в начале 1950-х гг. они были принуждены жить в деревянных срубах и учиться огородничеству. Многие из них до сих пор охотятся и имеют разрешение на владение огнестрельным оружием – в КНР это редкая привилегия. Сегодня орочоны живут в десяти основных поселениях на территории провинции Хэйлунцзян и Внутренней Монголии: 1) Ганькуй; 2) Гули; 3) Нуоминь; 4) Тходжаминь в Орочонском автономном районе во Внутренней Монголии; 5) Шибаджань в округе Тахэ; 6) Байиньна в округе Хума; 7) Синьшэн в Хэйхэ; 8) Синьэ; 9) Синьсин в округе Сюнькэ; 10) Шэнли в округе Дзяинь²⁵.

У орочонов нет своей письменности. Некоторые из них могут говорить и писать на маньчжурском благодаря историческому влиянию маньчжуров – наиболее могущественной в прошлом группы тунгусов. Ныне большинство орочонов говорит на родном и на китайском языках. Традиционно общество орочонов состояло из патрилинейных общин – родов (*mokun*). Каждый род складывался из нескольких больших семей (*wulileng*). Хотя обычно эти большие семьи, в свою очередь, состояли из нескольких семейных ячеек, каждая из которых жила в своем чуме, но имущество принадлежало всей семье. Как гласит легенда, к югу от р. Хэйлунцзян перекочевало семь родов орочонов. Названия этих родов представляют собой китайские фамилии, что свидетельствует о возрастающей ассимиляции этого малочисленного народа на фоне доминирующей китайской (ханьской) культуры. Так, род Манягир называют китайским именем «Мэн» (Meng), род Гугагир – «гуань» (Guan), Укаткан²⁶ – «у» (Wu) и т.д. Нормой являются экзогамные браки, практикуется воздушный (на деревьях) тип захоронения.

Шаманизм у орочонов

Помимо двух классических трудов по шаманизму – М. Элиаде и С.М. Широкогорова²⁷ – на момент наших полевых исследований в 1994 г. в западной литературе не было изданий, специально посвященных орочонским шаманам или шаманизму. Однако, как отмечают Ма и Цуй²⁸, до 1994 г. было опубликовано несколько изданий на китайском языке, связанных с шаманизмом у орочонов. И в самом деле, если бы мы полагались только на опубликованные источники, то вряд ли у нас нашлись бы причины верить в то, что орочонские шаманы еще существуют. В единственном доступном на данный момент отчете о полевых исследованиях среди орочонов, проведенных в августе 1988 г. в рамках одной из первых совместных китайско-финских экспедиций (целью которой являлось изучение орочонов в провинции Хэйлунцзян, в частности в селе Синьшэн в районе г. Хэйхэ), говорится, что «согласно полученной информации, в последнее время в селе не проживал ни один ныне действующий или даже действовавший в прошлом шаман»²⁹. Случайно повстречав в Чаньчуне в июне 1994 г. Юха Янхунена, мы также услышали от него, что за девять лет полевых исследований в Маньчжурии он ни разу не встречал ни одного практикующего шамана. Проведенные позже (в 1997-2000 гг.) полевые исследования лингвистов Линдсэй Уоли и Фэнсян Ли среди орочонов заставили их прийти к выводу, что «Похоже, все шаманы уже умерли; говорят, что многие из них были убиты в ходе гонений во время культурной революции Мао (1966-1976)»³⁰.

Итак, мы были первыми зарубежными этнографами, обнаружившими и многосторонне описавшими жизнь последнего из оставшегося в живых орочонского шамана в поселении Шибачжань в июле 1994 г. Нам посчастливилось познакомиться с местным фольклористом-любителем по имени Гуань Сяюнь, которая познакомила нас с самим Мэн Цзинь Фу и с Гуань Коуни³¹ – женщиной, которая до 1952 г. проходила обучение, чтобы стать шаманкой, однако никогда не камлала и так и осталась на уровне «второго духа» – *jardalanin*. Гуань Сяюнь была очень любезна, распахнув перед нами двери своего дома, оказав нам неоценимую помощь. После нашего визита в Шибаджань Гуань Сяюнь опубликовала книгу, посвященную шаманизму у орочонов³², в которой помещены девять фотографий последнего шамана орочонов Китая, сделанных как раз в то время, когда мы снимали его на видео и делали фотосъемку. В этой книге также приводятся биографические сведения, собранные в ходе нашего интервью с Мэн Цзинь Фу, на котором Гуань Сяюнь присутствовала в качестве переводчика с эвенкийского языка на китайский. Весной 1997 г. сотрудник университета Соганг (Сеул, Южная Корея) Дэниэл Кистер приезжал в Шибаджань и брал интервью у Мэн Цзинь Фу³³, однако в его работе нет никакого упоминания о проведенных нами ранее полевых исследованиях; возможно, он просто о них не знал. Как и на нас, на Дэниэла Кистера шаман произвел впечатление человека «добродушного,

практичного и наделенного хорошим чувством юмора»³⁴. Такая характеристика весьма подходит этому замечательному человеку.

Мы были не первыми, кто фотографировал Мэн Цзинь Фу в его шаманском костюме. В самом начале нашей беседы он сказал, что уже четыре раза его снимали телевизионные компании из Японии и Китая, причем дважды он непроизвольно впадал в транс во время демонстрации основных движений своего ритуального поведения, которые помнил со времен молодости. По словам самого Мэн Цзинь Фу и других опрашиваемых нами информантов, несколько раз его посещали фольклористы, которые спрашивали, какие сказки и песни, посвящаемые духам, он помнит. Но никто никогда не интересовался ни его шаманской болезнью, ни его шаманским обучением и практикой. «Сорок лет мне никто не задавал подобных вопросов!», – сказал нам Мэн Цзинь Фу, и в его голосе звучали изумление и признательность.

Знакомство

Не прошло и двух дней со времени нашего прибытия в пыльную деревушку Шибаджань, как мы повстречали Чуоньнасуаня³⁵. Он стоял на перекрестке двух пыльных дорог с выражением заинтересованности на лице. Одет был в полувойенный френч из хлопчатобумажной ткани темно-синего цвета и выглядел скорее как партийный работник, чем как шаман. После короткой сцены знакомства он повел нас вниз по дороге к своему дому из оранжевого кирпича. Его мать и брат ждали его во дворе. Все трое были заняты изготовлением лодок-берестянок. Им поступил заказ на сотню таких лодок, которые впоследствии отправятся в различного рода «национальные поселения», где туристы смогут увидеть реконструкции жилищ и предметов обихода пятидесяти пяти малых народов КНР. За каждую лодку платили 1500 юаней, поэтому многие жители этого крупнейшего в Китае ороchonского поселка сейчас интенсивно занимались такой работой³⁶.

Мы сели на землю возле одной из готовых лодок и стали с любопытством разглядывать друг друга. Когда Ричард Нолл снял свою соломенную шляпу, шаман тут же быстро снял свою кепку.

«Вы проделали долгий путь, чтобы попасть сюда», – сказал он Ричарду Ноллу. – Вам ведь около тридцати, не так ли?».

Ричард Нолл ответил, что ему тридцать четыре.

«Для такого молодого возраста вы уже многого достигли в жизни», – отметил шаман. Затем он сказал нам, что ему нужно продолжить работу с лодками, однако пообещал, что придет вечером к нам в гостиницу, где мы сможем побеседовать. Этот вечер будет первым из нескольких долгих вечеров, во время которых Чуоньнасуань рассказывал нам историю своей жизни.

Жизнь, шаманская болезнь и шаманская практика последнего ороchonского шамана

Не каждый желающий может стать шаманом.

Человек становится шаманом по воле духов.

Чуоньнасуань, июль 1994 г.



Кунь Ши, Ричард Нолл и последний ороchonский шаман Северо-Восточного Китая Чуоньнасуань (Мэн Цзинь Фу). Шибаджань, июль 1994 г.

Чуоньнасуань родился в 1927 г. в районе р. Хума среди ороchonов-кумарчен³⁷. Его *мокун*, или род, назывался Манягир³⁸. Как это часто бывает в сибирском шаманизме, шаманизм у ороchonов базируется на передаче шаманского дара по наследству. Дедушка Чуоньнасуаня и его дядя,

старший брат его отца, Минчисуань³⁹, были сильными шаманами. По словам Чуоньнасуаня, его дядя был настолько сильным шаманом, что дважды вылечивал туберкулез и «мог с помощью духа убить свинью». Примерно в 1947 г. Минчисуань неожиданно умер после одного из камланий. Чуоньнасуань связывает это с тем фактом, что его дядя проводил ритуал в одиночку, без помощи «второго духа» – *jardalanin*.

Будучи еще маленьким мальчиком, Чуоньнасуань присутствовал на коллективных камланиях шаманов и пародировал движения «второго духа», порой очень забавляя этим окружающих. Но как раз в связи с его способностью так убедительно играть роль «второго духа» ему сказали, что когда-нибудь духи могут избрать на роль настоящего шамана. Однако до того, как Чуоньнасуань присоединится к числу шаманов, он должен будет пережить три классических «шаманских болезни» и принять три посвящения от действующих шаманов.

Болезнь первая. В возрасте 16 лет Чуоньнасуань «заболел». Согласно сведениям, представленным в книге Гуань Сяюнь, Чуоньнасуань потерял своих младших брата и сестру в 1943 г. В результате этого травмирующего опыта Чуоньнасуань стал часто в одиночестве бродить по лесу, иногда в состоянии транса. Сначала его мать попросила местного шамана вернуть его душу в прежнее состояние, но стало еще хуже. Испугавшись, что он может умереть, мать поехала с ним в местечко Байиньна⁴⁰ (в округе Хума), чтобы попросить помощи у сильной ороchonской шаманки по имени Вулиень⁴¹. В то время их род как раз спускался с гор в пойму р. Хума и был «очень беден». Они знали, что для главного ритуала им понадобится отдать коня, а они не могли себе этого позволить. Но Вулиень согласилась лечить мальчика, потому что, по ее словам, Чуоньнасуань был «избранным» и «должен был стать шаманом».

Ритуал совершался на берегах р. Хума в течение трех ночей, с сумерек до рассвета. В большой юрте сидели 30-40 человек, мужчины по одну сторону, женщины – по другую. Для духов были приготовлены жертвы в виде мяса лося, дикой утки, оленя и рыбы. В течение трех ночей, пока шаманка Вулиень танцевала, била в бубен и пела песни духам, Чуоньнасуань был представлен пятидесяти духам. Пока шаманка пела песню для одного конкретного духа, другие духи один за другим подходили к Чуоньнасуаню, чтобы познакомиться с ним, и приглашали его станцевать вместе с ними. Это была первая ступень на пути его становления в качестве шамана.

«Вулиень просила духов, чтобы они пришли и научили меня. Она приглашала духов и вселяла их в меня, а они заставляли меня двигаться за ней в танце. Я не мог ничего поделать, кроме как двигаться за ней в танце. Я ничего не слышал и не мог ничего сказать. Я следовал за Вулиень, а остальные присоединялись к этому танцу». На вопрос, почувствовал ли он что-нибудь, когда духи «спустились» в его тело, Чуоньнасуань ответил: «Сердцем я не почувствовал чего-то особенного, кроме ощущения, что земля стала мягкой, словно стеганое одеяло, как если я бы ступал по очень мягкому матрацу. Я не слышал и не понимал того, о чем я пел или говорил. Остальные повторяли за мной песни и напевы. Я мог слышать, как она пела имена духов, и один раз я услышал их, когда они входили в меня».

Поскольку нашей целью было исследование мысленных образов в субъективном опыте шамана, мы были заинтригованы акцентом на слуховых образах, в частности, тем, что он слышал песни духов, которые означали прибытие конкретного духа. Мы спросили его, были ли у него какие-нибудь видения, пока он танцевал во время этого ритуала или в других случаях, на что он ответил: «В течение трех ночей я учился танцевать, а Вулиень знакомила меня с духами. Но видения или ощущения выхода из этого мира у меня были во время камланий». Вразрез с нашими ожиданиями, с каждой новой беседой с этим шаманом мы замечали превалирование звуковых мысленных образов над визуальными. Возможно, это указывало на особый тип восприятия, который мог отличать его от других шаманов, либо же на различающиеся между собой потребности разных культур, ведущих к различным модулям обработки информации у отдельного, индивидуального шамана в этих культурах. В случае Чуоньнасуаня видения – визуальные мысленные образы – стали в большей степени проявляться лишь спустя долгие годы, в ходе шаманской практики.

«Я стал шаманом благодаря силе духов, [населяющих] мир. Меня учили одни духи, затем они учили меня узнавать других духов, и во время камлания я полагался на силу духов. С Вулиень духи не научили меня лечить, но они научили меня танцевать. Через танец все духи входили в меня».

Чуоньнасуань рассказал нам, что духи приглашаются в тело человека только во время камлания и что шаман не будет делать этого без причины. Мы спросили его, возможно ли поместить духов в другого человека без предварительного ритуала камлания, и получили однозначный ответ: «Нет».

Мы также спрашивали его, почему духи «спускаются» в него. Он ответил, что большинство из них спускаются вниз из «Верхнего мира» (*b'wa*)⁴². «Больше половины из моих духов приходят оттуда. Шаман не идет туда. Некоторые духи приходят сверху, некоторые странствуют по земле (Среднему миру, *berye*), подобно духам лисиц». Когда мы спросили его, какой класс духов является более могущественным, он ответил, что это зависит от ситуации. «Но обычно те, что сверху, сильнее». Однако в редких случаях, когда болезнь была серьезной, этот шаман отправлялся и в Нижний мир (*buni*), чтобы найти причину болезни и вылечить ее. Эти три уровня реальности формируют основу космологии орохонов и под разными названиями встречаются у большинства тунгусских групп⁴³.

После трехдневного ритуала, проводимого шаманкой Вулиень для лечения его болезни, Чуоньнасуань несколько раз приходилось выступать в роли «второго духа» других шаманов. Неизвестно, выступал ли он в качестве *jardalanin* шаманки Вулиень, но это вполне вероятно – во всяком случае на какое-то время. Что нам точно известно, так это то, что большую часть времени в последующие три года Чуоньнасуань не был ее учеником, поскольку находился вместе со своей семьей в Тахэ, а она – в Шибаджане. Мы также знаем, что у него были шаманский костюм и все необходимые шаманские атрибуты, потому что он сказал нам, что после того, как Вулиень лечила его, «девять человек трудились, чтобы сделать мне шаманский костюм». Когда мы спросили его, как он учился быть шаманом, если рядом не было опытного шамана, он вновь напомнил нам, что его учителями были 50 духов, с которыми он познакомился в течение трех дней с Вулиень. «После того, как меня лечила Вулиень, я просто советовался с моими духами», – сказал он.



**Последний орохоносский шаман северо-восточного Китая
Чуоньнасуань (Мэн Цзинь Фу) и его помощница.
Шибаджань, июль 1994 г.**

Я лишь начинал толковать, а потом останавливался. Я не был так искусен, как остальные. Возможно, это было связано с тем, что у Чуоньнасуаня был природный дар впадать в транс или достигать экстатических состояний, а от «второго духа» требуется не позволять себе впадать в транс во время шаманского камлания. Напротив, как отмечает С.М. Широкогоров, «он должен осторожно следовать за шаманом, наблюдать и, когда это необходимо, прийти на помощь. Есть особый тип людей, которые не подвержены экстазу, но понимают суть происходящего». Далее Широкогоров отмечает: «В качестве особой характеристики помощников стоит отметить, что они, как правило, не склонны сами становиться шаманами»⁴⁵. Чуоньнасуань также намекает на индивидуальные психологические различия, по которым можно отличить того, кому суждено остаться «вторым духом» от того, кто когда-нибудь станет шаманом:

«*Jardalanin* с детства смывленный и может толковать шамана, но ему не требуется проходить через болезнь. Шаман может выбрать кого-нибудь смывленного [человека] и сделать его своим «вторым духом». Существует правило, согласно которому шаман выбирает себе «второго духа», а

Роль *jardalanin* («второго духа»).

«Чтобы стать шаманом, нужно сперва стать *jardalanin*, а потом вылечиться». Одним из самых интересных сведений, которые мы узнали от Чуоньнасуаня, было то, что «второй дух», т.е. помощник шамана, – это важная фигура, имеющая очень большое значение. За исключением замечательной главы в труде «Психоментальный опыт шаманства у тунгусов» С.М. Широкогорова, посвященной «помощнику шамана»⁴⁴, этот факт был обойден должным вниманием антропологической литературы по шаманизму, в которой обычно подчеркивается главенствующее положение шамана над всеми другими.

Чуоньнасуань признался нам, что он не был умелым «вторым духом». Он сказал, что он практически «всего лишь играл роль «второго духа». «Формально я не был «вторым духом».

не наоборот. Они должны состоять в очень хороших отношениях и уметь читать мысли друг друга. Так должно быть даже в повседневной жизни (вне ритуала)».

Мы спросили Чуоньнасуаня, желательно ли, чтобы «второй дух» шамана-мужчины тоже был мужчиной и наоборот, на что он ответил: «нет, нет разницы, является ли «второй дух» мужчиной или женщиной. Но если «второй дух» – женщина, то она должна быть старше и опытнее, не девушка. Кроме того, на ритуале камлания не может присутствовать женщина во время менструации».

«*Jardalanin* – это что-то вроде переводчика», – заметил Чуоньнасуань, оглядывая двух находящихся в комнате переводчиков – эвенка и ханьца, повторявших вслед за ним его слова на двух иностранных языках (мандаринском китайском и английском) перед объективом видеокамеры. «Когда шаман поет или говорит что-то нараспев, именно *jardalanin* лучше всего понимает издаваемые шаманом звуки. Да, *jardalanin* достаточно могущественен. Иногда, когда шаман приглашает духа, а тот не может помочь, *jardalanin* понимает это из песни шамана и может предложить ему позвать другого духа, который может помочь. Когда *jardalanin* видит другого духа, приближающегося, чтобы помочь, он встает и объявляет об этом шаману и всем присутствующим. *Jardalanin* может прочесть движения шамана, звуки бубна и металлических колокольчиков, а потом он встает и извещает шамана и остальных присутствующих о прибытии нового духа».

Затем Чуоньнасуань пояснил: «Когда я танцевал, я не знал, что происходит. Но это знал *jardalanin*, который общался с духами. Затем *jardalanin* общается с семьей (пациента) – какие образы использовать, какие молитвы читать, какие сорта мяса приготовить для подношений»⁴⁶. Личного помощника Чуоньнасуаня звали Мэн Чанго⁴⁷. Позже Чуоньнасуань скажет нам, что это был «второй дух» того самого опытного шамана, который лечил его и сказал Чуоньнасуаню, что тот станет шаманом.

Болезнь вторая. В возрасте 19 лет Чуоньнасуань снова заболел. «После того, как я познал духов, с которыми меня познакомила Вулиень, несколько новых духов хотели войти в меня. Но духи [с которыми меня познакомила] Вулиень не могли принять их, и они стали бороться. Из-за этой борьбы между духами я заболел»⁴⁸. Я не мог ни есть, ни спать, и все время хотелось быть одному. Поэтому я тихо сидел наедине с самим собой под деревом или еще где-нибудь. Когда я был на улице один, я мог слышать голоса издалека и слышал манящие песни духов⁴⁹. Это продолжалось месяцев пять–шесть».

Мы спросили Чуоньнасуаня о том субъективном опыте, который он пережил, когда новые духи пытались войти в него – видел ли он, слышал или почувствовал, как они пытаются войти в его тело? «Я не *видел*, как они приближались, но я *слышал*, что приближаются новые духи. Это были духи от моего прадеда». Другими словами, он был одержим духами предков и в связи с этим заболел.

Возможно, его вторая болезнь была вызвана глубоким личным кризисом. Согласно сведениям, представленным в книге Гуань Сяюнь⁵⁰, Мэн Цзинь Фу женился в 1944 г. в возрасте 17 лет, но через год его молодая и красивая жена заболела и умерла (в 1963 г. он женился на своей второй жене, Дин Сюинь⁵¹). Однажды, идя недалеко от р. Хума, он услышал громоподобный звук, увидел яркий свет и потерял сознание. Поскольку Чуоньнасуань был еще подростком, в дело были вовлечены его родители. «Так как дело касалось новых духов, Вулиень уже не могла помочь. Они должны были найти нового шамана. Поэтому мои родители напрямую посоветовались с духами своих предков и получили совет обратиться за помощью к другому шаману». Его родители наняли его дядю, Мэн Миньчисуаня⁵², в 1940-1950 гг. являвшегося очень уважаемым и опытным шаманом в Тахэ⁵³. Целительный ритуал выглядел следующим образом: Миньчисуань, опытный шаман, более часа танцевал один. Затем «второй дух», отличавшийся красноречием, известил духа о том, почему они позвали именно его и с какой целью. Затем все пошли спать. На следующее утро шаман Миньчисуань сказал, что видел сны. Он видел много-много духов, которые собрались вместе и требовали подношений в виде оленя, лося, утки и т.д. «А затем я в течение трех ночей следовал в танце за Миньчисуань». Но это не помогло Чуоньнасуаню. «Поэтому Миньчисуань остался еще на три дня и сделал подношение духам в виде оленя. После этого я выздоровел и больше не слышал манящих песен духов». Миньчисуань познакомил Чуоньнасуаня с десятью новыми духами, и его здоровье восстановилось, когда «старые и новые духи подружились во мне».

Опытный шаман Миньчисуань познакомил его также с наиболее могущественным двухголовым Духом-Орлом – *sheki*. После этого Чуоньнасуань стал гораздо сильнее и его стали часто приглашать для проведения камланий.

Болезнь третья. В 1947 г., когда Чуоньнасуаню было 20 лет, его дядя, сильный шаман Миньчисуань, умер, и Чуоньнасуань вновь заболел. Чуоньнасуань поведал нам, что он был без сознания в течение трех дней, и потом еще почти два месяца его сознание было «затуманенным»⁵⁴, почти как если бы он был в трансе. «Я чувствовал, что другие духи входят в меня. Я чувствовал себя потерянным. Не хотелось есть. Не хотелось, чтобы рядом кто-то находился. Я просто хотел быть один». Его семья разыскала самого сильного из практикующих в то время шаманов по имени Чжао Ли Бэнь⁵⁵. Примечательно, что Чжао Ли Бэнь был единственным шаманом, которого успел посвятить в шаманы Чуоньнасуань за срок своей недолгой карьеры, причем это посвящение имело место всего за год до описываемой болезни. За этот год Чжао Ли Бэнь стал во многих отношениях очень сильным шаманом, да и в целом он был примечательной личностью в истории ороchonского народа, на что был целый ряд причин.

Мы разговаривали с братом Чжао Ли Бэня по имени Чжао Бэнь Чан⁵⁶, который сказал нам, что его брату в 1994 г. исполнилось бы 68 лет, если бы он не умер от рака в 1978 г. Их отец был ханьцем из провинции Шаньдун, а мать была ороchonкой. Тот факт, что Чжао Ли Бэнь был наполовину ханьцем, открыл перед ним многие двери после основания Китайской Народной Республики в 1949 г. Их отец был владельцем промышленной компании «*Yimin Company*», которая занималась продажей шкур животных, оленьих рогов и т.д. Чжао Ли Бэнь родился в Тахе примерно в 1928 г., т.е. практически он был ровесником Чуоньнасуаня. Во время японской оккупации несколько мужчин-орочонов были насильно призваны на военную службу к японцам, но Чжао Ли Бэнь склонил этих новобранцев к мятежу и они убили одного японского офицера. Вскоре после окончания войны Чжао Ли Бэнь заболел. По словам его брата, он «сошел с ума, бегал повсюду, бормотал бессмыслицу и лазал по деревьям». Родители Чжао разыскивали шамана – Чуоньнасуаня, – чтобы тот вылечил их сына. Целительный ритуал происходил в большой юрте и длился три ночи. Во время этого ритуала, как сказал нам брат Чжао, духи Чуоньнасуаня «учили» духов Чжао Ли Бэня, и он был призван ими на то, чтобы стать шаманом.

После того, как Чуоньнасуань вылечил Чжао и посвятил его в шаманы, Чжао считался, пожалуй, самым сильным шаманом среди ороchonов вплоть до 1952 г., когда, по выражению его брата, он «занялся делом» – стал ярым партийным работником Коммунистической партии Китая, убедил ороchonов отказаться от «предрассудков» шаманизма и убедил духов уйти (см. ниже). С этого времени и вплоть до своей смерти Чжао Ли Бэнь был, пожалуй, самым влиятельным человеком среди ороchonов – он был главой Шибаджана, а позже начальником национального отдела в округе Хума. Однако его карьера в качестве шамана сказалась на его судьбе позже, во время культурной революции: Чжао Ли Бэнь был «раскритикован» и более чем на год помещен в трудовой исправительный лагерь. Возможно, его обращение к атеистическому коммунизму было далеко не безупречным, и на него падали подозрения. Так, даже спустя долгое время после того, как он стал убежденным членом Коммунистической партии, иногда по ночам он вскакивал с постели, будучи напуган духами, и его жене приходилось садиться на него сверху («верхом»), чтобы об этом никто не узнал⁵⁷.

Чуоньнасуань с чувством несколько раз повторил нам: «После моей третьей болезни я в первый раз вылечил человека». К сожалению, мы столкнулись тут с противоречием, которое так и не разрешилось полностью: если он лечил Чжао Ли Бэня и посвятил его в шаманы, а затем наоборот, Чжао Ли Бэнь лечил его, когда он заболел в третий раз через год после этого, то как он может делать такое утверждение? Мы не смогли добиться от него прямого ответа по поводу этого логического противоречия, поэтому решили, что подобное смешение деталей может быть связано с нашим недостаточным пониманием карьерного пути типичного ороchonского шамана, а также с тем фактом, что 67-летнему шаману трудно вспомнить все детали практики, которой он не занимался с 1952 г.

Основываясь на биографических данных Чуоньнасуаня, представленных в книге Гуань Сяюнь и Ван Хунган⁵⁸, мы полагаем, что, по всей видимости, он начал совершать целебные ритуалы после второй своей болезни и что рассказанная им самим версия неверна.

Когда мы спросили его, как он узнал, что должен начать шаманскую практику после своего третьего выздоровления и как это было реализовано, он ответил следующим образом: «Я получил прямой призыв от духов, чтобы стать шаманом... Не каждый желающий может стать шаманом. Человек становится шаманом по воле духов. Сначала я получил прямой призыв от духов, чтобы

стать шаманом [его первая болезнь], а потом я понял, что могу стать шаманом, пока был в трансе. Потом я был призван стать шаманом, когда Чжао Ли Бэнь лечил меня и его духи сказали мне, что я могу стать шаманом. Затем мне сказали о роли и силе различных духов Чжао Ли Бэня, какие духи могут лечить, а какие – вызывать болезнь».

Нас интересовала форма общения Чуоньнасуаня с духами Чжао Ли Бэня, и на этот вопрос мы получили следующий ответ: «С духами Чжао меня познакомил его *jardalanin*, он же и рассказал мне, к какой болезни был причастен каждый дух. Во время третьего камлания *jardalanin* Чжао сказал мне, что мне следует быть шаманом». (И вновь это сбивает с толку: ведь Чуоньнасуань уже являлся шаманом после своей первой болезни, а после второй болезни стал довольно сильным шаманом. Как может быть так, что он был призван на шаманство после третьей болезни, причем при помощи своего собственного ученика?!). По его словам, *jardalanin* прочитал мысли шамана Чжао Ли Бэня. Эта история подтверждает не только необычайную силу помощника, или «второго духа» шамана, но и классическую модель шаманской инициации, представленной в трудах С.М. Широкогорова и М. Элиаде.

Камлания. Шаманизм у орохонов является наследуемым призванием не только в отношении становящихся шаманами представителей сменяющих друг друга поколений семьи, но и в отношении конкретных духов, также передающихся по наследству, и без мастерства этих духов камлание невозможно. Поскольку духам уже комфортно в одном члене семьи, они стремятся предстать перед другими шаманами, родных ему по крови. Часто это случается после смерти шамана. Например, когда умер дядя Чуоньнасуаня, его песни духов перешли к нему. «Мой дядя пел эту песню, и мой двоюродный брат, который был шаманом, тоже пел эту песню, и я тоже. Мы все использовали ее во время камланий. Обычно шаманы не использовали конкретную песню, пока не спускался определенный дух, только тогда они использовали эту песню. У каждого духа – своя песня».

Дух, о котором говорил Чуоньнасуань, очевидно был очень сильным, поэтому мы спросили Чуоньнасуаня, что это за дух. Он не захотел нам отвечать. «Я точно не знаю», – сказал он. Это было типичным его ответом всякий раз, когда мы спрашивали его об отличительных особенностях конкретных духов. Ему явно было дискомфортно говорить о них. Мы спросили, когда он провел свое первое камлание в качестве шамана.

«В первый раз я вылечил человека после моей третьей болезни. [Скорее всего, это произошло после второй болезни, как уже отмечалось выше]. Он страдал от [эпилептических] припадков. Это продолжалось много месяцев, и его семья обратилась ко мне за помощью. Я дважды танцевал по два часа и одного за другим просил духов о помощи, но они требовали много подношений. Об этом сообщал семье *jardalanin*. По-видимому, камлание было успешным».

Чуоньнасуань также рассказал нам о другом случае, когда он без применения трав и мазей вылечил двух человек из семьи Го, которые страдали от инфекционного кожного заболевания. Как отмечают Гуань Сяюнь и Ван Хунган, одной из первых пациенток Чуоньнасуаня (приблизительно в 1946-1947 гг.) была молодая женщина по имени Манниань, китайское имя – Го Сюджень⁵⁹. Она была так благодарна ему, что до конца 1990-х гг. слала ему подарки во время праздников.

Однако в жизни Чуоньнасуаня было одно камлание, которое он никогда не забывал.

Путешествие в буни (Нижний мир). Во время беседы о камланиях мы спросили Чуоньнасуаня, спускался ли он когда-нибудь в Нижний мир во время камлания.

«Было одно путешествие», – сказал он. – Это был особый ритуал. Я отправился в *буни*, чтобы спасти одну пожилую женщину. Ее муж, умерший за много лет до этого, пытался затащить ее в *буни* и вызывал у нее болезни. Ее муж пытался украсть у нее ее душу. Она умерла через три года. Ее спас не я, а мои духи».

Затем Чуоньнасуань рассказал нам, что камлание длилось три ночи. В первую ночь он не танцевал. Он совещался со своими духами, но они не могли обнаружить причину болезни женщины. Во вторую ночь он совершил танец, однако духи все также не могли выявить причину болезни. На третью ночь он пригласил на ритуальный танец новых духов, и они сказали ему, что душа женщины похищена душой ее мужа и находится в *буни*. Чуоньнасуань сказал, что дух, который сказал это ему, был сильным духом-предком по имени *shurkie*. Находясь в темной юрте, Чуоньнасуань лег на шкуру лицом вниз и попытался войти в Нижний мир, или страну мертвых *буни* посредством зрительного путешествия.

«Вначале я не мог ничего разглядеть. Было темно. Потом я закрыл глаза, и стало светло. Я увидел моего духа, он шел впереди и вел за руку двух собак». Это был *sheki*, двуглавый Дух-Орел,

принявший человеческий облик. «На нем была одета шаманская маска. Это был один из духов моего дяди. Этот дух просто вошел в меня. Во время камлания мой *jardalanin* позвал на помощь этого духа». Это был тот самый дух, который был настолько силен, что с его помощью дядя Чуоньнасуаня мог убить свинью.

Потом мы попросили его рассказать нам, что находится в Нижнем мире.

«Я видел этого духа в шаманской маске, идущего впереди по проходу, который становился все уже и уже, потом был барьер, затем я увидел вначале тигра, потом черного медведя и другие человеческие фигуры, и все они ели друг друга. Это было очень страшно»⁶⁰. При этом Чуоньнасуань стал очень нервничать и отказался говорить еще что-либо о *бун*.

Мы спросили Чуоньнасуаня, всегда ли Нижний мир является страшным местом, и он ответил: «Я не знаю, как думают остальные, но для меня это было страшно. Но когда пройдешь через все эти ужасные вещи, это хорошее место»⁶¹. По крайней мере, я так слышал». Позже он сказал, что последовал за духом в проход, а потом дух вывел его оттуда назад, но что было между этими событиями, он не помнит. Это был единственный раз, когда Чуоньнасуань отдельно касался темы использования визуальных мыслительных образов в шаманизме. Во всех других случаях он подчеркивал слуховые мыслительные образы.

Лето 1952 г.: «гибель духов». Все, с кем мы беседовали, делились воспоминаниями о трагических событиях летом (в июне или июле) 1952 г., когда новоиспеченный коммунист Чжао Ли Бэнь и китайские власти принудили ороحوнов отбросить свои «суеверия» и отказаться от всяких религиозных практик. Эта «гибель богов»⁶² была вынужденной капитуляцией части ороحوнов. Чуоньнасуань и Чжао Ли Бэнь были двумя наиболее сильными шаманами среди ороحوнов, и поэтому китайские власти организовали для них бесплатное путешествие (на поезде и на самолете) в восемь крупнейших городов Китая, чтобы убедить их в том, что сопротивление бесполезно и что будущее за Мао и Коммунистической партией. Скорее всего, с официальной точки зрения коммунистов, целью этого путешествия было укрепление идеи о том, что шаманизм был «примитивен» и что переход на постоянное поселение и «современную» жизнь должен стать их, ороحوнов, будущим. Поскольку ни один из этих двух шаманов до этого ни разу не покидал глухих краев, в которых жили ороحوны, этот пропагандистский ход произвел на них сильное впечатление, и по прибытии они организовали и провели длящийся в течение трех ночей ритуал, во время которого ороحوны просили духов «уйти».

По словам Гуань Коуни, которая в 1952 г. была начинающей семнадцатилетней шаманкой, последний ритуал «отправления назад» духов проходил в течение трех ночей в Байиньна (где она тогда жила) и в Шибаджане. По ее оценке, в ритуале, проводимом в ее родной деревне, участвовало около 200 ороحوнов, но «они делали это с большой неохотой. Особенно это касается тех ороحوнов, которые проживали к югу от р. Хума – они не хотели бросать духов». Во время этих публичных коллективных ритуалов, проводимых в двух поселениях, участники просили духов уйти и не возвращаться, и каждый шаман или шаманка проводили дома собственный ритуал, чтобы отправить духов восвояси. Гуань Коуни сказала нам, что не помнит ни одного напева или песни из того трагического ритуала, а помнит лишь, что все «молили духов не возвращаться».

Гуань Коуни рассказала также о том, что ее муж схватил берестяной короб, в котором хранились ее шаманские принадлежности, и бросил его в огонь. Ее дед забрал ее шерстяное шаманское платье («которое было не так хорошо, как кожаное», добавила она) и спрятал его в горах, и она никогда так и не узнала, где именно. После лета 1952 г. ни она, ни Чуоньнасуань открыто никогда не исполняли ни одного шаманского обряда. Никогда больше не проводилось коллективных камланий. Гуань Коуни сказала нам, что она хотела продолжать шаманить, и это ей часто снилось. После ритуала отправления духов, по ее словам, она чувствовала «тяжесть в груди» и часто плакала, потому что ей нельзя было больше учиться шаманству.

Заключение

Представленные выше истории, рассказанные нам Чуоньнасуанем (Мэн Цзинь Фу) во время наших многочисленных интервью и неофициальных бесед в середине июля 1994 г., являются одним из самых подробных из когда-либо появлявшихся в печати описаний жизни, призвания на шаманство, обучения и шаманской практики тунгусского шамана. И хотя мы отправились в Маньчжурию и Внутреннюю Монголию затем, чтобы собрать сведения, подтверждающие или опровергающие конкретную выдвинутую нами психологическую гипотезу, масштаб собранных нами сведений оказался гораздо шире.

В начале нашей второй беседы с Чуоньнасуанем, когда мы встретили его на дороге, он сказал Ричарду Ноллу: «Ты дядя моего ребенка». Это было особым комплиментом, означающим, что он относился к Ричарду Ноллу как к родственнику. Доверие, которое он оказал нам, позволило ему легко делиться с нами самыми интимными подробностями своей жизни. Он знал, что его недолгая карьера в качестве шамана будет зафиксирована и сохранена для других людей. Среди орохонов больше нет шаманов.

Чуоньнасуань умер 9 октября 2000 г.

Перевод с английского, примечания – Е.А. Воронковой
Научное редактирование – А.П. Забияко.

Первое издание статьи: Chuonnasuan (Meng Jin Fu). The Last Shaman of the Oroqen of Northeast China // Han'guk chunggyo yon'gam [Journal of Korean Religions]. 2004. – № 6. – С. 135-162. Здесь публикуется новая версия статьи, отредактированная авторами для публикации в Journal of International Society for Shamanistic Research под названием «The Last Shaman of the Oroqen People of Northeast China» и с уточнениями для журнала «Религиоведение».

¹ Данная статья является первой публикацией материалов, собранных нами среди тунгусов (маньчжуров, эвенков и орохонов) на Северо-Востоке Китая в течение трех месяцев летом 1994 г. Мы отложили публикацию до того времени, пока не удостоверились, что всех шаманов, которых мы опрашивали и фотографировали, уже нет в живых. Мы не хотели делать их личную жизнь достоянием общественности и тем самым подвергать их возможной эксплуатации. Наше исследование базировалось на средствах, полученных по гранту из фонда Wenner-Gren (№ 5676), и, пользуясь случаем, мы хотели бы поблагодарить эту организацию за поддержку. Впервые собранные нами полевые материалы о последнем орохономском шамане были опубликованы Ричардом Ноллом в мае 2004 г. в Институте исследования религии (Institute for religion) в Университете Соганг (Sogang University) в Сеуле, Корея. Он благодарит профессора Ким Че Юнг и Ким Сун-нэ за оказанную помощь.

² Znamenski A.A. *Shamanism in Siberia: Russian records of indigenous spirituality*. – Amsterdam: Kluwer Academic Publisher, 2003.

³ Превосходные репродукции этой иллюстрации 1692 г. можно найти в ряде изданий, в частности, см.: Norpal M. *Schamanen und Schamanismus*. – Augsburg: Pattloch Verlag, 1994. – Р. 43. У Г. Флахерти (Flaherty G. *Shamanism and the eighteenth century*. – Princeton: Princeton University Press, 1992. – Р. 24) находим необрезанную репродукцию этого же изображения, на которой можно увидеть конической формы жилища тунгусов, столь схожие с *tumi* – жилищами индейцев североамериканских прерий.

⁴ Janhunen J. Siberian shamanistic terminology. *Trances of the Central Asian Culture in the North*. Memoires do a Societe Finno-Ougrienne. – Helsinki, 1986: 97-117.

⁵ Hutton R. *Shamans: Siberian spirituality and the Western imagination*. – London and New York: Hambledon and London, 2001.

⁶ Тунгусоязычное население Китая расселено главным образом в Северо-Восточном регионе страны, обычно именуемом Маньчжурией. Оно делится на пять официально признанных этнических групп. Согласно переписи населения 2000 г. численность этих групп была следующей: эвенки (Evenki, Ewenki) – 30500, хэцжэнь (Hezhen) – 4640, маньчжуры (Manchu) – 10682300, орохоны (Oroqen) – 8196, *сибе* (Sibe, Xibe) – 188800. *Сибе* также проживают в Синьцзян-Уйгурском автономном районе (на западе Китая) и там, по информации, полученной нами во время подготовки к полевой работе в 1993 г., в каждом клане все еще есть практикующие шаманы (в отличие от *сибе*, проживающих в Маньчжурии).

⁷ Noll R. Mental imagery cultivation as a cultural phenomenon: The role of visions in shamanism. – *Current Anthropology*, 1985. – 26:443-461.

⁸ От *мнемоника* – совокупность правил и приемов, помогающих запоминать нужные сведения (*прим. перев.*).

⁹ Shi Kun. Shamanistic studies in China: A preliminary survey of the last decade // *Shaman: An International Journal for Shamanistic Research*. 1993. – 1(1): 47-57.

¹⁰ Англ. – Foreign Affairs Office of the PRC (*прим. перев.*).

¹¹ Shibazhan.

¹² Juha Janhunen. См. труды: Janhunen J. Siberian shamanistic terminology // *Trances of the Central Asian Culture in the North*. Memoires do a Societe Finno-Ougrienne. – Helsinki, 1986. 194: 97-117; Janhunen J. A Sino-Finnish joint expedition to the minority nationalities of Northern China // *Journal de la Societe Finno-Ougrienne*. – 1989. – 82: 277-279; Janhunen J. *Manchuria. An ethnic history*. Helsinki: The Finno-Ugrian Society, 1996; Janhunen J. HOU Yucheng and XU Jinxue. The Orochen of Xinsheng // *Journal de la Societe Finno-Ougrienne*. – 1989. – 82: 145-169.

¹³ Lindsay Whaley (Dartmouth College) – см.: Whaley L. The growing shadow of the Oroqen language and culture // *Cultural Survival Quarterly* Summer, 2001. – 13-15.

¹⁴ Fengxiang Li (California State University at Chico).

¹⁵ Ethel J. Lindgren.

¹⁶ Мы оба не знаем русского языка, но понимаем, что здесь стоит также отметить следующий труд, поскольку он имеет отношение к таким народам как эвенки и орохоны, которых мы посещали во время наших полевых исследований: Мазин А.И. Быт и хозяйство эвенков-орхонов. – Новосибирск, ВО «Наука», 1992. – 154 с.

¹⁷ См. работы: Lindgren E.J. Northwestern Manchuh and the Reindeer Tungus // *Geographical Journal*. – 1930. – 75:518-536.; Lindgren E.J. The shaman dress of the Dagurs, Solons and Numinchens in N.W. Manchuria // *Geografiska Annaler*. – 1935.

– 17: 365-378; Lindgren E.J. The Reindeer Tungus of Manchuria // *Journal of the Royal Central Asian Society*. – 1933. – 22:221-231. Два последних шамана эвенков-оленьеводов были женщинами, и к 1998 г. обе скончались. См.: Heyne F.G. Frauen, die Geister beherrschen. Geister und Schamaninnen bei Ewenken in den Grossen Hinggan Bergen (Nordostchina) // *Anthropos*. – 2003. – 98: 319-330.

¹⁸ См.: Heyne F.G. Neshun-Shaman eine Schamanengeschichte der Mergen Oroqen: aus der Forschungsergebnissen Waither Stoezners // *Kleine Beilage aus dem Staatlichen Museum fuer Voelkerkunde*. – 1999. – 17: 38-48; Heyne F.G. The social significance of the shaman among the Chinese reindeer-Ewenki // *Asian Folklore Studies*. – 1999b. – 58: 377-395; Heyne F.G. Frauen, die Geister beherrschen. Geister und Schamaninnen bei Ewenken in den Grossen Hinggan Bergen (Nordostchina) // *Anthropos*. – 2003. – 98: 319-330.

¹⁹ Shirokogoroff S.M. *The psychomental complex of the Tungus*. London: Kegan Paul // Website of the Tungusic Research Group at Dartmouth College, 1935. <http://www.cs.org.publications/CSQ/252/whaley.htm>

²⁰ В русскоязычной литературе также встречается название «орочены»; англ. «Oroqen», «Orocen» и «Orochon» (прим. перев.). Об орочонах Китая см.: Qiu Pu. *The Orochens – China's nomadic hunters*. (Translated by Wang Huimin.) Beijing: Foreign Languages Press, 1983; Qiu Pu. *Elunchun zu* (The Oroqen nationality). Beijing: Cultural Relics Publishing House, 1984.

²¹ Xun River, Zhan River.

²² Naunchen Ganchen and Numinchen.

²³ Khingang Tungus or Mergen Tungus.

²⁴ Janhun J. *Manchuria. An ethnic history*. – Helsinki: The Finno-Ugrian Society. – 1996. – P. 69. В российской исследовательской традиции принято относить эвенков и орочонов к одному этносу (прим. перев.).

²⁵ (1) Gankui; (2) Guli; (3) Nuomin; (4) Tuozhamin in the Oroqen Autonomous Banner of the Inner Mongolian Autonomous Region; (5) Shibazhan in Tahe County; (6) Baiyinna in Huma County; (7) Xinsheng in Heihe City; (8) Xin'e; (9) Xinxing in Xunke County; and (10) Shengli in Jiayin County.

²⁶ Uqatkan.

²⁷ Имеются в виду следующие работы: М. Элиаде «Шаманизм: архаические техники экстаза» (Eliade. – М., 1951/1964. Shamanism: Archaic techniques of ecstasy. Translated by W.A. Trask. Princeton: Princeton University Press); С.М. Широкогоров «Психоментальный комплекс тунгусов» (Shirokogoroff, S.M. 1935. The psychomental complex of the Tungus. London: Kegan Paul. Website of the Tungusic Research Group at Dartmouth College. <http://www.cs.org.publications/CSQ/252/whaley.htm>).

²⁸ Ma Minchao and Cui Yan. 'Elunchun zu bufen' [Chapter on the Oroqen people] in *Zhonggo ge minzu zongjiao yu shenhua da cidian* [Dictionary of the Religions and Myths of All Nationalities in China], pp. 127-132. Beijing: Xueyuan Press, 1990.

²⁹ Janhun J. HOU Yucheng and XU Jinxue, 1989. The Orochen of Xinsheng. *Journal de la Societe Finno-Ougrienne* 82: 145-169: 17.

³⁰ Whaley L. The growing shadow of the Oroqen language and culture // *Cultural Survival Quarterly* Summer. – 2001. – 13-15.

³¹ Guan Kouni.

³² Guan Xiaoyun and Wang Honggang. *Elunchun zu saman jiao diaocha* [A Study of Oroqen Shamanism]. Shenyang, China: Liaoning People's Publishing House.

³³ Kister D. Present-day shamanism in Northern China and the Amur Region // *Shaman* 7: 77-95.

³⁴ Там же. – С. 88.

³⁵ Здесь и далее мы будем называть Мэн Цзинь Фу его орочонским именем – Чуоньнасуань.

³⁶ Нам сказали, что в июле 1994 г. население Шибаджана составляло 528 человек. Эта цифра может относиться как к деревушке, в которой проживал сам Чуоньнасуань, так и к общему населению Шибаджана. Шибаджань – это название орочонского городка с несколькими прилегающими к нему деревнями (за исключением находящихся неподалеку государственного лесохозяйственного предприятия и военной части). Согласно данным, представленным в указанной выше книге Гуань Сяюнь (с. 24), в орочонском городке Шибаджань на тот момент было 1357 дворов с общим населением 4458 человек, включая 546 орочонов, 194 маньчжуров, 21 монгола, 17 дауров, 13 корейцев, 6 эвенков, 6 уйгуров (кит. Hui Muslim – прим.перев.), двух представителей народности *сйбе* и одного русского. Большинство населения составляют ханьцы. Название городка буквально означает «18 стоянка» – имеется в виду стоянка последней китайской императрицы по дороге к северу от Пекина.

³⁷ Kumarchen Oroqen.

³⁸ Manyagir.

³⁹ Minchisuan.

⁴⁰ Baiyinna.

⁴¹ Wuliyen.

⁴² Возможно, это слово связано с тунгусским словом «буга» – «небеса». См. рассуждения С.М. Широкогорова об этом базовом тунгусском понятии: Shirokogoroff, 1935: 1.

⁴³ См.: Shirokogoroff, 1935: 125-126.

⁴⁴ См.: Shirokogoroff, 1935: 229-330.

⁴⁵ См.: Shirokogoroff, 1935: 330.

⁴⁶ Букв.: «what images to use, what prayers to offer, what meats to prepare as offering» (прим.перев.)

⁴⁷ Meng Changguo.

⁴⁸ О борьбе между духами и душами см.: Shirokogoroff, 1935: 320-322.

⁴⁹ Букв.: «I could hear voices talking in the far distance, and enchanting songs from the spirits» (прим.перев.)

⁵⁰ Guan Xiaoyun and Wang Honggang. *Elunchun zu saman jiao diaocha* [A Study of Oroqen Shamanism]. – Shenyang, China: Liaoning People's Publishing House, 1998. – P. 52-53.

⁵¹ Ding Xiuqin.

⁵² Meng Minchisuan.

⁵³ Guan Xiaoyun and Wang Honggang. *Elunchun zu saman jiao diaocha* [A Study of Oroqen Shamanism]. – Shenyang, China: Liaoning People's Publishing House, 1998. – P. 38.

⁵⁴ Букв.: «blurred» (прим.перев.).

⁵⁵ Zhao Li Ben.

⁵⁶ Zhao Ben Chang.

⁵⁷ Эти сведения были получены нами от Гуань Коуни (род. в 1935 г.), с которой мы беседовали в Шибаджане 14 июля 1994 г. Как отмечает Д. Кистер (см. с. 89), она является «последней шаманкой среди орохонов», но при нас она настаивала на том, что она была «только *jardalanin*» и никогда не была практикующей шаманкой. Однако она училась быть шаманкой после того, как Чжао Ли Бэнь вылечил ее от сильных болей в груди в 1950-1951 гг., после неудачных попыток ее мачехи, шаманки Вулиень, сделать то же самое. Когда летом 1952 г. новый коммунистический режим убедил орохонов отречься от своих «суеверий», ее карьера в качестве начинающего шамана подошла к концу.

⁵⁸ Guan Xiaoyun and Wang Honggang. *Elunchun zu saman jiao diaocha* [A Study of Oroqen Shamanism]. – Shenyang, China: Liaoning People's Publishing House, 1998. – P. 53.

⁵⁹ Manniyan; Guo Xiuzhen.

⁶⁰ В тексте: «I saw the spirit in the shaman's mask going ahead into a passage that became narrower and narrower, then there was a barrier, then I saw first a tiger, then a black bear, and other human forms, and they were all eating each other. It was very frightening» (прим. перев.).

⁶¹ В тексте: «nice place» (прим. перев.).

⁶² Нем.: *Goetterdaemmerung* – «гибель богов», «сумерки богов» (прим. перев.).