

МИНИСТЕРСТВО КУЛЬТУРЫ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ  
МИНИСТЕРСТВО КУЛЬТУРЫ РЕСПУБЛИКИ САХА (ЯКУТИЯ)  
ГОСКОМИТЕТ ПО НАУКЕ, ВЫСШЕЙ ШКОЛЕ И ТЕХНИЧЕСКОЙ ПОЛИТИКЕ  
РЕСПУБЛИКИ САХА (ЯКУТИЯ)  
ЯКУТСКИЙ НАУЧНЫЙ ЦЕНТР СО РАН  
ЯКУТСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

# **ШАМАНИЗМ КАК РЕЛИГИЯ: ГЕНЕЗИС, РЕКОНСТРУКЦИЯ, ТРАДИЦИИ**

**ТЕЗИСЫ ДОКЛАДОВ  
МЕЖДУНАРОДНОЙ НАУЧНОЙ КОНФЕРЕНЦИИ**

15-22 августа 1992 г.



ИЗДАТЕЛЬСТВО

ЯКУТСК 1992

*Гоголев А.И., Решетникова А.П. (Якутск)*

## ФЕНОМЕН ШАМАНИЗМА В ИСТОРИИ РЕЛИГИИ

Понятие шаманизма вошло в литературу в XVIII в., хотя о шаманах у народов Сибири имеются упоминания в письменных источниках XVII в. В последнее время отмечено обострение интереса к шаманству. Это объясняется в основном двумя причинами. Первая заключается в том, что в свете нового отношения к народной медицине возрос интерес к знахарским и шаманским способам лечения - проблемы здоровья все больше изучаются в исторической, социальной и знаковой среде. С другой стороны, в связи с гуманитаризацией общества как никогда усиливается интерес к самому человеку, его врожденным способностям к самосовершенствованию, громадным тайнам возможностей психики. Считается, человек - переходное существо, его становление не закончено. "Шаг от человека к сверхчеловеку, - писал Шри Ауробиндо, - станет новым свершением в земной эволюции". В этом плане феномен человека более всего проявляется в состоянии "первобытного естества". Все эти аспекты чрезвычайно "удобно" сфокусированы в образе шамана.

Хотя шаманство существовало и существует у народов всех частей света, эта форма религии приняла наиболее развитый вид и даже стала господствующей в Северной Азии - у народов Сибири и Севера. Именно в Сибири оно получило свое наиболее классическое развитие, что дало возможность Л.П.Потапову определить его как особую религию - "алтайский шаманизм" или, по Т.М.Михайлову, - "центральноазиатский шаманизм".

Ясного понимания этой формы религии до сих пор еще не достигнуто. "Самое трудное в проблеме шаманизма, - писал С.А.Токарев, - это опасность пасть в биологизм, приписав основную роль нервно-психологической стороне шаманских явлений, упустив из виду историческую, социально обусловленную их сторону". Но перед исследователями стоит не только эта задача. До сих пор недостаточно изученными остаются шаманское мировоззрение, т.е. его "моделирование Космоса"; сопоставление шаманов с современными экстрасенсами, т.е. современное состояние шаманских традиций. Требуется в этой связи более четкое определение терминов: "экстаз" (греч. экстазис - "выход души"), "медитация" (размышление в состоянии углубленности и сосредоточения, переход в другое состояние, во время которого утрачивается сознание тела), "транс" (ощепение, состояние отрешенности, "ясновидение", "помрачение сознания"), иными словами, сопоставление йогов, экстрасенсов и шаманов.

Что является основанием шаманизма? Возможно, его ядро составляет экстаз, его структурный закон - соединение души с "потусторонним миром" (миром другого измерения?). Экстаз шаманом достигается через переплетение "странствующей" и преобразующей его идеи во многих разветвлениях - мифологического, религиозного и ритуального пластов.

Шаманизм некоторые не признают как форму религии, а характеризуют как "действие частное", "окультизм", как магическую технику, которая не рассматривает проблему нравственности. Действительно, шаман пользуется "набором техник, связанных с работой в измененных состояниях сознания". Это позволяет ему лечить людей, даже прогнозировать будущее и т.д. Иными словами, необходимо определить, есть ли в шаманизме духовные ценности, тесно связанные с религиозными принципами. В этой связи, правомерно ли утверждение о том, что в шаманстве слабо разработана общая теория религии? Хотя в нем очень развита религиозная мистика. По всей вероятности, шаманская идеология не может обойтись без комплекса традиционных верований, без использования мифологических систем. Поэтому шаманство как явление, видимо, развивается в религиозной среде и связано со многими религиями и заимствует у них пантеон и ритуальные формы.

С этим направлением встает проблема белого и черного шаманства. Ясно, что шаман - не священник и не жрец, и это не требует особых объяснений. Такое разделение шаманства, наблюдаемое у тюрко-монгольских народов Сибири и Центральной Азии, возможно, продиктовано своеобразием духовной и телесной природы человека.

И, наконец, по-прежнему вызывает большой интерес генезис сибирского шаманства, его атрибутика (форма, функции, возраст), в частности, у народов алтайской языковой общности.

Эти и другие проблемы шаманизма займут достойное место в работе конференции.



## ТРАВЕСТИЗМ ("ПРЕВРАЩЕНИЕ ПОЛА") В ШАМАНСТВЕ

1. Многим народам мира было известно "превращение пола" - уподобление мужчин женщинам, проявлявшееся в одних случаях только в ритуале, в других - также и в повседневной жизни; при этом степень уподобления бывала равной - от перемены прически или частей одежды до осознания себя женщиной, вплоть до выхода замуж. Уподобление женщин мужчинам также было знаком обычаев некоторых народов, однако это не было столь распространенным явлением, как мужской транссвестизм (трансвестизм). "Превращение пола" нельзя объяснить биологическими отклонениями. Оно было культурной традицией. Накопленные наукой факты указывают, что транссвестизм обычно наблюдался в ритуальной сфере, чаще всего в связи с исполнением жреческих (в том числе шаманских) функций. Обычно считалось, что "персемены пола" требуют духи.

2. Транссвестизм, наблюдавшийся в шаманстве народов Сибири, Средней Азии, Малайзии и Западной Индонезии, индейцев Северной и Центральной Америки, принадлежит к числу весьма архаических черт культуры. А.Н.Максимов справедливо отмечал, что "превращение пола - явление как бы вымирающее". Забвение взглядов, лежащих в основе этого обычая, создает трудности в понимании причин, сделавших транссвестизм культурной традицией у широкого круга народов. Сведений о случаях транссвестизма уже собрано немало, но само качество материала не давало возможности убедительно объяснить смысл этого древнего обычая. Одна из распространенных точек зрения (Дж.Фрэнсер, В.Г.Богораз, С.П.Толстов, А.Ф.Анисимов и др.) рассматривает женские черты в облике шамана (жреца) как память о том, что в глубокой древности культ находился в руках женщин. Р.Лоуэн возводил транссвестизм к почитанию людей, обнаруживших отклонения от нормы - признак их связи со сверхъестественными силами. Л.Я.Штернберг видел в "превращении пола" подтверждение своей гипотезы полового избрания, согласно которой людям покровительствуют духи, имеющие с ними любовную связь.

3. Ряд исследователей искали связь шаманского транссвестизма с общей идеей ритуальной андрогинности (двуполости). Бауман считал, что почитатели андрогинного божества старались воспроизвести в своем облике качества бога; Р.Грамбо, однако, справедливо указал, что для сибирских шаманов это объяснение не годится. По мнению Дж.Халифакса, в андрогинности шамана проявлялась память о начальных временах, когда жизнь и космос не были разделены; двуполость означала полное соединение качеств человека. Наиболее четко этот подход представлен у Е.В.Ревуненковой (1980), полагающей, что ритуальный транссвестизм обусловлен оппозицией "мужской-женский". Целью "Мужчина-шаман в женском обличье или женщина-жрица в мужском одеянии должны символизировать гармонию и единство двух созидательных начал". Таким образом, правильный подход был обозначен, хотя и не получил должного теоретического обоснования.

4. Ритуальное (в том числе шаманское) "превращение пола" должно рассматриваться в широкой взаимосвязи с фактами, характеризующими архаическое дуалистическое мировоззрение. В отечественной этнографии эта проблема наиболее обстоятельно была разработана А.М.Золотаревым (1964). Он показал, что на ранних этапах культуры человечество делило весь мир, включая и мир людей, на две половины (фратрии). Одна из них была верхней (и в то же время небесной, белой, правой и т.д., а также мужской), другая - нижней (земной или подземной, черной или темной, левой и т.д., а также женской). Свойствам обеих половин соответствовала и ритуальная жизнь. Шаман (жрец) каждой фратрии имел связь со сверхъестественными силами в своей сфере: один воплощал в своей деятельности мужское начало, другой - женское. Единство мира и общества означало соединение мужского и женского начал (идея, сохраненная философской мыслью Индии и Китая). С развитием религиозных воззрений было признано, что связь с верхним и нижним мирами может поддерживать одно лицо, которое, таким образом, объединило в себе мужское и женское начала. Эта идея была известна уже религиям античности. Ее выражают андрогинные изображения божеств, из которых особый интерес представляют статуи Шивы с женской левой половиной и правой - мужской. Соединение мужских и женских функций, явственно видное в ритуальной деятельности некоторых разновидностей жрецов, объясняет тот факт, что шаман "превращенного" пола считался самым сильным у народов Сибири, Малайзии, Индонезии. Деление на левую (нижнюю) и правую (верхнюю) половины сохраняется в шаманских костюмах и бубнах ряда народов Сибири как признак того, что шаман связан с разными сферами, объединяет в себе их признаки.

*Вайнштейн С.И. (Москва)*

## НОВЫЕ ДАННЫЕ О НАСЛЕДСТВЕННОЙ ПРИРОДЕ ИЗБРАННИЧЕСТВА И ЛЕЧЕБНОМ ЭФФЕКТЕ КАМЛАНΙΑ СИБИРСКИХ ШАМАНОВ

(По материалам Тувы и Алтая)

Среди недостаточно исследованных проблем шамановедения остановлюсь лишь на двух (основываясь на материалах своих полевых исследований 1950-1983 гг.): на наследовании шаманского дара ("избранничества") и лечебном эффекте камланий.

Ряд исследователей, включая автора данного доклада, считает, что шаманами становились лишь люди, страдающие выраженными отклонениями в психике, имеющими специфические невротические реакции преимущественно наследственного происхождения, проявления которых закреплены традициями культа в так называемой "шаманской болезни". Эта точка зрения встречает возражения отдельных ученых, рассматривающих "шаманскую болезнь" лишь как результат самовнушения.

Для привлечения данных психиатрии автор обратился к материалам современных психиатрических лечебных учреждений Алтая и Тувы. Удалось установить, что они располагают данными о достаточно большом числе лиц, проходивших курс стационарного лечения, заболевания которых проявляются в формах очень близких "шаманской болезни" (внезапно возникающие неконтролируемые истерические неврозы периода, главным образом, полового созревания). Все эти лица имели среди своих ближайших родственников по восходящей линии (родители, дедушки, бабушки) шаманов, что существенно подтверждает первую точку зрения.

В литературе вопрос о степени положительного лечебного воздействия шаманов на своих пациентов почти совершенно не затрагивался. По утверждению многих информаторов-тувинцев, лечебный эффект камланий был относительно высок (из 57 опрошенных, лечившихся у шаманов, положительным результатом был у 49); в Туве и на Алтае мною описаны случаи рассасывания швов и исчезновения глубоких шрамов, излечения тяжелых недугов. Психотерапевтический эффект обусловлен внушением шамана (словами и действиями), эмоциональной поддержкой присутствующих (явления эхопраксии) и особым ритмом ударов в бубен, причем, как показали исследования, в условиях медицинского эксперимента, звуковая нагрузка ведет к возбуждению глубинных структур мозга и значительно способствует лечебному эффекту камлания (явления психоритмотерапии). Целесообразно провести такие исследования более широко.

*Грачева Г.И. (Санкт-Петербург)*

## МОДЕЛЬ И ЕЕ РОЛЬ В ОРГАНИЗАЦИИ КАМЛАНΙΑ НГАНАСАНСКОГО ШАМАНА

Несмотря на значительную продвинутость разработок в области архаичного мировоззрения или миропонимания, возникает потребность вернуться к роли моделирования и моделей. Благодаря представлению об обратной связи с оригиналом, они оказывают на него непосредственное влияние, как, впрочем, и на исследователя традиционных культур, использующего их в целях реконструкций.

Модель в данном случае рассмотрения понимается очень широко, как физическая, мыслительная, словесная, действенная, функциональная и т.д. Во всех случаях ее построения в традиционной культуре, как и в кибернетике, в основе которой лежит процесс переработки информации, употребляется принцип аналогии, сходства, подобия или тождества.

Хорошо известно отношение к моделированию в архаическом мировоззрении народов Севера, где модель воспринимается как почти полное тождество оригиналу, а произвольное или даже непроизвольное моделирование ведет к вполне определенным, часто предсказуемым последствиям. В частности, многие, если не все, запреты могут быть объяснены, исходя из следствия нежелательного создания тождественной модели или ситуации причастности к таковой. Приведу некоторые примеры подобных известных запретов у нганасан. Их объяснения могут быть различны. Но в данном случае огрубим их намеренно, дав однозначное толкование, чтобы показать, как кажется, основную сторону обычных объяснений. Все они связаны с моделированием неблагоприятного предмета или ситуации.

Также важно при желании создать для какого-либо действия, организуемого с определенной целью, благоприятную ситуацию, модель такой ситуации или причастности к ее становлению ("языку реальности"), способствующим жизни.

Можно утверждать, что все модели в такого рода сознании оказываются функциональными. Показательно, что при выяснении причин того или иного свершившегося факта обращают внимание на поиски непроизвольных действий, послуживших моделью происшедшего. Иногда модели, несущие однотипную функциональную нагрузку, накладываются одна на другую, дублируются, усиливая движение событий в нужную сторону. Особенно ярко их роль проступает в периоды проведения общественных ритуалов, в том числе шаманских камланий.

Вся организация камлания нганасанского шамана демонстрирует моделирование пространств предметов и явлений, животных, птиц, человеческих предков и связей реальных живых людей вещей и их духовных двойников. Уже само шитье и раскраска костюма, осуществляемая обычной женой шамана и помогающими ей женщинами, привносит в костюм некоторые "модели" эти мастериц. Модель каждой из них присутствует и в каждой подвеске, пришитой ими. Каждый из двух наиболее известных родных братьев шаманов считал, что костюмы принадлежат их женам. Отец братьев имел три костюма: каждая из его трех жен хранила один, что усиливало ее причастность к нему и т.д.

Последовательно просматривая атрибутику шамана, его положение во время камлания, обычные места его слушателей и помощников, предметную "не шаманскую" среду, организующую камлания, появляется больше оснований для суждения о том, что он в значительной степени имеет дело именно с моделями и их связями, чем со знаками. Широко пользуясь функциональными моделями, шаман стимулирует ситуацию тождественности себя окружающему реальному и воображаемому миру, в том числе и себе самому как шаману (дублирование своего тела). Это позволяет ему быть относительно более свободным в выборе путей и реализации задач камлания.

*Михайлов Т.М. (Улан-Удэ)*

### ЦЕНТРАЛЬНОАЗИАТСКИЙ ШАМАНИЗМ КАК ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНЫЙ ФЕНОМЕН

1. Центральная Азия, охватывающая огромное пространство, в том числе и Южную Сибирь, является одним из центров древней цивилизации. Здесь возникло и развивалось кочевое феодальное общество со всеми присущими номуадизму социально-политическими и культурными институтами, созданы были богатейший героический эпос, звериный стиль искусства, мобильное и транспортабельное зодчество, двенадцатилетний животный календарь, вертикальное письмо и многое другое.

2. Самостоятельный и весьма оригинальный историко-культурный феномен представляет комплекс традиционных верований, который может быть определен как центральноазиатский шаманизм. Его создателями и носителями были хунны, сяньби, жуани, тогуз-огузы, тобассы, телессы, уйгуры, байырку, енисейские кыргызы, курыканы, кидани, монголы и т.д. Типологически он относится к язычеству, к натуральной или естественной религии, по своей структуре и социальным функциям мало чем отличается от религии древних греков, славянского язычества или же средневекового синтоизма японцев.

3. Анализ накопившихся материалов и сравнительно-исторический подход приводят к выводу о том, что центральноазиатский шаманизм представляет стройную систему религии, куда входят все компоненты развитого политеизма: представления о сверхъестественных силах, обрядовый комплекс, религиозная организация, психологический настрой и т.д. Он включал в себя представления о природе, человеке и обществе, нравственные установки, разнообразные средства и формы культового сообщения, охватывая все сферы жизни, влияя на развитие культуры, формирование образа жизни и психологии народных масс. Его служители культа - шаманы, подразделявшиеся на белых и черных, на высших и рядовых, составляли духовенство, особую корпорацию специалистов с наследственными правами и несомненными интеллектуальными качествами. Они сочетали в себе функции жреца и врача, поэта и артиста, предсказателя и наставника, знатока и блюстителя обычаев и традиций.

4. В философской основе центральноазиатского шаманизма находятся идеи о единстве природы и человека. Вселенная, Земля, Человек, животный и растительный мир представляются неразделимыми. Земля - это центр, средоточие Космоса. Земля и Небо в соединении друг с другом осуществляют творческий акт, они - Творцы всего сущего, потому священны. Вот почему у кочевых народов Азии почитание Неба и Земли-Воды было стержневым во всем комплексе верований и вообще в духовной жизни. Священнодействие номада на вершине или у подножья горы, на берегу реки или озера, около дороги или коновязи - это проявление его биосферной сущности, стремление и воля к жизни. Другое основополагающее начало в данной религии - это идеи о непрерывности человеческого рода. Шаманист считает себя продолжателем жизни отца, деда, пращура, знает и почитает их (культ предков). В то же время он видит свое будущее в потомстве, в нем - смысл бытия. Потому его долг - заботиться о детях и внуках, готовить их к жизни, передать им лучшие черты семьи, рода, общества.

Рассмотренные шаманистские принципы в комплексе с другими представлениями и обрядово-практическими действиями представляют одно из достижений номадического интеллектуализма и как величайшие историко-культурные ценности не преходящи, стоят вне классовых и формационных характеристик.

5. В ходе истории центральноазиатский шаманизм испытал воздействие манихейства, буддизма, христианства и других культурно-идеологических систем, подвергся эрозии и вытеснению. У отдельных этносов он претерпел существенную трансформацию, оказался окутанным глубоким мистицизмом, инструментом негативных действий со стороны определенных социальных сил.

Но этот универсальный историко-культурный феномен не исчез с лица земли. Во-первых, он оставил глубокий след в истории культуры народов региона и многими своими сторонами и целыми пластами вошел в их культурный генофонд. Во-вторых, в виде традиционных верований ныне существующих этносов - монголов, бурят, алтайцев, якутов и других - сохраняется в сознании и поведении людей, служит духовно-психологической опорой в их жизни, одним из существенных факторов национально-этнического менталитета. Более того, у целого ряда народов происходит "новое рождение" этой древней религии, многие ее ценности, очищенные от явной архаики и мистицизма, вновь обретают актуальность. Ожившие или оживающие шаманистские боги и духи ничего не возвращают своим приверженцам, но зовут к новой жизни, к творчеству. Задача науки - ничего не оставлять без внимания, стараться понять суть историко-культурных явлений как далекого прошлого, так и современности. В целом же центральноазиатский шаманизм остается слабо изученным.

*Дьяконова В.П. (Санкт-Петербург)*

## ШАМАНКИ В ТРАДИЦИОННОМ ОБЩЕСТВЕ НАРОДОВ САЯНО-АЛТАЯ

Этнографией женское шаманство определяется как более раннее. У тюркоязычных народов Саяно-Алтая в XVIII-начале XX вв. функционирование шаманов и шаманок имело паритетный характер. В обществе существовали категории, обозначавшиеся независимо от пола одним термином, но имелись и такие, которые соотносились только с женщиной.

Легенды и предания народов Саяно-Алтая свидетельствуют, что первым шаманом (кам, термин X в.) была женщина. По данным фольклора, они обозначались первым термином - елбечи-кам. Официальное представление о данной категории было связано с чудотворениями и способностями при ритуалах превращаться в медведя. Исследования профессора Л.П.Потапова дают репрезентативные основания допустить о деятельности в каганатах древнетюркского времени шаманов и шаманок, известных под термином *jelyici*.

Древнетюркский термин *богу* (VIII в.), сохранившийся у бурят и южных тувинцев в форме *боо*, исторически соотносится с древнескитским *ши, ву* (шаман). Комментарий П.Кафарова к "Сокровенному сказанию монголов" (памятник XIII в.) указывает о существовании в Китае девиц-шаманок, имевших сношения с духами и чествовавших их плясками. У южных тувинцев с развитой иерархической шаманской стратиграфией, к тривиальной категории относились шаманы и шаманки *боо*, в отличие от *тенгри боо* и др.

У тюркских и монгольских народов для женщин-шаманок имелся специальный термин - удаган, происхождение которого ассоциировалось с очагом, огнем (от - энс). Обращает на себя внимание монгольский материал. Чагатай, сын Чингизхана, и его жена были не только шаманами, но прошли интронизацию в пантеон "хозяев общемонгольского огня", почитались шаманистами Монголии и Бурятии.

Вопрос о социальном, иерархическом статусах женщин-шаманок в традиционных обществах тюркоязычных народов Саяно-Алтая остается открытым. Различные источники свидетельствуют о существовании в эпоху средневековья у тюрков Саяно-Алтая шаманок-профессионалов из высокопоставленных социальных слоев. Женщины-шаманки занимали равные с мужчинами категории, а также особые от них. Легитимация культовых функций женщин-шаманок носила равноправный характер с таковыми у мужчин. Об особом уровне статуса женщин-шаманок свидетельствуют факты использования одежды, причесок, деталей украшений якутскими и алтайскими мужчинами-шаманами. Многочисленные источники подчеркивают специфические черты положения женщин-шаманок в обществе у тюркоязычных народов Саяно-Алтая не только в этнографической современности, но и в более ранние эпохи.

*Савинов Д.Г. (Санкт-Петербург)*

### О ВРЕМЕНИ ПОЯВЛЕНИЯ ПЕРСОНИФИЦИРОВАННОГО ШАМАНСТВА В ЮЖНОЙ СИБИРИ

Шаманистское мировоззрение; шаманизм как система верований, опирающаяся на ряд постулированных положений; существование в окружающем мире персонажей, осуществляющих коммуникативную функцию; выделение среди них определенного круга лиц, обладающих возможностями медиативных действий - все это типологически диахронные, но взаимопроникающие уровни одного феномена первобытной культуры, на вершине которого находится персонифицированное шаманство.

Вопрос о времени появления персонифицированного шаманства в Южной Сибири остается открытым. Имеющиеся археологические материалы (находки "необычных" предметов в погребениях, известные в памятниках всех археологических культур; рисунки "человечков с бубном" без определения их точной датировки и др.) не убеждают в его глубокой древности. Это не исключает вероятности функционирования различного рода "шаманствующих" лиц во все исторические периоды.

Если опираться на датированные археологические материалы из погребений Южной Сибири, то фигура шамана как социально детерминированная к определенному уровню развития общества начинает вырисовываться не ранее хуннского времени (в широких хронологических рамках: конец I тыс. до н.э. - первая половина I тыс. н.э.). Об этом свидетельствуют: обычай расчленения трупов и парциальные захоронения в памятниках тесинского этапа, требующие для выполнения погребальных обрядов специально подготовленных лиц; изображение шаманки с бубном на плите одного из тесинских склепов (Барсучиха I); многочисленные гравировки - "лабиринты", своего рода мифологемы незаписанных текстов шаманских камланий, найденные в одном из грунтовых тесинских могильников (Есино III); изображение птиц на таштыкских стелах и астрагалах, как символов верхнего мира или "переносчиков" человеческих душ; прообразы некоторых шаманских атрибутов, в частности, подвески или амулеты с антиподально расположенными головками коней из таштыкских склепов; коновязи с фигурками лошадей из погребений кокзальской культуры и др.

В это же время первые сведения о шаманах и проводимых ими действиях (жертвоприношения Небу и Земле) появляются в китайских письменных источниках при описании обычаев и обрядов хунну. Известно, что Южная Сибирь, как и другие территории севера Центральной Азии, входила в сферу политического и культурного влияния государства Хунну. Несомненно, что это влияние распространялось и на идеологические представления, наиболее ярким выражением которых явилось персонифицированное шаманство, как часть новой социальной структуры. Поэтому имеются все основания рассматривать сведения письменных источников и указанные выше археологические материалы как явления сопряженные.

Можно предполагать также, что с хуннским периодом связано начало становления персонифицированного шаманства и у других народов Сибири, в частности, у якутов. Косвенным образом об этом свидетельствуют многочисленные культурные элементы, образующие хуннский пласт в исторической этнографии якутов и имеющие ближайшие параллели в материалах хуннской, таштыкской и кокальской культур.

Персонифицированное шаманство, будучи по своей природе институтом кастового происхождения, аккумулировало все существовавшие до этого иррациональные представления и культы (тотемические, анимистические; культ мест, стихий и т.д.) и, как часть сакрализованного народного мировоззрения, успешно противостояло проникновению больших религий. Судя по всем имеющимся материалам, его формирование завершилось к середине I тыс.н.э. (обряд "очищения огнем", описанный у Земарха). В дальнейшем, после падения древнетюркских каганатов и других ранне-средневековых государственных объединений, произошла своеобразная реархаизация культа, в результате которой персонифицированное шаманство, потеряв свою социальную основу, сохранилось преимущественно в идеологии, ритуальной сфере и обрядовой практике.

*Жуковская Н.Л. (Москва)*

### ЧИСЛО 9 КАК СИМВОЛ ПОЛНОТЫ И ЗАВЕРШЕННОСТИ В АРХАИЧЕСКОМ МИРОВОЗЗРЕНИИ И ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ (На монгольском материале)

Ни одно число не породило о себе такого громадного потока литературы, как число 9. Оно присутствует во многих архаических мифологиях и мировоззренческих структурах Востока и Запада, Севера и Юга, Европы и Азии. Объяснения сакральной значимости этого числа сводимы к следующим основным типам: усиленная триада ( $3+3+3$ ,  $3 \times 3$ ), сумма тетрады и пентады ( $4+5$ ) и даже хронометрия беременности. Однако ни одно из этих объяснений, вероятно, вполне верных в каких-то конкретных случаях, не объясняет той всепроникающей силы, с которой число 9 представлено на самых разнообразных уровнях моделей культуры.

Монгольский материал позволяет выделить три уровня функционирования числа 9: 1) мифологический, 2) социальный, 3) бытовой. Сразу следует заметить, что не всегда эти уровни вычленимы в "чистом" виде, ибо чаще всего второй уровень предопределен первым, а реалии третьего - первым и вторым.

К числу "мифологических девяток" следует отнести 9 небес шаманской космологии, группы из 9 божеств или духов в шаманском пантеоне бурят и монголов: 9 дочерей божества утренней зари Солбон-тенгри, столько же их у Буха-нойона, первопредка тункинских бурят. Обряд жертвоприношения в "домах онгонов" Прихубсугуля (Монголия) включает кропление молоком белых кобылицы, верблюдицы, коровы, овцы, выдосенных по 9 раз.

К числу "социальных девяток" прежде всего относятся понятия "девять проступков", встречающиеся в "Сокровенном сказании", монгольской хронике XIII в., и штраф размером в "девятку", "пять девяток" и "девять девяток" голов скота, которые согласно обычному праву, а позднее "Великому уложению" (Их Цааз - свод монгольских законов XVII в.) платили араты, в основном, за оскорбление вышестоящих лиц.

"Бытовые девятки" очень разнообразны: в них измеряется возраст человека: первые три девятки от рождения до 27 лет - детство, юность, вторые три девятки от 27 до 54 лет - зрелый возраст, третьи - от 54 по 81 - пожилой возраст, почтенная старость. 81-й год - опасный рубеж, "плохой возраст", о нем никогда не говорят, стараются миновать его побыстрее, совершая для этого специальные обряды. Когда ребенку исполняется 9 лет, ему на пояс вешают кожаный амулет с 9 отверстиями, назначение которого охранять 9 отверстий на теле ребенка (7 лицевых и 2 анально-генитальных) от проникновения через них в его тело зла и болезней. Продолжительность зимних холодов в Монголии измеряется "девятью девятками", начиная с декабря: самой холодной считается третья девятка. 9 видов пищи приносят в юрту невесты. 9 x 9 = 81 жердей поддерживают в юрте дымовое отверстие. 9 драгоценностей наиболее почитаемы в монгольской системе ценностей. При перечислении девяток этого уровня видно, что несмотря на их порою чисто бытовое назначение, они имеют под собой, как правило, сакрально-мифологическую основу.

Попытаемся изложить свою версию ответа на главный вопрос: почему именно число 9 столь многопланово и многократно представлено в монгольской культуре, хотя в ней есть также 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8. Мне кажется, что ответ не стоит искать, ограничивая себя рамками только монгольской культуры и только мифологическими истоками. Девятка сакрализована на всем Дальнем Востоке (более всего в культуре китайцев и вьетнамцев). Монгольскую культуру, несмотря на ее очевидную кочевую специфику, следует ставить в тот же ряд. На всем Дальнем Востоке число 9 выступает как символ полноты и завершенности и, наверно, причины такого "имиджа" девятки заложены не столько в мифологии, сколько в математической природе этого числа. Число 9 в десятичных системах счета самое полное и наибольшее число первого числового ряда (ряда чисел от 0 до 9, выражаемых одной цифрой). Все числа меньше 9 входят в него либо как множители, либо как слагаемые. Сумма цифр любого делящегося на 9 числа всегда сравнима по модулю 9 с самим числом. В математике это свойство породило множество игр, основанных на числе 9, в культуре (мифологии, ритуальной практике, народных традициях, символике) – устойчивые мифологемы и образы, выступающие как опорные столпы-классификаторы, помогающие человеку, живущему в мире с нерасчлененным и мифологическое и реальное сознанием, осваивать этот мир. Можно считать, что это тоже формы игры, воспринимаемая ее исполнителями лишь на подсознательном уровне.

*Жеребина Т.В. (Санкт-Петербург)*

## ШАМАНИЗМ В СИСТЕМЕ КУЛЬТУРЫ СИБИРСКИХ НАРОДОВ

1. Шаманизм как понятие имеет достаточно много научных определений, но никто из профессионально изучающих этот феномен не отрицает того, что перед нами особого рода мировоззрение, миропонимание и мироощущение сибирских народов, выраженное в мифологии и культуре.

2. Шаманизм может рассматриваться как своеобразная префилософия, как архаический геоцентрический взгляд на мир. Стихийная domestикация пространства и времени была "упорядочена" шаманами-профессионалами и приобрела форму мифологически обоснованной системы. "Обоснование", "анализ" народного фольклора, эпических сказаний протекал не без влияния русской культуры в процессе освоения Сибири, общения с русским казачеством и крестьянством, знакомства с библейской картиной "Сотворения мира". До осознанного "совершенства" шаманская Вселенная была, в определенном смысле, доведена этнографическим методом В. Богораза – графической фиксацией представляемого Мира при интервьюировании шаманов-респондентов. Современные этнографические исследования генетической памяти шаманов и рядовых шаманистов уточнили "линейность", "концентричность", "трехчленность" ("горизонтальность" – "вертикальность") представлений о пространстве и "цикличность" – "замкнутость" представлений о времени.

3. Духовная и материальная культуры шаманистов и их лидеров – шаманов были взаимозависимы и взаимообусловлены. Шаманская культура может рассматриваться как часть единого целого, то есть как субкультура в культуре.

3.1. Мифологическая "гуманизация" мира у сибирских аборигенов выразилась в четырех формах: 1) мифология природохозяйства (родовой территории); 2) мифология семьи (общины); 3) мифология человека; 4) мифология "нечеловека" (колдуна, знахаря, шамана и т.д.). Народные и шаманские нарративы осмысливают освоение родовой территории; приручение животных; формы охоты на диких зверей, птиц и рыб; семейные взаимоотношения; сущность человека, отличие его от "нечеловека".

3.2. Семантика домашнего пространства определяла сакральное пространство для общения потусторонним миром, то есть для камлания – медиации. Весь предметный мир представлялся амбивалентным: профанно-сакральным. Мистификация общественной жизни носила ситуативный характер.

3.3. Мифология человека обозначала его естественные (видимые) качества: тело, скелет, внутренние органы, и-неестественные (невидимые) свойства: жизнь-душа, смерть-дух. Обозначение шло через социально значимую культовую скульптуру и ритуальные действия.

3.4. Мифология "нечеловека" (шамана) была особенно хорошо разработана. Шаманские мифы зафиксировали происхождение "первого" шамана, его необычайные способности, значимость для

него генеологического древа, традиционность поведения, общественную необходимость. Единство общенародной и шаманской культур более всего проявилось в шаманской культовой атрибутике: одежде (подвесках), ритуальных предметах: бубнах, жезлах, посохах; индивидуальное шаманское мифотворчество жестко корректировалось коллективным мифологическим опытом.

3.5. Полная "потеря" сакральных качеств шамана происходила в общественных обрядах и празднествах. Коллективно-сакральное ставилось выше индивидуально-сакрального. Коллектив сохранял за собой право десакрализации, профанации священного в моменты воспоминаний о былом единстве.

3.6. Народно-прикладное искусство: орнамент, вышивка, аппликация, рисунок, литье, ков-кашкетовая символика; поэзия, музыка, танец, игра и т.п. свою мотивацию черпало из дихотомии: народное - шаманское, обывденное - сознательно формируемое.

*Мартинов А.И. (Кемерево)*

## ШАМАНИЗМ И НАСКАЛЬНОЕ ИСКУССТВО СЕВЕРНОЙ АЗИИ

В исследованиях сущности и содержания шаманизма преобладало отношение к нему как к дорелигии или ранней форме религии, и поэтому, явлению позднему. Думается, что такой подход ошибочен, как ошибочно и сравнение шаманизма с религиями вообще, т.к. в основе его лежит не вера, не канонические начала, а определенное мировосприятие окружающего мира, мифоритуальное отношение к жизни и соответствующие представления о вертикальной и горизонтальной модели мира, мифологические объекты, категории и персонажи, символы-доминанты мифологического сознания и представления о единстве всего живого, природы, вещественного мира и о сопричастности и соприродности к этому человека.

Встает вопрос: как же взаимосвязаны с этим мироощущением характерные памятники наскального искусства? В связи с этим, необходимо указать на несколько важных, на наш взгляд, обстоятельств. Не случайно Северная Азия является зоной одинаково высокого развития "шаманистского" мировосприятия и значительной концентрации памятников наскального искусства. Заслуживает внимания хронологический аспект и территориально-хронологические особенности в наскальном искусстве. Оно распространяется, в основном, с неолита и затухает перед началом русского освоения Северной Азии, а в ряде случаев в модернизированном виде продолжается и до современности. Хронологически это совпадает с этапами развития мироощущения древнего и средневекового населения Северной Азии и живет до тех пор, до каких продолжает существовать традиционное мировосприятие. При этом вряд ли нужно придерживаться бытовавших в прошлом весьма ортодоксальных теорий объяснения сущности наскального искусства и его побудительных мотивов. Они достаточно хорошо известны. Важно другое - на современном этапе, несмотря на резкое увеличение количества изобразительных материалов, все же не отмечается повышенного увеличения теориями, объяснениями и, наоборот, заметно стремление вообще уйти от подобного рода объяснений.

В наскальном искусстве мы выделяем три основных вида памятников: крупные скопления петроглифов, своеобразные природно-исторические святилища, служившие, как правило, длительное время; священный камень - природный символ и священное изображение, как правило, животное-символ (олень, баран, конь).

Хронологически и территориально выделяются ведущие символы в наскальном искусстве. Для неолита - это повсеместное господство лося, оленя и антропоморфных образов. Эти образы и скалы, на которых они изображены, река, гора, растущие деревья, надо полагать, являлись в неолите доминантными символами мироощущения и мифотворчества на ранней стадии шаманизма. На ряде памятников наскального искусства, в немногочисленных антропоморфных образах, вероятно, можно будет распознать древнейший мифологический пласт изначальных персонажей пантеона, создателей: Ульган, Эрлик, Ноли-Горум, Нум, Умай, Куай, Калташ, Кудай, Куль-Обыр, Нга или близких им других образов.

В энеолите и эпоху бронзы ведущими символами были четко выраженные через сложную символику изображения вселенной, ее пространства, частей, и трехчленное вертикальное и горизонтальное деление мира; образы солнца, идея круговорота, умирания и воскрешения природы, ось мира



или Древо жизни. Фактически речь идет о другом, более развитом миротворческом восприятии мира по сравнению с неолитическим.

Вопрос о ведущей смысловой символике в раннем железном веке настолько разнообразен теоретически, что вряд ли его здесь можно охарактеризовать. К тому же ведущим, кажется, является мифотворчество и в других сферах, например, в пластических художественно-мифологических символах, и меньше отразилось в наскальном искусстве.

В эпоху средневековья, которое в Северной Азии уже связано с определенными этносами, в наскальном искусстве выделяются как символы: животное (олень, конь), образ священного дерева, Мирового дерева, особые животные с рогами-деревьями, образ шамана и значительное количество антропоморфных образов. Мы их не научились еще различать. Но они присутствуют в наскальном искусстве не случайно. Среди них есть реальные персонажи, показаны реальные события. Например, пастьба скота, перекочевки, охота, битвы, камлание. Они интересны своей повествовательностью. Однако на петроглифах, несомненно, есть и другие образы - эпические и мифологические персонажи. Шаманизм в Сибири изначально можно проследить с неолита. Он был частью мифологического сознания. Отражением этого мифологического сознания было и наскальное искусство Северной Азии. Оно было частью этически-мировоззренческой триады: мифология, наскальное искусство, шаманизм как система взглядов на окружающий мир и мифоритуальных действий.

Матющенко В.Н., Толпеко И.В. (Омск)

### СИНТЕЗ ДРЕВНИХ КУЛЬТОВ ЗАПАДНОЙ СИБИРИ В ПРОЦЕССЕ ФОРМИРОВАНИЯ ШАМАНИЗМА

В понимании процесса формирования шаманизма мы исходим из положения, что эта система религиозного мировоззрения оформляется в результате включения разных по происхождению и времени возникновения компонентов древнейшего мировоззрения.

Памятники эпохи неолита и бронзы Западной Сибири дают богатый материал, который можно рассматривать как включенный позднее в комплекс шаманизма. Таковы представления о загробном мире, реинкарнации души, о путях человека в потустороннем мире после смерти, культ матери-прародительницы, а также культы зверей, разнообразные формы промысловых культов, магических обряды и приемы, элементы анимизма, фетишизма, культы небесных светил и т.д.

Синкретизм является для первобытного мышления одной из важнейших черт. Поэтому бесполезно искать какие-либо "формы религий", существовавшие в древности и вошедшие в состав шаманистского комплекса.

Вероятно, уместно говорить, что при формировании шаманизма действовали общие закономерности эволюции первобытного мировоззрения с соответствующей коррекцией конкретной исторической действительности.

В условиях Западной Сибири конкретная историческая действительность проявлялась в существовании локальных культов, своеобразие которых формировалось определенными родовыми, племенными или иными социальными структурами и общностями.

На территории Южной части Западной Сибири в памятниках неолита и ранней бронзы можно выделить ареалы распространения основных образов животных и проявления культов этих животных в разных формах (погребения животных, жертвенные обряды и др.): водоплавающей птицы, медведя, лося, собаки (А.И.Петров, 1992).

В эпоху развитой бронзы, поздней, в этой части Сибири сохраняются культы названных животных (примерно, в той же локализации), но дополняются и другими: образы лошади, быка (кротонская и окуневская культуры). Но эти образы так и не вошли в круг мировоззрения таежного населения. Оформляется (судя по археологическим материалам) фаллический культ, сохраняющийся и позднее в эпоху раннего железа.

Известны многие факты сохранения в археологии раннего железного века, раннего средневековья и в этнографии коренного населения тайги Западной Сибири многих образов древних эпох: птицы, медведя, лося. Антропоморфные сюжеты в литье кулайской и релкинской культур и в шаманском литье XVI-XVIII вв. находят множество параллелей и живых аналогий.

Образы солярного и лунарного культа, входящие в шаманизм этого региона, также обнаруживаются в глубочайшей древности этих мест.

Преемственность многих сторон мировоззрения населения Западной Сибири разных исторических эпох неоднократно подчеркивалась исследователями. Вместе с тем такие наблюдения часто подкрепляются и проявлениями других элементов культуры местного населения.

Интересны в связи с этими явлениями и факты особого отношения к некоторым категориям умерших: погребения по обряду сожжения, погребения умерших без черепов и погребения только черепов. К этим фактам явно имеет отношение и ряд скульптурных изображений человеческих голов, в том числе и изображение фаллоса, увенчанного мужской личиной (самусьская культура). Не исключено, что некоторые формы погребальной обрядности следует истолковывать как свидетельство некоей категории людей, наделенных природой особыми качествами, обеспечивающими им особое место в обществе. Среди этих качеств, вероятно, особое место отводилось медитативным способностям этих лиц в общении с духами подземного и верхнего мира.

Проявление этих компонентов разного генезиса допускает возможность трактовки всей системы их как начала шаманизма.

*Таксами Ч.М. (Санкт-Петербург)*

## ШАМАНИЗМ И ИСКУССТВО

Шаманизм Сибири по многим параметрам признан классическим феноменом. Многие вопросы, связанные с особенностью шаманизма народов Сибири, с личностью шамана, шаманскими атрибутами, с социальными функциями, довольно хорошо исследованы. Но культурологические аспекты Сибирского шаманизма, в частности, шаманское искусство, еще слабо исследованы.

В своем сообщении на материалах шаманства народов Приамурья я ставлю задачу показать особенности шаманского искусства, его истоки, школу шаманского искусства, роль шаманского искусства в духовной жизни общества.

В сообщении будут приведены конкретные материалы по шаманскому искусству у нивхов, нанайцев, ульчей, орочей, удэгейцев и др.

Особый научный интерес представляет соотношение шаманского и народного искусства. Рассматривая этот аспект, мы остановимся на характеристике культурологического аспекта сибирского шаманства.

*Кляшторный С.Г. (Санкт-Петербург)*

## КОНЦЕПЦИЯ "ТРЕХ МИРОВ" В СИБИРСКОМ ШАМАНИЗМЕ (Проблема генезиса)

1. Сведения о древнетюркском пантеоне, частично сохранные руническими текстами VIII-X вв., а также свидетельствами византийских, китайских и армянских источников VI-X вв., недостаточны по объему для реконструкции целостной системы религиозной идеологии ранних тюркских племен Южной Сибири и Центральной Азии. Не всегда правомерно использование для той же цели этнографических описаний шаманистских ритуалов и соответствующих им идеологических представлений, адекватно отраженных в фольклоре современных тюркских народов. Прямое использование этнографических свидетельств, не корректируемое на диахроническом уровне, вступает в противоречие с явно ретархаизующей направленностью развития примитивных религиозных систем, сохранившихся на периферии зоны активного воздействия монотеистических религий.

0.1. Вместе с тем, терминологическая и обрядовая преемственность, фиксируемая в сибирском шаманизме на протяжении едва ли не двух тысячелетий, позволяет отнести формирование его концептуальной основы к эпохе, предшествующей времени возникновения крупных политических образований. В этом случае, древнейшие письменные памятники сибирско-центральноазиатского региона, хотя бы и несвязанные с культом, не могли не отразить в той или иной степени проявления концептуальной стороны религиозного мировоззрения их создателей.

2. Имеющиеся опыты реконструкции "орхонского" пантеона характеризуют его либо в функциональном (Ж.-П.Ру), либо в историко-этнографическом (Л.П.Потапов) аспектах. Между тем, еще остается невыявленной морфология пантеона, формируемая параметрами мифологического пространства, каузально определяющего системные связи внутри структуры древнетюркского Олуса.

0.2. Ключевым фактором пространственных представлений сибирского шаманизма является концепция "трех миров" - Верхнего, Среднего и Нижнего, - между которыми распределен пантеон. Границы каждого из миров являются и пределами божественного действия, и этически определителем его направленности, выражающим связь между социумом и пантеоном.

3. Сложная и развитая религиозная система древних тюрков была полностью подчинена политическим и сословным интересам аристократии древнетюркских государств с их четко выраженным элитарным и сакрифицированным характером публичной власти. Вряд ли вполне правомерно отождествление этой системы с ее генетическим предшественником - примитивным шаманизмом охотничьих племен Сибири. Крушение древнетюркской государственности привело, частично, к реархаизации религиозной идеологии у тюркских племен Южной Сибири, или (в Монголии и Восточном Туркестане) ее слиянию с центральноазиатским буддизмом.

Короглы Х. (Москва)

## ГЕРОЙ ЭПОСА - ШАМАН

Шаманизм, как и другие духовные ипостаси эпоса, складывался в определенной исторической эпохе, являясь результатом психологического восприятия окружающей действительности, и закреплен в эпосе как социально-психологический эталон (канон), передающийся из поколения в поколение.

Реликты шаманизма в целом обнаруживаются у всех тюркоязычных народов повсеместно. Правда, их интенсивность стадияльна и зависит от социально-исторического уровня общества. Так, в эпосе с преобладанием архаических элементов шаманизм выступает как идеологическая основа, тогда как развитые эпосы позднего происхождения обнаруживают лишь его элементы. Есть и так называемые эпические памятники, окончательно оформившиеся в средневековье и получившие письменный статус. В них четко прослеживаются как первобытное мироощущение, типа шаманства, так и позднее мировоззрение, выраженное уже одной из мировых религий: буддизм, ислам, редко христианство, например, у якутов. К этой категории эпоса относится огузский героический эпос, в частности, "Книга моего деда Коркута", являющаяся древнейшим письменным эпическим памятником тюрков.

В "Книге моего деда Коркута" "мирно" уживаются как реликты шаманизма, так и вновь приобретенные воззрения. Элементы шаманизма в памятнике обнаруживаются, прежде всего, в характеристике главного персонажа - деда Коркута, образ которого эволюционирует по мере развития эпоса, проходя три стадии - от шамана-полководца до озана (певца-сказителя). Наблюдается любопытное явление: шаман Коркут на Востоке, главным образом на Алтае, по мере передвижения огузов на запад трансформируется в полководца, сохраняя многие атрибуты шамана. Наконец, при окончательном оформлении эпоса и письменной его фиксации Коркут выступает в образе озана-бахши с четко выраженными шаманскими функциями, в особенности, в пределах раннего обитания эпоса - в Средней Азии. Восточная версия эпоса представлена легендами, сложенными на древней родине огузов - в Центральной и Средней Азии. Легенды эти носят общетюркский характер, но преобладают в них киргизско-казахские материалы. Коркут в них выступает преимущественно как шаман. Так, в материалах "Из области киргизских верований", собранных А.А.Диваевым во второй половине XIX века, говорится:

О мужественный Коркут, властитель низовья вод,

Застрашай ты этот недуг.

Разве ты не пир баксыев?

Обрати свои взоры, помоги мне (букв. держи мою руку).

О баксы-баба! Помоги мне.

Я прошу помощи (застигнутый) на узкой дороге,  
Я прибегаю к твоей помощи,  
Окажи ты мне помощь.

В среднеазиатском письменном памятнике "История Дост султана" Коркут - "пророк баксыев, культовых служителей язычников". Известный казахский ученый Ч.Ч.Валиханов, намекая на бегство Коркута от смерти, также называет его шаманом. Легенду о бегстве Хорхута (Коркута) от смерти рассказывают многие собиратели фольклорного материала в казахских степях.

Все восточные легенды изображают Коркута шаманом. Но в Средней Азии существовали также легенды, в которых Коркут назывался мусульманским аулия (святым).

*Кортт Иван (Берлин)*

## ТРАДИЦИОННАЯ РОЛЬ СИБИРСКОГО ШАМАНА

Ведущийся в научной литературе спор о сущности шаманизма затрагивает в первую очередь его внешние стороны, такие как костюм, бубен, описание церемоний и экстаза, описание потустороннего мира и т.п. В то время как внутренние проявления остаются далеко за пределами исследовательского интереса, так, например, вопрос социальной связи группы и "охраняющего" ее шамана.

Поэтому в настоящей статье предпринимается попытка показать зависимость шамана от его социальной группы, опираясь при этом на тезис, сформулированный в одной из предыдущих статей автора. С этим связан вопрос действительности шамана вне его социальной группы и наличие нескольких шаманов в одной социальной группе.

Под социальной группой здесь понимается социальная (и экономическая) единица, принадлежность к которой определяется кровным родством, как правило, по мужской линии, что выражается одним именем.

Для анализа используются как данные, имеющиеся в соответствующей литературе XVIII-IX вв., так и собранные мною в доступных архивах СССР.

*Dr. Tae-gon Kim (Seoul, Korea)*

## PAINTINGS OF SHAMAN GODS IN KOREA

### Data

The data used in this study are what the writer collected from field work during 1960-1991 in various areas of Korea

### Summary

Paintings of shaman gods differ from portraits in general in that they have sacred attributes, and they differ from other religious paintings in that they mark the presence of divine beings and their power is derived from the sacred context of their use. In as much as they are detailed, humanized depictions, they can be called icons.

Shaman paintings of gods are usually on silk, cotton cloth, or paper, and are mostly made in scrolls to unroll and hang on the wall. The size varies but the common are about 60 centimeters wide and 110 centimeters long. Though not very often, some are longer in width than in length and some are even square. Red, blue and yellow dominate the color scheme with highlights of white, black and green splashes. Tancheae, strong, bright pigments imported from China, and sokchae, mineral colors made in Korea, are used. The latter is used more often.

Shaman paintings of gods are characterized by bold exaggeration of the god, the main figure, and a total lack of proper perspective. The god is at the center in an appropriate magnitude, but the attending figures in the lower part are depicted in one tenth or twentieth the size of the central figure though they are in its foreground. Lack of consideration for perspective is often equated with a lack of objectivity, but it is not only from the point of view of the actual world. From the religious point of shamanism, it is a natural expression of the gradation of importance of the figures.

The god is obviously very powerful as he is 10 or 20 times larger than his attendants, who are only human.

Based on the study of 136 kinds of shaman paintings the author has made as of April 1988, the figures or gods are of two types: deified animate and inanimate things and phenomenon, and deified humans. The first type includes: heaven, the sun, the moon, constellations, the earth, mountains, water and dragons, fire, the five cardinal points, the heavenly generals, evil spirits, disease, animals, childbirth, and death. The second type includes: kings, queens, princesses, generals and their wives and daughter-in-law, high-ranking officials, married women, single women, shaman ancestors, Buddhist gods, Taoist gods, and heroes.

Shaman paintings are found mostly in the central and northern regions of Korea where charismatic shamans prevail and rarely in the southern region which is dominated by hereditary shamans. Myōngju, the shamans who are mediums of *paegju*, the spirit of a girl who died before the age of seven, sometimes enshrine shaman paintings of a rather whimsical nature.

The most prevalent of these paintings are of heavenly gods, the gods of the sun, the moon, the constellations, the earth, the mountains, dragons, the five cardinal points, the heavenly generals, diseases, kings, military generals, shaman ancestors, childbirth, Buddhist dignitaries, and heroes. Paintings of the Sōngsu, a shaman ancestor, are found in great numbers in Hamgyōng-do province while paintings of military generals are popular in the P'yōngan-do and Hwanghae-do areas. Paintings of General Ch'ō Yōng, the brave general who remained loyal to the throne of Koryō to the end of the kingdom, are especially popular in Seoul and the Kyōnggi-do region, but villagers in coastal areas along yellow sea worship portraits of General Im Kyōng-ōp, the hero of the 17th century Manchu invasion.

Ля Рю Х. (Англия)

#### MARIA CZAPLICKA, HER FIELD WORK IN SIBERIA AND A BRIEF DESCRIPTION OF HER COLLECTIONS OF SHAMAN MATERIAL IN THE PITT RIVERS MUSEUM, OXFORD

Marie Antoinette Czaplicka was born near Warsaw in 1888. After studying Geography in 1910 she won a Mianowski research scholarship which enabled her to travel to England to study. From 1910 to 1911 although not a registered student there, she attended lectures at the London School of Economics and Political Science. Her tutor there, Dr Seligman, and Marett were to be her mentors for the rest of her time in England. In the autumn of 1911 she went up to Oxford, to Somerville college, where she read for the Diploma in Anthropology which she gained in the summer of 1912.

Having finished her Diploma she was encouraged by her teachers to pursue a course of research on the peoples of Siberia. This was felt to be most appropriate because of her knowledge of Russian and the fact that any work that she did would be central to making the Russian studies of this area available to a wider, English speaking audience. For the rest of 1912 and 1913 she mainly spent her time in London, with the help of a scholarship given by the Reid Trustees of Bedford College, London, researching in the British Library. The result of all this was her book "Aboriginal Siberia" which was published in 1914 just as she started on her field work to Siberia. This was the year in which she was elected to a Fellowship of the Royal Anthropological Institute and that she was awarded the Mary Ewart Travelling Scholarship from Somerville College. With this and the support of a Grant from the Oxford University Committee for Anthropology she was able to undertake a field work expedition to Siberia which was organised jointly by the Oxford School of Anthropology and the Pennsylvania University Museum.

This research took her from Moscow to Krasnoyarsk by train and then up to Monastir-Turnkhansk by the Steamship the Oryol. Her time was then divided between three different areas. First of all, Czaplicka, together with the other two of the Oxford party, Miss Curtis and Miss Haviland as well as with Mr Hall from the Pennsylvania University Museum worked in the Bog Low Tundra. Miss Haviland, an ornithologist, was working on a project to follow up previous research already carried out by Seeböhm and Mr Popham. Miss Curtis was working as an artist. These two women were to return to England after the end of the summer while Mr Hall continued to accompany Miss Czaplicka on her travels. Vasilii Korobyeynikoff, described by Czaplicka as "the talented guitar and balalaika specialist" also accompanied them.

The Autumn, Winter and Spring were spent based at the village of Monastir-Turnkhansk but spending much time travelling out into the Tundra to visit various groups of Tungus. The second summer, that of 1915, was spent working in the Southern Yenesei Valley.

Miss Czaplicka then travelled back to England via Russia from Krasnoiarsk visiting Moscow, Petrograd and Warsaw. For the remainder of the year she lectured and wrote up her field notes as well as her book "My Siberian Year" which was published in early 1916. In the academic year 1915-16 she was an occasional lecturer in Polish history at the London School of Economics.

From 1916 to 1919 Maria Czaplicka lectured in Ethnology for the Professor of Human Anatomy under the Committee for Anthropology, firstly as the Mary Ewart lecturer and then as a University lecturer. During this time she was resident at Lady Margaret Hall. She contributed much to college life both by lecturing about Poland and by starting a college folklore club in 1917 which was to become the University Folklore Club. In 1918 she published a series of lectures she had given at the London School of Economics as "The Turks of Central Asia". In 1918 and 1919 as well as her lecturing work she was the College social secretary, during her period of office she started a small league of Nations group and invited visiting scholars to address the college on matters of international interest. In 1919 she embarked on a lecture tour of the United States during which she not only lectured on her work in Siberia but was primarily engaged in "making friends for Poland".

In 1920 she was awarded the Murchison Award from the Royal Geographical Society. The summer of this year she spent in Poland, partly at the Bolshevik front as well as spending some time travelling through central Europe. In the October, on her return to England, she was appointed, at Maret's suggestion, lecturer in Anthropology at the University of Bristol. She died on May 27, 1921.

These are the bare bones of the story of the life of Marie Antoinette Czaplicka, in the seven years of her active professional career had published three books, written a dozen papers and three reviews as well as seven articles for the Encyclopedia of Religion and Ethics. Her first book, "Aboriginal Siberia" remains a standard work to this day and there are many who do not realise that this was written as a preparatory study, armchair anthropology, before she undertook her fieldwork, and that her fieldwork, although written up by her has never appeared in print.

"My Siberian Year" was written as a travel book: published by Mills and Boon, now more famous for their romantic novels, as one in their "My Year" series. This she wrote as a book of light reading designed to entertain a wider audience as well as to raise money to pay back the debts she had incurred during her fieldwork. In it we get some tantalising glimpses as to her discoveries and research but as her original manuscripts of this field work appear to have been lost this is as far as we shall ever be able to see.

Maria Czaplicka's collection made during this research in 1914-15 remain in the Pitt Rivers Museum. Included are many objects collected from shaman's, drums, costume as well as a small collection of photographs. This paper will include a brief description of the collection.

*Thomas R. Miller, American Museum of Natural History*

#### (THE JESUP NORTH PACIFIC EXPEDITION OF 1897-1902)

The Jesup North Pacific Expedition of 1897-1902, headed by Franz Boas, provided valuable documentation of Siberian shamanic practices at the turn of the century. Despite numerous published memoirs, considerable portions of the large ethnographic collections made by Waldemar Bogoras, Waldemar Jochelson, and Berthold Laufer remain unstudied. Among the artifacts housed at the American Museum of Natural History are many objects associated with shamanism, including some two dozen drums collected from the Yakut, Yukaghir, Even, Chukchi, Koryak, and Nanai. The ethnographers also made more than 100 sound recordings in Siberia, including at least 35 performances by shamans.

Using artifacts, field photographs, published studies, and voluminous archival data, this paper will attempt to place the sound recordings, musical instruments, and associated objects in the local contexts of shamanism under which they were collected. Particular attention will be paid to the circumstances of collecting and the state of Siberian shamanic practices during the pre-Soviet period, analyzing the Jesup Collection in the light of modern scholarship. The presentation will be supported by tape recordings, color photographs of objects, and archival photographs from the field. If time and logistics permit, collaboration may be sought with Valerie Chaussonnet of the Smithsonian Institution, an expert on Siberian costumes.

*Marjorie Mandelstam Balzer, Georgetown University*

### THE STRUGGLE AGAINST SHAMANS: A COMPARISON OF ALASKA AND YAKUTIA

The history of campaigns against shamanism and shamans has been complex and diverse in Siberia and Alaska. Yet some similarities are striking enough to tentatively explore correlations as well as differences. The first major assault against shamanism in both regions centered on an imperfect, incomplete Christianization process. This was followed in Siberia after the Russian Revolution by Sovietization and collectivization campaigns, in which spiritual leaders and healers were condemned as "kulak-shamans". In Alaska, Sovietization was of course avoided, but some of the goals of later-Protestant Christianization resembled those of Sovietization.

This comparative essay focuses on the nature of changes in traditional indigenous worship, Russian Orthodox missionizing, Alaskan Protestant education programs, and Sovietization in Yakutia. Stories from Native communities in Alaska and Yakutia are compared, with particular attention to destructions, expropriations or sales of shamanic drums, sacred clothing and ornamentation.

Data derive from an historical literature review, fieldwork in Yakutia in 1986 and 1991, from archival work in Yakutsk (ИАЛ), and St. Petersburg (then Leningrad, Kunst Kamera and TsGIA), and frequent consultations with Native Alaskans and ethnographers of Alaska.

A major goal in making Siberian and Alaskan comparisons is to demonstrate the selective, partial resilience of traditional cultures and belief systems, despite considerable European pressures against them. To accomplish this goal, current cultural revivals in both the Sakha Republic and in Alaska will be discussed with special attention to a) revival of traditional curing seances; b) community folklore regarding shamanic prowess, shamanic graves and accoutrements; and c) the role of local and regional museums in creating changing images of shamans and their complex cosmology. An underlying assumption in discussing these aspects is that each generation rethinks and remakes its own traditions. Thus persistence of religion is seen as more than isolated cases of "cultural survivals" (perezhitki), and less than the transference of completely "functional" cultural systems.

*Bernard Saladin d'Angure, Ph.D.  
Laval University Quebec (Canada)*

### SHAMANISM AND TRANSVESTISM AMONG THE INUIT OF CANADA'S

People have not fully appreciated the importance of transvestism among the Inuit because a too narrow meaning has always been given to this term, one that is literal and material. By doing so, we have deprived ourselves of an essential key for understanding shamanism.

Were we to give a wider and more symbolic meaning to transvestism and if we include therein various levels (head-dress, foot-wear, ornamentation, tools, names or tasks reserved for the other gender) at various degrees (transvestism that is episodic or permanent, partial or total), then its ties with shamanism become obvious; not only because the shaman would make use of helping spirits of the opposite sex, but also because these spirits were often at the same time his/her eponyms.

The possession of an eponym of the other sex opened the possibility, from the moment of birth, of transvestism and inverted socialization.

Comparison between the data on Inuit shamanism and those on Siberian shamanism should beyond doubt shed light on this important aspect of religious mediation.

*Peter Knecht, Nanzan University (Nagoya, Japan)*

## THE SOCIAL SIGNIFICANCE OF SPIRITS CALLED AT A SESSION OF KUCHIYOSE

In northern Japan mostly blind women shamans are called upon in order to have the spirit of a departed person speak to the family. Two kinds of such rites are generally distinguished, depending on whether the spirit(s) called forth is/are that of one person/several persons who died long ago, or the spirit is that of a recently departed family member. While the atmosphere of the first rite (*furukuchi*) is rather casual and the rite itself tends to be formalistic and short, the second kind of rite (*shinkuchi*) tends to become rather long and often takes place in an intimate and intense atmosphere.

In both cases the spirits of family members are called forth; however, a *furukuchi* does not seem to have more than the sentimental function of giving family members a chance to know about the feelings of their rebears. There seems to be no particular link to social structure that would be stressed or underlined in any way. The case of the *shinkuchi* differs very much from this. First, a *shinkuchi* rite is held either within the series of rites that constitute the funeral in the large sense or within a quite clearly defined period of time that can be viewed as an extension of the funeral, i.e., within 100 days (or sometimes, even within a year) after death has occurred. During the funeral proper, in a number of different but parallel processes relationships within the family and with the outside world of neighborhood and village are rearranged and then demonstrated to the outside world when the family emerges from temporary seclusion in order to carry the dead member to the grave.

The *shinkuchi* is not so much a public as an intrafamily affair. This fact is already evident when we look at the persons who have been invited to witness the ceremony: mainly family members and, depending on who the dead was, some very close neighbors and perhaps friends. An analysis of the rite not only confirms such a superficial first impression, it also reveals a definite order in which the attending persons are addressed. Although the main outline of this order is preestablished and follows a set arrangement, it is the public itself that selects the particular family members that are to be addressed by the spirit, and decides how many of the spirit's speaking units (*kuchi*) are asked for on behalf of a particular person. As a result, there emerges a pattern that underlines several aspects of a spirit's social significance within the family group. This significance is generally described as the spirit's attitude toward giving protection to the living family members. A detailed analysis reveals further that the actual sequence of the *kuchi* underlines the position of individual members within the larger unit of the household that spans several generations. It also defines the spirit's own position within that set and, in connection with this, the position of those attendants who do not belong to the group of relatives but occupy a position that comes emotionally close to that of a relative.

In the proposed paper I intend to analyze two sessions of *kuchiyose* that were held the same day in the same family, involving two spirits of different social position. It can be shown that both rites underline the same general ideology concerning the traditional household, while at the same time each rite clearly defines the particular position of the individual spirit and the group of people that relate in a characteristic manner to the particular spirit. This means that although the persons addressed mirror the basic structure of the household and also reflect the individual spheres of interest and relationships of each spirit.

*Francoise Morin, Ph.D. University Toulouse le Mirail (France)*

## SHAMANISM IN THE ETHNIC REVIVAL OF THE SHIPIBO (PERUVIAN AMAZONIA)

The Shipibo, an amerindian group from the Amazonian region of Peru, has been exposed to economic, territorial, social and religious pressures from western society for over three centuries. In order "to civilize these Indians", Catholic and Protestant Missionaries imposed Christian religions and persued the shamans. But the Shipibo resisted and carried on secretly their traditional belief system.

In the context of the ethnic revival of the 70' which took place in many Amazonian groups. The Shipibo structured their own federation and revendicated the values of their traditional culture. They tended to revalorize their own religion - the shamanism - and their knowledge in the use of medicinal plants. The communication will explain this revitalization process of shamanism and traditional medecine as being parts of constructin of their ethnicity and self-development.



*Саадеттин Гемеч (Турция)*

### ДРЕВНЯЯ РЕЛИГИЯ ТЮРОК

В отношении древней религии тюрков существует сегодня ряд мнений. Их можно разделить на две группы:

1. Мнения, рассматривающие единобожие как основу древней религии тюрков.
2. Мнения, рассматривающие древнюю религию тюрков как основывающуюся на системе многобожия, как, например, сегодня - на шаманизме.

О национальной религии тюрков - Кек Тенгри - очень явно говорят древнетюркские надписи. Здесь бог Кек Тенгри является богом тюрков: "Юзе Тюрк Тенгриси, ыдук йири субы анча итмиш". Его физического описания не существует, т.е. он одновременно не походил на антропоморфные божества греческой религии и на тотемистические основы, представленные в позднеалтайском шаманизме. По представлениям тюрков, бог обитал на небесах. Это подчеркивается и словом "юзе" (наверху). Бог, стремясь сохранить тюрский народ, избрал из его среды и вознес к себе Ильтерес Кагана и Иль Бильге Катуну, оказал им почести и сделал главой народа: "Тюрк бодун йок болмазун тийин, бодун болчун тийин, кангым Илтерис Каганыг, йогюм Ил Билге Катуныг Тенгри тйопюсинте тугуп йюгери кйотюрмиш еринч". Бог всемогущ. Он возводит Каганов на трон и он же их низвергает: "Юзе Кек Тенгри асра йагыз йир кылундукда, икин ара киши оглы кылымыш. Киши оглында юзе ечюм апам Бумын Каган, Истеми Каган олурмыш".

Именно в свете древнетюркских источников можно доказать единобожие и всеильность бога. И в этом случае древняя религия тюрков далека от тотемизма. Некоторые исследователи прошлого и настоящего, рассматривая позднеалтайский шаманизм, стремились уравнивать его с древней религией тюрков. Все исследования начиная с XIII в., поддерживающие указанное мнение, не имеют никакого отношения к древней религии тюрков.

В качестве самых серьезных доказательств существования многобожия в древней религии тюрков приводились термины Умай и Йер-су, упомянутые в надписях. Проведенные нами исследования показали, что Умай была либо тюрская женщина-героиня, жившая в период до нашей эры, либо это был ангел. Выражения Йир и йир-суб же использовались, как правило, в значении страна, часть земли. Слово Йир, насколько мы знаем, упомянуто в 18 надписях. Однако, несмотря на все старания, упомянутое в надписях выражение Йер-суб не имеет отношения к йер-су рухлары (духам земли-воды).

Лишь со временем такие системы верований как буддизм, манихейство, даосизм, а также законы, выработанные иудаизмом, христианством и исламом, разрушили сущность древней религии тюрков. Мы придерживаемся мнения, что существующий ныне среди народа саха шаманизм как религиозную веру нельзя равнять с древней религией тюрков.

*Ф.Сема Барутчу (Турция)*

### ОРХОНСКИЕ ПАМЯТНИКИ И ТЮРКСКОЕ ТЕНГРИАНСТВО

Орхонские надписи, сохранившиеся от древнетюркского времени, являются самыми первыми источниками на тюркском языке, дающими широкие сведения о религии древних тюрков. Эти надписи ясно свидетельствуют о том, что тюрки верили в единобожие. С другой стороны, необходимо отделить эту религию от системы верований, известной сегодня в литературе как шаманизм, следы которого мы находим среди тюркских народов Сибири. До настоящего времени те части Орхонских памятников, которые касались веры тюрков, либо переведены неправильно, либо истолкованы ошибочно. В данном сообщении будут даны новые оценки указанных частей Орхонских памятников, путем грамматического анализа соответствующих частей будет показано существование единобожия среди тюрков в древнетюркское время.

Невзат М.Юсуф (Румыния)

## СЛЕДЫ ШАМАНИЗМА В БЫТУ ТАТАР ДОБРУДЖИ

Найти следы системы верований шаманизма в быту татар, живущих в Добрудже (Румыния), дело нелегкое. Ученому, прежде чем оценить эти "следы", как условие, необходимо хорошее познание этой системы.

Следы шаманизма в обычаях, традициях, фольклоре татар Добруджи в удивительной степени сохранили и продолжают сохранять свою свежесть и глубокий смысл.

Начнем с одной наиболее известной традиции: в связи с приходом весны в сельской местности молодежь с натуплением темноты устраивает прыжки через огонь. Сначала поджигают специально собранные в кучу дрова и затем прыгают через огонь. Согласно вере - это символ желания стать чище и сильней в повседневной жизни с приходом новой весны.

Другая традиция: обычаи, опирающиеся на приемы вращения-кружения (айланма). В фольклоре татар Добруджи имеется много интересных примеров этих обычаев. Например: в очень известной и любимой песне, которую мать поет, отправляя сына в армию, есть такие слова:

|                        |                                   |
|------------------------|-----------------------------------|
| Ай, анайлар анайлар    | Ей, матери, матери                |
| Башын тартып байлайлар | Повязав крепко головы             |
| Блам аскер кетти деп   | Говоря, что мой сын пошел в армию |
| Юй айланып чылайлар    | Плачут, кружась вокруг моего дома |

Естественно, что кружение-вращение вокруг священного, любимого места, является следом шаманизма.

А вот другой обычай: обычай подачи милостыни любопытен характерным для шаманизма следом. При подаче милостыня - будь то деньги либо другое - три раза вращается над головой и лишь затем подается нищему.

Матери, высказывая свою любовь маленьким детям, говорят: айнанайым - несомненно, что это произошло от слова айланайым, что означает в современном понимании "моя любовь, мой любимый".

Теперь пример из очень почитаемого вида фольклора "шин" татар Добруджи:

Айланаман каралтын сайаман ташын Кружусь вокруг твоего дома, считаю камни  
Кысмет этсе асарман пышырген ашын Если повезет, поешьте приготовленную мной еду.  
Вновь здесь видим слово айланма.

Следовательно, в обычаях, традициях, фольклоре татар Добруджи можно видеть следы шаманизма. Вместе с тем, для того, чтобы правильно оценить, необходимо хорошо изучить шаманизм и высокий долг ученого погрузиться в его глубины.

Варенов А.В. (Новосибирск)

## НЕОЛИТИЧЕСКИЕ КОРНИ ДРЕВНЕКИТАЙСКОГО ШАМАНИЗМА

Исторические свидетельства существования шаманства в древнем Китае эпох Хань и Чжоу достаточно многочисленны, но как далеко в глубь веков уходят его корни? Недавние археологические находки свидетельствуют о бытовании шаманистических представлений, по крайней мере, в неолитической культуре крашеной керамики в IV тыс. до н.э. При раскопках неолитической стоянки Сишуйпо в уезде Пуян пров. Хэнань Китайской Народной Республики в 1987 г. обнаружен уникальный культовый комплекс, включающий несколько погребений и фигурных выкладок из раковин моллюсков, получивший индекс М45 (Сунь Дэсюань и др., 1988). М45 представляет собой вырытую в земле яму размерами 4,1х3,1 м, глубиной 0,5 м, ориентированную длинной осью по линии север-юг. Северный конец ямы подпрямоугольный, южный конец образуют три полукруглые ниши, ориентированные на юг, ЮЮВ и ЮЮЗ, так что все сооружение в плане "напоминает человеческую голову" (Сунь Дэсюань и др., 1988, С.3) с округлой макушкой и оттопыренными ушами. В пределах "макушки" в вытянутом положении на спине, с ориентацией юг-север, головой на юг захоронен взрослый мужчина. В "ушах", в той же позе и с той же в целом ориентацией, но с небольшими отклонениями

вовне к ЮЮВ и ЮЮЗ лежат скелеты двух подростков. Третий подросток размещен в северной части ямы в ногах у трех погребенных, перпендикулярно ее длинной оси, с ориентацией восток-запад, головой на восток вытянуто на спине. В пространстве между центральным погребенным и сопровождающими его с боков подростками на земле выложены из раковин двустворчатых моллюсков сопоставимые по размерам со взрослым профильные изображения тигра (с западной стороны) и дракона (с восточной). Тигр и дракон ориентированы по линии север-юг, головы их обращены к северу, а спины - к погребенному в центре мужчине. Какой-либо сопроводительный инвентарь: орудия труда, оружие, керамика - в комплексе отсутствуют. Слой стоянки Сишуйпо с М45 относится к типу Хоуган культуры Яншао и датирован по радиоуглероду, без учета дендрохронологической коррекции, 3850±110 лет до н.э. (для периода полураспада C-14 = 5730 лет) (Дин Цинсянь, Чжан Сянмей, 1989, С.1066).

В комплексе М45 прежде всего обращают на себя внимание изображения тигра и дракона. Дело в том, что в древнем Китае эпохи Хань (III в. до н.э. - III в. н.э.) Белый тигр (Байху) и Лазоревый дракон (Цинлун) были символами и хранителями соответственно Запада и Востока, неизменно присутствуя на многочисленных погребальных рельефах. Встречаемые в разных культурах изображения противостоящих животных, удерживаемых антропоморфным существом, рассматриваются исследователями как варианты мирового древа (оси мира) (Шер Я.А., 1980, С.265-270). Обычны они для пиктограмм иньского Китая (конец II в. до н.э.), причем там, как правило, у ног антропоморфного персонажа размещается третье животное, иного, чем два основных вида, и ориентированное перпендикулярно к их длинной оси (Серкина А.А., 1982, С.202). Под антропоморфизированным мировым деревом (осью мира) в мифологических системах чаще всего понимается божественный первопредок, со смертью которого прямое общение между Небом и Землей стало невозможным. В реальной жизни функцию посредничества между различными мирами взяли на себя шаманы, путешествующие вверх и вниз по мировому древу при содействии своих духов-помощников, выступающих в роли ездовых животных. В таком случае мужчина, помещенный в М45 между драконом и тигром, между Востоком и Западом, является как бы центром, осью мира, великим посредником-медиатором, т.е. шаманом. Фланговые фигуры тигра и дракона должны, следовательно, быть семантически близки к центральной, также выполняя медиативную функцию, аналогично выдре и рыбе, изображенным по бокам центральной фигуры "Беса" в наиболее древней композиции местонахождения петроглифов Бесов Нос на Онежском озере (Столяр А.Д., 1992). Подтверждение служебно-ездовой роли дракона и тигра мы видим на той же стоянке Сишуйпо.

В 20 м южнее М45 обнаружена вторая группа фигурных выкладок из раковин, а еще в 25 м южнее второй - третья (Дин Цинсянь, Чжан Сянмей, 1989). Эта последняя, размещающаяся в канаве с золой, слой которой достигает 10 см, изображает антиподально расположенных тигра и дракона, представленных в профиль, спинами друг к другу, головами в противоположные стороны. С северной стороны помещен тигр, спина его обращена к югу, голова - к западу; с южной стороны - дракон, обращенный спиной к северу, а головой - к востоку. Верхом на драконе восседает человеческая фигурка, также выполненная из раковин. Размер ее около 80 см, а тигра и дракона - примерно по 2 м. Человеческих захоронений или каких-либо изделий из камня, керамики или кости в районе третьей группы ракушечных выкладок нет. Как видим, здесь духи-хранители глядят в стороны патронируемых ими стран света, а сам человек-шаман, хотя телесно и отсутствует, зато изображен совершающим при содействии своих помощников воображаемое путешествие в иные миры (Сибирскую аналогию - шаман, путешествующий на тигро-драконе по облику, "живоглоте", керь-юпта - см. Иванов С.В., 1979, С.109-112, 116; Алексеев Н.А., 1984, С.83). В заключение следует еще раз подчеркнуть преемственность между неолитическим населением стоянки Сишуйпо и древними китайцами позднечжоуского и ханьского времени: налицо общность территории обитания и прямое тождество представлений о духах-хранителях стран света. Существует и хронологически промежуточное звено эпохи бронзы в виде иньских пиктограмм, связывающее неолитическую Сишуйпо IV тыс. лет до н.э. с ханьским Китаем рубежа эр.

## РЕКОНСТРУКЦИЯ ХУДОЖЕСТВЕННЫХ И ДУХОВНЫХ ЦЕННОСТЕЙ ДРЕВНЕГО НАСЕЛЕНИЯ КОЛЫМЫ (ПО МАТЕРИАЛАМ РОДИНКСКОГО ШАМАНСКОГО ЗАХОРОНЕНИЯ)

Археологический материал Родинкского захоронения, опубликованный в ряде статей по каменному веку Нижней Колымы (Кистенев, 1980, 1986; Кистенев, Михалев, 1981), требует наиболее полной интерпретации. Автором будет сделана попытка глубже рассмотреть этот уникальный памятник духовной культуры, занимающий особое место в древней истории северных народов. На сегодня это самое северное неолитическое захоронение в мире (68° с.ш.), возраст которого по радиоуглероду 3600± 60 лет (ГИН-5594).

Родинкское захоронение открыто ПАЭ в 1980 г. на р.Пантелеихе (правый приток Нижней Колымы), в местности Родинка. Костяк человека женского пола до 25 лет покоился под слоем супеси на глубине 60-64 см от дневной поверхности, на скальном основании семиметровой надпойменной террасы. Дно могильной ямы покрывал слой угля и пепла. Погребенная лежала в берестяной лодке на спине, в вытянутом положении, головой на восток, ногами к реке. Весь костяк был усыпан множеством бус (более 18 тыс.) из речных раковин и скорлупы яиц крупных птиц. На груди обнаружено пятно охры, у ног 6 кусков пемзы, жаберные кости рыб и трубчатые кости птиц. Необычайно богатый и разнообразный инвентарь погребения (100 каменных и 70 костяных предметов) располагался в области черепа, груди, живота, таза и ног.

Особого внимания в коллекции Родинкского захоронения заслуживают орнаментированные предметы, изготовленные из бивня мамонта и ребер северного оленя. Они представлены удлиненными пластинами, амулетами, подвесками, изящно выполненными скульптурными и стилизованными изображениями хищных птиц. На поверхности этих изделий нанесен широко распространенный у древних народов Севера тонкий резной геометрический орнамент, исполненный с большим художественным вкусом и мастерством. Гравировка проделывалась кремневыми и обсидиановыми резцами, а для большей четкости рисунков в резные пазы втирался березовый вар. Каменными орудиями прорезались двойные параллельно идущие линии зигзагообразного и прямолинейного орнамента, который украшал пять предметов: плоскую поделку, увенчанную на концах двумя раздвоенными изображениями копыт оленя или лося; тонкую обкладку лука; изделие из ребра оленя (по-видимому, бывшее древним календарем); две удлиненные пластины с отверстиями на концах.

Перечисленные изделия имели знаковую систему в виде крестов, "S", "T", "E" - образных изображений и роговидных завитков. Идейное содержание этих знаков, несущее семантическую нагрузку, остается "нерасшифрованным", не исключена возможность, что в них закодировано какое-то определенное религиозное мышление. Кроме того, необходимо отметить, что "3"-образные знаки и роговидные завитки совершенно нехарактерны для сибирского Заполярья, широко распространены с древности у забайкальских тунгусов. Следовательно, зная возраст Родинкского захоронения, можно полагать, что уже в неолите южные знаковые элементы орнамента были известны и на нижней Колыме.

На овальном предмете с "3"-образными и роговидными знаками в виде стрелок изображены остроголовые человечки. Судя по этнографическим источникам, в представлении юкагиров остроголовый человек является хозяином нижнего мира (Туголуков, 1979). На внутренней стороне нганасанского шаманского бубна также изображены "тени умерших" в виде остроголовых людей (Иванов, 1954). Подобные антропоморфные изображения встречаются на многих наскальных писанидах Якутии, Забайкалья и Среднего Урала. Стилизованная фигура человека с заостренной головой найдена в Куллатинском погребении, А.П.Окладников (1955) считал его шаманским.

На наш взгляд, судя по вышеописанному материалу, Родинкское захоронение скорее всего тоже было шаманским. Если это так, то здесь мы имеем дело с самыми древними проявлениями шаманизма в Якутии, зафиксированными в погребении неолитического возраста.

Чрезвычайно богатый и разнообразный для северных широт погребальный инвентарь, несомненно, свидетельствует о том, что покойница занимала довольно высокое место среди своих соплеменников. Кроме предметов религиозного культа, в могилу был положен полный набор предметов производственного назначения, включавший каменные и костяные наконечники стрел, вкладыши, скрепки, тесла, ножи, кинжалы, топоры, копыя и лук, судя по сохранившейся костяной обкладке. Все

эти орудия говорят о том, что погребенная при жизни занималась охотой и, возможно, была воином. Не исключено, что ею самой были выполнены высокохудожественные костяные изделия, найденные вместе с граверными инструментами.

Археологические материалы Родинского захоронения хорошо согласуются с этнографическими данными. Первоначально у всех народов севера в шаманстве преобладали женщины (Богораз, 1910). У юкагиров в древности предводителями были очень влиятельные женщины-шаманки, хранившие духовные традиции и культ предков (Туголуков, 1979). Вместе с тем, на Крайнем Севере шаманство не отделялось от производственно-хозяйственной деятельности (Олсуфьев, 1896).

Погребальный ритуал Родинского захоронения близок к Джикимдинскому погребению на Олекме (Алексеев, 1975), Уолбинскому на Лене (Окладников, 1955), Онньесскому на Амге (Козлов, 1980), Туой-Таинскому на Чоне (Федосеева, 1968). Перечисленные погребения относятся к среднему неолиту белькачинской культуры. Анализ материалов Родинского захоронения дает новые данные в пользу существования в неолите контактных периодов, когда происходило взаимодействие прошлого и автохтонного населения - ранних ымыхтахцев с поздними белькачинцами.

На вопрос, к какому этносу принадлежали люди, оставившие Родинское захоронение, однозначно ответить довольно сложно. Как считает Ю.А. Мочанов (1969), на формирование предков северо-восточных палеоазиатов в какой-то степени оказала влияние часть поздненеолитического населения Якутии. Новые факты, связанные с открытием Родинского захоронения, позволяют высказать предположение о том, что на нижней Колыме в неолите преобладал протоюкагирский и прототунгусский субстрат байкальского происхождения, находившийся во взаимосвязи с палеоазиатами - представителями арктической расы. Данные антропологов (Гохман, Томтосова, 1983), в целом, не противоречат вышеизложенному.

*Кубарев В.Д. (Новосибирск)*

### ДРЕВНЕЙШИЕ ШАМАНСКИЕ ИЗОБРАЖЕНИЯ АЛТАЯ

При исследовании разновременных погребальных памятников долины р. Урсул в 1985 г. была открыта новая археологическая культура эпохи бронзы. Своеобразие каракольской культуры заключается в неизвестной ранее на Алтае погребальной обрядности, вторичном использовании плит с выбитыми, гравированными рисунками, а также применении полихромных росписей (черный, красный и белый цвета) при сооружении гробниц.

Особенно часто на камennых плитах погребений из Каракола повторяются изображения человеческих фигур, костюм которых украшен птичьими перьями. Голова или маска этих фигур показаны в виде сплошного диска или овала, от которого также отходят лучи или перья, иногда заканчивающиеся круглыми углубленными ямками. Одни из них держат в руках сложенные и опущенные вниз крылья птицы, другие показаны с широко раскинутыми руками-крыльями. Перья также отходят от туловища человека и его ног, которые вместо ступней имеют птичьи когти.

Для прочтения идейного содержания этих редчайших рисунков несомненный интерес представляют сохранившиеся в алтайском шаманстве отголоски мифов о хищных птицах - орлах и беркутах. А.В. Анохин - известный исследователь алтайского шаманства, писал: "Пучки перьев филина, совы и беркута, прикрепленные в прямом положении к двум плечам шаманского костюма, называются "ЮЛБРЭК" и изображают двух беркутов или соколов". Об этих птицах говорится и в шаманских призываниях - молитвах. Орел всегда спутник и помощник шамана. Но еще более конкретное значение образа орла может разъяснить название орла у телеутов: "УЛЬГЕНЬ - КОЖУБАЙ МОР-КУТ" - Ульгенья птица, т.е. большой беркут, или иначе - птица хозяина неба, лучезарного Ульгения. Такое удивительное совпадение древних рисунков с этнографическими описаниями образа хищной и, конечно, мифической птицы не случайно. Оно свидетельствует о глубоких культурных традициях у многих тюркоязычных народов Сибири. Одной из древних черт такой традиции и является широко распространенный культ орла. Так, у якутов орел - хозяин и повелитель солнца, возродитель природы. Но чаще всего он - первоучитель шамана, помощник в колдовстве и призывании духов. Поэтому становятся понятными и уместными устрашающие острые когти на трехпалых руках и ногах фантастических персонажей Каракола. Они казались весьма необходимыми и полезными в борьбе со злыми духами.

Таким образом, мы подошли к объяснению роли и сущности каракольских фигур, изображения которых со всех сторон окружают погребенных, как бы охраняя и защищая их. Очевидно, на плитах запечатлен кульминационный момент реального театрализованного действия, связанного с ритуалом проводов души умершего. В нем принимала участие, можно предполагать, целая группа людей,



Рис. Изображение "шамана" в костюме, украшенном птичьими перьями. Алтай. Каракол. Начало II тыс. до н.э.

одетых в звериные костюмы и маски, и таким путем как бы перевоплотившихся в духов-предков, защитников и покровителей - проводников в иной потусторонний мир. Исходя из такого предположения, становится понятной композиция, выполненная на одной из плит каменного ящика в Караколе. Она изображает сцену ритуальной борьбы красных духов с черными демонами, символизируя противостояние доброго начала и злых сил, борьбу между светом и тьмой, извечную борьбу жизни со смертью. Ведь речь шла о критическом, переломном событии в жизни человека, о переходе его в новое состояние. Покидая мир живых и уходя в мир мертвых, он больше всего нуждался в помощи и поддержке против опасностей, грозивших ему на пути в страну предков.

Итак, этнографические параллели позволяют приблизиться к разгадке содержания каракольских росписей, воскрешая из глубины веков мировоззрение и самобытную культуру древнейшего населения Алтая. Безусловно, уникальные погребальные комплексы Каракола заслуживают внимания не только как самобытные и яркие памятники искусства, но и как свидетельство прямых этно-культурных контактов древнего населения Алтая с родственными народами Востока и Запада Евразии.

*Жук А.В., Прищенко С.В. (Омск)*

### БЕСКОРЫСТИЕ КАК АТРИБУТ ГРОБОКОПАТЕЛЯ (К ПРОБЛЕМЕ ПРОТО-АРХЕОЛОГИЧЕСКОГО СОЗНАНИЯ)

Важное свойство прото-археолога, охотника за древними сокровищами и драконобойца - быть чужеземцем, являться для раскопки кургана из мира "не-людей", "не-нас". А это значит, что витязь-бугровщик, одиноко странствующий герой, который проникает в курган и сражается с обитателем его, т.е. совершает подвиг, должен расстаться с находками и передать их аборигену или родственнику мертвца. Рассчитывать он может лишь на то, что законный владелец выделит ему в награду какую-то часть добычи.

Действительно, исландец Греттир, спустившись в курган Кара Старого (Норвегия), одолев мертвеца и захватив груды сокровищ, передал затем все добытое Торфинну, сыну Кара (Сага о Греттире, XVIII). Херд, человек вне закона, грабит в Гаутланде (Южная Швеция) курган викинга Сотти и отдает древности Хроару, сыну местного ярла, выговорив себе лишь меч, запястье и шлем (Сага о Херде, XIV-XV). Сигурд делит между норвежскими великанами зарытый ими клад и получает за труды древний меч Нибелунгов (Песнь о Нибелунгах, 91-93). Беовульф, победив мать Гренделя, вручает свой трофей - эфес старинного меча - вождю данов Хродгару (Беовульф, 1677-1680). Швед Виглаф, фактический убийца гаутского змея, завладевает курганными богатствами и бросает их в погребальный костер Беовульфа, который после смерти становится, как правитель гаутов, законным владельцем древних вещей (Беовульф, 2753-2783, 3163-3168). Не случайно Виглафа называют "золотоношей" (Беовульф, 2787, перевод В.Г.Тихомирова): он лишь добытчик, а не хозяин.

Рассматриваемый мотив - неотъемлемая часть основного мифологического корпуса. Существует, к примеру, поверье, что "нашедший клад на чужой земле (кроме общественной) должен поделиться с собственником земли: иначе может произойти тяжба" (Соснин, 1891). Но, даже если законного наследника нет, все равно надо избавиться от ископаемых артефактов. Ставший известным, благо-

даря И.Г.Глемину, абаканский бугровщик с 30-летним стажем по прозвищу Селенга утверждал, что "христианину грешно сохранять древности татар" и регулярно пропивал все, добываемое в курганах. "В том, что он найденное не может долго держать при себе, - добавляет И.Г.Гмелин, - татары видят наказание его за нарушение покоя их предков" (В.В.Радлов, 1894).

В тех случаях, когда клад все же достается победителю дракона (как это произошло с Сигмундом, отцом Сигурда), древности должно погрузить на корабль и увезти в свои владения (Беовульф, 884-896). Тем самым нейтрализуется вредоносность клада: увоз сокровища в ладье может быть рассмотрен как эквивалент погребального обряда, согласно которому корабль с мертвецом и сопроводительным инвентарем отправляют в открытое море. Так, смертельно раненый конунг Хаки (Швеция) "велел нагрузить свою боевую ладью мертвецами и оружием и пустить ее в море. Он велел затем закрепить кормило, поднять парус и развести на ладье костер из смолистых дров" (Сага об Инглингах, XXIII). Пышущее жаром золото Сигмунда тождественно в данном случае огню над телом Хаки. Сигмунд как бы умер, симитировал собственные похороны, после чего древний клад перешел в его законное владение.

И наоборот. Печальна судьба тех, кто пренебрегал нормами протоархеологии. Гибнет Беовульф, покусившийся на курганные сокровища в своей земле (Беовульф, 2534-2535); гибнет Сигурд, умертвивший Регина, родного брата, а значит - законного наследника курганного жителя Фафнира (Речи Фафнира). К тому же Сигурд не увозит древности, но оставляет их на Севере, в Норвегии (Песнь о Нибелунгах, 484, 739), на острове мертвых (как известно, едва ли не до XIII века существовало убеждение, что Скандинавия - остров). Вообще, нарушать гейсы и, тем самым, губить себя - участь всех, кто присваивает проклятые артефакты. Ведь если овладение древностями есть прерогатива лиминальных людей, героев-отщепенцев, то хозяин этих древностей должен быть аборигеном, либо же принадлежать миру мертвых.

*Запорожченко А.В. (Новосибирск)*

## ШАМАНИЗМ И ДРЕВНИЕ ИРАНЦЫ

1. Наличие сходных элементов в религиозных представлениях древних иранцев и различных сибирских народов неоднократно отмечалось исследователями (Б.Мункачи; Г.М.Бонгард-Левин, Э.А.Грантовский; В.Н.Топоров). Часто различные явления сибирского шаманизма использовались как ключ к пониманию духовной культуры древнеиранских народов, более того, в литературе высказывались мысли о генетических связях сибирского шаманизма с иранскими религиями (О.Ольмаркс, Ф.Жинью, Л.И.Шерстова) или даже о формировании единого ирано-сибирского шаманистического комплекса (Л.А.Лелесков).

2. Такие выводы представляются недостаточно обоснованными и нуждаются в корректировке. Во-первых, сибирский шаманизм не есть пансибирская религиозная система, шаманизм существует у народов Сибири по-разному, причем нередко его этнические и локальные варианты даже противостоят друг другу. Представление о сибирском шаманизме как эталоне опровергается наличием аналогичных явлений в различных частях света (М.Элиаде). Такой подход не способствует правильному пониманию проблемы ирано-сибирских контактов, приводит к попыткам механистической подгонки различных религиозных явлений друг к другу и конструированию идеалистических схем сибирского шаманизма и шаманизма в целом. Вываженные из контекста, лишённые своего изначального смысла, этнографические факты часто трактуются неверно, отдельные аспекты возводятся в абсолют, рассматриваются в качестве единственно верного критерия шаманизма (К.Бакаи; Т.Н.Троицкая).

Во-вторых, сходства между иранскими и сибирскими религиозными представлениями могут носить не столько генетический характер, сколько объясняться универсальными закономерностями развития духовной культуры человечества (См.: множественность душ у Ф.Жинью).

3. Кроме того, здесь встает вопрос об определении и понимании шаманизма исследователями. Шаманизм - сложная мировоззренческая система, и говорить о ее наличии в той или иной культуре можно только после тщательного комплексного анализа конкретного материала. Необходимый комплекс признаков шаманизма включает представление о многослойности мира, особые ритуалы - камлания и особые сакральные лиц - шаманов, специалистов по экстазу, совершающих в этом

священном состоянии медиацию между космическими зонами (М.Элиаде; Е.В.Ревуненкова). Если обратиться к данным древнеиранской религиозной традиции, то можно увидеть в ней наличие всех основных компонентов шаманизма: многослойность мира, медиацию между мирами в особом ритуале (см.: свидетельства зороастрийской литературы о внеземных путешествиях Кай Кавуса, Кави Виштаспы, Арда Вирафа, Кирдера, Мани и данные античных источников (Т.Ж.Болтон; А.Филлипп)). Пережитки подобных представлений зафиксированы этнографическими исследованиями (Г.П.Сенсарев; В.П.Басилов). Шаманистические черты ярко выражены в культе экстатического божества Хаоми. Анализ деятельности различных категорий древнеиранских религиозных деятелей позволяет их считать носителями шаманской традиции и шаманских техник (Ж.Дюмезиль; Я.Гонда; Ф.Б.И.Кейпер; Е.Е.Кузьмина).

4. Таким образом, наличие шаманизма у древних иранцев реконструируется на базе иранского (индоиранского, индоевропейского) материала. Следовательно, нет необходимости притягивать ирано-сибирские сходства в области идеологии и ритуальной практики для обоснования этого тезиса, что, однако, не отрицает ирано-сибирские контакты, которые достаточно очевидны (А.Йоки; В.Н.Топоров). Однако контакты в области идеологии достаточно крепки и плодотворны тогда, когда они происходят между сходными религиозными системами. Общение иранцев с сибирскими народами могло привести к определенному ренессансу или, наоборот, консервации шаманистических элементов в древнеиранской духовной культуре.

*Харитонова В.И. (Львов)*

#### **ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКАЯ ЗАГОВОРНО-ЗАКЛИНАТЕЛЬНАЯ ПРАКТИКА В СВЕТЕ ШАМАНСКОЙ ТРАДИЦИИ**

Вопрос о сопоставлении заговорно-заклинательной практики восточных славян и шаманства закономерен, несмотря на различие традиций. Близость заклинаний и камланий предопределена их внутренней сущностью. В центре таких действий - человек, воспроизводящий в нужный момент соответствующий магический акт. Часто это человек, обладающий аномальными психическими и нейрофизиологическими особенностями. В ситуации камлания или заклинания для него важно достигнуть состояния, в котором оказывается воздействие на живую природу. Это состояние сопрягается с падением в транс, экстаз или одну из ранних стадий гипноза. В шаманских камланиях трансово-экстатическое поведение проявляется более ярко. В восточнославянских заклинаниях ведун (если он обладает экстрасенсорными способностями) может приближаться к трансово-экстатическим формам поведения или погружаться в гипноз. Использование гипнотических, экстатических, трансовых состояний для достижения "контактов с ирреальным" имеет место в различных культурах: в многочисленных ритуалах архаических обществ, у библейских пророков, мистико-религиозных сектантов, русских колдунов и т.д.

Общее, что можно отметить для всех тех, кто стремится к достижению "запредельного" состояния, - использование в соответствующем ритуализованном священнодействии ритмично организованных движений, ритмизованного музыкально-шумового оформления, речитативно-мерно звучащего слова. Важнейшим элементом в таких действиях является ритм, который, наряду с интонацией, представляет собой один из языковых факторов воздействия на человека. Современный анализ ритма и интонации показывает, насколько легко особые ритмо-интонационные сочетания, приводящие к уникальному звучанию текста, влияют на человеческий мозг, вызывая фасцинации, в результате чего человек "отключается от мира" (подобно состоянию медитации), и у него активизируется левое, речевое полушарие. Естественно, все это значительно повышает роль слова заклинателя или шамана. Ритмо-интонационные конструкции, в которые укладывается текст при звучании, - основное воздействие реципиента. Большое значение имеют зрелищно-игровые и ритуальные элементы заклинаний и камланий; в последних зрелищность более ярко выражена, с чем может быть связана большая доля воздействия нервно-психического характера, в отличие от биоэнергетического, при заклинании.

В восточнославянской заговорно-заклинательной практике можно отметить наличие по меньшей мере трех различных типов заговорно-заклинательных актов: 1) "отчитывание словом", 2) акт = обрядовой ситуации, 3) зрелищно-игровой акт. Первый требует ритуализованного поведения заклинателя,



второй - строго ритуального, третий нарушает ритуальную строгость театрализованной импровизацией. "Отчитывание словом" сопоставимо с исполнением эпических песнопений для выздоровления больного в шаманской традиции или специальных заклинательных песнопений без камланий. Второй и третий типы заговорно-заклинательных актов схожи с различными вариантами камланий. Заклинатель не отправляется в Верхний или Нижний мир, благодаря доминированию бинарной системы представлений, а оказывается в пограничном, "межмиром" пространстве, соединяющем в себе признаки центра и границы (состояние заклинателя сопоставимо с лимитрофным). Это делается при минимальном использовании предметов и действий. Нахождение в "межмиром" пространстве позволяет заклинателю, как и шаману, "общаться" с ирреальными существами. Некоторые из ведунов, аналогично шаманам, имеют своих постоянных духов-помощников: знахари - святых, колдуны - нечистых. "Лимитрофность" состояния для заклинателя и шамана с экстрасенсорными способностями выражается не только пространственно-мифологически, но и нервно-психически. Сходство заклинателя (камлания, заклиная), шамана неслучайно. Специфический характер коллективных неврозов и их воплощение в особых вариантах деятельности позволяет, согласно концепции С.Н.Давиденкова, принять идею наличия шаманского этапа в истории любой религии. У восточных славян соответствующим звеном могли быть древние волхвы.

*Гаврилова Е.П. (Алма-Ата)*

### СЕМАНТИКА ШАМАНСКОГО КУЛЬТА В СКИФО-САКСКОМ ИСКУССТВЕ

Изучение духовной культуры и традиций кочевых близкородственных тюркоязычных племен обширного евразийского ареала от Сибири, Казахстана до Дуная - прежде всего скифо-сакского художественного наследия I тыс. до н.э. - требует углубленного внимания к их религиозно-мифологическим представлениям, вобравшим широко почитавшуюся народами Древнего мира модель Вселенной - концепцию внутренне организованного пространства Космоса.

Космологические представления были свойственны всей шаманской обрядности. Постигание семантики атрибутов шамана: бубна, с его геометрической символикой (круг и др.), его декора - "картины мира", с трехчастным делением мироздания; мировым деревом, космической горой, священной животными; головного убора, украшенного вострыми рогами оленя и т.д. и опыт сравнительного анализа образов скифского "звериного стиля" позволяют приобщиться к сакральным символам мифопоэтического мировоззрения людей того времени.

Мобильный, воинственный тип жизни степных скотоводов-кочевников определил динамичную, экспрессивную трактовку стиля их искусства, способствовал утверждению образа времени: повторяющихся по кругу космических циклов. Круг - символ солнца, сферы космоса, яйца мирового и др. - присутствует во многих кольцеобразных, гармонично окруженных произведениях "звериного стиля", знаменуя связь микро- и макрокосмоса. Для скифского искусства характерны изображения сплетенных в борьбе животных, пожирающих (чаще тигр, пантера) один другого. Ярость жаркой схватки хищников сродни шаманскому камланию. Поскольку тигр по всей Азии почитался космогоническим существом, пожирание считалось ранозначимым растворению в Космосе (по А.Акишеву).

Велика роль мирового дерева в шаманской мифологии, особенно якутской (В.Евсюков. Мифы о вселенной. Новосибирск, 1988. С.150). Кроме сообщения многоярусной вселенной, функция мирового дерева - олицетворение оси мироздания, центра Космоса, воплощение идеи плодородия.

"Скифский олень" - символ "звериного стиля". Это - соллярный образ, по мнению ряда ученых, существовавший у хетов, ведических ариев и др. Ветвистые рога оленя, его способность сбрасывать панты ассоциировалась с вегетативным циклом дерева, символизируя мировое древо.

Космографическая структура наглядно выражена в убранстве сакского вождя из Иссыкского кургана ("Золотой человек"). "Мировое пространство", замкнутое в конусе кулаха (головной уборы), освоено декором, составленным из иконических знаков "горы", "деревья", "зверь" и т.д. Верх и низ горизонтальной проекции декора подчеркнуты изображениями "большого пространства" - Космоса (А.Акишев. Искусство и мифология саков. Алма-Ата, 1984. С.15).

Обращение к культурному наследию древних народов позволяет проследить уходящее в эпоху неолита (петроглифы Центральной Азии) корни космологических представлений людей, их универ-

сальный характер. Удастся также увидеть древние взаимосвязи с индоевропейской, индоиранской, ближневосточной и др. цивилизациями.

В современных условиях человечеству необходимо изменить свои духовные парадигмы, по-новому оценить культурный опыт "доисторических народов" для построения новой человеческой культуры XXI века.

*Балакин Ю.В., Яшин В.Б. (Омск)*

## ЧЕЛОВЕК И СВЕРХЪЕСТЕСТВЕННОЕ: ШАМАНИЗМ КАК ОККУЛЬТНЫЙ ФЕНОМЕН

Диапазон мнений о сущности шаманизма варьирует от признания его особой эволюционной стадией религии до понимания шаманизма как чисто технического экстатического приема, безразличного к религиозному содержанию. Такой разброс обусловлен прежде всего тем, что до сих пор слабо разработана общая теория религии. При этом атеизированная наука, ориентированная на материалистическую парадигму, излишне упрощает структуру духовного, в связи с чем при изучении архаичных мировоззренческих комплексов есть смысл обратиться к религиозной и мистической мысли, которая достаточно подробно разработала номенклатуру духовных феноменов. В частности, представляется методологически верным разделить понятия "религия" и "оккультизм", как это принято в религиозной литературе. На наш взгляд, различия между ними можно свести к характеру взаимоотношений социума или его отдельных членов со сверхъестественным миром. Религия, опирающаяся на веру, предполагает пассивное отношение к потусторонним силам, и культовая практика сводится в основном к их умиротворению через молитву или жертвоприношение. Кроме того, религия основывается на идее конформизма, генерирует чувство социальной общности, ориентируя индивида на подчинение высшим силам. Оккультизм же характеризуется активным, доходящим до агрессивности, отношением человека к сфере сакрального и своей целью ставит наделение индивида возможностью управлять сверхъестественным и использовать его в личных целях. Вера здесь отходит на второй план, а главное значение приобретает некое недоступное простым смертным высшее (иррациональное) знание, полученное сверхъестественным путем.

В связи с этим едва ли корректно определять шаманизм как форму религии. По своей сущности он входит в понятие "оккультизм".

В таком случае появляется соблазн отождествить шаманизм с магией, признав его одной из разновидностей последней. Однако между ними обнаруживается существенное разграничение: магический обряд непосредственно воздействует на объект, а шаманское действо непременно предполагает наличие посредников, обычно называемых "духами", хотя в принципе для шаманизма конкретная категория посредников безразлична. Вообще, в шаманизме акцент делается не столько на собственно идеологии, сколько на сущности позиции к сверхъестественному миру. Поэтому шаманизм может внедриться в любую идеологическую парадигму (как вирус проникает в клетку), но без идейной оболочки не существует.

Следовательно, шаманизм - не стадия эволюции мировоззрения и не локальное явление. При анализе сущности шаманизма (а не конкретных форм) целесообразно отказаться от координаты времени. Он восходит к глубокой древности и возникает, видимо, одновременно с идеей сверхъестественного и в том или ином виде будет существовать, пока эта идея остается актуальной. В то же время привычная для этнографии фигура шамана - относительно позднего происхождения. Вероятно, общественно значимая практика шаманизма вырабатывалась многими поколениями, постепенно концентрируясь в деятельности особо одаренных людей, наиболее активных, склонных к лидерству (не случайно первоначально шаман одновременно выполнял функции военачальника и вождя). Со временем предрасположенность к шаманству, в том числе способность управлять своей и чужой психикой через направленную суггестию, закреплялась генетически.

Таким образом, шаманизм - не религиозная доктрина и не чисто культовая практика; это вариант индивидуально спонтанной или социально оформившейся реакции на мир сверхъестественного.

Каримов Б.Р. (Ташкент)

## ТЕНГРИАНСТВО И ТЮРКИ: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

В древних верованиях всех тюркских народов важное место занимает культ великого божества Тенгри (Тангри, Тенгир, Хан Тенгри, Кек Тенгиси). Происхождение этого культа еще недостаточно исследовано. Общетюркское его распространение говорит о его формировании в древнетюркскую эпоху, когда единство тюркского народа еще существовало как реальное социально-политическое и духовно-идеологическое явление. Об этом же говорит и наличие слова "тенгир" в орхонских древнетюркских надписях с употреблением в смысле "бог", "небо". Так как у большинства монгольских народов термин "тенгри" имеет то же значение, то возможно, что культ Тенгри сформировался еще раньше, в эпоху древнего тюркско-монгольского единства. Еще большую загадочность придает то, что древние шумеры еще 5-6 тыс. лет назад также поклонялись богу Тенгри, хотя государства древних шумеров географически находилось очень далеко от региона Алтая как предполагаемой многими авторами прародины тюркских и монгольских народов. Помимо географической и пространственной разобщенности этих регионов, они, казалось, были разделены целыми регионами с древнеиранской, древнесемитской и другими культурами. Для решения этой проблемы хотелось бы предположить следующую концепцию в порядке научной гипотезы.

Исходя из ностратической (борейской) концепции развития языковых и этнических процессов (см.: Долгопольский А.Б. Какие языки родственны европейским? / Наука и человечество. 1971-1972. М., 1971.). Можно предположить, что в течение одного или нескольких тысячелетий, ориентировочно 7-5 тысячелетий назад, в регионе от древнего Шумера до Алтая, охватывая значительные части территорий современных Ирана, Ирака, Афганистана, Узбекистана, Таджикистана, Туркменистана, Кыргызстана, жили протоалтайские племена, предки современных алтайских, в частности, тюркских и монгольских народов. Их язык уже в определенной мере отдифференцировался от других языков, образовавшихся из древнеборейского языка (Вероятно, эламский связан с протодравидским, хурритский с протоиндоевропейским, а гутийский и луллубетский с протоалтайским). Мы полагаем, что древние шумеры говорили на диалекте протоалтайского языка, который был ближе к прототюркскому языку. Основанием для этого служит совпадение многих шумерских слов и даже ряда грамматических форм как с древнетюркскими, так и современными тюркскими. (См.: Олжас Сулейменов. Аз и Я. Алма-Ата, 1975). В этот период и сформировалось тенгрианство как древняя религия протоалтайских народов. Развитую форму эта религия приняла у шумеров и имя "Тенгри" получило фиксацию в их письменных памятниках. Тенгрианство выступает как наиболее ранняя из известных ныне Человечеству форм монотеизма. Формирование монотеистических систем характерно стадии возникновения государственной структуры.

Одним из дополнительных аргументов, свидетельствующих о большой роли шумерской культуры в формировании тенгрианства, является то, что Тенгир выступает как персонификация всемогущих сил неба (общетюркское "Тенгир") и моря (общетюркское "тенгиз") (См.: Джуртубаев М.И. Древние верования балкарцев и карачаевцев. Нальчик, 1991). Это вполне соответствует условиям формирования и существования шумерской культуры на берегу моря в дельтах великих рек Тигра и Евфрата.

Тенгрианство в этот период получило распространение на огромной территории, где проживали протоалтайские народы. Однако затем на эти территории произошло несколько волн вторжений древнесемитских, древнеарийских и других племен и протоалтайцы были вынуждены уйти со значительной части своих территорий в направлении Алтая, Саян, современного северного Китая, Монголии и Сибири. Часть протоалтайцев, оставшаяся на прежних территориях, завоеванных иноземцами, в основном была полностью или частично ассимилирована победившими народами-перестрадами и перешла в другие религиозные конфессии: буддизм, зороастризм, иудаизм, христианство. Мы считаем, что саки, массагеты, савроматы и причерноморские скифы являются алтайскими и, скорее всего, тюркскими народами (См.: Мизиев И.М. Шаги к истокам этнической истории Центрального Кавказа. Нальчик, 1986; Джуртубаев М.И. Указ. соч.; и др.).

В течение последних двух тысячелетий алтайские народы, из них, в первую очередь, тюркские и монгольские, стали опять продвигаться в западном направлении, как бы возвращаясь в места своего древнего формирования. В ходе этих продвижений происходило много войн и к настоящему времени

подавляющее большинство тюркских и монгольских народов перешло в религии, выработанные, в основном, другими народами: ислам, христианство, буддизм, иудаизм, хотя и сохранили в своих верованиях немало компонентов, связанных генетически со своей древней религией - тенгрианством.

*Сухова О.Н., Авилова И.К. (Владивосток)*

## ШАМАНИЗМ: ОПЫТ СРАВНЕНИЯ ОТЕЧЕСТВЕННЫХ И ЗАРУБЕЖНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ

Факты свидетельствуют, что шаманизм остается и в наши дни реально существующим явлением культуры многих народов, причем у некоторых из них наблюдается своего рода возрождение шаманизма.

Анализ отечественной и иностранной литературы свидетельствует не только о разном понимании и объяснении такого явления как шаманизм, но и о кардинальной разнице в подходах к изучению данного явления в нашей и зарубежной науке.

В отечественной науке долгое время шаманизм рассматривался довольно узко, только в плане религиозного мировоззрения коренных народов Сибири, Дальнего Востока, Северной Америки. Под шаманизмом в большинстве случаев понимали раннюю форму религии, которая возникла в период разложения первобытнообщинного строя и впитала в себя более древние формы религиозного сознания (анимизм, тотемизм и т.п.). Сама личность шамана оценивалась негативно, а камлание рассматривалось как контролируемый истерический припадок душевнобольного человека. В последние годы в отечественной науке наблюдается заметный отход от данной точки зрения. Некоторые молодые ученые начинают рассматривать шаманизм шире, чем это было до сих пор. Они разделяют точку зрения иностранных исследователей, что шаманизм - это сложный феномен культуры, в котором значительное, если не главное место, занимает явление транса (медитации или экстаза). Наблюдается попытки подойти к анализу этого сложного явления, привлекая данные целого комплекса медицинских дисциплин и в первую очередь психиатрии, невропатологии, фармакологии, как отечественной, так и зарубежной.

Тем не менее, можно констатировать, что в настоящее время для отечественной науки характерен односторонний подход к явлению шаманизма и преобладание работ описательного, а не аналитического характера.

Большинство иностранных ученых, занимающихся проблемой шаманизма, рассматривают это явление достаточно широко, считая шаманизм экстатическим феноменом, который присущ всем народам мира на определенной стадии исторического развития. Наряду с аналогичным для нашей науки подходом к шаманизму как бы извне (исследователь изучает культуру этнически и стадийно отдаленную от него), для работ некоторых иностранных ученых характерен взгляд на явление как бы изнутри, т.е. анализ осуществляется самим посвященным (шаманом).

В зарубежных исследованиях можно выделить две основные точки зрения: 1. Шаманизм - это явление в большей степени биологического порядка, представляющее собой не исторический, а психологический феномен; 2. Шаманизм есть эволюция религиозного сознания более ранних периодов. Большинство ученых разделяют 1-ю точку зрения, "отцом" которой является Элиаде. Исходя из биологического характера данного феномена, они считают, что основным ядром шаманизма является транс, причины возникновения которого различны (экстатическое поведение, религиозные мотивы, наркотические вещества). Они полагают, что шаманизм - естественная потребность "примитивных" народов иметь постоянную, жизненно необходимую связь с космической энергией (космосом), которая в их сознании отождествляется со сверхъестественным миром.

Особое место в исследованиях иностранных ученых занимает вопрос о психо-социальной роли шамана. Шаман не только защитник от злых духов и главное действующее лицо в критических ситуациях для группы, в первую очередь он связник между людьми и трансцендентальным миром. Свою основную функцию шаман выполняет в состоянии экстаза, во время которого он передает постоянно впитываемую энергию космоса людям.

Большинство иностранных ученых отошли от взгляда, что шаман - непременно психически больной человек. Они считают (доказано исследованиями американцев), что это физически и психически здоровый человек со сверхчувствительной психикой, позволяющей входить в состояние транса.

Окладникова Е.А. (Санкт-Петербург)

ОТРАЖЕНИЕ МЕДИАТИВНОЙ РОЛИ ШАМАНА ЦЕНТРАЛЬНОЙ КАЛИФОРНИИ  
В РИТУАЛЬНОМ КОСТЮМЕ

1. Шаманизм - универсально-стадиальная религиозная система. Схема основных идейных положений одинакова для народов Старого и Нового Света. Она основана на представлениях о многомерной и многоуровневой Вселенной. В плоскостной, круглой в плане многомерной Вселенной изображенной на песке индейцами Калифорнии центр маркировался горой (деревом) осью, с которого концентрическими кругами распространялись четыре-шесть уровней мироздания. Ближе к центру помещался круг (мир людей и животных), дальше - океан и небесный мир, населенный духами [1]. Наиболее древней была двухуровневая модель мироздания, в которой нижний мир был населен людьми, а верхний, небесный, духами.

2. Рядовыми членами общества шаман мыслился посредником между миром людей и миром небожителей. Идея медиативной роли шамана была выражена в его костюме следующим образом. Тело человека в шаманском классификационном мировоззрении, как и другие объекты реальности накладывалось на модель мира. При этом оно разделялось мысленно на два уровня, соотносимыми уровнями Вселенной: верхнюю часть (голову) и нижнюю (туловище, конечности). Все атрибуты культового костюма располагались в верхней части (на голове). Туловище и конечности, как правило, были обнажены [2]. В широкие отверстия ушей шаманы вдевали длинные серьги из костей журавля, глаза и лоб прикрывала повязка из перьев дятла (полумаска), на макушке головы укрепляли при помощи сетки и крупных шпилек из костей и перьев священных птиц высокие перьевые головные уборы. К головным уборам привязывали свисавшие на спину "боа" или перьевые веревки. Сосредоточение ритуальных атрибутов на голове шамана свидетельствовало его связь с небом. В момент камлания он рассматривался как существо, связанное с небом, миром небожителей, устройств мироздания и благодетелей человечества. Согласно мифам, после завершения мироустройственной деятельности духи - создатели удалились на небо. Связь с небом шамана воспринималась как приближенность к божественному прецеденту, персонафицированному закону природы.

3. В культурном коде индейцев Центральной Калифорнии расположение деталей убранства шамана на его теле (сосредоточение всех атрибутов на голове) подчеркивало его роль в обществе как медиума (мир людей - мир небесных духов). Полумаска из перьев символизировала ритуальную слепоту, т.е. возможность видеть в мире духов, где все наоборот. Наиболее важным связующим звеном между миром людей и духами была перьевая веревка "юек", свисавшая с убора шамана. Эта веревка; согласно космогоническому мифу, сплела паучиха, третий член божественной триады демиургов (Куксу, Марумда, паучиха) и опустила во времена творения с неба на землю. В критические моменты герои мифов могли по ней подниматься на небо с земли. Подобно героям мифов индейские шаманы могли подниматься с помощью такой веревки "юек" на небо во время сеансов камлания в критических ситуациях для общества. Цель путешествий - снятие стрессовой ситуации среди соплеменников, вызванной катастрофами (неурожаи, наводнения и т.п.), накала агрессивности (военные конфликты) с помощью катарсиса театрального представления, которым и являлся шаманский сеанс.

4. Следование традициям, отражавшим закон предков, и апелляции к божественному прецеденту нашли отражение в модели Вселенной. Закон предков и его символическое изображение - модель Вселенной рассматривались шаманами как панацея от всех бедствий, постигающих человечество. Шаманский костюм является наглядной манифестацией модели Вселенной среди населения (двух уровневое деление мироздания и соотношение всех шаманских атрибутов с головой, с верхним миром Вселенной).

## Примечания

1. Kroeber A. Handbook of the indians of California // Bureau of American Ethnology. Bull. 78. 1925. P. 663. Fig. 56.
2. Перьевые передники, длинные накладки на перья или шкур птиц с оперением, скрывающие нижнюю часть тела, использовались только танцорами, исполнителями роли божества в период церемониальных мистерий персонализации божества.
3. Barrett S. A composite myth of the pomo indians // Journal of American folklor. 1906. Vol. 19. N. 72. P. 49.

*Ревуенкова Е.В. (Санкт-Петербург)*

## РОЛЬ ШАМАНИЗМА ЮГО-ВОСТОЧНОЙ АЗИИ ДЛЯ СРАВНИТЕЛЬНОГО ИЗУЧЕНИЯ ПРИРОДЫ ШАМАНИЗМА

Юго-Восточная Азия до сих пор находилась на периферии шаманистических исследований, хотя в этом регионе сосредоточено не меньше разнообразных форм шаманизма, чем в Сибири и северной Евразии. Только крайним недостатком конкретных исследований по шаманизму народов данного ареала можно объяснить утвердившееся мнение, что религиозные доклассовые верования, в том числе и шаманизм, не играют здесь значительной роли.

Буквально до недавнего времени в Юго-Восточной Азии существовали народы, у которых шаманские представления не выделились еще из единого социокультурного комплекса, где вождь или старейшина племени выполняли одновременно и шаманские функции (семанги Малаккского полуострова, мокены, кхму, ламет, хмонг Индо-Китая). Среди ряда народов Малайзии, Индонезии, Индо-Китая широко распространены формы шаманизма, существующие отдельно от института вождя и старейшин, но еще теснейшим образом с ним связанные (сенои Малакки, кубу Суматры и др.). У большинства народов Юго-Восточной Азии и, особенно, малайско-индонезийского региона, представлены весьма развитые формы шаманизма, с наличием ряда специалистов, выполняющих шаманские функции, с богатыми атрибутами шамана, тщательно-разработанными ритуалами, носящими ярко-выраженный театрально-зрелищный характер (батаки Суматры, ибаны Калимантана, раглаи, джараи Индо-Китая, качины Бирмы). Имеется целая группа народов, у которых наряду с шаманами существуют и жрецы, выполняющие многие шаманские функции (батаки Суматры, игаджудаяки Калимантана, тораджи, буги Сулавеси). Помимо указанных народов аналогичная картина, когда жрецы присваивают себе и шаманские функции и, таким образом, для понимания шаманизма необходимо частично изучать и жреческую деятельность, существуют у тибето-бирманских народов: качинов и носу.

Как в любом другом регионе, шаманизм в Юго-Восточной Азии представляет собой сложную систему, состоящую из множества представлений человека о мире и самом себе, очень подвижную, легко проницаемую для нововведений и заимствований, адаптирующуюся к различным религиозным системам, и часто сосуществующую наряду с ними. Современный уровень исследований шаманизма позволяет взглянуть на него не только с точки зрения отношения к религии, а шире - с точки зрения психологических, эстетических, медицинских потребностей общества, которые он призван удовлетворять. Религиозный компонент - лишь одна из составляющих этой многослойной системы. Шаман, как личность, обладающая незаурядными творческими потенциями (о чем свидетельствуют специальные опыты, проводимые психологами и психиатрами), принадлежит скорее области искусства, реализует художественно-эстетические и медицинские потребности коллектива. На примере шаманских представлений народов Юго-Восточной Азии можно проследить роль шамана в становлении театрально-изобразительного искусства и в развитии поэтического творчества (малайские сакральные танцы, театр движущихся картин Камбоджи и Таиланда, яванский театр теней и др.). Шаманизм в Юго-Восточной Азии сыграл огромную роль в художественном освоении мира этими народами и явился неисчерпаемым источником развития в целом. Изучение шаманских представлений народов Юго-Восточной Азии придают теме "шаманизм" новые краски и в определенной степени обогащают ту картину шаманизма, которая сложилась, в основном, на изучении так называемых классических его форм - шаманизма Сибири и северной Евразии.

*Султангареева Р.А. (Уфа)*

## БАШКИРСКИЙ ОБРЯДОВЫЙ ФОЛЬКЛОР И ШАМАНИЗМ

Башкирская мифология - поэтико-изобразительное средоточение первородных идей поклонения Природе и самым различным ее божествам, духам: воды, огня, воздуха, леса, гор и т.д. Корнями уходящий в нее обряд и обрядовый фольклор целительного, просительного-умилостивительного назначения более всех жанров народного творчества обнаруживает следы института взаимоотношений древнего человека с Природой, черты особенностей религии тенгрианства, язычества, шаманизма.

Поэтико-словесный репертуар закличек, заговоров, приговоров, заклинаний, обращений-просшений у Неба благосклонности - молитв, некогда приносимых шаманами (у башкир - багымсы, баксы) и есть осколочные следы религии тенгрианства, более чем с трех-четырёхтысячелетней давности управлявшей человеческим сознанием. Шаманистская культура зародилась, видимо, как система лично-избранной регуляции средой под покровительством Тэнгри и природных сил, ему подчиненных. Акционально, вербально и в некоторой степени мелодически устойчивые фольклорные единства - речевые формулы и ритуалы - сложнейшие коды, научное открытие которых предполагает расшифровку глубокой системы мудрых знаний и целостности мировидения Предка. Творец и хранитель тайн контакта человека с Верхним Миром, башкирский шаман выступает как прародитель словотворчества, импровизаций и личного начала регуляции внешним окружением. Эти особенности и позволили столь долгую, конструктивно почти целостную жизнь обрядов, жанров и жанровых форм в фольклорной памяти людей. Синкретную устойчивость обнаруживают обряды встречи первого грома как вестника Неба - Тенгри, лечения-возвращения ушедшей души (кот кайтарыу, койоу), отвращения порчи, снятия сглаза, припадков и т.д. в трансформированном варианте отправляются обряды вызывания дождя (в древности исполняемых баксы - шаманами), совершение молитв в дни весенне-летнего солнцестояний.

Следы могущественной в прошлом школы башкирского шаманства обнаруживает целая система примет, поверий, связанных с различными предметами (железо, ногти, кости, иголка, нитки); действиями (прыжки, взмахи, кружения); мелодией (пение, горловое пение, инструментовка и т.д.); наличием традиционных благоприятных дней или запретов, табу на совершение камланий или актов исцеления (четверговый вечер, вторник на закате Солнца, в старую Луну - благоприятные дни; неблагоприятные - среда, суббота, новолуние, соблюдение положений звезд Венеры, Большой Медведицы и т.д. На опыт поколений опирается традиция веры наследству целителя, ориентиры на обязательные личностные качества: должен быть здоров, уважаем, на роду не имевший болезней эпилепсий и кожи; она должна быть матерью двух пар двойняшек или непорочной старой девой и т.д.

В актах камланий выделяются три основных момента, обеспечивающих эффект контакта и достижения цели: реально-образное представление мифа, выбор способа действий и слов и степени самоотдачи багымсы.

Фольклор древнего знахарства, календарных празднеств, ритуалов жертвоприношений, бытового назначения в свете нематериального осмысления обнаруживает восхитительные параллели с современными науками о Человеке и парапсихологией, с сенсорикой и с исследовательскими достижениями по медицине, физике.

Башкирский обрядовый фольклор - уникальный памятник духовной, религиозной культуры народа, позволяющий раскрыть архаичные пласты истории. Языческого характера обращения к божествам, стихийным силам, практически применявшиеся в молитвах шаманов, по прохождении времени превратились в фольклорные песнопения, речитации, перешли в репертуар бабкок-повитух, знахарей-целителей, гадателей и т.д., утерялись в атеистической эклектике камлания. Орбита шаманского института сузилась, разорвались основные связующие нити понимания семантических элементов и обрядовых компонентов, стали труднопонятными символы слов, действий, но, благодаря человеческой памяти, устойчивой мифопоэтической сути обрядовых заговоров, причетов, возможна реконструкция этой древнейшей религии Природы.

*Гемуев И.Н. (Новосибирск)*

## К РАСКРЫТИЮ ОБРАЗА МАНСИЙСКОГО МИР-СУСНЕ-ХУМА

Представление о религиозной общей роли Мир-сусне-хума - "мирового назидателя", всегда занимало прочное место в сознании мансийского народа.

Мир-сусне-хум выполнял обязанности арбитра в тяжбах не только между людьми, но и между людьми-духами, покровителями божествами.

Едва ли не первым обратил внимание на филиацию арийского Митры у угров В.Н.Топоров, который отметил, что "само имя Мир-сусне-хум - Мир созерцающий человек - по сути дела, калька самого характерного определения Митры", т.е. Народ созерцающий человек (Г.И.). Перейдя от собственно мифологии к атрибутике, обнаружим и здесь не менее разительные соответствия.

Слабый шаманизм угров не мог обойтись без угорского Митры, он включил эту фигуру в свою систему. В частности, шаманский дар, по определению манси, человек получал от Мир-сусне-хума.

Весь конгломерат сверхъестественных существ структурировался в соответствии с представлениями о Мир-сусне-хуме, содержащем идею о высшей инстанции. Таким образом, концепция иранского митраизма в значительной мере определила мировоззрение угров. В шаманстве Мир-сусне-хум играет не только роль подателя шаманского дара, но и одновременно является главной фигурой, которую призывал шаман в процессе камлания. Центральное место отводилось ему и в медвежьем празднике.

Таким образом, угорский Митра предельно актуален и вездесущ. В сложении картины мира именно он является воплощением активного начала, которое объединяет и упорядочивает ее содержание, соединяя мир людей, богов и духов.

Думается, весь приводимый в докладе материал свидетельствует о соответствии Мир-сусне-хума требованиям, позволяющим отнести его к числу богов.

*Павлинская Л.Р. (Санкт-Петербург)*

### МОРФОЛОГИЯ ШАМАНСКОГО КОСТЮМА

Шаманизм являет собой архаическую систему идеологических представлений, впитавшую наиболее существенные категории, определяющие бытие Космоса и бытие человека. Как явление стадильное, шаманизм присущ всем культурам Земли, составляя важнейший этап в истории человечества, связанный с осмыслением Вселенной, созданием единой картины мира, определением в ней места человека. Как явление локальное, шаманизм соотносится с ареалом Сибири, Юго-Восточной Азии и Северной Америки, и в этом случае мы с полным основанием можем считать его явлением уникальным, составляющим одну из наиболее ярких этнокультурных особенностей данного региона. Более того, сибирский шаманизм в своих мифопоэтических, обрядово-ритуальных, эстетических и художественно-образных формах несет в себе целый ряд только ему присущих черт, что позволяет рассматривать его как самостоятельный феномен, возникший в результате конкретных исторических условий.

Наиболее яркое воплощение мировоззренческая система, выражающая древнейшие представления о структурировании Вселенной в культурах Сибири, получила отражение в полном ритуальном облачении шамана. Костюм сибирских шаманов и различные атрибуты шаманского культа изучены достаточно широко, но преимущественно или на уровне осмысления отдельных элементов и образов, восходящих к определенным стадиям развития, или в плане расшифровки только лишь самой общей схемы архаической модели мира. В то же время ритуальный костюм шамана представляет собой сложный символично-магический комплекс, в котором в образно-метафорической форме, свойственной архаическому сознанию, нашли отражение не только модель Вселенной во всей совокупности ее внутренних законов и структурных связей, но и развитие этой идеи-образа на протяжении длительного исторического периода.

Композиция шаманского костюма подчинена строго выдержанной вертикали, символизирующей Мировую ось (Мировое дерево) - образ-идею, характерную для всех архаических культур. Троичное деление этой вертикальной оси, представленное в первую очередь тремя элементами костюма - головной убор, плащ и обувь, отражает три основополагающие сферы в модели Вселенной: верхний, средний и нижний миры, из которых два крайних образуют оппозицию среднему - миру людей. Это общее строение мира вторично разворачивается в каждом отдельном элементе костюма, с одной стороны, дублируя (иногда частично) полную модель, с другой - создавая определенную цикличность движения, объединяя тем самым все три символические сферы в единое целое.

Трехчастное деление Вселенной маркируется в ритуальном костюме и животными образами, каждый из которых несет в себе широкую полисемантическую функцию. Так, три основных образа шаманского облачения: олень (лось), медведь и птица не только олицетворяют три сферы мироздания, а все вместе Космос, но, являясь персонажами главных космологических и космогонических мифов, выражают в костюме и идею символического творения мира и установления мирового порядка.



Это общее космологическое содержание шаманского ритуального облачения дублируется и сакральным смыслом всех технологических процессов, связанных с изготовлением костюма (обработка кожи, раскраска, шитье, обработка металла, вышивка), являющихся в культурном контексте актом символического создания и воссоздания Вселенной.

Появление в шаманском костюме на более поздних этапах развития антропоморфного образа, логично вбирающего в себя ранее существующие в костюме смыслы, вводит в его символическое содержание весь круг представлений о связях и взаимоотношениях мира людей с миром предков.

Таким образом, полный ритуальный шаманский костюм является особым художественно-образным текстом культуры, содержанием которого оказывается огромный комплекс архаических представлений о Космосе и человеке.

*Кыргыз З.К. (Кызыл)*

### ШАМАНСКИЕ РИТУАЛЬНЫЕ АТРИБУТЫ

Шаманство, широко распространенное у тувинцев в недалеком прошлом, изучалось вплоть до самого последнего времени только этнографами по преимуществу в свете проблемы религиозных верований (отражения развитых анимистических представлений). Под этим углом зрения ими рассматривались ритуалы шаманских камланий и функции обязательных их атрибутов: бубна - оживляемого в ездового животного шамана, его ритуального головного убора, ритуальной маски и ритуальной одежды, обвешанной эзренами - фигурками животных, птиц и змей, олицетворяющих духов-помощников, и, наконец, поэтические тексты мелодических речитационных обращений шамана к духам-помощникам и враждебным злым духам. Ни зафиксирование в магнитофонных записях музыкальные (вокальные и инструментальные) материалы, ни синкретически взаимосвязанные с ними пантомимно-хореографические выразительные средства ритуалов камланий тувинских шаманов, пронизывающие эти ритуалы с начала до конца (от первого до последнего удара в бубен), не привлекали до сих пор к себе внимания исследователей даже в аспекте отражения в них религиозных верований, не говоря уже об эстетическом (музыкально-театральном и профессиональном артистическом) и утилитарном (психо-терапевтическом) их аспектах. Между тем, сходные с тувинскими ритуалы шаманства и колдовства якутов, бурят, американских индейцев и народностей Африки привлекли к себе в последние годы пристальное внимание искусствоведов и врачей-психиатров.

Тувинские шаманы, пользуясь танцами и умением подражать животным и птицам, обладали поразительным даром перевоплощения и поразительной способностью неоднократно менять в течение сеанса камлания весь свой внешний и внутренний облик не только с помощью маски, но и без нее, говорить и мелодически речитировать, изменив голос за своего помощника, вступать с ним в беседу в форме диалога, искусно имитировать голоса, крики животных и птиц: духов-помощников (марала, барана) и злых духов (совы, вороны, кукушки).

Многие информаторы сообщают, что во время камланий наиболее искусные шаманы воздействовали на зрителей и многочисленными фокусами, относящимися (как правильно замечает А.Д.Авдеев) скорее к области циркового, чем театрального искусства. Так, тувинские шаманы прокалывали себя ножом, лизали языком раскаленное железо, брали в рот раскаленные угли или ходили по ним босиком.

Само собой разумеется, что, проделывая такого рода фокусы, шаманы, подобно цирковым иллюзионистам, лишь ловко обманывали зрителей. И совершенно прав был В.Г.Богораз, когда писал, что в камланиях шаманов "замечательно соединены экстаз с самым хладнокровным обманом".

В ритуале шаманского камлания тувинцев, якутов, бурят и многих других народностей Сибири подобные фокусы имели, однако, второстепенное значение. Их отнюдь не следует преувеличивать (как это делали некоторые этнографы), тем более, что проделывались такие фокусы не всеми, а лишь единичными шаманами - любителями цирковых трюков, предназначенных для того, чтобы укрепить веру зрителей во всемогущество шамана, но не имеющих прямого отношения к самой сути. Поэтому их нельзя ставить в один ряд с теми выразительными средствами артистического искусства шаманов, которые имели решающее значение в ритуале шаманов. К числу главных выразительных средств шаманского артистического искусства, имеющих решающее значение в мистическом ритуале камлания, должны быть отнесены те, которые составляли обязательный минимум каждого ритуала

камлания, связанный с самой его сущностью, и к которым прибегали не только все тувинские шаманы, но и шаманы других народов Сибири - саамов, эскимосов и многих функционально родственных им знахарей и колдунов американских индейцев и негритянских племен африканского континента.

Но и этнографы, рассматривающие все материальные атрибуты ритуала шаманского камлания (бубен, головной убор, одежду, соответствующих идолов) и в эстетическом аспекте театрально-зрелищную сторону камланий и многообразные формы профессионального шаманского лицедейства, ограничиваются описанием лишь внешних форм данного ритуала и почти не касаются сути, на которую обратили в последние годы внимание психиатры и искусствоведы.

*Худяков Ю.С. (Новосибирск)*

### ОРУЖИЕ В ШАМАНСКОЙ АТРИБУТИКЕ У НАРОДОВ ЮЖНОЙ СИБИРИ

Исследователи сибирского шаманизма неоднократно обращали внимание на присутствие среди шаманских атрибутов различных предметов вооружения. Разнообразная информация о распространении военно-дружинных культов, о роли шаманов в военной организации народов Сибири содержится в описаниях ученых и путешественников XVII-начала XX вв. Однако, кó времени, когда сибирский шаманизм стал объектом этнографического изучения, его военно-организационные функции были утрачены. Поэтому для изучения военной атрибутики шаманов необходимо привлечение материалов из раскопок шаманских захоронений и культовых мест, относящихся к эпохам развитого и позднего средневековья.

В последние десятилетия серия средневековых комплексов с находками шаманских атрибутов, включая предметы вооружения, была изучена в южных районах Сибири, на территории современного расселения хакасов и бурят.

В 1970-х годах в процессе обследования культовых мест в Кижингинском и Хоринском районах Бурятии было найдено большое количество металлических деталей шаманского одеяния, предметов сбруи и вооружения. По сообщениям информаторов, в культовых местах совершались погребения шаманов по обряду трупосожжения.

В 1982 г. на могильнике Ортызы-Оба в Минусинской котловине было исследовано захоронение женщины-шаманки по обряду ингумации с многочисленным инвентарем XVII-начала XVIII вв. Среди находок - принадлежности шаманского плаща, головного убора, бронзовая подвеска, железное стремя, пряжки и распределители седельных ремней, ножницы, складной нож, трубка в кожаном чехле, железный топор, меч, кинжал, копыя и вток, панцирные пластины.

Наличие в составе сопроводительного инвентаря шаманских захоронений Минусы и Забайкалья предметов вооружения и сбруи позволяет предполагать непосредственное участие шаманов в военных действиях, обеспечение ими идеологической и организационной подготовки к военным мероприятиям. Таких шаманов можно выделить в особую категорию "военных шаманов". Судя по сведениям источников, военные шаманы играли важную роль в военном деле тюркских и монгольских кочевников в эпоху средневековья.

*Станюкович М.В. (Санкт-Петербург)*

### МУЖСКОЕ И ЖЕНСКОЕ ШАМАНСТВО У ИФУГАО (ФИЛИППИНЫ)

Шаманизм лежит в основе культуры филиппинских горцев, сохранивших, в отличие от христианизированных народов равнин, традиционную картину мира. Культура "суперполитеистов" ифугао, дает специфичную картину распределения половых ролей в шаманстве.

Весь ритуальный процесс ифугао находится в руках мужчин. Жречество здесь - семейного типа, что обусловлено секретностью генеалогий: по представлениям ифугао, несчастье, болезнь может случиться с человеком лишь с ведома его предков, "подкупленных" жертвоприношением чужака.

Отсюда заинтересованность каждой семьи в максимальной обособленности повседневной обрядовой практики.

Социализация мальчика немыслима без обучения жреческим функциям. Чтобы стать полноправным членом социума, подросток должен выучить семейную генеалогию, свободно ориентироваться в пантеоне, включающем несколько тысяч богов и духов, знать многочисленные мифологические тексты и исполнять обряды.

В ходе ритуала несколько жрецов действуют обычно одновременно. Распределив между собой классы вызываемых богов, они перечисляют имена их основных членов и обращаются к ним с мифологическими текстами. Функции жреца этим ограничиваются. Шаман, кроме того, впадает в состояние одержимости, вызываемым божеством, и тогда танцует, пьет вино и кровь жертвенных животных, произносит речи от лица божества. Поведение шамана в состоянии экстаза - лишь дальнейшее развертывание действий жреца. Переход от исполнения жреческих функций к шаманским для мужчины - плод сознательного решения продолжать ученичество. Путь женщины в шаманский совершенно иной. Конечно, женская часть общества имеет собственные ритуальные роли, без которых гармоническое существование социального целого было бы невозможно. Есть особая "женская религия" - халаг, обрядность, женская эпическая традиция - худхуды с выраженной ритуально-магической функцией. Однако женская обрядность по отношению к мужской носит подчиненный, дополнительный характер. В отличие от юношей, девушки не получают систематического образования в религиозной сфере и не бывают жрецами.

Женщина, становящаяся шаманкой - монхалаг с низшего уровня посвященности переходит сразу к высшему, минуя стадию жречества. Переход этот связан с шаманской болезнью, картина которой у ифугао практически идентична описанной Л.Я.Штернбергом на сибирском материале.

Женщина становится "сумасшедшей". Обряды и жертвоприношения для ее излечения не дают результата. Наконец, жрец путем гадания или сама женщина во сне узнает, что она должна стать шаманкой. Согласившись принять шаманское посвящение и стать женой пили - своего духа-помощника, она выздоравливает. В противном случае, нервное заболевание развивается и может привести к смерти. "Небесный муж" ревнив, и потому шаманка, обычно, не имеет земного мужа.

Случаев шаманской болезни у мужчин-ифугао не зафиксировано. Шаман, как правило, имеет семью. Его пили - именно дух-помощник, покровитель; их не связывают отношения супружества.

Для мужчины становление шаманом - высший этап религиозного ученичества, совершенствование в функции жреца. Для Женщины это - прорыв в сакральную сферу, основанный не на накоплении знаний, а на ее нервно-психологических, сексуальных и эмоциональных особенностях.

*Новиков А.Г. (Якутск)*

## ВОЗМОЖНО ЛИ СЕГОДНЯ ОБОЙТИСЬ БЕЗ ШАМАНИЗМА?

Интерес к духовной культуре прошлых эпох в наши дни значительно улучшился и ее невозможно глубоко осмыслить без изучения такого культурологического явления, каковым является шаманизм. Ясно, что шаманство не является однозначным и примитивным понятием. И недаром возрождение национального самосознания якутского народа некоторые его представители связывают с возрождением шаманизма.

Сам характер вопроса имеет широкий диапазон:

1. Шаманство, безусловно, удовлетворяет потребности (познавательные, культурологические, психологические), желания и интересы людей и формируется как нерасчлененное, единое и своеобразное явление в развитии общественного сознания, призванное:

- а) объяснять структуру мироздания;
- б) выяснять роль айыы и абаасы в создании Вселенной;
- в) узнавать и рассказывать о том, что делается в отдаленных пунктах;
- г) вызывать изменения в природе;
- д) лечить от болезней;
- е) провожать умерших в подземный мир;
- ж) прогнозировать и предсказывать будущее.

Поэтому шаманизм представляет собой богатое содержанием культурологическое понятие и его нельзя ограничивать рамками религиозных воззрений.

2. В зонах крупного скопления людей, больших городах не нуждались в человеке с "шаманским даром". На Севере, где человек чувствовал себя одиноким, маленьким, песчинкой по сравнению с огромным мирозданием, Вселенной, была необходимость противопоставить миру какую-либо грозную силу, энергию, которую театрально осуществлял шаман, будучи искусным гипнотизером, чревоушателем и иллюзионистом. Поэтому спецификой шаманства является вера в возможность шаманов быть посредником между человеком и духами. Общение шамана с духами происходило в состоянии экстаза при выполнении особых ритуалов (камланий) под сопровождение ударов бубна, который наделялся мистическими свойствами и был тесно связан с жизнью самого шамана. Так, белые шаманы обращались к Айыысыт (богиня, заботящаяся о рождении и распространении людей) с просьбой о том, чтобы она подарила душу (Ийэ-кут) ребенка покровительствуемому ими лицу.

3. "Философия шаманизма" одухотворяет природу, наделяя ее божественными свойствами, так что сами природные явления и представляют духов. "Гром есть стук копыт коня бога грома, молния - топор его, которым он разит нечистые силы, спрятавшиеся где-нибудь в дереве, доме и т.п." (А.Е.Кулаковский. Научные труды. Якутск, 1979. С.20). Душа неодушевленного предмета у якутов - уот иччитэ, мас иччитэ, Баай хара тыа иччитэ, Баай Байанай и т.д. В силу отсутствия понятия бога как единого мирового духа, указанные воззрения якутов были одним из проявлений гилозоистического одушевления всего мира. Интерпретируя учение Аристотеля о душе, можно полагать, что неодушевленные предметы имеют одну душу - Буор-Кут, растения и животные - две души - Буор Кут и Салгын Кут, а люди - три души - Буор Кут, Салгын Кут и Ийэ Кут. Отсюда видно, что у якутов пантеизм или то же самое панпсихизм, в отличие от идеализма, предполагает единство души и природного тела.

4. Шаманизм объясняет социальные явления через мифы, которые, прежде всего, являются образным средством выражения мыслей. В рамках шаманизма, по словам Маркса, происходит бессознательно-художественная переработка природной и социальной действительности. Мифология ориентирована на гармонизацию личности, общества и природы, на преодоление противоречий, с которыми уже сталкивается обыденное сознание. В качестве нерасчлененного, синтетического единства мифология включала в себя зачатки не только религии, но и традиционного мировосприятия якутов, которые выражались не только в повествованиях, но и в действиях (обрядов, танцах и т.п.), различных формах устного творчества: сказки, героический эпос, легенды, исторические предания. Миф и обряд в древних культурах Якутии составляли известное единство - мировоззренческое, функциональное, структурное, представляя собой как бы два аспекта культурологии - "теоретический" и "практический".

Таким образом, из вышесказанного следует, что весь ход человеческой истории показывает нам, что шаманизм - это необходимые, атрибутивные точки, этапы взлета индивидуально-личностного проявления людей, где на вершине могут проявить себя только натуры, обладающие беспредельной силой влияния на других людей. В таком случае явление шаманизма будет утверждать себя более ярко в ее лучшие дни и менее заметно в ее тяжелые дни (годы советской власти) и будет существовать до тех пор, пока существует этнос - носитель этого уникального явления. Ясно, что любая культура имеет не только положительную, но и отрицательную сторону. И наша задача не состоит в том, чтобы выпячивать регрессивный аспект культуры в ущерб позитивному, прогрессивному. В данном случае наше внимание составляет прежде всего культурологический интерес к шаманизму.

*Винокурова Л.И., Жирков А.Н. (Якутск)*

## ТРАДИЦИОННЫЕ ВЕРОВАНИЯ И ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКАЯ СИТУАЦИЯ

Возросшее внимание к религии, к различным формам верований характерно для всего бывшего СССР. Прежде всего это объясняется крушением официальной идеологии и сопутствовавших ей духовно-культурных ориентиров. Возникший вакуум заполняется в зависимости от региональных и национальных условий. Симптоматично преобладание религиозной компенсации взамен утраченных социальных мифов. Так, в России идет усиленная православизация, в Средней Азии заметен рост

влияния ислама. В Республике Саха (Якутия) налицо интерес к дохристианским традициям коренного населения.

Носителем выраженного самосознания, лидирующих национальных идей обычно является интеллигенция. В данном случае ее обращение к полузабытому феномену якутского шаманства продиктовано как стремлением вернуться к истокам национальной культуры, традиционного мироощущения, так и желанием обрести точку опоры. В ситуации сместившихся ценностных ориентаций шаманство призывается в качестве культурной почвы, источника творческого вдохновения, хранилища моральных, поведенческих норм. К сожалению, из-за массовой физической ликвидации служителей культа и атмосферы гонений его философско-религиозная основа, духовный контекст малодоступны и недовостребованы.

Нетерпимость к любым формам вероисповедования, к проявлениям свободы личного мироощущения стала государственной политикой. Практиковалось системное преследование инакомыслия, иноверия. Известно, что культивирование нетерпимости принесло на исходе существования государства жестокие плоды, окончательно уничтожив миф о "семье народов".

Трагический ореол придает изучению якутского шаманства характер "политической реабилитации" и признания. Насильно отчужденный пласт национальной культуры возвращается к своему творцу и потребителю. Этнографическое воссоздание, бережное хранение элементов реликтового верования видится как часть процесса освобождения от насилия, очищения от тоталитарного сознания.

Служитель шаманского культа - шаман был влиятельной политической фигурой во всех докапиталистических обществах: его позиция учитывалась и на уровне родоплеменных, и феодальных отношений. Колониальная администрация в своих целях также прибегала к манипулированию шаманским культом. Нашествие массовой индустриальной цивилизации вытеснило патриархальную социальную иерархию. Шаман утерял место в административной расстановке сил, но сохранил неофициальное влияние в своей этнической среде. Он продолжал исполнять, кроме религиозных, функции третейского судьи, хранителя нравственно-этических устоев. Шаман обобщал и оценивал явления, факты, моделировал общественное сознание, выступал как общественный информатор и футуролог. Интересно, что именно эти функции массовой информации и пропаганды, формирования общественного мнения, прогнозирования были замещены государством.

Судьба традиционных верований в нашем государстве ранее интерпретировалась лишь как преодоление пережитков и искоренение темных суеверий. Опускался факт формирования национальных религиозных культов в течение длительного времени как оптимально подходящих для взаимоотношений человека с миром, с природой. В ходе искоренения культа были проигнорированы позитивные компоненты, вкрапленные в комплекс шаманства. Некоторые элементы экологического, нравственно-гуманистического направления актуальны и сегодня. Проблемы соотношения власти и национальных религий, в целом, общественно-политических структур и традиционных верований, в частности, являются весьма интересными и малоизученными.

*Матвеев В.М. (Якутск)*

## ШАМАН И ЭКСТРАСЕНС

Экстрасенс - это человек, обладающий выраженным биополем, повышенной биоэнергетикой, наделенный сверхощущением и поэтому способный воздействовать на другого человека.

Шаман не экстрасенс, он природный феномен. Шаман и его мир уникальны.

И в настоящее время существуют якутские, эвенкийские, эвенские и юкагирские шаманы. Проведение углубленных научных исследований шаманского феномена с их участием помогло бы раскрыть механизм этого уникального явления.

Необходимо разрешить некоторым шаманам и экстрасенсам заниматься практической деятельностью.

## ОБРАЗ ШАМАНА В РОМАНЕ С.Н.КУРИЛОВА "ХАНИДО И ХАЛЕРХА"

В литературе социалистического реализма образ шамана заведомо преподносился как отрицательный персонаж. Этого требовало время, в которое они создавались. Роман С.Н.Курилова "Ханидо и Халерха", на первый взгляд, также не выносит ничего нового в сложившееся мнение. Но все же, думается, образ шамана в романе дуалистичен.

С одной стороны, привычный тип - шаман-трутень, эксплуататор, шарлатан. Это и Сайрэ, и Тачана, и Кака, и другие упоминающиеся в романе шаманы. Негативное отношение автора к подобным шаманам видно и в описании внешности: Сайрэ - "кособокий, косоглазый", Тачана - "с большой, будто приделанной головой", Кака - "смуглый до черноты, одна половина лица - с татуировкой - свирепая", у верхнеколымского шамана - "лошадиная голова, с нижней губы стекает слюна". Все они обманывают народ, держат его в страхе и повиновении. Что бы они не делали, все это используется для личной наживы, обогащения. В романе много эпизодов, показывающих хищнический характер шаманов.

С другой стороны, образ шамана Токио. Он, на наш взгляд, дан в ином свете: "Скопление огромной шаманской силы - вот что представлял собой Токио. Рассказывали, что он волшебными словами исцелял умирающих, а тех, кто оскорблял его, заставлял падать и стонать от боли". Выделяется Токио из среды шаманов и внешне. Он необычен, красив: "Лицо у него розовато-смуглое, не скуластое, не длинное, губы резко очерченные и добрые, а в карих до черноты глазах так и плещется северное сияние".

Шаманскую силу Токио испытал на себе и юкагирский голова Куриль, борющийся с шаманами. Куриль ни во что не ставит своих шаманов, но в нужный момент обращается за поддержкой к Токио. Именно про таких шаманов Куриль думает: "Настоящим шаманам, которых так мало, он прикажет лечить людей, а остальных... народ веселить - плясать и стучать в бубну".

Автора иногда упрекают в том, что в романе слишком разрослась шаманская линия. Но это была сама действительность. Шаманы играли в обществе немаловажную роль. К их помощи, как видно по роману, прибегали и православные: колымский помощник исправника лечился у шаманов, даже при болезни священников вызывались шаманы. Но шаманство, по мнению Куриля, было неотъемлемой частью тяжелой, неустроенной, дикой жизни народов Севера. Поэтому юкагирский голова пытается приобщить их к христианской вере, видя в этом спасение своего народа. Но только ли в шаманстве коренились истинные причины тяжелой жизни северян, оказавшихся на грани вымирания? И случайно ли, что народ не принял христианство? В романе с иронией описывается сцена "репетиции" перед приездом священника, проводимой Курилем. Не случайны были слова священника Синявина: "Не подходит вам христианство. Шаманство подходит вам. ... Шаманство - это часть язычества, многовековой веры".

Образ шамана в литературе, также как и в истории нашего общества, требует нового взгляда. Как и везде, можно отыскать и позитивные, и негативные стороны шаманства. Потому не стоит заострять свое внимание лишь на отдельной стороне.

Гладышевский А.Н. (Абакан)

## ИССЛЕДОВАТЕЛЬ ХАКАССКОГО ШАМАНИЗМА - С.Д.МАЙНАГАШЕВ

Майнагашев Степан Дмитриевич, сагаец из рода Том, родился в улусе Ирессов Аскизской Степной думы. Окончил Красноярскую духовную семинарию, продолжил обучение на научно-популярном факультете народного университета имени Шанявского в Москве. Одновременно частным порядком прошел этнологическую лингвистическую подготовку у известного тюрколога В.В.Радлова.

По поручению русского комитета для изучения Средней и Восточной Азии Майнагашев в 1913-1914 гг. совершает экспедиционные поездки в Хакасию для сбора этнографического материала. Им записано 50 фонографических записей шаманских камланий, собраны различные фольклорные и лингвистические сведения, сделано 250 фотографий этнографического характера. Фонографические

записи хранятся в музыкальном архиве института русской литературы Петербурга, фотографии - в фондах Музея антропологии и этнографии РАН.

К сожалению, эти богатейшие материалы остались до сих пор не изученными. Сам Майнагашев с фонографических записей на бумагу перевел только семь текстов, опубликован из них один - "Песня шамана Таниле духу огня". Это высокохудожественная поэма, характеризующая шамана как талантливую поэта-импровизатора.

По возвращении в Хакасию С.Д. Майнагашев всецело отдал себя общественной и публицистической деятельности во имя защиты и возрождения своего народа. Он принял активное участие в подготовке и проведении первого съезда хакасского народа в апреле 1917 г, им был поднят вопрос о самоназвании коренного населения, которое именовалось инородцы или по племенным названиям - каченцы, бельтыры, кызыльцы, койбалы, сагайцы. Он предложил послать депутацию для поездки к якутам и бурятам с поручением: вручить им наказ о нуждах хакасов, чтобы они защитили их интересы, если им удастся послать своего депутата в Учредительное собрание, а также познакомиться с перестройкой общественной жизни у этих народов.

После Октябрьской революции Майнагашев избирается членом исполкома Минусинского Совета рабочих и крестьянских депутатов. Часть территории Хакасии тогда входила в состав Минусинского, другая - в Ачинский уезд Енисейской губернии и частично - в Кузнецкий уезд Томской губернии. Майнагашев настойчиво добивался территориального воссоединения Хакасии. В июне 1918 г. Советская власть в уезде временно пала, была восстановлена Хакасская Степная управа, главой которой стал Майнагашев. Во время гражданской войны он трагически погиб.

Имя Майнагашева оказалось преданным забвению. Его научные труды совершенно не получили освещения в этнографической литературе, за исключением работы Л.П. Потапова "Алтайский шаманизм". Л., 1991, даже в таком монографическом исследовании, как "Шаманизм тюркоязычных народов Сибири" Н.А. Алексеева, Новосибирск, 1984, не упомянуто о нем.

Майнагашев был первым хакасским ученым-этнографом, в трудах которого всесторонне освещены традиции, быт и шаманские верования хакасов. Им опубликованы в центральных изданиях Петрограда и Москвы работы по шаманизму: "Из материалов по шаманизму у сагайцев и соседних племен", "Загробная жизнь по представлениям турецких племен Минусинского и Ачинского уездов Енисейской губернии", "Жертвоприношение небу у бельтыр" и другие.

Работа "Загробная жизнь..." помогает аргументированно опровергнуть утверждение о множественности у человека душ, на самом деле имелась терминологическая множественность в названиях души-двойника: тын - дыхание, хут (кут) - сердце, чула, сурен, харазы.

Работа "Жертвоприношение небу у бельтыр" представляет интерес для изучения этого культа у саяно-алтайских народностей, в наиболее полном виде сохранившегося у бельтыр. Поклонение небу (тигар) проводилось ежегодно на высокой горе, у священной березы, украшенной разноцветными лентами (чалом) как общественное родовое жертвоприношение. Ведущим лицом выступал не шаман, а старик, знающий ритуал.

В статье "Борьба с шаманством в Минусинском крае" (газета "Сибирь", 1913 г.) Майнагашев подверг резкой критике крайне примитивную во взглядах на шаманизм брошюру аскизского священника Сухоковского "О шаманизме в Минусинском округе", Казань, 1901. Автор, например, утверждал, что горное поклонение с жертвоприношениями, есть просто пикник, подобно тому как у русских "в мае праздные люди едут в поле с самоварами для чаепития". Майнагашев писал: "Слишком поверхностно надо относиться к наблюдениям народных обычаев, чтобы сказать, что такой глубокомысленный праздник с жертвоприношениями есть не что иное, как пикник". Осуждая преследования и гонения шаманов миссионерами, он рассматривает процессы синкретизма шаманизма и христианства, так, шаманское божество Умай, охраняющее младенчество, стало восприниматься хакасами как ангел-хранитель.

В последнее время в Хакасии возродилась практика проведения съездов хакасского народа, сформировалась общественно-политическая организация Тун, в ее программном документе есть и такой пункт: "Возродить традиционное мировоззрение хакасского народа - шаманизм". При проведении народного праздника Тунбайрам сейчас используются многие элементы возрождающейся обрядности: восхождение на гору, импровизированное камлание шамана, украшение лентами березы, приношение в жертву барана, сооружение из камней оаза.

Труды С.Д. Майнагашева в настоящее время играют важную роль в возрождении культурно-исторических ценностей хакасского народа.

*Дьячкова А.Н. (Якутск)***Г.В.КСЕНОФОНТОВ В ИЗУЧЕНИИ ЯКУТСКОГО ШАМАНСТВА**

Г.В.Ксенофонов внес большой вклад в изучение традиционных верований и шаманства. Много размышлял о происхождении сибирского шаманства. Эта форма религии, по его мнению, была свойственна эпохе кочевия и широко распространялась повсюду в пределах евразийских степей в период раннего средневековья. Шаманство у сибирских народов (особенно у алтайской языковой среды) он рассматривал как остатки религиозных воззрений кочевых племен Евразии.

Шаманство определяется как особая форма религии, сложный религиозный феномен общественного сознания, который еще не нашел в научной литературе свое четкое классификационное место в эволюции религиозных представлений. Отчасти этим объясняется несколько противоречивая характеристика якутского шаманства, предложенная Ксенофоновым. Дело в том, что шаманство он не считал исконной религией якутов: эти наследники древних кочевых племен относились к шаманам с неприязнью, смотрели на них как на служителей скверной профессии, чуждой исконным обычаям якутов. Шаманство, по его мнению, - явление скорее интернациональное, появившееся в степях Центральной Азии со времен хунну.

Г.В.Ксенофонов коснулся проблемы дуализма в традиционной религии якутов. Так, возникновение дуализма он связывал со сменой культа быка культом коня. В дальнейшем процесс классообразования усилил эту двойственность религии: верхний этаж - господствующая часть, пользующаяся общественным признанием и публичным культом, и нижний этаж - неофициальная религия народных масс. Несомненно, в этом имеется свое рациональное зерно, несмотря на то, что оно "упаковано" в эклектическую оболочку. Исчезновение белых шаманов, с которым он связывал "верхний этаж якутской религии", объяснял тем, что "якутские тоёны с принятием христианства обязаны были ликвидировать свой древний официальный культ". А черные шаманы, как служители народной демонологии, с трудом поддавались общественному регулированию, потому сохранились наряду с христианством. Действительно, если обратиться к истории традиционных религий соседних народов, то можно обнаружить нечто аналогичное. Так, например, у монголов до принятия буддизма шаманство тоже делилось на два разряда. Белые шаманы принимали участие в государственном управлении. Но с конца XIII в. они были вытеснены служителями "желтой религии". А между тем черные шаманы продолжали свою деятельность наряду с ламами. Нечто аналогичное наблюдалось и у восточных шаманов в период принятия христианства.

В исследованиях Г.В.Ксенофопова имеются сведения, раскрывающие многие стороны внутреннего содержания якутских верований.

Ксенофонов является ученым переходного времени. Отсюда сложность его методологических принципов. Он несколько односторонне понимал развитие исторического процесса: развитие религии, как он понимал, автоматически следует за социально-экономическим развитием, не оказывая на него обратного воздействия. При этом выпадали из поля зрения исследователя другие факторы общественного развития. Но вместе с тем, Г.В.Ксенофонов не только собрал богатейший материал по якутскому шаманству и сформулировал ряд интересных выводов по их верованиям, но и оставил множество недоработанных идей.

*Сирина А.А. (Иркутск)***Б.Э.ПЕТРИ - ИССЛЕДОВАТЕЛЬ БУРЯТСКОГО ШАМАНИЗМА**

Среди исследователей бурятского шаманизма нужно назвать профессора Иркутского университета Бернгарда Эдуардовича Петри (1884-1937). Еще во время работы этнографом в Музее антропологии и этнографии Академии Наук в Петербурге он заинтересовался проблемами, характерными для классической эволюционистской этнографии: историей брака и семьи и происхождением и развитием религиозных верований. Углубленные исследования в этих направлениях велись ученым среди бурят Западного Прибайкалья (кудинской, верхоленской, балаганской и аларской групп), к которым он выезжал по заданию Русского Комитета для изучения Средней и Восточной Азии в



комплексные экспедиции 1912, 1913, 1916 гг. В первое послереволюционное время ученый дополнил свои материалы по шаманизму исследованиями в тех же районах.

Полевые материалы, на основе которых были написаны статьи "Школа шаманов у северных бурят" (1923), "Степени посвящения монголо-бурятских шаманов" (1926), научно-популярный очерк "Старая вера бурятского народа" (1928), были получены Б.Э.Петри как в результате личных наблюдений над шаманскими камланиями и обрядами посвящения, так и при перекрестных опросах собрания шаманских родословных, текстов шаманских песнопений, записей легенд и преданий. Тем не менее, сам ученый отмечал, что "... могут вкрасться неточности или пропуски" (Петри, 1926. С.9).

Б.Э.Петри рассматривал шаманизм как "сложную и своеобразную первобытную религию", подчеркивая ее глубокую древность. По-видимому, специально для выяснения степени этой древности наряду с этнографическими работами он проводил и археологические раскопки в тех же районах. Б.Э.Петри придерживался гипотезы о едином происхождении шаманства из одного центра.

В шаманизме бурят Б.Э.Петри привлекала фигура шамана как служителя культа. В его работах содержатся материалы о наследовании "утхэ" - шаманского корня, о белых и черных шаманах, шаманах и кузнецах. Его материалы, собранные спустя 30 лет в тех же районах, дополняют и уточняют, а в чем-то и расходятся с данными М.Н.Хангалова.

Наиболее интересовали Б.Э.Петри вопросы о технике передачи шаманских знаний и шаманской иерархии, тесно взаимосвязанные между собой. К ним Б.Э.Петри привлек внимание исследователей введением в научный обиход термина "школа шаманов", на наш взгляд, недостаточно обосновав его употребление своими полевыми материалами. Ученый выделил три источника пополнения знаний шамана: обучение у живых шаманов преимущественно того же рода ("... обычно роль шамана-ученика ограничивается присутствием во время священнослужения учителя, помощью ему в те моменты когда это вызывается ходом обряда и поддержанием порядка во время религиозных церемоний" (Петри, 1923. С.13); обучение у стариков - знатоков бурятской старины своего рода; обучение во сне души спящего шамана у душ умерших шаманов того же рода. Период обучения мог продолжаться от 3 до 10 лет; после этого шаман мог быть посвящен. Б.Э.Петри выделил пять степеней посвящения опубликовав данные и по самому обряду посвящения (в том числе о культовой юрте саган гыр; приведем перечень животных, приносимых в жертву во время обряда посвящения).

Многие современные исследователи рассматривают шаманизм как религию, а самих шаманов как служителей культа, отмечая их профессионализм в религиозно-ритуальной практике, в то же время воздерживаясь от публикации материалов по технике передачи шаманских знаний. В алтайском шаманизме, например, "... не существовало какой-либо школы обучения профессии... Не было также и постепенного восхождения камов на основе традиции по иерархической лестнице, как у якутских или бурятских шаманов..." (Потапов, 1991. С.222-223). Наличие когда-то стройной системы посвящения бурятских шаманов как будто выступает свидетельством возможности существования школы их обучения в прошлом. Поставленный Б.Э.Петри на основании бурятских материалов вопрос остается открытым: каким образом происходила передача шаманских знаний?

Материалы, опубликованные Б.Э.Петри, дополняют собранные им предметы шаманского культа, хранящиеся в МАЭ в Петербурге и в областном краеведческом музее Иркутска.

*Михайлова М.Г. (Якутск)*

#### ТВОРЧЕСКОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ ОБРАЗА ЯКУТСКОГО ШАМАНА В ПРОИЗВЕДЕНИЯХ А.А.БЕСТУЖЕВА-МАРЛИНСКОГО И Д.П.ДАВЫДОВА

Интерес русской литературы к жизни нерусских народов, издавна населявших Сибирь, носит исторически обусловленный характер. Изучение этого художественного пласта русской литературы важно во многих отношениях. Прежде всего потому, что, обращаясь к изображению жизни другого народа, русский писатель не мог не ощутить огромной притягательности его эстетических вкусов, образа мышления, особенностей психологии, нравов, быта, и это придавало совершенно особый колорит как творческому почерку отдельного писателя, так и самой истории литературы.

Но особенно важно то обстоятельство, что, благодаря этим авторам, широкому кругу русских читателей становились известны ранее недоступные им стороны жизни многочисленных народов, населявших Сибирь. И многие из них говорили о завораживающей, "колдовской" силе экзотичного

ионационального материала, о чрезвычайно интересных и глубинных философских, эстетических, нравственных сторонах его.

В этом плане особый интерес для нас представляет так называемая "шаманская тема" в творчестве первых русских писателей, "открывавших" в русской литературе XIX века тему Якутии. Это были поэт-декабрист А.А.Бестужев-Марлинский, отбывавший ссылку в Якутске, и сибирский поэт Д.П.Давыдов, имевший возможность достаточно хорошо изучить Якутию в годы своего пребывания здесь в качестве смотрителя школ и уездных училищ.

Мы имеем возможность рассмотреть проблему творческого осмысления образа якутского шамана в якутских очерках А.А.Бестужева-Марлинского и его же балладе "Саатырь". Описание поэтом-декабристом сцены шаманского камлания, психологическая характеристика обитателей якутской юрты, вовлеченных в эту неопишемую фантазмогорию, подробное воспроизведение облика шамана - все это не могло не заворожить читателя, впервые соприкоснувшегося с неведомым ему доселе миром.

В стихотворениях Д.П.Давыдова "Амулет" и "Жиганская Аграфена" предстают перед нами разные типы удаганок - женщин-шаманок, их судьбы, трагические и загадочные, их одиночество, отторженность от нормальной человеческой жизни, их страдания и любовь. И здесь образ шамана получает своеобразную интерпретацию, заставляющую предполагать богатейшие возможности для дальнейшей разработки этой темы.

*Мыреева А.Н. (Якутск)*

### ШАМАН В ПРОИЗВЕДЕНИЯХ П.ОЙУНСКОГО

Творчество П.Ойунского пронизано космогоническими представлениями древних якутов о Вселенной, своеобразным связующим звеном между человеком и космосом показан шаман.

В художественном мире произведений писателя, основанных на народных преданиях, генетически связанных с олонхо, особая роль принадлежит образу шамана, в первую очередь, в драматической поэме "Красный Шаман" и повести "Кудангса Великий".

Как отмечал П.Ойунский, "мифология народного шаманистического мировоззрения" относится к периоду распада феодально-родового строя и, мы бы добавили, отражала в основе реальные жизненные процессы.

В обстановке пересмотра эстетического наследия прошлого важно новое, более полное осмысление философского содержания произведений писателя, синтеза общечеловеческого и национально самобытного в их конкретном эстетическом выражении.

Оба произведения являются философскими по сути, что обусловлено и их жанровым своеобразием: "повесть-предание" - "Кудангса Великий", олонхо-тойук" - "Красный Шаман". В поистине планетарном масштабе в них поставлены общезначимые проблемы добра и зла, свободы и несвободы, справедливости и несправедливости, в них показано противостояние неба и земли, человека и судьбы, настоящего и будущего. В основе этих произведений - общий фольклорный источник, творчески переосмысленная народная легенда.

В поэме образ Красного Шамана является не только идейно-стилевым, но и структурно-организующим центром. Как "олонхо-тойук", произведение пронизано мифологическими представлениями о мире, главным носителем которых предстает Красный Шаман. Его характер показан не только в обобщенно-символическом плане, но и конкретизирован, индивидуализирован. Он предстает как народный заступник, пророк-провидец, "человек на стыке двух эпох" (П.Ойунский).

Общечеловечески значима, оптимистична убежденность Красного Шамана в том, что его "вера" (свобода-равноправие) укоренится во всем мире. Но путь к этому будущему сложен, порой трагичен, о чем свидетельствует и участь самого шамана.

Поэма насыщена мифологическими персонажами, окружающими Красного Шамана: это бог огня Хатан Тэмерия, духи деревьев и трав, земли, мировая скорбь Кутурган Куо.

В произведении, организованном как "олонхо-тойук", особо значимы монологи героя, раскрывающие его страстную мятушуюся душу, его философские раздумья о жизни и смерти, о назначении человека. Речь Красного Шамана отличается народно-поэтическая образность, философская афористичность, эмоциональная насыщенность.

Значим образ шамана в другом произведении писателя – в повести-предании “Улуу Кудангса”. Но если в драме шаман – заступник народа, дерзнувший бросить вызов небесам, то в повести шаман – исполнитель чужой воли. Красному Шаману духовно близок Кудангса Великий. Неукротимый духом, он восстает против владычества судьбы, небесных сил, смело утверждает право человека на жизнь, на бессмертие. Смысл жизни видит в спасении своего народа.

С подлинным драматизмом, с глубоким проникновением в таинство действия показано в повести шаманское камлание. Поэтика народного сказания предопределила внутренний ритм повествования, особенности стиля и языка.

Образ шамана в произведениях П.Ойунского способствует творческому воплощению единства национального и общечеловеческого, идеи подлинного гуманизма.

*Тарбанакова С.Н. (Горно-Алтайск)*

### ЭЛЕМЕНТЫ ТЕАТРАЛЬНОГО ИСКУССТВА В ШАМАНСКИХ МИСТЕРИЯХ АЛТАЙЦЕВ

Из культовых обрядов алтайцев, как и других народов Южной Сибири, ярко выраженный театрализованный характер носили камлания шаманов. С точки зрения искусствоведения, шаманская мистерия представляет собой большое и организованное действие, рассчитанное на зрителя.

Шаманы – люди артистического склада. Они обладали хорошей памятью, эмоциональной возбудимостью, развитым художественным мышлением. Г.Е.Грумм-Гржимайло считал, “что искренне верящим в свое призвание шаманом может стать только человек с сильным воображением и склонный даже к мистицизму: одновременно обладая природной наблюдательностью и пониманием действительного значения некоторых сил и знаний природы, он может всеми ему доступными средствами влиять на ум и воображение окружающих его людей...”.

Камлание шаманов требует и внешнего оформления, как сценическое действие. Шаманская мистерия совершалась обычно вечером, возле костра, специально разведенного для этого случая. Камлания совершались в специальном костюме, красочном и живописном, который производил огромное впечатление на зрителей, и сопровождалась ударами бубна. Нельзя не сказать, что костюм, шапка, бубен и колотушка, кроме своего ритуального назначения, во время мистерии являлись своеобразным “реквизитом”. Бубен и колотушка могли “превращаться” в руках шамана во время камлания в лошадь, птицу, зайца, лодку.

Привлекают к себе внимание и тексты шаманских мистерий. Часть их записана такими исследователями, как В.Радлов, В.Вербицкий, А.Анохин. Почти все они – о путешествии шамана к верхнему божеству алтайцев Ульгеню, либо хозяину Нижнего мира Эрлику. Рассказ ведется от лица единственного героя – шамана, который преодолевает все препятствия и общается с различными персонажами. Как и в драматическом произведении, в шаманской мистерии есть своя завязка действия, развитие его, кульминация, развязка. По своему композиционному строению, на наш взгляд, они представляют собой несовершенный вид фольклорной монодрамы, очень динамичной и напряженной.

Приведем одно из камланий, записанных В.В.Радловым, которое совершалось в честь Ульгена, обитающего на шестнадцатом небе. Перед камланием шаман приводил себя в состояние возбуждения пляской и игрой на бубне. В первом эпизоде он призывал к себе духов-помощников, во втором он занимался погоней и поимкой жертвенной лошади, затем следовали сцены, изображающие поднятие шамана на небеса; на первые три неба он поднимался верхом на лошади, в сопровождении слуги, а далее продолжал путь на гусе. На четвертом небе “черная птица – кара-куш” гонялась за кукушкой, на пятом – шаман встречался с могущественным духом Аючи, на шестом – с месяцем, здесь же слуга шамана гонялась за зайцем и ловил его и т.д., и кульминацией всего действия была встреча шамана с Ульгеном.

Чтобы зрители поверили в это путешествие, шаман пускал в ход весь арсенал изобразительных средств. Он мастерски владел словом, дополнял слово жестом, мимикой, пластикой тела под аккомпанемент ударов бубна, его рассказ держал зрителей в напряжении. Все камлание проходило в

достаточно быстрым ритме. Все роли играл один шаман - он перевоплощался из одного персонажа в другой с помощью актерской выразительности, разговаривая за всех героев.

Искусство шамана можно назвать синкретическим, в нем органично соединялись слово, пантомима, музыка, пение, пляска. И чем выше было мастерство шамана, тем сильнее было его воздействие на зрителей, он заставлял их поверить в существование, присутствие и могущество не видимых им сил, духов. И между зрителями-верующими и исполнителем-шаманом создавались те общение и взаимосвязь, которые по своему содержанию напоминают связь театрального зала и сцены.

Шаманскую мистерию, с точки зрения искусствоведения, можно назвать синкретическим искусством, своеобразным фольклорным театром.

*Лукина А.Г. (Якутск)*

## ПЛЯСКА В ОБРЯДЕ ШАМАНСКОГО КАМЛЕНИЯ

В прошлом у якутов, как и у многих народов Сибири, шаманство играло большую роль. Камлание шамана совершалось с целью предотвращения болезней людей, падежа скота, в различных экстремальных случаях, когда нужна была практическая помощь людям.

Камлание шамана имеет многообразное значение в зависимости от его цели и задач. Многообразна и сама пляска шамана, сохранявшая в своей основе общую структуру, традиционные черты в манере исполнения и в композиционном построении.

1. В своей основе пляска шамана является импровизационной, но в ней устойчиво сохраняются и традиционные черты. Камлание - очень динамичное и танцевальное действо, где пластика играла важную роль.

2. Пляска является неотъемлемым компонентом всего действия шамана, углубляющим и раскрывающим содержание камлания. Камлание шамана в обязательном порядке предусматривало применение как одного из выразительных форм - пластику и танец. Вплетаясь в канву драматизированного, театрализованного действия, каковым является камлание, пляска приносила в него яркую образность, особую интонационность.

3. Пляска шамана является особой областью якутских танцев, постепенно сформировавшихся в самостоятельную танцевальную форму - шаманскую пляску.

4. Во многих научных работах шаман предстает перед нами в вихре дикой пляски, в беспорядочном суетливом кривлянии и в отталкивающих конвульсиях, что создает однозначное чувство неприятия. Но существовало и другое мнение, достойно характеризующее мастерство исполнения, актерский талант шамана. Смысл пляски шамана, его исполнительское искусство, его своеобразная танцевальная лексика требуют детального изучения. В шаманской пляске есть много неразгаданного, его танец не спонтанно исполненное "кривляние", а своего рода философия единения духа и тела, где мысли, чувства, речь, песнопение и пластика тела выступают как одно целое в выражении его воззрений и взглядов.

5. Материалы С.А.Зверева - Кыыл Уола содержат интересные сведения о шаманской пляске, о танцах удаганок. Например, "Танец узора", "Алгыс" и т.д.

6. В пляске якутского шамана можно выделить два основных вида:

а) подражательная пляска (танцевальные движения, имитирующие повадки коня, орла, ворона, гагары, стерха и т.п.);

б) экстазическая пляска, имеющая магический характер (танец битинситов и шамана при подянии в Верхний мир, при спуске в Нижний мир, при испрашивании души - "кут" у божеств, при борьбе со злыми духами и т.д.).

Также вызывает интерес танец "эмэгэтов" шамана - антропоморфных изображений из бересты или медных пластин, дерева.

7. Танец битинситов, подпевающих плясунов, "чистых" 7 девушек и 9 юношей, иногда 8 девушек и 9 юношей. Старинный якутский танец "Битии" исполнялся в различных обрядах.

8. Описание, классификация, изучение плясок шамана имеет немаловажное значение для выяснения путей формирования и развития духовной культуры якутов в целом и, в частности, их традиционной танцевальной культуры.

*Жорницкая М.Я. (Москва)*

## ПЛЯСКИ В ШАМАНСКОЙ ПРАКТИКЕ У НАРОДОВ СЕВЕРА СИБИРИ

Шаманские пляски - это реальные или фантастические образы, которые они создавали при помощи ритмических организованных пластических движений и различных положений тела.

Пляски шаманов играли особенно большую роль на старинных промысловых праздниках. Об этом писали В.Г. Богораз, А.А. Попов, А.Ф. Анисимов и др.

Имеющиеся в нашем распоряжении литературные данные, а также полевые экспедиционные материалы, собранные по всей Сибири в разные годы, показывают, что обряд камлания включал в себя пантомимы, песнопения - заклинания, речитативы, звукоподражание, игру на музыкальных инструментах, в частности, на бубне, и различные пластические движения и пляски.

Как правило, пляски шаманов были импровизационными. Пластика движений шаманов была ограниченной. В этом известную роль играло то, что камлание почти всегда совершалось в замкнутом пространстве внутри помещения (юрты, чума и др.).

Среди шаманских плясок мы условно выделяем три их вида: 1) примитивные пляски, представляющие собой ритмически организованные пластические движения; 2) подражательные пляски-пантомимы и 3) экстатические пляски.

Движения и манера исполнения шамана в подражательных плясках отображали характерные повадки зверя или птицы, в образ которого, якобы, воплощался сам шаман. Все свои пластические движения шаман сопровождал словесным текстом, исполняемым в форме песнопений-заклинаний или речитативом, что делало понятным действия шамана присутствующим на камлании.

При изображении всех этих животных или птиц шаманы стремились добиться максимального сходства с ними, используя все характерные пластические движения.

В подражательных плясках-пантомимах шаманов прослеживается связь с их древними промысловыми обрядовыми пантомимами и традиционными подражательными плясками, бытовавшими у народов Севера Сибири издавна, еще до распространения у них шаманизма, и сохранившихся почти вплоть до наших дней.

Таким образом, шаманы в своей обрядовой практике опирались на бытующую традицию, что еще более усиливало эмоциональный эффект их действия.

Изучение шаманских обрядов, ныне почти исчезнувших из быта народов Севера Сибири, в том числе описание и научная классификация плясок шамана, имеет значительный историко-этнографический интерес для познания истории формирования и развития духовной культуры этого региона.

*Шейкин Ю.И. (Новосибирск)*

## МУЗЫКА ШАМАНИСТИЧЕСКИХ И ПАРАШАМАНИСТИЧЕСКИХ ОБРЯДОВ У НАРОДОВ СИБИРИ

Определению шаманской музыки в каждой конкретной культуре способствует уточнение парашаманистических форм этнического поведения. Определение шаманского мастерства имеет иерархический характер. По этой причине в культуре существует определение "малых" и "больших" шаманов, а также шаманов, умеющих проводить отдельные ритуальные процедуры. Например, у ненцев и энцев это категории шаманов: сэваандана и савода (видящий вещи сны), самбана и дьяно (наделенный способностью с помощью пения общаться с душой ушетшего), выдута́на и будтодз (обладающий гипнозом). Шаман, владеющий всем комплексом магических возможностей и полным комплектом шаманской атрибутики, соответственно назывался тала́бя и тала́бе (по данным Е.Д. Прокофьевой, Л.В. Хомич, Н.М. Терещенко). Приводимая иерархия шаманов у самодийских народов вполне сопоставима с типологией шаманов у чукчей: калыаткогыргын (чревошатель), гэтальтгыргын (знахарь), тэнчимнулыт (благожелательный предвещатель), кургэннылыт (злбный предвещатель), рэтыананылыт (сновидец), уйвэльэнэнылыт (насылающий и останавливающий порчу), еотватылыт (насылающий и останавливающий непогоду). По мнению В.Г. Богораз, знающие шаманы - энэнылыт у чукчей в разной степени совмещают все эти категории шаманства.

Шаманство чаще всего оказывает воздействие только на людей, практикующих его. Этим объясняется то, что кроме "избранников духов" в культуре существует обширный выбор средств дилетантского воздействия на духов и вхождение в контакт со слабыми духами. Дилетантская практика и создает институт парашаманистической деятельности, в результате которой происходит достижение психоделического состояния с помощью наркотических средств (мухомор, багульник, спирт), громких звуков в затемненном помещении (крик, пение, игра на бубне и погремушках), психического расстройств (мэнэрик - у якутов, нимулэгтэ - у юкагиров, хандудь - у нивхов и др.). Музыка, возникающая в результате психоделического состояния, отличается от лирического пения и пения в эпическом нарративе. Она определяется как субраздел шаманской музыки, но вместе с тем содержит черты, отличительные от музыкальной культуры, создаваемой "избранниками духов".

Специфика обрядовой деятельности шаманов заключается в интимном (личностном) характере их обрядов. Участники обряда могут способствовать безопасности их вхождения в мир духов, и в каждой культуре сложились свои черты парашаманистического поведения (институт помощников). Вместе с тем, шаманские напевы отличаются от персональных лирических мелодий, и в каждой культуре существует специальный термин, определяющий название шаманского пения (иногда даже система терминов). У большинства народов Сибири отличительным признаком шаманской музыки является пение в сопровождении бубна (исключение составляют народы Чукотки и Камчатки). У некоторых народов шаманское пение имеет необычную звукоподачу, отличающую ее от других видов пения (сагайцы, удэ, ханты). В ряде культур существуют специальные шаманские мелодии, которые практикуются только "избранниками духов". Определение отличительных признаков шаманской музыки по принципу оппозиций и корреляций является основной проблемой этномузыкаловедческих исследований в данной области.

*Никифорова В.С. (Новосибирск)*

## О ТЕМБРОВЫХ ОСОБЕННОСТЯХ В ПЕНИИ ЯКУТСКИХ ШАМАНОВ И СКАЗИТЕЛЕЙ

В традиционной якутской культуре выделялись две главные по своему значению и роли в жизни этноса исполнительские специализации: сказительская (олонхоһут) и шаманская (ойуун). Совмещение их было почти исключено, т.к. они выполняли различные функции в культуре: олонхоһут своим искусством удовлетворял художественно-эстетические, познавательные потребности сородичей; ойуун же координировал взаимоотношения людей с миром духов, являясь посредником между ними.

Поющая часть эпоса и музыка шаманских обрядов существенно отличаются друг от друга и представляют собой различные грани этнической музыки якутов. От шамана, как и от сказителя, требуется умение петь особым голосом, хорошо владеть своим голосовым аппаратом. В олонхо исполнитель пользуется несколькими мелодиями-лейтмотивами, характеризующими женские, мужские образы - представителей Айыы, богатырей Абааһы, зооморфных персонажей сказания. Причем, основная оппозиция между миром Айыы и Абааһы подчеркивается приемом тембрового противопоставления. Напевы героев Айыы исполняются в стиле якутских гимнических песнопений с характерной фальцетной техникой "кылыһах", который является акустическим эталоном, т.е. тембровым маркером этнической музыки якутов. Песенные эпизоды, исполняемые от имени представителей Нижнего мира, и основная часть шаманского пения во время камлания имеют некоторые общие черты. Это - вибрато между звуками, расположенными на широкий интервал друг от друга; речитация на одном звуке, где на первый план выходит произносимый текст; глиссандирующие окончания тирад. Если персонажи Среднего и Верхнего мира поют в типичной и естественной для якутов манере, то для напевов богатырей Нижнего мира сказитель "менял" голос, передавая тем самым "иностранность" и их отличие от людей.

Шаман же во время ритуала, где происходит общение с духами, говорит как бы на их "языке". Призывание духов, разговор с ними, путешествие в мир духов, возвращение - все это передается в особом голосовом режиме: напряженное широкое вибрато в низком регистре, чередующееся с речитационными разделами. Прибытие тех или иных духов получало отражение в музыке обряда в виде звукоподражаний "голосам" птиц и зверей, вклинивающихся в процесс шаманского интонирования.

При отсутствии системы лейтмотивов, репрезентирующих тех или иных духов, эти звуковые символы способствовали восприятию сюжетной структуры камлания его участниками. Соответственно звукоподражательность в олонхо минимизирована и представлена только в виде омузыкаленных синсемантических слогов, которыми начинается песня богатырского коня, белого журавля и др.

Таким образом, при всей самостоятельности этих традиций - сказительской и шаманской - обнаруживаются некоторые точки соприкосновения при анализе музыкального материала. Эта общность заключается в достижении особого тембрового эффекта, маскирующего "естественную" окраску голоса шамана, который вступает в общение с миром духов, и олонхохута, когда он поет от имени персонажей иного, подземного мира.

*Шейкина О.А., Шейкин Ю.И. (Новосибирск)*

### МУЗЫКАЛЬНЫЕ ЖАНРЫ В ФОЛЬКЛОРЕ УДЭ

Удэ - небольшой тунгусоязычный этнос, расселенный в верховьях рек Уссурийской тайги: Хор Анюй, Бикин, Иман, Самарга, Единка и Коппи. В этнографической и лингвистической литературе удэ известны под этнонимами тазы, орочены, кекары, улиһэ, удэхэ и удэге. Авторы статьи изучают культуру этого народа более двадцати лет, совершили 16 экспедиций для собирания фольклорного материала (более двух тысяч фонозаписей). Тем не менее, авторы впервые приступили к публикации материалов по шаманскому фольклору удэ.

Описание музыки шаманских ритуалов удэ содержится в работах С.Н.Браиловского, В.К.Арсеньева, В.Н.Стешенко-Куфтиной и других исследователей. Все авторы отмечали психоделический характер шаманского исполнения и общую фоноатрибутику: шаманский бубен и пояс с погремушками.

Сборы музыкально-этнографического материала по шаманству удэ позволяют выделить несколько жанров: гонгойни-игта - игра на бубне присутствующих, которые брали шаманский инструмент и по очереди играли на нем устойчивый ритм: 4 4 4 4 4 4 8 (цифры символизируют длительности: 4 - восьмая, 8 - четверть). В наигрыше использовались удары по мембране и по ободу бубна. Насикта дуктэмэини - игра на бубне двоих присутствующих: один играл обычной палочкой по мембране ритм: 4 4 8, другой - двумя тонкими прутиками (назикта) по ободу ритм: 2 2 2 2 2 2 1 (2 символизирует шестнадцатую длительность). Сэвэсини - напеваемое призывание духов-помощников сэвэхи (мелодия соответствует локальной традиции импровизированного пения удэ). Удары по бубну шаман производил мерно в соответствии со структурой попевки. Пудэсини - песенное обращение к духам с целью вселить их в скульптурное изображение пудэнку (мелодия как в жанре сэвэски). Йэйни (варианты названия: йайани, йанку) - ритуальное пение шамана, которое поется "голосом" духов-помощников (мелодия довольно оригинальна и всегда маркирована сонорными сегментами репрезентирующими конкретного духа-помощника: удары в бубен более часты и соответствуют счетным долям 8 и 4). Мэуни (вариант названия могосини) - кинематическое поведение шамана во время шаманского обряда (танец, ритуальное хождение, движение руками и корпусом; удары в бубен учащенные - 2 и часто акцентируются). Тэлуно самани - шаманские легенды и рассказы, в которых повествуется о "подвигах" шаманов и их обрядах. Такие нарративы могут петься, но без бубна. Ниманку самани - шаманские сказания, в которых шаманские персонажи имеют специальные напевы - йаваний, отличающиеся от мелодий йэйни, пудэсини, сэвэсини и поются без бубна.

Отмеченные жанры музыкального фольклора удэ представлены в нескольких исполнительских версиях. Шаманский материал записывался в разных локальных группах удэ: на реке Самарга от Соги Самандига, Бумбу Кимонко, Владимира Камандига, Логболо Куинка; на реке Иман от Мэйлы Сигдэ, Мусы Кялундзига, Панги Калундзига, Николая Кя, Надежды Сигдэ; на реке Бикин от Нядлги Пионка, Григория Узы, Пакуль Капчуга, Чиндиз Капчуга, Фацай Сюляндзига; на реке Хор от Намики Кялундзига, Кянгю Кимонко, Диринки Кялундзига; на реке Анюй от Мэйланки Кялундзига, Лэсы Кимонко.

*Саастамойнен Илпо (Финляндия), Сарэ Хено (Эстония)  
Шейкин Ю.Н. (Новосибирск)*

## МУЗЫКА В ШАМАНСКИХ ОБРЯДАХ УДЭ

Летом 1991 года авторы присутствовали на двух сеансах шаманской игры, проводимых жителями с.Красный Яр. В обоих обрядах центральной фигурой - "знающим человеком" (сама) - была Чиндзя Канчуга (по паспорту Надежда Мартынова), но сопровождали эти обряды разные люди. В первом шаманском действе (вечером 3 августа в доме Чиндзя Канчуга) принимали участие Сусан Геонка и Нина Кялундзига (Андрей Суанка присутствовал на обряде, но участвовать отказался, так как соблюдал траур в память о своей жене-шаманке). Во втором шаманском действе (вечером 4 августа в школе-интернате) принимали участие Илья Адян, Надежда Кукченко и Нина Кялундзига. В обоих обрядах присутствовали жители с.Красный Яр, которые являлись лишь пассивными наблюдателями.

Оба обряда содержат ситуативные отличия, но организованы они по одному сценарию: вначале выступали присутствовавшие, которые играли на бубне (унту) специальные мелодии - такун-такун-такуни, шумели поясом с металлическими подвесками (конической формы), колокольчиками и бубенчиками (йанпа) и некоторые из них пели шаманские мелодии - сэвэсини, призывая своих духов для участия в обряде. Эти выступления носили парашаманистический характер и выполняли функцию возбуждения шамана к обрядовому общению со своими духами. Название такого парашаманистического действия - гонгойни (от звукоподражательной основы гон-гой, что значит звенеть, громко шуметь).

Вторую часть обоих обрядов составляли музыкальные ритуалы самого шамана, пение которого называется сэвэсини - призывание духов-помощников и йэини - общение с духами-помощниками. Шаманские песни сопровождалась целой системой обрядовых действий. Центральное место среди шаманских процедур занимает ритуальный танец - могосини. Дух-покровитель, с которым производила ритуальное общение сама Чиндзя Канчуга, называется ганихи. Он имеет вид большой птицы с крупным носом.

Третья, весьма короткая, часть завершала шаманские обряды: Чиндзя Канчуга пела лирические песни - йэхэй без бубна. Такое пение, по убеждению удэ, необходимо с целью закрепить уход духов из мира людей. Это своеобразное восстановление первоначального положения вещей в мире людей.

Музыка вступительного, собственно ритуального и заключительного разделов различается по эмоциональной форме выражения, атрибутике и мелодике. Вступительный раздел сопровождается эмоциональным крещендо в сторону психоделического настроения участников обряда. По мнению удэ, ритуал шамана "действует" только на понимающих его содержание участников. Центральный раздел репрезентирует ситуацию шаманской медитации на грани двух миров (мир людей и мир духов). Мелодия шамана звучит от лица духов в высоком регистре и в возгласной звукоподаче. Заключительный раздел обряда проводился с целью восстановить порядок в мире людей путем обращения к лирической форме пения.

*Павлова Т.В. (Новосибирск)*

## ХАРАКТЕРИСТИКА ЭВЕНСКОГО КАМЛАНЯ (Музыковедческий аспект)

В настоящее время традиции эвенского шаманства практически утрачены. Тем не менее этнографические описания шаманских обрядов, образцы атрибутов, фоноинструменты, тексты заклинаний и шаманская лексика представлены в специальной литературе по культуре эвенов. Более того во время фольклорных экспедиций нам удалось зафиксировать несколько напевов, которые сами исполнители относят к шаманским. Весь этот разрозненный материал представляет большой интерес, хотя и не заменяет возможностей наблюдать ритуал шамана в его оригинальном виде.

Потеря шаманства у эвенов обусловлена целым рядом причин. С первой половины XVIII века в связи с освоением русскими миссионерами Сибири происходят значительные изменения в быту, традиционном хозяйственном укладе эвенов - кочевых охотников и оленеводов. Одновременно с



этими процессами, вследствие влияния христианства, меняются и традиционные верования эвенского народа. Христианство, как официальная религия, сосуществовало наряду с шаманизмом и древними религиозными культами (медведя, духа огня, духа-хозяина земли, духа-хозяина местности и др.). Можно предположить, что столь быстрая христианизация эвенов объясняется особенностями эвенского шаманства, которое в отличие от якутского, не являлось центром обрядового фольклора данного этноса.

Первые упоминания об эвенских шаманских обрядах содержатся в трудах русских этнографов и путешественников XVIII века. Я.И.Линденау в своей работе "Описание народов Сибири" приводит описание камлания у охотских эвенов, которое совершается при болезни. Автор указывает на тот факт, что шаман заканчивает свое действие напевами, воспевающими духов, с которыми велись переговоры. Кроме того, Линденау считает, что в ходе камлания эвенский шаман - хамам ведет себя как одержимый человек. И.А.Худяков в "Кратком описании Верхоянского округа" приводит данные об участии в шаманском обряде хозяина дома, в котором производится обряд. Об участии помощника в "малом", семейном камлании с целью излечения больного упоминает У.Г.Попова ("Эвены Магаданской области"). Она также отмечает, что "большие", общественные камлания проводились не только с целью изгнания духов болезней, но и в случаях родовых несчастий, падежа оленей, массовой гибели людей.

Музыкальная стилистика эвенских камланий до сих пор не была предметом этномузыковедческих исследований. Музыкально-этнографическая терминология по эвенскому шаманству включает в свой перечень ряд лексем: *няйан*, *няйин* - шаманить (от общетунгусской основы *йайа* - шаманить); *няйа* - пение шамана во время камлания; *онтун*, *унтун* - бубен; *унтумие* - старый бубен; *гихун*, *гисун*, *гешон* - колотушка.

Бубен эвенского шамана - *унтун* - родственен бубнам юкагиров и коряков, но отличается от эвенкийского и якутского. Он небольших размеров, яйцевидной либо круглой формы с крестовидной рукоятью. Обечайка узкая. Резонаторы на эвенских бубнах отсутствуют. Бубен изнутри оснащался колокольчиками и погремушками из жести и железа, разной формы и разной высоты звучания. На внешней стороне бубна могли наноситься рисунки. Колотушка - *гисун* - вырезалась из дерева или рыбьей кости, по форме напоминала удлинненную лопатку. Перед началом камлания с целью очищения от злых духов, бубен нагревался над огнем. Это также способствовало приданию бубну звонкости, улучшало его сонорные качества.

Эвенские *няйа*, имеющиеся в нашей коллекции фонограмм, обладают рядом музыкально-стилистических признаков. В *няйа* шаман может описывать свое психическое состояние, свои ощущения, *няйа* может представлять собой пение "в полузабытьи", либо являться с обращением к духам, а также ответом от их лица. Духи-помощники у эвенов довольно часто представлены в зооморфном виде: в обличье лисы, волка, зайца и т.п. Поэтому пение шамана может перемежаться со звукоподражательными сигналами, репрезентирующими появление духов. Шаманские напевы в большинстве своем формульны, с элементами песенного и возгласного интонирования. Ладозвукорядные структуры представлены ангемитонными образованиями, в частности, пентатоникой. Большую роль в *няйа* играет орнаментация, такие звуковые приемы, как внутрислоговые распевы, глissандо, вибрато. Кроме того, эвенские *няйа* отличаются особой гортанной манерой исполнения.

Шаманские обряды у эвенов коррелируются с другими видами обрядности, со всей эвенской музыкальной культурой и как жанровое явление вбирают в себя имеющиеся в звуковой культуре типы интонирования.

*Киле В. (Новосибирск)*

## МУЗЫКА ШАМАНСКИХ ОБРЯДОВ НАНАЙЦЕВ

Широкое распространение среди нанайцев получил институт шаманства. В шаманстве происходит профессионализация, появляется личность, посредничающая между иррациональным миром духов и людьми. Шаманом становился человек, который имел большие знания в сфере обычаев, ритуалов; имел легко возбудимую психику, но в то же время был исключительно вынослив, так как камлания носили продолжительный характер; он должен был иметь способность к ясновидению и т.д. Шаман должен был прийти в состояние экстаза в любое время, ритуальные обмороки и припадки

являлись результатом самовнушения самого шамана и его сородичей. Помимо всего прочего, он являлся "представителем стихийного народного словесного искусства, хранителем и творцом сказки, песни и образцов народной мудрости и знания" (И.А.Лопатин. Этнография). Также шаман был прекрасным актером и музыкантом.

Человек становился шаманом, когда во сне ему являлся дух, избравший его для этой роли. Отказ от выполнения этой миссии сопровождался мучениями. В зависимости от пола шамана дух был мужским или женским. По своим способностям шаманы различались: врачеватели, шаманы, которые помимо этого совершали еще ряд обрядов, но более всего ценились шаманы, которые могли увести душу человека в загробный мир (буни).

Полномочия шамана распространялись не на все стороны жизни нанайцев, существовал ряд принципиальных ограничений. Он не участвовал в охотничьем культе, свадебном и медвежьим обрядах.

Рассматривая музыкальную сторону шаманских обрядов, следует отметить такие параметры:

1. В каждой диалектной группе (найхинские, болонские, горинские и др.) имелись отличия в шаманском интонировании.

2. В шаманских действиях наблюдается синкретизм выразительных средств, музыка тоже являлась сильным психорегулирующим средством.

3. Протяженные песнопения шаманов могут изучаться как источник поэтического мировоззрения нанайцев. В них отражены мифологические представления нанайцев, география потустороннего мира, особенности мира духов.

4. Существовало несколько типов шаманских действий: самое значительное - на поминках *каса таори* - путешествие в загробный мир (буни). Поминки проходят несколько дней, самый главный день - *Дай-Мялбо*, где, собственно, происходит путешествие. Этапы шаманского камлания: созыв духов-помощников, их приход - здесь наблюдается многообразие музыкальных средств - звукоподражания, песни духов; путешествие с преодолением различных трудностей; водворение души в буни; возвращение и рассказ о том, что увидел. Другой тип шаманского камлания - это изгнание злого духа, вызвавшего болезнь. Этапы: начало "*гонгойни*" - все надевали шаманский пояс (*янплан*), брали в руки бубен (*умчухун*) и палочку (*гисил*) и, выстукивая определенный ритм, плясали. Затем шаман созывал своих духов-помощников, они приходили; совместные поиски злого духа, вселившегося в больного; борьба с ним и его изгнание; благодарение духов-помощников.

Простейшими типами камлания являются формы гадания о краже, испрашивания лучшей жизни у духов и др.

Мазур О., Солдатова Г. (Новосибирск)

## МУЗЫКАЛЬНО-ЭТНОГРАФИЧЕСКИЕ СВЕДЕНИЯ О ШАМАНСТВЕ СЕВЕРНЫХ ОБСКИХ УГРОВ

Материалы по музыкальной этнографии северных обских угров (казымских хантов и сосьвинских манси), полученные нами в ходе экспедиций 1988-1991 гг., свидетельствуют о сохранившемся у этих народов институте шаманства. Региональным этническим термином является выражение "гадающий старик" (хант. *сэпан ики*, *сярты ики*; манс. *няйт хум*, *пениг хум*).

Шаманские обряды тесно связаны с религиозной практикой и бытом хантов и манси. Шаманский акт совершается в различных ситуациях. Чтобы изгнать болезнь, мансийский шаман во время сеанса обращается к верховным богам *Нуми-Торуму* ("Верхнее небо") и *Сянь-Торум* ("Мать-небо"). Хантыйский шаман, наряду с обращением к верховным богам *Торум-Аси* ("Небо-отец") и *Мув-Анки* ("Земля-мать"), просит помощи у духа *Кхинь ики* ("Старик болезней").

Часто шаманский сеанс проводят в темном доме (манс. *турман кол*). Больного накрывают новой меховой одеждой, в угол дома кладут жертву (зверя, убитого на охоте). Для общения с духами шаман исполняет *няйт хум эрыг* ("песня шамана"), одновременно постукивая священной стрелой (манс. *сат нял* - "семикратная стрела").

В обряде жертвоприношения верховным и родовым богам шаман осуществляет несколько функций: определяет жертвенное животное, обращается к миру духов с просьбой принять жертву и решить насущные проблемы.

К помощи шамана прибегают и перед началом медвежьего праздника. Хозяин медвежьей головы через посредника – шамана – общается с Верхним миром. Они выясняют последовательность обязательных (посвященных богам) песен. Гадают с помощью бубна (хант. куюп, пензяр; манс. коюп), подбрасывая колотушку.

С топором, ножом и саблей гадают по поводу различных вопросов: пропажи хозяйственных предметов; оленей и пр. Кроме того, это гадание имеет магическую функцию: оно определяет удачу в промысле.

Семейно-бытовые проблемы разрешаются путем гадания на голове медведя (хант. мул'ты – “гадать на голове медведя”), колыбели с новорожденным, гробе с телом покойника. Эти виды шаманства доступны женщинам и имеют наибольшее распространение.

Обязательной частью шаманского сеанса является музыка. Совсем недавно нами записаны шаманские напевы манси реки Северная Сосьва. Они используются при шаманстве в темном доме и с топором.

Таким образом, шаман является знахарем, колдуном, предсказателем, жрецом, а также носителем певческой традиции.

В научной литературе распространено мнение о “слабом” шаманизме обских угров. На наш взгляд, это не соответствует истине. Малоизученность этой области фольклора обусловлена двумя причинами: первая – приоритет медвежьего праздника в традиционной культуре; вторая – строгая система запретов не только для представителей других национальностей, но и для самих обских угров.

*Дорожкова Т. (Новосибирск)*

## ПЕНИЕ И ИНСТРУМЕНТАРИЙ КЕТСКИХ ШАМАНОВ

1. В конце XX века безвозвратно утерян шаманский обряд кетов (енисейских остяков). Музыка шаманского обряда реконструируется только по единичным сохранившимся напевам и звуковым орудиям. Обрядовые мелодии кют (имбатские кеты), хуть (сымские кеты) приурочены к лечению больного, родовспоможению, благопожеланию, изготовлению бубна и приготовлению его перед началом шаманского сеанса, превращению шамана в птицу (гагару, гоголя). Огромную ценность в определении роли музыки в камлании представляют фоноколлекции В.И.Анучина, И.И.Суслова, Н.К.Каргера, хранящиеся в фонограммархиве Института русской литературы. Важны сведения, полученные в результате экспедиционной работы А.М.Айзенштадта, Э.И.Белимова. В ходе экспедиции, проведенной сотрудниками ЦМЭИСА в 1992 г., были записаны шаманские напевы южно-иматской группы.

2. Мифологическое сознание кетов основано на представлении о семислойном Верхнем мире, расположенном по вертикали – месте обитания Еся (верховного божества), ес кынс (добрых духов) и двух небесных шаманов (один из которых – знаменитый Лох). Шаман сенин выступает в роли медиума между людьми, Верхним и Нижним миром.

Образ гагары и лебедя – определяющие для шаманской песенной культуры. Лебедь (тих) ассоциируется с Есем, гагара (бит) – с Хосядоем (средоточием злого начала).

3. Особенности музыкальной стилистики шаманских напевов впервые определены В.И.Анучиным (“Очерк шаманства у енисейских остяков”. СПб, 1914):

- традиция ансамблево-хоровой вторы напеву шамана в основной части камлания;
- существование у каждого шамана своей песни;
- “горловые звуки, гортанное вибрирование горлом” (по определению Б.Долгих). Можно предположить, что для шаманского пения были характерны элементы throat dancе.

4. Фоноинструментарий кетской шаманской культуры репрезентируют: бубен – хас – саяно-енисейский вариант южно-сибирского типа. Великий шаман владел двумя бубнами. Использование бубна предполагало соблюдение системы табу, связанное с сакральным его значением.

Колотушка - хатбул. На раннем этапе становления шамана - важнейший атрибут хынысенина (малого шамана). Функции колотушки: использовалась для гадания: как нагайка в момент путешествия шамана, а меховая часть - как проясняющая зрение шамана. Шаманский посох - систр: таа - североимбатские кеты, таукс - южно-имбатские, тяфа - сымские. Показатель достижения высшей ступени в шаманском становлении.

Подвески-погремушки: ко?й (имбатские):

- на нагруднике (кутн), в виде трубочек - кадин или кохдунтн, зубчатой пластинки с отверстиями агыт;

- на внутренней стороне бубна салаң;

- на плаще подвеска-погремушка в виде железной куколки - съэнберенкуус, символ ulwey, главной души человека.

Коллекционные материалы В.И.Анучина, Н.К.Каргера, И.И.Суслова, дополненные экспедиционными материалами, позволяют выявить интонационную специфику шаманской культуры кетов, благодаря которой ритуальные напевы сохранены в фольклорной памяти до сих пор.

*Сыченко Г.Б. (Новосибирск)*

## ОСОБЕННОСТИ ПЕНИЯ СЕВЕРОАЛТАЙСКИХ ШАМАНОВ

Этномузыкаловедческий аспект изучения алтайского шаманизма в настоящий момент является наименее разработанным. Сведения о музыкальной стороне шаманских обрядов содержатся, в основном, в этнографических работах (Вербицкий, Радлов, Потанин, Анохин, Потапов) и не носят специального характера. Между тем, интонационная культура (Шейкин, Цеханский, Мазепус) алтайцев без рассмотрения в ее составе шаманского интонирования представляется в значительной мере неполной, так как последнее является центральным элементом музыкально-обрядового комплекса (куда входят также скотоводческие заговоры у южных алтайцев, колыбельные укачивания у всех этнических групп алтайцев, отдельные жанровые группы песен). Данная работа ставит целью обобщить имеющиеся в литературе сведения о музыкальной стороне шаманского обряда алтайцев и конкретизировать их, сравнив с результатами анализа полевых материалов из фондов Горно-Алтайского НИИ истории, языка и литературы и Новосибирской консерватории.

В докладе предполагается рассмотреть композиционные особенности шаманских камланий, а также охарактеризовать мелодический фонд в шаманском обряде чалканцев и кумандинцев. Особенно следует отметить наличие системы мелодических образований различного типа в шаманском камлании чалканцев. Здесь присутствуют особые мелодические структуры, характеризующиеся устойчивым вербально-ритмико-мелодическим выражением; они связаны с магическими формулами-заклинаниями, а также с ритуальным обращением шамана к тому или иному духу-помощнику или, напротив, духа к шаману. Предлагается называть подобные мелодические образования лейт-мотивами.

Многими исследователями отмечалось, что в процессе камлания шаман неоднократно менял звуковые маски: пение сменялось речитативом, использовались возгласы-восклицания, широко применялись звукоподражания и звукоизобразительность. Результаты анализа показывают, что интонационный фонд шаманских камланий сохраняется до настоящего времени, несмотря на то, что утрачен один из важнейших компонентов обряда - шаманский бубен. Кумандинские образцы основаны преимущественно на вокальном интонировании. По ряду признаков имеются параллели с некоторыми песенно-обрядовыми жанровыми традициями (песни тамыр-томыр, сопровождающие обряд испрашивания плодородия у кумандинцев, песенная традиция кожон у южных алтайцев). В шаманском пении чалканцев основными типами интонирования являются возгласно-вокальный и ритмотонирование. По всем структурным признакам оно резко отличается от других жанровых традиций этномузыкальной системы (Мазепус) алтайцев, известных в настоящее время.

В рассматриваемых образцах отсутствуют ясно выраженные звукоподражания каким-либо объектам. Тем не менее, интонационный фонд камланий содержит класс специфических фонаций, которые могли возникнуть на базе звукоизобразительности, с целью противопоставления голосов самого шамана и его ритуальных помощников. Общим признаком данного класса фонаций является

периодичная или непериодичная прерывистость звучания, возникающая в результате колебательных движений в каком-либо из отделов дыхательно-голосового аппарата. Данный класс фонации предлагается определять термином **вибрато**. В результате слухового анализа мы установили, что колебательные движения могут совершаться в каждом из трех отделов дыхательно-голосового аппарата. В соответствии с этим предлагается следующая типологизация встречающихся случаев вибрато:

1. **Спираторное вибрато**. Возникает в результате прерывистой подачи воздушной струи, обусловленной периодичным сокращением на выдохе мышц живота (возможно также других мышц выдоха). Частота основного тона при этом неизменна, хотя субъективно может возникать ощущение колебания высоты.

2. **Звуковысотное вибрато**. Возникает в результате колебания частоты основного тона. Представляется, что звуковысотное вибрато находится со спираторным в отношении свободного чередования и как самостоятельный различительный признак не функционирует.

3. **Артикуляторное вибрато**. Возникает в результате колебательных движений, совершаемых какими-либо артикуляторными органами. Артикуляторное вибрато свободно чередуется со спираторным на выдержанных сверхдолгих звуках, либо сочетается с ним. Кроме того, оно может сочетаться с нисходящим и нисходяще-восходящим глissандо.

Указанные типы вибрато встречаются в кумандинских и чалканских образцах в различном контексте и сочетаниях. Следует отметить исключительную роль спираторного вибрато для обеих традиций. Возможно, что это именно тот признак, который выделяет североалтайское шаманское интонирование из всей этномузыкальной системы алтайцев.

*Добжанская О.Э. (Новосибирск)*

## ЗВУКОВОЙ ПОРТРЕТ НГАНАСАНСКИХ ДЯМАДА

Шаманские духи-помощники у нганасан называются дямата, что переводится как "звери", или "горло имеющие" (от дям - горло). Через этих духов-помощников шаман проникает в мир нг (богов), становясь посредником между нго и людьми. Духи-помощники представлены в подвесках шаманского костюма (металлические и костяные изображения зверей и птиц, меховые шкурки, символические знаки небесных светил и т.д.), в койка - священных предметах, лежащих открытыми во время шаманского ритуала (охотничьи идолы - шкурки или части животных). Кроме того, дямата получают воплощение в звуковой ткани шаманского обряда - шаманских песнях в сопровождении бубна, звоне подвесок-погремушек на костюме, многочисленных звукоподражаниях, кинемах.

Материалом для анализа звукового воплощения шаманских духов послужили шаманский ритуал Демние Костеркина-Нгамтусу'о (1913-1980), записанный в 1977 г. в Усть-Аване студией "Таллин-фильм", и шаманский обряд его сына Дюлсымяку (р.1940), записанный в 1990 г. в Новосибирске.

Каждый дямата имеет свою песню, которая является его музыкальным маркером и по которой его безошибочно узнают участники шаманского камлания. В ритуале Демние находим 7 разных мелодий, среди которых - песни Медведицы, Хотарэ (гагары), Дяу-малы (духа "Больших гор"), Кадя-коптуа (Гром-девки), Дялы-немы (Дня матери) и другие. Показателем устойчивости мелодических характеристик шаманских духов явился тот факт, что 13 лет спустя эти песни были зафиксированы от сына шамана Дюлсымяку, в ритуале которого они представляли тех же дямата, что и в ритуале его отца. Мелодии шаманских духов Демние помнят и его дочери Е.Порбина и Н.Логвина.

Наибольшее мелодическое разнообразие представляет начальный раздел камлания (шаман собирает своих духов-помощников), где песни дямата выполняют единственную функцию - это звуковая демонстрация появившихся духов-помощников. В дальнейшем песня любого дямата может использоваться в другом качестве - как песня, сопровождающая шаманское путешествие, или как песня загадки. Мелодии разных дямата контрастны по типу мелодического движения и ритму, а потому легко различимы на слух.

Важным средством звуковой характеристики зооморфных духов-помощников являются звукоподражания - имитация голосов животных и птиц. Звукоподражательные сигналы, издаваемые

шаманом, указывают на присутствие дямада (гусей, лебедей, уток, гагар, оленей, медведей). Они звучат как во время песни этого дямада (рев Медведицы в песне Нарка-немы), так и во время песни любого другого духа-помощника. Нганасаны делают различие между звукоподражаниями голосам шаманских дямада и охотничьим сигнальным интонированием. Вне обряда голоса шаманских духов-помощников звучать не должны (с этим связан, в частности, отказ ряда информантов имитировать голос кукушки).

Зрительно шаман воплощается в своих дямада с помощью развитой кинематики. Так, во время шаманского путешествия-полета он подпрыгивает с раскинутыми в стороны руками-крыльями, чуть встряхивая кистями, как птица. Имитируя движения дямада Белого оленя-хора, шаман прислушивается и принохивается, как олень, замирая в характерных для этого животного позах, либо скачет, склонив голову, сопровождая движения оленьим хорканьем. Во время песни Медведицы шаман, переваливаясь на широко расставленных ногах, с согнутыми руками, имитирует медвежий походку.

Интенсивные движения сопровождает звон многочисленных подвесок-погремушек на шаманской парке - *сойбиту* ("звучащий хозяин").

Песни шаманских духов-помощников звучат в сопровождении бубна (*хендир*). Этнографы утверждают, что каждый дямада, помимо своей песни, имеет свой ритм аккомпанемента бубна (Г.Н.Грачева). Наши данные, полученные в результате музыковедческого анализа двух шаманских ритуалов с бубном, не позволяют говорить о ритмических формулах ударного сопровождения. Равномерное звучание бубна на протяжении ритуала скорее создает атмосферу экстатического движения, нежели служит персонифицированной ритмической характеристикой каждого дямада. Убыстрение или замедление темпа ударов, изменение динамики, способа звукоизвлечения (удары по разным участкам кожи бубна или по обечайке рукояткой или мягкой частью колотушки и др.) связаны с сюжетным развитием обряда.

Выдвинутая этнографами гипотеза о преемственности шаманских мелодий, передаваемых по наследству вместе с духами-помощниками, подтверждается данными этномузыковедческого анализа. Следующий этап работы предполагает мелодическую типологизацию песен шаманов из рода Нгмтушу'о с целью выявления предковых, общеродовых мелодий в шаманском репертуаре исполнителей.

*Сузукей В.Ю. (Кызыл)*

## ШАМАНИЗМ И МУЗЫКАЛЬНЫЙ ФОЛЬКЛОР ТУВИНЦЕВ

Шаманизм, впитавший в себя древние религиозные верования (анимизм, тотемизм, фетишизм), оставил глубокий след во всех сферах традиционной культуры тувинцев. Особенно тесно процесс формирования и становления звуковой культуры был связан с религиозным контекстом идеологии шаманского культа со всем комплексом мифологических представлений и сюжетов, составляющих основу мировоззрения шаманства.

Центральное место в художественном творчестве тувинцев занимает образ природы. Воспевание реально воспринимаемой картины окружающей природы - это не праздное созерцание, а одно из социальных проявлений идеологии шаманизма, основанных на анимистических представлениях, связанных с обожествлением природы, почитанием животного мира.

Считалось, что игрой на музыкальном инструменте можно расположить к себе хозяина-духа тайги, что благоприятно должно было отразиться на результатах охоты. Согласно традиционным представлениям тувинцев, музыкальные инструменты классифицируются примерно так: струнные музыкальные инструменты служат для улады слуха небесных божественных сил и хозяев-духов тайги, земли, перевалов, воды и т.д. Духовые, ударные инструменты и свист (особенно пронзительный) больше привлекают внимание потусторонних злых духов.

Особенно тембр дунгура (шаманского бубна), задействованного в контексте религиозной символики, воспринимался только на фоне космогонических представлений участников обряда, где Вселенная виделась им трехуровневым пространством с Верхним, Средним и нижним мирами в их диалектическом единстве. Кроме того, большой диапазон воздействий, которые можно оказывать на человека (например, больного) при помощи звука, определил и комплексное направление лечебных функций шаманов.

Даже музицирование в тайге перед охотой, видимо, в целом подразумевало то, что благополучие будет сопутствовать человеку не только в связи с охотой, но и во всех других делах, хозяйственных заботах. Предполагалось, что дух-хозяин тайги, земли, воды, которому он поклоняется, при благо-склонном отношении негласно будет оберегать от неприятностей или несчастных случаев, охранять его здоровье, счастье семейного очага. А прогневить духа-хозяина тайги, земли, воды человек может недостойным поведением, вызывающим, прежде всего, резкий дисбаланс природной гармонии. Следует отметить, что именно экологичностью, т.е. очень ярко выраженной природоохранной направленностью религиозного контекста идеологии шаманства, обусловлен и этнический тип мышления, поведения, этики и этикета, а также стиль и манера музицирования носителей традиционной культуры.

Таким образом, как в вокальной, так и в инструментальной музыке, воспевание родной природы - это полноценное, полнокровное, жизнеутверждающее ощущение человеком своего бытия в этом Срединном мире макрокосмоса. Образ родной природы, как тематический стержень традиционной музыкальной культуры, отражает глубоко порядочное отношение человека к Природе - не противопоставление себя природе, не противоборство с ней и не покорение и преобразование ее, а осознание себя - человека - частицей мироздания, Космоса, познающего себя через природу, т.е. точнее, осознающего и воспринимающего себя только в гармонии с природой.

*Отаина Г.А., Соломонова Н.А. (Владивосток)*

### ПОЭТИКА ПЕСНОПЕНИЙ НИВХСКОГО ШАМАНА

В традиционном нивхском обществе шаманство существовало на фоне древних верований, из которых наиболее долговечными оказались анимистические представления.

С точки зрения нивхов, в видимом пространстве параллельно сосуществовали два разных мира - людей и духов. Последние были добрыми или злыми. Шаман же воспринимался как посредник между этими мирами. Духи сами избирали человека на шаманство, иногда вопреки его воле. Когда избранник соглашался стать шаманом, он проходил стадию туфрудь, т.е. духи начинали учить его петь, танцевать и камлать. Помощь со стороны людей заключалась в том, что тесть ставил "сухое шаманское дерево", оставив на нем четыре ветви, и изготовлял бубен с колотушкой, пояс, инау, одежду.

Шаман мог иметь много духов-помощников, но обязательными были четыре, олицетворяющие разные стихии: горы, воды, неба и земли. Причем, дух женского пола считался женой шамана, а дух мужского пола - мужем шаманки. Основная функция нивхского шамана - защита людей от козней злых духов. С помощью духов-помощников шаман исполнял свою главную функцию - врачевальную. Нивхи считали, что болезни случались вследствие того, что злой дух "унес кровь человека".

После ритуала подготовки к камланию в доме больного шаман начинал петь, созывая своих духов. Этот момент призывания духов - кэспгу у нивхского шамана характеризуется исключительной эмоциональностью и экспрессией. Приводим отрывок из камлания знаменитого амурского шамана Итызана, когда он призывал свою главную помощницу, женщину, у которой было четыре груди:

О, жена моего дальнего моря, которую зовут Фыйлюк!

Где бы ты ни находилась, сегодня же кинься ко мне!

О, жена моего дальнего моря, на вершине белой горы привстань!

О, жена моего дальнего моря, на отмель с белым песком прыгни!

О, жена моего дальнего моря, на свое дерево для отдыха прыгни!

О, жена моего дальнего моря, на кончик носка моей обуви прыгни!

Развернутое поэтическое обращение "О, жена моего дальнего моря" говорит о том, что этот женский дух представлял водную стихию. В обыденной речи такие обороты почти не употребительны. Русское слово "кинься" не передает всей мощи призыва, заключенной в семантике нивхского глагола. Страстное пение шамана заставляет женщину-кэсп мчаться на призыв, то "взлетев на вершину белой горы", то рухнув "на белый песок отмели". Все ближе и ближе, и вот уже она вспрыгнет на кончик носка обуви мужа-шамана... Узнает, зачем ее призывали, и умчится вновь, чтобы найти злого духа, причинившего болезнь. Не сумев на этот раз "отобрать кровь" в обычной борьбе со злым духом,

ченных и уменьшенных интервалов (Б.Ерзаконин), другими заметными жанровыми признаками, слижающими их с образцами обрядового фольклора.

Для шаманских напевов характерны квартовые зовы, "говорение", "закливание", выражающиеся в повторе звуков на одной высоте или с минимальным шагом. Шаманские сарыны всегда развиваются в рамках обрядового звукояда, характерного для похоронных и свадебных песен, что, по-видимому, свидетельствует о стадияльных и функциональных соответствиях напевов.

*Петров Н.М. (Якутск)*

## ОТНОШЕНИЕ ШАМАНА К МУЗЫКЕ

Один из интересующих нас вопросов в шаманизме - это вопрос об отношении шамана к музыке, музыкальным инструментам. Здесь мы кратко рассмотрим, какое отношение имел к ритуалу, в каком смысле употреблялся шаманом один из народных инструментов, типа современного якутского хомуса. До недавнего времени ученые отрицали наличие хомуса у бурят. Хомус у бурят был, но только в употреблении у шаманов, а в качестве бытового музыкального инструмента остался непринятым. Причина забвения в том, что хомус у бурят на протяжении многих времен, до полного своего исчезновения, оставался только в "монополии" шаманов, светское большинство не прикасалось к шаманским атрибутам, особенно грешно было прикасаться простому смертному. Если посмотреть на описание и рисунок М.Н.Хангалова, бурятского этнографа, бурятский хомус не отличался от современного якутского хомуса, только имел другое название - хур. Хур теперь означает струнный смычковый инструмент. В исторической лексике бурятского языка есть глосса - хобхон - волшебство. Хомуһун - хобуһун - волшебство, колдовство, чары, шаманский фокус при мистерии, который является производным от этимона хомус(ун) - кобыз, варган, дудка. По свидетельству М.Н.Хангалова, хур-хомус был постоянным спутником шаманов в Куде и в Ольхоне, а у западных бурят хур употреблялся при ворожбе и призывании духов. Хур носился шаманами на цепочке у пояса в особом футляре, отделанном серебром. Изготавливали хур только кузнецы, ведущие происхождение от небесного кузнеца, так называемые белые кузнецы. Искусно сделанный хур при гадании всегда говорил правду.

А применяли ли якутские шаманы другие музыкальные инструменты, кроме общеизвестного бубна? В этнографической литературе есть единичные сведения об использовании якутскими шаманами хомуса. Политссылный А.И.Худяков пишет об одной шаманке, которая носила с собой несколько хомусов. Она в Верхоянский округ приехала из Центральной Якутии и ездила по округу со своими спутниками, молодыми парнями. Шаманка-путешественница за шелковым кушаком постоянно носила семь, восемь хомусов в черных деревянных футлярах. Когда она вошла в дом, спутникам своим подала по хомусу, взяла сама и все шесть-восемь человек заиграли. Ворожила ли она или играла по просьбе хозяев с целью удовлетворить эстетический запрос? Этого информатор Худякова, видимо, не объяснил. Только, видно, она была не вполне белой шаманкой, потому что на сбрую лошади навешано было много железных частей - бубенчиков, колокольцев, на стремях - по колокольчику, так что за пять верст слышно было, что едет именно она. Но все же у той шаманки хомусы были украшены серебром (от одного блеска серебра боялись черти). Видимо, это реликт белого шаманизма, так как к тому времени якуты центральных улусов почти забыли ритуал белых шаманов в чистом виде.

По свидетельству Р.Маака, якутские шаманы еще употребляли другой, отличный от обычного, бубен с натянутыми на нем струнами.

Тюркоязычные народы Южной Сибири подсознательно, по инерции своей иллюзорно-фантастической склонности, верили в магическую силу музыки до этнографической современности. В Туве носители традиционного религиозного сознания, в основном люди старые, в лечебном камлании использовали варган. Видимо, тувинские шаманы употребляли кобыз до последнего времени. Шаманы, которые использовали кобыз при лечении нервно больных и тех, кто страдает головными болями, считались слабыми.

Южносибирские тюрки музыку употребляли при доении коров как успокоительное средство, чтобы вызвать молоко у коровы, потерявшей теленка. Интересно, что для каждого животного упот-



ребялись не одна и та же, а разные мелодии. В Туве для потерявшей верблюдонка верблюдицы играли на музыкальных инструментах пызанча, либо икиль. Затем к ней подводили чужого верблюдонка. В связи с этим надо отметить, что отношения женского шаманства к музыке были ближе, чем у мужского черного шаманства. У некоторых народов Сибири варган был атрибутом женского шаманства.

Шаманизм оказался из форм общественного сознания самым долговечным, отличавшимся своей консервативностью, он медленно видоизменялся с изменением идеологии. Больше подвергался изменению материальный атрибут шаманизма, чем ритуал. В современной этнографии наиболее изученными в шаманизме принято считать конкретные обряды и особенно атрибуты. Якутский шаманизм своим происхождением исторически связан, бесспорно, с шаманизмом южносибирских народов. Однако имеются специфические арктические поздние наслоения, особенно в части костюма и в форме бубна. Например, описанный Р.Мааком бубен с натянутыми струнами письменно не зафиксирован и материально неизвестен. Конечно с исчезновением белого шаманства забылась значительная часть шаманского атрибута: хомус, круглый бубен и т.д.

*Алексеев Е.А. (Санкт-Петербург)*

## ПРОСТРАНСТВО И ВРЕМЯ В ИДЕОЛОГИИ ШАМАНСТВА КЕТОВ

Представления о сакральных сферах (мирах) в шаманской идеологии могут быть оценены как базовые, сущностные. Конкретный материал из совокупных частей культуры кетов - языка, материальных средств жизнеобеспечения, мифологии, ритуала и др. - позволяет связывать соответствующие шаманские сюжеты с пространственным контекстом общей мировоззренческой традиции народа.

Некоторые пространственные характеристики (например, "верх" - "низ" при вертикальной структурированности), получившие особое развитие в шаманстве, могут объясняться общими закономерностями восприятия пространства человеком. Сказанное представляется важным не только для выявления типологических подобий или генетических корней шаманства, но и для адекватной оценки соотношения: идеология шамана - бытийное сознание народа.

Изначальная нарастленность пространственных и временных отношений - еще одна мировоззренческая закономерность, проявляющаяся на материале кетского шаманства. Одним из примеров может быть сюжет о становлении шамана. Каждый отдельный этап его общего 21-летнего, семикратного цикла выражается в конкретном пространственном образе. Мифологические представления при этом материализуются в соответствующих инсигниях (облачении и атрибутах) шамана.

*Алексеев А.А. (Якутск)*

## ШАМАНСКАЯ ИНИЦИАЦИЯ У ЭВЕНОВ СЕВЕРО-ЗАПАДНОГО ВЕРХОЯНЬЯ

Религиозные воззрения эвенов изучены мало, а эвенский шаманизм еще не получил должного освещения в научной литературе.

Что касается собственно обрядовой лексики шаманской инициации, то она вообще не отражена в этнографических описаниях. Данная работа представляет попытку реконструкции шаманской инициации со слов наших информаторов, среди которых имеются и бывшие шаманы. Полевые материалы были собраны в 1988-1992 гг. у Тюгясирихских и Ломунхинских эвенов Северо-Западного Верхоянья.

Особый интерес в шаманстве эвенов представляет описание иерархии шаманских посвящений, которая состоит из системы обрядов в виде нескольких уровней, и условно их можно разделить на 4 этапа:

1 этап инициаций - шаманское избранничество. Передача дара шаманства по наследству.

2 этап инициаций - избранничество духов-покровителей. Расчленение тела по суставам.

2 этап инициаций - воспитание души шамана духами-покровителями. Приобретение духов-помощников. Превращение "ученика" в различных животных, птиц и рыб, пребывание в мире духов. Совместное камлание с шаманом.

4 этап инициаций - становление настоящего шамана с бубном и костюмом.

Любопытно то, что дар шаманства может быть отнят духами-покровителями, если шаман нарушит определенные запреты.

На первом этапе шаманами определяется, будет ли данный человек шаманом или даже предсказывается, что в таком-то поколении родится такой-то ребенок, который станет таким-то шаманом.

На втором этапе духи-покровители шамана производят по нескольким признакам отбор "ученика" в шаманы. Здесь за основу принимается индивидуальное сознание, психика, опыт. Также особую роль в становлении шамана играет культурно-психологическая среда, т.е. вид религиозных верований и воззрений. Семья, коллектив помогают избранному человеку стать шаманом. Это как бы социальный заказ этноса. Шаманисты нуждались в шаманах для защиты этноса, семьи и человека от различных духов, болезней.

На третьем этапе происходит воспитание души (ьянян) будущего шамана духами-покровителями. Они приходят к своему "ученику" - избраннику в облике человека, животного, птиц и даже в облике растений. Каким шаманом станет человек (сильным, средним, слабым), зависит от его индивидуального состояния, его особых психологических характеристик, возможно, и унаследованной от предков-шаманов. Учение может продолжаться 3 года, 6 и 9 лет. Сила шамана зависит от продолжительности обучения. Обучение великого шамана "марха" продолжается 9 лет, среднего шамана "эбикээ" - 6 лет, слабого шамана "ичээнэ" - 3 года.

На четвертом этапе проводится обряд посвящения в шаманы. При этом ему дается право иметь костюм и бубен. По представлениям информаторов, шаманскому костюму и бубну придается большое значение. Все три категории шаманов имели свой костюм и бубен. Интересно то, что в древности у эвенов были семейные шаманы-предсказатели. Им мог стать любой человек.

*Алексеева С.А. (Якутск)*

## ЭВЕНСКИЕ КАМЛАНИЯ - ЛЕЧЕНИЯ

Шаманы играли особую роль в жизни эвенов. Главная функция шаманов - охрана рода эвенов от злых духов, болезней и несчастий. Шаманы подразделялись на: ичээнэ (слабый, имел дар предвидения); эбикээ (средний, обладал гипнозом); марха (великий, сильный шаман).

Шаманство передавалось по наследству и перед тем, как стать шаманом, человек долго болел несколько лет. Именно во время его болезни к нему приходили духи. Опытные старые шаманы были предводителями молодых начинающих шаманов. И строго запрещалось рассказывать обычным людям о способах лечения, иначе духи могли отнять дар шаманства.

Шаманы могли превращаться в различных животных и птиц, в рыб, в предметы обихода. Шаман знал все наперед, на год и более, что должно случиться, безошибочно угадывал, где находятся потерявшиеся олени, отбившиеся от стада. Знал, кто должен к нему прийти и т.д.

Причинами болезней эвены считали злых духов и поэтому к заболевшему человеку вызывали шамана, который должен был вылечить его, изгнать "духа болезни".

Камлание - своеобразный разговор, общение шамана с духами. Оно включало в себя многочисленные этапы - обрядовые процессы, которые проводились в определенной последовательности.

Камлание всегда начинали с заходом солнца. Чтобы выпроводить какую-либо болезнь, шаману изготовляли из дерева изображения двух птичек. Если к утру птички исчезали - то считалось, что духи болезни улетели вместе с птичками.

Кудьай - олень. С помощью этого оленя шамана лечили больных, после лечения кудьяя отпускали на волю, он становился священным.

Оленя пестрой или белой масти привязывали, давали понюхать дым из цветка верхоянских рододендронов. Затем оленя заставляли нюхать больного человека в лоб три раза, в горло три раза, после чего олень становился - кудьяем - оленем, который забирает все болезни человека.

Федорова Е.Г. (Санкт-Петербург)

## ШАМАНЫ И ХРАНИТЕЛИ СВЯЩЕННОГО МЕСТА У МАНСИ

Среди лиц, занимающихся культовой практикой у манси, ведущее место занимали шаманы и хранители священных мест. По мнению большинства исследователей, шаманство у обских угров (хантов и манси) не достигло высокой стадии развития. Это мнение основано главным образом на том, что функции шамана были расплывчаты, он не имел специального костюма и т.д. Можно предположить, что представления о несформировавшемся шаманстве возникло у исследователей потому, что большая роль в культовых действиях принадлежала также хранителю священного места. Сравнивая данные о шаманах, с одной стороны, и о хранителях - с другой, можно определить их сходство и различие по нескольким аспектам.

1. Для обозначения шамана и хранителя у манси существовали разные термины: *няйт* - для первого и *ялпынг кан урне хум* - для второго.

2. Способность стать шаманом передавалась по наследству, как мужчинам, так и женщинам, но предполагало наличие особого шаманского дара. "Должность" хранителя передавалась по наследству только мужчине - представителю основной линии фамилии, которая хранила изображение покровителя, если он отсутствовал - представителю боковой ветви, но обязательно той же фамилии. Хранитель менял своего предшественника в случае смерти последнего.

3. Проводилось специальное обучение как шамана, так и хранителя, причем, члены общества, не занимавшиеся культовой практикой, в это не посвящались. Обучение происходило в специальном доме.

4. Шаманы делились на "хороших" и "плохих", для хранителей таких градаций не было.

5. Функции шамана сводились к определению будущего, результатов промысла, к руководству некоторыми общественными праздниками, лечению больных и т.д. Хранитель общался с божеством и наблюдал за состоянием священного места и божества, осуществлял жертвоприношение. При участии в жертвоприношении шамана, хранитель отступал на второй план.

6. Шаман имел специальные личные атрибуты. Его связь со священным местом дополнительно проявлялась в том, что обечайку бубна обязательно должны были сделать из дерева, растущего на священном месте; после смерти шамана в его могилу клали какой-либо предмет, чаше, халат, со священного места.

Материалы показывают, что функции шамана и хранителя у манси, частично пересекаясь, в то же время, расходились. Сфера влияния шамана рисуется шире, чем сфера влияния хранителя.

Лар А.А. (Салехард)

## ШАМАНЫ СЕМИ СФЕР ВЕРХНЕГО И НИЖНЕГО МИРА

Так же, как и у других народов, религия ненцев определяла основы мировоззрения, нравственности, формы и направления творчества. Религия ненцев представляет очень большой интерес для изучения, так как она сохранила, пусть в несколько видоизмененных чертах, весьма архаические формы - тотемизм, анимизм, промысловый культ, шаманизм. Шаманизм является основной частью религии и сохранился до наших дней в своем первозданном виде, тесно связанный с анимизмом, тотемизмом и фетишизмом. Основным элементом религии ненцев является понятие о многослойном мире, состоящем из Верхнего, Среднего и Нижнего миров. Они населены духами. Важнейшим связующим звеном между этими мирами являются шаманы, которые делятся на три категории, соответствующие трем мирам. К Верхнему миру относятся шаманы Выду'тана, Тэлтана и Инутана, к Среднему - Я'нянги тадебя, Мал Тадебя и Си'мя, и Нижнему принадлежат шаманы - Самбдорта, Сэв тана и Илтана. Среди шаманов существовала строгая иерархия, по которой они делились на: родовых, профессиональных и наследственных. Первая ступень - родовое шаманство, где шаман еще не профессионал, но служитель культа. Вторая - наследственная. Шаманом мог стать тот, у кого на роду были шаманы. И более высокой ступенью развития является профессиональное шаманство. К высокой ступени относятся шаманы: Выду'тана, Я'нянги и Самбдорта. Высшие жреческие должно-

сти, в основном, занимали шаманы-наследники, так как духом-покровителем становился дух шамана-предка.

Шаман Выду'тана пользуется наибольшим влиянием среди народа и обладает большими и сильными духами-покровителями. Главное и почетное занятие шамана Выду'тана - общение с верховными духами. У Выду'тана есть два непосредственных помощника - шаманы Тэлтана и Инутана, которые впоследствии занимают его место. Из суеверного страха имя шамана Выду'тана не произносится вслух, и обращаются к нему только по самому важному делу или в исключительных случаях, так как он считается посланником бога Нума. Шаман Выду'тана занимает высшее место на земле как владыка всего живого и считается вершителем природных и атмосферных явлений.

Здоровье каждого человека, как и вообще благополучие зависит, от отношения к людям земных духов. Считается, что насылать болезни могут не только духи нижнего мира, но и "личные покровители", семейные, местные духи, т.е. практически все сверхъестественные существа, населяющие средний и верхний миры. Они наказывают людей за нарушение обычаев и ритуальных обрядов. Функцию лечения болезней и отпугивания духов-болезней выполняет - шаман Среднего мира Я'нянгы Тадибе. У него есть два помощника: шаман Си'мя - шаман имеющий бубен без подвесок и шаман Мал Тадебя - шаман без бубна. Они занимаются главным образом гаданием, диагностикой болезни, определением причины заболевания.

Особую группу составляют шаманы Нижнего мира, которые связаны с погребальным обрядом - шаманы Самбдорта, Севтана и Илтана. Самбдорта играет роль борца со злыми духами и его связывают с образом бога Нга. Для борьбы с богом Нга и со злыми духами у шамана Самбдорта есть множество заклинаний. Шаман Севтана проникает через несколько слоев нижнего мира и предупреждает шамана Самбдорта о надвигающемся несчастье. А функцию шамана Илтана составляет определение судьбы души человека и борьба за его душу, в зависимости от совершенных человеком добрых и дурных дел.

Выполнение шаманами сложившихся в древности обрядов - это строгое соблюдение древних традиций ненцев. Шаманы не только хранители религиозно-магических верований, но и знатоки многовековой традиции сложившихся норм поведения.

*Кулемзин В.М. (Томск)*

## НЕКОТОРЫЕ СООБРАЖЕНИЯ О ХАНТЫЙСКОМ ШАМАНИЗМЕ

Большое количество специальных и неспециальных исследований убедительно доказывают, что шаманизм у народов Сибири и даже в разных группах одного и того же народа был распространен в неодинаковой мере. Исследование шаманизма показало, в частности, разную степень совмещения шаманских воззрений об общей концепции мира и каких-то более древних, условно называемых дошаманскими. Особенно отчетливо это выражено у таких народов, как ханты и манси, буряты, якуты, эвенки, кеты. У некоторых народов дошаманский мировоззренческий пласт столь сильно деформирован шаманским, что практически речь идет об одной мировоззренческой системе, сужаемой, как правило, до шаманизма как формы религии (алтайские народы).

Исследование шаманизма хантов и кетов (работы В.М.Кулемзина и А.Е.Алексеевко) показывают, что шаманизм не имел одинакового распространения и значения даже у одного и того же этноса. В разных группах хантыйского этноса шаманизм выглядел настолько по-разному, что общее можно усмотреть лишь в тех элементах, которые не являются собственно шаманскими. Это общее есть не что иное, как древнейшие религиозные представления, характерные для обских угров вообще.

Анализ подобного явления приводит к предположению о том, что, распространяясь, шаманизм находил для себя в некоторых местах менее благоприятную почву, а в некоторых - более благоприятную.

Дело в том, что местный древний автохтонно-сибирский компонент культуры и более поздний, называемый обычно индоиранским, точно также находится в разной степени совмещения.

Согласно мировоззренческим принципам первого, мировоззрение базируется на всеобщем равенстве живых и неживых существ, включая человека и духов.

Ведущим принципом в отношениях человек-общество, человек-природа, человек-вещь является принцип равенства и альтруизма. Согласно этим воззрениям носителем жизненности является тело как физическая субстанция. Огонь разрушает тело, поэтому уничтожает жизнь. Таким воззрениям сопутствуют горизонтальные представления о строении вселенной.

Другой мировоззренческий пласт, так же имеющий место в культуре хантов, несовместим с изложенным, так как основан на отрицании равенства, признании в качестве ведущего эгоистического начала, а также принципа иерархической зависимости. Носителем жизненности здесь постулируется душа, обитающая в теле, которая делается свободной после сожжения тела. Вселенная имеет вертикальное (этажное) строение.

Шаманизм развивался в тех регионах, где в общем мировоззрении преобладали именно данные, а не какие-либо другие представления.

У восточных хантов шаманизм никогда не имел большого распространения: у этой части хантского этноса преобладают древние мировоззренческие черты.

*Лебедева Ж.К. (Якутск)*

### ИСТОКИ ШАМАНСКОЙ МИФОЛОГИИ НАРОДОВ КРАЙНЕГО СЕВЕРА

1. Проблемы мифа (его история, генезис, выраженность его социальных и мировоззренческих функций) привлекли внимание русских ученых в XIX в. С тех пор освещение этих проблем в отечественной науке шло по двум руслам - работы профессиональных этнографов в религиоведческом аспекте и работы филологов, в которых прямо ставился вопрос о роли мифов в истории поэзии.

В североведении первое направление связано с именем классиков-палеоазиатоведения Л.Я.Штернберга, В.Г.Богораза, В.И.Иохельсона, которые сформулировали целый ряд идей, сохранивших актуальность в современной науке по развитию ранних архаических форм фольклора народов Крайнего Севера.

2. Рассматриваемые в докладе три мифологические системы тунгусов, самодийцев и палеоазиатов дают основание сказать, что в совокупности они представляют единый пласт по отношению к мифологическим системам других народов сибирского региона. Но, несмотря на кажущееся единство трех названных мифологических систем, каждая из них внутри имеет ряд локальных вариантов, распадаясь на две подсистемы.

3. В докладе будут рассмотрены следующие циклы - это тотемические мифы, основные сюжетные линии которых отражают эпонимические темы (происхождение определенных родов); космогонические мифы (создание вселенной, ее модель, происхождение флоры и фауны), анимистические мифы, в которых ведущая тема - взаимоотношение духов-хозяев природы, стихий и т.д. с человеком.

Перечисленные мифы впоследствии легли в основу шаманской теории мироздания.

4. В заключение доклада на основе сделанного сопоставления мифологических систем народов Крайнего Севера следует вывод о наличии в ней четкой дифференциации на дошаманские и шаманские мифы. В отличие от дошаманских мифов, где "космическая" терминология общая внутри каждой системы, в шаманской мифологии каждым народом создана своя.

Это обстоятельство дает основание полагать о более позднем ее появлении, когда народы Крайнего Севера разобщились в силу начавшейся миграции на северо-восток и северо-запад Сибири.

*Жукова Л.Н. (Якутск)*

### "ЗНАК ВОЗВРАЩЕНИЯ" В ШАМАНИЗМЕ И ИЗОБРАЗИТЕЛЬНОМ ИСКУССТВЕ НАРОДОВ ЯКУТИИ

В новых образцах пиктографических писем, в том числе шаманских, нарисованных жителями с. Нелемное в 1986-1987 гг., обнаружен особый знак - "знак возвращения".

В маршрутных письмах знак вместе с сопутствующими изображениями обозначает продолжительность отсутствия хозяев дома и их обязательное возвращение.

В шаманских письмах знак выполняет не только информативную функцию, но и имеет магическую силу изменять направление движения преследуемых (возвращаемых) объектов в обратную сторону. Аналогичные функции в юкагирских сказках выполняет челюсть людоеда Чульди Пулута.

Этнографические материалы о якутских шаманах показывают присутствие аналогичных представлений.

“Знак возвращения” в качестве орнаментального мотива известен в изобразительном искусстве юкагиров, якутов, эвенов, эвэнков. Причем названия орнаментов у перечисленных народов не всегда совпадают.

О древности “знака возвращения” свидетельствует обнаружение его изображений на писаницах Якутии, среди рисунков, датированных неолитическим временем. Семантическая расшифровка их в контексте с сопутствующими изображениями вскрывает смысловую целостность композиций и некоторые мировоззренческие аспекты, касающиеся вопросов происхождения религии. Например, как сложение трехчастной картины мира и роли в ней шаманов как посредников; выведение общих идеологических корней шаманизма и христианства с той разницей, что шаманы - посланцы людей, а Христос - посланец Бога.

*Мурашко О.А. (Москва)*

### АДАПТИВНЫЕ ФУНКЦИИ ШАМАНИЗМА В ТРАДИЦИОННЫХ СИСТЕМАХ ЖИЗНЕОБЕСПЕЧЕНИЯ НАРОДОВ СЕВЕРА СИБИРИ

Изучение функций и действий шаманов как формы религии у народов Севера, по литературным источникам и полевым материалам автора, заставляет задуматься о роли личности шамана в традиционной системе жизнеобеспечения северных народов.

Структура коллективного обрядового действия, называемого в этнографической литературе камланием, содержит следующие элементы, которые в зависимости от цели обряда, у разных народов проявляются в различной степени и последовательности:

- 1) действия шамана, связанные с подготовкой к камланию, нередко с участием “помощников” шамана;
- 2) действия, связанные с психологической подготовкой участников камлания - приглашающих шамана, нуждающихся в помощи шамана и зрителей;
- 3) вопрошание и призывание духов-поощников шамана;
- 4) определение цели путешествия шамана в соответствии с утилитарной задачей камлания (лечение, “очищение”, “оживление” амулетов, обеспечение удачи в промысле, обеспечение благополучия стада, рождения, свадьбы, похороны) и др.;
- 5) “путешествие” шамана - посредничество в мире духов;
- 6) “возвращение” шамана, нередко при участии “помощников” шамана - выполнение утилитарной цели камлания;
- 7) нередко шаманское действие сопровождалось предсказаниями, “шаманскими чудесами” и жертвоприношениями.

Действия шамана воспринимаются участниками камлания как способ посредничества между данным человеческим коллективом и окружающим многомерным и непознанным миром.

Функции камлания можно определить как способ:

- духовной консолидации коллектива;
- вербализации, рефлексии и социализации (превращение в общественное достояние) невербализованных, неотрефлексированных индивидуальных представлений;
- перманентной коррекции индивидуального и коллективного знания;
- обеспечения преемственности традиционного знания в условиях отсутствия письменной традиции и средств массовой информации;
- снятия сенсорно-моторного дефицита в условиях географической изолированности и длительного зимнего периода;

- вытеснения и снятия отрицательных эмоций, чувства страха и обреченности у больного, неуверенности в себе и неопределенности у приступающего к какому-либо делу, угнетенности и беспомощности у потерпевшего неудачу или перед неизвестностью грядущего и т.п.;

- адаптации в обществе нестандартной личности и регулирования межличностных отношений;

- обретения веры в достоверность и силу традиционных народных знаний (о свойствах естественных лекарственных препаратов, о взаимосвязи природных явлений, метеорологических наблюдений, о поведении диких и домашних животных, о закономерностях индивидуальной и коллективной психологии и т.д.)

Все эти функции, осуществляемые в процессе публичного камлания шамана, носят адаптивный характер и являются основной частью традиционной системы жизнеобеспечения территориально-хозяйственных коллективов северных народов в условиях рискованной традиционной экономики, географической разобщенности и отсутствия письменной традиции передачи народных знаний.

*Пан Т.А. (Санкт-Петербург)*

### МАТЕРИАЛЫ ПО МАНЬЧЖУРСКОМУ ШАМАНСТВУ В ИНСТИТУТЕ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

Шаманство маньчжуров, как один из вариантов тунгусо-маньчжурского шаманства, до сих пор изучено недостаточно. Это объясняется тем, что маньчжуры, проживавшие на северо-востоке Китая, на протяжении более трехсот лет находились под сильным влиянием китайской культуры. Лишь сибо-маньчжуры, переселенные в середине XVIII века из Маньчжурии в Синьцзян, смогли частично сохранить свою национальную культуру, и в том числе шаманство, благодаря значительной отдаленности от центров китайской цивилизации и некоторой обособленности от мусульманских народов.

Первыми собирателями материалов по маньчжурскому шаманству явились русские востоковеды начала XX века. Преподаватели и студенты Восточного института Владивостока (1901-1922) ежегодно отправлялись в Маньчжурию для сбора этнографического материала, который был частично опубликован в "Известиях Восточного института" или хранится в личных архивах востоковедов Института востоковедения, Санкт-Петербурга. Наиболее выдающейся коллекцией материалов по маньчжурскому шаманству является коллекция бывшего выпускника Восточного института проф. А.В.Гребенщикова. Этнографию и культуру сибо-маньчжуров изучал и выпускник Восточного факультета Санкт-Петербургского университета, а позднее Российский консул в Урумчи и Кульдже (Синьцзян), Н.Н.Кротков. Его архив также хранится в СПбФ Института востоковедения.

Именно благодаря А.В.Гребенщikovу и Н.Н.Кроткову, научный мир узнал о текстах шаманских преданий и камланий. Основная часть их написана по-маньчжурски, но некоторые молитвы имеются в русскографической транслитерации.

По содержанию текстов коллекцию по маньчжурскому шаманству можно условно разделить на следующие темы:

1. Предание о путешествии в "нижний мир духов" - известная рукопись А.В.Гребенщикова "Нишань самани битхэ" - "Предание о нишанской шаманке";

2. Тексты шаманских камланий по поводу лечения болезней с путешествиями шамана в "верхний мир духов" - рукопись Н.Н.Кроткова "Шамань куварань и битхэ" - "Шаманский двор", а также тексты молитв, записанные А.В.Гребенщikovым в Маньчжурии в 1902-1911 гг.;

3. Шаманские тексты из коллекции Н.Н.Кроткова;

4. "Официальные" тексты, произносимые шаманами во время камланий в императорском храме Кун-мин-гун и унифицированные по приказу императора Цянь-луна в 1747 г. Маньчжурский ксилограф "Высочайше утвержденного устава шаманской службы" с иллюстрациями храмовых павильонов и жертвенной утвари хранится в Рукописном отделе Института. Этот устав был переведен на французский язык в начале XIX века, а единственный русский перевод этого текста, сделанный А.В.Гребенщikovым в 1939 г., до сих пор не опубликован и находится в Архиве востоковедов Института.

Маньчжурские рукописи по шаманству из собрания Санкт-Петербургского филиала Института востоковедения давно привлекают внимание исследователей. Так, опубликование в 1961 г. М.П.Волковой "Предания о Нишанской шаманке" подтвердило ее оригинальность, самостоятельность и послужило началом изучения маньчжурских коллекций, литературных и шаманских текстов на маньчжурском языке. Подготовлена к изданию рукопись "Шаманский двор" для немецкой серии "Shamanika Manjurika", издательство Отто Харрассовиц. Тексты маньчжурских шаманских камланий должны быть также включены в научный оборот, что позволит определить специфику маньчжурского шаманства и, безусловно, расширит наши представления о тунгусо-маньчжурском шаманстве.

*Петров А.А. (Санкт-Петербург), Роббек В.А. (Якутск)*

## ЭВЕНСКИЙ ШАМАНИЗМ: ЛЕКСИКА, СЕМАНТИКА

Эвенкийский шаманизм остается неизученным до сих пор. Специальных исследований по шаманизму эвенов нет. Имеются отдельные фрагменты по этой проблеме в работах этнографов У.Г.Поповой, А.Б.Спеваковского, С.И.Николаева.

Шаманизм у эвенов являлся наиболее активным из первобытно-патриархальных религий и впитал в себя почти все древние культовые обрядности, за немногим исключением. Эвенские шаманы пользовались доверием народа. Из фольклорно-этнографических сообщений известно, что они были людьми мудрыми, не всегда зажиточными, отличались особым ясновидением, глубоким знанием всех обычаев, традиций предков, фольклора, народных лечебных средств.

В.Г.Богораз писал: "Шаманство есть стадия религиозного развития, которая соответствует анимизму как стадии развития философской. Анимизм - это философия и вместе с тем теология шаманства. Шаманство, в свою очередь, как слитная первичная форма соединяет в себе первобытную науку, медицину и хирургию, музыку и поэзию, культ религиозный" (Богораз В.Г. К психологии шаманства у народов Северо-Восточной Азии // Этнографическое обозрение. 1910, №1-1, С.5-6). Это определение шаманства отражает в целом и шаманизм эвенов.

Эвенская шаманская лексика является до сих пор предметом табу и труднодоступна исследователям.

Название шамана в эвенском языке общетунгусское и в большинстве говоров и диалектов известно как *хаман*, за исключением быстринского говора эвенов Камчатки (*аман*) и арманского диалекта (*саман*).

Общую группу составляет пласт слов, связанных с шаманской одеждой и атрибутами: *хамасак* 'шаманская одежда', *унтун* 'бубен шаманский', *гисун*; *гешон*; *гихун* 'колотушка (шаманского бубна)', *мунка* 'шаманская сумка для хранения душ', *гиргилан* 'украшенная часть рукоятки бубна шамана', *дэлбурун* 'шапка шамана' и др.

Известны названия предметов, участвующих в том или ином качестве в ритуальных действиях эвенского шамана: *хэнкэс* 'багульник (для окуливания шаманского одеяния)', *чимет* 'очки-маска', *бэйкэн* 'шаманский божок, идол', *довтин* 'предмет, отданный (кому-либо) шаманом', *хулран* 'пода-рок шаману' и др.

Помощники и покровители эвенского шамана также нашли отражение в обрядовой лексике: *хэвэрун* 'помощник шамана', *мийис* 'дух-покровитель шамана', *хэвэк* 'собака шамана', *хэвук* 'олень шамана' и др.

Глагольная лексика связана прежде всего с действиями шамана: или 'подогревать бубен (на огне)', *мин* 'камлать', *навтй* 'имитировать ловлю, поймку злых духов (о шамане)', *найин* 'петь (во время камлания)', *хавул* 'менять облик (о шамане)' и др.

Особняком стоит огромный пласт лексики, используемой шаманом при обряде камлания *нимнан-дья* в случаях массовых заболеваний людей, их частых смертей, при публичном гадании шамана *тикэттэн*, 'разговоре' с человеком, умершим скоропостижно и др.

С эвенским шаманством непосредственным образом связаны лексико-семантические группы слов, отражающие вербальные магические действия (*хиргэчэн* - 'благожелание'; *нинивки* - 'закли-вание, заговор'; *хумкэчин* - 'ворожба, колдовство'), анимистические представления (*дэлбургэ* -



'приносить жертву'; тӱннекич - 'грех, грешно, табу' и т.п.), названия имен с нулевым денотатом (аринка - 'злой дух, черт, бес, дьявол'; тог мурӑнни - 'дух огня'; тӱнэр мурӑнни - 'бабушка - дух озера'; окат мурӑнни - 'бабушка - дух реки' и др.) и т.д.

Своих исследователей ждет и такой своеобразный материал духовной культуры эвенов как лексика шаманской хореографии и мелодика шаманских песнопений.

*Киле Н.Б. (Владивосток)*

## АНИМИСТИЧЕСКОЕ ВОЗЗРЕНИЕ И ШАМАНИЗМ У НАНАЙЦЕВ

1. Анимизм у нанайцев - система воззрения, в котором все живые и неживые существа в мире природы наделены душой. Сложилась вера в существование множества духов, которые подразделялись на добрых и злых духов. Лес, озеро, река, море, гора, промысловые угодья и прочее имеют своих хозяев-духов. В сознании анимистов злые и добрые духи представлялись как вполне разумные, активно действующие существа, обладающие таинственными силами. Как добрые, так и злые духи имеют свой особый внешний образ и могут менять его, перевоплощаться в зависимости от обстоятельств в те или иные живые, неодушевленные предметы, неизменно сохраняя при этом разумность и человекоподобность поведения.

Душа же человека, по представлению анимиста, бессмертна, и нить ее не обрывается, а переходит из одной плоти человека в другую в последующих поколениях, если он не нарушает канона поведения человека в мире природы, утвержденного его предками. Нарушение же канона поведения человека приводит к обрыву нити души предка, и человек становится злым духом - амбан.

Согласно философии анимиста, был установлен закон взаимоотношений между ним и природой: почитать своих предков, строго соблюдать древний закон тайги, почитать и задабривать духов-хозяев промысловых угодий, и главное - своего личного или семейного Пиухэ - Древо жизни.

2. Шаманизм. Основой шаманизма было анимистическое воззрение. Шаманизм - древняя система верования анимистов. Основным служителем этой веры был шаман - Саман. Он знаток тайных деяний злых духов, посредник между духами и человеком, лекарь, маг, провидец и т.д.

Шамӑны подразделяются на следующие ранги: 1) Каса шамӑн, который ведет души усопших в бун̆и - мир усопших; 2) Большой шамӑн - Даи саман, обладающий могучими духами-исполнителями его воли и действующий сильным воздействием на психику человека; 3) рядовой, только начинающий практиковать шамӑн - Нучи саман, Бай би саман.

Магические силы шамӑна, раскрытие тайн коварных деяний злых духов и прочее достигается им через своих сэвэнов - духов-покровителей и духов-исполнителей его воли. Сэвэнов же у шамӑна множество.

Какие же функции из обряда верования совершали шамӑны? Ими совершались следующие обряды: каса таори - обряд провода душ умерших в загробный мир; 2) панямба дяпагори - восстановление души человека, которая стала покидать плоть его; 3) нингмачиори - поиск причин недуга человека и каким образом излечить его; 4) пудэури - изгнание из плоти человека злых духов; 5) иличиори и тэури - обряд, совершаемый с целью придать жизненную силу душе человека; 6) ундиури - обряд профилактики шамӑна с целью сохранить и усилить собственную магическую силу и задобрить своих духов-покровителей и духов-исполнителей его воли.

3. Атрибуты шамӑна: тороан - шаманский столб; умчухун - бубен; янгпан - шаманский пояс с металлическими и костяными подвесками; хуин - шапка Каса шамӑна; гиасигдан - шапка-венчик из стружек; болоа - посох шамӑна; саман тэтуэни - костюм шамӑна.

Итак, шаманство у нанайцев было системой верования, основанной древними предками-анимистами. Оно отражало особое видение мира природы и особое верование, выработало кредо нравственности, морали человека в далеком прошлом.

Абаева Л.Л. (Улан-Удэ)

### КУЛЬТ ДЕРЕВЬЕВ В СИСТЕМЕ ТРАДИЦИОННОЙ ОБЯДНОСТИ МОНГОЛЬСКИХ НАРОДОВ

В мифологии монгольских народов, как и в мифологии всех центрально-азиатских народов, образ "Мирового Древа" представляется нам столь же архаичным и распространенным, а также имеющим столь же сложное семантическое поле, как и образ "Мировой Горы". Во многих случаях почти полностью совпадают их функции универсальных медиаторов (посредников) между всеми противопоставленными началами архаического мироздания - Небом и Землей, миром духов и миром людей, жизнью и смертью и т.д. В этом смысле "Мировое Древо" является такой же "Осью Мира", пронизывающей все мироздание, как и "Мировая Гора".

С медиативными функциями "Мирового Древа" связана его роль как универсального средства классификации всех явлений микро- и макромира во многих архаических традициях. На ранних этапах формирования мифологического сознания монгольских народов с этим образом связано начальное освоение мира в виде семантических оппозиций: верх-низ, правое-левое, мужское-женское, прошлое-будущее, свет-тьма, смерть-жизнь, земля-небо и т.д. ("Гэсэр", "Джангар").

В более поздний период двоичная структура мира, связанная с "Мировым Древом", заменяется трихотомическим членением мирового пространства: крона дерева осмысливается как мир верхний, небесный, будущий; ствол - как средний, земной, настоящий; корни - нижний, подземный, прошлый. В еще более поздних мифологических традициях все эти миры конкретизируются и появляется представление о трех, семи и девяти небесах, а также о божествах и духах, их населяющих; о подземном судилище и его отделениях; о различных категориях духов, обитающих в земном настоящем мире.

Другой поздней модификацией "Мирового Древа" является так называемое шаманское дерево, наиболее употребительным аналогом-заменителем которого мог выступить шаманский посох. Древо как таковое (береза, сосна) участвует во многих шаманских обрядах (посвящение шамана, камлание, лечение, погребение).

К этим же представлениям, по-видимому, восходят более поздние представления монголов, калмыков, бурят о магической силе некоторых деревьев (например, лиственницы), которая проявлялась в способности даровать детей, способствовать здоровью и долголетию, влиять на жизненную силу человека (сюльдэ), быть хранилищем его души и т.д. Особо почитались, так называемые, "вечные деревья" (кедр, ель) или деревья, имеющие какие-либо индивидуальные особенности - растущие на вершине горы или одиноко стоящие в степи, имеющие причудливую крону или прогнутый ствол и т.д. У некоторых этнических групп бурят даже существовали "родовые деревья", как правило, связанные со всей системой родовых верований и культов и прежде всего с культом хозяев-покровителей данной местности, которыми чаще всего были "хозяева" близлежащих гор.

В результате исторического развития всей системы традиционных верований и культов монгольских народов (монголов, калмыков, бурят) культ шаманского дерева, например, восходящий к архаическому образу "Мирового Древа", с одной стороны, и к не менее архаическому представлению о "Мировой Горе" - с другой, трансформировался в популярный культ священных деревьев, который, в свою очередь, был связан с культом предков, культом хозяев местности и другими родовыми культами, в том числе культом священных гор, причем последний играл одну из ключевых ролей в системе родовых культов. Вместе с тем, оба этих популярных культа среди монгольских народов имели непосредственные генетические связи и с другим (возможно, самым архаичным из них) мифологическим образом, широко распространенным в древности у центрально-азиатских народов - образом Матери-Земли.

Галданова Г.Р. (Улан-Удэ)

### ЛИЧНОСТЬ ШАМАНА

Согласно традиционному мировоззрению бурят, все, что окружает нас - растения, животные, люди, а также невидимые силы, означаемые нами термином "духи" - это создания единой Природы,

которые находятся в постоянном взаимодействии. Нарушение существующих между ними взаимобусловленных связей (когда преступаются нормы, принятые в данном социуме, правила общения с живой и косной природой) приводит к дисгармонии, что проявляется в возникновении болезней, пожаров, засухи и других несчастий и стихийных бедствий.

Установление нарушенной в природе гармонии является главным назначением шамана, предопределенным свыше. Для выполнения данной цели шаман наделяется даром ясновидения - внутренним зрением (албин нюдэн) и всеведения - магическим слухом (албин шэхэн) - способностью видеть и воспринимать последствия проявлений "возмущенных сил природы" (орон долэхой хямаралдах). Шаман - личность, обладающая специфическим сознанием, даром сверхчувственного восприятия окружающего мира, вследствие чего он является посредником между миром видимым и невидимым, между людьми и духами.

Само название шаманизма у бурят - "бооо мургэл", "бооогэй мургэл" (бооо - шаман, мургэл - поклонение) указывает, вероятно, на почитание именно шамана (а впоследствии и духов, с которыми он общается) как обладателя сверхъестественных качеств, благодаря которым он мог выполнять роль не только целителя отдельного конкретного человека, но регулятора отношений всего коллектива (рода, племени).

Шаман - избранник духов с рождения, однако шаманом, в собственном смысле этого слова, становится лишь тогда, когда неведомые нам силы и социальный коллектив приходят к мнению, что данный субъект более "не может быть человеком" (хун болхое болое), ему надлежит стать шаманом. Считается, что сущность шамана отлична от природы человека, то есть шаман - это человек только по облику, внешнею виду. Возможно, следствием данного положения явились легенды и предания, в которых говорится о способности шамана перевоплощаться в разных зверей, птиц, превращаться в камень, дерево и т.д. Выражение "хун болхое болое" применяют обычно, когда хотят сказать, что больному человеку уже не выздороветь, что он непременно умрет. В связи с этим заметим, что избранник духов, отказавшийся стать шаманом, вскоре умирает. Шаманы - это люди, наделенные особой силой - эльби, шижэ. Однако таких одаренных шаманов было немного, их называли настоящими или большими шаманами (ехэ, бооо), основную массу представляли люди, называвшиеся шаманами в силу различных обстоятельств, многие были, как говорили в народе, просто обманщиками.

С позиций современной психологии, шаман - это личность, обладающая чрезвычайно сильными парапсихологическими возможностями. В наше время подобные им люди известны как экстрасенсы, целители. Таким образом, появление и существование людей с иной психофизиологической организацией характерно для всех времен и народов, а также религий. Например, в ламаизме такими посредниками между людьми и другими мирами были ламы-чойжинчи, мало отличавшиеся от шаманов. Сказанное выше, вероятно, говорит об универсальности религиозно-мифологической системы под названием "шаманизм".

Отвлекаясь от многообразия определений шаманизма, можно сказать: шаманизм - это традиционное объяснение явлений окружающей природы, представление о мире, отраженное сквозь призму особого психического сознания шамана и закрепленное в мифологической картине мира, ключевым системообразующим элементом которой является шаман.

*Герасимова К.М. (Улан-Удэ)*

## К ВОПРОСУ ОБ ИСТОРИЧЕСКИХ КОРНЯХ БЕЛОГО ШАМАНСТВА

1. Монография Д.С.Дугарова "Исторические корни белого шаманства" является серьезным исследованием ранних форм религии бурят. На базе компаративной лингвистики, данных фольклора и этнографии сделана попытка научной реконструкции древних комплексов родоплеменных культов космических природных сил. Автор отказывается от теории автохтонного формирования всей духовной культуры кочевников Центральной Азии и Южной Сибири и предпочитает "рассматривать генезис культуры в этом регионе на фоне широких контактов аборигенных племен с прошлым индоиранскими и индоевропейскими племенами, начавшихся в бронзовом веке, в период массовых миграций этих племен со своей прародины в Передней и Малой Азии через Среднюю и Центральную Азию в исторические места их расселения".

Ранние этапы развития духовной культуры народов мира во многих параметрах обнаруживают типологическое сходство, что отнюдь не означает непременно заимствования, влияния прямых и косвенных контактов. Истоки белого шаманства стоило бы поискать во внутренних закономерностях социокультурного развития этноса.

2. Можно ли определить исторические корни белого шаманства, если неясно содержание терминов "белое шаманство" и "белый шаман"? Можно ли считать белых шаманов жрецами особой религии, именуемой "белым шаманством"? Многие авторитетные ученые утверждают, что эти "шаманы" - не шаманы. По характеру их культовых действий можно считать эту категорию трансформированным остатком дошаманистской стадии родоплеменной религии, продолжающим функционировать в условиях распада традиционной структуры родового общественного строя. Если отбросить слово "шаман", то такой "белый" жрец - исконное, т.е. вполне автохтонное, явление истории духовной культуры любого этноса, это вытекает из специфики социальной организации родового общества, которая, в свою очередь, определяла особенности культовой сакрализации общественного порядка.

3. В зависимости от уровня родовой и территориальной общности этносоциальных коллективов семейно-родовыми и общинными покровителями считались реальные предки кровных родословий, фиктивные генеалогические и мифические предки, либо какие-то божества, символизирующие единство этнических связей. Соответственно этим ключевыми социальными обрядами руководили главы семейств, родовые старейшины, лидеры общинно-родовых территориальных и племенных объединений. Их культовые обязанности предопределялись родовыми принципами старшинства, родового первородства, традиционного сакрального права на лидерство, обусловленного исходно системой кровного социального родства. Руководство обрядами культа предков не требовало эзотерического статуса, специального посвящения, избранничества, одержимости духами, способности к контакту с потусторонними силами. Власть в доклассовом родовом социуме была наделена сакральным статусом, вместе с тем с древнейших времен идет постепенное развитие специализации культовых функций, выделение профессиональных служителей культа. На центральноазиатском материале (Тибет, Южная и Северная Монголия) можно проследить естественно-исторический процесс изменений в онтологии, структуре и организации культа в матрилинейных и патрилинейных семейно-родовых общинах, территориальных военно-политических объединениях родственных и неродственных этносов.

4. Какое место занимает "белое и черное шаманство" в системе родоплеменной религии? Необходимо выяснить социально-исторические, онтологические основы этого явления без помощи "пришельцев из далекого Запада". Возникновение и развитие шаманистских форм культа теснейшим образом связана с эволюцией анимистической теории жизни и смерти, дуализма телесной и духовной природы человека, с дифференциацией пантеона и пандемониума, но шаманизм не создает принципиально другую онтологию, в целом он не выходит из рамок мировоззренческой системы родо-племенной религии, хотя его культ имеет специфическую идейную основу и отвечает определенным социальным потребностям трансформирующегося родового общества.

4

*Дугаров Д.С. (Улан-Удэ)*

### ЕРДЫНСКОЕ ИГРИЩЕ

На западном берегу оз. Байкал, в плодородной долине устья речки Анги, одиноко стоит небольшая горка, носящая загадочное название Ерл. Эта горка знаменита тем, что в старину каждый год в начале лета (или весной и осенью) сюда приезжали буряты разных племен и родов, чтобы отпраздновать наступление лета, помолиться и принести жертвы своему верховному богу-творцу Ая и его супруге, богине земли Ерл. Май месяц - это период начала дойки кобылиц и пора подношения богствам первого кумыса - обряд, издревле известный всем скифо-сакским и тюрко-монгольским народам. После соответствующего обряда жертвоприношений и молитв, которые совершали белые шаманы, здесь начиналось массовое игрище (наадан), основная часть которого сводилась к круговому танцу "ёхор" вокруг горы Ерл.

Ердынская горка находится в непосредственной близости к одному из центров курыканской археологической культуры (VI-X вв.н.э.) - курумчинской долине. Курыканы - этнические предки якутов и отчасти бурят, были тюркоязычным народом, близким к теле-уйгурам и, поэтому не

случайно ёрдынские игры очень напоминают многодневный обрядовый хороводный танец осуохай, устраиваемый на якутском весеннем кумысном празднике Ысыах, посвященном верховному богу-творцу Айыы тойону.

Гора Ёрд была аналогом мифического мирового дерева. По ней буряты и их этнические предки - курыканы, осуществляли контакты с небесными божествами, отправляя туда свои молитвы и жертвоприношения, и через эту же горку в ответ на указанные ритуальные действия нисходила к ним небесная благодать, богатство, счастье, души детей и домашнего скота.

Слово ёрд на основе тюрко-монгольских языков не этимологизируется. Это - заимствованное слово. В скандинавской мифологии "ёрд" является именем богини земли - супруги верховного бога-творца Одина и матери бога грома, бури и плодородия Тора. По нашему мнению, слова, называющие гору Ёрд и скандинавскую богиню земли Ёрд, идентичны. Это бурятско-курыканско-скандинавские изоглоссы.

Древнеиндоевропейская богиня Ерд оставила свой след не только в названии горы на берегу Байкала. Древние тюрки поклонялись второму после тэнгри божеству Йер. Мы считаем, что этот термин восходит к древнеиндоевропейскому Ёрд, сохраненному в имени скандинавской богини земли.

Культ племенного бога (белое шаманство) - религия формирующихся раннеклассовых обществ - был порождением двух величайших прогрессивных сдвигов в истории человечества - становления производящего хозяйства и металлургии. Это было время, когда в Передней Азии, Древней Индии и Китае, начиная с III тыс. до н.э., существовали великие древневосточные цивилизации, первые рабовладельческие государства. Этот период в степях и лесостепях Евразии характеризуется возникновением и развитием кочевого скотоводства, разложением первобытно-общинного строя, возникновением обществ военной демократии, возникновением грандиозных культурно-исторических общностей. Указанные важнейшие преобразования были теснейшим образом связаны с проникновением в Центральную Азию и Южную Сибирь европеоидного населения из сопредельных территорий современной Средней Азии и Казахстана. Какая-то группа этих племен во II тыс. до н.э. дошла до центральной Монголии и Саяно-Алтайского нагорья, где в XII в. до н.э. создала знаменитую карасукскую культуру. Затем часть этих, теперь уже очень сильно смешанных с аборигенами, индоевропейских племен мигрировала еще далее на север, в Прибайкалье, в Южную и Центральную Сибирь, где впоследствии приняла непосредственное участие в культурно- и этногенезе некоторых современных сибирских народов, в том числе кетов, самодийцев, бурят, якутов и других народов.

*Зориктуев Б.Р. (Улан-Удэ)*

## О РОЛИ ШАМАНОВ В КОЛЛЕКТИВНЫХ ОБЛАВНЫХ ОХОТАХ ЗЭГЭТЭ АБА

1. С давних пор у многих народов Южной Сибири и Центральной Азии бытовала традиция проведения коллективных облавных охот. Подобные охоты под названиями зэгэтэ аба и аба хайдаг существовали и у бурят Предбайкалья и Забайкалья. К концу XIX в. эти охоты относились к числу глубоко пережиточных явлений, и о них в народной памяти сохранились лишь смутные и обрывочные воспоминания. Наибольший вклад в реконструкцию облавной охоты зэгэтэ аба внес М.Н. Хангалов. Опираясь преимущественно на фольклорный материал, он показал, что одной из особенностей зэгэтэ аба, являвшихся не только эффективным способом добычи зверей, но и хорошей школой выучки и тренировки воинов, было активное участие в них шаманов. Поскольку коллективные облавы зэгэтэ аба играли видную роль в экономической жизни и в то же время были тесно связаны с шаманизмом, всестороннее изучение этой формы хозяйственной деятельности может предоставить хороший дополнительный материал для реконструкции быта и культуры древнего и средневекового населения, включая шаманизм.

2. Главной функцией шаманов в зэгэтэ аба, безусловно, было умиротворение духов. Из работ М.Н. Хангалова не видно, чьим духам-покровителям посвящались обряды до и после облавы, как звали этих духов, как детально выглядели совершенные обряды, что, вероятно, можно объяснить ограниченностью имевшихся в распоряжении исследователя источников.

Привлечение данных этнографии и археологии позволяет в некоторой степени восполнить существующий пробел. Интересный материал дает выяснение семантики словосочетания "зэгэз аба". В нем несущее основную смысловую нагрузку слово "зэгэз" могло произойти от слова "зэг" (варианты этого слова - "зэли", "зэлэ"), которым буряты называли веревку из белого конского волоса. На это в свое время правильно указал В. Михайлов. Этой веревкой, с подвешенными к ней различными предметами, окружали снаружи специальный шалаш для посвящения шамана, жилую юрту, когда рождался ребенок; зэг натягивали перед входом в жилище при заболевании человека и т.д. Во всех случаях зэг выполняла функцию оберега. У западных бурят эжином зэг была Зэльши-хатун, а супругом ее был хозяин пестрой тайги Зэрлик-нойон. Почитание этих духов-хозяев, несомненно, имеет глубокие корни.

На ангарских петроглифах, относящихся к серовско-китойскому этапам неолита, имеются изображения сцен облавной охоты. Видимо, уже в то время в таких охотах принимали участие шаманы. Об этом можно судить по тому, что на писанице Суруктах-Хая в Якутии, датированной концом неолита-началом бронзы, среди участников облавной охоты выделяется фигура шамана. Роль шамана и тогда, в охоте тоже, конечно, заключалась в посредничестве. Его просьбы о даровании удачной охоты, вероятно, адресовались не только эжину тайги, но и его супруге - хозяйке зэг. Хозяин тайги на петроглифах изображен в виде антропоморфного существа с флажками в руках, при помощи которых он сгонял подвластных ему зверей к охотникам. Ему помогала хозяйка зэг, опоясывая своей невидимой веревкой облавный круг и непуская внутрь него недобрые силы, которые могли помешать облаве и причинить охотникам несчастья. Настоящая волосаная веревка, как атрибут облавной охоты, вероятно, появилась позже, с возникновением в Предбайкалье скотоводства, в частности, коневодства. На наш взгляд, образу эжина зэг может соответствовать наскальное изображение женщины с вытянутыми в стороны руками на фоне облавной охоты близ Верхолеска. Поэтому есть основания предположить, что название "зэгэз аба" имеет древнее происхождение и двойное значение: 1) охота при помощи оберега зэг, который магическим кольцом охватывал место облавы и охранял находившихся там охотников от воздействия злых сил; 2) охота круговая, путем окружения зверей.

3. Подобно всякой религии, закономерно возникающей на определенной ступени исторического развития, шаманизм в Предбайкалье с самого начала удовлетворял разные общественные потребности. В силу важной значимости охоты в жизни местных племен, шаманы не оставались в стороне от обслуживания охотничьего промысла. В основе шаманских обрядов, сопутствовавших коллективной облавной охоте зэгэз аба, лежит вера в сверхъестественную помощь со стороны духов-хозяев тайги и магической веревки зэг. Занимая видное, зачастую господствующее положение в обществе, шаманы при проведении зэгэз аба выполняли не только свое прямое назначение, ведя религиозно-обрядовую деятельность, но и осуществляли общее руководство таким сложным и строго регламентированным организмом, как сообщество облавщиков, в случае надобности легко трансформировавшегося в боевую дружину.

*Скрынникова Т.Д. (Улан-Удэ)*

## ЖРЕЧЕСКИЕ ФУНКЦИИ СРЕДНЕВЕКОВЫХ МОНГОЛЬСКИХ ПРАВИТЕЛЕЙ

При описании сакральных действий монгольских правителей исследователи называют исполнителей обрядов первосвященниками, шаманами, белыми шаманами, что особенно часто относится к носителям титула "беки". Различная оценка характера сакральной деятельности (первосвященник, т.е. жрец, или шаман/белый шаман) показывает, что у исследователей нет единых критериев для определения данного феномена. Мне представляется, что материалы монгольских письменных источников позволяют выделить один из критериев, который, возможно, будет способствовать решению проблемы типологии.

Я бы хотела обратить внимание исследователей на упоминание в "Сокровенном сказании" (XIII в.) обрядов "возведения знамени" и "окропления знамени", которые проводили: Оэлуи-уджин после смерти мужа - § 73, Чжамуха - § 106, Ван-хан - § 167, Бильге-беки и Тодоеи - § 181, Чингис-хан воздвиг девятибунчужное белое знамя после возведения на престол - § 202, т.е. культ знамени был связан с носителями власти. Этот же принцип сохранился у монголов до XX в., когда в Ордосе обряд

почитания Хара сульдэ (харизмы Чингис-хана, воплощенной в знамени) проводился не шаманом, а главой дархатов.

Описание обряда, проводимого Чжамухой, на мой взгляд, содержится в § 106, где барабан идентичен ездовому животному. Монгольское слово *ke'ürge/gü'ürge* означает барабан/бубен, кузнечный мех, наполненную воздухом цельную шитую шкуру - средство для переправы. Этот атрибут имели также Чжарчиудай-эбугэн (§ 97) и Чингис-хан (§§ 232, 278). Представляется, что сообщение Рашид-ад-дина о том, что Тэб-Тэнгри "ездил на небо на белом коне (Т.1. Кн.1. С.167), имеет тот же смысл. Сакральное значение имели и другие атрибуты: копы, стрела (персиковые) - Чжамухи (§106), Чингис-хана (§§ 232, 278).

Правители проводили Новогодний обряд (Т.1. Кн.1. С.154-155), обряды в храме предков (Бичурин. Т.1. С.188), в месте захоронения предков (§70), избрание хана (Рашид-ад-дин. Т.2. СС. 19, 119, 130, 132). Исполнитель обряда избрания хана - старший из чингисидов - Бату (С.130), а не шаман. Вышеперечисленные регулярные стабилизирующие обряды являются символическим повторением акта творения, санкционирующим новый порядок. Правитель был способен выполнять жреческие функции благодаря наличию *sülde, suu jali, sür jibqalang, kii morin*, - сакральной субстанции солнечной природы, понимаемой и интерпретируемой мною как "харизма", обладание которой делает правителя сакральным центром. В монгольских обрядовых текстах "сульдэ" называется "железным гвоздем" или "центральный гвоздем", т.е. центром Мира. Правитель осуществляет контакт с Небом без посредников.

Как бы ни отличались подходы исследователей, их мнение мало расходится в определении функций шаманов: лечение (единственное упоминание шаманов в "Сокровенном сказании") связано с лечением Угэдэя), избавление от несчастий, проводы духа умершего и т.п. Их действия связаны с исправлением недостатков, т.е. с сакральной периферией, причем они используют духов-помощников и часто технику экстаза.

На мой взгляд, выявление того, связаны действия исполнителя обряда с сакральным центром или сакральной периферией, и определяет его статус: правитель/жрец или шаман, а обозначение правителя/жреца белым шаманом, что характерно в монголоведении по отношению к Усуну и Тэб-Тэнгри, элиминирует существенную для традиционных представлений оппозицию.

*Шаракинова Н.О. (Иркутск)*

## БОЖЕСТВА ВЫСШЕГО ШАМАНСКОГО ПАНТЕОНА - ТЭНГРИИ, ИХ ЭВОЛЮЦИЯ ОТ ЕДИНОБОЖИЯ К МНОГООБОЖИЮ

В мифологии бурят наряду с космогоническими и тотемическими образами существуют более сложные, более обобщенные образы мифических героев, развившиеся по времени значительно позже. Это матриархальная прародительница Манзан Гурмэн тоодэй, Эсэгэ Малаан тэнгри, Эхэ Юурэн матушка, Хурмаста тэнгри, Атай Улаан тэнгри и др.

Однако представление о тэнгриях у бурят не совсем было четкое и ясное. С понятием о видимом, материальном небе смешивалось понятие о высочайшем - божестве-тэнгри.

Слово "тэнгри" или "тэгри" в древне-монгольском языке означало "небо, гений неба, могущественное божество, источник души, вечный и правосудный мироправитель". У монголов тэнгри назван термином "сге тиенгере", что означает "великие небеса", "отец", "божество".

Образ тэнгрия зародился из олицетворения неба. Тэнгри живут на небе и делятся на три царства: западное, восточное и срединное. Число западных тэнгриев составляет 55 - это добрые божества, во главе Хан Хормуста тэнгри. Восточное царство состоит из 44 тэнгриев во главе с Атай Улаан тэнгрием. Срединное царство возглавляет Сэгээн Сэбдэг.

По социальной функции Хан Хормуста, Атай Улаан и Сэгээн Сэбдэг близки к божествам индийской мифологии: Брахма, Вишну и Шива, воплощающим творение, сохранение и разрушение.

Разумеется, каждый мифологический образ, начиная со времени возникновения, претерпевал большие изменения. В определенный период он достигал более развитой формы, а потом постепенно исчезал и забывался. К сожалению, мы не имеем возможности проследить периоды мифологического развития, так как не было древних записей мифов. И тем не менее, попытаемся, оперируя скудными фактами, проследить развитие мифологии в рамках возможного.

Верховный небожитель Эсэгэ Малаан живет жизнью земных людей - у него роскошный дворец, имеет сыновей и дочерей, он является добрым, великодушным и готов оказать помощь земным людям.

Эсэгэ Малаан тэнгриий первым изобрел свадебный обряд. В отдельных вариантах мифа повествуется о переходе древних аборигенов Прибайкалья от матрилокального брака к патрилокальному.

Все женские персонажи бурятских мифов, как, например, образ верховной небожительницы матриарха Манзан Гурмэн тоодэй, являющейся прародительницей тэнгриев, образ Тургэши хатун и покровительницы женской общины богини Эрхэ Дангина, родились из представлений древних людей о "фратриальных" прародительницах.

Представления древних бурят о тэнгриях и о природе имеют дуалистический характер. Все тэнгрии делятся на 55 добрых западных и 44 злых восточных.

В образе этих тэнгриев, представляющих совокупность богов высшего шаманского пантеона, олицетворяются вся природа и общество. Тэнгрии соотносены с теми природными объектами, которые они персонаифицируют. Это явление наглядно прослеживается в именах и функциях тэнгриев. В пантеоне небожителей немалая роль принадлежит Багатур тэнгрию. Народ возвел его в культ. О культе этого тэнгриа в свое время писал Доржи Банзаров. Он отмечал, что "для человека, который ведет кочевую жизнь, подверженную всем опасностям со стороны людей, зверей и самой природы, мужество есть важнейшая добродетель, без которой номаду не обойтись, потому что он принужден воевать то с людьми, то с животными, он предоставлен сам себе, у него нет крепких стен, ни особенного постоянного войска, под прикрытием которого мог бы он жить спокойно". По свидетельству Ц.Жамцарано, Багатур тэнгриий является гением-хранителем от врагов, независимо от того, чужеземец он или чужеродец. Призывание гласило: "Стань силой - защитой от врага, от чужеземных врагов охраной стань". "На зеленой степи", - говорит Б.Ринчен, перед опасностями людскими и звериными только мужество и дающий храбрость Багатур тэнгриий помогали им, поэтому легко понять, отчего бог храбрости Багатур тэнгрии занимает почетное место на монгольском Олимпе. Культовое песнопение монголов рисует его могучим и важным для людей, называет его хранителем царей, покровителем простых людей, главою храбрых и источником богатых сокровищ.

Во время походов монголы молились другому божеству - Дайчин тэнгри (богу вонтелю).

Победу над врагами мифология приписывает Кисаган тэнгрию. Покровительствуемый им, убивает неприятеля, снимает с него окровавленное платье, вешает его на седло по правую сторону своего коня, а неприятельского коня ведет за собой с левой стороны. В пути Кисаган тэнгри не оставляет победителя, его коню не дает спотыкаться, в опасных местах оберегает его, в тесных местах доставляет ему свободный проезд.

В мифологии бурят большая роль отводится покровителю стад и имущества - Дзол-Дзаягачи тэнгри, то есть Богу Счастья. Этот тэнгриий приносит счастье всем существам на земле, обеспечивает благополучие детям, дает долгую жизнь родителям, защищает от всех зол и несчастий, оберегает от болезней, смерти, нечистой силы. "Он бог счастья разумного, чистая девственная природа человека, которого она всегда старается отвлечь от всего дурного, противного природе". К Дзол-Дзаягачи обращались с молитвой:

Прошу счастья у Дзаягачи тэнгриа,  
Который выкалывает глаза и перещипает  
Спинной хребет моему злодею ...  
Который опускает пальцы в молоко  
И бросает аркан в стадо мое.

Итак, в мифах говорится о трех поколениях божеств-тэнгриев высшего пантеона.

К первому поколению тэнгриев относится Манзан Гурмэн тоодэй, заменившая Всесильное Вечное голубое небо.

Ко второму - Эсэгэ Малаан тэнгриий с матушкой Эхэ Юурэн иибий.

К третьему поколению тэнгриев принадлежат Хан Хормуста, Атай Улаан и Сэгээн Сэбдэг с их 55 добрыми и 44 злыми тэнгриями.

В эволюции образов тэнгриев прослеживается переход от единобожия - Вечного голубого неба, матриархального божества Манзан Гурмэн тоодэй к многобожию, изображенному в образе Эсэгэ Малаан тэнгри и Эхэ Юурэн матери с их детьми Хан Хормуста, Атай Улаан и Сэгээн Сэбдэг с их внуками - Девяноста хатами.



Белич И.В. (Тобольск)

**“АВРАК” В ВЕРОВАНИЯХ СИБИРСКИХ ТАТАР**

Исследователи традиционного мировоззрения сибирских татар отмечали существование доисламских пережитков в их представлениях о “душе” в двух формах ее проявления - “жан” (“чан”) и “рух” (“аврак”). “Чан” - олицетворяла внутреннюю жизненную силу человека: временно отторжимую (сон, обморок) и покидающую тело в момент смерти (“оцып китте” - улетает) или погибающую вместе с ним. Термином “аврак” передавалось понятие о “душе умершего”, появляющейся в человеческом облике в белом одеянии и нуждающейся в постоянной заботе со стороны живых родственников (Валеев Ф.Т. 1976, 1980; Томилов Н.А. 1983).

Данные реалии верований и связанная с ними обрядность сибирских татар отражают развитую форму анимистического мышления, сформировавшегося не без влияния ислама (Снесарев Г.П. 1969; Татары Среднего Поволжья и Приуралья. 1967). Вместе с тем, в народном сознании сибирских татар продолжали сохраняться более ранние представления о жизненных силах человека, связанные с шаманизмом.

На основе полевых материалов, собранных преимущественно у “заболотных” (ясколбинских) татар (Тобольский район Тюменской области), мы рассмотрим представления сибирских татар об одной форме “души”, известной под термином “аврак”.

В представлениях сибирских татар аврак являлся нематериальным двойником человека, его образом, способным отделяться от тела и вести независимое существование. Ситуация, при которой могли видеть человека в месте, где он в тот момент не находился, объяснялась видением аврака. При этом аврак считался безопасным для окружающих и, наоборот, был уязвим от случайного удара или выстрела, которые неминуемо приводили к смерти его оригинала.

Следовательно, авраку придавались свойства некоего материального существа или образа, наделенного частичной телесностью. “Пресечение” тела и образа подчеркивалось как по внешним признакам (“аврак в той же одежде и так же ходит”), так и на уровне физическом (“если на лице шрам, то и у аврака шрам”). Существовала и рефлексия от образа к телу (“если собака укусит аврак, то у того человека тоже рана будет”).

Аврак появлялся с рождением человека и проходил с ним весь его жизненный путь, выступая в роли “товарища”, “хранителя” (“янсаклаучи”) и “хозяина” (“кешенын иясе”). Отсутствие души-двойника не замечалось ее носителем и не имело для него отрицательных последствий. “Похищение” же аврака злыми духами приводило к болезни и смерти. В таких случаях обращались к “куремчи” - человеку, обладавшему способностью видеть духов, который проводил “лечение” (поиск и освобождение аврака).

Со смертью человека утрачивался и его образ. Аврак исчезал через 3 (40) дней после похорон, “прощаясь” с местами, где при жизни бывал покойный. Исчезновение означало трансформацию данного образа в иное состояние и соответствующие ему представления как о “душе (духе)” умершего. Признаки аврака в его новой ипостаси (вредоносность, безголось, отсутствие дыхания и следов) характерны для инобытия.

С представлениями об авраке связан обычай ясколбинцев оставлять на месте, где обычно спал покойный, подушку и что-либо из его вещей (одежды). Полагалось, что аврак умершего какое-то время еще возвращался ночевать в дом. Очевидно, что данный набор вещей являлся символом (заместителем) умершего (Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири, 1989). В этом же значении раскрывается семантика особенностей надмогильных сооружений “заболотных” татар - использование памятного знака в форме копыя (“сунгы”) на мужских погребениях (Белич И.В., 1992).

Таким образом, в основе верований сибирских татар об авраке лежат представления о телесной душе, являвшейся внешним проявлением жизненной сущности человека. С этими представлениями тесно переплетались реликты шаманства и традиции изготовления заместителей умерших. В одном термине “рук” (“аврак”), привнесенном к сибирским татарам исламом, содержались различные значения данной категории “души” (жизненная субстанция и душа (дух) умершего).

Бутанаев В.Я. (Абакан)

### ОБРЯД ИЗГНАНИЯ "ЧЕРНОЙ ДУШИ" В СТРАНУ МЕРТВЫХ У ХАКАСОВ

Хакасы, несмотря на их насильственную христианизацию в XIX в., до сих пор остаются шаманистами. В годовщину смерти они совершали обряд изгнания из дома "черной души" - "харан" или "харазы", оставшейся на месте умершего. Если ее не тронуть, то она будет приносить несчастья членам семьи (харанга пастырар). Для обряда изгнания необходимо приготовить черей и четыре голени лошади, девять колючих веток шиповника, девять веток черемухи и лезвие косы. Указанные вещи клали у дверей и закрывали черным платком. Вечером к дверям юрты привязывали черной масти быка или коня, если умерший был мужчина, а для женщины - черную телку или кобылицу. Наутро эту скотину забирал себе шаман.

Обряд изгнания "харан" совершали на исходе старого месяца ночью. Во время камлания, когда шаман произносил: "Мой лунно-солнечный народ, придавите белое пламя!" - дымоход юрты закрывали шкурой черной козы, а очаг тушили перевернутым казаном. В кромешной тьме кам начинал искать душу "харан". Причем, у умершего мужчины она пряталась на южной (мужской) половине юрты, а у женщины - на северной (женской). Люди тихо стояли вокруг потушенного очага, дабы она не перебралась к ним. Внезапно шаман хватал душу, которая начинала стелать и жалобно плакать. Она не хотела уходить из дома, где прожила всю жизнь, и умоляла оставить ее здесь. От искусного подражания шаманом голосу мертвого никто не оставался равнодушным. Все начинали рыдать. Однако жалеть "харан" нельзя, иначе кам не в силах будет отправить ее в потусторонний мир. Как только шаман ударял в бубен, зажигали огонь. Он вбивал "харан" в бубен, сажал ее на черное животное, привязанное к юрте, и гнал ветками колючих кустарников за пределы хакасского мира. Качинцы отправляли "харан" вниз по Енисею до Северного Ледовитого океана и на дне какого-то Черного моря (хара талай) запирали ее в скале. Койбалы уводили ее в Восточные Саяны и замуровывали в горе Ыргак-Таргак. Кызыльцы возвращали "харан" на древние родовые кладбища у мифического озера Сана Кел, где когда-то проживали их предки. Сагайцы отправляли душу - "Харазы" на заход солнца в верховья Абакана, на мифическую гору Читл путтыг Пулан таг, т.е. семиногую Лось-гору. Здесь находилась страна мертвых УЗУТ-ЧИРІ. УЗУТЫ, т.е. потусторонние духи, жили, как и люди, по родам и даже охотились. Сначала шаман заставлял душу "харазы" пройти через волосяной мост "хыл кебртк". Если она была грешной, то падала вниз и погибала. Затем ее проводили сквозь отверстие горы Утт г тас (буквально: Дырявый камень), расположенной вверх по Абакану выше устья реки Ана. Пройдя сквозь Утт г тас, она, наконец, достигала мифической горы Пулан таг, которую по-русски называют гора Шаман, в верховьях реки Кызаса. Назад ей дороги уже не было. Шаман, закончив свою миссию, произносил: "Черная земля стала могилой, твердое дерево стало гробом, а ты сама перевалила гору Пулан таг".

Обряд изгнания "харана" являлся частью религиозной системы, бытовавшей у хакасов, и исполнялся по давно выработанным канонам. Разные местонахождения стран умерших "Узут чирі" свидетельствуют о сложном этническом составе хакасов.

Сунчугашев Я.И. (Абакан)

### ОБ ИСТОКАХ ХАКАССКОГО ШАМАНИЗМА

1. О шаманизме народов Центральной и Северной Азии, Дальнего Востока и Южной Сибири, как известно, написано значительное число крупных научных исследований. Шаманизм, как феномен древнейшей духовной культуры, требует, на наш взгляд, многопланового и интернационального изучения, ибо даже каждый шаман по-своему оригинален в зависимости от исторической эпохи и географически обширного региона.

2. Хакасский шаманизм весьма архаичен, как и шаманизм у других тюрко-монгольских народов. Отдельные моменты шаманской атрибутики зафиксированы в археологических памятниках Хакасско-Минусинской котловины.

3. Расцвет шаманизма в Хакасско-Минусинской котловине, возможно, падает на период тазмийской культуры, которая существовала пять тысяч лет тому назад. Этот исторический период, как известно, отмечен наличием необычных каменных изваяний, связанных со своеобразными представлениями о вселенной, божествах и мифах. Таких памятников в мире нет.

4. Более конкретно шаманизм отражен в наскальных изображениях таштыкской культуры (I в. до н.э. - V в. н.э.). Шаманы показаны с бубном и колотушкой, в специальной одежде (хамтых) с многочисленными висюльками ленточками. Вероятно, в эту же эпоху проводились горные моления (тайыг), бытовавшие у хакасов еще в 30-х годах текущего столетия.

5. Свидетельством существования шаманизма являются также изображения на скалах и бытовых предметах священного дерева. Как известно, у хакасских шаманов и в настоящее время священным деревом является береза (пай хазын - богатая береза). В данном случае археологические данные смыкаются с этнографией хакасов.

6. Тайхи с выступлениями шаманов проводились также у писаниц и гротовых древних стоянок. Но они изучены еще недостаточно глубоко.

Горные моления с шаманскими церемониями проводились у широко известной Большой боярской писаницы (II-I вв. до н.э.). Подтверждается такое утверждение не только замечательными петроглифами писаницы, но и специально вырубленной у скального выхода площадкой, на которой выступал шаман с бубном перед многолюдной публикой.

7. Археологические и письменные источники свидетельствуют и о том, что шаманизм бытовал в Хакасско-Минусинской котловине и в середине века.

*Захидов А., Каримов Б.Р. (Ташкент)*

#### ОБЩЕЕ И ОСОБЕННОЕ В СРЕДНЕАЗИАТСКОМ ШАМАНИЗМЕ

1. Общность духовного мира, религиозных верований народов Средней Азии и Крайнего Севера Азии проявляется, в частности, в сохранении идейных корней и практики шаманистических верований в духовном наследии этих народов. Шаманство как особая разновидность первобытных религиозных верований и народной медицины широко встречается у народов Средней и Центральной Азии, в том числе у казахов, кыргызов, уйгуров, туркмен, каракалпаков, узбеков и таджиков.

2. Несмотря на то, что в Узбекистане, как и в других регионах традиционного распространения ислама, шаманистические воззрения и шаманская практика предстают перед нами в "сильно исламизированном виде", они обнаруживают в себе достаточно отчетливую самобытность.

3. Достаточно указать на то, что материалы о шаманстве можно обнаружить прежде всего в устном народном творчестве узбеков, кыргызов, казахов, таджиков, туркмен, каракалпаков и уйгуров (в частности, цикл дастанов о Горах у узбеков и туркмен, дастан "Хирмандалы" у каракалпаков, "Манас" у кыргызов и пр.). Кроме этого, информация о шаманизме содержится в религиозно-дидактической литературе среднеазиатских народов. Более того, даже сейчас, как свидетельствуют научные работы, шаманизм так или иначе существует в среднеазиатском регионе и дает о себе знать с самых неожиданных сторон.

4. Наиболее существенными и зримыми моментами в среднеазиатском шаманизме, по нашему мнению, являются: по части демонологии непрекращаемое значение имеют хорошие, добрые, белые духи - "Белая мать богиня" ("Ок момо") и злые, вредоносные духи - "Черная мать богиня" ("Кора момо), а также Эраны, Хизр Бобо, Занги Ота, Чупон Ота и т.п.; при необходимости прибегают к помощи дэвов, джиннов, пери и т.п.; демонистические силы, духи, а также духи предков представляются самостоятельными от Аллаха, не зависящими от него, с ними можно договориться, убаюкать их, расположить их к себе, упросить быть мягкими или жестокими; если с ними не удастся договориться, тогда неизбежна и возможна борьба с ними, обуздание их, а при случае невозможности победить - мириться с их могуществом и признать их фатальную силу; контакты, связи, беседы, вызывания этих духов и сил возможны не всякому, а подвластны только шаману и то при впадении в состояние транса, медитаций, галлюцинаций, таинственных бесед с этими силами и духами ("Жахри сухбат"), в искренних и беспрестанных бдениях, обращениях ("муножот") к ним в мистическом уединении ("чилла"); для впадения шамана в состояние транса требуется специально отведенное

место, заклинание животных и птиц (петух, баран, коза и т.п.), приготовление жертвенных блюд, даже искусственное кровоизпускание; основными орудиями шамана могут быть: бубен, кобуз, дойра, шакшак (инструмент типа сигнализатора ночного караула), элак, хокандоз, плеть, четки, овечьи кости, Книга (Коран) или его одна седьмая (Хафтяк) часть, горох, кукурузные семена, камушки, побрякушки, обычные бухгалтерские счета, зеркало, чашка с потушенной золой, амулеты и т.п.; результаты шаманского воздействия - "чудесное исцеление", избавление от недугов, болезней, глубоко, внезапное и всестороннее духовное воздействие на больных.

5. К особенностям среднеазиатского шаманизма могут быть отнесены: во-первых, "исламизация" демонологии и практики среднеазиатского шаманизма; во-вторых, демонологическая идейная основа шаманизма народов Средней Азии, в отличие от сравнительно развитого, систематизированного шаманизма у северных народов, в частности у саха (якутов), не доведена до степени сакрализации, сакрального искусства и магического действия; в-третьих, собственно "идейно-теоретическая часть", т.е. демонологическая основа среднеазиатского шаманизма, не выделяется из общей народной исцелительной системы, как это имеет место у северных народов.

6. Среднеазиатский шаманизм существует как органическая часть народной медицины, т.е. представляет собой более или менее очерченную систему определенных, исторически апробированных и более соответствующих особенностям психики, мировосприятия и мировоззрения среднеазиатских народов методов, способов и средств "духовного исцеления" подверженных тем или иным недугам людей. В качестве наиболее распространенных методов и средств шаманистической медицины в Средней Азии можно назвать "Алас-алас килиш", "Касалли хайдаш", "Күчирик қилиш", "Кушайиш", "Кайтарма"; заклинание петуха или других животных и мазание их кровью тела, лица больного; кровоизпускание; "Фолбиндик", "Азаймхондик", "Ромчилик", "Иримчилик" и т.п.

7. Углубление исследований по шаманизму, систематизация всей информации как по верованиям, так и по практике шаманизма представляет достаточно обоснованный научный и практический интерес, т.к. это помогло бы более адекватно установить общность корней духовности среднеазиатских народов с народами Северной и Центральной Азии. Поэтому сравнительное изучение различных исторических, региональных и даже этнонациональных форм шаманства позволяет более глубоко познать, понять и правильно толковать шаманизм как целостный, и для нас родственный феномен, выявить не только особенности среднеазиатского шаманизма, отличающие его от шаманства северных народов, в т.ч. народа саха (якутов), но и общечеловеческую ценность и значимость шаманизма вообще. Все это помогло бы не только восстановлению религиозно-исторической памяти наших этнически родственных народов, но и содействовало бы сохранению этнической и духовной самобытности, возрождению всех тюркских народов как уникальных явлений в этническом и социальном развитии человечества. При этом, такое целостное, сравнительное изучение шаманизма было бы осуществлено впервые в масштабе исконных этно-географических и исторических ареалов жизнедеятельности тюркских народов.

*Илюшин А.М. (Кемерово)*

## ШАМАНИЗМ В СРЕДНЕВЕКОВЫХ ПОГРЕБАЛЬНЫХ КОМПЛЕКСАХ КУЗНЕЦКОЙ КОТЛОВИНЫ

1. Исследователи сибирского шаманизма неоднократно подчеркивали большое значение археологических памятников различных эпох Центральной и Северной Азии при решении различных проблем в изучении этой религии. Однако, такой вид археологических памятников, как погребальные комплексы, сравнительно мало привлекались при решении вопросов и времени появления шаманизма и генезисе его атрибутов в различных регионах Сибири. Погребальные комплексы эпохи средневековья из Кузнецкой котловины, являющейся северной периферией Саяно-Алтая, представляют несомненный интерес при решении этих вопросов.

2. Влияние шаманизма в погребальных комплексах фиксируется по двум каналам. Прежде всего, оно нашло отражение в отдельных элементах погребального обряда, которые сопряжены с мировосприятием и обрядовой стороной этой религии. Второй канал представляет собой отдельные предметы из погребального инвентаря, которые использовались шаманами в их ритуальной и лечебной практике.

3. В эпоху средневековья в погребальных комплексах Кузнецкой котловины фиксируются такие элементы погребального обряда, как установка деревянных столбов с восточной стороны от захоро-

нений; созахоронение лошади и человека; поминальные тризны, фиксируемые по остаткам костей животных и керамических сосудов, как правило, расположенных тоже к востоку от погребений; сооружение рвов вокруг курганных насыпей и др., а также предметы (бронзовые колокольчики, бубенчики, зеркала, миниатюрные модели лука, колчана и сабли, солярные знаки, подвески с изображениями птиц и зверей, и когти животных), которые являют собой отражение шаманизма в погребальной практике. Перечисленные выше элементы погребального обряда и предметы погребального инвентаря во многом находят объяснения в геологии шаманизма и имеют аналогии у многих этносов шаманистов Саяно-Алтая, фиксируемые по археологическим, письменным и этнографическим материалам.

4. Многие из выше названных признаков наличия шаманизма у средневекового населения Кузнецкой котловины неразрывно связаны с мировоззрением и материальной культурой тюркоязычных кочевников евразийских степей. Это позволяет предположить, что проникновение тюркоязычных племен на территорию Кузнецкой котловины в эпоху средневековья привело к расцвету шаманизма и поглощению этой религией всех ранее существовавших у самодийского населения этого региона религиозных представлений и культов.

5. Первые признаки шаманизма в Кузнецкой котловине фиксируются на погребальных комплексах, датируемых VI-VII вв.н.э., что, вероятно, связано с процессом тюркского культурогенеза на этой территории. Последнее было вызвано включением этой территории во владения западнотюркских каганов. В последующем, политические события первой половины VIII века, приведшие к массовой миграции тюркских кочевников в лесостепные просторы Западной Сибири, и образование кимако-кыпчакского государственного объединения предопределили распространение шаманизма как наиболее передовой идеологии у многих средневековых этносов, издревле проживающих на юге Западной Сибири, в числе которых были и самодийскоязычные "бома" Кузнецкой котловины.

6. Проведенный анализ средневековых древностей Кузнецкой котловины показывает перспективность использования такого вида археологических источников, как погребальные комплексы, в деле изучения процессов становления и генезиса шаманизма как религии в отдельных регионах Сибири и Саяно-Алтая.

*Функ Д.А. (Санкт-Петербург)*

#### АДАМ В ШАМАНИЗМЕ БАЧАТСКИХ ТЕЛЕУТОВ

Известные по опубликованным материалам сведения о шаманизме бачатских телеутов (Кемеровская область) в настоящее время можно считать недостаточно полными. Значительный по объему материал архива А.В.Анохина, подтверждаемый в своих наиболее существенных положениях полевыми материалами автора, позволяет говорить о значительном своеобразии телеутского шаманистского мировоззрения по сравнению с таковым у других тюркских народов Южной Сибири.

Резко отличаются телеутские материалы не только по представлениям о пятичленной структуре мироздания. Это отличие заметно и в существовании целой системы представлений о некоем всемогущем инопланетном божестве по имени Адам (букв. "Мой Отец") или Ада-кижи (букв. "Отец-человек"). Адам жил на одной из двух планет, расположенных восточнее Земли, под названием чын-т'ер - "земля истины" и представлявшей, условно говоря, "космический рай" телеутов. Это божество считалось творцом всех людей. Бездетные супруги, отчаявшиеся в милости небожителей Бай Ульгения и Энем Т'айучы, в случае обращения к Адаму получали от него кут-зародыш на продолжение рода. Родившиеся дети, опознаваемые по родимым пятнам и курчавым волосам, назывались в этом случае Адабистин тууган (букв. "Родившиеся от Отца нашего"). Адам считался творцом некоторых Ульгений (общее название небесных божеств у телеутов). Так, по велению Адама телеут Ак Сыба (сын Шала и, вероятно, праправнук князя Абака) был возведен в ранг Ульгения с именем Тумат-Тенере.

Испрашивание милостей Адама производилось ежегодно, весной и осенью. В жертву Адаму приносили черного быка трех, пяти, семи или девяти лет, один большой туяс-конок браги-абыртки, пять толу - "жертвенных" платьев и одну шкурку крота. Путь шамана к Адаму пролегал через такое большое количество препятствий, что камлание обычно растягивалось на двое суток.

Штрихи "портрета" Адама, на мой взгляд, позволяют соотнести его с легендарным прародителем тюрков Ай-Атамом (Borotav P.-N., 1954, P.158) и, тем самым, предположить достаточно древнее происхождение этого персонажа телеутского шаманизма.

Адам у телеутов любопытен еще и тем, что, кажется, лишь он один из двух десятков божеств мог бы претендовать на роль основного антипода Бай Ульгена. Таковым у тюрков Саяно-Алтая традиционно считается Эрлик - хозяин подземного мира. Однако, имеющиеся материалы не дают убедительных подтверждений тождества "Адам-Эрлик", как, впрочем, и вообще сколько-нибудь исчерпывающих сведений об Эрлике и подземном мире в представлениях бачатских телеутов-шаманистов.

*Кенин-Лопсан Монгуш Борахович (Тува)*

## НЕБО, ЗЕМЛЯ И ЧЕЛОВЕК В МИФАХ ТУВИНСКОГО ШАМАНСТВА

Мифы тувинского шаманства, записанные в разных районах Тувы, свидетельствуют о том, что устная традиция сумела сохранить представления о человеческом роде, уходящие в первобытное мировоззрение охотников, оленеводов и скотоводов Центра Азии.

Интерес к шаманским мифам значительно усилился после выхода фундаментальных трудов Г.Н.Потанина (1881), Н.Ф.Катанова (1907), Е.Н.Яковлева (1910). Однако в годы политических репрессий в Туве фольклорные экспедиции систематически не проводились. Нависла угроза исчезновения древней культуры тувинского народа.

Многу собраны 9 уникальных мифических сюжетов о солнце, земле и небожителе-медведе, небе - отце человека. Происхождение человека также связано с солнечной системой, где солнце становится матерью человека, а луна отцом.

По другим сюжетам, земля - мать человека, и на ней впервые появился человеческий род, таков лейтмотив других шести мифов. Содержание мифа с грозным названием "Три смерча" заключается в том, что сначала был огонь-смерч, он покрыл весь мир пламенем, затем вода-смерч потушила огонь. Наконец, поднялась буря-смерч, и она до основания разрушила все горы и высушила наводнение, тем самым творя этот мир. По следам бури-смерча образовались реки, моря, горы, долины, степи и человеческий род.

Особая группа шаманских мифов относится к предку человека. Предок человека - это адыг хайыракан (медведь-бог), который спустился с белого неба.

Анализ полевых материалов приводит к выводу об единстве многих шаманских мифов тюркоязычных народов Сибири.

*Модоров Н.С. (Горно-Алтайск)*

## ШАМАНИЗМ У АЛТАЙЦЕВ: МИФ И РЕАЛЬНОСТЬ

До революции у алтайцев бытовало шаманство - одна из ранних форм религии, сложившейся еще в недрах первобытнообщинного строя. Бессилие перед природой понуждало людей наделять ее таинственными силами - "духами", якобы населявшими небесную, земную и подземную сферы. Посредниками между духами и человеком были шаманы. У алтайцев они делились на три категории: а) больших, б) средних, в) малых. Первые считались всемогущими, ибо они могли сноситься с духами всех сфер. Вторые сносились только с земными и подземными силами. Третьи могли совершать лишь только очищение над больным.

Шаманом мог стать только избранный верховным божеством (Ульгеном) человек. Шаманский дар передавался по наследству (отец-сын-внук). Каждый шаман имел своего духа-покровителя и духов-помощников. Алтайцы верили во вселение духов в шамана. Во время камлания (обрядовых действий) они со страхом наблюдали "за общением" шамана с духами, верили в его борьбу с ними. Такое впечатление у людей достигалось шаманом посредством пения, соответствующей атрибутикой, иступленными плясками под грохот бубна. Длительные мистерии неизбежно приводили шамана в состояние экстаза, при котором у него возникали галлюцинации, включавшие и видение духов. Но чтобы окончательно убедить людей в своей силе, власти над духами, ему приходилось прибегать к гипнозу, фокусам, приемам чревоушания и т.п. Все это было довольно-таки непростым делом. Одной мистики было недостаточно, нужны были определенный профессионализм, артистизм, способности, чтобы люди всецело верили и доверяли шаману.

За свои услуги он брал плату: деньгами или скотом. Перед камланием, по требованию шамана, в жертву духам приносились лучшие лошади, коровы и овцы. Крупные и лучшие по качеству куски мяса, шура жертвенного животного, как правило, становились достоянием шамана. При благополучии в хозяйстве, семье жертвоприношения совершались раз в три года. В жертву обычно приносили лошадь-четырёхлетку светлой масти. Болезнь человека, неудачи на промыслах, падеж скота влекли неизбежные камлания и многочисленные жертвоприношения, которые наносили немалый урон хозяйству рядовых алтайцев. Разоряя ими соплеменников, шаманы в то же время, по-своему, объясняли неравномерность распределения меж ними жизненных благ. По их утверждению, все зависело от частоты и количества приносимой духам жертвы. Частое и многочисленное – обеспечивало человеку богатство и благополучие. И наоборот. Часто и много могли жертвовать только богачи. Потому у них много скота, пастбищ и т.д. Потому им сопутствуют достаток, благополучие, удача. Беднякам же с их редкими и скудными жертвоприношениями, утверждали шаманы, нечего рассчитывать на какой-то успех, удачу.

Словом, шаманство всячески оправдывало в глазах рядовых алтайцев привилегированное положение в обществе зайсано-байской верхушки, ее богатства, эксплуататорские устремления, завуалированные пережитками родовых отношений. Эксплуаторская сущность шаманизма нашла свое яркое отражение в алтайской пословице: “Мал ору – ит семис, киж и орукам семис”. – “Скот болеет – собака жиреет, человек болеет – шаман жиреет”.

*Молдобаев И.Б. (Бишкек)*

### **ЭПОС “МАНАС” О КЫРГЫЗСКИХ БАКШЫ И ЕГО СВЯЗЯХ С СИБИРСКИМ ШАМАНСТВОМ**

В религиозном плане кыргызов считают мусульманами. Однако вплоть до XX в. в их религиозных верованиях преобладали доисламские воззрения. Исследования по религии кыргызов ограничиваются трудами Ч.Валиханова, Ф.Пояркова, В.Бартольда, С.Абрамзона и Т.Баялисовой. В числе важных источников по шаманству, до сих пор в полной мере не введенных в научный оборот, являются материалы кыргызских эпических произведений, в первую очередь широко известного героического эпоса кыргызов “Манаса”. Попутно отметим, что ценность данных эпоса при изучении вопросов религии кыргызов состоит в том, что в нем встречаются сведения почти обо всех мировых религиях и множества языческих верованиях, в том числе и шаманстве.

Кыргызы шамана называют бакшы. Их можно было встретить в 1960-е годы. У старожилов еще живы воспоминания о кыргызских бакшы. При тщательном рассмотрении можно обнаружить немало общего между кыргызским и сибирским шаманством. Например, у кыргызов, также, как у бурят, шаманы делились на черных и белых: кара бакшы, ак бакшы. Имеются и другие схожести, которые еще слабо изучены. Кыргызское шаманство делится на мужское – бакшы и женское бубу бакшы и бубу, что запечатлено и в строках кыргызского эпоса. Так, при рождении Манаса вызывают всех бакшы и бубу бакшы, т.е. шаманов и мужчин и женщин. Из этого примера явствует, что по эпосу основной функцией бакшы было исцеление от различных болезней, в том числе и присутствие их при родах.

Как показали исследования наших предшественников, а также собранные нами этнографические материалы, кыргызские бакшы лечили в основном психически больных и безуспешно. Наиболее одаренные, дальновидные бакшы заранее предугадывали исход лечения. В случаях, когда убеждались, что лечение не возможно, они находили способ отказаться от камлания. Вероятно, одной из болезней, от которых лечили бакшы, являлась ажына. Это слово в кыргызском языке истолковывается как злой дух и как название тяжелого психического заболевания, возникающего якобы в результате нападения злого духа. Именно такую болезнь подозревают у юного Манаса его родители. Небезынтересно, что в религиозно-магической практике монгольских лам сохранился музыкальный инструмент – труба, изготовленная из берцовой кости, предназначенная для имитации ржания мифического коня Ажнай морь. Здесь заманчиво сопоставить кыргызское ажына и монгольский анжай.

Следует отметить, что наряду с бакшы у кыргызов были думана, т.е. дервиши, что также отражено в “Манасе”. Кыргызские думана вели бродячий образ жизни. Согласно нашим этнографическим

материалам, разница между бакшы и думана заключалась в том, что бакшы являлся квалифицированным шаманом, а думана - не состоявшимся бакшы, т.е. менее квалифицированным шаманом. Тем не менее, по материалам эпоса "Манас" они выступают как мудрые старцы и появлялись обычно при именнаяречениях (как например при именнаяречении Манаса).

В эпосе можно обнаружить и атрибутику кыргызских шаманов, которой пользовались и думаны. Так, в "Манасе" упоминается аса таяк - посох с погребушками, изготовленный из древopodobного растения аса-муса или аса, и конусообразная шапка - куле. Применение шаманских бубнов кыргызскими бакшы нам неизвестно, хотя в эпосе "Манас" имеются сообщения о различных бубнах и барабанах, вплоть до технологий их изготовления. Навес под названием "сере", где было помещено тело Манаса, отраженный в радловской записи эпоса, можно сопоставить с настилом "сери", предназначенным для похорон тувинского шамана. Представляет определенный интерес и то, что монгольские народы шамана называют бес, что на кыргызском языке означает слово для устрашения детей.

Таким образом, эпос "Манас" может стать важным подспорьем при изучении истории кыргызского шаманства, а также для выяснения параллелей с сибирским шаманством. По-видимому, кыргызское шаманство имеет центральноазиатские и южносибирские истоки.

*Муйтуева В.А. (Горно-Алтайск)*

### УЛГЕНЬ В ПАНТЕОНЕ ДУХОВ АЛТАЙСКОГО ШАМАНИЗМА

Известно, что в конце XIX - начале XX вв. алтайцы не представляли собой единого этноса. Алтайцами называли самостоятельные этнические группы: алтай-кижи, теленгитов, чаргинских телеутов, тубаларов и челканцев. В научной литературе их делят на северных и южных алтайцев. Исследователи утверждают, что они отличаются друг от друга по происхождению, языку, способу ведения хозяйства и образу жизни.

Изучение религиозных представлений, в частности, шаманизма в общем плане, игнорирование особенностей религиозных воззрений разных этнических групп, а также характера используемых источников: откуда они взяты, кто является информатором, из какой этнической группы, рода, не оправдывает себя. Для глубокого и объективного изучения религии населения Горного Алтая именно такие моменты имеют огромное значение.

Углубленное изучение пантеона духов шаманизма каждой этнической группы на основании анализа обширного круга источников (архивных, полевых, опубликованных работ) позволило нам опровергнуть ошибочные утверждения о том, что главой небожителей алтайского шаманизма является доброе божество Улгень. Не было у алтайцев общенационального божества, также как и не было единого этноса "алтайцы".

В мифах и легендах видно, что Улгень может быть жестоким, несправедливым. В мистериях шаманов, если ему угодна жертва, и люди почитают его, то он может дать им су-души детей, скота, счастье семье и роду, и в то же время Улгень может жестоко наказать людей, приносящих жертву не вовремя, или животных несоответствующего качества.

Шаманизм у населения Горного Алтая является олицетворением пережитков патриархально-родового быта. Это выражается, прежде всего, в том, что главные почитаемые духи были родовыми. Каждый род имел своего тося. (В алтайском шаманизме такие понятия, как "бог Улгень", "божество Улгень" не применимы, а бытует термин тос Улгень (тос Улген). "Тос" понимается как родовый покровитель, родоначальник, предок. Если в мистериях шаманов и встречается понятие "кудай Улгень" (бог Улгень), то все равно под этим термином понимался "тос Улгень", т.е. предок, родоначальник, родовый покровитель - родовое божество).

Родственные группы имели одного родового тося. И Улгень был родовым тос-божеством. Он не отличался от тос-божеств других родов. Например, в самой крупной этнической группе алтай-кижи Улгень был родовым тос-божеством только у двух многочисленных родственных родов (кыпчак, мундус, кергил и кан-каракольских тодш, чалты, оочы). Остальные роды не оказывали Улгеню никакого почитания и не совершали никаких обрядов, в том числе и тайылга. родственные группы иржит, кобоолы, сойон поклонялись Дыажылгану (1 ажылган), Бактыгану - толос, алмат, кобок, Каршыту - майман, ябак, Кого-Монко-танды, модор, ара, тербет. Они обращались к своим тос-божествам и совершали тайылга, посылали шаманов к ним за су-душами детей, скота.



Селезнев А.Г. (Омск)

## К ХАРАКТЕРИСТИКЕ ШАМАНСКИХ АТРИБУТОВ БАРАБИНСКИХ ТАТАР

Барабинские татары (барабинцы) - одна из немногих коренных тюркоязычных этнических групп Западно-Сибирской равнины, сохранивших к началу XVIII в. шаманистское мировоззрение и шаманскую культовую практику. Распространение ислама среди барабинских татар относится лишь ко второй половине XVIII в. Данное обстоятельство привлекло внимание специалистов к проблемам доисламских религиозных воззрений аборигенов Барабы. Различные аспекты барабинского шаманизма нашли свое отражение в трудах Д.Г.Мессершмидта, Ф.И.Страленберга, Я.Линденау, И.Г.Гмелина, В.В.Радлова, В.Диосеги, Э.Лот-Фальк, С.В.Иванова, Л.П.Потапова, З.Д.Титовой, И.В.Белича и др.

Источники свидетельствуют, что, в основном, система шаманизма тюрков Барабинской лесостепи является южносибирской по происхождению, причем большинство параллелей обнаруживается у тюркоязычных народов Алтая. В наибольшей степени указанное сходство проявляется в атрибутике шамана (кама).

Важнейшим атрибутом кама является его бубен. Барабинские бубны до него не дошли, но остались их изображения, приведенные в работах Д.Г.Мессершмидта и Ф.И.Страленберга. Судя по этим изображениям, бубны имели круглую форму, были снабжены антропоморфной рукоятью, на внешней стороне отсутствовал какой-либо рисунок. Данный тип бубна аналогичен бубну с антропоморфной "одноголовой" рукоятью (жангас башту чалу), распространенному у теленгитов, телесов, алтайцев, алтайских телеутов и кобдинских тувинцев (Л.П.Потапов).

С шаманской атрибутикой, в частности, с рукоятками бубнов семантически связаны ритуальные антропоморфные изображения - деревянные или тряпичные "идолы" барабинцев. По нашим данным, для обозначения таких изображений, барабинцы используют (в числе других) термины "чалу" и "курчак". Связь антропоморфных изображений с бубнами подтверждают материалы по алтайцам и телеутам. У алтайцев словом "чалу" назывались сам бубен, рукоятка бубна, изображающая предка шамана и хозяина бубна, маленький бубен, жгуты шаманской одежды (маньяк), тряпочки (ялама). Телеуты термином "чалу" обозначали неантропоморфную рукоять бубна и антропоморфные курмуши и амагандары. По мнению С.В.Иванова, аниконические рукоятки телеутских бубнов имели когда-то изобразительные реалии, впоследствии утраченные. В.В.Радлов и В.Диосеги установили и лексическую связь между терминами курчак и чалу и терминами, обозначающими шаманскую атрибутику. Алтайский термин "чалу", обозначающий шаманский бубен и идол, связан с караимским, османским и казанско-татарским словом "чалын" - быть битым, быть таким, на котором играют, а также с османским, уйгурским, караимским, крымско- и казанско-татарским словом "чал" - одним махом ударить, бросить, играть на музыкальном инструменте. Сибирско-татарское слово курчак аналогично телеутскому, алтайскому, сагайскому термину "курчак" - рама, обруч, обечайка шаманского бубна, а также алтайскому "курчу" - кольца погремушки на шаманском костюме. В один семантический ряд вошли термины, которые обозначают антропоморфные изображения ("идолы") и шаманские атрибуты.

На Алтае антропоморфные изображения на рукоятках бубнов олицетворяли хозяев бубнов, хозяев отдельных местностей (горных вершин), покровителей охотничьего промысла. Аналогичные представления были свойственны и барабинским татарам. Об этом свидетельствует широкое распространение у них института духов-хозяев местности (иясы), связь антропоморфных изображений (чалу и курчаков) с охотничьим бытом, что выражалось в обряде кормления идола кровью добытых на охоте животных, прямое указание Я.Линденау на то, что рукоять барабинского бубна называлась "жоезе" (иясы).

Маннай-оол М.Х. (Кызыл)

## К ВОПРОСУ О ГЕНЕЗИСЕ ТУВИНСКОГО ШАМАНСТВА

Шаманство - одна из самых ранних форм религии, сложившаяся у многих народов мира в условиях первобытнообщинного строя. Шаманство, характерное для народов многих стран в древности и средневековье, бытовало у народов Сибири и Севера, в частности, у тувинцев, до начала нашего

столетия. Пережитки его очень живучи в силу его консервативности и сохранились вплоть до наших дней.

О шаманстве, о его различных аспектах написано немало, имеется обширная литература. Однако вопрос о генетических корнях этого религиозного верования остается малоизученным до настоящего времени.

Для изучения генезиса шаманства и его истоков большой научный и источниковедческий интерес представляют наскальные рисунки - петроглифы. Они наглядно раскрывают перед исследователями яркие страницы прошлого, дополняя наши знания о мировоззрениях и идеологических представлениях древних людей.

В последние годы, в частности, в Саянском каньоне, археологами обнаружены и исследованы высокохудожественные и многосюжетные наскальные рисунки, относящиеся к эпохе поздней бронзы. Среди петроглифов древнего святилища Мугур-Саргол и горы Алды-Мозага встречаются антропоморфные фигуры с рогатыми головными уборами. В одном случае изображен человек в рогатом головном уборе с раскрашенным лицом или татуированным лицом, с руками-крыльями. По нашему мнению, на этих рисунках ни кто иной как шаман-предок в обрядовом головном уборе. Как пишет известный исследователь тувинского шаманства М.Б.Кенин-Лопсан, головные уборы тувинских шаман на острых кончиках имели медные рога длиной в среднем 15 см. Он отмечает: "Венчали шаманский головной убор два длинных маховых пера, которые крепились к повязке перед другими перьями и, как считалось, помогали шаману преодолевать сопротивление воздуха во время высокого "полета"... В окончательном виде головной убор тувинского шамана напоминал некое мифическое существо". Как видим, между головными уборами, изображенными на наскальных рисунках, и шаманскими имеется много общего.

Среди наскальных рисунков Тувы эпохи поздней бронзы довольно часто встречаются личины-маски, на макушке некоторых из них есть изображения рогов, в частности, бычьих. Есть даже сложные культовые сцены, раскрывавшие некоторые особенности древнего обрядового ритуала-камлания.

Вполне возможно, что шаманы в древности пользовались и лицевыми масками. По всей вероятности, эти личины-маски были культовыми и ими пользовались при совершении шаманской обрядовой практики. Они не могут быть связаны с масками персонажей буддийской мистерии цам. Ведь буддизм возник в Индии в середине VI в. до н.э. и проник в Туву в форме ламаизма через Тибет и Монголию в XVII в. и стал официальной религией в конце XVIII в.

Приведенные и другие данные позволяют высказать предположение, что шаманство, как одно из древних форм религии, восходит к бронзовому веку.

*Шерстова Л.И. (Томск)*

## ШАМАНИЗМ И БУРХАНИЗМ: ДИНАМИКА ВЗАИМООТНОШЕНИЙ

1. Традиционно считается, что шаманизм является самой поздней стадией спонтанного развития религии у народов Сибири. Сравнительное изучение шаманизма фиксирует этнические особенности его бытования. Одновременно выделяются целые религиозно-мифологические пласты, заимствованные из более развитых религий. Последнее характерно и для Южной Сибири - в частности, для Горного Алтая. Здесь сказались постоянные и прочные контакты насельников этого региона с Центральной Азией, вхождение их исторических и этнических предков в Тюркские и Уйгурский каганаты, в Кыргызское государство и Джунгарское ханство, т.е. в объединения, где распространялись манихейства, буддизм, затем ламаизм. О ламаизме в Южном и Центральном Алтае определенно можно говорить с XVII в. Об этом свидетельствует масса преданий и документов, относящихся к джунгарскому времени. Речь в них идет о проникновении ламаизма в местную среду, о его наслаждении и о добровольном принятии "желтой веры", о гонениях на шаманов, о бескровных жертвоприношениях и молениях без камов. Именно в этот период жители юга Алтайских гор пережили смену религиозно-мифологической системы шаманизма. Ламаизм получил широкое распространение и бытовал здесь почти 150 лет (с первых десятилетий XVII в. до 1756 г.).

2. Функционирование религии обусловлено и внутренними факторами развития этноса, и внешними условиями. После разгрома Джунгарии население Горного Алтая вступило в пору нестабиль-

ности и упадка, оборвались связи с ламаистскими центрами Джунгарии и Центральной Азии. В этой ситуации возрождались и постепенно вышли на первый план дошаманские и шаманистические представления и обряды. Ламаистский пласт был оттеснен, но не исчез. Он "адаптировался" и был поглощен шаманизмом. Общественное сознание (и подсознание) жителей Центрального Алтая как бы "повернуло вспять". Нестабильному, переходному обществу потребовалась более естественная и простая система регулирования рациональных и иррациональных связей. Шаманизм вновь обрел господствующее положение, что и дало повод науке начала XX в. судить о нем как о высшей степени мировоспитания у народов Горного Алтая.

3. Переход Центрального и Юго-Западного Алтая в российское подданство обеспечил известную устойчивость традиционного общества, усилил все этносоциальные процессы, что привело на рубеже XIX-XX вв. к появлению нового этноса - алтай-кижи. Национальное самосознание неизбежно приняло религиозную форму, что выразилось в резкой смене религии. В 1904 г. алтай-кижи отвергли шаманизм и перешли в собственную веру - бурханизм ("ак дыан", "белая вера"). Анализ бурханистского пантеона, атрибутов, функций ярлыкчи (новых служителей культа), обрядовой жизни выявляет мощный джунгарский ламаистский компонент, существенно повлиявший на сложение новой религии, типологически близкой национальной.

Шаманизм в свое время заполнил возникший мировоззренческий вакуум, ламаистские представления вошли в традиционную культуру и до поры до времени не противостояли ей. Но лишь только этносоциальные процессы завершились сложением нового этноса, потребовалось его идеологическое оформление. Такой "внешней маркировкой" стал бурханизм, выделивший алтай-кижи из всей массы родственного населения, оставшегося шаманистами.

4. Алтайские материалы позволяют считать шаманизм показателем переходного состояния общества или известной его социально-политической деградации. Порожденный социальной и индивидуальной психологией, шаманизм является устойчивым общественным регулятором. В условиях общественной нестабильности, психологической неустойчивости, разрыва социальных и этнических связей, переориентации социально-экономических укладов возрастает роль медиумов-шаманов, а вместе с ними и всего мировоззренческого комплекса. При этом оттесняются более разработанные религиозные системы, для поддержания которых необходимы прочные социальные и политические связи. Однако, в должный исторический момент именно эти системы, законсервированные в традиционной культуре, выходят из "анабиоза" и оказывают решающее воздействие на дальнейшее развитие мировоззрения и идеологии.

*Табышалиева А. (Бишкек)*

## СЛЕДЫ ШАМАНСКИХ ВЕРОВАНИЙ В ОРНАМЕНТЕ КЫРГЫЗОВ

Синкретизм шаманистских верований кыргызов связан с включением компонентов различных религиозных систем южносибирского, центральноазиатского и среднеазиатского происхождений. Сращивание шаманизма с мусульманством обеспечивало дальнейшую жизнестойкость первого в искусстве кыргызов.

Изобразительная магия орнамента кыргызов, представлявшая некие символы, утратила свой смысл и функции в последнем столетии. Орнаментальные мотивы в большинстве случаев воспринимаются только с эстетической и памятной сторон. В древности и средневековье сакральная сила орнаментального декора являлась частью шаманистской культуры народов, населявших Киргизию. Сплетенность шаманистских верований и более поздних исламских наслоений наиболее ярко отражена в архитектурном орнаменте памятников Киргизии.

Древнетюркское божество "Умай" нашло свое изобразительное решение как вертушка с тремя концами. Этот орнаментальный мотив, как изображение птицы, сохранил свое широкое распространение в декоративно-прикладном искусстве современных кыргызов. Выполняя роль оберега, мотив "Умай" использовался не одно тысячелетие. Магической функцией этого мотива, видимо, объясняется его использование на портале Узгенского Южного мавзолея XII в. (Южная Киргизия) - шедевра мусульманского зодчества Средней Азии. Мавзолей, будучи династийной усыпальницей Караханидов, проводников ислама в тюркской кочевой среде, воспринимался как образец нового мусульманского искусства, зародившегося в среднеазиатском регионе в X-XI вв. Выполненный в технике резной

терракоты, мотив "Умай" отразил домусульманские (вероятно, шаманистские) верования народов Киргизии.

Жизнестойкость изображений символов горного барана и козла в наскальных рисунках II-I тысячелетия до н.э., средневековом и современном искусстве Киргизии свидетельствует о религиозно-магическом происхождении этих мотивов. Баран, козел, наделенные сакральными свойствами, выражены в виде стилизованных рогов, завитков. Приоритетом религиозной (возможно, шаманской) символики над эстетическим решением можно объяснить особую устойчивость и популярность во временных и территориальных рамках орнаментальных мотивов, связанных с бараньими рогами, зооморфными сюжетами. С утерей изобразительной магии в орнаментальном творчестве кыргызов вытесняются и традиционные мотивы, обозначающие культы барана и козла.

Яркий и четкий рисунок войлочных и тканых ковров, кураков (лоскутных изделий), вышитых панно и одежды предполагал функции оберега, защиты от "дурного глаза". Сочетание белого и черного цветов считалось наиболее действенной мерой против "злых сил".

*Тадина Н.А. (Горно-Алтайск)*

### ВЛИЯНИЕ ШАМАНИЗМА И БУРХАНИЗМА НА ЭТИЧЕСКИЕ НОРМЫ ЮЖНЫХ АЛТАЙЦЕВ

Шаманизм имеет многовековую историю с устойчивыми теологическими основами. До начала XX века шаманизм был ведущей формой религии южных алтайцев. Служители культа - камы - занимали заметное положение в жизни общества, занимаясь лечением, прорицаниями, гаданием (Алексеев Н.А. 1984; Потапов Л.П. 1991; Сагалаев А.М. 1984).

В 1904 году в Горном Алтае возникло новое религиозное течение - бурханизм или "белая вера" (Ак жан), в противовес шаманизму как "черной вере" (Кара жан) (Анохин А.В. 1924, 1927; Данилин А.Г. 1932; Мамет Л. 1930 и др.).

О широком распространении бурханизма свидетельствует одна из песен:

Тордин бажы торт тагыл

Онын бажын байлалык.

Тортон эки Ак Быркан

Онын Инын Iайдайлык.

(На почетном месте юрты четыре объектапоклонения

Их будем освещать.

Сорок два Белых Бурхана

Их вера будем следовать).

(Записано от информатора Бадакиной Яла Кармановны - 1914 г.р., сеок когол майман, с.Кара-Коба Онгудайского района ГААР).

Собственный полевой материал позволяет пополнить сведения (Анохин А.В. 1927. С. 164) о нововведениях в этических устоях южных алтайцев. Например, был изменен ритуал приветствия. Если же обычно он представлял собой обоюдный опрос о состоянии скота, являвшегося средством существования семьи, затем о здоровье детей и других родственников, в сопровождении угощения, то при бурханизме приветствие стало ограничиваться одной фразой: "Хорошо ли у вас, у тебя?" - "Жакшылар ба? Жакшы ба?" При любом состоянии дел ответ должен быть положительным.

Свадебный ритуал приветствия сватов обеих сторон пополнился обменом четного количества (обычно двух) веточек можжевельника-арчын, которые после ритуала клали на кучку пепла ("обо кұл") на противоположной от входа в юрту стороне очага.

Если у шаманистов позволялось пройти между очагом и почетным местом - тор в юрте, то у бурханистов такое действие считалось неэтичным. Вероятно, потому, что бурханисты стали устанавливать здесь, на мужской половине юрты, объект поклонения "Акжайык" - "Белый", олицетворяющий божественную силу Большого Алтая, а на женской стороне - "Сары Jайык" - "Желтый", посвященный Малому Алтаю.

Гамма цветов ритуальных лент при бурханизме стала строго определенной - белой, желтой, синей. Например, родственникам невесты преподносили кожаные сосуды с молоком, повязанные двумя лентами: желтой, как символ счастья невесты и белой - для счастья жениха.

у шаманистов не считалось этичным девушке на выданье появляться на людях без накосного украшения ("шанкы"), состоящего из ракушек каури ("Яламаш"). При бурханизме изменилась многокосная девичья прическа: стали носить одну косу, украшенную перламутровыми пуговицами и шелковыми кисточками. От раковин каури следовало отказаться, так как они являлись атрибутами камов.

Распашная женская безрукавка ("чегедек") являлась знаком замужества, а после смерти мужа считалось неэтичным носить ее и нужно было заменить на черный халат ("чуба"). При бурханизме такое требование стало считаться необязательным.

Шаманизм и бурханизм взаимосвязаны, поэтому их нельзя рассматривать отдельно. В результате борьбы религиозных течений подвергаются изменениям многие семейные обычаи, ритуалы, а точнее, этические нормы общества.

*Чудояков А.И. (Горно-Алтайск)*

## ШАМАН И СКАЗИТЕЛЬ (КАММА И КАЙЧИ)

1. В научной литературе шаманские и сказительские традиции рассматриваются с точки зрения этнографии. Но в связи с тем, что сказитель является исполнителем произведений фольклора, в которых духовная жизнь выражается средствами художественного слова, эта тема должна быть исследована и с точки зрения фольклористики, поскольку, во-первых, с этой точки зрения она не изучена, во-вторых, у фольклористики есть свой предмет исследования. У двух смежных наук - этнографии и фольклористики - один и тот же объект научных изысканий, а предметы разные. Фольклориста интересует прежде всего художественная, эстетическая природа сказительских традиций и мифологические истоки художественных образов народных эпических сказаний и сказок, а этнографа - мифологическая, обрядовая, мировоззренческая, этническая и религиозная основа шаманских традиций, шаманизма.

2. Шаманские и сказительские традиции имеют ряд сходных черт, которые сохранились до сих пор: трехчленное строение Вселенной (земной, подземный и небесный миры), вера в призвание шамана и сказителя, профессионализм того и другого, мысленное "путешествие" шамана во время камлания (выполнения обряда врачевания), мысленное же "видение" сказителем пути следования героя эпоса во время исполнения им народных сказаний, обрядовая форма мышления и другие, восходящие к первобытной мифологии.

3. Однако эти две сферы духовной жизни тюрков Сибири с момента их отпочкования от мифологии в дальнейшем развивались каждая своим путем, приобретая при этом свою самостоятельную форму реализации сознания: шаманские традиции - религиозную, сказительские - художественную. Шаманские традиции совершенствовали религиозную форму сознания, усложняя ритуалы, обряды в целом, средства врачевания и предсказания событий, которые могли произойти в будущей жизни племени, народа или отдельной личности, совершенствуя образную форму мышления, вскрывая и реализуя (потаенные), интуитивные, подсознательные импульсы человека; сказительские традиции, взяв курс на дальнейшее совершенствование образного мышления, вели к разработке способов, приемов и средств реализации художественного мышления тюрков Сибири, материализуя сознание словом, музыкой и пением. Та и другая традиции успешно выполнили свою историческую роль.

4. К сожалению, шаманские традиции не смогли перешагнуть границы устных форм выражения кама (шамана), не сумели использовать письменность и письменную литературу, а также не смогли в полной мере использовать различные виды, жанры и средства искусства, эстетизироваться. Не сумев использовать для своих целей и задач все эти самые величайшие достижения человеческого интеллекта, шаманская религия оказалась неконкурентноспособной в борьбе с другими религиями, потому что все другие религии овладели письменностью, письменной литературой и успешно использовали многообразие средств разных видов искусства. В Южную Сибирь проникла православная христианская религия, а в Туву - буддийская. Сказительские традиции гаснут на наших глазах по

той же причине. Они не смогли выдержать мощнейшего натиска письменности, а также письменной литературы, технических средств современной цивилизации - радио, кино, особенно телевидения. Трудно сказать о судьбе шаманских традиций, потому что в шаманизме скрыто немало тайн, загадочных, неведомых сил, что касается сказительских традиций, то здесь участь одна: сказительские традиции угасают.

*Романова Е.Н. (Якутск)*

## ЯКУТСКОЕ ШАМАНСТВО: СТРАТИГРАФИЯ, КУЛЬТОВАЯ ПРАКТИКА, ИДЕОЛОГИЯ

“Якутский .... шаманизм перешедший в стадию антропоморфизма, содержит целый ряд исторических переживаний всех предыдущих, уже пройденных стадий”

*(Г.Ф.Ксенофонов)*

Изучение такого сложного феномена как “шаманизм”, безусловно, требует фундаментальных, общетеоретических исследований. До сих пор остается дискуссионным его понятийно-методологический аппарат, не выработанные строгие, операциональные дефиниции. В этом смысле необходим конструктивный диалог многих специалистов, ученых, совместными усилиями которых можно было приблизиться к разрешению целого круга культурологических проблем, среди них: “Шаманство и ранние формы религии”, “Шаман в культурной традиции народов мира”, “Соотношение “мужского” и “женского” шаманства”, “Время появления персонифицированного шаманства” и др.

Шаманство, как духовный синтез культуры, аккумулировавший в себе мифологическо-религиозные представления, было основополагающим сегментом архаичной традиции. Духовный опыт разных народов еще раз убеждает в схематичном единстве шаманского канона. Географические (ареальные) и этнические границы диктуют своеобразие, “пластичность” его переменных характеристик.

Якутское шаманство, по мнению исследователей, относится к наиболее развитой системе идей, вследствие чего в исходной его стратиграфии лежит принцип идеологической доминанты, ритуально-обрядовая деятельность, социальный статус, пол. Синкретичность религиозной системы народа “саха” обусловила разделение якутского шаманства на “белое” и “черное”. Наличие института “белого” и “черного” шаманства зафиксировано у тувинцев, бурят, алтайцев, киргизов. Якуты как народ, “наиболее сохранивший в своей изоляции от центров мусульманской культуры Востока обычаи и верования языческой старины” (Жирмунский В.М. 1979), представляют несомненный научный интерес в плане общей реконструкции религиозной картины Мира тюрков Южной Сибири, стратификации их древних культов.

“Белое” шаманство - одна из центральных проблем якутского религиоведения: не решен вопрос его происхождения, онтологическая основа, социальные корни. “Белое” шаманство все больше в последние время связывают с культом племенных божеств айыы (Н.А.Алексеев, Д.С.Дугаров) и рассматривают как религию формирующихся раннеклассовых обществ.

Культовый культ племенного божества Айыы у якутов - организующее ядро всей его ритуально-обрядовой системы. Выполнение как нормативных (ежегодное моление Небу, Земле, “родовое” гадание), так и факультативных (сезонные, скотоводческие, испрашивание “кут” ребенка при бесплодии и т.д.) ритуалов закреплялось за “белым” шаманом. “Белый” шаман, таким образом, моделировал все жизненно важные культовые отправления, от которых зависела судьба и благополучие всего рода (племени). “Белых” шаманов у якутов, или айыы ойууна, точнее было бы называть шаманами “небесными”. Особая категория “небесных” шаманов существовала у южных тувинцев (Дьяконова В.П. 1977).

Происхождение “небесных” шаманов (айыы ойууна) у якутов возводится к первопредку - мифологическому прародителю Элэе. Культурный герой сам проводит моление небесным божествам айыы - Ысыах, изначальность шаманского дара заложена здесь самим ритуалом. Элэй-первопредок и первый шаман (иногда его сын - первенец) вступает в особые диалогические взаимоотношения с Космосом (синхронная медиумная связь с 3-мя мирами).

Айыы шаман, "рожденный Небом", подчеркивал свою аристократическую принадлежность определенным набором символов: белая одежда. На ежегодных молениях Небу, Земле - женская шуба и высокий головной женский убор. Ношение женской одежды "белым" шаманом на Ысыахе можно объяснить неразрывным единством двух начал: мужского и женского. Небо и Земля, соединение их есть Гармония, Космический Порядок. Можно предположить другую версию. Так, по фольклорным материалам якутов, созданием "верхних шаманов" занималась женщина - шаманка. На Ысыахе - празднике обновления природы, всеобщего дня рождения, "белый" шаман также должен был родиться заново (акт первотворения). Женская одежда подчеркивала сакральность совершаемого акта.

К бубну "небесного" шамана прикрепляли перья орла, как известно, орел - классификатор Неба, символ Власти, родоначальник белых шаманов, помощник высшего божества якутов Юрюнг Айыы Тойона.

Они не только соблюдали ритуальную чистоту, весь их "поведенческий кодекс" был санкционирован высшим миром небесных божеств айыы, "белые" шаманы являлись проводниками заданной уже свыше "программы" (рождение, судьба, "сценарий" жизни) каждому в отдельности и всему человеческому коллективу в целом. Айыы Ойууна - это и жрец и шаман в одной ипостаси (но все же в большей степени шаман). "Черные шаманы никогда не переступали границ сакрального пространства "белого" шамана. В мифопоэтической традиции якутов встречаются образы айыы удаганок - небесных шаманок, получивших дар от божеств айыы и наделенных примерно теми же функциями, что и "белые" шаманы - айыы ойууна. Изучение якутского шаманства позволяет говорить о многокомпонентности его структурных единиц, исследователи выделяют здесь такие ранние компоненты культуры (индоевропейский, индоиранский, хунский пласт), которые активно функционируя в этногенезе самого народа саха, на уровне его культурогенеза проявляются с разной степенью выраженности. Указанные первоэлементы культуры и есть та искомая система координат, определившая идеологическую основу "белого" шаманства якутов.

*Акимов В.В. (Якутск)*

### ДЕРЕВО В АТРИБУТИКЕ ШАМАНА

Дерево, как часть живой природы, имело огромное значение в обряде и ритуальных атрибутах шамана. У каждого шамана было особое дерево - "Аар-Кудук-Мас" (в приблизительном переводе - "Священное дерево" или "Великое дерево"). На ветвях этого дерева много гнезд наподобие птичьих, где воспитывались души шаманов. Гнезда располагались сверху донизу.

Общезвестными атрибутами шаманов, при котором применялась древесина, являются "Дунур" - бубен, "Былаайах" - колотушка, различные фигуры птиц и зверей. В обряде шамана широко применялись деревянные палки, ветви, тонкие деревья и т.д.

При изготовлении бубна "Дунур" шаман прежде всего находил в лесу "предназначенное ему дерево". Найдя его, он надевал на него свой костюм и привязывал веревкой. Произносил целый ряд заклинаний. Только после этого он откатывал нужный кусок дерева.

Колотушки - "Былаайах" - бубна делались обыкновенно из дерева в виде узенькой, слегка согнутой лопаточки с коротенькой ручкой для держания. Выгнутая ударная сторона колотушки обтягивалась куском шкуры шерстью наружу. Ручка иногда вырезалась в виде головы зверя. На тыльной стороне некоторых колотушек имелось изображение зверей и птиц.

При камланиях шаманы использовали множество атрибутов, сделанных из дерева. Например, Барах-священныи жертвенныи ст«б», "т«ры" с«ст«я из двух и«ств«аиц и берз"и, рас««еж«ааых ««р«я«« и«ии. О"«« Баҕахставии «д«а«ги" ст«« "Су«да" - аа "«, в«т"ауты" в з«ю. К а«у «ри"ре«я«ся "вадратая д«щеч"а. Из дерева д«аи та"же "Кэ" "ыи" - «ифичес"«е "ры«т«е жив«т«е с «шадия" г««в«, "Су«р" - в«р«д, Өсө ү«ифичес"и" двугавы" «рес, Ку баҕагара в т«чисе и двугавую, Кэҕэ- "у"уш"а. Все фигур"и за"ре«яи аа деревяааых "«ях, выс«т«« «« грудь ч««в«у.

У северных якутов перед камланием к духам нижнего мира заранее изготавливались из дерева чучела быка и двух рыб. Эти рыбы соединялись друг с другом хвостами, между которыми было просверлено отверстие. Рыбы слегка окрашивались охрой.





Но в некоторых местах такие нововведения не в меру ретивых ультралевых не встречали поддержки у населения, и новые названия не прижились. Так, в Арылахском и Тасагарском наслегах Вилюйского района пытались безрезультатно переименовать местности Дүнгүр Ыйаабыт (где повесили бубен) и Ойуун Күөлэ соответственно в Сага Күөл (Новое озеро) и Ходуналаах (Имеющее покос).

Шаман для якута был и волшебником, и предсказателем судьбы, и лекарем, и советником, и спасителем во многих нуждах. И в то же время его не только почитали и боготворили, но и боялись, остерегались. Он мог, думали, причинить и зло, зло необратимое, и это порождало суеверный страх. Все то, что напоминало о шамане, его действиях, поступках принималось во внимание, запоминалось, передавалось из уст в уста, из поколения в поколение. Это могут подтвердить, например, такие топонимы: Ойун Кыырбыта (где шаман камлал), Ойуун Кэрэбэ (где принес жертву духам шаман), Ойуун Охсор (где бьет шаман), Ойуун элбүт күөлэ (озеро, где умер шаман), Ойуун Тагастаах (где имеется камлальный костюм шамана), Ойуун Тинтэ (лиственница шамана), Ойуун Туойбут (где пел шаман), Ойуун Умсубута (где шаман погружался в воду), Ойуун Уулаабыт (где шаман пил воду), Ойуун Ыарыппыт (где заболел шаман).

Конечно, навеки запоминались места захоронения шаманов. Могилы их почитались. Почитались места их жительства и вообще все, что говорило о пребывании там шаманов. Весьма многочисленны топонимы типа Ойуун Мэнэтэ (могила шамана), Ойуун Уңуоҕа (могила шамана), Ойуун Уңуохтаах (где могила шамана), Ойуун Суурда (жилище шамана), Аранастаах Удабан (Шаманка с воздушным захоронением), Ойун Өтөҕө (заброшенное жилье шамана). Особняком стоят топонимы Биэс Ойуун Уңуоҕа (могила пяти шаманов), Сэттэ Ойуун Кутурбут (где напевали по-шамански семь шаманов), Тоҕус Ойуун Туойбута (где пели девять шаманов), Тоҕус Ойуун Уңуоҕа (могила девяти шаманов).

Шаманский бубен получил отражение в топонимии в таких видах: Дүнгүрдээх (имеющий бубен), Дүнгүр Гыммыт, Түнгүр Гыммыт (где сделали бубен), Дүнгүр Кыынньыбыт (где вскипел бубен), Түнгүр Мастаах (где имеется дерево для бубна), Дүнгүр Хайа (Гора-бубен), Дүнгүр Хайыппыт, Түнгүр Хайыппыт (где раскололи бубен), Дүнгүр Ыйаабыт, Түнгүр Ыйаабыт (где повесили бубен), Эһэн Дүнгүрэ (бубен Эһэна).

Из этого перечня почти повсеместно встречаются топонимы Дүнгүр Ыйаабыт, Түнгүр Ыйаабыт. Общеизвестно, что бубен оставался после смерти шамана на его могиле. Таким образом, выражение Дүнгүр Ыйаабыт является эвфемизмом и равнозначно Ойуун Мэнэтэ, Ойуун Уңуоҕа.

*Бурцева М.О. (Санкт-Петербург)*

#### ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ТЕЛЕ ЧЕЛОВЕКА В ОБРЯДЕ ПОСВЯЩЕНИЯ В ШАМАНЫ У ЯКУТОВ

В ходе *‘эттэтии’* духи “наделяют” шамана-неофита новым телом. Новые телесные свойства давались ему для того, чтобы он мог совершать действия, недоступные обычным людям. В частности, пропускать кого-либо или что-либо сквозь свое тело и вмещать кого-либо или что-либо в него. Тело “посвященного” шамана имело некие *‘ойбон’* (прорубь, проход) и *‘киэли’* (утроба, вместительность). Сверхъестественные пространственные качества проницаемости и вместимости плоти были нужны шаману для посредничества между своим (человеческим) и чужими (сверхъестественными) мирами.

Для наделения сверхъестественными свойствами тело шамана умертвляли (временная смерть, упопомешательство, болезнь и проч.), ковали, закаливали в сулеме, водах смерти и болезней и т.д. Наконец, в ходе *‘эттэтии’* - отделив голову от человека, пересчитав *кости, плоть и кровь* посвящаемого делили между духами (теми, которые должны были покровительствовать этому ша-

ману) и разбрасывали по дорогам (тем, по которым он в будущем будет камлать). Расправившись со смертным телом, духи наделяли кости новой плотью и сажали голову на место.

В этих представлениях о сверхъестественных превращениях шаманского тела присутствуют и взгляды на человеческое тело вообще (которые распространялись не только на шаманов). Например, можно подробнее рассмотреть *замену плоти и крови*.

Плоть и кровь как таковые, видимо, считаются воплощением (облачением) человека, телесной оболочкой, которую можно заменить. Ср. *'урукку бойтэ бэйэтинэн буолла'* - принял свой прежний вид ('бэйэ' 1) существо, личность, особа; 2) тело, туловище, туша); *'эттэн'* - иметь тело, воплощаться, принимать на себя телесный образ (= *'эттэн-хааннап'*); *'эттээх-хааннаах буол'* - воплощаться, в плоть облачаться. Замена плоти-крови в ходе *'эттэтии'* - это в буквальном смысле *перевоплощение*.

Показательна именно замена при *'эттэтии'*. Так, например, голову можно *дать* и *взять* (заменив голову, с ней вместе меняют и особу, персону человека). Ср. *'баһын бэрин'* - покориться, подчиниться, повиноваться - в нашем случае: духам, шаманскому предназначению.

Кровь и плоть, по-видимому, считались также средоточением родственного начала в человеке. Они в большей степени обладают качествами объема (больше/меньше), чем протяженности (выше/ниже), что, видимо, существенно при изменении родства. В определенном смысле, использование плоти и крови как *меры* родства связано с их свойствами изменчивости - увеличения, уменьшения, смещения (кровь). Ср. *'эт уруу'* - родственник по телу; *'эт-хаан уруу'* - кровный родственник; *'биир хааннылар'* - одноя крови, родственники, единоплемenniки. Наделив шамана новым телом (по нек. данным из змей, лягушек и т.п.), духи в прямом смысле становятся его *кровными родственниками*.

Итак, *'эттэтии'* основан на некоторых представлениях о человеческом теле. В частности, на том, что плоть и кровь считаются своего рода телесной оболочкой, которую при случае можно заменить (изменить). Эта оболочка человека служит и мерою родства, или родственность определяема по "мясу и крови".

**Бравина Р.И. (Якутск)**

## РОЛЬ И ФУНКЦИИ ШАМАНА В ПОГРЕБАЛЬНОМ ОБРЯДЕ ЯКУТОВ

Один из феноменов сибирского шаманизма заключается в возможности шамана приобрести опыт смерти еще при жизни. Ритуальное общение со смертью является решающим моментом в посвящении шамана, когда он, находясь в полной изоляции, впадает в состояние, близкое к смерти. Данный обряд у якутов называется "эттэни" ("рассекание тела"), во время которого посвящаемый переживает весь ужас предсмертного состояния и испытывает величайшие физические страдания: тело его расчленяется на куски, из него медленно вытягивают все жилы, спускают всю кровь, плоть сдирают с костей... Именно таким представлялся якутам процесс умирания, когда злые духи поедают тело обреченного.

Посвятельная смерть сопровождается уничтожением человеческого естества будущего шамана, и когда духи раздирают его плоть, то он, оказавшись вне своего тела, переживает состояние смерти. Затем посвящаемый получает новую плоть и кровь и воскресает в новом качестве. В этом опыте смерти и возрождения он получает от духов сверхъестественные знания и силы, посредством которых познает тайны как реального бытия (жизни), так и инобытия (смерти). В традиционном мировоззрении якутов смерть - это не полное отрицание жизни, а переход из одной формы бытия в другую. В этом случае, живым важно быть хорошо подготовленными к смерти, что, в свою очередь, предполагает знание картографии и законов загробного существования. Единственным носителем таких знаний является шаман.

Хотя в материалах Г.У.Эргиса приводится термин "ойуун кырдарыылаах кемю" ("похороны с шаманским камланием"), по этнографическим источникам шаман во время похорон оставался в юрте умершего. Камлание шамана проводилось в ночь после похорон и состояло из нескольких самостоятельных обрядов, которые иногда совершались каждый в отдельности. Один из них назывался "кут араары" ("отделение кут") и основывался на вере в способность умершего унести с собой "души" близких ему людей. Во время камлания шаман вступал в разговор с умершим и узнавал, не унес ли покойник с собой чей-либо кут, а если унес, то пытался вернуть его. Другой обряд назывался

“кут сююдуююютэ” (“отправление кут умершего в страну смерти”). В этом случае шаман внедрял в себя кут покойного и от имени последнего рассказывал, отчего он умер и чего желает. Заканчивалось такое камлание проводами кут умершего в мир мертвых. Особо опасными считались умершие преждевременной смертью, кут которых не отправлялись в загробный мир, а, превратившись в злые духи юер, блуждали по земле, причиняя своим близким страдания и болезни. Одним из средств защиты от их действий считалось запираание юер в специальное вместилище - тюктюйэ, изготавливаемое шаманом. При этом шаман совершал камлание “ююргэ ютюрююю” (“изгнание к юер”), уговаривая кут умершего вселиться в тюктюйэ.

Таким образом, функции шамана в цикле погребальных обрядов сводились к проводам кут покойного в загробный мир и посредничеству между умершими и живыми. В этом проявляется социальная роль шамана в традиционном обществе: он не только носитель определенного опыта и знаний, но и деятель, который с одинаковым успехом отстаивает интересы всех членов этого общества - как живых, так и умерших, поддерживая таким образом непрерывную связь между ними.

*Васильев В.Е. (Якутск)*

### ПРОБЛЕМЫ ПРОИСХОЖДЕНИЯ ЯКУТСКИХ БОЖЕСТВ

В научной литературе существуют гипотезы о древнеарийском и индоевропейском происхождении светлых божеств “айыны” (“аи”) и “баг” (“бог”). Не опровергая полностью эти гипотезы, можно предложить в качестве рабочей гипотезы этимологические опыты на основе тюркских языков: “мать” - ийэ” (як.), “из” (тув.), “ая” или “ойи” (узб.); “твори” - “ай” (як.), “айла” (узб.), “йайаар” (алт.), “чаяар” (тув.); “творец” - “айыны”, “айааччы” (як.), “йайаачы” (алт.), “чаяакчы” (тув.).

Духи-хозяева земли, гор, рек, озер у тюрков представлялись в женских образах. Они назывались “эзи”, “иччи”. У бурятов эти духи назывались “эжинами”. По-бурятски “эжы” - “мать”, а “эзы” - “женщина”. У тюркских народов “эже”, “эжий” означает “бабушка”, “мать”, “сестра”. Следовательно, культ земли образовался от культа богини-матери. Алтайские идолы предков “эмэгэндэр” (“старушки”) были аналогичны якутским “эмэгэттэр”. Якутские шаманы имели “ийэ-кыыл” (“мать-зверя”), хранившую душу шамана. У якутов творцами являлись не только небожители, но и духи-хозяева земли, огня, тайги (Байанай), воды, трав и деревьев, Ынахсыт-Хотун и злые духи Нижнего мира - “Тайахтаахтар”.

Дух-хозяйка земли жила в нижних слоях северо-восточной границы Среднего мира и исполняла роль богини рогатого скота - Ынахсыт-Хотуна. По дороге к ней жили Байанай, Мосол, богиня “белого” (конного) скота - Аан-Аймысыт, богиня деторождения - Ахтар-Аймысыт, Ийиэхсит. Дух-хозяйка земли выступала в роли создательницы конного и рогатого скота. Данный вариант можно считать наиболее архаичным. Ынахсыт-Хотун возникла позже, как скотница духа-хозяйки земли. Таким образом, культы богинь - создательниц детей и скота, первоначально были связаны с недрами земли. Путешествие к ним (“киири”) предполагало путешествие вниз. Следовательно, Средний мир так же имел ярусы, населенные божествами. У части бурятов и монголов дух-хозяйка земли Этуген жила в недрах земли. У якутов “ютюген” - Нижний мир. Позднее земные богини свои функции уступили небесным мужским творцам.

“Баг” вполне может являться тюркской основой - “веревка”, “бечевка”, “завязка”. “Багит” - “зависимость”. Якуты верили в существование веревки творцов “айыны ситимэ”, “кюн быта”. Зависимость от судьбы отражало понятие “слюю быта” (“веревка смерти”). Шаманы преследовали своих потомков до 9 поколения и спускали на них веревку сумасшествия. С этой идеей связаны и Мировое дерево - Аар-Кудук-мас, его символ - береза (“аар-багах”), дерево судьбы, где хранится душа человека - “Тюс-мас”, шаманское дерево - “Ыйык-хара-мас”. Шаманы после похорон ловили “воздух-душу” (“салгын-куту”) покойного и замуровывали в берестяной короб “тюктюйэ”. Идола называли “Бах-тангара” и вешали над кроватью покойного или в юго-западном углу “басык-усук”. В случае рождения или смерти родственников делали новых божков. Иногда их в юрте насчитывалось до 7-8 идолов. Наиболее сильные духи предков возводились в ранг небесных божеств “айыны”.

Пантеон якутских злых божеств Верхнего мира имеет монгольское происхождение. Улуу-Тойон, обитавший на 9 ярусе южного неба, был позднее спущен на 5 и 6 ярусы западного неба и поставлен

в зависимое положение от Юрбиг-Аар-Тойона. Юго-западное направление "корня" орла и северо-западное направление "корня" Ынахсыт-Хотуна можно считать реликтами монгольской мифологии, тогда как юго-восточные "корни" орла и Джесегея и северо-восточный "корень" Ынахсыт-Хотуна можно считать мифологическими представлениями тюркоязычных предков якутов.

Таким образом, якутская мифология представляет собой продукт слияния и синтеза мифологий тюркских и монгольских народов.

*Васильев Ю.И., Попов Г.В. (Якутск)*

## К ЭТИМОЛОГИИ СЛОВ "КУРБАСТАЙ" И "КЫРАМАН"

В последнее время в этнической истории якутов выявлены новые данные, указывающие на древние связи предков якутов с индоиранскими племенами и народами (Окладников А.П., 1963; Сидоров Е.С., Гоголев А.И., 1986, 1991, 1992; Фефелова В.В. и др.). Имеется значительный пласт якутской лексики, заимствованной из индоевропейских, в том числе индоиранских, языков (Рамстедт Г.И., Ряснян М., Севортян Э.В., Шеваршидзе И.Н., Сидоров Е.С., Гоголев А.И. и др.). Исследователи находят индоиранские параллели также в мифологических представлениях якутов (Гоголев А.И., 1992; Сидоров Е.С. и др.), а также прямые лексические параллели (Гоголев А.И., 1992).

Якутский язык в течение многих веков развивался в изоляции от остального тюрко-монгольского мира, сохранил много архаических лексем, связанных с шаманизмом и мифологией.

Предметом настоящего сообщения является этимология слов *курбастай* и *кыраман*, встречающихся в якутском шаманизме и связанных с индоевропейской мифологией, в частности, с древнейшей домусульманской религией, где был развит культ огня - с зороастризмом.

1. *Курбастай* в сочетании: уот *курбастай* Чачыгыр Таас ойуун, встречается в повести П.А.Ойунского "Великий Кудангса". Обращаясь к верхним божествам во время своего камлания, шаман говорит: К вам пришел я, ваш сын, огненный *курбастай*, шаман Чачыгыр Таас, чьей ступенькой является дракон-рыба с девятью хребтами, чьей подставкой является рыба смерти таймень".

Слово *курбастай* можно сопоставить с монг. *хурмаст* "мифол. хурмаста, верховный из всемирных духов", письм.-монг. *хурмустан* "то же", ойратско-пис. *хормуста*, бур. *хурмаста*, маньчж. *хормусда*, тув. *курбушту* "бог, небо", алт., тел. *Курбустан*, Уч-*Курбустан* "бог-небожитель, доброе божество", др.-тюрк. *хормузта*, *хормузда*, *хормуста* "имя собств. верховное божество Ормузд; будд. Индра" с указанием его согдийского происхождения (ДТС, 458, 637). М.Ряснян в своем этимологическом словаре тюркских языков указывает на монгольское происхождение алт. *Курбустан*, а монгольскую форму *хурмушта* (н) считает заимствованием из древнеиранского *ахурамазда* "главный добрый бог зороастризма".

2. *Кыраман* в выражении: "кыраманна туран, кырыска этиллэн". По определению П.А.Ойунского, *кыраман* имеет значение небытия, сопровождается наказанием и обречением преступника проклятию. А.И.Гоголев возводит данное слово к индоарийскому карма "возмездие".

Если приемула предложенная нами этимология якутского слова *курбастай*, то якутское *кыраман* вполне можно сопоставить с зороастрийским *Анхра-Майнью*, позже *Ахриман* - глава враждебных *Ахурамазде* сил, впоследствии *Ахриман* - злой бог, прямой соперник *Ахурамазды*. *Ахриман* с метатезой *Хариман* - якут. *кыраман*.

Дальнейшее исследование слов и терминов, связанных с якутским шаманизмом, может пролить новый свет на сравнительное изучение связей якутского шаманизма с древними религиями Востока.

*Васильев Ф.Ф. (Якутск)*

## ПРОБЛЕМЫ РЕЛИГИОЗНОГО СИНКРЕТИЗМА У ЯКУТОВ

Когда речь идет о трансформации духовной культуры, во многом подразумевается ее религиозный аспект. В изучении этого сложного и интересного вопроса доминирует тема взаимовлияния

христианства и шаманизма. Между тем, религиозно-мифологическая система якутов далеко не однородна и представляет собой весьма синкретичную и своеобразную религию.

Наибольшее внимание исследователей в ней привлекало синхронное функционирование канонов белого и черного шаманизма. Эти два подпитывающих и органически дополняющих друг друга течения не противоречат, а составляют единую дуалистическую концепцию религии якутов. Впрочем, то же самое можно сказать и в отношении раннего бурятского и саяно-алтайского направлений сибирского шаманизма. С этих позиций выглядят безосновательными попытки рассмотрения "черного шаманства" как идеологии, не присущей центральноазиатским религиозным воззрениям.

Формирование религиозно-мировоззренческих представлений якутов происходило одновременно с этногенетическими процессами, в которых принимали участие самые различные как по языку, так и по характеру культуры этнические группы. В настоящий момент более или менее уверенно можно выделить следующие религиозно-мировоззренческие доминанты, оказавшие наиболее ощутимое влияние на становление традиционного якутского шаманизма: угро-самодийскую, тунгусо-маньчжурскую и тюрко-монгольскую.

Автохтонный угро-самодийский религиозно-мифологический пласт, по всей вероятности, является ответвлением палеоазиатской или, вернее, циркумполярной мировоззренческой системы. Влияние концепций циркумполярного шаманизма в религии якутов довольно ощутимо и, в основном, нашло отражение в хозяйственно-бытовой сфере жизни. Среди наиболее устойчивых признаков присутствия реликтов древнейших угро-самодийских верований можно назвать глубоко внедрившийся в общественное сознание образ ныряющей водоплавающей птицы; антропоморфные деревянные скульптуры, несущие огромную смысловую нагрузку и т.д.

Выделение тунгусо-маньчжурских реминисценций сопряжено с проблемами несколько иного свойства. Основным из них является то, что пока не ясны генетические корни тунгусо-маньчжурского и центральноазиатского шаманизмов. Следовательно, не вполне четко прослеживается соотношение характерных догматических категорий. Как бы там ни было, разница между якутскими и эвенкийскими религиозными канонами существует. С другой стороны, принципиальных теологических разнотечений не наблюдается. И якуты, и тунгусы охотно пользовались взаимными услугами медиаторов, причем, действия тунгусских шаманов считались более эффективными. Следует обратить более пристальное внимание религиозным представлениям некоторых групп эвенов, у которых наблюдается сохранение адаптированных элементов белого шаманизма. К тунгусо-маньчжурскому религиозному наследию следует отнести культ медведя, смутные воспоминания о культе оленя и большинство охотничьих обрядов и поверий. Спорным остается вопрос о происхождении воздушных (арангастах) захоронений, хотя доводы в пользу тунгусо-маньчжурского влияния все же преобладают.

Тюрко-монгольский пласт представлен концепцией центральноазиатского шаманизма. Вместе с тем, при рассмотрении данного вопроса следует соблюсти некоторые корректирующие условия. Во-первых, аспекты центральноазиатского шаманизма подверглись существенной трансформации, но некоторые ее аспекты наиболее полно сохранились только у якутов. Во-вторых, соприкосновение с тунгусо-маньчжурскими религиозными воззрениями имело место задолго до эпохи позднего средневековья, т.е. далеко за пределами современной Якутии. В-третьих, обширные регионы Саяно-Алтая еще в раннем средневековье были территорией, где сосуществовали угро-самодийские и древнетюркские племена, среди которых, безусловно, были и некоторые тюркоязычные предки якутов. В-четвертых, центральноазиатский шаманизм испытал влияние древних религиозных систем, например, манихейства, буддизма и даже раннего ислама, не говоря о более ранних генетических связях. Характерно, что все эти и другие компоненты улавливаются в религиозно-мировоззренческих построениях якутов.

Таким образом, идеологию традиционного якутского шаманизма крайне рискованно выводить из какой-либо отдельно взятой религиозной структуры. Другое дело, что по мере своего становления народ последовательно синтезировал опыт и знания многих и разных поколений и со временем сформулировал свою религиозно-философскую систему. В этом и заключается синкретизм концепции якутского шаманизма.

*Васильева Н.Д. (Якутск)*

### ШАМАНСТВО В ЯКУТИИ В 1920-1930 ГГ.

Данная проблема еще не получила должного освещения в исторической литературе и требует более полного изучения.

Как показывают историко-этнографические исследования, шаманство являлось органической частью всего комплекса духовной и культурной жизни якутского народа. Служителями данного культа - шаманами становились люди исключительной и особой одаренности. Их роль сложна и противоречива. Они выполняли функции народных целителей, поэтов, артистов, педагогов. Настоящие шаманы хорошо разбирались в человеческой психологии, обладали гипнозом и в своей практике умело пользовались секретами народной медицины. И главное, они являлись хранителями и ретрансляторами религиозно-философского мировоззрения якутов, национальных традиций и обычаев.

Рассматриваемый период характеризуется насильственным вытеснением шаманов с исторической сцены. В Якутии этот процесс носил особо острый характер. Установление Советской власти и гражданская война вместе с "освобождением от двойного колониального гнета" несли разорение, голод, нищету, классовое расслоение, нарушение традиционного привычного уклада жизни. Многие меры, предпринимаемые новой властью проводились без учета психологии и обычаев коренного населения, без должной оценки силы традиций, в частности, глубины проникновения религиозных установок. Шаманство рассматривалось лишь как некультурность, отсталость, темнота и невежество. К шаманам, как служителям культа, применялись очень жесткие меры: изоляция, лишение гражданских прав, земельных наделов, публичные судилища, репрессии.

Общезвестно, что период более или менее правильной политики в отношении религии заканчивается на рубеже 1920-1930-х гг. Вторая волна антирелигиозной кампании - "воинствующий атеизм 30-х гг." - началась вместе с проведением коллективизации. Огромное влияние на отношение к шаманству оказала сталинская теория усиления классовой борьбы "по мере продвижения к социализму"; шаманы были объявлены врагами Советской власти и "паразитами на теле трудящихся". В эти годы многие служители культа были отправлены в тюрьмы; их шаманская одежда и бубны подверглись уничтожению. Это делалось руками молодого подрастающего поколения - комсомольцев. Таким образом, прервалась духовная связь поколений, физически были уничтожены те, которые могли ее осуществлять.

Репрессивные, жестокие меры привели к постепенному исчезновению шаманства с исторической сцены, по крайней мере, его открытых проявлений. Результатом борьбы с шаманизмом стало разрушение целостной системы религиозно-философских, морально-этических и медицинских знаний, что привело к обесцениванию национальной культуры и способствовало утрате многих традиционных мировоззренческих ориентиров.

В связи с этим возникает задача преодоления устоявшихся подходов к изучению шаманства и утверждение нового понимания его в свете современных методологических принципов.

*Винокурова Л.И., Жирков А.Н. (Якутск)*

### ЭВОЛЮЦИЯ ТРАДИЦИОННЫХ ОБРЯДОВ ПЛОДОРОДИЯ У ЯКУТОВ (XVIII-нач. XX вв.)

Мы попытались проследить эволюцию известных и становление новых обрядов у якутов в связи с приобщением их к XVII века к новой земледельческой культуре. Следует отметить, что значительная часть традиционных обрядов плодородия у якутов обслуживала основной вид их хозяйственной деятельности - скотоводство и табунное коневодство. При этом обеспечение кормами домашнего скота всегда играло важнейшую роль, как основа хозяйственного благополучия. Данное обстоятельство позволило нам выделить в самостоятельную группу обряды, так или иначе связанные с землей и ее возделыванием.

В первую подгруппу включены обряды, совершаемые только шаманом. Сюда относятся обряды обращения к верховным божествам и различным духам - ичи (духам-хозяевам земли, воды,

растительности, местности), совершаемые обычно во время ысыахов. Известны также случаи, когда шаманы камланием (вне ысыахов) вызывали дождь, грозу, ветер; меняли погоду; принимали участие при спускании озёр, возведении плотин; предшествовали сенокосным гуляниям.

Во вторую подгруппу включены обряды, исполнение которых было под силу и обычному человеку. В данную категорию следует, прежде всего, отнести обряд воздействия на погоду при помощи камня "Сата", совершаемое человеком, нашедшим и владеющим им. Погоду считалось возможным менять и непосредственным (равно как и опосредованным - через духа огня или очага) обращением к определенному божеству или духу. Особое место занимают обряды, совершаемые в честь духов-хозяев земли, местности и растительности.

При выполнении земледельческих работ якуты пользовались обрядами второй подгруппы. При этом традиционная форма обрядов не менялась, изменялось только содержание обрядов. Непосредственного участия шаманов в действиях, связанных с земледелием, проследить не удалось. Данное явление может быть объяснено как поздним распространением земледелия, практически совпавшим с началом притеснения шаманов, так и достаточной устойчивостью и консервативностью института шаманства. Хотя продукт земледелия в рассмотренный нами период не успел превратиться в предмет отдельного культа у якутов, традиционные обряды последних подверглись известной эволюции, что позволило сравнительно безболезненно снять противоречия, возникшие при изменении их традиционного отношения к земле.

*Габиев Е.С. (Якутск)*

### ЭТИМОЛОГИЯ ТЕРМИНА "ОЙУУН"

Якутские религиозные термины в своей основе имеют исконно тюркское происхождение. В отношении же якутского названия шамана "ojun" можно сказать, что оно в значении шаман не имеет соответствия в тюркских языках, но и у других народов Сибири: сибирские тюрки - "qam", "ham"; древние (орхонские) тюрки - "beg"; буряты - "удха", "бее"; средневековые монголы - "begi"; тунгусы - "саман", "марха"; ненцы - "галева"; манчжуры - "bejle", "bejse" и т.д.

Якутский "ojun", "ojuun", "ojut", "ojut" в словаре Э.К.Пекарского переводится как шаман, жрец, кудесник. Об этимологии этого слова нет единого мнения. В.Ф.Трошанский полагал, что оно образовано от тюркского глагола "oj" - прыгать, "ojla" - играть. Так, камлание шамана у уйгуров восточного Туркестана называлось "peri ojun, ojla". Но здесь скорее имеет место чисто внешнее действие - прыгать, играть. Якутский этнограф С.И.Николаев (Сомоготто) термин "ойуун" выводит из угро-самодийского "йунг" ("йун") - дьявол или сумасшедший. Профессор Н.К.Антонов сопоставил этот термин с чувашским "асам" - шаман.

Шаманы являлись значительной фигурой у народов Сибири, поскольку религия являлась идеологией, стержнем этноса и его культуры. Религия играла огромную роль в жизни древних людей, которые были целиком зависимы от природы. Поэтому шаманы - служители религиозных культов были всеми уважаемы. Они являлись хранителями традиций предков, памяти, мудрости народа; справляли различные обряды; лечили больных. И вряд ли такого человека могли назвать прыгуном или игруном.

Тем более, в отличие от черного ойууна, белый ойуун у якутов не прыгал, не скакал. Он служил только добру, высшим богам. У него не было шаманского костюма и бубна, он носил белую одежду. Шаман проводил главный ритуальный праздник "Ысыах", посвященный творцу Юрюнг-Айы-Тойону. Белый ойуун только благословлял и вопрошал милость у какого-нибудь небожителя, чтобы испросить сына. Он никогда не общался с дьявольской силой, кровавых жертвоприношений не делал, т.е. не резал скотину в жертву, а посвященную же небожителю скотину берегли - на ней не работали, и, по возможности, хранили. Таким образом, белый ойуун не имеет ничего общего с шаманом - игруном, прыгуном, дьяволом или сумасшедшим.

Что касается чувашского "asam" и якутского "ojun", то, возможно, это соответствие восходит к очень древним временам, когда якуты и чуваша контактировали между собой, поскольку они являются носителями двух древнейших тюркских языков. С другой стороны, чувашское "asam" можно

сопоставить со скифским "soma", "homa", отсюда у сибирских тюрков шаман - "ham", "qam", а у тунгусов - "саман".

Однако, скорее этноним "ojuṇ" происходит от монгольского "оюун" - ум, разум, т.е. означает "мудрец". Например, название шаманки по-якутски - "uḡaḡan" тоже монгольского происхождения. Более того, термины черного шаманизма, вплоть до названий бубна, плаща и шаманских обрядов, тоже объясняются древними монголизмами. Но прежде, видимо, этноним "оюун" попал в древне-монгольский из древнетюркского. И был образован от тюркского (тел., кирг., чагат., алт., шорск.) "oi" - ум, разум, память, мнение. Здесь также сопоставимы: якутское "oj" - ум, разум, память, разумение, рассудок, ранне-средне-уйгурское "o" - думать, турецкое "oḡran" - учиться и т.д.

Таким образом, "ojuṇ" можно перевести, как мудрец, хранитель памяти, традиций народа, учащий добру, поскольку, даже черные оюуны, которые хоть и общались с Нижним миром, силами зла, все равно служили добру.

*Габышева Л.Л. (Якутск)*

### ПРИРОДА И ФУНКЦИИ БОЖЕСТВА УЛУУТУЙАР УЛУУ ТОЙОН

С давних времен среди исследователей якутского фольклора и шаманизма идет спор о характере и статусе бога Улуутуйар Улуу Тойон: одни причисляют его к разряду добрых айыы божеств, другие относят его к злым абааһы, третьи называют его главой племени "полуайыы-полуабааһы".

На наш взгляд, не случайно, что именно фигура божества Улуутуйар Улуу Тойон вызывает такие разноречивые толкования: двойственная природа этого божества обусловлена его функциями. Это типичная фигура бога - медиатора (посредника) между антагонистическими силами айыы и абааһы в якутской дуальной мифологии. Рассмотрим подробнее, каковы функции и атрибуты этого божества.

Во-первых, Улуутуйар Улуу Тойон, даровавший людям шаманов, считается прародителем и покровителем шаманов. Шаман - это посредник между людьми и богами, небом и землей, жизнью и смертью.

Во-вторых, Улуутуйар Улуу Тойон даровал людям огонь. Приобретение огня и пользование им проводит границу между человеком и животными, огонь как бы находится на грани между природой и культурой. Огонь служит также посредником между людьми и богами (большинство жертвоприношений богам совершается через огонь).

В-третьих, очень характерно, что один из сыновей Улуутуйар Улуу Тойон - это ворон, который играет роль медиатора в мифологии многих народов. Ворон питается падалью, т.е., с одной стороны, он не убивает то, что ест, с другой стороны, питается животной пищей, тем самым снимается противопоставление между хищниками и травоядными. Как известно, божества Нижнего мира требуют кровавых жертвоприношений, а айыы богам приносятся только бескровные жертвоприношения. Как птица перелетная, ворон выступает медиатором между летом и зимой, между днем и ночью (по якутским поверьям, тот, кто съест глаз ворона, не сможет уснуть). Любопытно отметить, что в одном из якутских мифов ворон пытается изменить свою черную окраску (черный цвет является атрибутом Нижнего мира и его обитателей).

Представляет интерес и растительная символика: береза - это священное дерево айыы; ель связана с духами Нижнего мира. Шаманским деревом считается лиственница. Для мифологического мышления лиственница является как бы средним звеном между лиственными и хвойными деревьями: будучи хвойным деревом, она подобно лиственному ежегодно меняет свой наряд.

В-четвертых, Улуутуйар Улуу Тойон, как громовёржец, является фигурой грозной, карающей и вместе с тем приносящей благо: по якутским поверьям, гром и молния изгоняют болезни и различную нечисть с земли.

Таким образом, мы видим, что божество Улуутуйар Улуу Тойон, которое вызывает разноречивые интерпретации у исследователей, наделено двойственной природой на основе своей медиационной функции.



*Горохов С.Н. (Якутск)*

## БОРЬБА С ШАМАНИЗМОМ В ЯКУТИИ

По большевистским идеологическим канонам шаманизм представлял собой опиум народа, как и всякая религия. Для строителей нового общественного строя шаманы были противниками осуществления безраздельного влияния социалистической идеологии на умы и сердца трудящихся масс. В этой связи, целенаправленная борьба органов Советской власти против шаманизма, как идеологии, и шаманов, как ее носителей, была неизбежной.

В первые годы революции, за редким исключением, активной и целенаправленной борьбы против шаманизма не происходило. И это объясняется как слабостью органов власти, так и боязнью противопоставить себя значительным слоям темной и забитой массы трудящихся, находящихся в плену суеверия и традиционных предрассудков. Резкие и крутые меры по отношению к шаманам в условиях гражданской войны могли толкнуть многих против Советской власти. Шаманы, как и богатые слои населения, оказывали не только идеологическое, но и экономическое давление на неимущие слои населения.

Первые санкционированные действия по отношению к шаманам проявились после гражданской войны. 3 ноября 1924 г. появилось постановление Президиума Якутского ЦИК "О мерах борьбы с шаманизмом в Якутской АССР". В нем отмечалось о широком развитии шаманизма в республике, который определялся "явлением особенно вредным, тормозящим культурно-национальное возрождение и политическое развитие народностей, заселяющих ЯАССР". Уже в этом постановлении предполагалось привлечь к уголовной ответственности шамана, если он занимается вымогательством или совершал обманные действия с целью извлечения выгоды. Однако подчеркивалось и то, что борьба с шаманизмом должна вестись "мерами культурно-просветительного характера, агитацией и пропагандой".

Вскоре, 12 ноября 1924 г., была разработана инструкция Наркомюста ЯАССР "О порядке привлечения к судебной ответственности шаманов за совершение преступных деяний, предусмотренных УК РСФСР". В ней четко указывались статьи УК РСФСР, по которым надлежало привлечь к ответственности за те или иные провинности. Особо подчеркивалось решительное пресечение попытки шамана принудить женщину к сожительству.

Борьба с шаманизмом часто принимала уродливые формы. Шаманов заставляли всенародно отказываться от шаманства, сжигать свои атрибуты. Их могли изолировать, лишить гражданских прав и права собственности. По данным Алитета Немтушкина, эвенкийских шаманов Тунгуски арестовывали, как "обманщиков народа" и расстреливали без суда и следствия. Особую остроту гонения на шаманов получили в конце 1920-начале 1930-х гг. Они совпали с кампанией "воинствующего атеизма" 30-х годов, с периодом массовой коллективизации, созданием районов. Большой тон задало постановление ЦК ВКП(б) "О якутской партийной организации" от 9 августа 1928 г. С основной массой шаманов было покончено. Агитстрой Якутского обкома ВКП(б) и Областное бюро союза "Безбожник" уже в 1929 г. концентрировали внимание только на "остатках шаманизма".

Вместе с тем, шаманизм, хотя официально и считался искорененным, продолжал длительное время сохраняться в памяти народа. Это обстоятельство указывает на то, что шаманизм имел довольно глубокие корни в сознании якутов и народов Севера Якутии. С другой стороны, необоснованные репрессивные меры советских органов, вовлекших в эти действия комсомольцев и молодежь, не достигли своей цели.

Борьба с шаманизмом в СССР не осталась незамеченной и в зарубежной историографии. Так, В. Коларз писал о том, что борьба органов Советской власти против шаманов на Севере "является лишь небольшой частью великой борьбы, целью которой является сокрушение любого вида политического и религиозного сопротивления". Соглашаясь с этим выводом, В. Конолли указывала, что шаманы из среды народов Севера долго избегали официального запрета властей и "даже сейчас могут тайно продолжать существовать в сравнительно небольшом количестве".

*Зыков Ф.М. (Якутск)*

## О ПОНЯТИЯХ "АДЖАРАЙ" И "АБААСЫ"

В устном народном творчестве, особенно, в олонхо, сказках, камлании шамана и повседневном разговоре, широко бытовало понятие о злых духах, невидимых существах, дьяволах, чертях. Все они в якутском языке определялись словами "абааһы" и "аджарай". В своем сообщении мне хотелось бы остановиться на разграничении их функций, найти в них совпадающие и отличительные моменты, и дать объяснение этим понятиям. Раньше, в работах Н.А.Алексеева и Т.М.Михайлова, была сделана попытка связать аджарай с именем мифологического хозяина реки Лены. При этом авторы не ставили задачу сопоставления значений этих слов.

Сфера употребления понятия "абааһы" намного шире, чем "аджарай". Шаманское абааһы - это злой дух, вызываемый шаманом для нанесения вреда, вплоть до умерщвления скота и людей. И.В.Пухов отмечает, что "не следует смешивать абаасы в олонхо с шаманскими". Но все же во многих олонхо абаасы как бы представляют аджараев и чаще всего происходят из племени "агыс атахтаах аджарай" (восьминогого племени аджарай).

В олонхо "Мюлджю Бёгё" защитник племени айыы спускается в Нижний мир и достигает урочища Арсан Дуолайы. А в известном олонхо Д.М.Говорова описание страны Арсан Дуолайы - владыки восьминогих аджарас, дается более детально и конкретно: расположена страна на западе и называется "Илбистээ Кизн Таланы" (С духом кровополития Широкая Таланы).

В некоторых олонхо название "аджарай" входит в состав анонима Аджарай Бёгё. Оно уводит нас в родословные предания бурят. Так, в предании рода Олзон племени Эхирит указывается хозяин р.Лены - сын быка Ажарай Бухэ. Он же является родоначальником Нангиновского рода. Возможно, предки якутов его имя распространили на всех членов рода, с которыми враждовали. А упоминание о том, что аджарайы выступали, как потенциальные враги племени саха (или айыы), вероятно, носит отголоски былых событий, протекавших в верховьях Лены. На такое предположение наталкивает еще и существование степи у истоков Лены (Зулхэ), которая носит название "Ураняхайская".

Что касается названия "абаасы", то оно более связано с религиозными представлениями, с поверьем в злых духов. Поэтому в шаманских камланиях исключительно преобладает упоминание "абаасы", а не "аджарай". Впоследствии, по мере идентификации образов "абаасы" и "аджарай" как потенциальных враждебных людям сил, причиняющих им несчастья и бедствия, эти два понятия слились в одно, и поэтому в олонхо вошло понятие "абаасы" наравне с "аджараем".

*Портнягин И.С. (Якутск)*

## ШАМАНСКИЕ ОБРЯДЫ, ВЛИЯЮЩИЕ НА СОЗНАНИЕ ЛЮДЕЙ

Шаман, как человек, обладающий могуществом, связан с духами всех трех миров: в Верхнем обитают айыылар, в Среднем - иччилэр, в Нижнем - абаасылар. При камлании он устанавливает связь со всеми мирами через духа огня ("Уот иччитэ"). Отсюда возник обряд почитания "Уот иччитэ".

При каждом особом случае жизни, при всяком торжестве или радостном событии должны почтить "Уот иччитэ" жертвоприношением: бросают в огонь лучшие части съедобного или льют масло. "Уот иччитэ" считается всеведущим и благожелательным человеком.

Шаман почитал "Уот иччитэ" угощением - "сиэллээх арынан". Все это проводилось в присутствии детей. Они являлись внимательными наблюдателями действий камлания шамана. Из всего происходящего ребенок воспринимал очень многое.

Обряд "Салама мыйааһына" воспитывал у детей чувство любви и привязанности к родным местам. Человеческое слово овладевает свойством "иччи", и потому якуты верили словам шамана. Оно - действенное слово, доступно доходящее до сознания детей; сам шаман обладал даром красноречия. Отсюда возрастало воспитательное воздействие шаманских обрядов на сознание людей. Страх и уважение, боязнь и почитание шаманов сохранились и до наших дней. В результате чего, шаманские обряды стали действующими средствами, влияющими на воспитание детей.

Таким образом, некоторые шаманские обряды, алгысы-благословения, заклинания являлись средствами воспитания, заложили определенные основы этнопедагогики народов Якутии. В условиях демократизации и плюрализма вновь возрождаются арсеналы воспитания на народных традициях.

*Семенова З.Ф. (Якутск)*

## К ИКОНОГРАФИИ ЧЕЛОВЕКА В ПОЗЕ АДОРАЦИИ

Фигура человека с воздетыми руками на скале Эмэгэттээх Хайа была интерпретирована А.П.Окладниковым как изображение белого шамана. Аналоги ее выявлены И.А.Потаповым в декоре рукояток деревянных ковшей (XVIII в.), А.И.Гоголевым - в форме серебряной подвески к цепочке из якутского погребения XVIII в. Стилистическое решение обоих изделий одинаково: изображен сужающийся к талии торс человека, воздетые руки которого находятся на одном уровне с головой и образуют вместе с ней трехрогий венец. Здесь использован прием совмещения, когда графически один знак семантически означает несколько знаков. На тулове серебряной подвески просверлены 4 ромбообразно расположенные отверстия.

Изображения людей в полный рост обнаружены А.И.Гоголевым в резных узорах деревянных изделий XIX в. Первое из них составляет центральный мотив антропоморфно-растительной композиции. Руки человека подняты вверх. Другой узор, почти реалистически выполненный, представляет собой изображение человека в длинной верхней одежде и трехрогом головном уборе. Руки положены на талию. На груди расположен крест, на подоле одежды - перевернутое сердечко. Узор интерпретируется автором как изображение богини Земли Умай в трехрогой тиаре, "или, во всяком случае, служителя традиционного культа". Думается, оговорку можно снять, т.к. здесь, действительно, изображена богиня Земли. Известны две ипостаси богини Земли: "с воздетыми руками изображалась "дева", с опущенными или положенными на талию - "мать". Иначе говоря, воздетые руки говорят об испрошении у Неба плодородия, а опущенные на талию руки - о получении его. На принадлежность к культу Земли указывают также крест и 4 точки (углы воображаемого ромба) на фигурах, которые, обозначая страны света, передают образ Земли. Божествами или духами четырех великих дорог в якутской мифологии являются женщины.

С древнетюркским божеством Умай сопоставляется якутская богиня Айыыһыт, покровительствующая продолжению человеческого рода. Возможно, аналогично Умай, Айыыһыт в древности являлась божеством полифункциональным и выступала не только в роли покровительницы детей, но и в роли хозяйки Земли, покровительницы охотников и животного мира, и лишь затем, при распаде синкретичного образа ее функции были распределены между другими богинями.

Гипотезу о том, что божество охоты у якутов Байанай мыслилось в женском образе, можно считать принципиально верной, т.к., во-первых, промыслово-охотничий культ возник в виде почитания женщин-прародительниц и не должен выпадать из ряда женских божеств, во-вторых, леса с ее зверями, суть та же Земля, а плодородие, которое обычно связывается с богатым урожаем, означало раньше, прежде всего, успешную охоту. Образ же Земли и плодородия может быть только женским. Можно полагать, что Байанай, как и другие божества - Иэйиэхсит, Аан Алахчын Хотун, и собственно богиня деторождения Айыыһыт - является производным от единой прежде богини-матери, универсальной по назначению.

Если фигура человека с воздетыми к Небу руками ассоциируется с женским образом, то почему в такой же позе изображается мужчина-шаман? Противоречия тут нет, т.к. при выполнении обряда шаман как бы преобразается в женщину (религиозный трансвестизм), облачаясь иногда в женскую одежду.

Одной из закономерностей развития религиозно-мифологического мировоззрения является его постепенная антропоморфизация: если в верхнем палеолите человек занимает подчиненное по отношению к зверям и животным положение, то на поздних этапах развития религии они отходят на задний план, вытесняются антропоморфными существами. Трехрогий головной убор богини древних тюрков Умай, как и металлическое изображение головы человека с оленьими рогами из бронзового века, или головной убор шамана, украшенный ветвистыми рогами оленя, указывает на становление антропоморфного образа божеств в сознании древнего человека.

Известна точка зрения на шаманизм, характеризующая его переходом от зооморфных к антропоморфным представлениям о духах, в связи с чем и развивается вера о вселении их в человека-шамана.

*Колодезников С.К. (Якутск)*

## О СООТНОШЕНИИ ТЕРМИНОВ "ШАМАНИЗМ" И "ШАМАНСТВО"

Бесспорно, термины "шаманизм" и "шаманство", применяемые в отношении традиционных религий многих этносов исторически взаимосвязаны, но, как нам представляется, смысловое содержание терминов не равнозначно.

В научной литературе, посвященной религиозным воззрениям народов Сибири, одни исследователи пользуются термином "шаманизм", вторые - "шаманство", а третьи и то, и другое применяют как синонимы.

Видимо, разногласия в отношении этих терминов обуславливается целым рядом причин. Основным из них:

Во-первых, оба термина, относясь к религии, как к одному из общественных явлений, освещают ее с разных сторон. Так, "шаманство" - ойуунааһын (як.), более близок к обрядовой стороне традиционной религии якутов, как актуализация шаманом на момент действия (камлания) тех или иных установок религиозного сознания. Оно, как система отношений Человек-Природа, в целом ориентировано на человека. Сквозной идеей большинства обрядовых действий является проблема конкретного человека или конкретной общности людей. Таким образом, "шаманство" является социентрированной системой религиозно-обрядовых действий.

"Шаманизм" - ойуун итэбэлэ (я.), эте «уже религии-за»-ифе-«гичес»ая («редфи-«с-фс»ая) система взглядов и «та-«шеаи»» иуру Все-«аа-«», «са-«выявляющаяся аа устаа-«в»е-«заааи» «бедиастве аача-«а (стр-«еия) все-« «бье» тива-«» реа-«а-«сти. Ка» система, «а изуста-« и через «вселадеваую» «ра» тичес»ую деяте-«а-«сть» «редается из-«» ««еия в-«» ««еие. «Ша-«аииз», беря «та-«шеаия Че-«ве»-Прир-«да-К-«с-«с», «ытается все эте-« «сыс-«ить аа религии-за-«фи-«с-фс»о ур-«вае в их едиястве. Та»и» «браз», «ша-«а-«ииз» является «с-«цеа-«трир-«вааа-«» религии-за-«-ифе-«гичес» «« система-«» «вззр-«аи» аа «бье» тиваую де-«ствите-«а-«сть».

Во-вторых, термины, по всей видимости, относятся к различным уровням развития религии.

Исторические корни шаманства уходят в глубь человеческой истории, где на раннем этапе, при слабой развитости производительных сил, жизнь общества в целом сильно зависела от природы. В этих условиях возникли анимистические представления и появились соответствующие им отношения, которые в последующем оформились в систему обрядовых действий. Проводником в повседневную жизнь этих представлений стали шаманство и шаман.

С последующим развитием, с одомашниванием животных, прямая зависимость от природы стала меньше и отношения взаимодействующих Человек-Природа изменились соответствующим образом. И в это время оформились более сложные, но основывающиеся на предыдущих, представления, рассматривающие Человека, Природу и Космос в единстве.

В-третьих, термин "шаманство" несет в себе социологическую нагрузку. Так, этим термином можно обозначить и прослойку людей в традиционных обществах Сибирских этносов. Тем самым, применение данного термина в отношении религиозных воззрений сводит сущность самих воззрений на уровень комплекса «верований и обрядов, связанных с личностью шамана, с его сверхъестественным даром. А термин "шаманизм", неся в себе идеологическую нагрузку, выходит за рамки какой-либо общественной прослойки и распространяется на все общество.

*Томская Р.И. (Якутск)*

## НЕКОТОРЫЕ ШАМАНСКИЕ МЕТОДЫ ЛЕЧЕНИЯ И ИХ ПРИМЕНЕНИЕ В СОВРЕМЕННОЙ НАРОДНОЙ МЕДИЦИНЕ

Существует много эффективных средств лечения без фармакологических препаратов. Это - физиотерапия, лечение травмами, иглотерапия, массаж по точкам и каналам, лечебное голодание, гипноз, биоэнергетическое лечение и т.д.

В старину якуты лечились у шаманов. Шаманизм - древняя и уникальная магическая система, которая решала конкретные и сложные задачи по восстановлению здоровья, прогнозированию будущего.

По шаманским представлениям, своего духа имеет любой, даже неживой объект. Шаман видит мир как живое существо. Такие существа, как духи, уже фиксируются с помощью приборов в виде светящихся образований (аура).

Шаманы, обладая очень сильными парапсихологическими способностями, могут вызвать, вводя в транс, у людей сильные галлюцинации. Повелевая духами, шаман может лечить людей, предсказывать будущее.

Чувствуя свою силу, шаманы, как индийские йоги, называли себя проводниками высших сил, как сейчас утверждают, они имели связь с Космосом.

Таким образом, можно сделать вывод, что шаманы - сильные экстрасенсы - целители высшего класса.

Техника, с помощью которой шаман достигает состояния, необходимого для общения с духами, очень разнообразна. Это - ритмические звуки бубна, погремушки и хомуса (варган). Хомус производит звуки, вызывающие вибрации черепа, что способствует выходу в транс.

В более далекие времена индийские йоги использовали вибрационный массаж в виде пения, как шаман во время камлания для лечения человека - мантры (звуковые вибрации), притом для каждой чакры (энергетического центра) - отдельные звуки.

В своем сообщении попытаюсь остановиться на раскрытии одного из древнейших методов шаманского лечения, принципы которого, на новой теоретической основе, разработаны мною и введены в практику. Это - лечение через игру на хомусе. Данный процесс игры имеет свою композицию, представляющую определенную цель - диагностику заболеваний и их лечение. Игра имеет трехчастную структуру. Первая часть является вступительной. Вторая часть жестко не регламентирована, т.к. ее протяженность зависит от состояния пациента. Основная цель этой части - диагностика и лечение. Здесь звучит вибрирующий тон. Характер звучания проникающий, сверлящий. Можно выделить регистровое сопоставление этого сверлящего тона. Диагностика и лечение больного производится при восприятии специального звука, образованного подбором колебательного движения язычка хомуса. Третья - завершающая часть служит для успокоения пациента. Этим методом (шаманским) лечения - через игру на хомусе - получают облегчение больные с острыми и хроническими заболеваниями.

Кроме звуковых эффектов, для выхода в транс шаманы использовали и другие приемы. Так, продолжительное время шаман может прыгать, скакать, бегать и плясать, колотя в бубен.

Для пробуждения энергетических центров индийские йоги выполняли динамические медитации - 15-ти минутный бег на месте с открытыми глазами с поднятием колен как можно выше. Иногда вместо бега танцуют в экстазе в течение 15-ти минут. Это пробуждает энергию Кундалини - Шакти и Муладхарачакре (в области копчика).

При различных медитациях, как сейчас утверждают, шаманы тоже раскрывали свои энергетические центры (чакры). Этот метод лечения йоги усиливали, применяя ритмическое дыхание: при вдохе - поднятие рычага насоса, а при выдохе - накачивание. Большой как бы наполняется праной, при этом все вредное удаляется. А у якутских шаманов при камлании дыхание сопровождается глухими горловыми звуками, и в это время они припадают ртом к больному и "достаю" сильным вдохом его болезнь (ахсырыйар).

Раскрытие чакры делает организм человека более жизнеспособным, поднимает морально-этический и духовный уровень человека и раскрывает экстрасенсорные способности. Уровень этих способностей зависит от наличия потоков энергии между всеми семи чакрами.

В заключение, о состоянии дел в области изучения шаманских традиций. В настоящее время мало занимаются исследованием и практическим применением шаманских традиций. Это связано преследованиями шаманов в нашей стране после победы революции 1917 г. Шаманские традиции и навыки передавались по наследству. И это все исчезло с их уничтожением. Остались сейчас адаптированные для всех методики, которые могут использоваться как для лечебных целей, так и для развития парапсихологических способностей человека.

Уткин К.Д. (Якутск)

## ОБ ИСТОКАХ ЯКУТСКОГО ШАМАНИЗМА

Якутский шаманизм как своеобразная и уникальная форма общественного сознания в его изначальной стадии опирался, прежде всего, на мировосприятие и представления первых скотоводов, земледельцев Центральной Азии, Сибири, и получил дальнейшее развитие в эпоху бронзы и железа.

Якутский шаманизм опирается, прежде всего, на идеологию и модель мировосприятия первых создателей, так называемой, "удаганской культуры". Последняя стала фундаментом, первоосновой для формирования системы и структуры якутского шаманизма. Культовая магия возникла на заре осознанной жизни общественного развития. Начавшись с эпохи палеолита, как форма почитания пантеона небесных божеств, духов земли, природных стихий и животного мира, культовая магия прорастает в стройную, сложную систему шаманизма, в данном случае, центральноазиатского и сибирского. Якутский шаманизм, как одна из ветвей тюрко-монгольского шаманизма, берет свое начало из этого пласта духовной культуры древних людей.

В мифологии, идеологии, обрядовой культуре якутского шаманизма в той или иной степени отражаются мировосприятие и мировоззрение лесных охотников, первых скотоводов, земледельцев алтайско-саинского нагорья, Монголии, Прибайкалья и Забайкалья. Дальнейшее развитие получает он в эпоху металлической культуры и развитого скотоводства.

Якутский шаманизм составляет мощный пласт якутской культуры, якутской религии. В нем есть от религиозной культуры якутского народа: развитая система мифологии, наличие профессионального служителя культа, цельный комплекс атрибутов, особая школа посвящения, а также оформившаяся и сложившаяся терминология.

Слабо изученной стороной якутского шаманизма является лексика и поэтика камлания, школа обучения и обряд посвящения. Но самым затруднительным, видимо, является глубинный, древний пласт этой культуры. Исследователям предстоит обратить свой взор на этот загадочный далекий мир первобытной религии.

Решетникова А.П. (Якутск)

## К ВОПРОСУ О СЕМАНТИКЕ КРУГОВЫХ ТАНЦЕВ

Интересен юкагирский круговой танец на похоронах. Аналогичны ритуальные действия в обрядах некоторых народов Амура, Средней Азии (кружные дервишей).

Что касается представлений о смерти, то в архаическом мировоззрении нет идеи состояния, противоположного жизни. Есть лишь бытие разной степени интенсивности. Отметим, что в Нижнем мире ущербные солнце и луна движутся в противоположную сторону. Похоронный же лондол направлен "в сторону жизни" (влево, как обычно). "Когда мы возвращаемся от могилы, то на обратном пути танцуем лондол. При этом каждый должен представить себя в образе ушедшего в течение десяти кругов. Скажем, если нас пятнадцать человек, то мы должны сделать сто пятьдесят кругов" (В.Г.Шалугин, с.Нелемное).

На основе представлений хантов, юкагиров о возвращении душ умерших в новорожденных Среднего мира, сделан вывод о том, что похоронный лондол содержит в себе магию ускорения времени в ином мире, чтобы душа соплеменника поскорее вернулась.

Матвеев В.М. (Якутск)

1. В поиске внутренней свободы помогает звук бубна, пляска, голос шамана.
2. Настоящие якутские, эвенкийские, эвенские, юкагирские шаманы, наделенные огромными способностями, есть и среди наших современников. Наша задача - найти их.
3. Экстрасенс - личность, наделенная сверхощущением, обладающая выраженным биополем и повышенной биоэнергетикой, и способная с их помощью воздействовать на другого человека. И он пытается, частично, раскрыть механизм самого явления.

4. Шаман - не экстрасенс. Это большое явление, требующее научного исследования и соответствующего внимания.

5. Легенды и мифы, рассказы очевидцев о чудесах, совершаемых реально жившими шаманами; сведения о их жизни.

Из всего этого следует:

Во-первых, разрешить камлание шаманов и деятельность экстрасенсов; уделить им большое внимание, при этом непременно проводить глубокие научные исследования.

Во-вторых, возможен практический показ камлания шамана с соблюдением обрядовых традиций.

*Емельянов Н.В. (Якутск)*

## СЮЖЕТНОСТЬ ШАМАНСКИХ КАМЛАНИЙ И СЮЖЕТЫ ОЛОНХО

1. Общность мифологического арсенала - основа сходства и различия сюжетной организации шаманских камланий и олонхо.

2. Мифологические три мира в сюжетной композиции камлания и эпического повествования.

3. Сходство и различие завязки камланий шаманов и сюжета олонхо.

4. Символическое путешествие шамана и богатырский поход эпического героя.

5. Образы и функции действующих лиц в камлании шамана и персонажей олонхо.

Заключение: обрядовая ограниченность сюжетного камлания и эпическая широта сюжета олонхо (психорелигиозность камланий и художественно-эстетические принципы олонхо).

*Никифоров В.М. (Якутск)*

## ОБРАЗ ШАМАНА В ЯКУТСКИХ ПРЕДАНИЯХ

Роль и функции шамана, его социальный статус в XVII-XVIII вв. вполне отчетливо отражены в "ближнем фольклоре". Образ шамана обычно искажен в угоду априорного положения о первобытном уровне развития аборигенов того или иного региона - шаман, как правило, представлен безраздельным "властителем дум".

Чтобы предупредить возможное обвинение в выдергивании фактов (действительно можно было бы сделать более чем достаточную репрезентативную выборку), возьмем материал, представленный только во второй книге двухтомника Г.У.Эргиса, получившего в свое время очень высокие отзывы специалистов (В.Я.Пропп). Составитель сумел представить в сборнике все разнообразие фонда якутской внесказочной прозы. Большинство из текстов могли бы считаться инвариантами сюжетов легенд и преданий. Необходимо также отметить, что сборник вышел в свет в 1961 г., когда в фольклористике превалировал социологический подход в оценке событий прошлого.

В главе "Тойоны и бааи" (в классификации внесказочной прозы Г.У.Эргиса соответствующий раздел носит название "Угнетатели народа") даны 19 легенд и преданий, из них в пяти описываются конфликты между тойонами и шаманами. Показательно, что в двух текстах, помимо описания конкретных случаев, есть высказывания резюмирующего характера:

"...Додор в расцвете своих сил всячески мучил, порол многих шаманов..."

"...Он (Кулуйах Баай - В.Н.), избивая шаманов розгами, вынуждал их опустить ему сверху сеносочков."

В трех других текстах шаманы также выступают в роли потерпевших и только в одном случае последовало возмездие с их стороны.

Изложенное выше дает возможность делать определенные выводы о том, что шаманы в то время не играют той роли, которая им приписывается. И особенно, когда наступила пора массовых крещений и началась "борьба за паству".

Выдержать конкуренцию со священниками, за которыми стояла вся государственная машина Российской империи, шаманы естественно не могли, в то время как они и теперь несут всю моральную ответственность за обирание и терроризирование местного населения. При этом все сваливается в одну кучу, например, размеры "воздаяний" за конфессиональные услуги и той, и другой веры; выпячиваются "прегрешения" одних и остаются в тени деяния других.

Пахомов А.К. (Якутск)

## САХАЛАР ОЙУУННААҤЫННАРА УОННА ОЙУУННАРА

Ойууннааһын Саха сиригэр Советскай былаас иннинэ төһө күүскэ сайда сылдьыбытын анаан-минээн үөрөппит суох. Кини хаһан, хайдах мунутуур сайдыытын ситиспитэ биллибэт. Советскай былаас буолтун да кэннэ, Саха сиригэр ойууннааһын адьас сайдыбатаҕа. Төттөрүтүн ойууннааһыны утары охсуһуу ытыллыбыта. Маны архив матырыяала (источника) да туоһулуур. Уопсайынан, ойууннааһыны историческай өттүнэн толору сырдатар матырыяал, Саха сиринээҕи архивка Советскай былаас буолуон да иннинэ, уонна Советскай да кэмгэ, аҕыйаҕа уонна суоҕа чуолкай.

Саха сиригэр ойууннааһын ситэ үөрэтиллибэтэх буолан, ойууннааһын уонна ойууннар тустарынан мээһэ мээһэ (үксэ научнайа суох) суруйуулар уонна этиилэр элбэхтэр. Ойууннааһын төрүттэринэн олонго курдук, ханнык баҕар салаа үөрэхтэр (философия, айылҕа үөрэбэ, астрономия, астрология, биология о.д.а.) буолуохтарын сөп. Бу өттүнэн сыаналааһын эмиэ онгоһулла илик. Онон оҕор билигин ыччаттар, үөрэхтээхпит, билээччибит дэнээччилэр ойууннары Хар, Үрүҥ диэн өҥнөрүнэн арааран ааттыылар. Бу баҕас аһары толоос: наукаҕа ылыллыбат уонна саха сиэригэр-туомугар сөп түбэспэт этиилэр. Бу ханнык эрэ нуучча убайдар Черный, Ефий диэн тылбаастаабыттарыттан ылыллыбыт быһаччы өйдөбүл. Оттон дыһинээбинэн Айыы уонна Сиэмэх ойууннар баалара.

Айыы ойууна Орто дойдуга баар бары үтө күүһү кытта: айыыны-иччини, куту-сүрү, сиэри-туому о.д.а., онтон Сиэмэх ойуун абааһыны кытта сибээстэнэллэрэ. Онон айыы ойууна сиэмэх ойууннааҕар быдан күүстээбэ. Дьонго-сэргэбэ да туһата сүрдээх элбэбэ.

Онон ойууннары, айылҕа араас күүстэрин кытта быһаччы сибээстэх дьоннору, сэрэнэн-харыстаан этиэх-тыыныах баара. Ис дыһин билбэт эрэри, аһара аһаҕастык тыллаһы-өстөһүү, баҕар, сэттээх-сэнкиллээх буолуон сөп. Ойуун айата тоҕоостоох түгэни (кэми) күүтэн, үйэлэр тухары ахсаабакка атытылаах (иттиилээх) турарын кэпсириллэрэ. Бу, билигин төһө да умнуллубутун, хааларыллыбытын иһин, сиэргэ-туомна син биір сыһыаннаах уонна өссө сорохторго дууһаларыгар тыыннаах көстүү.

Ойууннары сүннүһүнэн үс суолга араараллара: кыра, орто, улахан. Улахан ойууннарҕа: улахан-ойуун, улуу-ойуун, 9 кэрдиһтээх мунутуур ойуун киһирэллэрэ. Балар үксүн уһуулулан манньык улахан ойуун буолаллара. Уһуулулар ойууннар 3 сыл устата эттэтэллэрэ. Манньык кытаанах үөрэҕи тулуйбатахтар, кэпсириллэринэн өлөллөр эбит. Уһуууҕа ойуун буолуохха дүөрэлээх дьоннору талан, сөбүлэһинэн ылан үөрэтэллэрэ. Оччолорго да уһуулуллубатах (үөрэммэтэх), мээһэ ойууннар бааллар эбит. Олор көрбүттэриттэн үтүктэн эрэ ойууннууллара. Онон киһилэргэ туох аба-хомуһуна кэлиэй, үгүстэрэ көннөрү, кыра да ойуун суолтатыгар суолтатыгар эппиэттээбэт буоллахтара дии. Олору аныгылыынан шарлатаннар диһиллэр.

Уһуулуллубуттар да бары улахан, улуу 9 кэрдиһтээх мунутуур ойуун буолбаттар эбит. Ол уһуулулар киһи дыһинээх ойуун буолар хаачыстыбалара, төһө элбэҕиттэн тутулуктааҕа биллэр: аһаҕас эттээбэ-хааннааҕа, куолаһын кэрэтэ, этэр тылын имигэһэ, алгыһы-кырыһы билиһитэ, албаныны-силгэнини сатааһына, бэйэтин бөдөгө-садаҕа, сирэин-харабын ньимиэтэ, таһаһын-сабын онгоһуута, дьонго-сэргэбэ ис-тас көстөр дүһүнэ о.д.а.

Улахан, улуу 9 кэрдиһтээх мунутуур ойууннар 3 буолбатаһына, саатар 1-2 араас суол хомуһуннаахтара (гипнозтаахтара) чуолкай. Киһилэр оннук хомуһуннарынан буолуохтарын сөп: тыл (араастаан этии) хомуһуннара, алгыс-кырыыс хомуһуна, тойук (кэрэ куолас) хомуһуна, экирээһин (үнкүү) хомуһуна о.д.а. Дьэ кырдык, ойууннар, бу күүстэри сатаан таба туһанар буоллахтарына, араас кыра ыарыһы таах үтүөрдүөхтэрин, төрүүр оҕо төттөрү төннүбэтин



(өлбөтүн), эбэтэр төлкөлөөх түөрөҕи мэлдьитин түһэриэхтэрин, сүөһү - ас куруук, харыыта суох үүнэ - үөскүү, хара тыа булда харгыһа суох бултана турарын курдук онгоруохтарын сөп эбит.

Улуу, эбэтэр 9 кэрдиистээх мунгутуур ойууннар, ыгырылыннахтарына, бастаангы түүнгэ ыалларыгар таах хоноллор. Онно булгуччу түһүллэрэ уонна туох туһунан кыырыахтаахтарын булгуччу билэллэрэ, хайдах алгыахтаахтарын эрдэттэн былаанныылара. Онтон ойуун дьыһлээх хаһаайыҥҥа кыырыы төһө өр барыабын, туох түмүктээх уонна төһө төлөбүрдээх буолуобун этэрэ, уонна икки өттүттэн сөбүлэһин эрэ кэнниттэн, ойуун дьэ кыыраа.

Улахан, улуу эбэтэр 9 кэрдиистээх мунгутуур ойууннар көрбүөһүт, эбэтэр аһаҕас харахтаах, буолаллара. Абааһылар уонна куһаҥан тыыннар ордук ыалдыаары, эбэтэр өлөөрү сылдьар киһини кэбэҕэстик булаллара. Кинилэр үксүгэр киһи атабын икки ардыгар сыттык саҕа уот, ардыгар ийэ бэйэлэринэн киһи буолан көстөллөрө. Манньык курдары көрөр ойууннар эмтиир-үтүөрдэр уонна араас үтүөлэри онгорор дьайыыларыгар олус ситиһинилээх буолаллара, ынырык-тан-ынырыкка, күндүттэн-күндүгэ, мааныттан-мааныга сылдьаллара.

Ойууннар ойууннааһыннарын сүрүн ньыматынан кыырыы буолар. Кыырыы ардыгар 3 түүннээх күн устата барара. Манньыгы улуу эбэтэр 9 кэрдиистээх мунгутуур ойууннар онгороллоро. Кинилэр аан бастаан туох баар куһаҥан тыыннары, абааһылары дьалбыһаллара, ситэн туттаахтарына сиэн-аһаан арабаллара, ый-күн ыһааҕа ғынан, күдэҥнэ көтүтэллэрэ. Онтон дьэ араас айыылары ааттаһан, олортон хайаларын эмэ ылыннанан, ыалдьар буоллабына, өмтээһиниҥэ, сүөһү өлөр буоллабына өрүһүйүүгэ, оҕо сыппат буоллабына, уһа (биһик) онгорууга, булт тоҕооспот буоллабына, эһэкээн тардыыга киирэллэрэ.

Улуу, эбэтэр 9 кэрдиистээх мунгутуур ойуун кыырыыта саҕаланнабына, бастаан кээлээнитин киллэринэрэ. Кээлээни диэн дьыҥнээх хомуһуннаах эрэ ойуунҥа баара, ол аата, ойуун кыырыы туругар кииринтэ буолара. Кээлээнитэ киирбит ойуун орто дойду дьонуттан атын майгыланара. Ол аата, кини араас иччилэр, абааһылар саналарын истэр уонна кинилэри кытта кэпсэтэр, этиһэр-эриһэр буолан хаалара. Бу кэмгэ ойуун Орто дойду дьонун кытта сатаан кэпсэппэтэ. Ойуун манньыкка тийдэбинэ көрөн-истэн олорооччуларга тэптэрэн (киксэрэн) эрэ биэриэхтэ-эхтэрэ. Оччоҕо ойуун кыырыыта өссө ситиһилээх буолара.

Манньык дьыҥнээх кыыран баран көрүүлэнэллэрэ: били түһээн уонна көрбүөһүттээн, итиэн-нэ кыырыы түмүгэр билбиттэрин-көрбүтүгэрин (көрүүлэниилэрин) кэпсииллэрэ. Кинилэр көрүүлэниилэрэ болдьохтоох буолара. Холобур, ыарахан буоллабына дьэ эн Сир-ийэ көбөрөн-наҕаран, ситэн-хотон турдабына үтүөрүүн уонна кырдыан өлүүххэр дылы ыалдыан суоҕа; оттон оҕо сыппат ыалыгар, эһиэхэ эһинил баччаҕа бүтэй эттээх-хааннаах, толору дьоллоох-соргулаах уол оҕо төрүүбэ, уонна аҕа ууһун арбааччы, ийэ ууһун илбээччи кини буолуо, диэбэ. Маны ситиһэрбэр төһөлөөх сырыыны сылдыбыппын, үөһээ-аллараа дойдуларынан эргийтэлээбиппин, араас куһаҥан тыыннары, абааһылары ситэлээбиппин уонна үгүс айыылартан ааттаһан, хайдах ылыннартаабыппын бары эт кулгааххытынан истэн, нохтолооххутугар тохтотон, сүрэххитигэр сөбүүрдэн, эттээх-хааҥгытыгар инэрэн, билэн-көрөн олоруфут. Дьэ, онон мин онгоһуум эһигини үйэлээх сааскыт тухары өллөйдүү-өрүһүйэ, чэгиэн-чэбдик онортуу туруоҕа. Мин эһигини Ийэ-айылбаҕытын кытта бөбөтүк (туох да кыайбатын курдук) сибээстэтим. Ол сибээс Орто дойдуга олороргут тухары үтүө-өллөй буолуоҕа.

Улахан, улуу 9 кэрдиистээх мунгутуур ойууннар тустарынан сорох түгэҥнэри кэпсээтэххэ итинник.

Оттон билигин кинигэттэн ааҕан уонна психолог-специалистар кэпсээннэрин истэн, гипноз уонна манипуляция элэмэннэрин билбиттэринэн, сорохтор улахан ойуун буолбут саҕа сананаллар. Бу сизэргэ-майгыга сөп түбэспэт быһыы. Ойууннар төһө да гипноһу, манипуляцияны тутту-буттарын иһин, кинилэр сүрүн күүстэрэ Ийэ-айылбаны кытта быһаччы сибээстээхтэригэр

буолара. Ону ити билигин ойуун буолбут саҕа сананааччылар адьас билбэттэр. Билиэхтэрин да иһин, онно бары эргиччи талааннаах, толору дьобурдаах буолбатахтар.

*Игнатьев Н.Л. (Вилуйск)*

### ОЙУУННААҤЫН УОННА УДАҤАННААҤЫН

Сахаларга ойууннааҥын уонна удаҥаннааҥын үрдүк таһымга турар сүдү итэбэл биир уһулуччулаах көстүүтүнэн буолар. Ойууттар улахан, орто уонна кыра ойууттарга араарылаллара. Улахан, орто ойууннар айылҕаттан айдарыылаах, олус дьобурдаах, ап хомуһуннаах, дьа-лынҥаах, сэттээх тыллаах, үөһээни, алларааны кытта сибээстэһэр ураты эттээх-сииннээх, бөлүһүөк буолаллар. Оттон кыра ойууннартан үгүстэрэ аяхтарын ниттэр эрэ иһин кыыраллара. Ойууннары сэргэ удаҥаннар, ичээннэр, көрбүөччүлэр, отоһуттар, илбиһиттэр о.д.а., дьон сэргэ ыарыйдабына, кыахтарынан көрөн эмтииллэрэ. Сахалар аҕа уһунан тарҕанан олорор кэмнэригэр олус сурабыраллара. Нууччалар кэлбиттэригэр ойууннар көрбүөччүлэринэн, бөлүһүөктэринэн киэҥник биллибиттэрэ, ол иһин воеводалар ыраахтаабыга сахалар олохторун-дьаһахтарын ойууннарын, ичээннэрин, отоһуттарын, уустарын сөбөн кэпсииллэрэ. Сахалартан ыраахтаабы воеводалара Яков Волконский, Андрей Баргешаев сахалары олус баттаан дьаһаагы хомуйалларын үгсэ Маһары Баһыахп (Ханалас), Нохто Мымах (Нам) уонна Тирэн Өһүргээйп (Мэнэ) Якутскайтан Санкт-Петербурга 1676 сыл от ыйыгар барбыттар. Кинилэр ахсынньы бүтэһигэр тинийбиттэрэ, 1677 сыл тохсунньу 3 күнүгэр Федор Алексеевичка приемга сылдьы-быттар, 120 кииһи, 3 кэрэмэс саһылы бэлэх туттарбыттар. Онно Мымах уола Нохто сүлүһүннээх, хомуһуннаах тыллаах ойуун эбит. Онон кини ойууннаан көрдөрбүтүн ыраахтаабы олус хайбаабыт. Кинилэргэ барыларыгар саха кинээстэрин титулун аатын инэрбит. Онтон ик-киһин 1679 сыл Бороҕонтон Чуука Хаанчыкап, Мэнэгтэн Чугуун Бодойох уонна Нохто Мымах (Нам) буолан Санкт-Петербурга ыраахтаабыга үгсэ барбыттар. Манна да Мымах ойууннаан бэйэтин кыабын толору көрдөрбүт. Саха сиригэр губернатора 1696 сылтан ылата Якутской куо-ракка уонна кини тулатыгар ойуун кыырытын боппут, ол таһаара дьэтин тутан нуучча итэбэлин күүс киллэринтэн этэ. Ол эрэн ыраахтаабы Петр I сахалар ойууннааһыннарын үрдүктүк тутан, кинилэри үөрэххэ ытан үөрэтэр баҕаттан Саха сиригэр воевода Иван Иванович Полуэк-товка ойууннары хомуйарга дьаһал биэрбитэ, ол иһин Орто Бүлүү зимовьетын комиссара Дмит-рий Канаев 1730 сыл тохсунньу 30 күнүгэр Полуэтовка манньык суруйбут: ...А шаманов двх человек Лучинской волости Желодая Дакина с женой, Тогуусской волости Чикема Дябкина с женой..., онтон 1730 сыл тохсунньу 22 күнүгэр Якутскайга: ...и шаманов, а именно: из Верне-вилуйского Фугляцкого роду тунгусов Туркига Урумун, Типича Маянин да Ардах Куреянов с женами..., өссө кинилэргэ эбии ити Үгүлээт аҕатын уһуттан Мисаул Маисин, Кытанах Налин ойууттары хомуйбуттар. Орто Бүлүү зимовьетын комиссара Прокопий Ефимов 1730 сыл муус устар 7 күнүгэр Саха воеводатын канцеляриятыгар Тобус буолаһыттан да шаманов Метельяна Сононова, итини тэнгэ, Мэйик буолаһыттан бааһынай ойуун Чергулов, Боотулуу буолаһыттан Ожег Мякчинов, Бороҕон буолаһыттан Кыракый Суларов, Нөөрүктээйи буолаһыттан Кучуняк Баканков хомуйбуттара. Ити ойууннары барытын Якутскайга муспуттар. 1731 сыл атырдьах ыйын 26 күнүгэр воевода Фадей Жадовской, дворянин Дмитрий Кычкины кинилэртэн 4 ойууну арыялаан Москваҕа илдьэригэр ыйаах таһаарбыт. Онон Кычкин 4 ойууну 1731 сыл олунньу 29 күнүгэр, Нүүйэ өрүскэ тинийбэккэ эрэ, Өлүөхүмэттэн император төннөргө дьаһайбытынан төннүбүттэр. Петр I ыраахтаабы ыйаабынан Сунтаарга олорор Утунньук, норуот эмчитэ Кэмчи удаҥанна Иркутскай губернияттан кэлэ сылдьыбыт медицинской комиссия сифилис ыарыыны

эмтиир ньымаларын үерэтэн баран киниэхэ өлүөр диэри сыллата 25 солк. пособие анаабыт. Бүлүү Чочутугар 1700 сыл диэки бадахтаах Сыдыбыл диэн ойуун саарбата үөскээбит. Кинини өлбүтүн кэниэ олорбут алааһын ситиһигэр аранастаабыттар. 1700 сылтан 1890 сылга диэри ойууннар төһө да бобуу-хаайыы баарын үрдүнэн идэлэрин бырахпатахтара, хата, өссө сэтэрэн, өссө сурабыран ойууннууллара, кинилэри утары көрөр, сангарар дьоннору харан ойууттар ситиһэн дыбынгга көтүтэллэрэ. Онтон Совет былааһа бастакы сылларыттан ойууннааһыны булгуччулаахтык боппута, ону сэргэ таһара дьыэтин имири эспитэ. Саха сирин киин оройуоннарыгар аһардас Чурапчы, Таатта, Мэнэ сирдэригэр 50 ойуун баарын 1924 сыллаахха боппуттара. Бүлүү сүһүнүгэр эмиз элбэх ойуун баара. Этнограф Попов (1902-1960 гг.) 1922-1925 сылларга Боотулууга учууталлаан олорон, Бүлүү сахаларын итэбэллэрин үерэтингэ кириэн Онобосчут, Сургуулук, Боотулуу, Үгүлээт, 2-с Күүлэт 10 ойуунуттан 31 кыырыны суруйбут. Кинилэр истэригэр Никон Поскачин (кэлин норуот эмчитэ Никон Алексеевич Васильев) 3 кыырыны: сылгы кэрэбэр, саҥа дүһүргэ, сылгыны кэрэх ыйаан көмүүгэ суруттарбыта. Баппаһайыга Эргэ Сартуол төрүтэ Таргыһа биллэр ойуун этэ. Мин Советскай былаас бастакы кэмнэригэр олорон ааспыт Оноху, Аана удаһан, Мордолоһо, Ылдьаана, Ураанньык, Куонаан, Сыдыбыл (Бүлүүлэр) уонна Татыһаас, Ылдьаһы (Мэнэлэр), Ыратааһап (Чурапчы) бөлүһүөк Николай Попов (Мэнэ) тустарынан ахтылары барыта 31 страницаҥа түмнүм. Онон өссө ойуун таһаһыгар ол кэниэ кыырылары суруйдум.

*Слепцов П.А. (Якутск)*

### ШАМАН В ОБРЯДОВОЙ ТРАДИЦИИ ЯКУТОВ

Традиционная обрядность, как важнейший фактор целостности этноса, является основой ритуальной культуры якутов. В ритуальной деятельности этноса отражается, главным образом, его традиционное мировоззрение.

Формирование и эволюция ритуальной культуры зависит от многих факторов, характеризующих функционирование этноса. В первую очередь, к ним можно отнести особенности этнического, экономического, политического, религиозного развития этноса.

Реконструкция якутской традиционной обрядности позволяет выделить в ней следующие обрядовые комплексы: обряды жизненного цикла, календарные, промысловые и кузнечные обряды. Отдельно можно выделить реликты военных и земледельческих обрядов. Отдельную категорию составляют так называемые шаманские обряды. Все узловое, кризисные моменты жизнедеятельности не только отдельного индивида, но и всего этноса сопровождаются выполнением тех или иных обрядов. В этнографической современности основным действующим лицом в них является шаман.

У якутов существовал следующий круг сакральных лиц: хос куолайдаах киһи (чреводаатель), бэриэччиттээх киһи (человек с видимой тенью), түүллээх киһи (сновидец), билгэһиһи (сновидец), көрбүөччү (человек, знающий заранее), отоһут (лекарь), иччээн (мудрец), уус (куһаҥдаһан (шаманка) и ойуун (шаман). Из них только удаганка и шаман, пройдя инициацию эттэти становились профессиональными служителями шаманства. Остальные лица, обладая тем или иным даром, профессионально не занимались культовой деятельностью.

В ритуальной деятельности якутов на уровне этноса основную роль играл айыы ойууна (жрец) как медиатор между миром людей и миром добрых божеств айыы. Его основная функция - это сохранение внутренней целостности этноса, его стабилизация как единого социального организма, аккумуляция благополучия и счастья. Сфера общения черного шамана сиемэх ойуун - это мир

злых духов абааһы. Он выступает посредником лишь между отдельным человеком и миром злых духов, миром мертвых. Основная функция черного шамана - это восстановление равновесия, когда нарушена естественная деятельность индивида (например, при болезни). Однако, со временем, когда усиливается роль шаманства как религии, функция черного шамана расширяется. Он стал выполнять не только свою роль, но и роль жреца, об этом свидетельствует его участие во многих обрядах, связанных с миром добрых божеств айыы.

Таким образом, основная цель якутского шаманства как религии - установить и сохранить гармонию между человеком - социумом - окружающим миром. Единство природы и человека, жизни и смерти, духа и плоти составляет философскую основу якутского шаманства.

*Оконешников В.И. (Якутск)*

## К ВОПРОСУ О МЕТАФИЗИКЕ ЯКУТСКОГО ШАМАНИЗМА

19 марта 1991 г., на занятии философского кружка Института космофизических исследований и аэронауки, организованной кафедрой философии ЯГУ, Институту языка, литературы и истории, известный экстрасенс, Президент ассоциации нетрадиционной медицины В.А.Кондаков сделал сообщение о реально практикуемой "телепортации энергетических двойников" - способности якутских шаманов, заключающаяся в том, что их "зримый образ" транспортировался одновременно в несколько мест "приглашения"...

Принимая данное сообщение как гипотетический феномен, попытаемся соотнести его с другими наблюдениями эниологических явлений и высказываниями теоретического характера (излагается в логической последовательности для возможной формулировки эвристической гипотезы):

- видение художника Степанова Т.А. (из серии картин по шаманизму) трансцендентного "выхода шамана на контакт" с Высшим Добрым Духом - Айыы, как полет по световому "потoku";
- аналитические наблюдения доктора Раймонда Моуди (1) по рассказам людей, побывавших в состоянии клинической смерти, о "их" полёте с большой скоростью через "темный тоннель" к яркому свету и дальнейшее "видение" себя и окружающих со стороны;
- физический процесс переноса фрактального клубка (шаровой молнии) через узкую щель (трубу) с размерами молекулярного уровня (2) (из области физики фрактальных кластеров);
- попытка объяснения таинственного поведения шаровой молнии академиком П.Л.Капица (3) ("посещение" молнией жилища людей через печные трубы, форточки, щели окон);
- видеозапись пересказа "о способности шамана подкатываться" в виде огненного шара (Среднеколымский район, п.Оюсардах. Запись сделана в октябре 1991 г.);
- изложение автором при презентации доклада (4) возможного эвристического вывода (с помощью шаровой модели - методологии анализа явлений) гипотезы о том, что явления, подобные шаровым молниям, могут содержать элементы самоорганизации интеллектуальных систем (на основе сравнительного анализа искусственного и естественного интеллекта с позиций "философской инженерии");
- высказывания австрийского философа и логика Рудольфа Карнапа (1891-1970) в пользу существования ненаблюдаемых материальных объектов (возможно и шаровых образований);
- публичный рассказ свидетеля группового "наблюдения" за 3-х дневным "поведением" ненаблюдаемого объекта, издававшего звук слабого, но частого электрического разряда - "шипение" (3). (Среднеколымский район, с.Налимск. Беседа состоялась в октябре 1991 г.);
- метафизическая статья о возможной регенеративности образов - герменевтическое толкование о гипотетической возможности компьютерных систем по трансформации трехмерной инженерной графики (5) (к гипотезе об энергетических двойниках и их возможности к самоорганизации).

Конечно, все это чушь, бред и сумасбродство, скажет скептик, признающий один только строгий логико-математический стиль мышления. Но все же, современное научное "мышление все более ответственно поворачивается к сфере культуры" (6), и даже самые строгие научные теории со временем могут претерпевать жизненные коррективы (7). Эвристическую значимость в развитии науки подобных, возможно, философских анализов эниологических явлений природы, ложных и неложных информации, не должны, на мой взгляд, заслонять такие грозные предостережения, как

статья из одного авторитетного журнала: "Антинаучные тенденции в Советском Союзе", где "ответственно мыслящий" автор, объявляя своего соотечественника Кашпиrowsкого "хилером" на весь Мир, почти плачет об исчезновении методов средневековой инквизиции в борьбе с инакомыслием в науке.

Между тем, в философии науки и ее методологии все больше отмечается призыв к отказу от линейной схемы (теория - опыт - теория - опыт и т.д.), предлагая альтернативный к верификации метод - принцип фальсифицируемости, заключающийся в доказательстве принципиальной неопровержимости теории при демаркации науки (при "проведении линии раздела" науки метафизики). Возможность методологической значимости в науке многолетнего опыта интеллектуальной деятельности людей, фиксированного в культурологических материалах, в частности, понятия атрибутики якутского шаманизма - трех субстанций "Кут" (8), коррелирующегося с гипотетической первоосновой материального мира (9), иллюстрировалась при разработке шаровой методологической модели (4), принципиальные моменты которых, одинаковы с работой ученых парижского, тафтского и калифорнийского Университетов (10), принятой автором как источник верификации возможной научности своей работы.

Предлагаемая специалистам метафизическая последовательность информации для анализа сообщения Кондакова В.А., преследуют единственную цель: таинственные культовые информации, заключающиеся в шаманизме, методологически использовать в естественно - научных исследованиях, отмечая эвристическую значимость философии в развитии науки. К тому же подобный сциентизм (4) (интеграция различных сторон разных культур, в данном случае: даосской философии, элементов якутской натурфилософии, русской "логики триединости", классической философии и современной философии науки), выступает как проблема транснационального интереса в развитии цивилизации, продиктованная установками положений экологической этики.

*Шамаев Н.К. (Якутск)*

### ВОПРОСЫ ВНЕДРЕНИЯ ДВИЖЕНИЙ ЯКУТСКИХ ШАМАНОВ В СИСТЕМУ ФИЗИЧЕСКОГО ВОСПИТАНИЯ

По нашим данным, якутские шаманы были физически очень подготовленными людьми. Они могли камлать в течение нескольких часов, иногда всю ночь, в исключительных случаях - 2-3 ночи подряд. При этом самый большой шаманский костюм весил до 3 пудов (48 кг.). К сожалению, система физической подготовки нам неизвестна, т.к. она в свое время была глубоко засекречена. В настоящее время данный вопрос мы исследуем только опытным путем. При изучении шаманских движений обнаружено, что многие из них похожи на современные классические физические упражнения. Например, имеются прыжковые движения на месте с высоким подниманием бедра, захлестом голени назад, прыжки в полуприседе, в полном приседе, подпрыгивания в положении сидя и другие. При этом все упражнения выполнялись с поворотами и вращениями туловища, встрясками конечностей, мышц (своеобразный вид расслабления). Темп движений увеличивался постепенно, упражнения высокой нагрузки периодически чередовались с более умеренными движениями, типа "танец орла" и пр. Очевидно, дыхательный процесс происходил в такт движениям и под такт пения.

Все известные нам шаманские движения, как один из видов физических упражнений, включены в новую школьную программу физвоспитания, дисциплины "Национальные виды спорта, игры и развлечения", преподаваемой в отделении физвоспитания Якутского госуниверситета, а также изучаются школьными учителями физвоспитания Якутии на курсах повышения квалификации. Предлагаемые нами самобытные упражнения вызывают большой интерес у занимающихся.

## СОДЕРЖАНИЕ

|                                                                                                                                                                  |    |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| Гоголев А.И., Решетникова А.П. (Якутск). Феномен шаманизма в истории религии .....                                                                               | 3  |
| Басилов В.Н. (Москва). Трансвизм ("превращение пола") в шаманстве .....                                                                                          | 4  |
| Вайнштейн С.И. (Москва). Новые данные о наследственной природе "избранничества" и лечебном эффекте камлания сибирских шаманов (по материалам Тувы и Алтая) ..... | 5  |
| Грачева Г.Н. (С.-Петербург). Модель и ее роль в организации камлания иганасанского шамана .....                                                                  | 5  |
| Михайлов Т.М. (Улан-Удэ). Центральноеазиатский шаманизм как историко-культурный феномен .....                                                                    | 6  |
| Дьяконова В.П. (С.-Петербург). Шаманки в традиционном обществе народов Саяно-Алтая .....                                                                         | 7  |
| Савинов Д.Г. (С.-Петербург). О времени появления персонифицированного шаманства в Южной Сибири .....                                                             | 8  |
| Жуковская Н.Л. (Москва). Число 9 как символ полноты и завершенности в архаическом мировоззрении и традиционной культуре (на монгольском материале) .....         | 9  |
| Жеребина Т.В. (С.-Петербург). Шаманизм в системе культуры сибирских народов .....                                                                                | 10 |
| Мартынов А.И. (Кемерово). Шаманизм и наскальное искусство Северной Азии .....                                                                                    | 11 |
| Матюшенко В.И., Толпеко И.В. (Омск). Синтез древних культов Западной Сибири в процессе формирования шаманизма .....                                              | 12 |
| Таксаки Ч.М. (С.-Петербург). Шаманизм и искусство .....                                                                                                          | 13 |
| Кляшторный С.Г. (С.-Петербург). Концепция "трех миров" в сибирском шаманизме (проблема генезиса) .....                                                           | 13 |
| Корогла Х. (Москва). Герой эпоса - шаман .....                                                                                                                   | 14 |
| Корпип И. (Берлин). Традиционная роль сибирского шамана .....                                                                                                    | 15 |
| Dr. Tae-gon Kim (Seoul, Korea). Paintings of Shaman gods in Korea .....                                                                                          | 15 |
| Ля Рю Х. (Англия). M. Czaplicka, her field work in Siberia and a brief description of her collections of Shaman material in the Pitt Rivers Museum, Oxford ..... | 16 |
| Miller R. (American Museum of Natural History). The Jesup North Pacific Expedition of 1897-1902 .....                                                            | 17 |
| Mandelstam Balzer M. (Georgetown University). The struggle Against Shamans: A Comparison of Alaska and Yakutia... ..                                             | 18 |
| Saladin d'Angure B. (Canada). Shamanism and transvestism among the Inuit of Canada's Central Arctic .....                                                        | 18 |
| Knecht P. (Nanzan University, Nagoya/Japan). The Social Significance of Spirits Called at a Session of Kuchiyose.....                                            | 19 |
| Morin F. (France). Shamanism in the ethnic revival of the Shipibo (Peruvian Amazonia) .....                                                                      | 19 |
| Гемеч С. (Турция). Древняя религия тюрков .....                                                                                                                  | 20 |
| Барутчу Ф.С. (Турция). Орхонские памятники и тюркское тенгрианство .....                                                                                         | 20 |
| Невзат М. Юсупф (Румыния). Следы шаманизма в быту татар Добруджи .....                                                                                           | 21 |
| Варенов А.В. (Новосибирск). Неолитические корни древнекитайского шаманизма .....                                                                                 | 21 |
| Кистенев С.П. (Якутск). Реконструкция художественных и духовных ценностей древнего населения Колымы .....                                                        | 23 |
| Кубарев В.Д. (Новосибирск). Древнейшие шаманские изображения Алтая .....                                                                                         | 24 |
| Жук А.В., Приценко С.В. (Омск). Бескорыстие как атрибут гробокопателя .....                                                                                      | 25 |
| Запорожченко А.В. (Новосибирск). Шаманизм и древние иранцы .....                                                                                                 | 26 |
| Харитонова В.И. (Львов). Восточнославянская заговорно-заклинательная практика в свете шаманской традиции ..                                                      | 27 |
| Гаверилова Е.П. (Алма-Ата). Семантика шаманского культа в скифо-сакском искусстве .....                                                                          | 28 |
| Балакин Ю.В., Яшин В.Б. (Омск). Человек и сверхъестественное: шаманизм как оккультный феномен .....                                                              | 29 |
| Каримов Б.Р. (Ташкент). Тенгрианство и тюрки: история и современность .....                                                                                      | 30 |
| Сухоча О.Н., Авдолова И.К. (Владивосток). Шаманизм: опыт сравнения отечественных и зарубежных исследований ..                                                    | 31 |
| Окладникова Е.А. (С.-Петербург). Отражение медиативной роли шамана Центральной Калифорнии в ритуальном костюме .....                                             | 32 |
| Редунчикова Е.В. (С.-Петербург). Роль шаманизма Ю.-В. Азии для сравнительного изучения природы шаманизма ...                                                     | 33 |
| Султангареева Р.А. (Уфа). Башкирский обрядовый фольклор и шаманизм .....                                                                                         | 33 |
| Гемуев И.Н. (Новосибирск). К раскрытию образа мансийского Мир-сусне-Хума .....                                                                                   | 34 |
| Павлинская Л.Р. (С.-Петербург). Морфология шаманского костюма .....                                                                                              | 35 |
| Кыргыс Э.К. (Кызыл). Шаманские ритуальные атрибуты .....                                                                                                         | 36 |
| Худяков Ю.С. (Новосибирск). Оружие в шаманской атрибутике у народов Южной Сибири .....                                                                           | 37 |
| Станюкович М.В. (С.-Петербург). Мужское и женское шаманство у ифугао (Филиппины) .....                                                                           | 37 |
| Новицкая А.Г. (Якутск). Возможно ли сегодня обойтись без шаманства .....                                                                                         | 38 |
| Винокурова Л.И., Жирков А.Н. (Якутск). Традиционные верования и общественно-политическая ситуация .....                                                          | 39 |
| Матвеев В.М. (Якутск). Шаман и экстрасенс .....                                                                                                                  | 40 |
| Васильева Г.Д. (Якутск). Образ шамана в романе С.Н.Курилова "Ханидо и Халерха" .....                                                                             | 41 |
| Гладышевский А.М. (Абакан). С.Д.Майнагашев - исследователь хакасского шаманизма .....                                                                            | 41 |
| Дьячкова А.Н. (Якутск). Г.В.Ксенофонтов в изучении якутского шаманства. ....                                                                                     | 43 |
| Сирина А.А. (Иркутск). Б.Э.Петри - исследователь бурятского шаманизма .....                                                                                      | 43 |
| Михайлова М.Г. (Якутск). Творческое осмысление образа якутского шамана в произведениях А.А.Б.-Марлинского и Д.П.Давыдова .....                                   | 44 |
| Мыреева А.Н. (Якутск). Шаман в произведениях П.Ойунского .....                                                                                                   | 45 |
| Тарбанакова С.Н. (Горно-Алтайск). Элементы театрального искусства в шаманских мистериях алтайцев .....                                                           | 46 |
| Лукина А.Г. (Якутск). Пляска в обряде шаманского камлания .....                                                                                                  | 47 |
| Жорницкая М.Я. (Москва). Пляска в шаманской практике народов Севера Сибири .....                                                                                 | 48 |
| Шейкин Ю.И. (Новосибирск). Музыка шаманистических и прашаманистических обрядов у народов Сибири .....                                                            | 48 |

|                                                                                                                          |     |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Никифорова В.С. (Новосибирск). О тембровых особенностях в пении якутских шаманов и сказителей .....                      | 49  |
| Шейкина О.А., Шейкин Ю.И. (Новосибирск). Музыкальные жанры в фольклоре удэ .....                                         | 50  |
| Саастамойнен Н. (Финляндия), Сара Х. (Эстония), Шейкин Ю. (Новосибирск). Музыка в шаманских обрядах удэ .....            | 51  |
| Павлова Т.В. (Новосибирск). Характеристика камлания эвенского шаманства (музыковедческий аспект) .....                   | 51  |
| Киле В. (Новосибирск). Музыка шаманских обрядов нанайцев .....                                                           | 52  |
| Мазур О., Салдамова Г. (Новосибирск). Музыкально-этнографические сведения о шаманстве северных обских угров .....        | 53  |
| Дорожкова Т. (Новосибирск). Пение и инструментарий кетских шаманов .....                                                 | 54  |
| Сыченко Г.Б. (Новосибирск). Особенности пения северо-алтайских шаманов .....                                             | 55  |
| Добжанская О.Э. (Новосибирск). Звуковой портрет иганасанских дямда .....                                                 | 56  |
| Сузукей В.Ю. (Кызыл). Шаманизм и музыкальный фольклор тувинцев .....                                                     | 57  |
| Отаина Г.А., Соломонова Н.А. (Владивосток). Поэтика песнопений нивхского шамана .....                                    | 58  |
| Елеманова С. (Алма-Ата). Музыка шаманского ритуала в казахской культуре .....                                            | 59  |
| Петров Н.М. (Якутск). Отношение шамана к музыке .....                                                                    | 60  |
| Алексеева Е.А. (С.-Петербург). Пространство и время в идеологии шаманства кетов .....                                    | 61  |
| Алексеев А.А. (Якутск). Шаманская инициация у эвенов .....                                                               | 61  |
| Алексеева С.А. (Якутск). Эвенские камлания-лечения .....                                                                 | 62  |
| Федорова Е.Г. (С.-Петербург). Шаман и хранители священного места у манси .....                                           | 63  |
| Лар Л.А. (Салехард). Шаманы семи сфер верхнего и нижнего мира. ....                                                      | 63  |
| Куледин В.М. (Томск). Некоторые соображения о хантыйском шаманизме .....                                                 | 64  |
| Лебедева Ж.К. (Якутск). Истоки шаманской мифологии народов Крайнего Севера .....                                         | 65  |
| Жукова Л.Н. (Якутск). "Знак возвращения" в шаманизме и искусстве народов Якутии .....                                    | 65  |
| Мурзашо О.А. (Москва). Адаптивные функции шаманизма в традиционных системах жизнеобеспечения народов Севера Сибири ..... | 66  |
| Пан Т.А. (С.-Петербург). Материалы по маньчжурскому шаманству в Институте востоковедения .....                           | 67  |
| Петров А.С. (С.-Петербург), Роббек В.А. (Якутск). Эвенский шаманизм: лексика, семантика .....                            | 68  |
| Киле Н.Б. (Владивосток). Анимистическое воззрение и шаманизм у нанайцев .....                                            | 69  |
| Абаева Л.Л. (Улан-Удэ). Культ деревьев в системе традиционной обрядности монгольских народов .....                       | 70  |
| Галданова Г.Р. (Улан-Удэ). Личность шамана .....                                                                         | 70  |
| Герасимов К.М. (Улан-Удэ). К вопросу об исторических корнях белого шаманства .....                                       | 71  |
| Дугаров Д.С. (Улан-Удэ). Ердэнское игрище .....                                                                          | 72  |
| Зориктуев Б.Р. (Улан-Удэ). О роли шаманов в коллективных облавных охотах зэгэтэ аба .....                                | 73  |
| Скрябиничкова Т.Д. (Улан-Удэ). Жреческие функции средневековых монгольских правителей .....                              | 74  |
| Шаракшинова Н.О. (Иркутск). Божества высшего шаманского пантеона - тэнгрии, их эволюция от единобожия к многобожию ..... | 75  |
| Белич И.В. (Тобольск). "Аврак" в верованиях сибирских татар .....                                                        | 77  |
| Бутанаев В.Я. (Абакан). Обряд изгнания "черной души" в страну мертвых у хакасов .....                                    | 78  |
| Сундучанев Я.И. (Абакан). Об истоках хакаского шаманизма .....                                                           | 78  |
| Захидов А., Каримов Б.Р. (Ташкент). Общее и особенное в среднеазиатском шаманизме .....                                  | 79  |
| Илюшин А.М. (Кемерово). Шаманизм в средневековых погребальных комплексах Кузнецкой котловины .....                       | 80  |
| Функ Д.А. (С.-Петербург). Адам в шаманизме бачатских телеутов .....                                                      | 81  |
| Кенин-Лойсан М.Б. (Кызыл). Небо, земля и человек в мифах тувинского шаманства .....                                      | 82  |
| Модоров Н.С. (Горно-Алтайск). Шаманизм у алтайцев: миф и реальность .....                                                | 82  |
| Молдобаев И.Б. (Бешкек). Эпос "Манас" о кыргызских бакшы и его связях с сибирским шаманством .....                       | 83  |
| Муйтуева В.А. (Горно-Алтайск). Улген в пантеоне духов алтайского шаманизма .....                                         | 84  |
| Селезнев А.Г. (Омск). К характеристике шаманских атрибутов барабинских татар .....                                       | 85  |
| Жаннай-оол М.Х. (Кызыл). К вопросу о генезисе тувинского шаманства .....                                                 | 85  |
| Шерстнова Л.И. (Томск). Шаманизм и бурханизм: динамика взаимоотношений .....                                             | 86  |
| Табашничева А. (Бишкек). Следы шаманистических верований в орнаментах кыргызов .....                                     | 87  |
| Тадина Н.А. (Горно-Алтайск). Влияние шаманизма и бурханизма на этнические нормы южных алтайцев .....                     | 88  |
| Чудояков А.И. (Горно-Алтайск). Шаман и сказитель .....                                                                   | 89  |
| Романова Е.Н. (Якутск). Якутское шаманство: стратиграфия, культовая практика, идеология .....                            | 90  |
| Ахимов В.В. (Якутск). Дерево в атрибутике шамана .....                                                                   | 91  |
| Сюмба Б. (Якутск). Отражение шаманства в топонимии Якутии .....                                                          | 92  |
| Бурцева М.О. (С.-Петербург). Представление о теме человека в обряде посвящения в шаманы у якутов .....                   | 93  |
| Бравина Р.И. (Якутск). Роль и функции шамана в погребальном обряде якутов .....                                          | 94  |
| Васильев В.Е. (Якутск). Проблемы происхождения якутских божеств .....                                                    | 95  |
| Васильев Ю.Н., Попов Г.В. (Якутск). К этимологии слов "курбастан" и "кыраман" .....                                      | 96  |
| Васильев Ф.Ф. (Якутск). К проблеме религиозного синкретизма у якутов .....                                               | 96  |
| Васильева Н.Д. (Якутск). Шаманство в Якутии в 1920-30 гг. ....                                                           | 98  |
| Винокурова Л.И., Жирков А.Н. (Якутск). Эволюция традиционных обрядов плодородия у якутов (XVII-нач. XX вв.) ...          | 98  |
| Габашев Е.С. (Якутск). Этимология термина "ойун" .....                                                                   | 99  |
| Габашева Л.Л. (Якутск). Природа и функции божества Улуутуйар Улуу Тойон .....                                            | 100 |
| Горохов С.Н. (Якутск). Борьба с шаманизмом в Якутии .....                                                                | 101 |
| Зыков Ф.М. (Якутск). О понятиях аджарай и абаасы .....                                                                   | 102 |
| Портянгина И.С. (Якутск). Шаманские обряды, влияющие на сознание людей .....                                             | 102 |

|                                                                                                                    |     |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Семенова З.Ф. (Якутск). К иконографии человека в позе адарации .....                                               | 103 |
| Колодезников С.К. (Якутск). О соотношении терминов шаманизм и шаманство .....                                      | 104 |
| Томская Р.И. (Якутск). Некоторые шаманские методы лечения и их применение в современной народной<br>медицине ..... | 104 |
| Уткин К.Д. (Якутск). Об истоках якутского шаманизма .....                                                          | 106 |
| Решетникова А.П. (Якутск). К вопросу о семантике круговых танцев .....                                             | 106 |
| Матвеев В.М. (Якутск) .....                                                                                        | 106 |
| Емельянов Н.В. (Якутск). Сюжетность шаманских камланий и сюжеты олонхо .....                                       | 107 |
| Никифоров В.М. (Якутск). Образ шамана в якутских преданиях .....                                                   | 107 |
| Пахомов А.К. (Якутск). Якутское шаманство и шаманы .....                                                           | 108 |
| Игнатьев Н.Л. (Якутск). Шаманство и удаганство .....                                                               | 110 |
| Слепцов П.А. (Якутск). Шаман в обрядовой традиции якутов .....                                                     | 111 |
| Оконешников В.И. (Якутск). К вопросу о метафизике якутского шаманизма .....                                        | 112 |
| Шамаев Н.К. (Якутск). Вопросы внедрения движений якутских шаманов в системе физического воспитания .....           | 113 |

## ШАМАНИЗМ КАК РЕЛИГИЯ: ГЕНЕЗИС, РЕКОНСТРУКЦИЯ, ТРАДИЦИИ

♦ Отв. редактор А. И. Гоголев

Сдано в набор 08.07.92. Подписано в печать 06.08.92. Формат 60х84/8. Бумага тип. № 2. Печать офсетная.

Печ. л. 14,5. Уч.-изд. л. 15,0. Тираж 400 экз. Заказ 34

Издательство ЯГУ. 677891, г. Якутск, ул. Белинского, 58

ЛОП ЯГУ. 677891, г. Якутск, ул. Белинского, 58