

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
СИБИРСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ
ОБЪЕДИНЕННЫЙ ИНСТИТУТ ИСТОРИИ,
ФИЛОЛОГИИ И ФИЛОСОФИИ

Н. А. АЛЕКСЕЕВ

Традиционные
религиозные
верования
тюркоязычных народов
Сибири

Ответственный редактор
доктор исторических наук И. С. Гурвич

1423616



НОВОСИБИРСК
«НАУКА»
СИБИРСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ
1992

Р е ц е н з е н т ы

член-корреспондент РАН А. Б. Соктосев
доктор исторических наук Н. А. Томилов

Утверждено к печати
Объединенным институтом истории,
филологии и философии СО РАН

Алексеев Н. А.

- А47 Традиционные религиозные верования тюркоязычных народов Сибири.— Новосибирск: Наука. Сиб. отделение, 1992.—242 с.
ISBN 5—02—029772—0.

В книге содержится сравнительный анализ материалов о традиционных воззрениях и обрядах якутов, алтайцев, хакасов, шорцев, тувинцев и тофаларов, входящих в одну языковую семью и осваивающих единый историко-культурный регион. Результаты исследования исконных религиозных верований тюркоязычных этносов сопоставлены с данными по традиционной религии бурят и эвенков. Прослеживаются общие закономерности формирования древних форм религии у народов Сибири, показана эволюция мифологических воззрений и систем религиозных обрядов, их влияние на бытовую культуру.

Книга рассчитана на религиоведов, этнографов, фольклористов, историков и краеведов.

0403000000—078
042(02)—92 39—92 I полугодие

ББК 86.31

✓ 5—02—029772—0

© Издательство «Наука», 1992

Религиоведение принадлежит к числу важных направлений этнографической науки. Особое место в нем занимает исследование традиционных воззрений и обрядов, что дает возможность выявить общие закономерности происхождения, эволюцию религий и их влияние на культурные процессы, определить основные принципы формирования и трансформации бытовой культуры на ранних ступенях развития человеческого общества. Сведения о религиозных верованиях и ритуалах постоянно привлекаются исследователями как один из основных источников для реконструкции мировоззрения людей первобытной эпохи, а изучение традиционных форм религии относится к числу актуальных научных проблем.

Сравнительное исследование верований и обрядов тюркоязычных народов Сибири, имевших тесные этнические и культурные контакты, дает возможность осветить многие этнографические проблемы. Прежде всего более полно понять этногенез и этническую историю этих народов, проследить характер и степень их культурного взаимодействия, определить относительную устойчивость разных элементов религиозного культа, ареалы их бытования, выявить компоненты религиозного сознания, унаследованные от общих предков.

Таким образом, исследование ранних форм религии и шаманизма тюркоязычных народов Сибири имеет большое значение для решения как общетеоретических, так и конкретных задач этнографии.

Советскими учеными внесен существенный вклад в исследование религии — ее происхождения, сущности, эволюции [Токарев, 1964б, в; Сухов, 1967; и др.]. Однако в религиоведении существует еще немало проблем, недостаточно изученных, дискуссионных. К ним в первую очередь относится проблема генезиса традиционных верований народов Сибири. Вплоть до начала XX в. эти народы сохраняли многие черты традиционного мировоззрения.

ний и обрядов этнических и локальных групп отдельных этносов позволяет осветить историю формирования религии каждого современного народа. Эти различия, как верно отметил Д. Г. Савинов, «могут быть названы культурно-дифференцирующими» [1984, с. 4]. Изучение их может дать также дополнительные сведения для освещения этногенеза и этнической истории многих народов Сибири.

В качестве первого опыта такого исследования автором проанализированы материалы по традиционным верованиям тюркоязычных народов Сибири: якутов, алтайцев, хакасов, шорцев, тувинцев и тофаларов. В число объектов изучения не включены сибирские татары и долганы. Первые, как показали исследования Н. А. Томилова, даже к концу XIX — началу XX в. еще не сложились в единый этнос или этносоциальный организм, хотя у них и отмечены интеграционные процессы [1978, с. 23—24, 31 и др.; 1981, с. 246—254]. Поэтому, прежде чем привлекать материалы по верованиям сибирских татар для сравнительных исследований, надлежит определить, какие локальные группы являются исконно тюркскими и насколько они сохранили культуру своих предков. По мнению Ф. Т. Валеева [1976], в конце XIX — начале XX в. традиционные верования предков сибирских татар сохранялись лишь в виде реликтов. На наш взгляд, данные о верованиях сибирских татар могут быть использованы при исследовании трансформации в этноконтактных зонах уже сложившихся культурных комплексов.

Долганы, как известно, молодой этнос, сложившийся в результате этнического смешения, сближения культуры и быта отдельных групп эвенков, якутов и русских затундренных крестьян, проникших на территорию Таймырского полуострова в XVII—XVIII вв. [Долгих, 1963]. Религиозные верования долган синкретичны. Они представляют интерес для изучения взаимодействия христианства с ранними религиозными представлениями. В плане реконструкции древних этапов формирования традиционных верований народов Сибири их использование неопровержимо. Исходя из этих особенностей духовной культуры сибирских татар и долган автор счел возможным исключить их из исследуемого круга объектов.

Историческая судьба современных тюркоязычных этносов Сибири весьма сложна. Они сформировались в результате взаимодействия самых разных этнических компонентов. Так, в этногенезе якутов приняли участие тюркоязычные, монголоязычные группы, тунгусы и, видимо, юкагиры. В состав современных южно-сибирских тюркоязычных народов вош-

ли не только потомки древних тюрков и монголов, но и самодийцы. Как установил В. И. Васильев, значительные группы самодийцев переселились на Север в три этапа — во II—IV, IX и XIII вв. н. э. [1979, с. 224]. Окончательно самодийцы (маторы — моторы, койбалы, камасинцы, кашинцы, часть предков тофаларов и тувинцев-тоджинцев) исчезли с этнографической карты Сибири в XIX в., будучи ассимилированы тюркоязычными этническими группами [Вайнштейн, 1979, с. 159—164]. Таким образом, сибирские тюрки в той или иной степени сохранили пережитки мировоззрения всех своих древних и поздних предков.

Установить этногенетические особенности религиозного мировоззрения тюркоязычных народов Сибири можно только путем изучения верований отдельных этнических и локальных групп. Поэтому в данной работе якуты подразделяются на четыре локальные группы: центральную (якуты, проживающие в бассейне средней Лены), вилуйскую, северо-западную (оленьевские якуты-оленьеводы) и северо-восточную (верхоянские якуты); алтайцы — на шесть этнических групп: алтай-кижи, телеуты, теленгиты, кумандинцы, челканцы и тубалары; хакасы — на пять этнических групп: качинцы, сагайцы, кызыльцы, бельтиры и койбалы. Обобщены материалы по шаманизму шорцев (собственно шорцы, а также шорцы, входящие в состав хакасов), тувинцев, тувинцев-тоджинцев и тофаларов.

В книге проведено сопоставление результатов изучения традиционных верований и обрядов тюрков Сибири с аналогичными данными по бурятам и эвенкам — народам, имеющим с ними давние и разнообразные этнокультурные и межэтнические контакты [Туголуков, 1975, 1976].

В работе приводятся цитаты на якутском языке, алтайском и его диалектах, хакасском и его диалектах, шорском, тувинском, тофаларском, а также древнетюркском. Поскольку лексические записи были сделаны собирателями прошлых лет разными алфавитами, написание всех терминов унифицировано: такого рода фонетические знаки заменены близкими по звучанию буквами или сочетаниями букв русского алфавита (см. таблицу в кн. [Алексеев, 1980а, с. 315]).

Автор счел необходимым избежать разнобоя в написании имен божеств, религиозных терминов и названий родов, встречающихся в различных источниках и публикациях. Введено единое написание имен божеств и названий родов. В ряде случаев в тексте приводится авторское пояснение непонятных для читателя выражений и терминов.

ИЗ ИСТОРИИ ИССЛЕДОВАНИЯ РЕЛИГИОЗНЫХ ВЕРОВАНИЙ ТЮРОК СИБИРИ

Историографии традиционных религиозных верований тюркоязычных народов Сибири посвящены специальные труды; в отдельных очерках и статьях показан вклад большинства известных ученых в разработку названной темы [Мирзоев, 1960, 1963, 1965, 1970; Токарев, 1966; Vdovin, 1973; Иванов, 1974; Kodolany, 1984; Basilov, 1984; Taksami, 1984; и др.].

Подробный обзор литературы и письменных источников о религиозных верованиях тюрков Сибири опубликован автором в предыдущих работах [Алексеев, 1975, с. 5—31; 1980а, с. 15—37; 1984а, с. 11—23]. В данной книге отмечены лишь те труды и архивные материалы, которые имеют наибольшее значение для освещения темы. В целях более четкого выявления степени исследованности проблемы опубликованные работы и записи о ранних формах религии и шаманизма тюркоязычных народов Сибири проанализированы отдельно по каждому этносу.

Я к у т ы. Наиболее плодотворно традиционные религиозные представления и обряды якутов исследовались в XIX — начале XX в. Значительный вклад в освещение темы внесли И. А. Худяков, Н. А. Виташевский, В. М. Ионов, Э. К. Пекарский, В. Л. Серошевский, В. Ф. Троцанский, С. В. Ястремский, В. Н. Васильев.

(Опубликованные труды этого периода можно разделить на три группы: 1) материалы о верованиях якутов, полученные по специальным программам [Соловьев, 1876; Припузов, 1884; Слепцов, 1886]; 2) общие монографические исследования о якутах, отчеты участников научных экспедиций, содержащие характеристику религии якутов [Миддендорф, 1869, с. 789—828; Маак, 1887; Худяков, 1969; Серошевский, 1896]; 3) специальные религиоведческие исследования [Виташевский, 1890, 1918; Ястремский, 1897; Троцанский, 1904; Приклонский, 1886; Пекарский, Васильев, 1910; Ионов, 1913, 1915, 1916, 1918].

После Великой Октябрьской социалистической революции значительно улучшилось изучение якутских религиозных представлений и обрядов. Особенно плодотворными были исследования А. Е. Кулаковского, Г. В. Ксенофонтова, А. А. Попова, Г. У. Эргиса, И. С. Гурвича.

Сборник материалов, составленный А. Е. Кулаковским, является попыткой системного изложения общеякутских анимистических понятий, описания комплексов ритуальных действий. А. Е. Кулаковский [1923] уделил основное внимание материалам о тотемизме, магии, культе божеств-айы, духов-покровителей рода и промысловом культе.

Ряд оригинальных трудов о шаманизме создан якутским этнографом Г. В. Ксенофонтовым [1928, 1929а — в, 1931, 1977]. Ему принадлежат гипотезы об эволюции форм религии, он пытался проследить генетическую связь между христианством и традиционными культами народов Сибири, в частности якутов (о его трудах см.: [Эргис, 1978]).

Сведения о локальных особенностях верований вилюйской группы якутов собрал А. А. Попов. Его публикация по структуре схожа с упомянутым сборником А. Е. Кулаковского. В ней последовательно приводятся общие описания воззрений якутов на вселенную, их анимистические представления, магические поверья, данные о промысловом и погребальном культах, различные способы гадания, обряды почитания духов-покровителей племени и рода [Попов, 1949, с. 255—323]. В работе подробно освещен якутский анимизм, а описание обрядов шаманизма А. А. Попов включил в третью часть своих «Материалов по истории религии якутов...», оставшуюся неопубликованной. Частично эти сведения использованы им в статье «Получение „шаманского дара“ у вилюйских якутов» [1947, с. 283—293] и в сборнике «Якутский фольклор» [1936].

Много интересных данных содержится в труде, изданном Г. У. Эргисом [Исторические предания..., 1960]. Им же написан очерк о якутской мифологии, в котором дана общая характеристика анимистических представлений [1974, с. 104—151].

В многочисленных работах И. С. Гурвича освещаются различные аспекты верований северных якутов-оленьеводов [1948а, б, 1968, и др.]. Полевые материалы, собранные во время стационарной работы в 1940-х гг. среди населения Оленёкского и Анабарского районов ЯАССР, он обобщил в монографии «Культура северных якутов-оленьеводов» [1977, с. 191—231].

Заметным вкладом в изучение якутских шаманских атрибутов стали очерки Е. Д. Прокофьевой о шаманских бубнах и костюмах народов Сибири [1961, с. 435—490; 1971, с. 6—100]. В них рассмотрены в основном экспонаты МАЭ АН СССР и ГМЭ СССР, проведена классификация и дано описание бубнов и костюмов шаманов и сделана попытка проследить их генезис.

Для изучения традиционных верований якутов особенно ценны материалы из архивов ИВ АН СССР, РГО СССР и ЯФ СО АН СССР. В первом хранится фонд В. М. Ионова — политического ссыльного, много лет занимавшегося исследованием якутских религиозных воззрений и обрядов. В сборе сведений ему помогала жена-якутка М. Н. Ионова, сказительница и большой знаток этнографии родного народа. Данные, зафиксированные супругами в конце XIX — начале XX в., отражают верования центральной группы якутов. Часть записей В. М. и М. Н. Ионовых была подготовлена к печати в 1940 г. А. А. Поповым. В сборник, составленный им, вошли главным образом материалы, отражающие космогонические, анимистические представления якутов, описание обрядов, относящихся к ранним формам религии. К сожалению, сборник остался неопубликованным [АИВ АН СССР, ф. 22, оп. 1, д. 1]. Кроме того, Ионовы записали данные по шаманизму: камлания, мифы и легенды о шаманах и пр. (о фонде В. М. и М. Н. Ионовых см.: [Дмитринева 1958; Алексеев, 1982a]).

Интересные сведения о верованиях якутов удалось обнаружить в Архиве РГО, где хранятся записи, которые В. Л. Серошевский предполагал включить во второй том книги «Якуты». Среди них есть сведения, дополняющие данные, вошедшие в опубликованную монографию В. Л. Серошевского. Наиболее интересная часть их относится к якутскому анимизму [Архив ГО СССР, р. 64, оп. 1, д. 65].

Значительные по объему материалы о верованиях якутов, собранные местными этнографами, фольклористами и краеведами, хранятся в Архиве ЯФ СО АН СССР. Они уточняют сведения о якутских верованиях, содержащиеся в дореволюционных трудах. Это полевые записи Г. В. Ксенофонтова, С. И. Боло, Г. У. Эргиса, А. А. Саввина и др. Частично они публиковались в сборниках, подготовленных якутскими фольклористами [Боло, 1937; Саха народын айымньыта, 1942; Исторические предания и рассказы якутов, 1960; и др.].

Большинство же указанных архивных материалов введено в научный оборот автором данной книги. Они легли в ос-

пову монографии и ряда статей о верованиях, формах религии у якутов; особое внимание уделено изучению шаманизма [Алексеев, 1965, 1966, 1969, 1975 и др.]. Неопубликованные данные о религиозных воззрениях и обрядах якутов использованы и в работах автора, посвященных религии тюркоязычных народов Сибири [Алексеев, 1978а, б, 1980б, 1982б, 1984а, б].

✓ **А л т а й ц ы.** Религиозные верования алтайцев известны по материалам, относящимся ко второй половине XIX в. В работах В. И. Вербицкого подробно зафиксированы моления Ульгену — главному божеству-небожителю и Эрлику — главе злых духов нижнего мира [Вербицкий, 1886, с. 1—12; 1893, с. 43—77]. В 1860—1870 гг. по Алтаю путешествовал В. В. Радлов. Впоследствии он опубликовал книгу, одна из глав которой посвящена шаманизму алтайцев [Radloff, 1893]. С именем В. В. Радлова связана большая часть того, что было сделано в конце XIX — начале XX в. в освещении религии тюркоязычных народов [Малов, 1924, с. 1].

Наиболее значительный вклад в исследование верований алтайцев в дореволюционный период внес А. В. Анохин. Музей антропологии и этнографии при Российской Академии наук опубликовал работу А. В. Анохина [1924], посвященную шаманству у алтайцев. В ней автор дал обобщенное описание алтайских духов, божеств и обрядов, посвященных им; кратко изложил мифы о сотворении земли и человека; осветил религиозные представления о человеке, его судьбе после смерти и о шаманах; перечислил виды жертвоприношений духам; в общих чертах охарактеризовал бубен и костюм южных алтайцев; привел запись заклинаний южно-алтайских шаманов Полштопа и Мампыя в честь небесных, земных и подземных божеств. В работе содержатся рассказы о шаманах, с которыми А. В. Анохин встречался. При этом он впервые записал родословные алтайских шаманов. Сведения, приведенные автором, дают возможность выявить локальные особенности верований различных этнических групп алтайцев, так как они хорошо паспортизированы. Анимистические представления телеутов — одной из этнических групп южных алтайцев — изложены в статье А. В. Анохина «Душа и ее свойства по представлениям телеутов» [1929, с. 253—269].

В советское время в изучение алтайских верований внесли заметный вклад Л. Э. Каруновская, Н. П. Дыренкова, С. А. Токарев, Л. П. Потапов, В. П. Дьяконова, Ф. А. Сатлаев, Л. В. Чанчибаева.

Интересный полевой эксперимент провела Л. Э. Каруновская. В 1923 г. по ее просьбе шаман К. Танашев из рода тангды алтай-кижи нарисовал изображение вселенной и «пути шамана» в ту или иную ее область. Он сообщил также подробные сведения о божествах и духах, о местах их обитания, о жертвах, приносимых этим духам, о том, почитают ли их все роды алтайцев, группа родов или один род. В сущности, Л. Э. Каруновская выяснила, что шаман, принадлежащий к одному роду, знает духов и божеств других алтайских родов, и подтвердила наличие общеалтайского пантеона божеств [1935, с. 160—183].

Большую научную значимость для исследования религиозных представлений телеутов имеют материалы Н. П. Дыренковой, собранные в 1931 г. на территории современного Бековского сельсовета Беловского района Кемеровской области. Опубликовать их удалось лишь в 1949 г. [Дыренкова, 1949]. Дыренкова привела сведения о шаманах, описала бубны [Там же, с. 107—108]. Она кратко охарактеризовала телеутский шаманизм, «шаманскую болезнь», меры, которые принимали иногда телеуты, «не желающие, чтобы их родственник стал шаманом», описала обряды посвящения в шаманы, процесс изготовления бубна, пир в честь этого события и осветила порядок обновления бубна. В заключение Н. П. Дыренкова кратко описала три рукоятки бубнов и пять миниатюрных бубнов телеутов, хранящихся в МАЭ АН СССР.

Н. П. Дыренкова как бы продолжила изучение верований телеутов, начатое А. В. Анохиным; бубны, описанные ею, в 1912 г. были переданы им в музей и тогда же зарегистрированы на основании данных собирателя. В свою очередь, труд Н. П. Дыренковой дополнил Л. П. Потапов, поместивший в том же сборнике МАЭ краткую статью о бубне телеутской шаманки М. Тодышевой. Он обратил внимание на некоторые стороны обряда изготовления бубна, преимущественно те, которые не нашли отражения в записях Н. П. Дыренковой. Л. П. Потапов привел ранее неизвестные сведения о духах-покровителях отдельных родов, охарактеризовал рисунки на бубне, уточнил полевые материалы Н. П. Дыренковой об изображениях птиц и коней. Анализируя эти сведения, Л. П. Потапов высказал мысль о том, что шаманские представления об изображении коня менялись в ходе его превращения из служителя родового культа в служителя культа общеплеменного [1949, с. 191, 196].

Н. П. Дыренковой] принадлежит также обобщающая работа о становлении шаманов у тюркоязычных народов [1930, с. 267—291].

Заметный вклад в изучение верований алтайцев внес советский религиовед С. А. Токарев. Он совершил три экспедиции на Алтай — в 1930, 1932, 1940 гг., во время которых собирал материалы о пережитках родового культа у алтайцев. Эти материалы легли в основу статьи о божествах и духах, которым поклонялись отдельные роды алтайцев. Автор установил, что Ульген почитался главным божеством-покровителем лишь частью алтайских родов. Он привел интересные сведения о родовых духах-покровителях [Токарев, 1947].

1423676
Более полувека занимается исследованием этнографии тюрков Сибири Л. П. Потапов. Его перу принадлежат работы об охотничьих поверьях и обрядах этнических групп алтайцев, о культе гор на Алтае [Потапов, 1929, 1946]. Ученый уделил много внимания исследованию шаманизма. Так, одной из его ранних работ была статья «Лук и стрела в шаманстве у алтайцев» [1934]. Он рассмотрел вопрос о генетической связи алтайского шаманства с тотемизмом [1935]. В 1947 г. Л. П. Потапов опубликовал обобщающий труд об обряде «оживления» бубна у тюрков Алтая, где рассмотрел этот вопрос по отдельным этническим группам алтайцев (к ним отнесены и шорцы). Автор подчеркнул общественный характер церемонии «оживления» бубна, попытался проследить архаичный, тотемистический пласт обряда и отметил его общесибирский характер [1947, с. 159—182]. Он также провел сравнительное исследование названий шаманских бубнов у коренных народов Алтая [1970]. Выше уже упоминалось сообщение Л. П. Потапова о бубне телеутской шаманки. В одной из своих статей исследователь проанализировал сведения о культе коня у народов Саяно-Алтая, в которой сосредоточил внимание на вопросах ритуального значения масти коней, приносимых шаманами в жертву или посвящаемых божествам [1977, с. 167—178]. Ученый особо интересовался выявлением древней основы шаманизма тюркоязычных народов, использованием материалов по религиозным верованиям в качестве историко-этнографического источника и проблемой датировки ранних форм религии [1978, с. 3—36].

Плодотворно занимаются изучением традиционных верований сибирских тюрков ученики Л. П. Потапова — В. П. Дьяконова, Ф. А. Сатлаев и Л. В. Чанчибаева. В. П. Дьяконова анализирует в основном тувинские религиозные верования и культы. Но в некоторых статьях она параллельно описывает алтайские религиозные представления и обряды, вводит в научный оборот материалы, собран-

ные ею во время экспедиций в Горно-Алтайскую автономную область. Так, она подробно освещает религиозно-мифологические воззрения алтайцев на человека и природу [1976, с. 268—292]; затрагивает и погребальные обряды алтайцев [1975]. В. П. Дьяконова продолжает начатое Е. Д. Прокофьевой [1961, 1971] научное изучение атрибутов шаманства, хранящихся в МАЭ. Она отмечает, что шаманы Тувы и Алтая при лечении больных использовали, кроме бубна и костюма, целый ряд других предметов [1981а, с. 138—152].

В 1974 г. вышла в свет книга первого этнографа-кумандинца Ф. А. Сатлаева [1974], в которой отображены дореволюционный быт и культура кумандинцев. В работе дана краткая характеристика кумандинских верований и обрядов [Там же, с. 147—164]. Автор частично использовал материалы, собранные им совместно с В. Диосеги во время экспедиции 1964 г.

Основное внимание в работах Л. В. Чапчибаевой уделяется проблемам атеистической пропаганды в Горном Алтае. В своей диссертации [1978] исследовательница кратко осветила алтайские религиозные верования. При этом, помимо имеющихся публикаций, использовала собственные полевые данные, из которых наиболее ценны сведения о верованиях теленгитов — этнической группы южных алтайцев, к которым принадлежит сама Л. В. Чапчибаева.

Заметный вклад в изучение традиционных верований алтайцев внес В. Диосеги — известный венгерский религиовед. Он знакомился с коллекциями МАЭ АН СССР, ГМЭ СССР, документальными материалами ряда архивов СССР, провел несколько экспедиционных поездок в Сибирь, в том числе в 1964 г., во время которой собрал сведения о духовной культуре алтайцев. Эти материалы частично использованы им в работах о шаманизме народов Сибири (список основных трудов В. Диосеги см.: [Varga, 1984]). Верованиям алтайцев В. Диосеги посвятил публикацию «Песни тюрков-алтайцев при возлиянии» [Dioszegi, 1970a, p. 95—106], в которую вошли девять заклинаний, исполнявшихся при жертвоприношении вином и молоком, и комментарии к ним. Две записи были сделаны самим В. Диосеги, шесть текстов взяты из книги А. В. Анохина, одна получена от В. Н. Тадыкина, научного сотрудника ГАНИИИЯЛ. Отметим, что это третья публикация В. Диосеги образцов произведений обрядовой поэзии народов Сибири. Им также подготовлены и изданы маньчжурские и бурятские тексты [Dioszegi, 1960a, 1970b].

На неизученные аспекты традиционных верований алтайцев проливают свет неопубликованные материалы А. В. Анохина, хранящиеся в архиве Института этнографии АН СССР (ЛО). Среди них записи камланий шаманов алтай-кижи, данные о поверьях телеутов [АИЭ АН СССР (ЛО), ф. 11, оп. 1, д. 33, л. 32 об., 39, 58, 61, 99 и др.]. Особенно интересна рукопись, в которой описан бубен северных алтайцев [Там же, д. 101, л. 15, 42].

Верования кумандинцев изучали В. Диосеги и Ф. А. Сатлаев, совершившие в 1964 г. совместную поездку к ним для сбора сведений о шаманстве. Полевые материалы этой экспедиции хранятся в архиве ГАНИИИЯЛ [Архив ГАНИИИЯЛ, ф. АМ, д. 216].

В целом шаманизм алтайцев изучен неравномерно. В литературе и письменных источниках раскрыты в основном обряды и представления телеутов, алтай-кижи и кумандинцев. Духовная культура тубаларов и челканцев практически осталась неисследованной.

Х а к а с ы. Религиозные верования хакасов изучались гораздо меньше, чем якутов и алтайцев. Из дореволюционных публикаций прежде всего следует отметить работы П. Е. Островских и Н. Ф. Катанова. Первый в 1894 г. совершил поездку в Минусинский край Енисейской губернии для сбора «этнографических предметов и древности» [Островских, 1895, с. 297]. Основное внимание во время экспедиции он уделил качинцам — их происхождению, административному делению и расселению, антропологическим данным, хозяйству, пище и т. п. Традиционные верования и обряды качинцев, к сожалению, освещены кратко, но имеются интересные наблюдения о «шаманской болезни», схематически изложен сюжет камлания для излечения больного [Там же, с. 342—345].

Исследованием фольклора, языка и этнографии тюрков Сибири занимался Н. Ф. Катанов. Его работы представляют собой публикации сведений, собранных во время экспедиций. Так, в отчете за 1896 г. содержатся данные, записанные от койбалов, бельтиров, сагайцев и качинцев. Последовательно изложены статистические данные о хакасских родах, итоги фонетических наблюдений, сообщения о тамгах, семейно-родовых жертвоприношениях и «пагорном молении» в исполнении шамана Улкана Алоктоева, о жертвоприношении духу неба, сведения о свадьбе у бельтиров и другие этнографические и фольклорные материалы [Катанов, 1897, с. 1—104]. Н. Ф. Катанов [1889, 1890] подготовил и опубликовал две статьи о шаманском бубне хакасов. Учитывая

большую научную ценность материалов П. Ф. Катарова, В. В. Радлов издал их отдельным томом [Катаров, 1907]. В него вошли фольклорные и этнографические записи, сделанные Н. Ф. Катаровым во время экспедиционных поездок к хакасам, тувинцам и тофаларам, в том числе сведения о религиозных представлениях и обрядах.

Немалый вклад в изучение хакасских верований внесли также Д. А. Клеменц и Е. К. Яковлев. Перу первого принадлежит статья об изображении духов «тес», приносящих болезни [Клеменц, 1892, с. 23—35]. Второй составил этнографический обзор коренного населения долины южного Енисея и каталог этнографических экспонатов Минусинского краеведческого музея. В каталоге имеются краткие описания хакасских религиозных атрибутов [Яковлев, 1900].

К сожалению, в советский период традиционные верования хакасов мало привлекали внимание исследователей. Из немногочисленных работ отметим статью Л. П. Потапова [1959], посвященную тотемическому обычаю дарения лебедя у хакасов и статью В. Диосеги о становлении шамана у сагайцев [Dioszegi, 1962a, p. 87—96]. Краткая обобщенная характеристика основных атрибутов хакасских шаманов дается в работах Е. Д. Прокофьевой [1961, с. 435—490; 1971, с. 63—70]. По-новому осветил обряд получения бубна хакасскими шаманами Л. П. Потапов. Он высказал мысль о том, что его символику можно расшифровать «не только непосредственным опросом шаманов, но и через изучение церемонии изготовления бубна». Такую задачу Л. П. Потапов изложил в статье, где подчеркнул функциональную сложность бубна, проследил обряды посвящения в шаманы [1981, с. 124—137].

В последнее время наметился сдвиг в изучении исконных религиозных верований хакасов. М. С. Усманова попыталась реконструировать религиозно-мифологическую систему у хакасов, уделила особое внимание культу дерева, религиозной части семейных и общественных обрядов, коснулась идеологии и культовой практики хакасских шаманов [1982, с. 1—12]. К сожалению, М. С. Усманова не уделила должного внимания выявлению особенностей верований и обрядов отдельных этнических групп хакасов.

Пробелы в изучении хакасских религиозных верований отчасти восполняются архивными источниками. Так, уникальные сведения о религиозных обрядах и поверьях хакасов были выявлены в рукописном фонде Минусинского краеведческого музея им. Н. М. Мартыанова. Из них особенно

ценны записи Н. Попова 1882 г. о магии, мифах о сотворении мира [Архив МГМ оп. 1а, д. 61]. В архиве ГМЭ СССР хранится переписка руководства музея с Ф. Я. Коном и А. В. Андриановым, собиравшими этнографические коллекции. В их отчетах, письмах и описях встречаются важные наблюдения, касающиеся хакасских верований. Так, в информации А. В. Андрианова о приобретении им атрибутов качинской шаманки впервые отмечена стоимость шаманских принадлежностей [АГМЭ СССР, ф. 1, оп. 2, д. 44, л. 22 об.— 23 об.].

Перу хакасского этнографа К. М. Потачакова принадлежит рукопись «О преодолении религиозно-бытовых пережитков в жизни хакасов» (на хакасском языке, перевод использованных извлечений сделан нами [Архив ХНИИЯЛИ, ф. 545, оп. 1, д. 20, л. 189]. В ней содержится много неизвестных ранее материалов об анимизме хакасов, культе духов-покровителей рода и др.

Интересные данные о шаманизме сагайцев представлены в копии перевода с хакасского на русский материалов, собранных В. Диосеги во время поездки в Хакасию в 1961 г. В основном это сообщения о «шаманской болезни», изготовлении атрибутов для шаманов и съедения об обряде их посвящения. Копия обнаружена автором в архиве ИЭ АН СССР (ЛЮ) [АИЭ АН СССР (ЛЮ), ф. К-У, оп. 1, д. 475].

В целом же в изучении религиозных верований хакасов все еще много пробелов. Особенно слабо исследованы верования и обряды бельтиров и койбалов.

Ш о р ц ы. Совершенно недостаточно освещены в литературе традиционные верования шорцев. В дореволюционный период шорцы практически не рассматривались как отдельная от алтайцев и хакасов этническая общность и их духовная культура не являлась объектом самостоятельного исследования. О шорском шаманизме сообщает лишь небольшая статья С. Е. Малова. В ней кратко описана вера шорцев в существование духов-помощников шаманов, простота их шаманского костюма, приведены данные о количестве шаманов и зафиксированы некоторые моменты камлания [1909, с. 38—41].

В советское время духовная культура шорцев исследовалась Н. П. Дыренковой, Л. П. Потаповым и И. Д. Хлопиной. Н. П. Дыренкова изучила получение шаманского дара у шорцев [1930, с. 263, 269—270, 272]. В сборник «Шорский фольклор», составленный ею, включены сведения о промысловом культе, мифы о божествах, легенды о шаманах. В тру-

дах Л. П. Потапова по истории и религии народов Алтая освещены религиозные представления шорцев о животных, имеются сообщения об их промысловом культе и на базе полевых наблюдений описан процесс изготовления бубна [1929, с. 124—126, 128 и др.; 1936, с. 52—53; 1947, с. 161—164]. Бубен шорских шаманов кратко охарактеризован Е. Д. Прокофьевой по музейным экспонатам [1961, с. 443—444]. Сведения о верованиях шорцев собраны И. Д. Хлопиной в 1927 г., но опубликованы лишь в 1978 г. Исследовательница последовательно изложила представления шорцев о трех мирах, религиозные поверья о человеке, избранничестве шаманов и их «болезни», кратко осветила обряды посвящения в шаманы. В конце статьи И. Д. Хлопина поместила рассказ о родовом молении Ульгену. По ее мнению, этот обряд заимствован шорцами от алтайцев [1978, с. 70—89].

Ряд сведений о традиционных верованиях шорцев содержится в неопубликованных материалах А. В. Анохина и Н. П. Дыренковой, хранящихся в архиве ИЭ АН СССР (ЛО). Так, в фонде А. В. Анохина имеются полевые записи о шорском анимизме, родословные шаманов рода кобий и т. п. [ИЭ АН СССР (ЛО), ф. 11]. Из данных по шорскому шаманизму, собранных Н. П. Дыренковой, очень ценны сведения о духах-помощниках шорских шаманов, видах камлания и атрибутах, используемых при совершении обрядов (Там же, ф. 3, оп. 2, д. 61, л. 23, 30, 31, 41 (четыре рукописи)).

Т у в и н ц ы. Сообщения о верованиях тувинцев содержатся в отчетах Г. Е. Грумм-Гржимайло и Ф. Я. Кона, совершивших поездки в Урянхайский край. Как отметил Г. Е. Грумм-Гржимайло, ламаизм не вытеснил шаманизма из сознания и религиозной практики верующих тувинцев [1926, с. 133]. Ф. Я. Кон привел отдельные записи о тувинских анимистических представлениях и становлении шаманов [1934, с. 22—24]. В фольклорно-этнографических публикациях Н. Ф. Катанова имеются сведения о тувинских космогонических и анимистических воззрениях и заклинаниях, с которыми шаман обращался к духам [1907, с. 15—16, 31, 47, 82].

Углубленно исследовали тувинский шаманизм Л. П. Потапов, В. Диосеги, С. И. Вайнштейн и В. П. Дьяконова. Л. П. Потапов руководил Тувинской комплексной археолого-этнографической экспедицией Института этнографии АН СССР, работавшей в 1957—1966 гг. и раскрывшей ранее неизвестные страницы древней истории Тувы. Л. П. Потаповым написаны очерки этнографии тувинцев районов Монгун-

Тайги и Кара-Холя, а также бассейна левобережья Хемчика [1960, 1966]. В них он касался и вопросов традиционных обрядов и поверий. Впоследствии Л. П. Потапов опубликовал историко-этнографический труд, освещающий важнейшие аспекты дореволюционного быта тувинцев [1969а]. В нем тувинским религиозным верованиям посвящен отдельный большой очерк, где В. П. Дьяконова является автором разделов «Шаманский погребальный обряд» и «Ламаистский погребальный обряд» [Там же, с. 371—398], а разделы «Шаманизм» и «Древние культы» написаны Л. П. Потаповым. Наиболее подробно в работе описано становление шаманов по воззрениям юго-восточных тувинцев, проанализированы данные о шаманском бубне и плаще западных тувинцев, описано моление горам, с посвящением им домашних животных. Особое внимание уделено выяснению генезиса представлений о бубне [Там же, с. 347—358].

В 1958 г. экспедиционную поездку к тувинцам-тоджинцам совершил В. Дюсегги. По итогам полевых наблюдений он написал две статьи, в которых охарактеризовал процесс становления тоджинских шаманов, дал описание их атрибутов, кратко осветил камлания при лечении больных, «борьбу» шаманов друг с другом и порядок их погребения [Dioszegi, 1959a, p. 27—135; 1959b, p. 269—291]. В 1962 г. В. Дюсегги опубликовал статью, в которой привел результаты сравнительного изучения атрибутов тувинских шаманов — их головных уборов, плащей, обуви и бубнов. В статье, кроме литературных данных, использованы полевые материалы автора о шаманизме тувинцев, живущих в Монголии, и тофаларов. В. Дюсегги выявил различия в атрибутике шаманов западных, центральных и таяжных (восточных) тувинцев. Наличие трех типов шаманских атрибутов, по мнению исследователя, связано с взаимодействием тувинцев с различными монголо- и тюркоязычными этносами [Dioszegi, 1962b]. Статья снабжена четырьмя карто-схемами распространения типов шаманских атрибутов [Там же, p. 156, 160, 162, 171]. К сожалению, в них отражен ареал бытования лишь основного варианта шаманской атрибутики отдельных тувинских групп.

Изучение тувинского шаманизма входит в круг проблем, исследуемых С. И. Вайнштейном. В 1961 г. вышла из печати его книга «Тувинцы-тоджинцы. Историко-этнографические очерки». В ней, а также в ряде статей, по полевым материалам, подробно освещен шаманизм тоджинцев — этнографической группы восточных тувинцев, основными занятиями которых являются оленеводство и охота [Вайнштейн, 1961].

с. 171—192; Vajnsťejn, 1968, p. 331—338; 1977, p. 27—35].

В 1964 г. С. И. Вайнштейн прочитал на VII Международном конгрессе антропологических и этнографических наук доклад, в котором остановился на неизученных, а также дискуссионных вопросах тувинского шаманства [1964, с. 1]. По данным, собранным в Туве во время экспедиций 1950—1963 гг., он разделил тувинский шаманизм на два типа: восточно-тувинский — таежный и центрально-западно-тувинский — степной. При их характеристике было обращено внимание на описание атрибутов шаманов. В докладе рассмотрен вопрос о связях шаманизма тувинцев и других сибирских народов. С. И. Вайнштейн осветил также сущность тувинских представлений об эреях — шаманских духах и их изображениях. Им установлена идентичность эреев с онгонами других сибирских народов, прослежено включение их в комплекс шаманской идеологии и использование этих атрибутов в различных религиозных обрядах [Vajnsťejn, 1978, p. 291—298]. В 1984 г. вышла в свет работа С. И. Вайнштейна, посвященная шаманизму тувинцев в начале XX в. В ней приведены данные о количестве шаманов в Туве в 1931 г., охарактеризованы представления тувинцев о трех мирах и кратко описаны шаманские обряды. С. И. Вайнштейн говорит здесь о наличии двух типов в шаманстве тувинцев — восточного и западного. Особое внимание он уделяет характеристике личных атрибутов шаманов, пытается проследить их генетические истоки путем сопоставления с археологическими находками и подчеркивает значение материалов по шаманизму для освещения этногенеза тувинцев и древней истории тюркоязычных народов Сибири [Vajnsťejn, 1984, p. 353—373].

Верования тувинцев изучала В. П. Дьяконова. Ею показана возможность использования материалов тувинского погребального обряда как историко-этнографического источника; описано участие шаманов в похоронах тувинцев, освещены представления о душе. Кроме того, В. П. Дьяконова провела сравнительный анализ этнографических данных по тувинскому погребальному культу и материалов по археологии Южной Сибири, описаний похорон, поминок и поверий о потустороннем мире у сибирских тюркоязычных народов [1975]. Она опубликовала несколько статей в сборниках, посвященных народам Сибири и Севера. В первой из них освещены религиозные представления тувинцев о природе и человеке, частично обобщены религиозные представления о смерти, мире мертвых [1976, с. 268—291]. В другой статье

В. П. Дьяконова показала синкретизм различных религиозных верований и представлений, обилие различных культов у тувинцев и роль шаманов в проведении дошаманских обрядов [1977, с. 172—216]. В третьей статье ею рассматривается вопрос о численности в Туве до 30-х гг. XX в. лам и шаманов [1981б, с. 129—164]. Отмечается, что в отдельных хопунах шаманов было даже больше, чем лам. Здесь же приводятся сведения о вере в наследственность шаманского дара, описываются «шаманская болезнь» и обряды посвящения в шаманы, представления тувинцев о духах-помощниках шаманов, а также поверья о получении шаманом зеркала (подвески на шаманском костюме) и использовании его в религиозной практике. Характеризуются отдельные категории тувинских шаманов, кратко излагается камлание Эрлику — главному божеству нижнего мира.

В. П. Дьяконова продолжила комплексное историко-этнографическое изучение шаманской атрибутики народов Сибири из фондов МАЭ АН СССР, начатое Е. Д. Прокофьевой [1961, 1971]. Объектом исследования В. П. Дьяконовой стали различные виды изображений духов-помощников тувинских шаманов; предметы, использовавшиеся при камлании у шаманского дерева; ритуальные сооружения, устанавливавшиеся во время камлания над больными; элементы шаманского костюма, шаманские посохи [1981а, с. 138—172]. Исследовательница охарактеризовала обряды, совершавшиеся при помощи различных предметов, и осветила связанные с ними религиозно-мифологические представления тувинцев. При этом она попыталась проследить исторические корни и эволюцию тувинских обрядов и религиозных представлений.

Следует отметить также труды М. Б. Кенин-Лопсана и Э. Таубе. М. Б. Кенин-Лопсан рассмотрел несколько категорий тувинских шаманов и осветил обряды, совершавшиеся при похоронах [Кенин-Лопсан, 1977; Kenin-Lopsan, 1978]. В его книге исследуются сюжеты и поэтика тувинского шаманства [1987]. Э. Таубе ввела в научный оборот несколько заклинаний из шаманских камланий тувинцев, живущих в Монголии [Таубе, 1981].

Т о ф а л а р ы. Традиционные религиозные верования тофаларов изучены недостаточно. В дореволюционный период лишь П. Ф. Катанов совершил экспедицию к тофаларам и собрал материалы по их языку, фольклору и этнографии. Среди них имеются фрагментарные сообщения о верованиях [Катанов, 1891, с. 8, 17, 51, 88—89]. В советское время краткие данные о верованиях тофаларов опубликовал Б. Э. Пет-

ри [Петри, 1927, с. 16; 1928, с. 15—17, 30 и др.]. Е. Д. Прокофьева описала бубен и костюм тофаларских шаманов по экспонатам МАЭ АН СССР [1961, с. 445; 1971, с. 74—75]. Весомый вклад в исследование религиозных поверий и обрядов тофаларов, особенно их шаманизма, внес В. Диосеги. Он изучил процесс становления тофаларских шаманов, реконструировал изготовление всех шаманских атрибутов и собрал сведения по тофаларскому анимизму [Dioszegi, 1968, p. 239—329; Kodolani, 1984, p. XVI].

Сведения о тувинских и тофаларских верованиях, обнаруженных в архивах, незначительны.

В целом обзор литературы и письменных источников показывает недостаточность и неравномерность исследования религиозных верований изучаемого круга сибирских этносов. Многие аспекты проблемы почти не описаны в литературе или освещены крайне фрагментарно. Большую трудность для сравнительного исследования шаманизма тюркоязычных народов Сибири создает неоднородность задач, которые собиратели ставили перед собой, использование неодинаковых программ и методик.

Ценным источником для изучения религиозных верований древнего населения Сибири являются материалы археологических раскопок. Но в настоящее время еще не накоплено достаточного количества находок, отражающих его религиозное мировоззрение в различные исторические эпохи. Имеющиеся археологические материалы проанализированы рядом авторов [Дьяконова, 1975; И. Л. Кызласов, 1983; Л. Р. Кызласов, 1969, 1979, 1984; Михайлов, 1980; Савинов, 1984]. Установлена определенная преемственность археологических культур различных эпох, высказаны гипотезы об этнической принадлежности находок и их сопоставимости с этнографическими материалами, сделаны попытки выяснить возраст памятников и наметить ареалы распространения отдельных комплексов культур или их элементов.

В настоящей работе археологические материалы использованы для освещения истоков религиозных обрядов и представлений тюркоязычных народов Сибири и их датировки.

Важным источником исследования традиционных религиозных верований тюрков Сибири являются музейные коллекции. Материалы МАЭ АН СССР и отчасти ГМЭ СССР ввели в научный оборот Е. Д. Прокофьева [1961, 1971] и В. П. Дьяконова [1981a]. Интересные экспонаты имеются в Якутском государственном объединенном музее истории и культуры народов Севера имени Ем. Ярославского, Горно-Алтайском и Хакасском областных краеведческих музеях,

Тувинском республиканском краеведческом музее и Минусинском краеведческом музее имени Н. М. Мартянова. К сожалению, они плохо паспортизированы, часто отсутствуют даже указание на принадлежность предметов определенной этнической группе, точное место и дата сбора коллекций. Поэтому для привлечения этих материалов пришлось провести первичное научное описание их, затем идентифицировать полученные данные со сведениями о религиозных атрибутах, имеющимися в литературе. Такая работа проведена автором в Горно-Алтайском и Хакасском музеях.

Обобщению сложного комплекса источников мешает во многом их неадекватность, фрагментарность многих данных по отдельным народам. Для восполнения этих пробелов автор провел девять этнографических экспедиций. В 1962, 1963 и 1965 гг. совершены поездки в Оленекский, Ленинский, Сунтарский, Верхне-Вилуйский и Булунский районы ЯАССР. Начиная с 1976 г. этнографический отряд ИЯЛИ ЯФ СО АН СССР собирал сведения по единой программе о религиозных представлениях и обрядах южно-сибирских тюрков: алтай-кижи (1976, 1979, 1981, 1982 гг.), теленгитов (1977 г.), телеутов (1979 г.), челканцев (1979 г.), сагайцев (1976, 1977 гг.), качинцев (1977 г.), кызыльцев (1977 г.), шорцев (1977 г.), тувинцев (1983 г.), тувинцев-тоджинцев (1977 г.) и тофаларов (1976 г.). Новым в методике сбора полевых материалов было установление общих для всех этносов комплексов представлений и обрядов, выявление деталей, свойственных отдельным этническим и локальным группам. Особое внимание уделялось восполнению пробелов в изучении религиозных верований тюркоязычных народов Сибири, более подробной паспортизации данных, считавшихся едиными для этноса в целом, т. е. уточнению ареала их распространения путем опроса информаторов, относящихся к различным этническим группам (подробнее см.: [Алексеев, 1982б]). Применение усовершенствованной методики полевой работы позволило дополнить, откорректировать и привести в сопоставимое состояние обширный фактический материал, накопленный несколькими поколениями исследователей.

РАННИЕ ФОРМЫ РЕЛИГИИ

Религиозные воззрения тюркоязычных народов Сибири нашли выражение в поверьях, мифах, возникавших на разных этапах истории. Наиболее древние поверья объясняли сущность живой и неживой природы — среды, в которой обитали люди, рождение и смерть, в них утверждалось, что от воли духов и божеств зависит жизнь человека.

1. ПОЧИТАНИЕ ОКРУЖАЮЩЕГО МИРА

Я к у т ы. По якутским верованиям, гора, озеро, река, лес, иногда и отдельное дерево имели своих духов-хозяев — *иччи* [Припузов, 1884, с. 62]. Слово *иччи* в якутском языке имеет несколько значений: владетель, хозяин, владыка; хранитель, дух-властитель — особый род существ, пребывающих в определенных предметах и явлениях природы; содержимое, сущность, внутренняя таинственная сила какого-либо предмета; зародыш, тельце в яйце (*сымыт иччитэ*) [Пекарский, 1959, с. 989]. Поэтому в каждом отдельном случае нужно учитывать, какое из значений употреблено исследователем или информатором. В дальнейшем для удобства изложения слово *иччи* мы будем употреблять как содержимое, сущность, внутренняя таинственная сила, имеющаяся в каком-нибудь предмете, т. е. безличная сверхъестественная сущность или магическое свойство отдельных предметов. А сверхъестественных существ, якобы обитающих в предмете, будем называть «дух-хозяин». По якутским верованиям, большинство предметов и явлений природы имели *иччи*. При небрежном к ним отношении они могли причинить вред, наслать болезни! Зная сверхъестественные свойства предметов, человек, по якутским поверьям, мог использовать их в качестве амулетов. Так, мелких злых духов отпугивали головой филина, укрепленной над дверью хлева, для охраны ребенка над его люлькой подвешивали лапу хищной птицы или медведя, а также череп соболя или чучело зайца [Кулаковский, 1923, с. 59]. При эпидемиях в переднем углу юрты помещали нещипанных куропаток, тетеревов и вообще горных птиц [Троцанский, 1904, с. 58]. Амулетом считали якуты камень *сата*, с помощью которого якобы вызывали резкую перемену погоды [Пекарский, 1959, с. 2122].

К числу магических обрядов относили «наказание» непойманного вора путем сжигания волчьих жил. По якутским поверьям, к какой части туши волка относились жилы, та часть тела вора будто бы и скрючивалась, и он становился калекой [Алексеев, 1978а, с. 203].

Магическими свойствами якуты наделяли и слово. Они верили в пользу благопожеланий и заклинаний, а также в действенность проклятий.

Наделение отдельных предметов сверхъестественными свойствами было общеякутским явлением. Сведения о пережитках магии, собранные в центральных районах Якутии, совпадают в основном с данными, полученными у жителей бассейна Вилюя и в северных районах [Попов, 1949; Худяков, 1969; Гурвич, 1968, 1977; Полевые материалы автора, 1962, 1963 и 1965 гг.]. Вместе с тем существовали отдельные местные особенности магических поверий. Так, при пользовании *сата* вилюйские якуты отрекались от покровительства божеств: «Чтобы ни мне, ни моему потомству не видеть добра ни от бога, ни от людей, как только от тебя, „сата“! Хах! Хах! Хах! Хах! (по-вороньи). Пусть на столько-то дней прольется дождь (или поднимется метель)!» [Попов, 1949, с. 288]. Такое отношение к божествам, очевидно, связано не только с сосуществованием магических и анимистических поверий, но и с тем, что вилюйские якуты не считали божеств всемогущими, допускали возможность пренебрежения их покровительством. Своеобразно также наделение магическими свойствами камней ледникового происхождения, бытовавшее среди вилюйских якутов [Там же, с. 281—282]. Верхоянцы верили в существование нескольких видов *сата*: «громового», орлиного и находившегося в сердце кобылы. Последний использовался для защиты новорожденных и лечения скота, он оберегал своего владельца от проклятия, посылаемого шаманами [Худяков, 1969, с. 277].

Наличие локальных особенностей в магических представлениях можно объяснить двояко: во-первых, тем, что на Вилюе и в северных районах Якутии лучше сохранялись древние пласты общеякутских верований ввиду меньшего распространения христианства; во-вторых, более тесным культурным и этническим взаимодействием с аборигенами этих регионов.

У якутов было широко распространено не только наделение магическими свойствами предметов и явлений, но и уподобление отдельных объектов окружающего мира людям, очеловечивание, оживотворение их. Это сочеталось с верой в существование духов-хозяев отдельных объектов.

Наиболее почитаемыми у якутов были *суол-иччитэ* — дух-хозяин дороги, *аартык-иччитэ* — дух-хозяин горного перевала, *хайа-иччитэ* — дух-хозяин горы, *кюел-иччитэ* — дух-хозяин озера, *далай-иччитэ* — дух-хозяин водных глубин, *дойду-иччитэ* — дух-хозяин местности.

Для избежания гнева духов и снискания их благосклонности якуты приносили им различные жертвы. Чтобы благополучно перейти через горный перевал, духу-хозяину этого перевала дарили пучки волос от лошадиной гривы, лоскутки материи, оторванной от платья, медные монеты и пр. Аналогичный обряд совершался и в честь других духов-хозяев [Алексеев, 1980а, с. 59—60]. Пучки конских волос и ленточки, принесенные в жертву, назывались *салама*. Данный термин — общетюркский. Жертвоприношение горам, рекам, озерам и другим объектам сопровождалось произнесением заклинаний. Как жанр устного народного творчества заклинания восходят к общетюркскому наследию — они обозначаются единым термином *алгыс* — *алкыш*.

Якуты сохраняли отдельные пережитки оживотворения деревьев и верили, что деревья обладают сверхъестественными свойствами. Так, по их поверьям, бездетная женщина могла получить ребенка от лиственницы с кроной, сросшейся в виде копны. Она якобы могла забеременеть, принеся ей жертву, прочитав необходимое заклинание и поспав под таким деревом.

По якутской мифологии, стихийные силы природы приводились в действие особыми существами. Так, ветрами управляли духи. При этом духи делились на добрых и злых, соответственно и ветры, производимые ими, были благожелательными или вредоносными. Последними якобы могли пользоваться шаманы — «ездить» на них в места обитания злых духов или к своим врагам для причинения им вреда [Приклонский, 1890а, с. 169].

Радугу якуты, как и буряты, называли «лисыя моча». По мнению М. Н. Хангалова, это понятие связано с мифическим олицетворением солнца как лисицы или волка [Архив ГО СССР, р. 64, оп. 1, д. 65, л. 342; Хангалов, 1958, т. 1, с. 322].

Заметное место в религиозной жизни якутов занимало одухотворение грома и молнии. Божество грома Сюгэ Тойон (Топор господин) относилось ими к числу божеств *айыы*. Якуты верили, что Сюгэ Тойон производит гром и молнию для преследования злых духов [Припузов, 1884, с. 61; АИВ, ф. 22, оп. 1, д. 1, л. 3]. Следует упомянуть немногочисленные сообщения о почитании неба, солища и луны как

божеств. По сведениям В. М. Ионова, якуты «часто солнце отождествляли с высшим добрым божеством Юрюнг Айыы-господином» [АИВ АН СССР, ф. 22, оп. 1, д. 1, л. 1]. Возможно, в прошлом якуты придавали магическое значение смене фаз луны. В Центральной Якутии существовал запрет, согласно которому людям из дома, где умер человек, нельзя участвовать в подледном лове рыбы неводом до первого новолуния. При нарушении этого табу рыба в озере будто бы начинает худеть, вымирать и перестает попадать в снасти [Кулаковский, 1923, с. 72].

Подобная интерпретация действий стихийных сил была свойственна вилюйским и северным якутам. Например, вилюйчане считали, что гроза может служить для изгнания злых духов. Они «при первой весенней грозе трижды обходили снаружи юрту, стегая стены красной талинкой и приговаривая каждый раз: „Всякая нечисть, отойди!“, „Абаасы и адъарай, отправляйтесь!“, „Божественным огнем очищаю“!» [Попов, 1949, с. 272—271]. Верхоянцы же при помощи грозы пытались изгнать из больного духа, причинившего недуг. Для этого во время грозы они выносили больного из юрты [Худяков, 1969, с. 275—276].

Архаичные элементы существовали в комплексе поверий и обрядов якутов, связанных с дикими животными и птицами. Почитание животных, как верно подчеркнула З. П. Солодова, входило в самые древние формы религии и сохранялось вплоть до классовых религий, конечно претерпевая при этом значительные изменения [1972, с. 202—205].

К древнему пласту верований относились обряды, совершавшиеся якутскими охотниками при добыче лисы. Поймав лису, охотники сооружали над ней из веток подобие конической юрты. Затем, обойдя свою символическую постройку с северной стороны, забирали лису. Придя домой стучали в дверь и говорили: «Баай Байанай дал». Домашние тотчас же должны были угостить огонь маслом или другой молочной пищей и вынести во двор женскую шапку. Шапку надевали на голову лисицы. В старину убитую лису вносили в юрту через выставленное ледяное окно, предварительно украсив ее женским серебряным ожерельем. Войдя в дом, охотник брал лису в руки и, подскакивая к огню, прикрикивал: «Ух! Ух! Ух!». Дойдя до огня, он смазывал лисице ноздри маслом или сливками, а остаток жертвы выливал в огонь. При этом он просил духа-хозяина леса покушать и дать удачу в охоте на лисиц. Лису обдирали на третий день. Тушку заворачивали в сено и зарывали в землю или заземляли в лесу на дереве. Близкие к этому обряды со-

вершались якутами при добыче горностаев, колонков и других хищных зверей, лосей и диких оленей [Ионов, 1916, с. 19; Кулаковский, 1923, с. 93; Ястремский, 1897, с. 260; Архив ГО СССР, р. 64, оп. 1, д. 65, л. 355].

Почтительное отношение к добытым зверям, ритуальное захоронение тушек были связаны с верой в возрождение зверей, генетически восходящей к общему пласту верований древних таежно-тундровых охотников Восточной Сибири [Гурвич, 1948а, с. 77].

По якутским поверьям считалось, что если ребенок наступит на перья лебедя, то он оглохнет. Ворон почитался как тотем, но в то же время прослеживается устойчивая неприязнь к нему как к птице, связанной с «нечистой» силой. Встреча с ним считалась дурной приметой. Ворон и кукушка считались вещими птицами, могущими предсказать судьбу [Алексеев, 1980а, с. 99—100].

Якуты верили, что дикими животными и птицами распоряжаются духи-хозяева мест, тайги (леса). О цикле обрядов промыслового культа будет рассказано ниже.

В комплекс якутских религиозных представлений, связанных с наделением сверхъестественными свойствами окружающего мира, входили и пережитки тотемизма [Там же, с. 110—112]. Эти архаичные верования возникли в тот период, когда предки якутов не отделяли себя от природы. В это время человек, как писал Л. Я. Штернберг, «рассматривает животных прежде всего как существа, равные ему не только в физическом, но и в духовном и социальном отношении. Окружающий мир населен для него родами, племенами этих живых тварей, с таким же социальным устройством и т. д.» [1936, с. 429].

У якутов, как и у других народов Сибири, существовал цикл поверий и обрядов, связанных с почитанием и добычей медведя. В нем обнаруживаются почти все характерные элементы древнейшего евразийско-американского пласта медвежьего культа: словесные запреты и подставные названия при сборах на охоту, извинительные речи, ритуальное вкушение медвежьего мяса, сохранение в целостности всех костей медведя и их захоронение, идея возрождения убитых медведей и вера в то, что медведь является превращенным человеком [Васильев, 1948, с. 103; Ионов, 1915; Алексеев, 1975, с. 41—43].

А л т а й ц ы. Пережитки магии, близкие к якутским, существовали и у этнических групп Горного Алтая. Так, южные алтайцы для излечения от болезней запястье перевязывали шерстяной ниткой, прикрепляли к нему перья

птицы, в уши вдевали серьги из собачьей шерсти. В качестве амулетов, охранявших от бед, использовали когти волка, рыси, медведя и медвежьи зубы. Детям на шею вешали ожерелье из раковин каури, к колыбели привязывали камчу, когти орла, связку, состоявшую из лапки горной индейки и раковины каури, нитки бус и пучки волос матери [Тошкова, 1978, с. 40; сообщение Т. П. Юстукковой].

К числу прямых совпадений в религии алтайцев и якутов относится вера в чудесный камень *сата* (як.) — *дыада* (алт.), обладающий магическим свойством изменять погоду. Такой камень алтайцы-теленгиты искали, согласно нашим полевым материалам, в тайге. Камень якобы мог вызывать дождь, если показать его солнцу, а если уронить нечаянно в реку, то сорок дней и ночей будет идти снег. Поэтому рекомендовалось пользоваться им осторожно (сообщение Б. Белекова).

Южные алтайцы верили в существование *эрдинэ* — предметов, приносящих человеку счастье: здоровье, богатство, детей. В качестве *эрдинэ* могли служить шкурка змеи, череп зайца, найденный в лесу, и т. п. К числу *эрдинэ* алтайцы относили белую, светящуюся, похожую на сливки массу, которую находили на муравьиной куче [Каруновская, 1927, с. 20; сообщения А. Ачкиной, Н. Г. Чокова; Алексеев, 1980а, с. 39—40, 44].

В религиозных верованиях южных алтайцев сохранились пережитки наделения магическими свойствами некоторых видов кустарников. Так, сверхъестественными свойствами, по их представлениям, обладает можжевельник — *артыш*. Его дымом отгоняли злых духов от жилища, скота и людей. Духи, согласно алтайским поверьям, боялись колючих растений [Чанчибаева, 1978б, с. 99—100]. Видимо, духов уподобляли людям, которые обходят колючие кустарники, чтобы не оцарапаться.

Алтайцы, как и якуты, верили в существование духов отдельных мест. Они выделяли их в самостоятельную категорию сверхъестественных существ, независимых от Ульгена — главы духов верхнего мира и Эрлика — главы духов нижнего мира. Эти духи могли помешать или помочь человеку, поэтому следовало добиваться их благорасположения. Каждый дух приурочивался к тому или иному месту — реке, горе, скале и т. д. Духи уподоблялись живым существам и, подобно людям, имели детей. Так, согласно поверьям, гора Абакап имела двух дочерей. Духи мест считались владельцами всего, что есть на их территории. Поклонение духам мест у алтай-кижи выражалось в поднесении им да-

ров: полоски чистой неношенной материи, пучка конских волос из хвоста или гривы коня и т. п. Духа-хозяина местности угощали *арачкой* (молочной водкой). Обряд совершали всегда в определенном месте — у отдельно стоящей березы, кедра или лиственницы. Если на горе или у ее подножия не росли деревья, складывали холмиком кучу камней и около нее приносили жертву.

Особенностью культа гор на Алтае являлось то, что отдельные горы считались священными для определенных родов. Только члены этих родов имели право подниматься на их вершины, где совершались родовые моления [Анохин, 1924, с. 15; Сатлаев, 1974, с. 148—150].

Наряду с духами гор алтайцы чтили духа-хозяина Алтая, но не в том широком географическом смысле, в каком мы понимаем систему алтайских гор. В старину термин «Алтай» означал родовую гору и духа-хозяина этой горы. Такое понимание сохранялось и в шаманских заклинаниях [Анохин, 1924, с. 108; Потапов, 1977, с. 171].

Особым почитанием алтайцев пользовались *аржаны* — целебные источники. По приезду на *аржан* ему приносили в дар *чаламу* и угощали духа-хозяина *аржана* имеющимися продуктами. Все звери и птицы вокруг *аржана* считались принадлежащими духу-хозяюке, поэтому в окрестностях *аржана* не охотились. Дух-хозяюка могла, по верованиям алтайцев, показаться людям в различных образах: женщины, мыши, змеи и дикого зверя [Чанчибаева, 1978а, с. 95—96; сообщение Т. П. Юстуквой].

У алтайцев долгое время сохранялись поверья, согласно которым деревья обладают человеческими качествами: они будто бы могут разговаривать между собой, чувствовать боль, умирать. Среди деревьев якобы имелись их шаманы — *кам-агаши* (шаман-дерево). Такое дерево отличалось от других сросшейся кроной, похожей на копну. *Кам-агаши* запрещалось трогать. Любопытно, что иногда к нему обращались за помощью (сообщения А. А. Телекова, Н. Д. Калкина).

Алтайцы, как и якуты, верили, что ветры различных направлений имеют своих духов-хозяев. Например, дух юго-восточного ветра назывался у них *Сары-хан* (Желтый хан) [МАЭ АН СССР, кол. 2079, оп. 1, д. 54]. Ветры и вихри признавались переносчиками духов, причиняющих болезни. Душа шамана якобы помещалась в вихре, который кружился по солнцу, злой дух — наоборот [Потапов, 1978, с. 22—23].

Молниями, по представлениям всех этнических групп алтайцев, светлые божества преследуют злых духов. Бог

ударяет молнией в дерево в том случае, если за него спрятался злой дух. Весной, во время первого грома, теленгиты жгли можжевельник, лили на огонь в очаге молоко, прятали все железные предметы, посуду покрывали белой материей, а собак выгоняли из юрты на улицу, потому что они могли стать убежищем для сверхъестественных существ, проникших в жилище со злым умыслом. Теленгиты не трогали деревья, разбитые молнией [сообщение Т. П. Юстуквой; Алексеев, 1980а, с. 86].

Южные алтайцы обожествляли солнце и луну, их считали выше духа-хозяина Алтая и просили у них благополучия в жизни. Солнечное и лунное затмения вызывали у алтайцев страх — они верили, что солнце и луну пытается съесть сказочное чудовище. Солнце, как считали алтайцы, влияет на людей и их деяния постоянно, а луна может помочь только в период полнолуния. Поэтому на исходе месяца на землю приходит больше злых духов. В такое опасное время верующие воздерживались от проведения важных обрядов, не начинали значительных дел, запрещали даже выносить золу из очага [Чанчибаева, 1978б, с. 101; Тоцакова, 1978, с. 33; Алексеев, 1980а, с. 86—87].

Алтайцы приписывали сверхъестественные свойства и животным. Они считали, что звери могут слышать и понимать человеческий разговор. Поэтому на охоте применялся особый язык — вместо настоящих названий животных, орудий охоты использовались другие, подставные.

По алтайским поверьям, каждый зверь имеет душу, которая находится в его носу. Обрезая кончик носа добытого колонка, лисицы или соболя и унося его домой, охотники думали, что завладели их душами. Алтайцы верили, что если сохранить в целостности все кости убитого зверя, он возродится [Зеленин, 1929, с. 75; сообщение А. Г. Калкина].

Ряд обрядов и представлений, связанных с животными, носил магический характер. Например, алтайцы запрещали стрелять в глаза, а также в уши всякому животному, считая, что иначе охотник мог ослепнуть или у него могли заболеть домашние. Некоторые племена Алтая не жарили мясо убитого зверя, лишь варили его. Алтайцы-теленгиты закидывали глаза убитых зверей в тайгу, говоря, что Алтай даст эти глаза другому зверю.

Качества людей алтайцы распространяли и на птиц. По алтайским мифам, птицы проявляли преданность в любви и дружбе, могли даже проводить собрания. Наряду с этим бытовали мифы о случаях превращения людей в птиц. Например, миф о кукушке и удоде — пастухе и девушке,

обратившихся в птиц в результате проклятия [Никифоров, 1915, с. 239; сообщения М. М. Тойлонова, В. И. Толстокова].

Исследователями духовной культуры алтайцев установлено, что они сохраняли лишь отдельные пережитки тотемизма [Золотарев, 1934, с. 34; Потапов, 1959, с. 20—22]. Наиболее полно бытовал медвежий культ, элементы которого восходили к древнейшему евразийско-американскому пласту религиозных верований [Зеленин, 1929, с. 18, 19, 60; сообщения А. Г. Калкина и др.].

Верования северных и южных алтайцев об окружающем их мире в основном совпадали [Сатлаев, 1974, с. 148—150; АГАИ, ф. АМ, д. 216, л. 13; сообщения Д. С. Курускановой, С. М. Пустогачева]. К сожалению, материалы о традиционных поверьях кумандинцев, челкапцев и тубаларов весьма фрагментарны. Поэтому не всегда возможно достоверно сопоставлять их с имеющимися сведениями, полученными от южных алтайцев.

Хакасы верили в возможность стать счастливыми при помощи волшебного камня. По поверьям качинцев, этот камень находят вороны и держат в своих гнездах, пока высиживают и растят птенцов. Качинцы не разоряли жилых гнезд, так как боялись страшного проклятия ворона. Они искали камень счастья в старых гнездах [Архив МКМ, оп. 1а, д. 62, л. 19 об.].

Хакасы пользовались многочисленными амулетами, якобы отпугивающими злых духов. Так, при входе в юрту, с правой стороны, за дверью, вешали медвежьи лапы, чучело орла, филина, скелет или чучело белки с бусинками вместо глаз, скелет росомахи или другого зверя. В зыбку ребенка клали овчинку, козлинку или кусочек шкуры крота, к зыбке привязывали плетку или ленту из материи, к которой пришивали четыре раковины каури. Раковины каури пришивали и к детской одежде для защиты ребенка от злых духов. Если ночью ребенок плохо спал или зыбка пустовала, в нее прятали нож или пожницы [Суховский, 1901, с. 152—153; сообщение А. К. Кангаровой]. Как и якуты, хакасы считали, что наказать вора можно сжиганием волчьих жил [Каратапов, 1884, с. 634; сообщение С. Е. Саможникова]. К общетюркскому пласту верований восходит и убеждение в чудодейственной силе «муравьиного масла» и змеиного эрднэ (счастья) [Катапов, 1900, с. 47; сообщение В. И. Сунчугашева].

Естественно, у этнических групп хакасов имелись и свои, специфичные только для них поверья и обряды. К ним относился обычай сагайцев зашивать под воротничок кусочки

ликурки летучей мыши перед тем, как отправиться в суд. Согласно мифу, летучая мышь смогла обмануть Кудая — главного из хакасских божеств (сообщение В. И. Сунчугашева).

В жизни хакасов большое место занимали различные приметы. Например, по сообщениям наших информаторов, качинцев и кызыльцев, прилет к аилу сороки предвещал гостя, а если она при этом стрекотала — беду. Сагайцы ожидали несчастье, если близко от ограды ухала сова или в деревню залетал дятел (полевые материалы 1977 г.).

Хакасы верили в существование духов-хозяев гор, рек, озер. Среди духов гор выделялись наиболее важные, считавшиеся покровителями отдельных родов. Горные духи представлялись в основном как антропоморфные существа [Катапов, 1907, с. 425—428, 529—531 и др.; сообщения М. Ф. Отороковой, С. Е. Саможишкова, Е. И. Тороховой и др.].

Наряду с анимистическими воззрениями хакасы сохраняли архаичное очеловечивание каждого дерева [Архив ХНИИЯЛИ, ф. 545, оп. 1, д. 20, л. 10]. У них зафиксировано наделение сверхъестественными свойствами грома и молнии, которые якобы могли обеспечить счастье (сообщение И. С. Сылтрекова). Хакасы считали, что молниями дух неба преследует злого духа, находящегося на земле. Поэтому во время первой весенней грозы верующие трижды обегали юрту и били по ней деревянным ковшом [Каратапов, 1884, с. 634]. У хакасов существовал запрет на употребление в пищу мяса скота, пораженного насмерть молнией. Такую скотину хоронили на лабазе [Архив МГМ, оп. 1а, д. 61, л. 14 об.; Катапов, 1897, с. 39—40].

К этому комплексу верований относилось и восприятие радуги как дороги грома, придача волшебных свойств фигуриту, дровам из дерева, разбитого молнией, и «громовой траве» (чемерице) [Каратапов, 1884, с. 634; Катапов, 1900, с. 46]. Солнце и луна уподоблялись хакасами живым существам. На праздниках им молились, прося счастья и потомства. Затмение луны или солнца вызывало страх — верили, что солнце или луну захватывает дух тьмы с целью лишить людей света. Во время затмения хакасы устрашали духа тьмы шумом [Архив ХНИИЯЛИ, ф. 545, д. 20, л. 45]. С культом солнца был связан обычай, запрещавший выносить что-либо из дома, давать взаймы после заката [сообщение А. К. Кангаровой; Алексеев, 1980, с. 88—89].

Космогонические воззрения хакасов нашли отражение в мифах, архаично объясняющих происхождение звезд, пя-

тен на луне и т. п. Например, Полярная звезда и созвездие Большой медведицы — это старик охотник и семь лисиц, спасшиеся от погои на небе и обратившиеся в звезды. Пятна на луне — чудовище Джельбеген, унесенное с земли на луну вместе с кустом кустарника, за который он пытается удержаться [Архив МКМ, оп. 1а, д. 61, л. 12—14 об.].

Хакасы считали, что звери слышат и понимают человеческую речь. Поэтому во время промысла пользовались условным, охотничьим языком. Качинские охотники представляли зверей как скот духов гор, который после смерти возвращается к хозяевам [Архив ХНИИЯЛИ, ф. 545, оп. 1, д. 20, л. 11]. Последнее, несомненно, связано с культом умирающего и воскресающего зверя.

Птиц хакасы также наделяли сверхъестественными свойствами. Так, по верованиям качинцев, нельзя трогать гнезда и брать яйца у журавля, лебедя и турпана. Они якобы обладают даром проклинать людей [Архив МКМ, оп. 1а, д. 61, л. 20 об., 21; сообщения А. К. Кангаровой, С. Ф. Кангашева, Е. Н. Тороховой и др.]. Особой любовью хакасов пользовалась ласточка. Согласно преданию, она активно участвовала в сотворении мира. У хакасов сохранился миф о собрании птиц для избрания царя. Он вплоть до деталей совпадает с записанным от якутов: избрание царем журавля, насмешки над ним перепела, за что журавль сломал ему погу и был наказан — его обязали, улета в теплые края, везти на спине своего обидчика [Алексеев, 1978в; Архив МКМ, оп. 1, д. 61, л. 20—23; сообщения В. И. Сунчугашева, С. Е. Саможников].

У хакасов бытуют и архаичные этиологические мифы. В одном из них говорится, что кукушка в прошлом была девушкой. Она обиделась на строгую мать и обратилась в птицу (сообщение И. Е. Курбижековой). Подобные мифы возникли в тот период религиозного восприятия окружающего мира, когда все живые существа, будь то растение, животное или человек, отождествлялись друг с другом. Тогда вполне допускалось превращение человека в птицу, взаимовлияние всех живых существ. Это подтверждают и предания, связанные со змеями. По хакасским поверьям, убив змею, необходимо прищемить ее к земле, чтобы она не ожила и не убежала. Нельзя рассекать змею пополам и оставлять в таком виде. Она пожалуется главному змею, тот придет со своим войском и истребит весь улус. Сохранилось предание о гибели аринцев в конце XIX в., а также улуса качинцев из Белоюсского рода, последовавшей из-за жестокого, непочтительного отношения к змеям [Архив МКМ, оп. 1а,

д. 61, л. 22—23; Островских, 1895, с. 301; Катанов, 1907, с. 534—535]. Возможно, данное поверье имело древнетюркскую основу. Так, согласно легенде, средневековый огузский город Джангент (Янгигент) тоже погиб «от нашествия змей» [Агаджанов, 1969, с. 76].

Хакасские тотемистические представления сохранились лишь частично. Но и фрагментарные данные свидетельствуют об их близости к якутским и алтайским. Так, у хакасов, как и у якутов, орел признавался тотемом и предком всех качинских шаманов, а традиция получения невесты взамен убитого лебедя и птицы кыххылык идентична алтайской [Катанов, 1897, с. 59—60; Штернберг, 1925, с. 733; Потапов, 1959, с. 26]. Почитание медведя являлось заметной частью религиозных представлений хакасов о животных. Медвежий культ у хакасов вплоть до деталей совпадал с культом медведя у якутов и алтайцев [Алексеев, 1980а, с. 119—120].

Ш о р ц ы. Магические представления шорцев в основном совпадали с представлениями других тюркоязычных народов Сибири. Шорцы использовали те же амулеты — лапы медведя, камчу и т. п., придерживались запрета передачи огня, вещей и денег после захода солнца. Вместе с тем у шорцев имелись и характерные только для них магические приметы и действия. Так, в августе, в период созревания хлеба, ни днем ни вечером они никому ничего не отдавали: если отдать какую-либо вещь, вместе с ней уйдет счастье хозяина. У шорцев существовало поверье о том, что можно разбогатеть, если во время пения птички хара тес (черная грудь) произнести: «Если плачешь — бери камень. Если смеешься — возьми мое горе, а счастье отдай. Если долбишь дерево — бери червей и сок живых деревьев, а удачу отдай мне» (сообщения А. В. Тартыгашева, А. И. Тартыгашевой, Г. П. Кужакова, Е. Н. Апанасова).

Шорцы верили в существование духов гор, рек и озер, почитали их — обращались к ним с заклинаниями, просили доброжелательного отношения, угощали пищей. По шорским верованиям, духи гор покровительствовали отдельным родам. На перевалах шорцы складывали большие кучи камней в знак почитания их духов-хозяев [Зеленин, 1929, с. 64; сообщение Е. Н. Апанасова].

По шорским поверьям, на вихре путешествовали шаманы и злые духи, а весенняя гроза имела очистительную силу. Шорцы воспринимали затмение луны так же, как алтайцы и хакасы (сообщения А. В. Тартыгашева, Г. П. Кужакова).

В отношении шорцев к животным своеобразно переплетались магические и анимистические элементы. С одной стороны, шорцы верили, что у каждого зверя есть душа, находится она в его носу. С другой стороны, шорцы сохраняли в целостности кости зверя, например соболя, считая, что в них вселится новая душа. Пряча тушку зверя под колоду, специально переплетали ланки — соболя, ожив, «не сможет» уйти от охотника. Ланьку зверей шорцы воспринимали как уплату дани горному или лесному хозяину. С такими представлениями связан миф о хитрой выдре, которая не липнет, находясь на суше, говорит, что уплатила дань водяному хозяину, а в воде — что уплатила дань горному хозяину [Потапов, 1936, с. 53].

Религиозные поверья шорцев о птицах исследованы слабо. Записаны миф о превращении в куропатку человека и примета, согласно которой она подлетает близко к тому жилищу, где скоро случится какая-нибудь беда (сообщение Г. П. Кужакова). Известно поверье, что лебедь также был первоначально человеком [Хлопина, 1978, с. 73].

Сведений о шорском тотемизме нет, а медвежий культ изучен довольно полно. В последнем ряду с общетюркскими элементами отчетливо прослеживается ряд особенностей. Так, по данным, собранным среди членов шорского рода челей, охотники, убив медведя, выбивали ему зубы, сняв шкуру, стегали тушу прутьями и шомполами, затем палили в огне голову и приказывали медведю говорить, что он умер по своей вине. После этого обряда голову медведя насаживали на кол, воткнутый в землю, и стреляли в нее из ружей. Мрасские шорцы специально разваривали язык убитого медведя, чтобы лишить его возможности жаловаться на том свете. К особенностям шорского культа медведя отнеслся и обычай проглатывать, не раскусывая, глаза добытого зверя. По шорским поверьям, на охотника, проглотившего медвежий глаз, не нападали другие медведи. Они якобы узнавали в его глазах свои глаза [Потапов, 1936, с. 46—48]. Только у шорцев зафиксирован обычай использования медвежьей головы для «воровства» меда. Голову ставили на кол и направляли морду в сторону чужой пасеки. После этого пчелы якобы летали туда за медом [Там же, с. 49].

Т у в и н ц ы. Магический характер носит вера тувинцев в возможность получения счастья в случае обладания *эрдинэ* — предметами, наделенными волшебным даром. *Эрдинэ* состояло из набора девяти ценных металлов и камней — золота, серебра и т. д. [Дьяконова, 1976, с. 275].

Каждый вид *эрдинэ* обладал особым даром. Так, один из них мог вызвать дождь. Самый сильный *эрдинэ* якобы был способен даже остановить войну. *Эрдинэ* находили в разных местах, среди камней и воды, иногда получали от тотема (сообщение О. Д. Куулара). Хранили в специальном ящике, стоявшем в передней части юрты. Когда владелец *эрдинэ* умирал, священный набор клали в могилу покойника [Дьяконова, 1976, с. 275]. У тувинцев культ *эрдинэ* был распространен шире, чем у алтайцев. Возможно, это связано с тем, что первоначально он существовал у тувинцев, алтайцы его заимствовали у них.

Тувинцы, как и другие тюрки Сибири, верили в волшебные свойства камня *сата* (*яда*). Они считали, что он может влиять на погоду [Потапов, 1960, с. 174; сообщение Д. С. Ховалыга]. Тувинцы верили также в различные приметы магического характера, в силу проклятий [Грумм-Гржимайло, 1926, с. 126; сообщения О. Д. Куулара, Д. С. Монгуша].

Согласно мифологическим представлениям тувинцев, все значительные объекты окружающего мира имели своих духов-хозяев. Особенно чтили многочисленных духов гор. Верили, что охотникам помогают духи гор в образе женщин. Некоторые горы считали священными покровителями отдельных родов (сообщения Д. С. Ховалыга, Б. А. Долаана). Замужняя женщина, находясь вблизи этих гор, должна была соблюдать все запреты, обязательные в отношении к старшим родственникам-мужчинам своего супруга [Потапов, 1969, с. 358].

Жертвы духам гор приносили обычно на перевалах, где сооружали *оваа* — кучи из камней или сухих веток [Яковлев, 1900, с. 112; Кон, 1934, с. 33; Дьяконова, 1977, с. 185]. Жертвы горным духам, их заклинания были идентичны описанным для якутов, алтайцев и других народов.

Духи-хозяева озер и рек, согласно тувинским мифам, принимали разные образы. Например, духом-хозяином оз. Сут-Холь являлся огромный светло-рыжий бык, а хозяином Енисея — огромная рыба, способная остановить большие плоты. Духи-хозяева родников и ключей показывались людям в образе красивых женщин (сообщения Д. С. Ховалыга, М. Ч. Сарыглара). Как и алтайцы, тувинцы особо почитали духов *аржамо* — источников минеральных вод [Потапов, 1969, с. 359; Дьяконова, 1977, с. 196].

Оживотворение и одухотворение деревьев у тувинцев было более разнообразным, чем у других тюркоязычных народов Сибири. По тувинским верованиям, священные де-

дерева покровительствовали не только шаманам, но и богатым людям. Они назывались *хам-ыяш* — деревья-шаманы и отличались от других своей кроной, сросшейся в виде колтуна. Сверхъестественные свойства приписывали также деревьям (лиственнице, березе, иве и др.), росшим вместе, как бы из одного ствола. Их называли *тел-ыяш*. У этих деревьев просили благополучия. В качестве покровителя человека могла выступать и просто одиноко растущая лиственница, не имеющая никаких внешних отличий [Дьяконова, 1977, с. 196—201; сообщения О. Д. Куулара, Б. А. Долаана].

Космогонические мифы тувинцев, их объяснения действий стихийных сил в основном совпадали с представлениями алтайцев [Катапов, 1907, с. 82—83; Дьяконова, 1976, с. 287; сообщения Б. А. Долаана, Д. С. Монгуша].

В. П. Дьяконова приводит суждения тувинцев о том, что падение радуги на человека влекло за собой шаманскую болезнь — так действовал якобы хозяин вселенной [1981б, с. 133]. Наши информаторы несколько иначе интерпретировали результат соприкосновения человека с радугой. Небесное божество Ак терлер (Бог белого неба), будучи в хорошем настроении, украшает небо разноцветными шариками, которые сыпятся на землю в виде радуги. В том месте, где радуга достигает земли, собираются все печистые духи и все хозяева гор. Человек, оказавшийся здесь, может получить от духов дар шаманства или заболеть параличом (сообщения О. Д. Куулара, Б. А. Долаана).

Близки к алтайским религиозные представления тувинцев о созвездиях Большая медведица и Орион, а также о Полярной звезде. По мнению тувинцев, в мифическое время, когда Плеяды состояли из семи звезд, на земле было очень холодно. Потеплело лишь после того, как шаман забрал одну звезду [Дьяконова, 1976, с. 287]. В якутском героическом эпосе встречается близкий к этому сюжет. В олонхо «Улуу Куданса» («Великий Куданса») рассказывается о том, как на земле наступает великий холод, замерзают люди и скот. Шаман объясняет это тем, что к земле близко подошли Плеяды. Он поднимается на небо и разбивает одну из звезд в созвездии Плеяд. На земле становится теплее.

У тувинцев сохранились пережитки прямого почитания солнца и луны. Они ничего не давали в долг после захода солнца. Запретными считались дни, когда луна находится в ущербе (сообщения Д. С. Монгуша, Д. С. Ховалыга). Тувинские поверья о затмении луны совпадали с алтайскими [Дьяконова, 1976, с. 287].

Тувинцы, как и алтайцы, наделяли зверей человеческими качествами. Считали, что звери способны понимать человеческую речь. По тувинским поверьям, некоторые животные имеют душу. Существует обычай сохранять «на счастье» зубы и усики убитого соболя [Кон, 1934, с. 46—47; сообщение Д. С. Ховалыга). Наделением магическими свойствами животных можно объяснить веру в то, что, проглотив лисьи глаза, человек приобретает зоркость и чуткость лисы [Яковлев, 1902, с. 52], а также обычай не убивать мышей — их присутствие якобы сулит хозяину благополучие. Самым любимым зверем хозяина вселенной считался марал [Дьяконова, 1976, с. 289—290]. Тувинские охотники считали смертоносным дыхание умирающего марала. Череп убитого марала вешали на сук (сообщение Д. С. Ховалыга).

С птицами тоже был связан ряд мифов. По тувинским поверьям, кукушка приносит весну; когда она кукует много, лучше растет и бывает питательнее трава. Красочен миф о кукушке с лошадиной головой, которая жила в Туве в незапамятные времена. Тогда круглый год стояло лето, зима же появилась после отлета волшебной кукушки на юг (сообщения А. У. Ооржака, Д. С. Ховалыга). К числу священных птиц тувинцы относили лебедя, журавля, орла, сокола, ворона и удода. Лебедь и орел считались тотемами, первый — рода куулар (хуулар), второй — рода монгуш (сообщения О. Д. Куулара, Д. С. Монгуша). По материалам Л. П. Потапова, у тувинцев сохранялся тотемистический обычай обмена убитого лебедя на невесту [Потапов, 1959, с. 26]. Ворон, сорока и сова признавались вещими птицами, способными предсказать или причинить несчастья. Сова к тому же считалась предком некоторых шаманов, а в легендах о шаманах говорится, что они путешествуют, приняв ее облик (сообщения О. Д. Куулара, Д. С. Ховалыга).

Сверхъестественными свойствами тувинцы наделяли змей. Часть шаманских духов-помощников действовала, как считалось, в облике змей.

В тувинском культе медведя преобладали в основном общесибирские компоненты [Яковлев, 1902, с. 53; Кон, 1903, с. 37; Вчерашняя, 1955, с. 59].

Т у в и н ц ы - т о д ж и н ц ы. Вера в существование магических свойств у многих предметов окружающего мира сохранялась и у тувинцев-тоджинцев. Наряду с общетюркскими оберегами у них зафиксирован в качестве амулета атрофированный клык марала; как амулет он использовался «еще во времена палеолита» [Вайнштейн, 1961, с. 65].

У тувинцев-тоджинцев существовало поверье о камне счастья и камне, влияющем на погоду. Камень, приносящий счастье, находили в области сердца зверя или птицы; камень, меняющий погоду, — в зобу глухаря или внутри животного; камень, влияющий на погоду, имел сходство с человеческой фигурой. Считалось, что при его содействии во время промысла можно вызвать снегопад. Тувинцы-тоджинцы верили, что по приметам можно угадывать будущее, верили в волшебную силу слов (сообщения С. Э. Кола, Б. М. Бараана).

Анимистические представления тувинцев-тоджинцев об окружающем мире совпадали с общетюркскими. Они тоже сооружали в честь духов-хозяев *оваа*. Сохраняли поверья о существовании духов-владык тайги. Вместе с тем тоджинцы оживотворяли сами деревья, верили в существование среди них шаманов — *хам-ыли*. Такие деревья отличались от остальных тем, что имели густо сросшуюся крону [Вайнштейн, 1961, с. 174; полевые материалы автора 1977 г.].

Космогонические воззрения, восприятие стихийных сил природы, поверья и обряды, связанные с почитанием животных и птиц, у тувинцев-тоджинцев были в основном общетюркскими (сообщения К. Х. Ака, С. Э. Кола и др.).

Сохранились у тоджинцев и элементы тотемизма. В число тотемов они включали лебедя, орла, сокола, гагару и кукушку (полевые материалы автора 1977 г.). В медвежьем культе тувинцев-тоджинцев наряду с традиционными поверьями и обрядами существовали свои, особенные. Это обычай выделения части медвежьего мяса птицам и зверям, передача шкуры представителю другого рода с целью «обмана» убитого медведя и др. (сообщения Б. М. Бараана, Ч. Д. Бараана).

Т о ф а л а р ы. Приемы предотвращения бед и болезней при помощи различных амулетов, вера в многочисленные приметы были свойственны тофаларам в большей степени, чем другим тюркоязычным народам Сибири. В качестве амулетов, помимо упоминавшихся выше общетюркских оберегов, выступали у тофаларов шкурки горностая, летучей мыши и крота. Магическое свойство приписывалось веревке, которой на похоронах были связаны руки и ноги покойника. Кусочек этой веревки тайком вшивали в рукав одежды человека, который отличался буйным нравом. Он после этого будто бы становился спокойнее, переставал обижать окружающих. По тофаларским поверьям, волшебными свойствами обладал камень *костарма*. Название камню дано по речке, около которой его находили. Считалось, что этот

камень помогает юношам, которым избранницы не отвечают взаимностью. Неудачливый влюбленный шел ночевать к речке Костарма. Если во сне ему открывалось место, где находится его камень счастья, он отправлялся туда и будто бы находил свой амулет. После этого девушка, о которой вздыхал юноша, влюблялась в него. Тофалары допускали возможность исполнения и других желаний (сообщения Н. И. Адамова, Е. Н. Киштеевой, В. В. Адамовой).

Тофалары верили в приметы. Одна из типичных: огонь свистит утром к приходу гостя, вечером к приходу злого духа [Катанов, 1891, с. 36].

Согласно верованиям тофаларов, духи отдельных мест подчинялись главному хозяину гор и главному хозяину вод. При этом некоторые горы находились якобы в родственных отношениях между собой [Петри, 1928, с. 16—17; сообщения И. М. Андалаева и др.].

Тофалары оживотворяли деревья и верили в существование у них своих шаманов; отождествляли промысловых животных с людьми.

Космогонические воззрения тофаларов, их представления о животных и птицах совпадали в основном с общетюркскими. Вместе с тем бытовали и архаичные, сохранившиеся только у тофаларов обряды. К таковым, например, относился обычай прятать далеко глаза убитого оленя [Петри, 1927, с. 16]. Возможно, данный обряд — пережиток культа умирающего и воскресающего зверя. По тофаларской мифологии, кукушка тоже в прошлом была женщиной. Но она обратилась в птицу не в результате проклятия, а от горя. В одном из тофаларских вариантов мифа о кукушке рассказывается, что давным-давно у одной женщины умерли все дети, и она решила стать кукушкой. Сделала из ножниц крылья и улетела в лес. Женщина сказала, что, превратившись в кукушку, будет оплакивать хороших людей — прилетать на лето с юга и куковать на могиле хорошего человека (сообщение В. В. Адамовой).

Тофалары сохраняли некоторые пережитки тотемизма. Кроме птиц, к числу тотемов у них относилась рыба *потпалык* (вошь-рыба) [Золотарев, 1934, с. 33—34]. Медвежий культ у тофаларов в целом соответствовал общетюркскому. К особенностям тофаларского медвежьего культа, очевидно, относился обычай возить на промысел шкуру крота, которая якобы отгоняла от охотника медведей (сообщения И. М. Андалаева, Н. И. Адамова и др.).

Сопоставление данных о почитании окружающего мира показывает, что у тюрков Сибири имелись поверья, совпадающие вплоть до деталей. К ним относились поверья о возможности магического изменения погоды при помощи камня *сата* — *дыада* — *яда*. Наиболее раннее письменное сообщение о таком камне содержится в труде сирийского монаха, написанном в VII в. В нем описаны события, произошедшие в Мерве. Позже о камне *яда* писали Махмуд Кашгарский (XI в.) и Рашид Эдди (XIV в.). О широкой распространенности среди тюрков веры в *яда* говорит следующее высказывание: «Легендарный предок огузов изображается как языческий заклинатель, вызывающий дождь с помощью магического камня» [Агаджанов, 1969, с. 30]. По мнению лингвистов, термин *яда* заимствован из древнеперсидского языка [Малов, 1947, с. 152].

К раннетюркскому пласту верований, возможно, относится якутско-хакасский обычай наказания воров путем сжигания волчьих жил, а также использование в качестве амулетов медвежьих лап, лап хищных птиц, камчи, стрел и т. п.¹

Среди тюрков Сибири вера в амулеты *эрдинэ* была свойственна лишь алтайцам и тувинцам. Термин *эрдинэ*, по мнению Л. П. Потапова, восходит к санскритскому *ratana* [1929, с. 129]. Он включен в словарь Махмуда Кашгарского (1072 г.), в сочинение Юсуфа Баласагунского «Наука как становится счастливым» (1069—1070 гг.) и встречается в источниках, датируемых XIII—XV вв., в значении «драгоценность», «сокровище» [Дьяконова, 1977, с. 192]. Якутам термин *эрдинэ* не был известен. Это, видимо, объясняется тем, что жизнь южной части прародителей якутского народа протекала в отдаленной периферийной области исторической провинции, осваивающейся раннеклассовыми кочевыми государственными объединениями тюрков Южной Сибири. Многие новые явления культурной жизни сюда не доходили.

Основным в религиозных представлениях тюркоязычных народов Сибири о природе следует признать веру в духов-хозяев гор, рек, озер и т. п. Такие поверья, очевидно, существовали и у их древних предков [Антонов, 1971, с. 130—131, 135—136].

У тюркоязычных народов Южной Сибири существовал обычай сооружения *оваа* — куч из камня или веток в честь местных духов-хозяев. По имеющимся источникам, якуты не делали *оваа*.

С особой почтительностью народы Саяно-Алтая относились к духам-хозяевам *аржанов* — целебных источников. Пытливый человеческий разум уже в древности познал возможность лечения многих болезней при помощи минеральных вод, но облек их лечебные свойства в религиозную форму. Места, где находились источники, воспринимались как дар духа-хозяина. Часть табу, соблюдавшихся на аржанах, возможно, имеет под собой рациональное зерно. Например, правила в отношении времени посещения источников возникли в результате обобщения сведений об исходе лечения в разное время года. Запрет приезжать на аржаны после смерти близкого родственника может быть связан с необходимостью пресечения распространения заразных болезней — аржаны посещались людьми из разных родов, живущих далеко друг от друга.

Все тюркоязычные народы Сибири в прошлом верили в то, что дух-хозяин родовой территории является одновременно духом-покровителем всего рода. От его воли зависело будто бы благополучие и счастье каждого члена рода. Поклонение этим духам переросло в почитание божеств общеплеменной территории в виде целой системы гор и тайги еще в древнетюркский период истории. При этом эти божества считались владельцами лишь ограниченной территории, родины человека. Как отметил Л. П. Потапов, в прошлом народы Южной Сибири называли Алтаем только свою родовую гору или ее духа-хозяина [1977, с. 171]. Как известно, культ гор существовал уже у древних тюрков и уйгуров. Древние тюрки поклонялись также божеству *Йер-су* (земли и воды). Они считали священными большие горно-таежные хребты. В рунических надписях упоминалась священная Етюкен — горная система, простирающаяся от верховьев Селенги до верховьев Енисея [Потапов, 1978, с. 34]. До недавнего времени ее чтили тувинцы. Возможно, Етюкен почитали и южные предки якутов. Однако это не единственное древнее святое место, находящееся за пределами современной Якутии и упоминаемое в мифологии и эпосе якутов. В них встречается имя хозяина Ленских писаных скал, у бурят это божество Ажирай Беге [Хангалов, 1958, с. 317, 318, 330 и др.; Алексеев, 1975, с. 112—113]. Можно предположить, что почитание духа-хозяина Ленских скал якуты и буряты унаследовали от более древних тюркоязычных аборигенов данного региона.

Общетюркским явлением следует признать наделение сверхъестественными свойствами деревьев. Тюрки верили в возможность вмешательства духов-хозяев деревьев в жизнь

людей. Особенно это касалось духов уродливых деревьев. Представления о них, возникнув у общих предков, получили у некоторых народов и этнических групп своеобразное развитие. У якутов дух-хозяин уродливого дерева мог дать ребенка. По теленгитским поверьям, уродливое дерево является шаманом деревьев и наказывает человека лишь при нанесении ему вреда. Тофалары считали уродливые лиственницы, с верхушкой в виде своеобразного колтуна, деревьями-шаманами. Охотники обращались к ним с просьбой способствовать удаче в промысле. При этом дерево-шаман не являлось духом-хозяином местности, а обращалось якобы к горному хозяину с ходатайством о благосклонном отношении к охотнику. Аналогичный обряд заказывали и шаману-человеку. Тувинцы-тоджинцы верили в существование у каждого рода в определенном месте своего дерева-шамана, которое почиталось как дух-покровитель. У южных тувинцев духи-хозяева уродливых деревьев считались духами-помощниками и духами-покровителями шаманов. После специального обряда они становились и духами-покровителями богатых людей.

Таким образом, представления об уродливых деревьях в мировоззрении тюрков Сибири претерпели эволюцию — от наделения их свойствами духов до понимания как деревьев-шаманов, а затем как духов-покровителей и духов-помощников шаманов. Исходя из отсутствия у якутов веры в деревьев-шаманов и разницы в названиях шаманов вообще — *ойуун* у якутов, *кам* — у народов Саяно-Алтая, можно предположить, что шаманизм у изучаемых народов был возведен в культ после того, как полностью прекратились или стали очень слабыми контакты между их предками.

Много общих деталей имелось в религиозном осознании тюрками Сибири стихийных сил. Все они считали вихрь средством перемещения духов и шаманов. Гроза, по их мифологическим представлениям, производилась небесным божеством, преследующим злых духов. Почти все этнические группы исследуемых народов верили в очистительную силу грозы, особенно первой, весенней.

Во многом совпадали и космогонические воззрения тюрков Сибири, и их поверья о животном мире. Все изучаемые народы уподобляли животных и птиц людям, верили в то, что они живут родами или племенами, понимают человеческую речь. Из птиц особо почитались лебеди и журавли, вне зависимости от того, были они родовыми тотемами или нет. У изучаемых народов, видимо в глубокой древности, существовала вера в возможность превращения человека

в птицу. У телегитов, качинцев, шорцев, тоджинцев и тофаларов, например, сохранился миф о том, как в кукушку некогда превратилась женщина.

По религиозным верованиям, все звери принадлежали духам-хозяевам отдельных мест. Подобно человеку они имели *кут* — жизненную силу — и в отличие от людей будто бы возрождались после смерти.

От тотемизма у тюркоязычных народов остались лишь отдельные элементы. Чаще всего тотемами признавались орел, лебедь и ворон. Одним из специфичных элементов тотемизма у телеутов, челканцев, кумандинцев, качинцев, бельтиров, сагайцев, кызыльцев, тувинцев и тувинцев-тоджинцев был обычай жарить лебедя и передавать его в обмен на невесту.

Медвежий культ сохранился сравнительно хорошо. В нем прослеживаются все характерные элементы древнейшего евразийско-американского пласта: словесные запреты, подставные названия, извинительные речи, ритуальное вкушение медвежьего мяса, бережное отношение к его костям и захоронение их, идея возрождения убитых медведей и миф о превращении человека в медведя. Соблюдалось подобное отношение и к другим промысловым зверям. Возможно, культ медведя был лишь частью промыслового культа, а не самостоятельным явлением в религиозных верованиях народов Сибири.

Тюрко-монгольские параллели. Сопоставление материалов об архаичных поверьях и обрядах тюрков Сибири с данными о бурятских верованиях показывает, что в них имеется ряд совпадений, унаследованных от общих предков или заимствованных в результате продолжительных культурных контактов. У бурят и якутов бытовала вера в «живую» воду, которой владели вороны [Михайлов, 1980, с. 107]. Часть бурят, как и якуты и хакасы, наделяла магическими свойствами волчьи жилы. Так, аларские буряты человека, «обвинявшегося в воровстве, в доказательство невинности представляли жечь волчьи жилы» [Хангалов, 1960, т. III, с. 69—70; Михайлов, 1980, с. 74]. Буряты и монголы, как и турки, признавали волшебные свойства камня *зада* (*яда*), могущего изменить погоду. У них была широко распространена практика предугадывания будущего по трещинам на жженой лопаточной кости животного [Михайлов, 1980, с. 190—192, 239—244, 251]. Гадание по лопатке было известно хунну [Там же, с. 242].

В бурятских и монгольских представлениях об окружающем мире имелись прямые совпадения с тюркскими. Так,

термины *эдынз, эжин, едье* — дух-хозяин места, *залама, дьалама* — ленточка из материи или пучок конских волос, принесенные в жертву духам, идентичны с общетюркским *иччи, ечи, иди* и *салама, йалама, чалама* [Антонов, 1971, с. 130—131, 135—136].

Религиозное отношение к природе у бурят и тюрков Сибири нашло отражение в поверьях, выработанных их общими предками (протоалтайская общность), которые сочетались с элементами, относящимися к мифотворчеству монголов и переданными предками указанных этносов на раннем этапе их перемещения через Южную Сибирь в Среднюю Азию (VII в.) [Малов, 1959, с. 63—68] или во время переселения в Прибайкалье (XI—XII вв.) [Михайлов, 1980, с. 210, 306]. Одним из культов, заимствованных тюрками от монголов, являлся культ *обо* — святых мест на горных перевалах и в местах остановок в пути. Он распространился среди тувинцев, алтайцев и шорцев, имевших этнокультурные связи с поздними монголами. Культа *обо* нет ни у якутов, ни у хакасов. Как считает монгольский ученый Н. Имжамц, основная, тюркоязычная часть предков якутов ушла на север под давлением монгольских племен в XI—XII вв., поэтому им и неизвестен этот культ. К тому же есть предположение, что культ *обо* «получил дальнейшее развитие после образования единого монгольского государства» (см.: [Михайлов, 1980, с. 226—227]).

На хакасов монголы оказали, видимо, более слабое влияние, чем на тувинцев и алтайцев. На хакасских родовых горах при обращениях к духам-покровителям устанавливалась не куча камней, а береза. Можно предположить, что тюрки Прибайкалья до XI в. не знали культа *обо*. Правда, Т. М. Михайлов считает, что древним тюркам *обо* известно с VII в. Но при этом ссылается на памятник, найденный в долине р. Талас в Киргизии [Там же, с. 165, 227]. Данный факт может служить доказательством наличия этнокультурных контактов монголоязычных этносов с тюркоязычным населением Средней Азии VII в., а не со всеми тюрками.

Анализ данных о поклонении *обо* показывает, что этот культ прошел определенный путь развития и правы авторы, пришедшие к выводу о наличии в нем нескольких напластований. Первоначально культ был связан с почитанием хозяев отдельных мест. Обряды в их честь исполнялись каждым верующим, а групповыми жертвоприношениями руководили наиболее опытные участники обряда [Дьяконова, 1977, с. 188—189; Жуковская, 1977, с. 35—37], которые выступали в роли жрецов. Трудно согласиться с Т. М. Михайло-

вым, считающим, что «обо нуждались в шаманах, но в шаманах особого разряда — не посвященных, не имеющих бубна, костюма и других атрибутов. Такие шаманы или специалисты назывались у бурят и монголов тайлгаша (тахилай) или убгэд, т. е. тайлганские шаманы или старики или просто тахилша (тахилчи)» [Михайлов, 1980, с. 167]. Это, конечно, не шаманы, а жрецы — исполнители обрядов родового или общинного культов божеств-покровителей, в число которых входили и духи-хозяева родовой территории.

Следует обратить внимание, что *обо* сооружались лишь в безлесном месте — на горе, где нет деревьев. На тех перевалах, где они росли, жертву вешали на ветки наиболее заметного дерева, а обряды в честь духов-хозяев проводили так же, как и у *обо*. Возможно, обычай складывать кучи из камней и хвороста на местах жертвоприношения духам возник у этносов, осваивавших безлесные районы Южной и Центральной Азии.

В отдельных случаях *обо* стали местами, где регулярно совершались общеродовые или территориальные обряды, посвященные испрашиванию благополучия. Как верно заметил Т. М. Михайлов, это были религиозные центры, храмы (конечно, по функции), святыни «в рамках определенной этнической или административно-территориальной единицы» [Там же, с. 166].

Монголоязычные народы, как и тюрки Сибири, почитали духов-хозяев *аржанов*. Оживотворение деревьев, возможно, было свойственно не всем этническим группам бурят. Хангалов записал у северных бурят, среди предков которых были тюрки, миф о том, как один человек заночевал под толстым деревом, которое оказалось шаманом деревьев. И оно, как в теленгитском мифе, отказывалось идти к другому дереву, попавшему в беду, мотивируя это тем, что не может оставить гостя [Хангалов, 1960, с. 40; Алексеев, 1980а, с. 68—69]. Вместе с тем у бурят существовало не известное тюркам поверье о наделении сверхъестественными свойствами искривленных деревьев, вершина которых пригибалась к земле. Они считали, что опасно проезжать под такими деревьями, так как божества могут забрать к себе нарушителя табу [Хангалов, 1958, т. I, с. 330].

Много общего, обусловленного взаимосвязанностью этногенеза якутов и бурят, можно обнаружить в их религиозном восприятии неба, солнца, луны, звезд. Почитание неба — древнее явление. Небу поклонялись хунну и уйгуры. Термин *тэнгри* — божественное небо, бог-небожитель — был известен всем тюрко-монгольским народам уже в VI—

VIII вв. Монголоеды высказывали мнение о самостоятельности возникновения культа 99 тэнгриев у древних монгольских племен в I тысячелетии до н. э. [Пурэвжав, 1975, с. 114].

На одном из этапов эволюции религиозных представлений о небе буряты и монголы считали Вечное Синее Небо (Хюхэ Мюнхэ-тэнгри) верховным существом [Михайлов, 1980, с. 143]. Аналогичные верования бытовали у части алтай-кижи. Так, шаман Мерей из рода Тангды назвал высшим божеством, творцом неба и земли Кеге Менке-адазы (Синее Вечное Небо) [Каруновская, 1935, с. 174]. Реликты почитания этого божества сохранялись у якутов. В их фольклоре упоминается Кюех Мэнгэ-халлаан (Вечное Синее Небо) [Пекарский, 1959, т. II, с. 1323, 1558].

Обожествление неба, наделение его сверхъестественными свойствами у монголоязычных этносов переросло в восприятие его как особого мира, населенного мифическими существами, от воли которых зависит жизнь обитателей земли. Однако бурятские представления о небожителях отличались от общетюркских. Небожители делились у бурят на два враждебных лагеря; в западном их насчитывалось 55, в восточном — 44. Данное противопоставление, возможно, позднее явление, так как в письменных источниках о верованиях монголоязычных племен, предков бурят, нет упоминаний о делении небожителей на две группы [Михайлов, 1980, с. 149, 222, 294]. В осознании таких явлений, как гром и молния, у бурят и монголов имелись элементы, очевидно унаследованные от нескольких этносов, участвовавших в их этногенезе. Так, те и другие воспринимали гром и молнию как проявление гнева божеств-небожителей, что совпадает с общетюркским их объяснением. Вместе с тем монголы считали гром голосом дракона [Там же, с. 223—224]. Такого же мнения придерживались тувинцы. Любопытно, что в бурятской мифологии упоминаются три бога-громовержца. Из них два принадлежали к числу божеств, почитавшихся и тюрками. Это Кухыдой-Хөхөөдэй и Яшил [Хангалов, 1958, т. I, с. 293—294]. Хөхөөдэй-мэргэн в переводе с бурятского — Небесный стрелок. У монголов словом *Хөхөөдэй* называли созвездие Псау [Михайлов, 1980, с. 104]. У тюркоязычных этносов нет громовержца с таким именем. Но в алтайском героическом сказании «Маадай Кара» имя главного героя Кегюдэй Мэргэн. В эпилоге он превращается в целое созвездие Семь Каанов (Медведицу), а его стрела — в звезду, находящуюся выше Ориона. В сущности герой эпоса превращается в Небесного стрелка [Маадай-Кара, 1981, с. 239].

Бурятскому громовержцу Яшил соответствовали якутский Дьагыл-кан — вестник гнева небес, т. е. громовержец, и алтайский Дьажил-кан — бог-небожитель, посылающий дождь и разящий злых духов молниями [Пекарский, 1959, т. I, с. 770; Анохин, 1924, с. 12].

Древний культ солнца у бурят и монголов был почти забыт. Т. М. Михайлов отметил лишь отдельные его реликты, общие для тюрков и бурят, в том числе движение по солнцу в танце *ёхор*, отмеченное и у якутов [1980, с. 81]. В поклонении луне у монголов обнаруживаются также одинаковые с тюркскими элементы. К ним относится древне-монгольский обычай начинать любое дело «в начале луны или в полнолуние» [Путешествие..., 1957, с. 29].

Аниматические поверья существовали и у монголоязычных племен. По мнению Т. М. Михайлова, в ходе установления патриархально-родовых отношений они были вытеснены анимистическими представлениями [1980, с. 100, 169]. Главенствующую роль в отношении к животным стала играть вера в духов-хозяев. Но нельзя полностью согласиться с выводом Т. М. Михайлова о том, что у бурят «в развитом отцовском роде природа не казалась уже живой, отдельные ее объекты утратили видимость самостоятельности...» [Там же, с. 100]. Оживотворение отдельных объектов и очеловечивание животных у народов Сибири продолжали сохраняться, наряду с верой в их сверхъестественных хозяев.

Коснувшись религиозных верований монголоязычных этносов, относящихся к животным, заметим, что у них особое развитие получил культ змей и рыб. Так, буряты верили в существование подземного царства змей. Почитание их возникло в древности, а в бурятском шаманизме они стали символами подземного мира. Рыбы, как считали буряты, тоже имели свое царство, во главе которого стояли цари вод. Водным духам буряты «посвящали рыбу, чаще налима» [Там же, с. 97, 98, 112].

Как и у тюркоязычных народов, у бурят сохранялись пережитки тотемизма. Часть их полностью совпадала с якутскими, а часть — с общетюркскими. К последним относился культ лебедя, почитавшегося всеми этническими группами сибирских тюрков. Якутско-бурятским следует признать культ орла — владыки о-ва Ольхон. Как и якуты, буряты называли орла *Хотой* и считали его родоначальником шаманов, царем птиц. Возможно, якуты и буряты, поклонявшиеся Хотую, это потомки курыкан. Некоторые монголоязычные роды признавали своим тотемом орла, но называли его *бюргэд* — *боргед* — *мергед*. Термин *мюркют* — *мергед* в язы-

ках алтае-саянских тюрков означает «орел» — почитаемая у них птица [Там же, с. 76—77, 158—159]. Очевидно, в прошлом у разных тюркоязычных родов орел назывался по-разному. Близость поверий о нем следует отнести, скорее, к типологической общности представлений о тотемах.

Медвежий культ бурят содержал в основном общесибирские элементы [Там же, с. 72—73].

Тюрко-эвенкийские параллели. В традиционных религиозных верованиях эвенков заметное место также занимало наделение отдельных предметов и явлений сверхъестественными свойствами, например способностью принести счастье в промысле. В качестве охотничьих амулетов использовались кончики носов пушных зверей, медвежьи когти и т. п. Для защиты от бед эвенки на дверную жердь вешали медвежьи лапы [Василевич, 1969, с. 218, 225, 229]. Аналогичные амулеты, как отмечено выше, использовались и тюрками Сибири.

По эвенкийским верованиям, духи могли вселиться в любое физическое тело [Широкогоров, 1919, с. 10]. Значительную часть сверхъестественных существ, почитавшихся эвенками, составляли духи-хозяева рек, гор, озер. Их образы, по мнению Г. М. Василевич, развились из поверий о магических свойствах отдельных объектов. Они представлялись эвенкам в виде живых людей, платящих добром за хорошее к ним отношение [Василевич, 1969, с. 227—228]. Однако у эвенков, как и у тюрков, они не признавались однозначно добрыми существами. Считалось, что местный дух-хозяин «может быть в равной степени благодетельным и вредным для данного человека и, будучи благодетельным для одного, быть вредным для другого...» [Широкогоров, 1919, с. 11].

В анимизме эвенков встречаются элементы, общие только с монгольскими. Эвенки, например, подобно бурятам, верили, что люди, умершие неестественной смертью, и лица, страдающие при жизни психическими болезнями, могут превратиться в духов-хозяев определенных мест [Там же, с. 24].

Эвенки, как и тюрки и буряты, «очеловечивали» деревья. Им представлялось, что деревья, как и люди, обладают душой *маин* (олицетворением судьбы) и каждое дерево, подобно человеку, имеет нить, связывающую его с верховным божеством. Разрыв нити ведет к «смерти» дерева [Василевич, 1969, с. 227]. У части эвенков существовала даже вера в рождение человека из дерева. Об этом свидетельствуют мифы, записанные от представителей чумиканской и верхнезейской групп восточных эвенков и сымской группы западных эвенков [Василевич, 1959, с. 183].

У западных эвенков существовало поверье о том, что в деревьях, от которых брали куски для обечаек бубнов, могли находиться души их владельцев. Если такое дерево падало, то будто бы умирал и тот шаман, обод бубна которого изготовили из его части. И наоборот, смерть шамана влекла падение дерева, т. е. дерево «умирало». По мнению Г. М. Василевич, в основе этого поверья лежала традиция хоронить людей в дуплах деревьев [1969, с. 215, 227]. Часть тюрков Сибири тоже верила в сверхъестественную связь шамана с деревом, предназначенным для его бубна (см. главу IV, § 2), но у них отсутствовало представление о нахождении души шамана в указанном дереве.

В эвенкийском фольклоре сохранились элементы весьма архаичных космогонических представлений. Часть из них своеобразна и не похожа на исконно тюркские и монгольские комплексы представлений о верхнем мире. К реликтовым воззрениям относилось восприятие отдельными локальными группами эвенков небесного свода как шкуры с отверстиями или как голубого каменного покрывала над землей [Там же, с. 210]. Вместе с тем среди эвенков был широко распространен и миф о превращении в звезд охотника и преследуемого им оленя, часто встречающийся у народов Сибири [Анисимов, 1958, с. 68—69; Василевич, 1959, с. 162—163]. Эвенки, как установил В. И. Мазин, унаследовали его от древнего населения, жившего по р. Мая и оставившего на ее берегах наскальные рисунки персонажей данного мифа [1984, с. 9—10]. Основными же в религиозных верованиях эвенков, относящихся к небу, являлись анимистические представления о верхнем мире. При этом, по мнению Г. М. Василевич, у эвенков имелось два пласта поверий о верхнем мире: дошаманский и шаманский. Первый пласт совпадал с общетюркскими представлениями. Согласно этим представлениям, обитатели верхнего мира вели такой же образ жизни, как и люди. Верхний мир удобнее земли — на нем отсутствовали непроходимые места. Люди среднего мира могли попадать в этот мир, но с большим трудом. Там они становились «невидимыми» для небожителей и причиняли им только болезни и несчастья. Входом в верхний мир служила неподвижная Полярная звезда [Василевич, 1969, с. 211—212]. Такое же поверье существовало у южных алтайцев, шаманы которых вели переговоры с представителем верхнего мира *Уткучы* на Полярной звезде, служившей входом в верхний мир.

Главой верхнего мира у эвенков считалось верховное божество *Хэвэки*, с которым каждый человек, дерево и трава

якобы связаны невидимой нитью. Разрыв ее приводил к смерти [Там же, с. 226—227]. Похожее поверье сохранилось у якутов, которые верили в волшебную невидимую нить, соединяющую человека с огнем в его домашнем очаге и с солнцем.

Описанный пласт представлений о верхнем мире являлся общетунгусским. Шаманские же поверья о верхнем мире у отдельных этнических групп эвенков различались [Там же, с. 212]. Совпадение архаичных поверий эвенков о небе с тюркскими, возможно, объясняется принадлежностью данного пласта религиозного сознания к наследию общих предков тунгусов и тюрков (см. главу III, § 1).

Мифологическая трактовка грозы, молнии и грома у эвенков отличалась от тюркской и монгольской. Хотя эвенки называли гром и молнию общим термином *агды*, представления о внешнем облике данного сверхъестественного существа у их различных территориальных групп были неодинаковыми. Илимпейские и зейские эвенки считали его похожей на орла железной птицей с огненными глазами [Василевич, 1969, с. 211; Мазин, 1984, с. 14—15]. По поверьям нюкжинских и амурских эвенков, *агды* — это многоликое, трехпалое пляшущее существо «с медвежьей головой, человеческим телом и крыльями орла» [Мазин, 1984, с. 15]. Многие эвенкийские шаманы включали *агды* в число своих духов-помощников [Василевич, 1969, с. 211; Мазин, 1984, с. 15].

Если религиозная интерпретация грозы у эвенков была самобытной, то объяснение вихря (по Г. М. Василевич — смерча) точно совпадало с тюрко-монгольским представлением его как «путешествующего злого духа» [Василевич, 1969, с. 212].

В комплексе религиозных представлений эвенков о животных также встречались архаичные элементы, присущие тюркам и монголам. Можно для подтверждения указать на почитание восточными эвенками орла и журавля. Их не убивали и мясо их не ели. Долго сохранялась вера в возможность «воскрешения» животных и связанное с этим бережное отношение к костям убитых зверей [Там же, с. 220]. Как известно, древний культ умирающего и воскресающего зверя имел широкое распространение в Евразии.

Материалы об эвенкийском тотемизме, к сожалению, фрагментарны, поэтому невозможно выделить в них какие-либо детали, возникшие в результате этнических и культурных контактов с тюрками. Медвежий культ у эвенков являлся в основном таким же, как и у «всех других таежных народов Сибири» [Там же, с. 216].

Таким образом, сравнительное изучение верований тюрков Сибири, связанных с окружающим миром, показывает, что в них самобытные магические и анимистические представления, сформировавшиеся на различных этапах истории аборигенов данного региона, сочетались с элементами религиозных воззрений, сложившимися у этносов, осваивавших более южные области Азии.

Само по себе сосуществование в системе религиозных верований каждого народа представлений, относимых к различным этапам развития религии, вполне закономерно. Древние формы религии, доминировавшие в ранний период развития человеческого общества, как известно, не вытеснялись полностью новыми формами. Последние базировались на первых, зарождались в их недрах. Становясь главными формами религии, они не могли опровергнуть более древние поверья в силу того, что по своей сути были однотипны с ними — тоже являлись верой в сверхъестественное. Более того, религиозные представления, схожие с архаичными, могли возникать в поздние времена. Например, вера в чудодейственные иконы у христиан по своей сути не отличается от веры в силу амулетов, свойственной людям первобытного общества. Примитивность того или иного религиозного представления, его сходство с понятиями членов общества, стоящих на ранних ступенях развития человечества, не всегда могут служить доказательством древности его происхождения. Они подтверждают только то, что религиозное понимание мира создается во все времена по единым канонам. Практически типологическое сходство представлений или обрядов, описанных в XVII—XX вв., с поверьями и действиями древних людей (палеолит, неолит) свидетельствует лишь о том, что теоретически они могли возникнуть в то далекое время. Религия всегда, как писал Ф. Энгельс, «является не чем иным, как фантастическим отражением в головах людей тех внешних сил, которые господствуют над ними в их повседневной жизни...» [Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд., т. 20, с. 328].

Иначе обстоит дело с теми религиозными поверьями и обрядами, которые у разных народов совпадают вплоть до деталей. Несомненно, они могли сложиться или у общих предков, или в результате длительного культурного взаимовлияния этнических общностей. Такие комплексы или их пережитки существовали в верованиях тюрков Сибири, бурят и эвенков. Сопоставление их показывает, что они сложились

на различных этапах культурного и этнического взаимодействия. Наиболее древняя часть общих религиозных верований названных народов восходит к верованиям палеосибирского субстратного населения — к культу умирающего и воскресающего зверя и арханчным общесибирским элементам медвежьего культа. К этому же пласту верований относились очеловечивание животных, восприятие вихря как «путешествующего злого духа», мифы о космической охоте.

Сравнительно поздними, очевидно, являлись тюрко-монгольские совпадения в религиозных представлениях. Их можно классифицировать следующим образом; 1) общие для всех тюрков и бурят; 2) общие для всех тюрков Южной Сибири и бурят; 3) общие для бурят и одного тюркоязычного этноса.

Первая группа тюрко-монгольских параллелей являлась преобладающей и была частью общих древнетюркских религиозных поверий. Это — вера в магические свойства камня *яда — зада — сата*; вера в духов-хозяев мест *эжин — эчи — иччи*, жертвоприношение им пучков конских волос, полосок материи, называвшихся *залама — чалаба — салама*; обожествление неба и вера в небожителей *тэнгри — танры — тангара*; осознание грома как гнева божеств-небожителей, поклонение громовержцу Яшил-Дьагыл — Дьагыл; вера в зависимость исхода дел от фаз луны. К этому же комплексу, возможно, относилось магическое наказание воров путем сожжения волчьих жил.

Из религиозных представлений об окружающем мире общими для бурят и большинства тюрков Южной Сибири (вторая группа) являлись почитание *аржанов*, *обо* и вера в существование шаманов у деревьев. Причем культ *обо* имел монгольское происхождение, а признание существования среди деревьев шаманов возникло в результате эволюции общетюркского очеловечивания деревьев.

К третьей группе тюрко-монгольских параллелей принадлежали монголо-тувинское объяснение грома и молнии действием мифического дракона и монголо-южно-алтайское поверье о божестве-громовержце Хёхёдэй — Кёгюдэй.

Отсутствие якутско-бурятских совпадений в этой части традиционных верований, очевидно, связано с тем, что у данных этносов не было прямых контактов после ухода из Прибайкалья основной тюркоязычной части предков якутов. Монголоязычные переселенцы на территорию Центральной Якутии, видимо, не смогли оказать существенного влияния на религиозное осознание якутами окружающего мира.

Сравнение традиционных верований эвенков, тюрков и бурят показывает, что существовали общие поверья, отно-

сящиеся к единому комплексу представлений предков тюрков и эвенков, а также эвенкийско-южно-алтайские, эвенкийско-якутские и эвенкийско-бурятские.

У тюрков и эвенков имелись мифы о верхнем мире, схожем с землей, но более благоустроенном. Алтайцы и эвенки считали, что входом в него служила Полярная звезда. Только у эвенков и якутов зафиксировано представление о волшебной нити, связывающей человека с верхним миром.

Результатом контактов эвенков с бурятами, очевидно, являлась вера в то, что люди, страдавшие психическими болезнями, а также те, кто умер неестественной смертью, становились духами-хозяевами отдельных мест, гор, озер и т. д.

2. РЕЛИГИОЗНЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ

О РОЖДЕНИИ, БОЛЕЗНИ И СМЕРТИ ЧЕЛОВЕКА

Я к у т ы. В литературе укоренилось мнение о том, что у народов Сибири имеются представления о так называемой «душе». При этом одни авторы писали о существовании у исследуемого этноса веры в наличие одной души, другие — трех душ, а третьи — о бытовании поверий о семи душах одного человека. Чем же объяснить такое разнообразие? Дело, на наш взгляд, в ошибке, допущенной дореволюционными исследователями. Знакомые с христианским представлением о душе, они искали аналогичное и в верованиях аборигенов Сибири и почти все, что касалось наделения сверхъестественными свойствами человека, обозначали термином «душа». Но данный термин, как верно отметила В. П. Дьяконова, «...взятый из высших религий, весьма неудачен и способствует лишь дезориентации при характеристике сущности таких представлений у шаманистов» [1975, с. 43]. Об этом свидетельствует анализ материалов о верованиях якутов, касающихся рождения, жизни и смерти людей и животных. Согласно якутским поверьям, часть живых существ обладает таинственной сутью, благодаря которой они обитают в среднем мире. Ее называли *кут* и получали от божеств-покровителей. *Кут* имели люди, домашние животные, звери и птицы. У рыб, гадов и насекомых *кут* якобы отсутствовала [АИВ АН СССР, ф. 22, оп. 1, д. 1, л. 59; Попов, 1949, с. 303]. Более сложными являлись представления о *кут* человека. Она имела будто бы разные формы: *буор кут* (земная кут), *салгын кут* (воздушная кут) и *ийэ кут* (мать-кут). Возможно, так называли различные виды одной и той же *кут*, поскольку для рождения ребенка считалось не-

обходимым получение от божеств-покровителей одной *кут*. Ее давал глава духов *айыы* — божеств-покровителей племени — Юрюнг Айыы-тойон (Белый Айыы-господин). В тело женщин *кут* вселяла Нэлбэй Айыысыт — богиня, способствовавшая рождению детей. Наряду с Юрюнг Айыы-тойоном *кут* ребенка могли дать Айыысыт-собаки, Дылга Хаан-господин и Чынгыс Хаан-госпожа — божества, определяющие судьбы людей, Бар Чонхор-господин и Барылыыр Бар Чонкуруун-госпожа — полузабытые светлые божества и Хотой Айыы — дух-покровитель и предок орлов и части якутов [АИВ АН СССР, ф. 22, оп. 1, д. 1, л. 62, 64, 135]. Наличие целого ряда божеств, дающих *кут* ребенка, свидетельствует о незавершенности представлений о едином божестве-творце, которому бы приписывалось сотворение человека.

Якуты считали, что *кут* обычно находится внутри людей. Но в некоторых случаях она якобы покидает тело. Так, *буор кут* отделялась от человека и ходила около него, когда он бодрствовал. В это время *буор кут*, по представлениям центральных якутов, обнаруживали те, кто наделен даром замечать сверхъестественных существ. Дело в том, что, по представлениям якутов, люди делились на *асагас эттээхтэр* — «имеющих открытое тело» и *бютэй эттээхтэр* — «имеющих непроницаемое (глухое) тело». Люди с «открытым телом» могли якобы слышать, осязать появление злых духов. Часть людей с «открытым телом» обладала даром видеть сверхъестественных существ. Таких людей называли *кёррёччю*, *кёрбюёччю* — «видящий» (нечто близкое к значению «ясновидец»). Люди же с «закрытым телом» не могли обнаружить духов, находящихся рядом. *Кёррёччи* центральных якутов видели *буор кут* в образе маленького человека [Корнилов, 1908, с. 82—83; АИВ АН СССР, ф. 22, оп. 1, д. 1, л. 59]. У вилюйских якутов А. А. Попов записал информацию о том, что *буор кут* похожа на коричневую вошку с рогами и находится в ушах человека [1949, с. 303].

Кут человека якобы обладала способностью отделяться от него во время сна и блуждать по миру. Такую *кут* якуты называли *салгын кут*. Третья форма — *ийэ-кут* — самовольно не покидала тело хозяина.

От сохранности *кут*, как и от целостности самого тела, по якутским верованиям, зависело здоровье человека. *Кут* могли повредить духи и шаманы. Они обладали способностью красть *кут* из тела или ловить ее тогда, когда она блуждала самостоятельно. Если духи похищали *кут* совсем или съедали ее, то человек умирал — уходил из среднего мира в страну мертвых. Считалось, что шаманы обладали даром

выпрашивать или отнимать у духов украденную *кут* больного и возвращать ее хозяину.

Анализ материалов о лечении больных шаманами показывает, что на ранней стадии эволюции религиозных верований якуты, возможно, вообще не считали, будто *кут* отделялась от тела и уносилась злыми духами. Последние сами проникали в человека, и он заболел. Поэтому при лечении больного шаманы выманивали духа из его тела [Алексеев, 1975, с. 163]. Появление представлений о похищении *кут* духами следует признать результатом мифологизации представлений о болезни и борьбе шамана с духами. При этом понятие *кут* у якутов не совпадало с пониманием души как сверхъестественного двойника человека. Особенностью якутских анимистических представлений была вера в обучение *кут* шаманов духами (об этом см. главу IV, § 1).

В прошлом якуты считали, что нормальный срок жизни людей равен семидесяти годам. Смерть раньше этого срока объяснялась враждебными действиями злых духов *абаасы* или шамана [Пекарский, 1959, с. 1807]. Если человек жил до глубокой старости, это вызывало возмущение, так как считалось, что он существует за счет времени, отпущенного детям и внукам. На данном поверье, очевидно, основывался древний обычай добровольной смерти стариков и старух.

По якутской мифологии, со смертью человека кончалось его пребывание лишь на земле — он продолжал жить в мире, куда переселяются умершие. Якуты бесхитростно представляли загробную жизнь похожей на земную, со всеми ее радостями и невзгодами [Константинов, 1971, с. 161—164]. Мир, где обитали умершие люди, назывался «страна смерти» [АЯФ СО АН СССР, ф. 5, оп. 1, д. 151, л. 141]. Для того чтобы попасть в нее, человек или его дух совершали трудное, продолжительное путешествие. Эта страна, по данным Н. П. Припузова, находилась в подземном мире, куда умершие добирались по «воде смерти» [1884, с. 64].

Видимо, якуты верили, что покойники отправлялись в ту часть мира умерших, где находились их ранее умершие родственники, а путь к ним начинается с места, где жил человек. Вот почему у якутов бытовал обычай хоронить тех, кто умер вдали от дома, на родной земле [Константинов, 1971, с. 164]. Якуты, как и многие другие кочевые народы, проявляли заботу о мертвом, выделяли ему верхового коня — *холдьюга*, *хайлыга*, который должен был доставить своего хозяина в иной мир и служить ему там в переездах и походах, как и раньше [Липец, 1982, с. 214].

По поверьям якутов, некоторые люди после смерти могли превратиться в злого духа *юёр* и остаться в мире людей. *Юёр* считался невидимым существом, способным блуждать по миру и вредить людям и скоту. Духами *юёр* временно становились те покойники, при похоронах которых был нарушен какой-нибудь обряд. Сначала они приходили с просьбой исправить оплошность. Постоянными же враждебными существами становились только в случае неисполнения их желаний [Ксенофонов, 1929а, с. 9]. В духов *юёр* превращались люди, физически и психически неполноценные — калеки, идиоты и т. п. [Архив ГО СССР, р. 64, оп. 1, д. 65, л. 287—290]. Превращение в *юёр* связывалось с верой в рождение человека от интимной связи женщины со злым духом. Такие люди считались детьми *абаасы* и сами после смерти присоединялись к злым духам [Слепцов, 1886, с. 130]. В *юёр* превращалась будто бы и часть шаманов и шаманок. Вообще, по представлениям якутов, могущественные шаманы не умирали полностью. В преданиях рассказывается, как, проходя мимо могил, люди слышали грохот бубна, иногда обнаруживали тропинку от могилы до ближайшего озера, образовавшуюся в результате того, что по ней «катился» на водопои череп шамана. Среди верующих имели широкое хождение легенды об умерших шаманах, беспокоивших своих близких в случае разрушения или повреждения могилы. В прошлом бытовал обычай трижды перезахоранивать останки шамана. Если сородичи забывали об этом, то шаман якобы приходил и напоминал об их долге. Члены рода могли обратиться за помощью к духу шамана в случае, если кто-нибудь обижал их вблизи его могилы.

По якутским поверьям, неуспокоенный мертвец вредил прежде всего своей родне, причиняя ей болезни, которыми сам страдал при жизни [Архив ГО СССР, р. 64, оп. 1, д. 65, л. 292]. Возможно, вера в существование *юёр* отчасти связана с религиозным восприятием наследственных и заразных болезней.

В духов *юёр* превращались, согласно поверьям якутов, уродливые телята или жеребята. Рождение их предвещало беду, и после смерти они наносили вред скоту [АИВ АН СССР, ф. 22, оп. 1, д. 1, л. 33—34]. Духами *юёр* становились также убитые человеком тотемные животные. Они могли причинять людям болезни.

Мифологических рассказов о «деятельности» *юёр* и борьбе с ними шаманов было очень много. Они укрепляли авторитет шамана.

С верой в существование *кут* и *юёр* связано совершение многочисленных религиозных обрядов. К ним относились испрашивание *кут* у божеств; ритуалы, посвященные богине Айыысыт — покровительнице новорожденных; отпугивание злых духов от человека и его жилища амулетами и различными действиями; защита от враждебных духов и шаманов при помощи родовых духов-покровителей и божеств-покровителей племени (а позже и народа); изгнание духов и *юёр* шаманами; возвращение при их помощи *кут*, похищенной духами, и водворение шаманом *кут* умершего в мир мертвых. (О якутских обрядах при рождении и смерти человека см.: [Алексеев, 1980, с. 137—147, 176—191].) Практически к шаманам якуты обращались лишь при утрате *кут* или для ограждения от нападения злых духов. Например, при рождении ребенка шамана приглашали только в том случае, если женщина долго не могла разродиться [Серошевский, 1896, с. 674]. При болезнях вначале применяли приемы народной медицины, а шаманов звали, когда не могли справиться с болезнью самостоятельно.

А л т а й ц ы. Возникновение земных существ алтайцы тоже связывали с получением *кут* — сверхъестественной сущности, наличие которой необходимо для нормальной жизни. *Кут* у алтайцев имело иное содержание, чем понятие «душа». Об этом убедительно свидетельствует объяснение алтайки Койон Шадеевой, данное Л. Э. Каруновской: «Вот ты видишь цветы, деревья, когда-то они были совсем маленькие, а семечко, из которого они выросли, было когда-то такое маленькое, что и не видно его было, сила же в семечке такая была положена, что стало оно расти и расти; силу эту в семечко положил „юктар“, семечко мы видим, а силу эту не видим» [1927, с. 20]. *Юктар* — это духи, населяющие определенный район [Там же, с. 9—10].

Согласно воззрениям телеутов, писал А. В. Анохин, «душа человека имеет семь свойств: кут, дьула, тын, юзют, сюнэ, сюр и дьалсалкын». Это, может быть, различные формы существования или различные признаки *кут*, поскольку «перечисленные свойства проявляются в различные периоды жизни человека, а именно: до рождения (вернее — до зачатия в утробе матери), при земном существовании и в период посмертного существования» [Анохин, 1929, с. 253].

Кут, по верованиям южных алтайцев, могли дать человеку разные духи. По данным В. И. Вербницкого, *кут* ребенка посылало мужчине божество Дьейучы-хан, живущее на пятом небе [1893, с. 77—78]. По данным А. В. Анохина, телеуты о ребенке говорили: «От Адама сотворенный, от от-

ца сомов * сотворенный, от верховного духа сотворенный». *Кут*, данная человеку при рождении, являлась особой силой, поддерживающей его бытие. Она могла отделяться от человека, самостоятельно блуждать по миру и вновь возвращаться к нему. *Кут*, покинувшая владельца, называлась *дьула*, видимо, для того, чтобы отличать ее от *кут*, еще не отделившейся от человека. Блуждающую *дьулу* могли поймавать злые или добрые духи. Добрые духи хранили ее и отдавали по просьбе шамана, злые — могли повредить или съесть, что вело к болезни и смерти человека; возвращали шаману *дьула* только за какую-нибудь жертву [1929, с. 253—257].

Одним из свойств души телеуты считали *тын*. Оно было присуще человеку, скоту, зверям, птицам, гадам, траве и лесу. При этом А. В. Анохин отмечает разницу в представлениях о душе *тын* человека и душе *тын* животных и птиц. По верованиям телеутов, душу *тын* человека после его смерти мучили злые духи за злые дела, а душа *тын* животных не подвергалась наказанию [Там же, с. 258—259]. Отметим, что у якутов также существовало представление о *тын* как о дыхании, душе, жизненности, присущей как людям, так и животным и растениям [Пекарский, 1959, с. 2948]. Но они не отождествляли его с душой, это был признак принадлежности к живым объектам.

У телеутов бытовала вера в существование не только *кут* и *тын*, но и *сюр* — образ или облик, присущий людям и животным. Он имел способность отделяться от хозяина и блуждать по миру. При этом выглядел так же, как хозяин. Отделение *сюр* от владельца навсегда приводило якобы к продолжительной болезни и обрекало на неизбежную смерть. Поэтому при недуге, который шаман объяснял отсутствием *сюр*, телеуты не предпринимали никаких мер [Анохин, 1929, с. 261].

Приведенная характеристика представлений южных алтайцев о различных формах жизненной силы или сущности базируется в основном на сведениях, записанных среди телеутов. Поверья алтай-кижи и теленгитов о *кут*, *дьула* и *тын* совпадали с телеутскими [Баскаков, 1973, с. 108—113; сообщения Б. Белекова, Н. М. Конышевой].

Заканчивая описание верований южных алтайцев о *кут*, нужно отметить существование у них веры в *кут* животных [Каруновская, 1927, с. 20].

* *Сом* — ритуальное сооружение из 5—7 березок, установленных во дворе в один ряд и скрепленных поперечиной. Служит местом «вселения» добрых духов.

Алтайцы, как и якуты, верили в продолжение жизни человека после его смерти. Приняв облик невидимого людям духа, человек переселялся в мир, где обитали умершие. Покойник превращался в духа *сюнэ* и «уходил» из тела в момент смерти. *Сюнэ* обладал способностью слышать и понимать все, что творится вокруг покойника. Он оставался у тела до погребения умершего. При оскорблении покойника *сюнэ* мог обидеться и причинить виновному вред. Поэтому участники похорон говорили об умершем только хорошее. После погребения *сюнэ* якобы отправлялся в путешествие по «вышним судам». Обход их продолжался сорок лет. Постоянным попутчиком *сюнэ* становился дух, съевший *кут* человека. По окончании «путешествия» *сюнэ* переселялся в область Арбыс-царя — духа, который ведал умершими людьми [Анохин, 1929, с. 265—267; Алексеев, 1980, с. 168]. Духа умершего, беспокоившего близких после похорон, называли *юзют*. Особенно остерегались его в течение сорока дней после похорон и во время поминок через год [Анохин, 1929, с. 262—263, 267].

Приведенное описание представлений о судьбе человека после его смерти также составлено по данным о телеутских поверьях. Аналогичные воззрения имели и другие этнические группы алтайцев [Алексеев, 1980, с. 168—171]. Только у теленгитов поверья о *сюнэ* отличались от других. Теленгиты считали, что *сюнэ* существует отдельно от человека — обитает где-то в горах, тайге или степи и приходит к своему хозяину лишь перед его скорой кончиной [Дьяконова, 1975, с. 48—49].

Комплексы алтайских обрядов, связанных с восприятием рождения и смерти человека, представляли собой весьма сложную, но в основном единую систему (подробно см.: [Алексеев, 1980, с. 147—156, 191—202]). Большая часть обрядов совершалась самими верующими под руководством наиболее опытных стариков и старух. К шаманам обращались только в случаях трудных родов или когда дети умирали в раннем возрасте [Каруновская, 1927, с. 20, 25—26, 29; Сатлаев, 1974, с. 149—150]. В погребальных обрядах шаманы участвовали чаще, чем в родильных. Им поручали проводить умершего в потусторонний мир, «очистить» юрту после похорон и т. п.

Х а к а с ы. Хакасские поверья о рождении людей полностью совпадали с якутскими и алтайскими. Сверхъестественную сущность, необходимую для жизни, хакасы тоже называли *кут*. Роженице ее приносила богиня-покровительница детей Ымай-ичо. Хакасы верили, что *кут* может от-

деляться от человека, а похищение ее невидимыми злыми духами ведет к болезни и смерти человека [Архив ХНИИЯЛИ, ф. 545, оп. 1, д. 20, л. 25, 61; сообщения С. Ф. Кангашова, М. Ф. Отороковой, И. С. Сылтрекова].

Воззрения хакасов на сущность смерти, судьбы умерших в основном совпадали с якутскими и алтайскими. Например, качинцы считали, что человек после смерти блуждает в течение сорока дней между могилой и юртой, так как еще не знает о своей смерти. Такого человека называли *эбртых*. Если он приносил беспокойство, то по просьбе родственников шаман отправлял его в мир умерших. Грешники после смерти попадали на суд к Эрлик-хану [Попов Н., 1884, с. 655; сообщение И. Е. Курбижековой]. По поверьям качинцев, человек должен ездить на одном коне как на этом свете, так и в загробном мире, поэтому во время похорон его верхового коня закалывали [Катанов, 1907, с. 212]. Существовали представления о таинственных связях живых с миром мертвых. Так, если качинцу «приснится какой-либо недавно умерший родственник, то он думает, что его ждут в загробном мире, что он скоро умрет» [Островских, 1895, с. 342].

Кызыльцы, как и качинцы, верили в превращение человека в *эбртыха* и блуждание его по земле в течение сорока дней. В случае нарушения погребальных обрядов покойный превращался в *юзюта* и причинял вред людям. Он мог, например, поселиться в заброшенной юрте и пугать проезжих. Кызыльцы тоже «отдавали» покойнику его верхового коня (сообщения М. Ф. Отороковой, С. Е. Саможникова).

У хакасов-бельтиров существовала вера в возможность посещения страны духов [Катанов, 1907, с. 529—531]. К особенностям поверий бельтиров относилась вера в возможность предвидения смерти человека. Имелась примета: «Синий огонек, виднеющийся иногда в степи, предвещает, что в том улусе, около которого он виден, умрет какой-нибудь человек. Этот огонек есть догорающая человеческая душа» [Катанов, 1896, с. 424].

Родильные и погребальные обряды хакасы совершали без специального участия шамана. (Об этих обрядах см.: [Алексеев, 1980, с. 156—159, 202—207].)

Ш о р ц ы. В литературе нет сведений о родильных обрядах шорцев, но, судя по данным, собранным этнографическим отрядом ИЯЛИ ЯФ СО АН СССР, представления шорцев о рождении детей совпадали с общетюркскими. Шорцы считали, что каждый человек имел *тын* и *сюрен*. *Тын* всю жизнь находился с человеком и покидал его только через три дня после смерти. *Сюрен* же имела способность от-

деляться от человека, ее обнаруживали люди, наделенные даром «видеть» духов. У шорцев существовало представление о возможности прибытия *сюрен* человека, едущего в гости, раньше хозяина (сообщение Г. П. Кужакова). *Сюрен* могли якобы видеть во сне и обычные люди (сообщение Е. Н. Апанасова).

Сюрен беспокоила покойного, наносила ему вред, если при похоронах нарушался какой-нибудь обычай. У шорцев существовало поверье о том, что можно видеть или слышать *сюрен* умершего в первые дни после его смерти. Если до похорон около покойника «замечали» его *сюрен*, то пытались поймать белой тряпкой и ввести ему в горло. У шорцев также существовала вера в превращение мертвецов в *юзюта*. Особенностью шорских представлений о судьбе умершего являлось убеждение в том, что *кут* маленьких детей не могут самостоятельно выбраться из могилы. Поэтому детей хоронили на деревьях (сообщения Г. П. Кужакова, Е. Н. Апанасова).

Шорские шаманы не вмешивались в родильные и погребальные обряды. К ним обращались лишь в исключительных случаях (при тяжелых родах, «неуходе» покойника в мир мертвых и т. п.).

Т у в и н ц ы. Как указывает Л. П. Потапов, тувинский «шаманизм предполагает существование у человека нескольких душ, несущих различные функции, и наличие загробной жизни, представляемой по образу земному» [1969, с. 347]. Более правильной точки зрения придерживается В. П. Дьяконова, отметившая, что «при жизни человека тувинцы-шаманисты признавали в нем наличие какой-то жизненной силы или энергии, которая делала человека живым существом. В литературе такая сила именуется „душой“, и для ее названия обычно приводят два термина: „тын“ — буквально „дыхание“ и „сагыш“ — „ум“, „мысль“» [1975, с. 45].

В тувинском языке имеется еще несколько терминов, обозначающих разные формы или проявления человека. Один из них — *кут*.

Тувинцы верили в переселение людей после смерти в мир мертвых, где они «продолжают вести хозяйство, едят, пьют, пользуются предметами быта, взятыми из земной жизни... сохраняют некоторые физические органы, например сердце, печень и др.». Но это происходило не сразу после смерти человека. Некоторое время он оставался на земле. В этот период человек якобы мог увести с собой кого-либо из близких, наслать падеж на их скот. Для защиты от его козней родст-

венники приглашали шамана, который по истечении «срока» пребывания простого человека в мире живых провожал его в мир мертвых. Там покойник присоединялся к ранее умершим родственникам [Дьяконова, 1975, с. 16—17, 45 и др.; Вчерашняя, 1955, с. 45].

Судьба тувинских шамапов после смерти отличалась от судьбы простого смертного. Считалось, что их *сюнезины* (термин, обозначающий духа, в которого превратился умерший) оставались на земле, недалеко от места их погребения. Со временем они входили в того или иного родственника, который наследовал их дар [Дьяконова, 1975, с. 46]. В связи с этим атрибуты шамапов, оставляемые на месте погребения, иногда не повреждались [Дьяконова, 1978, р. 326]. (О похоронах тувинских шамапов подробно см.: [Kenin-Lorsan, 1978].) В мир умерших не отправлялись также самоубийцы. Они превращались в пуков — маленьких злых духов и, невидимые, по одному блуждали по земле [Вчерашняя, 1955, с. 45].

В родильных обрядах тувинские шаманы не участвовали. В погребальном культе шаманы принимали участие — «встречались» с покойником с целью выявления его отношения к живым родственникам и провожали его в потусторонний мир [Дьяконова, 1975, с. 59].

Т у в и н ц ы - т о д ж и н ц ы. Представления этой этнической группы о возникновении жизни человека и его смерти совпадали с аналогичными верованиями собственно тувинцев. Но имелись и особенности, в частности погребального культа. Человек, как считали тоджинцы, незримо находился в месте, где умер, не сорок дней, а до двух-трех месяцев и мог причинять вред людям, беспокоящим его. По истечении срока пребывания в среднем мире *сюнезин* покойника отправлялась в мир, где «живут» его предки (сообщения К. Х. Ака, С. Э. Кола и др.).

Т о ф а л а р ы. В тофаларских верованиях не содержалось понятий о душе как о сверхъестественном двойнике человека. Тофалары считали, что человек живет, пока в нем есть дыхание — признак способности к жизни в среднем мире. После смерти человек в течение десяти дней «ходит» вокруг того места, где умер. В это время он может навредить людям, но только в том случае, если при похоронах нарушены какие-то обычаи. Смерть кого-либо из близких покойника вскоре после похорон тофалары объясняли тем, что покойник «увел» с собой.

Через десять дней после смерти, по тофаларским поверьям, человек отправлялся в мир Эрлик-хана. Путешеств-

вие туда он мог совершить верхом на олене. Поэтому, если умерший владел верховым оленем, последнего убивали, чтобы он служил хозяину. Считалось, что дорога в мир Эрлик-хана имеет ряд препятствий. Например, покойник должен был перейти через пропасть по канату толщиной в волос. В этом месте духи переводили оленя на другую сторону пропасти по безопасной дороге. По канату мог пройти только человек, не имеющий больших грехов. Дорога к Эрлик-хану проходила через деревню, куда переселялись после смерти собаки. И если при жизни человек обижал собак, ему давали с собой какую-нибудь кость. В мире Эрлик-хана умершие родственники жили совместно и занимались тем же, чем и на земле. Поэтому, провожая покойника, его снабжали всем необходимым: оружием, орудиями труда, посудой и т. д.

Понятия тофаларов о судьбе шаманов после их смерти отличались от представлений других народов. Шаман якобы не покидал совсем средний мир. Около могилы оставался его призрак, который иногда бил в бубен и мог вмешиваться в действия человека, посетившего место погребения (сообщения В. В. Адамовой, Н. И. Адамова, И. М. Андалаева, Е. Н. Киптаевой и др.).

* * *

Таким образом, якуты, алтайцы, хакасы, шорцы и тувинцы имели общие представления о возникновении жизни. Они верили в наличие *кут* — жизненной силы, присущей людям, животным и птицам. Первоначально *кут* признавалась за нечто, находящееся в теле и придающее ему способность жить. Позже возникли поверья о способности ее отделяться от человека и блуждать, подобно духам. *Кут* испрашивали у добрых, светлых божеств-покровителей племен. Возможно, это поверье существовало у древних тюрков. Для подтверждения можно обратиться к лингвистическому материалу. В именах якутской богини Айымысыт, будто бы дающей людям *кут*, и алтайского божества, или духа, Дьайучы-хана, посылающего *кут*, корень один и тот же: *айыы* (як.) — творение, доброе начало; *дъайуу* (алт.) — созидание, творение. Буквальный перевод *Айымысыт* и *Дьайучы* одинаков: творящая и творящий. Можно предположить сохранение у якутов более древней формы общетюркского культа богини, дающей людям детей. В данном случае интересна еще параллель с древнеиндийскими образами богинь-матерей. В состав их имен обязательно входило слово *аи* — мать [Жуков-

ская, 1977, с. 24]. Возможно, здесь мы имеем свидетельство древнейших этапов связи населения Алтая и Средней Азии с аборигенами Индии. Обычай называть матерью — *ai* — богиню, дающую детей, мог быть унаследован предками якутов и алтайцев от саяков — коренного населения Алтая и Средней Азии VII—VIII вв. до н. э.

В обрядах, совершавшихся при рождении детей, переплетались весьма архаичные элементы магического характера с анимистическими — верой в *кут* ребенка, богов-покровителей и сонмище духов, могущих причинить вред.

Действия религиозного характера, совершавшиеся народами в честь богинь-покровительниц детей, в основном одинаковы. Так, северные якуты и алтай-кижи изображали богиню, используя шкуру белого зайца. Отсутствие сведений об изображении Айымыт у центральной группы якутов, скорее всего, объясняется тем, что у них все «языческие идолы», согласно предписанию государственных органов, были уничтожены в XVIII — начале XIX в. в целях облегчения распространения христианства. Якуты, алтайцы, кумандинцы, качинцы и шорцы однотипно благодарили богиню-покровительницу детей, угощали ее, заклинали беречь ребенка и давать родителям новых детей.

В почитании богини-покровительницы детей имелись небольшие различия. Якуты представляли Айымыт как богиню, дающую *кут* ребенка и приходящую помочь роженице. Богиня покидала юрту, где родился ребенок, через три дня. Телеутская богиня Май-энэ и качинская Ымай-энэ оберегали ребенка в период, когда он лежал в зыбке. У кумандинцев Умай-энэ охраняла человека всю его жизнь. Несмотря на эти различия, можно считать общим происхождение культа богини-покровительницы детей у дажных этносов. Отметим также, что она упоминалась в енисейско-орхонских надписях VI—VIII вв. [Потапов, 1936, с. 150].

Смерть человека тюркоязычные народы Сибири осознавали как переселение в мир, где продолжается его существование. Но в то же время считали, что непосредственно после смерти человек превращается в духа и некоторое время остается в тех местах, где обитал. В случае нарушения погребальных обрядов он мстит людям. При исправлении допущенной оплошности дух умершего отбывает в мир усопших. Общим для тюрков Сибири было поверье о «нападении» духа умершего на близких родственников или передаче им какому-либо человеку той же болезни, от которой он умер. Несомненно, это — религиозная интерпретация наследственных и заразных болезней.

По поверьям, в мир мертвых с умершим могли переселяться предметы и животные, ему принадлежавшие, но они тоже должны были «умереть», т. е. предметы — быть испорченными, а животные — мертвыми. Подробно о погребальном культе рассказано в главе II книги «Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири (см.: [Алексеев, 1980, с. 163—224]). Здесь же лишь отметим, что, исходя из веры в продолжение человеческой жизни в загробном мире, тюркоязычные народы Сибири хоронили умерших, снабдив их всем необходимым для путешествия в загробную страну. Инвентарь их погребений сильно отличался в зависимости от состоятельности покойника. Вместе с богатым человеком хоронили его коня, которого якуты называли *хайлага*, хакасы — *хойлага*, алтайцы — *койло ат*. Общим для всех народов, хоронивших с умершим его верхового коня, был обычай класть вместе с покойным седло и прочую сбрую, а коня хоронить отдельно.

Сопоставление вариантов данного обычая у якутов, алтайцев, хакасов и тувинцев показывает их генетическую общность, восходящую, видимо, к древним тюркам — тукю [Дьяконова, 1975, с. 151]. Вместе с тем данный обряд, по предположениям археологов, постоянно совершался обитателями Алтая, начиная с появления там ранних кочевников [Гаврилова, 1965, с. 57]. Погребение с конем было свойственно многим скотоводческим народам Евразии и имело значительную общность у различных кочевых в прошлом народов Великого «пояса степей» [Липец, 1982, с. 212].

В погребальном культе тюрков Сибири заметное место занимали поминки по умершему. В сущности, это были обряды проводов умершего в мир мертвых, где он будто бы продолжал жить. После похорон соблюдался ряд табу, связанных с верой в «нечистоту» участников обряда, а также совершались обряды для защиты от «нападения» духа умершего.

Традиционный способ погребения сохранялся у ряда тюркоязычных народов Сибири при похоронах детей. Якуты, сагайцы, шорцы, тувинцы-тоджинцы вплоть до начала XX в. продолжали хоронить умерших младенцев на деревьях.

«Воздушный» способ погребения на помостах якуты, тувинцы, тувинцы-тоджинцы и тофалары продолжали применять при похоронах шаманов. Атрибуты шаманов — их костюмы и бубны — они вешали на дерево, стоящее рядом с помостом. Южные алтайцы хоронили шаманов наземным способом, северные алтайцы и все этнические группы хакасов закапывали шаманов в землю, но все они вешали атрибуты шаманства на деревья рядом с могилами.

Обобщение материалов о погребальном культе показывает наличие в нем совпадающих вплоть до мелких деталей обрядов, которые соблюдались изучаемыми народами в XIX — начале XX в. Выяснение общих элементов в этом культе, сравнение их с данными археологии может быть важным источником для датировки религиозных обрядов. Общие элементы религии, свойственные современным тюркоязычным народам, могли возникнуть только в период совместного проживания их предков. Таким образом, параллели с якутскими обрядами и поверьями могли сложиться у предков народов Саяно-Алтая до того, как тюркоязычная часть предков якутов оторвалась от общей массы скотоводов юга Сибири. Поэтому установление общих корней обрядов у народов Саяно-Алтая и якутов уже само по себе является их датировкой. Сравнение имеющихся данных о верованиях и обрядах с археологическими материалами погребений в этом регионе, возможно, даст ответ на вопрос, от каких древних народов Южной Сибири ведет свое начало тот или иной обряд погребального культа, в каких веках он был распространен в том или ином географическом регионе.

Тюрко-монгольские параллели. Буряты верили, что душа человека представляла собой его двойник. Как и тувинцы, буряты называли его *сюнесин*. И буряты, и тюрки считали, что душа могла покидать тело на время сна, вылетать при сильном испуге. В последнем случае душу мог вернуть только шаман. Особенностью бурятских представлений являлась вера в наличие у человека трех душ: хорошей, средней и плохой. По религиозным воззрениям аларских бурят, хорошая душа при смерти человека «ловится» духами Эрлен-хана и уводится на суд; средняя душа становится бохолдом (призраком, привидением, духом) и живет так, как жил хозяин, а плохая снова рождается человеком [Михайлов, 1976, с. 293—294]. Поверий об испрашивании *сюнесин* бурятами от божеств не зафиксировано.

В бурятских представлениях о смерти человека тоже имелись специфические черты. Так, если человек умирал по предопределению Эрлен-хана — главы духов нижнего мира, то подобная смерть считалась неотвратимой. Часть людей погибала будто бы случайно, по воле вредных духов. От такой угрозы можно было избавиться, принеся существам, причинявшим несчастье, жертву [Там же, с. 294].

Религиозная интерпретация бурятами «судьбы» человека после смерти содержала разнообразные компоненты. Имелись поверья, идентичные с тюркскими. Прежде всего существовала вера в продолжение жизни после смерти и обы-

чай паделения умершего верховой лошады, которую буряты тоже называли *хойлго* [Михайлов, 1980, с. 184—185, 295]. Идея «переселения» в мир мертвых возникла в очень древнее время. Ее знали аборигены Прибайкалья со времен палеолита. По предположению Т. М. Михайлова, у населения этого региона имелась историческая преемственность интерпретации смерти. Археологические материалы свидетельствуют о существовании веры в загробный мир и у людей позднелитического периода, и у глазковцев, и у хунну, и у курыкан [Михайлов, 1980, с. 79, 95, 105, 128, 138].

От общих предков буряты и тюрки Сибири, очевидно, переняли мысль о том, что колдуны, идлоты и люди, незадолго до смерти в жизни лишения и беды, а также те, кто умер не своей смертью, превращались в злых духов. Вместе с тем у бурят иначе, чем у тюрков, воображалась посмертная судьба выдающихся людей, шаманов, шаманок. Они будто бы становились духами-хозяевами рек, гор, островов, озер, покровительствовали отдельным родам или группам родов. Часть из них превращалась в божества, чтимые всеми верующими бурятами. Особенностью бурятской мифологии является представление о том, что духи умерших знаменитых кузнецов и охотников покровительствовали людям указанных профессий [Михайлов, 1976, с. 296—299, 301].

Наряду с едиными тюрко-монгольскими поверьями в бурятском погребальном культе имелись детали, свойственные только ему и одному из ближайших тюркоязычных соседей. Так, у бурят и якутов существовал в прошлом обычай добровольной смерти престарелых людей, унаследованный от курыкан [Михайлов, 1980, с. 79—81]. Буряты, как и тофалары, полагали, что у собак существовала своя отдельная территория в загробном мире [Там же, с. 75].

Тюрко-эвенкийские параллели. Эвенки допускали несколько не известных тюркам Сибири вариантов рождения детей. Так, по эвенкийской мифологии, человек мог «выйти», т. е. родиться, из дерева или появиться от связи человека с сукой. В основном же наличие детей в семье, по мнению эвенков, зависело от воли божества — хозяина верхнего мира. Он по собственному усмотрению посылал людям души детей — *оми*, которые обитали в виде птичек у подножия верхнего мира, на истоках р. Энгдекит, текущей по нижнему миру. Хозяин верхнего мира превращал детей в шерстинки или травинки и опускал на землю, где они внедрялись «в тело женщины и давали жизнь плоду» [Василевич, 1969, с. 215—216, 224]. *Оми* обладали и пушные звери и олени.

Души перерожденных оленей находились также у подножия верхнего мира, но чуть ниже места обитания детских душ [Там же, с. 213, 225—226]. Представление об особой территории, где обитали души людей и животных, является самобытной чертой эвенкийской мифологии, не встречающейся у тюрков и монголов.

Если тюрки Сибири считали, что жизнь детей зависит от воли богини-покровительницы, то эвенки верили в существование особых духов, защищавших подрастающее поколение от козней злых сверхъестественных существ [Широкогоров, 1919, с. 16].

Понятия эвенков об *оми* живого человека совпадали с тюркским толкованием сущности *кут*. *Оми* тоже могла покидать тело своего хозяина во время сна и обморока и затем возвратиться обратно. Если *оми* надолго уходила от человека, то он болел [Широкогоров, 1919, с. 24; Василевич, 1969, с. 225].

Иногда эвенки осознавали болезнь человека как результат вселения какого-нибудь духа, который «ел» больное место. Для излечения больного шаманы изгоняли из него засевших духов или находили и возвращали ушедшую *оми*. Считалось, что и сами шаманы способны похитить *оми*, спрятать ее, а взамен вселить духов, причиняющих болезнь. В некоторых случаях шаманы «съедали» *оми* человека, вызвавшего их неприязнь, и он скоропостижно умирал [Широкогоров, 1919, с. 24; Василевич, 1969, с. 226—228]. Данный комплекс эвенкийских представлений тождествен с общетюркским объяснением причин болезни или смерти.

Эвенкийские обряды, направленные на сохранение или получение *оми*, тоже во многом совпадали с тюркскими. Так, в случае частой смерти детей эвенки просили шаманов «добыть» новые души в местах их обитания [Василевич, 1969, с. 247]. Эвенкийские шаманы иногда при лечении больного вселяли в онгоны души его здоровых родственников, чтобы предохранить последних от такой же болезни [Там же, с. 226].

Эвенки, по мнению А. Ф. Анисимова, верили в существование души-судьбы — *маин*, осознававшейся как невидимая для глаз простого смертного нить, «которая идет от головы человека в верхний мир — улу буга, прямо в руки к верховному божеству» [1958, с. 60]. Это своеобразная вера в непосредственную зависимость человека от воли верховного божества: если нить порвется, человек умрет, и, наоборот, будет жить, если она останется в целостности [Там же, с. 62]. Выше уже отмечалась близость данного поверья к якут-

ским представлениям о существовании нити, соединяющей человека с огнем и солнечным верхним миром.

Душа *оми*, согласно верованиям всех групп эвенков, после смерти человека переселялась в разные миры. *Оми* людей, не состоявших в браке, возвращались к подножию верхнего мира, в место, где обитали до внедрения в женщину. *Оми* людей, имевших семьи, шаманы переселяли в родовой мир мертвых, находившийся в нижнем мире, на притоках р. Энгдекит. Там они вели такой же образ жизни, как и на земле. Каждый умерший попадал в то место в мире мертвых, где «жили» ранее его умершие сородичи. Но и в этом мире люди «жили» не вечно. Здесь они тоже «умирали». При этом душа плохих людей навсегда переселялась в *еллам-рак*, который, по мнению Г. М. Василевич, являлся шаманским нижним миром. Души добрых людей по окончании срока жизни в мире умерших возвращались в место обитания перожденных душ [Василевич, 1969, с. 212—213, 225, 247]. С. М. Широкогоров среди восточных эвенков записал во многом близкие к материалам Г. М. Василевич сообщения. Он дополнительно установил, что эвенки считали возможным переселение человеческого *оми* в животное [Широкогоров, 1919, с. 16]. Очевидно, эвенки заимствовали эти представления из буддизма.

У эвенков существовал также комплекс поверий о духах людей, которые еще не попали в мир мертвых или вообще лишены возможности проникнуть в этот мир. Они якобы оставались на земле и, став блуждающими духами, причиняли людям различные беды [Там же, с. 18]. Аналогичных представлений, как отмечено выше, придерживались все тюркоязычные народы.

От бурят эвенки заимствовали, как уже говорилось, веру в превращение людей, умерших неестественной смертью или бывших неполноценными, в духов-хозяев отдельных мест.

* * *

Итак, сибирские тюрки, буряты и эвенки примерно одинаково объясняли рождение детей внедрением в женщину сверхъестественного жизненного начала (*кут* — у тюрков, *сюнезин* — у бурят, *оми* — у эвенков). Представления же о путях его получения несколько различались. Если у тюрков распределением *кут* занимались или богиня — покровительница детей и рожениц или родовые божества-покровители, то у эвенков *оми* распределял глава божеств-небожителей.

Поверья о значении *кут*, *сюнезин* и *оми* для жизни человека у тюрков Сибири, бурят и эвенков совпадали до деталей. Благодаря этому верующие могли обращаться за помощью не только к своим шаманам, но и к индоевропейским.

У якутов, эвенков и бурят существовало общее восприятие болезни, недуга как похищения жизненной сути. Однако убеждение во вселении злых духов непосредственно в тело самого больного сохраняли лишь якуты и эвенки.

В осознании смерти указанные народы имели как общие, так и специфические, свойственные отдельным этносам понятия. Общими, очевидно, являлись поверья о смерти как о переселении в страну мертвых, о «жизни» там с сородичами, о превращении в злых духов покойников, не понавших по какой-либо причине в иной мир. Характеристика земли умерших у народов Южной Сибири обладала рядом особенностей. Якуты считали нижний мир схожим со средним, но менее благоустроенным. Тюрки Южной Сибири и буряты придерживались близких к якутским представлений, по главой обитателей нижнего мира считали грозного Эрлика, заставлявшего грешников стать его слугами (подробнее о нижнем мире см. главу III, § 2). Эвенки помещали мир умерших на притоках мифической реки подземного мира, причем и они и буряты заимствовали из буддизма веру в перерождение, перевоплощение людей после смерти снова в людей, животных или в «окончательную» смерть после истечения срока пребывания в мире мертвых.

3. ВЕРОВАНИЯ, СВЯЗАННЫЕ С ПРОМЫСЛАМИ, ПРОИЗВОДСТВЕННОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬЮ И ОБЩЕСТВЕННОЙ ЖИЗНЬЮ

Якуты. Религиозное осознание окружающего мира, рождения, жизни и смерти человека являлось исходным для взаимосвязанных друг с другом комплексов обрядов и представлений, касающихся определенных сфер производственной деятельности и общественной жизни отдельных коллективов. Одной из самостоятельных форм религии якутов был промысловый культ. В нем сохранялись поверья магического характера, частично восходящие, возможно, к древнему пласту верований. Якутские охотники соблюдали различные приметы религиозного содержания и запреты магического характера. Так, в Центральной Якутии считалось, что мужчине нельзя есть уши убитого зверя. При нарушении данного запрета зверь, которого он будет вы-

слеживать, станет более чутким и убежит [Кулаковский, 1923, с. 71]. Ружье, самострел и другие орудия считались оскверненными, если к ним прикасалась женщина. Охотник после этого переставал попадать из ружья в цель, другие орудия промысла тоже „портились“. Исправляли их путем магического очищения — окуривали дымом можжевельника (*арчы*). Интересно, что древним способом исправляли ружье — новый вид охотничьего оружия. Перед нами свидетельство устойчивости традиций — древние обряды по аналогии переносились на совершенно новые для этноса орудия и способы охоты.

К числу арханчных поверий промыслового культа относится убеждение в необходимости соблюдения табу слов. Якуты полагали, что звери слышат и понимают человеческую речь. Поэтому во время промысла они переходили на условный охотничий язык. В нем постоянные названия зверей и предметов заменялись подставными. Ружье *саа* называли *кыталык* — «стерх»; медведя *эсэ* — *кырдьагас* — «старина», *тыатаагы* — «таежный»; волка *бөрө* — *кутуруктаах* — «хвостатый» и т. д.

В промысловом культе вилюйских якутов существовали присущие только им поверья магического характера. Охотнику, например, не разрешалось есть зайчьи внутренности — ружье переставало якобы попадать в цель; при изготовлении из конских волос силков для ловли зайцев вилюйчане запрещали перегрызать их зубами — иначе зайцы будут перегрызать силки.

Якуты считали недопустимым прикосновение женщины к охотничьему ружью, орудиям лова и т. д. Этот запрет распространялся и на мужчину, если его жена была беременна [Попов Н., 1949, с. 277—278, 286—287]. Близкие типологически поверья и обряды бытовали у оленекских и верхооянских якутов [Гурвич, 1948а, с. 86; 1977, с. 210; Худяков, 1969, с. 216].

Магические приемы, применявшиеся при охоте, использовались якутами и при рыболовстве [Овчинников, 1912, с. 405; Кулаковский, 1923, с. 49, 72—73; Попов Н., 1949, с. 287—288; Худяков, 1969, с. 227—228].

Доминирующее место в промысловом культе якутов занимало почитание Баай-Байанай — духа-владельца богатств тайги. Слово *байанай* не имеет точного аналога в русском языке. Как отметил А. Е. Кулаковский, оно «употреблялось якутами в нарицательном смысле: так называют всякого щедрого деятеля и благодетеля без различия пола» [1923, с. 95]. Этого духа центральная группа якутов пред-

ставляла в образе шумливого старика, обросшего седыми волосами [Ионов, 1916, с. 5]. Иногда Баай Байанай «показывался» охотникам в зверином облике. Так, Н. А. Виташевский писал, что Байанай имел вид зверя величиной с годовалого теленка, ноги у него двухкопытные, как у коровы, голова собачья, глаза до чрезвычайности маленькие, уши длинные, отвислые; шерсть на нем серо-седая [1890, с. 38]. Баай Байанай, в отличие от божеств-небожителей, не состоял в браке, но в различных мифах и обрядовой поэзии у центральной группы якутов упоминаются от семи до одиннадцати братьев и сестер Баай Байаная. От воли этих духов зависела удача на охоте. Они, собственно, являлись духами охоты, а не леса, как обычно принято считать. В их ведении находились промысловые звери и птицы.

Виллюйские якуты верили в существование духов-хозяев, которые способствовали размножению отдельных видов зверей и птиц. Их называли *байанай* или *эсэжээн*. Главным из них признавали Баай Барылааха — создателя крупных зверей: медведей, лосей и пр. Кроме Баай Барылааха якобы существовали *эсэжээн* волка, лисицы-огневки, рыси, соболя, бобра, белки, росوماхи, дикого оленя, изюбра, лося, косули, пестрого орла, сокола, филина, чечетки, коршуна, глухаря, мелких зверьков (мыши, бурундука и т. п.), обитавшие в верхнем мире. *Эсэжээн* зайца, ласки, горноста, чернобурой лисицы, летучей мыши, куропатки и кушки относили к числу существ, живущих на земле в трехстенных, островерхих домах. Удача в охоте зависела от воли *эсэжээнов*, которые свое решение сообщали охотникам через подчиненных им духов-посыльных, дочерей гибко-тальникового, березового и других лесных мысов. Последние «показывались» охотнику в лесу перед удачей в промысле. Интересно, что *эсэжээн* имели не только звери и птицы, но и большой и малый челаки — приспособления для настораживания самострелов. По мнению А. А. Попова, представления о многочисленных *эсэжээнах* животных, не свойственные остальным группам якутов, виллюйские якуты заимствовали у эвенков [1949, с. 267—269, 276—277].

Северные якуты тоже верили в существование духа-покровителя зверей, покровителя охотников, которого называли также *эсэжээн*. Полное имя этого могущественного духа, считавшегося священным, запретным, «тяжелым», — Баай Байанай — произносили только во время заклинаний [Гурвич, 1977, с. 206]. Северные якуты представляли Байаная похожим на тунгуса [Кулаковский, 1923, с. 32]. Оленекские якуты делали изображения *эсэжээна* из части срос-

шихся рогов дикого оленя, из железа, с подвязанными маленькими железными рогами и хвостом тайменя, из сросшихся ветвей тальника в виде замкнутого кольца и помещали в жилище на почетном месте. Возили *эсэкээн* при перекочевках вместе с наиболее ценными вещами и иконами. Помимо *эсэкээн*, на результат охоты влиял и дух-хозяин той местности, где промышлял охотник. В каждой местности, согласно верованиям оленёкских якутов, зверями и птицами распоряжался дух-хозяин данной местности. Звери и птицы считались его богатством. Он мог обменивать своих зверей и птиц и даже проиграть их в карты духу-хозяину другого места. Специфичным, зафиксированным только на северо-западе Якутии, является почитание камней *киси-тас* (человек-камень) и *эсэкээн-тас* (эсэкээн-камень). Охотники спрашивали у них удачи в промысле. С. И. Гурвич полагает, что поклонение им связано с духами охоты, а не с духами-хозяевами местности и генетически восходит к эвенкийским родовым камням-святыням [1977, с. 201, 206—211, 213, 216].

У живущих на северо-востоке Якутии религиозные представления о духе-хозяине охоты приближались, видимо, к верованиям центральной группы якутов. Считалось, что удача в охоте зависит от Байаная, а также духов-сыновей и духов-дочерей темного леса. Эти духи относились враждебно к «черным» шаманам, которым приписывалась способность поедать *кут* людей и скота (*сиэмэх ойун*). Благоклонность Байаная зависела от соблюдения многочисленных запретов и почтительного отношения к нему [Худяков, 1969, с. 208—209, 216].

Успех рыбной ловли, согласно якутским верованиям, зависел от воли духов-хозяев озер и рек. Но в якутской мифологии шел процесс формирования представлений о едином духе-хозяине воды. В центральной группе якутов зафиксировано несколько вариантов его имени: Эрилик-господин, Чыкчылан-старик со старухой, Укулан-господин, Кюех Боллох Тойон [АИВ АН СССР, ф. 22, оп. 1, д. 1, л. 18, 21; Припузов, 1884, с. 62; Кулаковский, 1923, с. 43]. Однако в каждом конкретном случае рыбаки непосредственно обращались к духу-хозяйке озера или реки, где ловили рыбу, с просьбой о милости. При этом ее не называли по имени, а величали бабушкой—*эбэ*. К духам озер и рек, как и ко всем другим духам-хозяевам, относились почтительно, соблюдая целый ряд табу. В зависимости от поведения людей и обстоятельств они могли быть как добрыми, так и злыми. Если «спустить озеро», то его *иччи* якобы унесет с собой кого-нибудь из людей.

Если на лед озера ступит человек из дома, где кто-то недавно умер, то озерное иччи не даст рыбы в течение года или же рыба исчезнет в озере навсегда [Кулаковский, 1923, с. 43].

Вилуйские якуты называли духа-хозяина воды Уу Чонкуруун-старик. Он имел сына Уукуна. Оба духа представлялись антропоморфными существами, но в отличие от людей не имели бровей, бороды и волос на голове. Одевались они в рыбью чешую, а питались водяными гадами. Уукун летом выходил из озера и разгуливал, подобно злым духам и шаманам, по земле, обернувшись вихрем. Зимой люди, способные видеть духов, могли заметить на льду озера огонь Уукуна. Если в том месте опустить невод, то можно было поймать очень много рыбы [Попов, 1949, с. 275—276].

Якуты, жившие на северо-востоке Якутии, считали, что рыбу в море дает его дух — Байхал-иччитэ, на реках и озерах — их духи-хозяева, а также дух-хозяйка «восьмигранной вселенной», семь ее сыновей и семь дочерей [Худяков, 1969, с. 221].

Характеризуя якутские анимистические представления, относящиеся к промысловому культу, необходимо отметить, что поклонение духам-покровителям охоты сохраняло общинный характер. Считалось, что они более благосклонны к членам рода, семьи или соседской общины, постоянно промысляющим в данном месте.

Исходя из комплекса магических и анимистических поверий, связанных с охотой и рыболовством, якуты совершали многочисленные обряды. Процесс промысла регламентировался сложной системой религиозных действий, состоявших из жертвоприношений, заклинаний и соблюдения различных табу. Они совершались охотниками, а при групповой охоте — старшим из участников. Если среди них находился шаман, то проведение обряда или чтение благопожелания духам могли поручить ему. (Подробно об обрядах промыслового культа см.: [Алексеев, 1980, с. 243—250, 276—283, 292—297].) К шаманам якутские охотники обращались при продолжительной неудаче. Путем камлания шаман узнавал причину невезения и совершал обряд умиловствования духов, отвернувшихся от охотника [Ионов, 1916, с. 21—32]. Якуты поручали шаманам также обряды «очищения» невода, испрашивания расположения духа озера [Овчинников, 1912; Попов, 1949; Худяков, 1969]. В целом у якутов шел процесс проникновения шаманизма в промысловый культ.

Значительное место в религиозных верованиях якутов занимало почитание семейно-родовых духов-покровителей:

духа-хозяина домашнего очага, дома, хлева, конюшни, двора, родовой территории. Нормальная, благополучная жизнь людей зависела будто бы от благосклонности этих духов. Они могли защитить своих почитателей от нападения злых людей и духов. Поэтому якуты регулярно приносили жертвы своим духам-покровителям, «кормили» их, обращались к ним с заклинаниями. Обряды совершал каждый верующий. (Подробно о семейно-родовом культе духов-покровителей см.: [Алексеев, 1975, с. 65—77].) Анализ шаманских обрядов показывает, что духи-покровители семьи включались в число участников религиозного действия, но им отводилась второстепенная роль (см. главу IV, § 3).

В прошлом определенную самостоятельность сохранял общекякутский культ божеств-покровителей, называвшихся *айыылар* — «творцы». В сущности, у якутов к приходу русских в XVII в., видимо, шел процесс формирования общей религии на базе племенных культов. Божества-покровители племен представлялись как домочадцы или приближенные главного общекякутского бога Юрюнг Айыы-тойона (Белого господина Айыы). При почтительном к ним отношении они якобы могли дать счастье и благополучие человеку, но в случае недовольства не защищали от козней злых духов. Обряды данного культа совершали жрецы, называвшиеся *айыы ойууна* — «шаман айыы». Обычно их относили к «белым» шаманам, но это неверно. *Айыы ойууна* не впадали в экстаз, не имели духов-покровителей и не путешествовали в разные миры. Они обращались к божествам с заклинаниями, посвящали им скот и угощали бескровными жертвами. По якутским верованиям, «черным» шаманам, призванным духами *абаасы*, не разрешалось даже присутствовать при совершении обрядов в честь божеств *айыы*. Эти божества противопоставлялись враждебным духам среднего и нижнего миров, так как считались защитниками человека от всех невзгод, в том числе от нежелательного воздействия сверхъестественных существ любых миров и людей. Это означает, что трехчленное деление мира было свойственно и племенному культу божеств-покровителей, а не только шаманизму, как считает Е. В. Ревуненкова [1980, с. 62]. В обязанность жрецов культа божеств *айыы* входило проведение очень важных для жизни якутов обрядов: моления с просьбой умножения и сохранения скота, испрашивания детей, жертвоприношения для обеспечения общеплеменного благополучия.

Материалы, собранные среди якутов в XIX—XX вв., свидетельствуют о том, что ритуалы, проводившиеся шаманами *айыы*, стали совершать «черные» шаманы, не причи-

нявшие вреда людям. Они придерживались традиционной схемы обращения к божествам *айыы*, но вносили в обряд чисто шаманские элементы, например идею «путешествия» шамана к божествам *айыы* (подробнее см.: [Алексеев, 1969, 1975, с. 77—103]).

Каждой самостоятельной области человеческой деятельности, каждому значительному событию были присущи свои условные действия, часть которых носила религиозный характер. Так, в связи с выделением кузнечества как профессионального занятия сложился самобытный культ кузнецов. По якутским верованиям, дух-покровитель кузнецов Кыдай-Бахсы обитал в нижнем мире. Он насылал на избранников болезнь, от которой избавлялись, лишь пройдя обряд посвящения в кузнецы. Посвящение проводил шаман. Вероятно, идея избранничества кузнецов возникла по аналогии с поверьем о получении шаманского дара по воле духов-покровителей. Считалось, что якутские кузнецы стоят на более высокой ступени иерархической лестницы, чем шаманы. Последние не могли причинить вреда кузнецам, а кузнецы могли уничтожить шамана, посмеявшегося преследовать их [Алексеев, 1965; 1975, с. 103—106].

✓ **А л т а й ц ы.** В промысловом культе алтайцев, как и якутов, заметную роль играли поверья магического характера. Во многом они совпадали с якутскими. Например, вера в «нечистоту» женщины, участника похорои, соблюдение табу слов и т. п. [Потапов, 1929, с. 123, 126, 128 и др.; Зеленин, 1929, с. 80—81; Дыренкова, 1949, с. 57, 116; Сатлаев, 1974, с. 57—58; сообщения С. Кушкулина, Б. Белекова, Д. М. Белешева].

По апимистическим представлениям южных алтайцев, духи-хозяева отдельных гор и лесов (*ёзи*) были владельцами всех зверей и птиц, обитавших в этой местности, и распоряжались ими по своему усмотрению. Считалось, например, что *ёзи* мог проиграть их в карты духу-хозяину другой горы. Тогда проигранный вид зверей исчезал в этой местности. При почтительном отношении к нему *ёзи* мог одарить охотника большой добычей. Его дочери соблазняли охотников и уводили с собой. Они тоже наделяли удачей понравившегося охотника. *Ёзи* и его дочери очень любили сказки и музыку. Существовали поверья о том, что они приходили прямо в шалаши охотников во время рассказов или игры на музыкальных инструментах. В это время их мог увидеть только человек, способный «видеть» духов. За хорошую сказку или музыку *ёзи* и его дочери платили удачей на охоте. Обыч-

ные люди могли видеть духа-хозяина горы во сне [Потапов, 1929, с. 126—128].

По материалам Л. Э. Каруновской, все алтайские народы верили также в существование духа Алтая, который будто бы господствовал над всеми вершинами. Он обитал в пещерах, на ледниках и давал благополучие в скотоводстве, удачу в охоте и вообще любую прибыль. В гневе он был страшен. Дух Алтая в зимнее время посылал ветер, бурю, разрушал юрты, уничтожал скот, насылал волков, лишал охотников добычи и мог заморозить их насмерть [Каруновская, 1935, с. 165].

Л. П. Потапов не привел сведений о едином для всех духе Алтая. И видимо, не случайно. Согласно полевым материалам этнографического отряда ИЯЛИ ЯФ АН СССР, у алтай-кижи представления об Алтае и тайге не совпадают с общеизвестными значениями этих терминов. Алтай, в понимании охотника одного из родов алтай-кижи, — это совокупность гор, лесов, рек и озер, которые составляют территорию, где издавна промысливают члены его рода. У другого рода алтай-кижи есть свой Алтай (сообщение Б. Белекова). Поэтому можно предположить, что образа единого духа-хозяина всей системы алтайских гор не существовало. Каждый род знал духа своего Алтая; к этому родовому духу-покровителю обращались во всех случаях жизни, в том числе и на охоте [Алексеев, 1980, с. 230—232].

Представления телегитов о духах, влиявших на охотничью удачу, в основном совпадали с описанными выше поверьями алтай-кижи. Правда, анимистические представления телегитов имели свои особенности. Они не варили, в частности, глаза убитых зверей, а бросали их в тайгу, так как дух Алтая отдавал их якобы другим зверям, и количество зверей увеличивалось. Кроме того, телегиты лепили из ячменного толокна фигурки козлов и маралов и расставляли их по тайге, считая, что ее дух оживит их [Потапов, 1929, с. 124, 131, 141].

Северные алтайцы, как и южные, верили в существование духов-хозяев гор, владеющих и распоряжающихся всеми зверями и птицами в тайге, где испокон веков охотились их роды. Духов-хозяев гор они призывали во всех случаях жизни. По убеждениям кумандинов, духи-хозяева гор жили так же, как и люди. Промысловые звери считались их скотом. Если в какой-нибудь части тайги обитало много зверей, значит, в этом месте жил богатый дух, а если зверей мало, то бедный. Духи-хозяева гор, подобно людям, женились, враждовали, ходили друг к другу в гости. Охотники-ку-

мандинцы думали, что удача на охоте зависит прежде всего от милости духа-хозяина горы, а в случае его враждебного отношения, как бы охотник ни старался, добычи у него не будет. Духи-хозяева гор у кумандишцев тоже считались большими любителями сказок и музыки. В связи с этим бытовало множество быличек о том, как хозяин горы, прослушав *хай* (героическое сказание), дарил за полученное удовольствие всей артели богатую добычу; хозяйка горы, вдоволь наплясавшись под игру на шоре, дарила охотнику марала, затем оленя и козу. Существовал цикл мифов и о том, как хозяйка горы, влюбившись в охотника — хорошего игрока на музыкальном инструменте или сказителя, превращалась в девицу и сожительствовала с ним. Интересно, что в этих мифах хозяйка горы приходила к охотнику в образе рыжей девицы. Иногда она имела сережку в носу [Дыренкова, 1949, с. 110—132].

Кумандишцы, как и южные алтайцы, считали, что, помимо духов-хозяев гор, существовали духи-покровители охоты, к которым обращались с просьбами об обеспечении богатой добычи на промысле. Одного из них называли Шалыг или Урген-эзи. К числу духов-покровителей охоты относился и дух Тайгам. Шалыга и Тайгама кумандишцы причисляли к чистым духам. Они обитали на земле. Шалыг, по верованиям кумандишцев, являлся внуком Ульгена. Последний послал Шалыга «к людям, чтобы он жил у них в переднем углу избы и оберегал от злых духов, помогал им в охоте и способствовал общему благополучию. Его изображение, сделанное из дерева, кумандишцы вешали в переднем углу...». Онгон же духа Тайгама хранился на чердаке, и доставали его оттуда только при совершении обрядов [Сатлаев, 1974, с. 57, 148].

У другой группы северных алтайцев — тубаларов, как и у южных алтайцев, наряду с почитанием духов-хозяев гор существовала вера в общеплеменного духа-покровителя Шаныра — хозяина тайги, который якобы мог обеспечить удачу на охоте. Представления о Шаныре совпадали с представлениями о духах-покровителях Кудан-Бие у алтайкижи и Санае у теленгитов. Тубалары полагали, что Шаныр жил в тайге. Его воображали человеком с бледными бровями. Шаныр будто бы имел посох из желтой акации и ездил на быстром марале. Он признавался могучим существом, способным высушить тайгу, уничтожить ее пожаром. За недостаточное внимание к себе Шаныр наказывал охотников: насылал на них разные кожные болезни; во время охоты заслонял зверей от пуль железной лопаткой. Возможно,

Шаныр не являлся исконным покровителем всех родов тубаларов. В некоторых случаях его изображение — *манчак* — приписала вместе с приданым женщина. Ее муж усваивал культ Шаныра, если он охотился, но не называл его *тёсем* — предком своего рода [Потапов, 1929, с. 141—145].

Ритуалы промыслового культа у алтайцев совершали сами верующие. При групповой охоте руководство ходом главных обрядов возлагалось на старшего участника. К шаману алтайские охотники обращались лишь при жертвоприношениях скота духу-покровителю рода или племени, для испрашивания удачи в промысле. Обряд совершался раз в три или семь лет [Потапов, 1929, с. 144].

По верованиям алтайцев, у каждого рода и семьи имелись свои духи-покровители, от воли которых во многом зависело их благополучие. Выше уже отмечалось, что в качестве родовых покровителей выступали духи отдельных гор и родовой территории. К числу родовых алтайцы относили духов, обитающих в аиле. Одним из них была дух-хозяйка очага. Она постоянно охраняла членов семьи, относящихся к ней почтительно. Защитниками людей считались и два духа, живущие в дверях аила. Их представляли в образе мужчины и женщины. Они будто бы не пускали в аил враждебных духов, отгоняли их прочь. Сильным родовым духом-покровителем считалась богиня Дьайык, которая, согласно мифам, была в прошлом небожительницей, но Ульген послал ее в средний мир для защиты людей от злых духов [Каруновская, 1935, с. 171—172].

Представления о духах-покровителях рода у всех этнических групп алтайцев в основном совпадали. Конечно, имелись и небольшие локальные особенности. Например, телеуты в состав родовых покровителей включали Темир-кана, Эркэй-кана, Орто-кана, Куркай-кана и Джее-кана, входивших в число 27 групп духов, обитавших в среднем мире [Дыренкова, 1949, с. 125].

Обряды, посвященные духам-покровителям, совершались в основном рядовыми верующими. Вместе с тем у алтайцев в культ духов-покровителей рода в значительной степени проник шаманизм. Так, в ходе камлания шаманы привлекали на свою сторону местных духов, а Дьайык стала считаться одним из главных духов-помощников шаманов (см. главу III).

Определенное развитие у алтайцев получил и культ предков. По южно-алтайским поверьям, каждую семью защищали умершие родственники. При этом это были представители двух родов — мужа и жены, которые при бракосочетании

приносили в дом изображения своих родовых покровителей из числа предков. Считалось, что в результате брака людей роднятся и родовые покровители [Анохин, 1924, с. 23—24]. Поэтому в семьях могли почитаться духи разных родов, даже ишотничных. Таких духов шаманы тоже включали в число своих союзников в борьбе со злыми силами.

Помимо родовых и семейных, алтайцы почитали племенных духов-покровителей. Согласно общеалтайской мифологии, эти духи признавались небожителями, домочадцами или подчиненными бога-творца Ульгена. Данный пантеон алтайских божеств-небожителей сложился, как установил С. А. Токарев, из элементов культов родов различного происхождения: тюркских, монгольских, самодийско-палеоазиатских и древних местных родовых и племенных групп Алтая. Так, Ульген первоначально был «богом какой-то тюркоязычной племенной группы, кыпчакской или ишой, достаточно давно обосновавшейся на Алтае. В результате непрерывных межплеменных смешений, происходивших здесь на протяжении веков, почитание Ульгена распространилось и на ассимилированные группы, позже появившиеся на Алтае, а также и на те (если считать самих почитателей Ульгена принятым элементом), которые жили здесь раньше» [1947, с. 146, 155]. Признание Ульгена родовым покровителем частично сохранялось и у родов тодош, кыпчак, мундус, тонгжан и кергиль [Там же, с. 145; сообщение Б. Белекова].

С. А. Токарев выявил родовую принадлежность и ряда других божеств-небожителей. Так, Каринит, причисленный А. В. Анохиным к сыновьям Ульгена, почитался группой родов южных алтайцев Онгудайского аймака — майман, тодош, кергиль, чаапты, тонгжан и улюн. Каринита не почитали теленгиты и плохо знали северные алтайцы. Пырчахану — сыну Ульгена, по данным А. В. Анохина и С. А. Токарева, поклонялись только члены южно-алтайского рода чаапты и североалтайских родов комдош и кузен (см.: [Токарев, 1947, с. 146—147]). Божество Пахтуган (Пахтыган) также считалось, согласно данным А. В. Анохина, одним из сыновей Ульгена. Это было родовое божество кёбёков, алматов и пр. (см.: [Швецов, 1900, с. 75]). Роды эти преобладают у чуйских телепгитов. В с. Караколе Онгудайского аймака С. А. Токарев получил информацию о том, что Пахтыган — бог тёлёсов. Кроме того, ему сообщили, что он является божеством тубаларского рода юс [1947, с. 147]. Бакту-кана, по нашим сведениям, признавали главным божеством члены рода кёбёк (сообщение Б. Белекова). Это совпадает с данными, опубликованными С. Швецовым. Покло-

нение Пахтугану родов, относившихся к различным этническим группам алтайцев, вызвало сомнение у С. А. Токарева. Он отметил, что «трудно примирить между собой эти сообщения, но и трудно сказать, какое из них заслуживает больше доверия» [1947, с. 147]. На наш взгляд, можно допустить достоверность почитания Пахтугана всеми тремя этническими группами, так как чуйские теленгиты родственны с телесами, а последние обитали с тубаларами на общей территории у Телецкого озера. Они вполне могли считать общим божеством Пахтугана, бывшего первоначально родовым божеством кого-нибудь из них.

С. А. Токарев собрал сведения и о почитании Карагуша и Яжил-хана, тоже относимых А. В. Анохиным к числу сыновей Ульгена. Информаторы указали, что этих божеств признавали только северные алтайцы [Токарев, 1947, с. 147—148]. Подводя итоги своим исследованиям, С. А. Токарев отметил, что Ульген — общеалтайское божество, но ему не поклонялись «роды саянского происхождения (ыркыт, сойон)» [Там же, с. 156]. Он также подчеркнул: «Представление о Каршите и других как о сыновьях Ульгена есть не более как плод досужих размышлений какого-нибудь шамана... История религии разных народов содержит многочисленные примеры того, как устанавливается путем богословских жреческих спекуляций мифологическое родство между образами богов, первоначально друг другу совершенно чуждыми. Несомненно, что аналогичное явление мы видим перед собой и здесь» [Там же, с. 150—151].

В прошлом у алтайцев обряд общеплеменного жертвоприношения небесным покровителям совершался, видимо, жрецами. Они не имели ритуального костюма и не проводили камлания Эрлику. Хотя А. В. Анохин называл их *ак камы* («белые» шаманы) [1924, с. 33], они не являлись таковыми. В конце XIX — начале XX в. обряды в честь божеств-небожителей проводили «великие» шаманы, причем только мужчины. Действо оформлялось как шаманское камлание, но сами шаманы не «достигали» места жительства Ульгена, а «общались» с ним через духов-посредников [Там же, с. 9, 11, 14].

Хакасы. В период охоты и рыбалки хакасы придерживались табу слов, совершали «очищение» огнем и другие магические приемы [Архив ХНИИЯЛИ, ф. 545, оп. 1, д. 20, л. 11—12; сообщение С. Е. Саможникова].

Анимистические представления хакасов, относящиеся к промысловому культу, в основном совпадали с алтайскими. Образ единого главного духа-хозяина тайги у них также не

сформировался. Они верили в существование отдельных духов-хозяев гор и рек (*ээлэр*), которым принадлежали звери. Хакасы, как якуты и алтайцы, полагали, что за сказки, предания и музыку духи дают удачу на охоте [Попов Н., 1884, с. 653—654; Архив ХНИИЯЛИ, ф. 545, оп. 1, д. 20, л. 8, 11, 16].

Обряды промыслового культа хакаские охотники совершали сами, к шаманам обращались, как и алтайцы, лишь при утрате охотничьего счастья. (Более подробно о промысловом культе хакасов см.: [Алексеев, 1980, с. 235—238, 257—261, 286—287, 298].)

Как якуты и алтайцы, хакасы почитали духов, покровительствующих семье и роду. Например, они полагали, что дух-хозяин домашнего очага растит, оберегает членов семьи. Отказ духов от защиты кого-нибудь из домочадцев вел будто бы к смерти последнего [Катанов, 1897, с. 28]. Особое развитие у хакасов получил культ *тесев* — духов-предков, охраняющих от определенных болезней. Возможно, происхождение представлений об этих духах связано со становлением хакасского шаманизма. Изготовление изображений *тесев*, «вселение» их в дом входило в обязанности шаманов (см. главу III).

Видимо, в прошлом самостоятельной, независимой от шаманизма формой религии хакасов был культ *ызыхов* — духов и божеств-покровителей рода и племени. Согласно мифам, часть их находилась в среднем мире, часть — в верхнем. Например, дух-покровитель сагайцев Салыг жил на земле. Он не только охранял их, но мог, в случае непочтительного отношения к нему, наказать виновных коликами в животе или наслать болезни на их скот [Катанов, 1907, с. 595]. Большинство божеств-покровителей родов признавались небожителями [Архив ХНИИЯЛИ, ф. 545, оп. 1, д. 20, л. 59—61; Катанов, 1907, с. 252, 492—493, 555, 597 и др.]. Главные обряды, связанные с культом духов-покровителей семьи, вошли в круг шаманских обязанностей (см. главу III).

В меньшей степени, чем у якутов и алтайцев, у хакасов сохранилось почитание племенных божеств-творцов (*дьаглар*), признававшихся небожителями. Главой их являлся Кудай — создатель земли, скота и пр. Божества-покровители давали скот и детей, но могли их не послать или забрать обратно [Архив ХНИИЯЛИ, ф. 545, оп. 1, д. 20, л. 44]. В конце XIX в. поверья о богах-творцах у хакасов, очевидно, слились с христианскими воззрениями [Шибанова, 1979, с. 180—196].

Ш о р ц ы. Религиозные верования шорцев, относящиеся к их промысловому культу, сохраняли более архаичный вид. Они тоже состояли из общетюркских магических поверий, уподобления зверей людям, веры в возрождение убитых зверей и анимистических воззрений [Дыренкова, 1940, с. 267; Трояков, 1969]. Духов-хозяев тайги шорцы представляли, пожалуй, более приземленно, чем другие тюркоязычные народы. Духи якобы по ночам шумели, пели песни и звали охотников по имени. Шорцы полагали, что если хозяин тайги скажет около балагана: «Мне приятно угощение ваше утреннее и вечернее, я буду вами доволен, и вы мной», — значит, охота будет удачна. Если же хозяин будет чем-то рассержен, то скажет только: «Ходите в тайге». «Тогда, — говорили шорцы, — из этой тайги ничего не промыслишь, сколько бы ни мучился» [Потапов, 1936, с. 30].

Одни хозяева гор представлялись шорцам в образе мужчины, другие — в образе женщины. Согласно мифам, хозяйка горы выращивала соболей и посылала их охотникам, которые ей понравятся. Иногда она делала мужчине своим мужем. Хозяин горы мог будто бы увести человека к себе внутрь горы и запереть. Попавший в гору сходил с ума и умирал [Дыренкова, 1940, с. 253, 257, 267].

Наряду с почитанием духов-хозяев гор как владельцев промысловых зверей, у шорцев бытовала вера в духов, способствующих охоте. Например, у шорского рода челей таким духом-покровителем признавался «хозяин двери» — ежик *ээзи*, сын Ульгена и охранитель человеческого жилища. У шорцев, живших в низовьях р. Кондомы, покровителя охоты называли Сарас или Колунак. В качестве его изображения вешали белую холщовую тряпочку, которая заменяла шкурку колонка [Потапов, 1936, с. 124, 138, 146—147].

Духов-хозяев воды шорцы представляли схожими с хозяевами гор. Хозяина воды, согласно мифам, будто бы видели во время ледохода в образе рогатого черного зверя; хозяйку же воды — в виде нагой женщины. Эти духи могли помочь или помешать рыбалке и переправе через реку [Дыренкова, 1940, с. 273; полевые материалы автора, 1977 г.].

Все обряды промыслового культа шорские охотники совершали сами.

У шорцев тоже существовал культ духов-покровителей семьи и рода: домашнего очага, родовой территории и т. п. Культ родовых гор в значительной степени вошел в шаманизм. Духи-хозяева гор стали считаться духами-помощниками шаманов [Хлопина, 1978, с. 79—81].

Шорцы поклонялись и Ульгену. По мнению И. Д. Хлопиной, его почитание они заимствовали от алтайцев [Там же, с. 89]. При этом Ульген, по шорским поверьям, стал считаться божеством, дающим дар шаманства, а его сыновьями признавались божества кумандинского происхождения — Дьямгыракту дьяжызы-кан, Сары чалыг-тёс и Каным-тёс [АИЭ АН СССР (ЛО), ф. 11, оп. 1. д. 101, л. 22, 41—42 об.; Сатлаев, 1974, с. 147—148].

Тувинцы. Сведения о промысловом культе тувинцев весьма фрагментарны. В основном они показывают общность тувинских охотничьих представлений с аналогичными представлениями других тюркоязычных народов. Так, тувинские охотники использовали как амулеты губки, уски и приставшее к головке мясо добытого соболя; на промысле говорили между собой на условном языке [Катанов, 1907; с. 22; Коц, 1934, с. 46—47; Вчерашняя, 1955, с. 56—59; сообщения Д. С. Монгуша, Д. С. Ховалыга]. У тувинцев охотничья удача связывалась главным образом с благожелательным отношением к охотнику горных духов-хозяек зверей и дичи [Потапов, 1966, с. 54]. Иногда они показывались охотникам в образе очень красивых женщин, обладающих даром пения и любящих хорошую музыку. Поэтому во время родового или общинного моления на священной горе собирали красивых женщин, обладающих хорошим голосом, и просили их исполнить лучшие песни. Тувинцы полагали, что дух-хозяйка горы, услышав эти песни, станет добрее и пошлет охотникам большую добычу (сообщение Д. С. Ховалыга). Здесь мы имеем яркий пример взаимодействия культов, отсутствие жестких рамок между ними. Обряд родового моления входил в культ покровителей рода или общины, но в ходе испрашивания общего благополучия для членов коллектива проявлялась забота о будущем промысле.

Среди тувинцев существовало и поверье о том, что хозяйка горы может увести к себе охотника, хорошо поющего песни или играющего на музыкальных инструментах. При неудаче на охоте тувинцы приносили жертвы духу-хозяину всей земли и просили дать добычу, а к шаманам не обращались (сообщение Д. С. Ховалыга).

В религиозной жизни тувинцев значительное место занимало почитание семейно-родовых покровителей: духов-хозяев огня, родовых священных гор и т. п. Как отметил Л. П. Потапов, культ гор имел дошаманское происхождение и совпадал с поклонением горам у алтайцев и хакасов. Он «у народностей Саяно-Алтая отражал родовую собствен-

пость на различные земли (промысловые угодья, кочевья и пастбища), существовавшую в прошлом и местами сохранившуюся до начала нашего века». В конце XIX — начале XX в. главные обряды данного культа проводились часто под руководством шаманов или лам, но нередко их заменяли знающие обычаи старики [Потапов, 1969, с. 358—371].

По полевым материалам автора, у тувинцев, помимо общетюркских культов, бытовало и почитание духов *тиирэнг*, якобы исполняющих все желания человека в обмен на священного коня. *Тиирэнг* представлялись как антропоморфные существа. Люди, вступившие с ними в сделку, якобы обманывали их. Получив от *тиирэнг* все необходимое для обеспечения, счастливой жизни, они давали им якобы невыполнимое поручение: достать коня зеленой масти, поймать тень и принести мираж. *Тиирэнг* не могли исполнить такую просьбу, и договор расторгался (сообщения Д. М. Монгуша, О. Д. Куулара, Д. С. Ховалыга). Возможно, мифы о *тиирэнг* созданы людьми, желавшими скрыть истинные, незаконные пути получения богатства.

Т у в и н ц ы - т о д ж и н ц ы. Промысловый культ данной этнической группы тувинцев носил общетюркский характер. В нем сочетались архаичные магические поверья с почитанием духов-хозяев отдельных мест и целой тайги [Вайнштейн, 1961, с. 191; сообщения К. Х. Ака, М. Ч. Ака, Б. М. Бараана и др.]. Тувинцы-тоджинцы сохраняли в определенной независимости от шаманизма культа огня, родовых гор и пр. Тоджинские поверья, связанные с указанными культами, в основном идентичны тувинским [Вайнштейн, 1961; сообщения К. Х. Ака, С. Э. Кола, Б. М. Бараана и др.].

Т о ф а л а р ы. Промысловый культ у тофаларов базировался на сочетании магических и анимистических поверий, в основном совпадающих с общетюркскими. К локальным особенностям можно отнести поверье о том, что дерево-шаман не само давало удачу в охоте, а испрашивало у горного духа; дух-хозяин воды считался не очень сильным существом — его в прошлом якобы победил человек [Катапов, 1891, с. 28]. (О промысловом культе тофаларов подробнее см.: [Алексеев, 1980, с. 240, 268—270 и др.].)

Тофалары, как и все тюркоязычные народы Сибири, верили в духа-хозяина огня. Основные обряды родового культа духов-покровителей тофалары посвящали испрашиванию удачи в охоте, приплода оленей, здоровья людям и т. п. Обряды совершались обычно два раза в год. Осенью, когда охотники приезжали в свои родовые урочища, они обращались каждый к хозяину своей земли, например Барбитай

Ези — к хозяину земли по р. Барбитай (приток р. Ия), Хан-Ези — к хозяину земли по р. Хану, Хонгорок-Ези — к хозяину земли по р. Хонгорок (приток р. Узы). Духа-хозяина гор после молитвы угощали: брызгали ему чай, в огонь бросали кусочки сала, навешивали на дерево ленточки *джалама*. Второй праздник был связан с весенней охотой и проводился в том месте, где тофаларский охотник собирался промысливать. Тофалары молились местному духу и просили, чтобы он «струйки дал, рога дал, ядзагапки (оленьята.— Н. А.) родились и оленухи телились, чтоб олени не хворали» [Петри, 1928, с. 16].

Общеплеменного культа божеств-покровителей у тофаларов не существовало. Хотя они знали общетюркский миф о сотворении мира богом, но никаких обрядов в его честь не совершали [Катанов, 1891, с. 89].

*

*

*

Таким образом, в системе религиозных представлений и обрядов тюркоязычных народов Сибири вплоть до начала XX в. значительное место занимал промысловый культ. В охотничьих поверьях сохранились весьма архаичные общие приметы, табу и ритуалы магического характера. Часть промысловых обычаев обуславливалась очеловечиванием животных и птиц. Именно этим объясняется табу слов на охоте — использование иносказательного охотничьего языка. К древнему периоду формирования данного культа относились поверья тюрков Сибири о воскрешении убитых зверей, генетически восходящие к общему евразийско-американскому пласту верований.

В XIX — начале XX в. у тюркоязычных этнических групп Алтая и Саян в промысловом культе основной являлась вера в духов гор, владельцев зверей и птиц определенной местности, от воли которых зависела удача в охоте и ловле рыбы. У тюрков Южной Сибири сложился единый цикл мифов и преданий о любви горных духов к музыке и сказкам, о похищении дочерью горного хозяина понравившегося им охотника и т. п. Жизнь горных духов описывалась подобно людской: они болели, сердились, радовались. Их изображали антропоморфными существами.

Параллельно с духами-хозяевами гор в мифологии отдельных локальных групп Алтая существовали духи-покровители охоты, которые при почтительном отношении к ним способствовали удаче на охоте и рыбной ловле. Одна-

ко они еще не стали главными в промысловом культе народов Алтая.

Сравнение анимистических представлений тюрков Южной Сибири, связанных с охотой, с якутскими поверьями показывает определенную разницу в них. У якутов сформировался единый культ духа-хозяина тайги Баай Байаная — покровителя охоты. Баай Байанай признавался владельцем зверей и птиц и благодетелем охотников, соблюдавших обряды и табу во время промысла. Представления о нем не связывались с какой-нибудь определенной местностью — лесом или тайгой. Духи-хозяева, по верованиям якутов, занимали второстепенное место в охотничьих делах.

Горные духи-хозяева отдельных мест, духи охоты у народов Саяно-Алтая и якутский Баай Байанай не считались хозяевами деревьев, они признавались лишь хозяевами промысловых животных, птиц.

В промысловом культе различных этнических групп наблюдались отдельные элементы, свойственные только одной из групп. Так, у шорцев сохранились пережитки оживотворения гор. У кумандинцев духи-хозяева гор являлись родовыми духами-покровителями, и к ним обращались в любых случаях жизни. У северных якутов прослеживается довольно заметно эвенкийский пласт.

У этнических групп тюркоязычных народов Сибири, которые вели в XIX — начале XX в. оседлый образ жизни, существовали специальные обряды, совершавшиеся перед отправлением на промысел в тайгу. В них видны определенные различия. Охотники в Центральной Якутии приносили жертвы духу-хозяину огня и духу-хозяину леса, заклинали их дать удачу в промысле. Оленёкские якуты «кормили» антропоморфное изображение духа охоты Эсэкээна. Алтайцы же «угощали» родовых духов-покровителей охоты и просили у них богатой добычи.

Поверья тюркоязычных народов Сибири, связанные с рыболовством, изучены слабо. Имеющиеся материалы свидетельствуют об их однотипности с охотничьими.

Определенную самостоятельность у тюркоязычных народов Сибири сохранял культ духов-покровителей семьи, рода и племени. Первоначально данный культ носил сугубо родовой характер. Он базировался на сверхъестественных представлениях тюрков Сибири об окружающем мире и человеке, являвшихся отражением использования людьми природных богатств и их борьбы со стихийными силами. Изначальный родовой культ эволюционировал следующими путями: в результате соединения родов в племена стали возникать

представления о божествах отдельных племен; процесс распада рода на индивидуальные семьи повлек за собой появление культа покровителей отдельных семей; организация союзов племен, формирование их в народы привели к созданию образов общетюркских божеств-творцов; распад родовых отношений, возникновение соседской общины обусловили превращение части обрядов родового культа в локальные, общие для семей из разных родов, совместно осваивающих данную территорию; в ходе становления шаманизма как основной формы религии тюрков Сибири почитание духов-покровителей рода, семьи и племени отошло на второй план, уступив свое место в борьбе со злыми существами шаманским духам.

К общетюркскому пласту верований у исследуемых народов, очевидно, относилось поклонение духу огня вообще и духу-хозяину домашнего очага, хозяевам места, где живет человек, а также почитание божеств-творцов. Согласно раннетюркским письменным источникам, моление высшим божествам совершали в VIII—IX вв. уйгуры [Малов, 1959, с. 40; Савинов, 1984, с. 86]. Отметим, что культ духов и божеств-покровителей имел в XIX — начале XX в. у отдельных этносов особенности, обусловленные его самостоятельным функционированием после распада древнетюркской общности. Так, в отличие от якутов, алтайцы сохранили веру в то, что духи-покровители семьи состоят из родовых покровителей мужа и жены; богиня Дьайык, в прошлом небожительница, стала главным духом, помогающим шаманам при обращении к Ульгену. Отличительная черта культа гор у шорцев — признание духов-хозяев гор духами-покровителями и духами-помощниками шаманов. Подобные поверья встречались и у кумандинцев. Своеобразным элементом тувинского анимизма, связанного со случаями внезапного обогащения людей, была вера в существование духов *тии-рэнг*. Следует обратить внимание на отсутствие культа племенных божеств у тофаларов. Возможно, оно объясняется большей архаичностью их общественного строя.

Тюрко-монгольские параллели. В ранних формах религии бурят сохранилось много поверий и обрядов, сложившихся у тюркоязычных этносов — их предков. Это прежде всего культ духа-хозяина охоты Баян-Хангая, близкий к культу якутского Байаная, алтайского Пайна, шорского Байна. Общей для бурят и тюрков Сибири была и вера в то, что охотничьи духи любят музыку, сказки и эпос. У бурят существовал также схожий с якутским обычай встречать убитого ценного пушного зверя как почетного гостя

[Михайлов, 1980, с. 75—76, 170—171]. Естественно, что в промысловом культе бурят имелись представления, не характерные для тюрков, например воззрения о том, что искусные охотники становились после смерти духами-покровителями местных промысловиков [Михайлов, 1976, с. 268].

Сопоставление данных о культе духов-покровителей рода, семьи и племени у бурят и тюрков Сибири показывает наличие у них поверий и обрядов, универсальных для всех народов Сибири: почитание огня, признание покровителями духов-хозяев родовой территории [Михайлов, 1980, с. 78—79, 103—104, 154—156 и др.]. Вместе с тем буряты восприняли не всех божеств, генезис которых связывается с мифотворчеством и обрядами древних тюрков. Так буряты практически не переняли культ Умай — богини чадородия, которая у якутов носила имя Айыысыт. Правда, Т. М. Михайлов высказал мнение об общности истоков культа якутской Айыысыт и почитания шаманки Айсыхан у бурят. Однако функции у них разные: бурятская Айсыхан — первая шаманка, обреченная на смерть из-за отсутствия детей, но нашедшая божественным путем и воспитавшая мифических предков бурят Булагата и Эхирита. Основным аргументом Т. М. Михайлова является сходство имен двух мифологических персонажей. Заметим, что Т. М. Михайлов неверно пишет имя якутской богини: «Айсыт» [1980, с. 713—174]. Совпадение якутского имени Айыысыт с бурятским Айсыхан весьма проблематично, поскольку имеется созвучие лишь первого слога. Скорее всего, шаманка и богиня — существа различного происхождения.]

К числу культов монголов, заимствованных от тюрков, исследователи относят почитание богини земли Этуген [Потапов, 1957, с. 113—117]. Т. М. Михайлов согласен с тем, что монголы переняли от тюрков культ Этуген, но считает, что буряты получили его от монгольской части своих предков [1980, с. 156]. Вполне допустим и вариант получения бурятами культа Этуген от курыкан.

В цикле религиозных представлений и обрядов тюркоязычных народов Сибири и бурят, связанных со скотоводством, есть комплексы, возникшие в разное время, на разных этапах этнокультурных контактов их предков. Часть верований унаследована от древнего этноса, вошедшего в состав тюрков и монголов, часть — результат позднего культурного взаимодействия монгольских и тюркских племен. К числу обрядов, возникших еще у древних тюрков, относился обряд посвящения коня божествам-покровителям родов и племен. Все посвящательные обряды, табу, связанные с конями, жи-

выми отданными богам, и названия их — *ытык*, *ыйык* — сохранялись у якутов, алтайцев, хакасов, части тувинцев и тофаларов (еще у киргизов). У монголоязычных народов тоже существовал обычай посвящения животных. Они пазывали его *сэтэр* и дарили богам не только коней, но и быков и козлов. Это может быть объяснено самостоятельным формированием типологически схожих обрядов. Дашный обычай от монголов заимствовали тувинцы [Михайлов, 1980, с. 180—181].

Идентичны *тайлган* (бур.), *тайылга* (алт.), *таих* (хак.) — жертвоприношения животных с целью испрашивания благополучия роду, семье и племени, проводившиеся одинаково бурятами и тюрками Южной Сибири. У якутов же считалось невозможным приносить кровавые жертвы божествам *айыы* — покровителям скотоводства. Можно предположить, что последний обычай активно распространился среди южносибирских народов и наслои́лся на их умиловительные обряды в честь духов-покровителей племени после XII в., в период усиления монгольского влияния в исследуемом регионе. Такому выводу как бы противоречит сообщение о том, что *тугю* (предки тюрков) имели сходные с *тайлган* обряды. Но вполне допустимо, что в культуре отдельных локальных групп тюрков и тюркоязычных этносов, осваивавших один регион в разное время, существовали значительные различия. Курыканы, которых считают предками якутов, могли не приносить божествам кровавые жертвы. Т. М. Михайлов достаточно убедительно проследил генезис *тайлган* у бурят и прав, отмечая, что он сложился в период *ээгэтэ аба* и претерпел определенные изменения на скотоводческом этапе жизни предков тюрко-монгольских народов [1980, с. 84—87, 114—115 и др.]. К одной из таких перемен, возможно, относилось возникновение у монголоязычных племен и части тюрков идеи умерщвления скотины, приносимой в жертву божествам-покровителям рода и племени. Она возникла в монголоязычной среде, а тюрки Южной Сибири переняли ее после отрыва от них тюркоязычного ядра предков якутов.

Жертвоприношение скотины божествам и духам, причинившим болезнь или беду, было общим до деталей у бурят и якутов. И назывался этот обряд у них почти одинаково — *хэрэг* (бур.), *кэрэх* (як.). Возможно, он проник к якутам с поздней волной монголоязычной части их предков. Иноэтническая волна не смогла изменить основную, общэтническую древнетюркскую обрядность якутов, связанную со скотоводством, но внесла дополнения в семейные религиозные

действия, совершавшиеся в случае болезней и несчастных случаев. У тюрков же Сибири заимствование элементов духовной культуры шло в основном путем культурных, а не прямых этнических контактов, в связи с чем семейные обряды лучше сохраняли свою самобытность.

Сравнение верований бурят и тюрков Сибири показывает, что у них общие вначале представления и обряды часто получали затем самостоятельное развитие и сильно изменялись. Буряты и якуты верили, например, в наследственность дара кузнечества. У бурят, как и у якутов, считалось, что кузнецы сильнее шаманов. Бурятский кузнец мог погубить шамана, сделав ему 90 колокольчиков. Шаман для сохранения своей жизни должен был не допускать этого [Хангалов, 1958, т. I, с. 308]. При соперничестве «черный» кузнец побеждал «черного» шамана [Хангалов, 1959, т. II, с. 130—131].

Анимистические же представления бурят и якутов, связанные с кузнечеством, претерпели сильное изменение или имеют лишь типологическое сходство и получены от разных предков якутов и бурят. Как известно, дух-покровитель якутских кузнецов Кыдай Бахсы признавался обитателем подземного мира. Буряты же чтили пескольных кузнечных богов, причем все они являлись небожителями: у хориццев — Хара-маха-тэнгэри, у кудинских бурят — Бухэ Муяа, у балаганских — Дадага Хара-дархан. Непосредственными же покровителями кузнецов считались их предки-кузнецы [Михайлов, 1976, с. 297, 310]. По данным М. Н. Хангалова, бурятские кузнецы, в отличие от якутских, делились на «белых» и «черных». «Белые» кузнецы получили свой дар от детей западного тэнгэри Божинтоя — девяти сыновей и их старшей сестры. По приказу западных небожителей они спустились на землю и научили людей кузнечному ремеслу. «Белые» кузнецы могли заниматься не только своим ремеслом, так как считались способными лечить людей. «Черных» кузнецов обучили восточные тэнгэри: Хожир хара-тэнгэри и его семь сыновей, Харангу-тэнгэри, Харе Со-кор-тэнгэри и т. д. [Хангалов, 1958, т. I, с. 453—454].

Определенные различия, несомненно, имелись в бурятских и якутских представлениях о богах войны. В число бурятских и монгольских божеств входили бог храбрости Багатур-тэнгэри, бог войны Дайчин-тэнгэри и бог победы Кисаган-тэнгэри. Последний будто бы сопровождал отдельных воинов во время походов [Михайлов, 1980, с. 220—221]. Якуты же верили в существование богов войны и раздора

Илбис-хаана и его детей. Их вызывали только перед решающими сражениями [Алексеев, 1975, с. 99].

К позднебурятским верованиям, возможно, относилось большое развитие культа предков, исполнение большинства обрядов шаманами. Анализ генезиса бурятского шаманского пантеона божеств говорит о частичном включении в него тюркских божеств-небожителей, например Кайракана и Ульгена [Михайлов, 1980, с. 152—154].

Таким образом, синхронизация и диахронизация материалов о традиционных верованиях монголо- и тюркоязычных народов Сибири свидетельствует о длительности и разнообразии их этнокультурных контактов.

Тюрко-эвенкийские параллели. Многие обряды и поверья промыслового культа эвенков совпадали с общетюркскими. Эвенки тоже полагали, что женщины особенно нечисты в период менструации и могут нанести большой вред охоте. В качестве амулетов эвенкийские охотники использовали, как и все тюрки, посы с усиками пушных зверей. Представления о лесных духах у эвенков также совпадали с общетюркскими. В мифах дух тайги изображался в виде молодой красивой женщины [Василевич, 1969, с. 223, 229, 232; Мазин, 1984, с. 15]. Охотникам же он представлялся в облике седого старика. По эвенкийским верованиям, дух тайги разделял между людьми диких животных [Широкогоров, 1919, с. 15]. Он считался хозяином только той местности, где в данный момент велся промысел. Разные группы эвенков называли его по-разному: *барылык* (видимо, олёкм.) [Туголуков, 1962, с. 94]; *эхэкэн*, *хингкэн* (верхневиллюйск., верхнеолён., ербогач.); *баянай* (виллюйск., томотск., верхнеалд.); *баянача* (эвенки Маньчжурии) [Василевич, 1969, с. 231]. Из этих терминов только *хингкэн* относится к эвенкийским, а *эхэкэн*, *баянай* и близкий к нему *баянача* — якутские. Наличие в промысловом культе якутов и эвенков многочисленных совпадений свидетельствует о длительных контактах указанных этносов, взаимопроникновении их культур.

Обряды промыслового культа у эвенков совершали сами охотники. К шаманам они обращались, как и тюрки, лишь для «очищения» охотников при неудачах и испрашивания у хозяина тайги животных [Василевич, 1969, с. 235, 238].

Определенную самостоятельность у эвенков сохранял культ родовых и семейных духов-покровителей. В эту группу сверхъестественных существ входила дух-хозяйка огня [Рычков, 1917, с. 40; Василевич, 1969, с. 221—222; Мазин,

1984, с. 12—13]. Почитание ее совпадало с аналогичным общетюркским культом.

Общей для тюрков и эвенков чертой данного культа являлась вера в большое число семейных охранителей, духов, почитавшихся родами супругов. Жена приносила с собой бурканов — изображения своих родовых покровителей, и им поклонялись члены повой семьи. Подобное объединение духов-покровителей практиковалось у южных алтайцев. Духов, прибывших с женой, эвенки называли *наджилъ* [Широкогоров, 1919, с. 22]. Близкий термин бытовал в якутском языке — *ньяадьы*. Он входил в состав имени женской богини Ньяадьы дьянха, охранявшей телят. Возможно, и у якутов в прошлом существовал обычай объединения духов, почитавшихся в семьях, вступающих в родство.

Родовые и семейные духи-покровители эвенков, как и тюрков и монголов, якобы могли обеспечить здоровую и богатую жизнь. Наиболее почитаемы среди них были группы сверхъестественных существ, называвшиеся *малу*, *аи* и *джаичи* [Там же, с. 22]. Но *малу* нельзя признать видом или родом духов. Данным термином обозначалось вместе-лице, в котором находились все духи, защищавшие отдельную семью. В состав ее покровителей могли входить несколько антропоморфных существ; луна, солнце, Венера и т. д. Их изображения наносились на *малу буркан* (*онгон*), имевшийся, видимо, в каждой семье. В отличие от *малу*, *аи* и *джаичи* представляли собой особую группу сверхъестественных покровителей, почитавшихся эвенками. Для них делали отдельные онгоны. Обряды умиловления *аи* проводили сами верующие. Считалось, что при болезнях, причиненных *аи*, вмешательство шамана недействительно [Там же, с. 23]. Очевидно, эвенкийские *аи* родственны якутским божествам *айыы-аи* и имеют с ними общее происхождение. К такому же выводу приводит сопоставление сведений об эвенкийском *джаичи* с общетюркским значением *аи* — *айыы* — *дьаик*, *джаянглар*.

К числу общих для эвенков и тюрков элементов верований следует отнести признание главным покровителем племени духа-хозяина верхнего мира. У него испрашивали *оми* оленей, его задабривали посвящением белых оленей, к которым относились так же, как тюрки к коням. Основные элементы обряда посвящения оленя у эвенков поразительно совпадали с аналогичными ритуалами тюрков, связанными с посвящением копей [Широкогоров, 1919, с. 15; Василевич, 1969, с. 248—249]. С. М. Широкогоров высказал предположение,

что указанный обряд заимствован эвенками от «цетунгусских народов» [1919, с. 15]. На наш взгляд, ритуал получен от тюрков.

* *

Итак, анализ материалов о промысловом культе тюрков Сибири, бурят и эвенков показывает, что в него входили представления и обряды, возникшие у аборигенов таежной зоны Сибири на различных этапах их истории. В данном культе наряду с общесибирскими магическими и аниматическими воззрениями, верой в возрождение убитых зверей, признанием местных духов владельцами всех обитающих на данной территории животных важную роль играл культ духа-хозяина охоты Байаная, сложившийся у общих предков народов алтайской языковой семьи. Почитание его полнее сохранилось у якутов, бурят и эвенков. Из народов Саяно-Алтая отчасти сохранили его культ алтайцы и шорцы. В промысловом культе тюрков Южной Сибири более значительную роль играли местные горные духи, а не общий для этноса дух охоты. Несомненно, наличие у тюркских народов Саяно-Алтая в таком универсальном культе, как промысловый, особых поверий, которых не было у родственных им якутов, объясняется взаимодействием с этносами, жившими издревле в указанном регионе.

В культе духов-покровителей семьи, рода и племени у тюрков Сибири, бурят и эвенков общим являлось поклонение духу-хозяину огня, посвящение живых домашних животных божествам-покровителям скотоводства. У монголов и тюрков последний обряд возник самостоятельно; эвенки же заимствовали его от тюрков, судя по терминологии тюркского характера.

Вообще, у эвенков в культе духов-покровителей рода, семьи и племени больше тюркских, чем бурятских заимствований. Показательно, что в эвенкийском культе покровителей семьи и рода обнаруживаются не только якутские параллели, но и элементы, присущие алтайцам, с которыми эвенки не вступали в контакты. Поразительная общность объединения эвенками и алтайцами духов-покровителей семей, вступавших в родство, поклонение божествам-творцам *ал* позволяет высказать предположение, что эвенки имели этнокультурные контакты с древними тюрками, предками современных тюркоязычных народов Сибири.

Необходимо отметить, что, хотя культ духов-покровителей рода, семьи и племени сохранял у тюрков Сибири, бурят

и эвенков определенную самостоятельность, основные его обряды в XIX — начале XX в. чаще исполнялись шаманами — считалось, что последние лучше могли обращаться с мирами сверхъестественных существ.

Глава III

ШАМАНИЗМ И ПРЕДСТАВЛЕНИЕ ОБ ОКРУЖАЮЩЕМ МИРЕ

Очень часто исследователи, говоря об анимизме народов Сибири, отмечают, что у них духи и божества делятся на добрых и злых. Но тюркоязычным народам Сибири не был свойствен строгий дуализм. По их верованиям, сверхъестественные существа, якобы обладающие способностью давать людям счастье, могли отвернуться от них, причипить зло. Злые духи не всегда насылали несчастья, болезни, нередко они соглашались не причинять вреда людям, следовательно, не считались однозначно злыми. По анимистическим представлениям тюрков Сибири, сверхъестественные существа населяли три мира. К части из них верующие обращались сами, иногда исполнение обрядов в их честь поручалось старикам и жрецам. В сонмище духов и божеств трех миров имелись персонажи, с которыми могли общаться только шаманы. Особое место среди них занимали духи, покровительствующие шаманам.

1. СВЕРХЪЕСТЕСТВЕННЫЕ СУЩЕСТВА, «ОБИТАЮЩИЕ» В ВЕРХНЕМ МИРЕ

Я к у т ы. Как отмечалось выше, к светлым небожителям *айыы* могли обращаться с просьбами лишь жрецы культа духов-покровителей рода, называвшиеся *айыы-ойууна* (шаманы светлых божеств). Позже стали складываться мифы о рождении якутских родоначальников от связи пезамужних девиц или состарившихся жеп глав родов с юношами из верхнего мира. В одних случаях этих юношей считали сыновьями Юрюнг айыы-тойона, в других — сыновьями глав *абаасы* злых духов верхнего мира [Ксенофонтов, 1977, с. 11—15, 104]. При этом они указывали, какие приметы будут у будущих основателей родов (как правило, родимые пятна), подтверждающие их светлое, божественное право на власть. Нетрудно понять, что эти мифы создавались для закрепления власти тойонов над родами, для перехода

власти не к старшему в роду наследнику из числа сородичей, а от отца к сыну.

К XVII в., когда культ божеств *айыы* стал приходить в упадок, более сильное развитие получил культ Улуутуйар Улуу-тойона, признававшегося главой духов *абаасы* верхнего мира, покровителем самых великих шаманов и отцом ворона — одного из главных тотемов якутов. Возможно, в основе образа этого божества лежит древний образ Ажипрая — духа-хозяина Ленских писаных скал (подробнее см. [Алексеев, 1984, с. 26—28]).

Примечательно, что наряду с мифами, возвеличивавшими могущество якутских тойонов, якобы пользовавшихся особым покровительством того или иного грозного *абаасы* верхнего мира, у якутов имелись мифы, с одной стороны, порицающие чванливость, безудержное своеволие господ, с другой — укреплявшие авторитет шаманов. К числу последних относятся мифы о богаче Кудангсе (Кудунгсе), решившем, что в среднем мире нет ему равных и заставившем сосватать для его сына и дочери детей одного из глав злых духов *абаасы* верхнего мира. Шаман поначалу не соглашается, но богач принуждает его силой. И вот шаман приводит из верхнего мира свадебный поезд. Обитатели верхнего мира оказались существами огромного роста — с тень листьевницы при лунном свете. Общение с ними, оказывается, ведет к смерти земных людей. Испуганный богач отказывается от сватовства. Это вызывает гнев духов верхнего мира, и они жестоко наказывают богача — умирают его дети, гибнет скот.

Близки к приведенному мифы о том, как не в меру разбогатевший человек заставляет шамана привести из верхнего мира косаря для заготовки сена и женщину для сгребания скошенного. Шаман спускает их, и они быстро завершают сенокос. Но вслед за этим от голода гибнет весь скот богача [Исторические предания..., ч. II, с. 151—153].

К этой же группе мифов можно отнести миф о подвигах богатыря Аба Уола Дьоххи, состязавшегося с духами верхнего мира. Вначале богатырь мстит духам за смерть своего сына, затем побеждает духа, который хотел проникнуть в его юрту, и, наконец, побеждает в скачке мчавшегося за ним па рыже-пегом коне черного, как ворон, человека ростом с листьевницу без вершины. После третьего поединка богатырь прячется «на постели, за спиной своей жены-шаманки» [Боло, 1938, с. 149].

У якутов существовали мифы, в которых рассказывалось о состязании духов верхнего мира с богатырями, прыгунами, певцами и сказителями среднего мира. Примером может слу-

жить миф о борьбе богатыря — сына головы г. Жиганска с духом верхнего мира. Богатыри борются, побеждает богатырь *абаасы* [АЯФ СО АН СССР, ф. 5, оп. 1, д. 572, л. 130—137]. Очевидно, в этой группе мифов проводится мысль о том, что простые смертные бессильны перед духами. Впрочем, для певцов и запевал *осуоха* (круговой якутский тапец) делалось исключение. Они могли победить, если запутывали в системе образных описаний певца верхнего мира. Запевала *осуоха* мог одолеть противника и в том случае, если, не сбиваясь, вел хоровод до восхода солнца.

В приведенных мифах говорится о вмешательстве духов верхнего мира в жизнь якутов. Такие случаи были исключением. Согласно поверьям, на земле духи верхнего мира появляются обычно по ночам и причиняют людям болезни и несчастья. Люди видеть их не могли [АИВ АН СССР (ЛЮ), ф. 22, оп. 1, д. 1, л. 31—32]. Козли этих духов могли распознать лишь шаманы. Считалось, что произносить вслух имена злых духов нельзя. Запрещалось интересоваться ими, рассказывать об их жизни. Единственным источником сведений о страшном мире духов служили мистерии шаманов (см. главу IV, § 4).

Арсенал духов верхнего мира постоянно пополнялся за счет недавно умерших шаманов, самоубийц и тех, кто превращался в духов *юёр*. Так, согласно одному из мифов, в мир злых духов верхнего мира была «взята» красивая дочь Омогоя, на которой не женился Эллэй — первопредок якутов [Ксенофонтов, 1977, с. 31; Боло, 1938, с. 145]. По воле духов верхнего мира она стала злым духом, причиняющим глазные болезни [Боло, 1938, с. 145]. По другому мифу, духом, также причиняющим глазные болезни, стала жепщина из Намского улуса, которой «на родной земле не встретился ей равный, в дальних странах не нашлось ей пары». На ней «женился» внук Улуу-тойона. Родители не дали приданого единственной дочери, за что духи разгневались на нее, ослепили и прогнали бродяжничать между небом и землей, превратив ее в злого духа [АЯФ СО АН СССР, ф. 5, оп. 3, д. 648, л. 32]. К разряду злых духов верхнего мира были отнесены якутами духи неуспокоившихся мертвецов — *юёры* Мылахсын айыыта, Дохсун Дуйах и Дальбар Чуонах [Алексеев, 1984, с. 30].

Итак, приведенные материалы показывают, что у якутов существовало две группы мифов, посвященных злым духам верхнего мира: известные и доступные только шаманам (только они ведали о жизни злых божеств верхнего мира) и предназначенные для рядовых верующих, повествующие о

могуществе второстепенных божеств, посещающих средний мир, о силе дара шаманов — посредников с миром сверхъестественных существ и бессилии рядовых людей в борьбе с духами.

А л т а й ц ы. К божествам-небожителям этнические группы южных алтайцев первоначально тоже обращались через жрецов. В XIX в. камлания божествам верхнего мира совершали «великие» шаманы, причем только мужчины. Однако считалось, что даже они не могли подняться до места обитания Ульгена. При помощи Дьайык — богини-покровительницы людей — и духов Суйла и Карлык шаманы добирались до пятого препятствия на пути к владениям Ульгена. Там они «встречались» с духом Уткучы — посредником между шаманами и божествами-небожителями, с которым решали свои вопросы [Анохин, 1924, с. 14]. Шаманы просили покровительства не только у Ульгена, но и у его сыновей. считавшихся защитниками отдельных алтайских родов. Камлание происходило также с участием Дьайык, Суйлы и других духов-помощников. Несомненно, превращение богини Дьайык в духа-помощника шаманов и появление образов духов Суйла, Карлык и Уткучы связано с проникновением шаманизма в племенной культ божеств-небожителей.

Об ашимизме группы северных алтайцев можно судить в основном по сведениям, собранным среди кумандишцев. У них культ божеств-покровителей родов и племен был сильнее вовлечен в шаманизм. По верованиям кумандишцев, такие божества назывались *тес* или *пайана*. Главным из них признавали «имеющего три шапки священного Бай Ульгена» [Сатлаев, 1974, с. 147]. Его представляли в образе антропоморфного духа, одетого в костюм с медным воротником, сидящего среди белых туч и творящего суд над людьми. Лицо его похоже на зимнее облако. Бай Ульген якобы награждал людей даром шаманства. Он определял, подходит ли человек для исполнения этой роли, назначал ему духов-помощников. Ульген также руководил изготовлением шаманского бубна. Во время путешествия к Ульгену шаманы преодолевали девять ступеней, на каждой из которых «жили» духи-небожители [АГАИ, ф. АМ, д. 216, л. 120—122, 126, 127]. Получив жертву, Ульген «отдаривал» людей — мог, например, пообещать выдру [Там же, л. 168].

Ульгену поклонялись кумандишские талеутского происхождения роды: *челей*, *чедибер* и *калар* [Сатлаев, 1974, с. 147]. Исконно кумандишские роды признавали своими покровителями сыновей и дочерей Бай Ульгена. Ф. А. Сатлаев приводит эпитеты девяти его сыновей. Старший сын назы-

вался Карчи Кайынг кестирбес кайыр кёстю Солта-кан (Запрещающий рубить искривленную березу, с сердитыми глазами Солта-кан). Он покровительствовал родам *ёрё куманды* (верхних кумандинцев) и *тастар*. Кумандинский род *чоот* обожествлял Солу-кана; род *алтына куманды* (нижние кумандинцы) — Ньянгмырактыг Чажы-кана (Посылающего дождь Чажы-кана); род *соолыг* — Эзир пулут аллатыг Аба-йажына (Сидящего на кучевых облаках Аба-йажыпа); род *табыска* — Пагдыг-кана; род *ёрё шабат* (верхние шабатцы) и род *алтына шабат* (нижние шабатцы) — Кюлбиш-Бия и Суза-кана. Кроме того, сыновьями Бай Ульгена признавали Капыма-бия — хозяина леса и Кайыр Киргис-бая [Там же, с. 147—148]. По неопубликованным материалам А. В. Апохи́на, дух Каным относился к божествам среднего мира и почитался кумандинцами, тубаларами и челканцами [АИЭ АН СССР (ЛО), ф. 11, оп. 1, д. 101, л. 29 об., 30]. Из дочерей Бай Ульгена, почитавшихся кумандинцами, известна лишь Юч чечектиг Чайым-кан (С тремя кисточками Чайым-кан); считавшаяся духом-покровителем рода *тоон* [Сатлаев, 1974, с. 147—148].

К небожителям, по кумандинским верованиям, относился также Кыдай-кан — дух, помогавший шаману во время путешествия в верхний мир [Там же, с. 157]. У кумандинцев существовал миф о женитьбе шамана на одной из дочерей Ульгена. В нем рассказывается о том, как великий шаман Каменек похитил дочь Ульгена и сбежал вместе с ней на землю. Когда она забеременела, Ульген, разгневанный на то, что она вышла замуж за человека среднего мира, трижды пнул ее. Поэтому один из трех ее сыновей оказался заикой (Келей), другой — непомерно большим (Кочо), а третий — хромым (Курултай). Последний, по воле Ульгена, поставлял кумандинцам великих кузнецов и шаманов [АГАИ, ф. АМ, д. 216, л. 125—126, 176]. Этот миф относится, видимо, к поздней стадии эволюции мифов о сверхъестественных покровителях племен, когда на первое место выходили образы «великих» шаманов и их духов-покровителей, наделенных способностью активно воздействовать на некогда всесильных творцов.

Божества тубаларов — этнической группы северных алтайцев, по мнению С. А. Токарева, «в большей степени сохранили свой узкородовой характер» [1947, с. 157]. Тубаларский род *комдош* почитал из числа «небожителей» Яжил-хана и Пырча-хана; род *кузен* — Пырча-хана и Кыргыс-хана; род *юс* — Пахтугана и Урагана; роды *тибер* и *тиргеш* — Аба Ялика [Там же]. Яжил-хан, Пырча-хан (Бурчакан), Пах-

туган (Пахты-хан) известны, по данным А. В. Анохина, как сыновья Ульгена; Ураган, как предполагает С. А. Токарев, тождествен Пура-хану — одному из сыновей Ульгена, по Анохину [Там же, с. 148]. Имя Кыргыс-хан, возможно, восходит к этнониму *кыргыз* — *киргиз*. Кыргыс-хана, Пагдыкана (Пахтугана) и Аба Дьайыка почитали и кумандинцы. Имя последнего можно связать с культом медведя — аба, слившегося с образом общепалтайского божества Дьайык.

Х а к а с ы, к а ч и п ц ы. В качинской мифологии сохранилось представление о верхнем мире как о стране, подобной во многом среднему миру — земле. Над верхним миром сияет свое небо, где есть солнце, луна и звезды, в нем высятся свои горы и текут реки. На видимых облаках будто бы живут духи, покровительствующие отдельным родам людей или видам животных. Живут эти духи, как и хакасы, в селениях. Как полагали качипцы, посещая средний мир, они могут насылать на людей различные недуги. Больные призывали шамана, который «отправлялся» в верхний мир и благодаря помощи своих духов, обитающих в верхнем мире, выяснял причину болезни и исцелял своего пациента.

В число духов-божеств верхнего мира, к которым обращались хакаские шаманы, входили как ранине божества-покровители, так и духи, образы которых — результат мифотворчества шаманов. Например, древнее происхождение имел дух-покровитель сорока родов птиц, якобы обитающий в верхнем мире. При включении в сферу деятельности шаманов ему присвоили новый дар — насылать болезни на людей. Хакасы считали, что болезни причиняют родовые духи-покровители, обитающие в верхнем мире. Один из них — бог-покровитель синих (серых) коней [Катанов, 1907, с. 569—573].

К небожителям качипцы относили хозяи-тесея (зайца — божественного предка). Бездетные женщины из качинских родов *пюрют* и *хасха* испрашивали у него детей [Архив ХНИИЯЛИ, ф. 545, оп. 1, д. 20, л. 59].

Считалось, что часть шаманских духов имела способность посещать верхний мир вместе с шаманом во время его камланий. Духи представлялись в виде птиц — кукушек, орлов, белых птиц, а также в образе антропоморфного духа.

С а г а й ц ы. Согласно верованиям сагайцев, бог-творец Кудай был громовержцем, преследующим злых духов молниями [Катанов, 1907, с. 217]. К числу небожителей сагайцы относили божеств-покровителей родов. Считалось, что они отличаются по масти коней, которыми владеют [Там же, с. 555].

Воззрения койбалов, кызыльцев и бельтиров о верхнем мире практически не изучены. Имеющиеся фрагментарные сообщения показывают только их близость к качинским и сагайским [Там же, с. 252, 342; полевые материалы автора 1977 г.].

Шорцы. Мифы о сотворении мира Ульгеном и Эрликом, о признании первого главой божеств-небожителей входили и в шорскую мифологию. У шорцев шаманы камлали Ульгену с просьбой благополучия и плодородия. По шорским верованиям, Ульген сам избирал будущих шаманов; отмечая их «лишней костью». Только с его разрешения шаману делали бубен. Свою волю Ульген передавал шаману через духа-хозяина родовой горы Пустаг. Хотя в мифах рассказывается о девяти небесах, во время камлания Ульгену шаман должен был пройти девять гор, принося жертвы их духам [Хлопина, 1978, с. 71, 77, 81, 85—87]. «Путь кама к Ульгену идет через Золотое (Телецкое) озеро и Золотой гребень (хребет Алтын-Марген). По пути кам задерживается у „хозяев“ гор на Ырас-су: Усть-Кобырзе, Азыр, Кичик-Гелен-Тайге, Улуг-Гелен, Сарыг-Тайге, Шакчак... Кам поднимается на небо с горы Шакчак, это последняя гора перед Ульгеном» [Там же, с. 87]. Видимо, подобная трактовка пути шамана в верхний мир связана с тем, что представление о девяти небесах и Ульгене как главном божестве наслонилось на более древнее почитание шорцами природы и ее одухотворение.

По сведениям А. В. Анохина, шорцы верили в то, что Ульген и Эрлик «равны по силе, могуществу и власти. Сила и власть проявляются в управлении судьбою всего мира...». Шаманы получали от Ульгена девять мифических коней «бура», на которых совершали путешествие только к нему [ИИЭ АН СССР (ЛО), ф. 11, оп. 1, д. 101, л. 4, 22].

Шорцы иногда величали сыном Ульгена духа Шор тегри (Шорского бога), который считался главным духом-помощником шаманов [Там же, л. 43—44 об.]. Кроме того, некоторые шорские шаманы в своих заклинаниях утверждали, что их духи-помощники живут на девяти ступенях, ведущих к Ульгену. Самые слабые — внизу, сильные — выше. В полевых записях Н. В. Дыренковой говорится, что Ульген не только давал шаманам бубен, но и определял количество бубнов, которыми они будут пользоваться, а также срок использования каждого из них, т. е. указывал срок жизни будущего шамана [Там же, ф. 3, оп. 2, д. 61, л. 8, 16].

Этнографическому отряду ИЯЛИ ЯФ СО АН СССР удалось зафиксировать, что шорцы, живущие в Таштышском

районе Хакасской АО, Ульгена называют Кудаем (сообщения Г. П. Кужакова, И. Т. Шубаева, Е. Н. Апанасова).

Т у в и н ц ы. По тувинским верованиям, наиболее могущественные шаманы получали свой сверхъестественный дар «от неба». Они заболевали «шаманской болезнью» якобы после того, как на них одним концом падала радуга [Кон, 1934, с. 24; Дьяконова, 1981б, с. 133; сообщение Д. О. Куулара]. Тувинские шаманы сообщали, что они с помощью девяти хозяев радуги поднимались в верхний мир, «видели причины болезней и лечили паралич» [Дьяконова, 1981б, с. 147]. Подобное наделение радуги сверхъестественными свойствами не зафиксировано у других тюркоязычных народов.

Из духов-помощников тувинских шаманов особым почитанием пользовался *ак-ээрэн* (белый, или светлый, дух-помощник). Через *ак-ээрэна* осуществлялась связь с духами неба. Его изображение признавалось одним из главных атрибутов тувинских и алтайских шаманов [Дьяконова, 1981а, с. 143]. Очевидно, тувинский *ак-ээрэн* соответствовал алтайской Дьайык.

Для посещения верхнего мира шаманы привлекали не только *ак-ээрэна*. Так, мончурекские шаманы (р. Мончурек, приток р. Ак, впадающей в Хемчик) при камлании в верхний мир призывали духа Кыргыз-ээрэна [Дьяконова, 1981б, с. 147] (подробнее см. § 4). Таким образом, в тувинских поверьях о божествах верхнего мира имелись мотивы, общие с алтайскими.

Т у в и н ц ы - т о д ж и н ц ы. Анимистические представления тувинцев-тоджинцев о верхнем мире, по всей вероятности, близки к тувинским. Духи, причиняющие болезни, обитали, как считали тоджинские шаманы, где-то в воздухе (сообщения К. Х. Ака, М. Ч. Ака).

Т о ф а л а р ы. Сведений о существовании у тофаларов веры в божеств-небожителей и камланиях шаманов к ним в литературе нет.

* * *

Анализ представлений тюркоязычных этнических групп Сибири о верхнем мире показывает, что в них переплетаются весьма архаичные космогонические мифы с более поздними поверьями о божествах-творцах и духах умерших шаманов. У якутов, алтайцев и хакасов к XVII в. на стадии завершения находилось формирование представлений о едином божестве-творце мира. У якутов это Юрюнг айыы-тойон, у алтайцев и шорцев — Ульген, у хакасов — Кудай. Со-

поставление представлений об Ульгене у алтайцев и Кудая у хакасов свидетельствует об общности генезиса этих божеств, видимо унаследованных ими от общих предков. Любопытно, что шорцы называли творца двумя именами—Ульген и Кудай, т. е. в их воззрениях о верхнем мире имелись понятия, тождественные с алтайскими и хакасскими.

Наряду с общими элементами в мифах тюркоязычных народов Сибири о верхнем мире и существах, обитающих там, имеются черты, свойственные лишь отдельным народам и этническим группам. Это объясняется более поздним обособлением этносов, имевших общих предков или общую древнюю культуру.

Общетюркский образ бога-творца Ульгена у кумандинов и шорцев претерпел наибольшую трансформацию. Ульген стал считаться богом, дающим людям способность шаманить. В число его домочадцев кумандинцы включили божеств-покровителей исконно кумандинских родов. Шорцы соединили почитание Ульгена с поклонением священным родовым горам, а также стали признавать сыном Ульгена главного духа-помощника шаманов.

Специфично тувинской была вера в возможность получения дара шаманства от небесного божества через радугу.

В целом же при сосредоточении в руках шаманов права проведения основных религиозных обрядов божества разных этнических групп стали включаться в единую общетюркскую шаманскую мифологию. К примеру, по якутским поверьям, у всех локальных групп якутов были шаманы, проводившие камлания Улуу-тойону и подчиненным ему духам. У алтайцев и хакасов сформировались поверья о второстепенных духах-помощниках шаманов, обитающих в верхнем мире.

Тюрко-монгольские параллели. Бурятские шаманистические представления об обитателях верхнего мира сильно отличались от тюркских. Из нескольких вариантов мифов бурят о небожителях наиболее распространен сюжет о том, как на небе жили 99 тэнгэринов, которые составляли единый лагерь во главе с Асаранги-тэнгэри. Когда же умер Асаранги, два тэнгэрипа, Хормуста и Ата-Улап, заспорили между собой о том, кому из них быть старшим среди прочих тэнгэринов. В результате они разделили небожителей на две группы: 55 западных во главе с Хормустой и 44 восточных во главе с Ата-Улапом. Между этими двумя лагерями установилась постоянная вражда, ставшая непримиримой. Т. М. Михайлов попытался отождествить Асаранги с индобуддийскими сверхъестественными существами асуры-асруа.

Хормуста же, по мнению востоковедов, «является древнеперсидским божеством Ормуздой или же Агура-Маздой, культ которого занесен в Центральную Азию не позднее VI в. н. э. В маздеизме (зороастризме) Агура-Мазда (Ормузда) считался главным божеством, стоявшим во главе светлых духов, создателем всего светлого, чистого, разумного, полезного для людей». Т. М. Михайлов склонен считать, что культ Хормусты попал к монголам и бурятам в это же время [1980, с. 148—149]. Но по мнению С. Ю. Неклюдова, появление у монгольских народов в качестве верховного божества Хормусты относится к XIII—XIV вв. [1982, с. 171]. Обычно Хормусту считают тюрко-монгольским божеством. Но если у монголоязычных этносов он признавался главой группы небожителей, то у тюрков Южной Сибири, в частности у алтайцев, Хан Курбустан лишь эпический властелин верхнего мира. Молений и обрядов в его честь не проводилось [Суразаков, 1985, с. 48—49; Маадай Кара, 1981, с. 285]. Не свидетельство ли это заимствования только в области искусства — использования в устном народном творчестве религиозных мифов соседних народов?

В целом в поздней бурятской мифологии сохранились лишь отдельные пережитки древнетюркских представлений о верхнем мире и его обитателях.

Тюрко-эвенкийские параллели. В эвенкийской мифологии Г. М. Василевич выявила сосуществование двух пластов воззрений о верхнем мире: дошаманского и шаманского [1969, с. 212]. Возможно, у эвенков религиозное осознание верхнего мира имело не два, а три этапа. На самом древнем небо понималось как тайга дальнего мира, находящегося выше земли. В ней пасся космический олень Хоглэн (Большая Медведица) [Анисимов, 1958, с. 68—69].

Первый пласт воззрений эвенков о верхнем мире, по Г. М. Василевич, носил общий для всех локальных групп характер. Верхний мир считался расположенным над видимым небом. В нем обитали сверхъестественные существа, глава которых признавался творцом земли и человека и якобы определял судьбы всех, кто жил в среднем мире. Дух-хозяин верхнего мира мог лишить людей удачи в охоте, не дать прироста стадам оленей и т. п. [Широкогоров, 1919, с. 15; Василевич, 1969, с. 214]. Более того, согласно ряду мифов, он держал в своих руках волшебные нити жизни всех эвенков, животных и даже деревьев. Обрыв такой нити вел к смерти ее обладателя. Главе эвенкийских духов и верхнего мира, как и алтайскому Ульгену, содействовал дух-помощник. Его называли Сэвэки; к нему, как и к Утку-

чи у алтайцев, обращались с просьбами. Считалось, что он живет на небе. Верхний мир мог посетить любой человек, но дорога туда была долгой и нелегкой. Входом в верхний мир служила неподвижная Полярная звезда. Люди, попавшие в страну хозяина неба, становились невидимыми для ее обитателей и, прикасаясь к ним, причиняли болезни [Василевич, 1969, с. 212, 226—227, 231]. Аналогичные представления о верхнем мире имели древние тюрки. Комплекс их воззрений об этой мифической стране в более полном объеме сохранили южные алтайцы. Детальное совпадение эвенкийских представлений о верхнем мире с древнетюркскими позволяет предположить, что эти представления восходят к мифологии их общих предков — аборигенов Южной Сибири.

Шаманский верхний мир, по данным Г. М. Василевич, находился не над видимым небом, а выше «семи (девяти) облаков небес, над истоком Энгдекит». В тот мир могли попадать только шаманы при камлании над больными, которым причинили болезнь пришельцы из верхнего мира. Сначала шаманы спускались по своей реке в Энгдекит, затем поднимались по ней, достигали границы между нижним и верхним мирами, где по лестнице взбирались в страну духа-хозяина верхнего мира. Духи попадали к шаманам тоже указанным путем. По шаманской мифологии, дух-владыка неба передавал дар шаманства, руководил передачей новичкам духов-предков и духов-помощников. Как отметила Г. М. Василевич, шаманские представления о верхнем мире у отдельных групп эвенков различались. Верхний мир поменялся «в разных направлениях по странам света: на востоке (енисейские — потомки ангарских тунгусов), на юге (верхнеалд.), на юго-востоке (баргуз., нерчинск.), на северо-востоке (маньковск.)» [Там же, с. 212—214, 238]. Данный пласт эвенкийских представлений о верхнем мире близок к якутским верованиям о различных *абаасы* — небожителях. Но трактовка пути эвенкийских шаманов на указанную мифическую территорию оригинальна и не имеет аналогов в представлениях тюрков. К бурятским верованиям близко поверье о подъеме в верхний мир по лестнице.

* * *

У тюрков Сибири, бурят и эвенков существовали типологически общие понятия о верхнем мире и его обитателях, но процесс формирования их у каждого народа имел свои особенности. Несомненно, все они когда-то включили в комплексы своих верований архаичные космогонические по-

верья о превращении людей в звезды, отождествляли космические объекты с людьми.

В анимистических представлениях о небожителях прямые совпадения прослеживаются у тюрков Сибири и эвенков, признававших верхний мир улучшенным вариантом земли, допускавших возможность посещения его людьми, считавших Полярную звезду входом в страну, расположенную под видимым небом. Главный дух верхнего мира почитался творцом мира, покровителем людей. Возможно, его образ сложился у общих предков тюрков и эвенков. Буряты же унаследовали мировоззрение монгольских племен, переселившихся с юга на современную территорию их обитания.

В ходе становления шаманизма как основной формы религии у тюрков Сибири и эвенков произошли изменения в осознания верхнего мира. Южно-сибирские тюрки и якуты к части небожителей продолжали обращаться через жрецов. У алтайцев «великие» шаманы стали подниматься в верхний мир при посредстве специальных духов-покровителей. У эвенков произошла полная замена представлений о верхнем мире, возник шаманский его вариант, в котором встречаются детали, совпадающие с якутскими верованиями об Улуу-тойоне и других духах *абаасы* верхнего мира. Очевидно, данная параллель обусловлена тем, что взаимовлияние якутов и эвенков практически не прекращалось.

2. НИЖНИЙ МИР И ЕГО ОБИТАТЕЛИ

Я к у т ы. В представлениях якутов о нижнем мире переплетались по крайней мере три образа этого мира. Весьма архаичны мифы, в которых рассказывается о случайном попадании в нижний мир одинокого охотника. Там он встречает одноногих, одноруких и одноглазых существ, которые, как и якуты, занимаются скотоводством. Страна их сумеречна, неудобна; скот исхудалый, запаршивевший, а сами обитатели расслаблены, все делают кое-как. Но охотник для них невидим, они не слышат его слов, не замечают, что он ест вместе с ними. Каждое его прикосновение причиняет жителям нижнего мира страдания.

В одном из вариантов мифа красочно описывается, как пришелец из среднего мира насылает на дочь хозяев болезнь. Хозяева обращаются за помощью к своим шаманам. Слабый шаман не находит незваного пришельца, а сильный сразу замечает его, совершает камлание и изгоняет обратно в средний мир. Охотник оказывается в том же месте, откуда провалился в нижний мир. Вернувшись из нижнего мира,

охотник чувствовал лишь слабость, сильно отоцал, т. е. встреча с духами нижнего мира не причинила ему сильного вреда [Эргис, 1974, с. 139; АЯФ СО АН СССР, ф. 5, оп. 3, д. 648, л. 30—30 об.].

Возможно, эта группа мифов отражает тот период, когда представления о нижнем мире как о месте обитания духов, причиняющих болезни и смерть, еще не оформились. Подобные мифы ближе к произведениям о существах незримых, мифических обитателях иных миров.

Материалы о якутском шаманизме показывают, что шаманами предпринимались попытки систематизировать представления якутов о нижнем мире. При этом использовалась художественная форма описания нижнего мира. В связи с тем, что представления якутов о нижнем мире и его обитателях изложены и проанализированы в предыдущих монографиях автора [Алексеев, 1975, с. 114—117; 1984, с. 49—52], здесь мы ограничимся публикацией записи В. М. Ионовы о племенах *абаасы* нижнего мира.

В старину считали, что под этой обитаемой страной имеется еще одна страна. Только в той стране живут не люди, а 27 племен *абаасы*. В каждом племени по одному господину и госпоже, у которых по одному сыну и дочери. Каждое племя владело самостоятельной частью страны, имевшей собственное название.

Из них самыми главными являлись живущие очень далеко Луо хаан-тойон, Луога хаан-госпожа, их сын Буортёсююлэй (Прах поднимающий рычагом?) и дочь Хаан-мангалай (Кровавое брюхо). Древние шаманы в своих заклинаниях описывали страну этих людей как бездонную пропасть, имевшую три обода, сообщали, что с этой страны начинаются 88 вредоносных дорог, что в глубь данной страны проваливаются 99 путей мучительной смерти.

Ближе той страны находится место обитания родоначальника мертвых. То край, куда «рушатся» самые именитые мужчины, то перевал, через который отправляются знатные женщины. Там высится серебряная гора, из которой родилось и улетело солнце, там стоит священная гора, из которой родилась и улетела луна. Это страна, где свет солнца и луны растягивается в лучи, подобные струе. Они сверкают так же, как порошок из золота или меди. В этой стране живут Кёмнэхтёх кюё-хаан-господин — ретивый черный парень, забирающий самых резвых коней из числа тех, что отдаются покойникам: Тысы тыгылай — девица, стерегущая последнее дыхание человека, перетрагивающая погребальную одежду знатных женщин. Их упоминали древние шаманы,

когда заболевали именитые мужчины и знатные женщины. Им в жертву приносили рыже-полосатого быка, пестрого, как бахрома на костюме великого шамана. Его отводили в ту сторону, куда заходит летнее солнце. В ту страну добирались, пройдя трижды три шаманских остановки.

Кроме того, шаманы упоминали еще другого родоначальника умерших. Его страна находилась в восточной части нижнего мира на расстоянии трижды девяти шаманских остановок. В эту страну отправлялись с почетного угла дома, где велось камлание. В жертву приносили трех беломордых четырехлетних быков. При жертвоприношении в заклданиях так описывали это место:

Страна, куда спускаются
Самые рослые из родившихся,
Место, где на волнах качаются
 господа,
Где в глыбы льда вмерзли
 госпожи,
Где в виде плавника плавают
 лучшие из юношей,
Где в виде шуги плавают
 девицы,
Где вечно бушует
Бурная вода смерти.
В данном месте центр земли
 умерших,
Где находится закрытая на три
 крышки преисподняя,
Где имеется прикрытая восемью крышками
Темная тюрьма,
В этой стране самых тяжких мучений
Обитают Бараа хан-господин,
Бараахы хан-госпожа,
Парень по имени Барыйа-хара,
Не дающий приумножаться численности людей,
Тянувший назад потомков,
Имеющий восьмикопыльные тяжелые
 черные сани,
Имеющий прямо на середине лба
Единственный тупой рог,
Пользующийся в качестве упряжной
 скотины
Громадным черным порозом смерти;
Девца Хара Бараахы,
Размешивающая руками сгустки
 крови,
Захлебывающаяся свежей кровью...

Итак, в эти страны, по мнению древних людей и древних шаманов, отправлялись *кут-сюр* покойников.

Из этих стран шаманы поднимали вверх *кут-сюр* больных, находящихся при смерти [АИВ АН СССР, ф. 22, оп. 1, д. 8, л. 2—4].

В данном тексте дана сводная характеристика нижнего мира; при этом в общих чертах использованы общеякутские поверья. Текст художественный в традициях обрядовой поэзии якутов, перекликающейся с героическим эпосом.

Конечно, приведенное описание далеко не полно. Шаманы в своих камланиях подробно и красочно описывали места обитания злых духов нижнего мира, к которым они обращались при камлании в связи с болезнями и несчастьями людей.

Якуты верили, что грозные обитатели этих мест нижнего мира время от времени посещают землю. Невидимые для людей, но все видящие, все слышащие, они по ночам проникают в юрты и могут причинить вред людям и скоту. Увидеть злых духов, отправить их обратно могут только шаманы и ясновидцы — *кёрбюёччю*. Шаманы также обладают способностью отправляться при помощи злых духов в опасные путешествия в нижний мир для возвращения похищенных духами *кут-сюр* людей.

Наряду с традиционными поверьями о нижнем мире к якутам в конце XVIII — начале XX в. усилиями православных миссионеров проникли еще христианские представления об аде, где мучаются грешники.

А л т а й ц ы. В общеалтайской мифологии есть понятие об особом «загробном» месте под землей, где обитают злые духи и умершие люди. В нижнем мире имеется девять рек, сливающихся в одну — Тойбодым («Я не насытился»), в которой текут человеческие слезы. За ней располагаются владения Эрлика — главы духов нижнего мира [Анохин, 1924, с. 3]. Алтайцы считали, что Эрлик был старшим братом Ульгена и участвовал в сотворении мира и человека. Ульген создал тела людей, а душу в них вложил Эрлик и сказал, что они будут его достоянием. Поэтому он стал забирать к себе людей, когда кончалась их земная жизнь.

Шаманы в своих заклинаниях описывали Эрлика как старика «с атлетическим телосложением. Глаза, брови у него черные, как сажа, борода раздвоенная и спускается до колен. Усы подобны клыкам, которые, акручиваясь, закидываются за уши. Челюсти подобны кожемялке, рога подобны корню дерева, волосы курчавые». В одном из мифов рассказывается, что Эрлик живет «во дворце из черной глины, а по другим версиям — во дворце из черного железа с оградой... ездит на черной лодке без весла, на черном иноходце или на

упряжном животном (кёлкё)— на лысом быке. Питается Эрлик красной, кровавой пищей, пьет внутреннюю легочную кровь. Пищу и питье принимает на заре красного вечера». По другому мифу, «когда-то Эрлик ездил на белом коне, он отдал его высшему божеству за душу богатыря. Но высшее божество обмануло его и вместо души дало ему черного быка, велел садиться на быка лицом назад и погонять вместо плети ай малта (луновидным топором)» [Анохин, 1924, с. 3—4, 19]. В эпических произведениях Эрлик изображался еще более устрашающим существом: «Он пьет из черепа человека, посох у него из человеческой кости, его обвивают змеи, он ездит на девятирогом быке». Несмотря на это, в эпосе Эрлик менее всемогущ, чем в шаманской мифологии. «Он труслив при появлении земных богатырей, очень злобен и коварен. Богатыри всегда побеждают и наказывают его колючим шиповником» [Суразаков, 1985, с. 50].

Согласно верованиям алтайцев, Эрлик ждет от людей жертв, а после их кончины забирает к себе, делает своими слугами и посылает на землю причинять зло всему существу. Полагали, что при своевременном поднесении жертвы Эрлик не только не беспокоит людей, но даже отправляет своих детей охранять их от нападения любых духов [Анохин, 1924, с. 1—3].

У Эрлика, по верованиям алтайцев, было семь или девять сыновей. В мифах они изображались как антропоморфные, железноголовые, могучие черные персонажи, управляющие своими царствами [Там же, с. 4—7].

Алтайцы верили, что у дверей каждого аила стоит на страже один или двое сыновей Эрлика — покровители рода, к которому принадлежит хозяин. «Из всех сыновей Эрлика в качестве стражей при дверях упоминаются: Караш, Кэрэй-Каан, Темир-Каан, Падыш-пий, Бай-Мааттыр» [Там же, с. 7]. Кроме того, они признавались духами-помощниками некоторых шаманов.

Эрлик, согласно мифам, имел также дочерей. В заклинаниях их обычно изображали бесстыдными и некрасивыми существами. Все они «определенных занятий не имеют; время проводят в праздности и играх. Когда шаман во время камлания проходит мимо них, они увлекают его к себе на свое ложе и при этом стараются убедить в том, что все *тёс* (здесь — духи-помощники шамана. — Н. А.) и жертва должны принадлежать им. Если шаман поддается их чарам и убеждениям, то за это Эрликом или другим *тес'ем* (здесь — один из глав духов подземного мира, покровительствующий

какому-нибудь алтайскому роду. — Н. А.) наказывается смертью» [Там же, с. 8].

Эти сведения о нижнем мире и его обитателях, опубликованные А. В. Анохиным, были общими для всех этнических групп алтайцев. Но вместе с тем в верованиях отдельных групп алтайцев имелись и свои особенности (об этом см.: [Алексеев, 1984, с. 52—58]).

Х а к а с ы. Поверья хакасов о нижнем мире и населяющих его существах в основном идентичны данным алтайских мифов об Эрлике и других духах, обитающих под землей.

К а ч и н ц ы. В цикле мифов этой этнической группы Эрлик тоже участвует в сотворении мира. В них, в частности, подчеркивается, что бог (Кудай) разрешил Эрлику питаться людьми [Катанов, 1907, с. 526—527]. На качинских шаманских бубнах схематически изображались нижний мир и сверхъестественные его обитатели, с которыми шаман мог вступать в контакт. На бубне, описанном Н. Ф. Катановым, нарисованы семь черных антропоморфных духов на вороных конях, семь желтых дев, волк, две жабы, змеи [Там же, с. 580].

С а г а й ц ы. В сагайских мифах слово *эрлик* означало общее название жителей нижнего мира. Их главу величали Эрлик-ханом — господином Эрликов. Обитатели нижнего мира, согласно поверьям, преследовали людей. Навлекая болезни и смерть на человека, они исполняли волю верховного божества Кудая. В мифах нет подробного описания нижнего мира. В одном из них упоминаются 17 слоев подземного мира, а в другом отмечается, что у Эрлик-хана — главы духов нижнего мира — есть свое жилище [Там же, с. 219—220, 1897, с. 26].

Эрлик-хана в сагайских мифах именовали еще Ада-отцом. Он определял размеры бубна и давал новичку духов-помощников, оставшихся от умерших шаманов из рода, к которому тот принадлежал. Интересно, что Ада ведал и черными (грязными) духами и чистыми, т. е. шаманские помощники разделялись на тех, с кем возможно посещение нижнего мира, и тех, с кем — верхнего [АИЭ АН СССР (ЛО), ф. К-У, оп. 1, д. 475, л. 7—8]. Вероятно, сагайцы резко не противопоставляли отдельные части вселенной. Они считали их лишь самостоятельными областями огромного мира. По сагайским верованиям, так же как по якутским, люди могли посещать нижний мир. Появляясь там, человек становился для его обитателей таким же злым духом, как и они. Рядовые жители нижнего мира не видели человека, его обнаруживал и выпроваживал обратно на землю только их ша-

ман. В средний мир он являлся в образе злого духа [Катанов, 1907, с. 276—279].

Койбалы. Представление койбалов о духах нижнего мира раскрывается лишь в описании бубна койбальской шаманки Сотканг. Основная часть рисунков на ее бубне — это изображения обитателей подземного мира, якобы помогавших шаманке при камланиях. Здесь те же духи, что и на упомянутом качинском бубне [Там же, 1897, см. вклейку].

В материалах о родовых покровителях хакасов упоминаются духи-хозяева гнедых коней. Их главу называли Кёрмёсом, т. е. злым духом. Указанные духи-хозяева считались обитателями нижнего мира [Там же, 1907, с. 597]. В записях исследователей нет описаний внешнего вида обитателей подземной страны. Это объясняется в основном тем, что у хакасов, как и у других тюрков Сибири, запрещалось упоминать злых духов, рассказывать о них, так как они якобы могли откликнуться и причинить вред произнесшему запретное имя.

Шорцы. Мифологические воззрения шорцев о вселенной во многом схожи с алтайскими и хакасскими. Так, по материалам А. В. Анохина, Ульген и Эрлик «равны по силе, могуществу и власти. Сила их и власть проявляются в управлении судьбою всего мира, в котором все зиждется на их хотении и все подчиняется их воле. По представлениям ипородцев, между Ульгеном и Эрликом нет старшего и младшего, тот и другой в одинаковой степени причастны к бытию мира и судьбе человека... Но по проявлению своих действий к миру они весьма разные. Ульген творит добро, а Эрлик — зло» [АИЭ АН СССР (ЛО), ф. 11, оп. 1, д. 101, л. 4]. Последнее замечание В. А. Анохина не точно. Ульген может дать людям добро и может отказать в нем, а Эрлик — нанести человеку вред или нет. Значит, Ульген и Эрлик оба управляют добром и злом.

Шорцы верили, что Эрлик рассылает «своих помощников повсюду по земле к людям. И живут они около человека. Если человек рассердит их чем-нибудь — они рассердятся и причинят болезни человеку». Тогда шаман совершает камлание, обращается к Эрлику, жалуется на его помощников и приносит ему жертву. Если жертва удовлетворяет Эрлика, он отзывает своих подчиненных, и болезнь проходит. Эрлик живет где-то в южной стороне нижнего мира [Там же, ф. 3, оп. 2, д. 61, л. 17]. Он наделяет даром шаманства, указывает новичку срок изготовления бубна и отдает духов-помощников, но обязывает показать их Ульгену [Там же,

л. 4, 8, 12]. Очевидно, шорцы считали, что Эрлик и Ульген являются взаимосвязанными божествами.

У Эрлика имелось семь сыновей. По данным А. В. Анохина, их называли: Кара-куш, Кары-хан, Карлык-хан, Чиныс-хан, Чилдыс-хан, Чези-хан и Кыргыс-хан. Изображения их наносили на бубен в виде семи фигур, сидящих верхом на конях [АИЭ АН СССР (ЛО), ф. 11, оп. 1, д. 101, л. 10], т. е. они считались шаманскими духами-помощниками (см. § 4). При сравнении шорских имен сыновей Эрлика с алтайскими видно, что они не совпадают. Вместе с тем два шорских имени сыновей Эрлика идентичны алтайским именам сыновей Ульгена. Так, Кара-куш у южных алтайцев входил в число сыновей Ульгена, а Кыргыс-хан, по всей видимости, это кумандинский Кайыр Киргис-бий, тоже признававшийся сыном Ульгена (см. § 1). Эта разница, возможно, связана с тем, что духи-покровители рода относятся враждебно к чужеродцам, т. е. являются для них злыми духами. Поэтому алтайских покровителей шорцы отнесли к разряду злых для них духов и стали считать их сыновьями Эрлика.

В записях, сделанных А. В. Анохиным, говорится, что Эрлик у шорцев не признавался старшим над всеми существами нижнего мира. Там обитали три племени духов. Во главе первого стоял Тушкун (Тюшкюн?). Его дворец охраняли черные собаки. Вторым племенем управлял Эрлик, дворец которого сторожили шесть черных собак. Третье племя подчинялось Кагыр-хану, у его дворца было девять черных собак [АИЭ АН СССР (ЛО), ф. 11, оп. 1, д. 101, л. 27]. Как уже указывалось, Кагыр считался у алтай-кижи сыном Эрлика и покровительствовал родам кёбёк, мюркют и етти-сары. А по кумандинским верованиям, Ульген, Эрлик и Кагыр-хан считались братьями. У кумандинцев, помимо Эрлика и Кагыр-хана, в нижнем мире обитал дух Тюшюлю (см. § 1). Он, возможно, идентичен шорскому Тушкуну. Совпадение шорских и кумандинских представлений о духах нижнего мира вполне закономерно, поскольку эти народы издавна находились в этнокультурных контактах. Не случайно в своих ранних работах Л. П. Потапов относил шорцев к группе северных алтайцев. Почитание некоторыми родами алтай-кижи Кагыра также, видимо, обусловлено их этническими и культурными связями с шорцами и кумандинцами.

Заканчивая обобщение сведений о представлениях шорцев о духах нижнего мира, особо обратим внимание еще на одну запись А. В. Анохина, в которой указано, что Эрлик и

Кагыр-хан являются земными духами. Кроме них, существовали верховный дух Джамгыракту Джажызы и дух Каным (родовые духи?) [АИЭ АН СССР (ЛО), ф. 11, оп. 1, д. 101, л. 27]. Можно предположить, что до встречи с христианскими миссионерами шорцы не имели представлений о нижнем мире и сверхъестественные существа воображались ими живущими внутри земли, т. е. они были «земными духами», как отмечал А. В. Анохин.

Т у в и н ц ы. На тувинские религиозные верования огромное влияние оказали буддийские представления о судьбе человека после его смерти и другие понятия, однако верующие частично сохранили древние доламаистские поверья о нижнем и его обитателях. У тувинцев глава нижнего мира тоже носил имя Эрлик. Этим же именем назывались и главы духов, обитающих в 18 слоях нижнего мира. Здесь, согласно одной записи Н. Ф. Катанова, скапливались души только злых людей, согласно другой — в подземном мире «отъявленных грешников Эрлики мучают медленным огнем, привязавши их к столбу на каменистой земле» [1907, с. 17, 82], т. е. термин *эрлик* у тувинцев, как и у сагайцев, служил общим эпитетом глав существ нижнего мира.

По материалам В. П. Дьяконовой, у шаманов существовали поверья об «Эрлик ораны (хозяин подземного мира или мира мертвых), аза ораны (стране чертей) и нашей земле... Аза ораны — страна злых существ, откуда людям, скоту насылаются всяческие болезни, количество их 999. Считается, что между Эрлик ораны и аза ораны идет все время борьба. В аза ораны обитают не все категории злых, вредоносных существ. Такие, как албыс, шулбус, например, обитают, не доезжая до этой страны. Эрлик ораны является главой по отношению ко всем категориям злых существ, где бы они ни обитали. Эрлик командует ими, дает распоряжения, кому и как вредить человеку, животному. Иногда его „армия“ нарушает его распоряжения, и тогда Эрлик ее наказывает» [1981б, с. 162]. Эти детали характеристики Эрлик-хана и восприятие его земли как мира, где поселялись умершие люди, совпадают с общетюркскими воззрениями о наличии под землей обитаемой территории. Существование у тувинцев второго нижнего мира — места обитания злых духов, возможно, связано с влиянием ламаизма. Эрлик-хан, по тувинским верованиям, не был существом, причинявшим людям только вред. Он мог по ходатайству шамана вернуть больному его *сюнезин* — «нематериальную субстанцию любого человека, символизирующую живое» [Там же, с. 163]. В благодарность за ее возвращение верующие приносили

Эрлику жертву. Правда, последний взамен *сюнезин* больного просил принести то же самое другого человека. Эрлик решил судьбу больного в согласии с Курбусту-ханом — главой духов верхнего мира. В тувинской мифологии подробно описаны дорога в подземную страну и ее устройство.

Т у в и н ц ы - т о д ж и н ц ы. Верования этой группы совпадали с общетувинским почитанием Эрлик-хана. Злые духи, по понятиям тувинцев-тоджинцев, являлись его слугами. Души умерших людей отправлялись во владения Эрлик-хана, обитавшего под землей (сообщение С. Э. Кола).

Т о ф а л а р ы. Н. Ф. Катанов записал у тофаларов миф о сотворении мира, аналогичный алтайскому и хакасскому [1891, с. 51, 67—68]. Материалы этнографического отряда ИЯЛИ ЯФ СО АН СССР подтвердили его данные. Тофалары, как и алтайцы и хакасы, верили, что человек после смерти переселяется в страну Эрлик-хана и живет там со своими ранее умершими родственниками (сообщение В. В. Адамовой). Наряду с этим считалось, что под землей обитает «народ вечный, ездящий на зайцах», обладающий «живой водой» [Катанов, 1891, с. 90].

Н. Ф. Катанов записал у тофаларов также миф о том, как двое живых людей, случайно попав в подземный мир, становятся для его обитателей злыми духами и причиняют им болезни. Их выпроваживает в средний мир шаман подземного мира [Там же, с. 88].

* * *

Анализ воззрений тюркоязычных народов Сибири о нижнем мире и его обитателях показывает наличие у них идентичных поверий, унаследованных от общих предков. Так, подземная страна понималась как органическая часть вселенной, состоящей из трех миров. Нижний во многом похож на земной: в нем есть свои реки, равнины, но он сумрачен и страшен; существа нижнего мира вели примерно такой же образ жизни, как и люди на земле. Такие общие понятия сформировались довольно рано.

После ухода тюркоязычной части предков якутов из Прибайкалья население Южной Сибири под влиянием монголоязычных пришельцев стало считать нижний мир местом обитания духов, подчиненных Эрлику. Эти духи якобы забирали к себе людей среднего мира и превращали их в своих слуг. Возможно, часть тюрков Сибири заимствовала представления об Эрлике в период древнетюркских каганатов. Имя Эрлика было зафиксировано еще в древнетюркских рунических надписях [Кляшторный, 1976, с. 266]. Окончатель-

ный образ Эрлика сложился у народов Южной Сибири, видимо, после отрыва якутов от тюркского мира. В якутской мифологии упоминается божество Эрлик, но по одному сообщению это — светлое божество небожитель (*айыы*), по другому — дух-хозяин водных глубин, т. е. якуты не признавали его главой нижнего мира [Алексеев, 1975, с. 116—117].

К позднему периоду эволюции верований южных тюрков относились, очевидно, и представления о сыновьях и дочерях Эрлика. Особенность данных мифологических образов — резкая контрастность их характеристик. Сыновья Эрлика, несмотря на их способность причинить вред людям, служили им родовыми духами-покровителями и входили в число духов-помощников шаманов. Дочери Эрлика изображались как праздные, развратные особы, мешающие шаманам в их многотрудных путешествиях в нижний мир ради защиты и спасения людей. Эти поверья о сыновьях и дочерях Эрлика, вероятно, сложились у тюркоязычных этнических групп Южной Сибири после отрыва части тюркоязычных предков якутов от основной массы тюрков Великого пояса степей. Поэтому они не совпадали с мифами о сыновьях и дочерях Арсап Дуолая — главы якутского нижнего мира.

Несмотря на эволюцию основного комплекса представлений, у изучаемых этносов продолжали бытовать отдельные реликты воззрений их древних предков и соседей. Так, якутское название нижнего мира *кэтит ютүөгү* исследователи связывают с воспоминаниями об орхоно-енисейском *Етүөгү*, находившемся в верховьях Селенги и Енисея. Анализ эпитетов Арсап Дуолая показывает, что в прошлом якуты знали дракона — мифическое существо, столь часто встречающееся в мифологии южных тюрков.

В мифах тюрков Южной Сибири о сотворении мира главы верхнего и нижнего миров — родные братья. После ссоры они становятся хозяевами отдельных стран. По верованиям южных алтайцев, Эрлик по поручению Ульгена забирает к себе людей среднего мира, т. е. земля Эрлика якобы была местом, куда переселялись умершие и где продолжали жить обычной жизнью.

Миропонимание тюркоязычных народов Сибири о стране умерших не совпадало с христианским представлением об аде. По понятиям тюрков, люди, попав в подземную страну живыми, становились для ее обитателей злыми духами и причиняли им различные неприятности. Мифы о посещении людьми нижнего мира встречаются только у якутов, сагайцев и тофаларов. Но по нашему мнению, их можно считать общетюркскими. Отсутствие аналогичных записей у алтай-

цев, тувинцев и шорцев, видимо, объясняется фрагментарностью имеющихся материалов.

Изучение сведений о сыновьях Эрлика свидетельствует об определенной роли веры во враждебность для человека духов чужой территории и покровителей других родов в формировании образов подземных существ. Так, шорцы считали сыновьями Эрлика Кара-куша и Кыргыс-хана. Первый у южных алтайцев включался в группу сыновей Ульгена и покровительствовал ряду родов, а второго кумандинцы считали сыном Ульгена и родовым духом-покровителем. Видимо, эти зачитки чужеродцев присоединялись шорцами к разряду враждебных для них существ, подчинявшихся Эрлик-хану. Поэтому из сыновей Ульгена в шорской мифологии они переведены в сыновья Эрлика.

Реконструируя воззрения тюркоязычных народов Сибири о вселенной, следует обратить внимание на то, что нижний мир они не считали местом, принадлежащим только духам, подчиненным Эрлику. По якутским верованиям, в нем жил независимый дух-покровитель кузнецов Кыдай Бахсы — божество, дающее людям дар кузнечества. По верованиям кумандинцев, помимо Эрлика в нижнем мире обитали его брат Кагыр-хая и дух Тюшюлю. У шорцев Эрлик признавался главой лишь одного из трех родов духов, причем не самого могущественного. В нижнем мире находились по отдельности существа, подчиненные Тушкуну, Эрлику и Кагыр-хану.

Тюрко-монгольские параллели. Представления о духах подземного мира и их главе Эрлен-хане у бурят и монголов в целом совпадали с представлениями южно-сибирских тюрков об Эрлик-хане и его стране. Культ Эрлена сформировался у древних монголов и распространился среди тюрков Южной Сибири после XI—XII вв. При этом в XIII—XVII вв. в нем фантастическим образом отразилось судопроизводство монгольских политических объединений эпохи феодализма [Хапгалов, 1958, с. 317—318; Иванов, 1954, с. 260; Михайлов, 1980, с. 169—171, 292—294].

Тюрко-эвенкийские параллели. Согласно данным Г. М. Василевич, в эвенкийской мифологии встречаются два варианта описания нижнего мира и его обитателей. Первый — общеэвенкийский дошаманский, полностью совпадающий с древнетюркским осознанием нижнего мира [Анисимов, 1959, с. 73; Василевич, 1969, с. 212], второй — шаманский. Г. М. Василевич считает, что у каждой локальной группы эвенков было свое представление о мифической реке Энгдекит, соединяющей землю с верхним и нижним мирами. Ее

притоки текли под землей. Каждый из них служил местом обитания умерших одного из эвенкийских родов; здесь они жили, как и на земле. Из живых людей мир мертвых могли посещать только шаманы. Они искали души больных и иногда возвращали их на землю. В том случае, когда душу не удавалось получить, человек умирал. Если в мире мертвых человек вел себя плохо, он и переходил в место, расположенное ниже устья Энгдекит, откуда никто не возвращался. В данную часть нижнего мира не добирались и шаманы.

Духи умерших шаманов «жили» в нижнем мире обособленно от душ рядовых членов рода. Они «обитали» на скалах у порогов перед местом, где находились их умершие сородичи. Из числа живых членов рода духи бывших шаманов подбирали человека, который должен заменить их на земле. Такой избранный считался имеющим корень из нижнего мира [Василевич, 1969, с. 212—214, 238 и др.].

А. И. Мазин записал у эвенков-орочонов несколько иную характеристику нижнего мира. Такой мир считался состоящим из трех ярусов. Первый, самый дальний от земли, являлся местом обитания умерших (*буни*). Описание его в основном совпадает с дошаманским вариантом мифа о нижнем мире по Г. М. Василевич. Информаторы А. И. Мазина сообщили, что между миром предков и землей, где живут эвенки, находится территория, которой владеет самый злой дух Харги, причиняющий людям горе. Кроме духов, подчиненных Харги, в этом месте живут и благожелательные духи — охранители спокойствия на земле и помощники шаманов при хождении в нижний мир: лягушка (*баха*), мамонт (*сэли*) и змея (*кулин*). Данную территорию А. И. Мазин называли третьим ярусом нижнего мира. Между ним и землей умерших течет река Тунето, которую считали вторым ярусом нижнего мира. Она необитаема и служит препятствием между указанными мирами. Через нее, согласно мифам и легендам, могли переправляться лишь шаманы [Мазин, 1984, с. 16—19].

Можно предположить, что поверья о реке Тунето и мире злых духов, об Энгдекит возникли позже, чем представления о мире предков. Это результат мифотворчества шаманов, отодвинувших на второй план более древнее осознание потусторонней жизни умерших. При этом данная эволюция мифологии произошла достаточно давно. Как установил А. И. Мазин, представление об обитателях третьего яруса нижнего мира зародилось не менее 3000 лет назад. Их изображения «присутствуют на писаницах эпохи бронзы и раннего железного века в бассейнах Лены, Алдана и Верхнего

Приамурья» [Мазин, 1984, с. 19; Окладников, Мазин, 1976]. Отметим, что тюрки Сибири не знали позднего пласта эвенкийской мифологии. Лишь в отдельных мифах вылюйских и северо-западных якутов можно обнаружить схожую трактовку.

* * *

Сопоставление представлений тюрков Сибири, бурят и эвенков о нижнем мире показывает общность раннего пласта тюркского и эвенкийского его осознания как страны, находящейся ниже земли (под землей), с обитателями, ведущими такой же образ жизни, как и люди. Возможно, данный пласт верований тюрков и эвенков восходит к мифотворчеству субстратного населения Южной Сибири, вошедшего в состав предков указанных этносов.

Процесс этнического и культурного взаимодействия древних тюрков с монголоязычными этносами был сложен: в одних случаях монголы оттесняли тюрков в новые районы Сибири, в других — ассимилировали, а в третьих — «растворялись» в более многочисленной тюркской среде. В зависимости от характера взаимоотношений изменялась и духовная культура в прошлом самостоятельных этносов. Якуты, ушедшие под давлением монголов, сохранили в большей степени древнетюркскую мифологию. Но на нее оказали определенное влияние воззрения ранних жителей средней Лены, северных соседей и эвенков, контакты с которыми не прекращались. Тюрки Южной Сибири в значительной степени восприняли от монголов представления о нижнем мире и его владыке Эрлике.

Своеобразна эволюция эвенкийской мифологии, в частности формирование шаманского пласта представлений о нижнем мире (по терминологии Г. М. Василевич). Возможно, его особенностями обусловлены отсутствием в прошлом тесных контактов между аборигенным населением Алтая и Прибайкалья; потомки первых вошли в состав предков тюркоязычных, а вторых — тунгусоязычных этносов.

3. ПРЕДСТАВЛЕНИЯ, СВЯЗАННЫЕ СО СРЕДНИМ МИРОМ

Шаманы приспособлялись к исконным поверьям о духах, обитающих на земле, порой трансформировали их или дополняли новыми сведениями о сверхъестественных существах. Считалось, что эти существа способны изменить

волю благожелательных духов, воспрепятствовать получению людьми благ от них.

Я к у т ы. Средний мир считался местом обитания людей, животных, птиц, духов-хозяев отдельных мест, но его, как отмечалось выше, посещали духи верхнего и нижнего миров. Некоторые из них были осуждены вечно скитаться неприкаянными по среднему миру, выполняя предначертания великих божеств. К числу постоянных обитателей земли относились и злые духи, которые якобы поклялись препятствовать каким-либо запятиям людей. К таким духам относились Босол-господин и Мосол-госпожа. Они мешали проходу душ рогатого скота от Исэгэй Айыысыт, у которой выпрашивали приплод [АИЭ АН СССР (ЛО), ф. 22, оп. 1, д. 1, л. 66].

Появление подобных духов, возможно, отражает трансформацию культа духов-покровителей рода и племени под влиянием шаманизма. По некоторым данным, в случае отсутствия «белого» шамана обряды указанного культа исполняли «черные» шаманы, но только те, кто не причинил вреда кому-либо из людей. Возможно, «черные» шаманы и создали образы земных духов Босол-господина и Мосол-госпожи.

Определенные изменения происходили под влиянием шаманизма и в промысловом культе. В число духов, от воли которых зависела удача в охоте и рыболовстве, были включены более поздние по происхождению духи. Таким духом в якутской мифологии назван умерший шаман Чаадай Боллох. При жизни он был беден — имел только одну собаку. Воры украли у него собаку. Лишившись ее, Чаадай Боллох впал в пугду и умер от голода. Умирая, он поклялся: «Я умер из-за того, что человек украл мою собаку, после смерти буду водить за собой свою собаку и стану препятствовать на путях темной тайги, около самострелов и черканов (капканов, сделанных из тонких прутьев. — Н. А.). Стану препятствием на водных потоках, где ставят сети и верши. Буду лежать поперек дороги духа-хозяина темного леса, буду лежать поперек дороги духа-хозяйки земли» [АЯФ СО АН СССР, ф. 5, оп. 3, д. 301, л. 104]. Далее в мифе говорится, что от козней Чаадай Боллоха может защитить только шаман. Последний штрих подчеркивает, что данный миф узаконивал присвоение шаманами права проведения новых обрядов промыслового культа.

Шаманизм проникал и в другие, более древние культы, например в очеловечивание деревьев. Выше говорилось о том, что бездетные женщины вымаливали ребенка у деревьев с оруком — сросшейся в виде копны кропой. А. А. Савви-

ным записано следующее предсмертное предсказание шаманки: «Около моей могилы появится на дереве орук. Если туда придет женщина, ни разу в жизни не рожавшая, постелит белую подстилку из конской шкуры, украшенную черной каемкой, установит на ней девять маленьких берестяных ведерок с суоратом (родом кисломолочных продуктов. — Н. А.), сдобренным маслом, и ляжет навзничь, то тогда сверху спустится паук. Если она его съест, то забеременеет и родит ребенка. Ежели тот ребенок будет девочкой, то это будет мое второе рождение. Девочка та станет шаманкой» [АЯФ СО АН СССР, ф. 4, оп. 12, д. 69, л. 64].

Как видим, в древнее поверье внесена корректива — в ребенке возродится шаманка, т. е. древние представления привлечены для подтверждения легенд о том, что великие шаманы возрождались трижды.

Шаманы не только меняли или приспособливали к своему культу более ранние религиозные поверья, они давали религиозную интерпретацию и новым, ранее не случавшимся событиям. Их они, как правило, объясняли появлением новых духов. Например, несколько эпидемий оспы, случившихся после присоединения Якутии к России, приписывались духам, посетившим якутские поселения в образе русских женщин [ИПРЯ, ч. II, с. 295—296].

А л т а й ц ы. Алтайцы верили, что и духи-хозяева родовых гор призывали людей в шаманы. К таким священным горам относились Абукап, Адыкан, Джалменгкю, Чаптыхан, Кара-Кайа, Юймап, Бубарган [АИЭ СО АН СССР (ЛЮ), ф. 11, оп. 1, л. 101, л. 29 об. — 30]. Считалось, что алтайские шаманы, как и якутские, широко привлекали на свою сторону духов среднего мира: хозяина огня, двери, местной родовой территории и т. п. У хозяев гор и озер, покровительствующих им, искали защиты в борьбе с другими шаманами. Среди алтай-кижи, например, был записан миф о шаманке, скрывавшейся при нападении на нее у духа-хозяина Телецкого озера. Благодаря такой уловке она спасалась от сильных преследователей (сообщение А. А. Калановой).

Сохранились поверья о том, что земным духом стала богиня Дьайык, спущенная с неба главой духов верхнего мира Ульгеном. Она постоянно жила в аплах [Анохин, 1924, с. 12]. Среди людей появлялись иногда сыновья Эрлика.

Подобных воззрений придерживались верующие всех этнических групп алтайцев. Вместе с тем у каждой из них имелись поверья, свойственные только ей.

А л т а й - к и ж и в число обитателей среднего мира включали духов умерших шаманов, «поселившихся» на го-

рах и ставших фактически их хозяевами, оттеснив на второй план настоящих духов-хозяев этих гор. От древних духов-хозяев гор новые отличались тем, что причиняли людям различные болезни (более подробно см.: [Алексеев, 1984, с. 70—71]).

Т е л е у т ы. Анимизм телеутов имел свои особенности. Временно отделившуюся от человека жизненную суть, согласно представлениям телеутов, ловили не только злые духи, но и добрые. Последние захватывали ее без злого умысла, а первые — для получения выкупа [Анохин, 1929, с. 256].

Сведений, подробно характеризующих анимистические представления теленгитов, нет.

К у м а н д и н ц ы. По верованиям кумандинцев, на территории каждого рода наряду с доброжелательными духами обитали недобрые. Эти духи, вселившись в человека, обычно вызывали разные болезни [Сатлаев, 1974, с. 151]. Кумандинские шаманы включали в число своих духов-помощников местные сверхъестественные существа. При этом шаманы наделяли их новыми функциями. Так, они утверждали, что во время каждого камлания берут с собой в другие миры хозяина огня. «Без него он не может, так как сильнее огня нет ничего. Если будет какой-нибудь черт нападать на шамана, то от эзи (дух огня. — Н. А.) опояшется вокруг кама, этим самым защитит его от нападения черта, так что если даже черт одолест кама, то все равно не сможет его съесть (чип албас), а без него уже кам умрет» [АГАИ, ф. АМ, д. 216, л. 146].

О религиозном миропонимании челканцев и тубаларов подробных сведений нет.

Х а к а с ы. Анализ хакасских представлений о духах, постоянно обитающих на земле, показывает, что большие изменения были внесены шаманами в культ божеств-покровителей коней различных мастей. Считалось, что каждая масть имеет свое божество. Видимо, это было отражением распространенного в кочевых обществах закона, по которому каждое племя или род должны были выделить для военных походов, организуемых главой государства или племенного союза, отряды всадников на конях «своей» масти. Естественно, племя или род вынуждены были культивировать разведение коней одной определенной масти, а духи, покровительствующие этому племени или роду, признавались покровителями коней этой масти. Данные XIX — начала XX в. показывают, что эти божества стали признаваться не только покровителями конкретного рода или племени,

но и духами, причиняющими человеку определенную болезнь. Так, считалось, что сагайский бог Салыг, покровительствовавший коням соловой масти, насылал на людей колики в животе [Катанов, 1907, с. 595], качинское божество-покровитель огненно-рыжих коней причиняло людям глазные болезни [Там же, с. 568]. Возможно, эти перемены отражали трансформацию функций родовых духов при введении их в круг общетнических сверхъестественных существ. Если для членов рода данное божество являлось прежде всего покровителем и защитником, то для чужеродцев — духом, насылающим болезнь.

У хакасов, как и у алтайцев, прослеживается изменение функции духов-хозяев гор. Так, хозяин горы Каратаг признавался главным покровителем качинских шаманов. Он и его дети считались духами, помогающими шаманам во время камланий [Потапов, 1981, с. 128—129]. Кызыльцы считали духов-хозяев гор злыми духами, а их шаманы включали их в число своих духов-помощников.

Ш о р ц ы. Поздним, возможно шаманским, влиянием объясняется вера шорцев в то, что духи-хозяева гор и воды иногда похищали души людей [Дыренкова, 1940, с. 257]. В целом представления о духах среднего мира у шорцев, видимо, сохранили исконное содержание (подробнее см.: [Алексеев, 1984, с. 76—77]).

Т у в и н ц ы. Тувинцы, как и другие тюркоязычные народы Сибири, верили в существование духов-хозяев различных объектов земли. В тувинский пантеон входило несколько видов духов, причиняющих болезни или несчастья. Часть из них «жила» в среднем мире [Дьяконова, 1981, с. 143]. К числу обитателей земли, по данным Ф. Я. Кона, относились *кайбын-ку* и *пук*. *Кайбын-ку* — духи, причиняющие мучения во время болезни и вызывающие агонию; «пук — это нечистый дух, вселяющийся в человека и вне его не существующий, но в то время, как у кемчиктеров он является как бы аналогом якутского юёр — оборотня, у улукэмских сойот этого нет. Бывают целые семьи пуктер, одержимые этим духом. Проявления пук очень трудно формируемы: опухли у кого-нибудь ноги без заметной причины — в него вселился пук; заболела девушка водянойкой, и лекарства лам оказываются недействительны — в ней пук. Умирает в семье подряд несколько человек — и это действия пук» [Кон, 1904, с. 24].

Тувинцы верили, что сверхъестественные существа жили в пустынных, песчаных местах среднего мира. Путникам-мужчинам они показывались в образе красавицы, а женщи-

нам — в образе красавца. На человека эти существа походили только спереди. Если им удавалось соблазнить путника, то последний забывал обо всем и не возвращался домой. Такого человека, по тувинским поверьям, можно было выручить, лишь отпугнув от него злого духа [Там же, 1934, с. 23—24].

К числу враждебных сверхъестественных существ, обитающих в среднем мире, тувинцы причисляли также *албысов* и *шулбусов*. Н. Ф. Катанов называл *албыс* русалкой. По его материалам, она имела мужа и дочь и кричала, подражая козлу. *Албыс* могла входить в землю, но не способна подниматься на небо [Катанов, 1907, с. 31]. «Шулбус (кащей) есть существо, имеющее один глаз и небольшой нос. Он живет в глубокой пещере. Есть шулбус и мужского и женского пола. Он пакостит человеку. Человека он убивает (на поле) и бросает. Мужчине пакостит шулбус женского пола, а женщине — шулбус мужского пола. Если надо убить человека, то укажет шулбус» [Там же]. С *албысом* и *шулбусом* мог справиться только хороший шаман.

По поверьям тувинцев, умершие шаманы навсегда оставались в среднем мире. Их нигде не принимали — ни в нижнем, ни в верхнем мире. Они будто бы вселялись в камни и деревья [Там же, с. 16].

Представления тувинцев-тоджинцев о духах среднего мира близки к тувинским. У них сохранились образы сверхъестественных существ-людоедов — *чалбыга*, *шулбус*, *албыс*, *мангыс* и др. Подобные поверья в прошлом, как отметил С. И. Вайнштейн, «были распространены у всех монгольских народов и от них, вероятно, проникли к тувинцам» [1961, с. 176].

Т о ф а л а р ы. По тофаларским верованиям, как и по тувинским, шаманы могли навсегда вселиться в большие камни и даже сделать так, чтобы в том месте появился целебный источник (сообщение В. В. Адамовой).

*

* *

В целом шаманизм тюрков Сибири базировался на их анимистических представлениях, возникших до того, как он стал ведущей формой религии. При этом общетюркские представления о духах несколько видоизменились. Духам, считавшимся сугубо родовыми покровителями, приписывалась способность помогать шаманам. Трансформация архаичных анимистических представлений в сознании отдельных этнических общностей имела особенности, которые явились ре-

зультатом их самостоятельного мифотворчества или культурных контактов с другими этносами. Например, алтайцы считали, что родовые горы наделяют людей даром шаманства; алтай-кижи чтили духов умерших шаманов, «поселившихся» в среднем мире — на горах и даже в аилах; кумандинцы полагали, что все духи родовые, вне зависимости от того, добрые они или злые; сагайцы включали в состав земных существ божеств-покровителей коней разных мастей; качинцы, как и алтайцы, верили в возможность получения от горы дара шаманства; только у тувинцев бытовало понятие о существовании мифических существ *албыс* и *шулбус*, заимствованное от монголоязычных народов. Можно предположить, что особенности анимизма локальных групп тюрков Сибири в большинстве своем сформировались после распада древнетюркской общности, в поздний период их этнической истории.

Тюрко-монгольские параллели. У бурят тоже существовала вера в духов-хозяев отдельных мест, а также в то, что на земле могли находиться духи иных миров, способные наслать болезни и беды. Буряты верили в то, что идет своеобразная смена старинных духов-хозяев отдельных территорий новыми, в которых обращались недавно умершие шаманы, шаманки и выдающиеся люди. Они становились *эжинами* гор, долин, рек и т. п. и признавались покровителями людей, живущих на их территории [Михайлов, 1976, с. 298]. Эти хозяева якобы защищали людей по ходатайству шаманов. Возможно, в результате мифотворчества шаманов у бурят сложились представления о духах, которых вселяли в онгоны, при этом они становились местными духами-покровителями, постоянно обитающими в доме или на территории, где живут семья, род или группа родов, совместно осваивающих данный регион. Например, у ходжинцев было поверье, согласно которому молодая шаманка Таахай, умершая от несчастных родов, стала онгоном Хулбууриин узурэйхи, помогающим при трудных родах не только женщинам, но и овцам и козам, содействующим плодовитости [Там же, с. 300].

Тюрко-эвенкийские параллели. Представления эвенков о духах, постоянно живущих в среднем мире, совпадали с тюркскими и бурятскими. Эвенки также верили в посещение земли обитателями верхнего и нижнего миров. Они, как и тюрки Сибири, воспринимали вихрь как путешествующий злой дух [Василевич, 1969, с. 212, 228, 231]. Эвенки считали, что от козней злых духов могут защитить только шаманы. Последние стали совершать обряды в честь духов, к которым

обычно обращались сами верующие. Так, шаманы развили промысловый культ, «добавив к нему хождение к духу-хозяйину тайги для испрашивания у него животных» [Там же, с. 238].

Ряд эвенкийских поверий о духах среднего мира имел аналогию с бурятскими верованиями. Восточные эвенки, как и буряты, различали два вида духов гор, скал и т. п. Одна часть неизвестного происхождения, а вторая состояла из душ людей, умерших неестественной смертью или бывших при жизни психически ненормальными. К заимствованиям от бурят относилось и «усмирение» эвенками злых духов путем вселения их в какое-нибудь вместилище (опгон), что давало «возможность человеку в любой момент вызывать духов» и предотвращать их враждебные действия [Широкогоров, 1919, с. 22, 24, 27].

*

*

*

Одухотворение окружающего мира у тюрков Сибири, бурят и эвенков являлось типологически общим. Однако в ходе эволюции анимизма оно дополнилось верой в пребывание на земле сверхъестественных существ из верхнего и нижнего миров. Кроме того, частично изменились функции духов, образы которых сформировались на ранней стадии истории исследуемых этносов. Создавались понятия о новых видах духов, обитающих на земле. Последние чаще всего заимствовались от новых соседей: тувинские *албыс* и *шулмус* — от монголов, эвенкийские духи гор и скал — от бурят.

Шаманизм почти полностью сохранял анимистические воззрения изучаемых этносов, но дополнял их представлением о том, что управлять сверхъестественными существами могут только шаманы благодаря содействию покровительствующих и подчиненных им духов.

4. ШАМАНСКИЕ ДУХИ

Взаимодействие шамана с духами являлось одним из главных положений шаманизма. Считалось, что шаманы обладают даром видеть духов, говорить с ними и могут применять различные способы борьбы со злыми духами. Слабых духов шаманы могли прогнать, изловить, отправить обратно в тот мир, откуда они прибыли. С сильными духами шаман вступал в переговоры, договаривался о жертве, которой можно откупиться. Если уговоры не помогали, шаман прибегал к помощи своих духов-покровителей и духов-помощни-

ков. Эти духи помогали шаману, защищали его от злых духов. Духи-покровители и духи-помощники занимали в религиозном мировоззрении тюрков важное место. Практически они отодвинули на второй план духов и божеств, сформировавшихся в рамках более древних, чем шаманизм, культов, прежде всего промыслового культа и культа духов-покровителей рода и племени.

Я к у т ы. Первым покровителем и помощником якутского шамана был его дух, от которого шаман наследовал или получал свой сверхъестественный дар. По одному из вариантов мифов о воспитании шаманов дух умершего шамана отводил *кут* преемника в верхний мир и вручал его специальным духам, занимавшимся воспитанием шаманов. *Кут* шамана духи превращали в яйцо и клали в гнезда, находившиеся на ветвях особого шаманского дерева. В верхние гнезда помещали *кут* будущих великих шаманов, в нижние — слабых шаманов. *Кут* шаманов высиживали духи в облике птиц: ястреба, сокола и кукушки. Считалось, что эти духи «выращивают» шамана, т. е. наделяют его волшебным даром [АЯФ СО АН СССР, ф. 5, оп. 3, д. 301, л. 224—227]. По данным И. А. Худякова, дерево, на котором шаманы воспитывались духами *абаасы* верхнего мира, — сухая большая ель, стоящая перед юртой Хара Сылгылааха Бэт Дьюорту (Имеющего черного коня Бэт Дьюорту). Души будущих шаманов, превратившись в птиц, воспитывались в гнездах. «С запада приходила (приходит) кровяно-саврасая кобыла, у ней вместо молока была кровь, и сосали ее те птицы, которые назначены быть едоками(сиэмэх)-шаманами, злыми дьяволами; с востока приходила белая кобыла и питала густым белым молоком тех птиц, которые предназначались [стать] добрыми шаманами, помогающими людям» [Худяков, 1969, с. 307]. Когда *кут* шамана вырастала, она принимала человеческий облик, а духи придавали ей сверхъестественные свойства и возвращали в тело шамана. При этом предсказывали, через сколько лет шаман вернется к шаманскому дереву, т. е. когда у него будет преемник [Там же, с. 307—308]. Шаманы, получающие свой дар от *абаасы* нижнего мира, воспитывались на дереве, находящемся «на севере, внизу, в смертном море». Возращивал их дух в образе мифической птицы. В воспитании шамана, призываемого *абаасы* нижнего мира, принимали участие духи верхнего мира, имеющие чисто белый конный скот, и духи нижнего мира, являющиеся покровителями «сильных» шаманов и кузнецов (подробнее см.: [Там же, с. 308—310]). По материалам А. С. Порядина, шаманов, призываемых духами *абаасы* нижнего мира, вос-

питывала старуха, жившая в нижнем мире. Она являлась матерью, воспитательницей всех «великих» шаманов. Старухе помогала дочь — молодая девушка. *Кут* шамана выращивали в железной колыбели. По окончании срока воспитания она возвращалась в средний мир и соединялась с телом шамана [АЯФ СО АН СССР, ф. 5, оп. 3, д. 706, л. 13—28]. Отметим, что колыбель однажды названа гнездом. Возможно, А. С. Порядин записал поздний вариант мифа, где гнездо заменено колыбелью.

Итак, по якутским поверьям, существовала специальная категория духов, которая занималась воспитанием и обучением будущих шаманов.

Каждый шаман имел своих духов-помощников. Количество их зависело от «силы» шамана. Шаманы делились на «великих», «средних», и «слабых» [Серошевский, 1896, с. 628; Попов, 1947, с. 283]. У «великих» шаманов было больше духов, они обладали большей «силой», чем «слабые» шаманы. В роли главного помощника выступал дух того шамана, от которого перешел к новичку дар шаманства. В исключительных случаях духом-покровителем шамана мог стать кто-либо из второстепенных божеств-небожителей [Серошевский, 1896, с. 627; Гурвич, 1977, с. 214].

Якутские шаманы призывали своих духов в начале камлания. Шаманы утверждали, что духи являлись на место проведения обряда в различных образах, обычные люди их видеть не могли. «Показывались» всем они крайне редко. К «великим» шаманам духи приходили в образе быка-пороза, жеребца, орла, лося, черного медведя и волка [Серошевский, 1896, с. 626]. К «слабым» шаманам покровители являлись в образе собаки, дятла, кукушки [Пекарский, Попов, 1928, с. 29].

Изображения сверхъестественных помощников шамана изготавливались из металла и нашивались на шаманский костюм. К числу духов-помощников якутского шамана относился и его бубен. Он якобы оживал во время камлания и становился конем, невидимым простым смертным. На нем шаман «ездил» к месту обитания духов [Припузов, 1884, с. 65; Маак, 1887, с. 118].

Помимо личных духов-помощников, якутские шаманы во время исполнения обрядов привлекали на свою сторону местных духов-хозяев: хозяина очага юрты, в которой совершался обряд, хозяев территории, где жил больной, и др. Шаман просил у них содействия в борьбе со злыми духами.

В конце XIX в. у якутов встречались шаманы, которым покровительствовали духи умерших эвенкийских шаманов. К их числу относились шаманы, имевшие кровнородственные связи с эвенками. Духи умерших эвенкийских шаманов могли покровительствовать также тем якутам, которые получили дар шаманства в результате случайного контакта с духами умерших эвенкийских шаманов. «Когда я путешествовал на Севере, — рассказывал Тюспют, — то раз в горах набрел на кучу (сайба) дров, а нужно мне было как раз варить обед; я взял да и зажег эту кучу; между тем под кучей был похоронен знаменитый тунгусский шаман; вот его-то душа и пристала ко мне» [Серошевский, 1896, с. 627].

Каждый дух-помощник якутских шаманов имел свою «специальность». Одни из них привлекались при лечении больных туберкулезом, другие — при исцелении от детских болезней и т. д. (подробнее см. главу IV).

Иногда шаманы использовали своих духов-помощников для того, чтобы нанести кому-нибудь вред. Например, в мифе о шамане Дойомпо говорится о том, что он решил погубить богача Якова Баттаайа. Дойомпо послал к богачу своего духа в образе быка. Этот бык опрокинул жилище богача, затем, обернувшись вихрем, раскидал всю домашнюю утварь и добро богача на левом берегу реки Татты [ИПРЯ, ч. II, л. 260—262].

Считалось, что духи-помощники якутских шаманов могут проявлять самостоятельность. Так, шаманка Матрена К. рассказывала, что если она не шаманила в течение 20 дней, ее духи поедали у нее скот, издавая крики воронов. Однажды они съели *кут* двух детей ее брата, и дети умерли. Опечаленная этим, шаманка совершила камлание к духу земли, и он надел намордники на ее духов [Ксенофонтов, 1928, с. 23].

Кроме духов-помощников якутские шаманы имели духа, не принимавшего участия в обрядах, но влиявшего на здоровье и жизнь самого шамана. Этого духа называли *ийэ-кыыл* — «мать-зверь». Он считался двойником своего хозяина, живущим в образе какого-нибудь зверя. Если он получал рану, у шамана болела та часть тела, которая повреждена у двойника; если погибал, то умирал и его хозяин. Поэтому якутские шаманы тщательно скрывали «местонахождение» своих матерей-зверей [Серошевский, 1896, с. 626; Ксенофонтов, 1929, с. 17, 19, 22].

А л т а й ц ы, а л т а й - к и ж и. Духом-покровителем шамана у алтай-кижи считался недавно умерший шаман из рода нового кандидата на эту роль или из рода его матери

[Анохин, 1924, с. 27]. О том, кто из бывших шаманов призвал человека в шаманы, узнавал старый опытный шаман, приглашенный к заболевшему «шаманской болезнью» (сообщение М. С. Агылдаева). Духом-покровителем шамана иногда становился дух-хозяин родовой горы, тоже будто бы способный наделить даром шаманства.

Помимо сверхъестественного покровителя, южно-алтайский шаман имел духов-помощников. В их число входили все умершие шаманы рода, к которому принадлежал главный дух-покровитель [Анохин, 1924, с. 27]. При этом дух одного и того же предка мог выступать в качестве помощника нескольких шаманов, имеющих кровное родство. Интересно, что южно-алтайский шаман мог владеть духами-помощниками умерших шаманов северных алтайцев. Это происходило в том случае, если шаман наследовал свой дар по женской линии и его избирали в преемники духи шаманов из рода матери или бабушки, а они происходили из северных алтайцев (сообщение Н. А. Дядеева).

Шаманов-предков почитали все члены рода. По мнению Л. В. Чанчибаевой, духи умерших шаманов «составляли часть не столько общих, сколько местных божеств и духов отдельных групп алтайцев. В прошлом это были шаманы, выдающиеся какими-нибудь своими качествами или проявившие себя после смерти недоброжелательно к оставшимся в живых родственникам. Предки шамана требовали к себе почитания и жертвоприношений» [1978, с. 94]. Сказанное верно, но главными в культе умерших шаманов было то, что они оттесняли на второй план божеств и духов ранних форм религии. Им приписывалась способность воздействовать на всех божеств и духов.

Наряду с изображениями духов-покровителей в аилах верующих имелись изображения почитаемых шаманов-предков — *чалу* [Там же, с. 75].

Помимо личных духов-помощников отдельных шаманов у южных алтайцев имелись духи, «специализировавшиеся» на содействии всем шаманам при посещении верхнего и нижнего миров. Так, при камлании в верхний мир шаманам помогали духи Дьайык, Суйла, Карлык и Уткучы. При жертвоприношении духам нижнего мира алтайским шаманам содействовали в переговорах с Эрликом его сыновья [Анохин, 1924, с. 7].

Духи-помощники шаманов, по поверьям южных алтайцев, участвовали в обрядах в облике антропоморфных и зооморфных существ или в виде каких-либо чудовищ [Чанчибаева, 1978, с. 75]. Их изображения наносились на бубен и

позволяли определить количество и разновидность духов, принадлежавших шаману. Число существ, подчиненных шаману, зависело от его «силы». Более могущественным шаманам «прислуживали» до десяти и более сверхъестественных существ, а у «слабых» было всего одно или два [Анохин, 1924, с. 29]. При этом «сильный» шаман мог «отнять» духов у «слабого» шамана [Чанчибаева, 1978, с. 63].

Т е л е у т ы. Духами-покровителями телеутских шаманов становились духи их умерших родичей-шаманов. Часть помощников шаманам будто бы «выделял» Ульген: семь черных птиц и большого беркута [Дыренкова, 1949, с. 119, 124]. Принадлежавшие шаману существа «появлялись» на его зов в различных образах. Духи-помощники шамана делились на группы. Каждая из них предназначалась для отдельных видов и даже этапов мистерий.

В число помощников телеутских шаманов включались и духи-покровители других родов. По мнению Л. П. Потапова, на телеутский бубен, когда он перестал быть родовым и с ним стали обслуживать религиозные нужды не только родственников-сородичей, но и чужеродцев, стали наносить изображения родовых покровителей (сверхъестественных животных, называвшихся *бура*) разных родов-сёёков, расположив их по небесным слоям. С таким «синтетическим» бубном шаман мог отдавать дань традициям родового культа разных сёёков [Потапов, 1949, с. 196—197].

К у м а н д и н ц ы считали, что шаманский дар чаще переходит по наследству от отца к сыну или внуку, поэтому в большинстве случаев дух шамана-предка являлся главным покровителем шамана. В роли духов-покровителей кумандинских шаманов иногда выступали духи родовых священных гор и духи-покровители рода [Сатлаев, 1974, с. 154—155]. Кроме того, способность к шаманству человек мог получать от духа Курултая — сына дочери Ульгена от брака с шаманом, жившим на земле. От него вели свое происхождение «великие» шаманы [АГАИ, ф. АМ, д. 216, л. 125].

Помимо духа-покровителя, кумандинские шаманы имели духов-помощников. Поначалу их у шамана было немного — один или несколько. Новых духов он получал три раза в год по решению покровителей — в феврале, августе и ноябре. Эти месяцы назывались поэтому *чаргы айы* — «месяц судьбы» [Сатлаев, 1974, с. 155]. Процесс приобретения духов-помощников длился до десяти лет [АГАИ, ф. АМ, д. 216, л. 247—248]. По мере их увеличения возрастала «сила» шамана.

Духи-помощники кумандинских шаманов делились на несколько групп. «Великие» шаманы владели конями (верб-

людьми) *пугра*, которые могли поднять их в верхний мир к Ульгену. Матерью этих священных коней считался дух Кыдайкан [Сатлаев, 1974, с. 159; АГАИ, ф. АМ, д. 216, л. 150, 230]. У «великих» шаманов имелись также «чер айактыг бура (Имеющие земные ноги бура), т. е. бура-кони, предназначенные для сношения с духами земного мира» [Сатлаев, 1974, с. 159; АГАИ, ф. АМ, д. 216, л. 149]. У «средних» шаманов не было небесных коней, поэтому они не поднимались в верхний мир. Владели «средние» шаманы только имеющими «земные ноги конями», на них «ездили» к духам среднего и нижнего миров. Изображения таких коней кумандинцы наносили на бубны [Сатлаев, 1974, с. 158, 160; Прокофьева, 1961]. На мифических конях в ходе камлания «ездили» вместе с шаманом его антропоморфные духи-помощники [АГАИ, ф. АМ, д. 216, л. 217, 238]. Часть духов-помощников кумандинских шаманов принимала облик зверей и пресмыкающихся. Главой сверхъестественных помощников шамана считался дух Кара-куш (Черная птица). Он представлялся существом сильным и храбрым. Шаман иногда поручал ему человека, похожего на больного, чтобы «отдать» его душу в обмен на душу своего пациента [Там же, л. 145]. Духи в облике гусей служили шаманам в качестве сверхъестественных ездовых животных и посыльных для доставки жертвы в верхний и нижний миры. При обращении к Ульгену шамана сопровождал Белый гусь, а к злым духам — Конгур-кас (Гусь серого цвета) [Там же, л. 151, 232—233].

Духи-помощники кумандинских шаманов охраняли их во время камлания от нападения враждебных духов и шаманов. *Кер-поок* и *кер-ньяан*, например, служили убежищем для шамана во время посещения чужой территории — шаман «забирался» в этих духов и совершал свои действия, прячась в их утробе [Там же, л. 144, 258—259]. Духи-помощники могли выполнять только строго определенные функции. Одни из них предназначались для использования в среднем мире, другие — в верхнем или нижнем. Обычно духи-помощники действовали лишь во время камлания шамана, причем только те, кого он призывал. Но иногда мифы и легенды повествуют о том, что эти помощники проявляли самостоятельность и являлись к шаману самовольно. Так, в одном из мифов дух-хозяин бубна трижды приходит к своему хозяину и сообщает о том, что умирает его отец. Тогда шаман возвращается домой и видит, что отец при смерти, а бубен, обычно висевший на гвозде, снят и пляшет вокруг стола [АГАИ, ф. АМ, д. 216, л. 142, 221—222].

По верованиям кумандинцев, количество духов-помощников шамана могло и уменьшиться. Такое происходило в случае, если в роду появлялись мальчик и девочка, предназначения которых — стать шаманами. Часть родовых духов-покровителей переходила к будущим шаманам [Там же, л. 249].

Челканцы. Дух шамана-предка, вселившийся в своего избранника, после смерти последнего снова искал наследника. Наследниками могли стать родственники как по отцовской, так и по материнской линии. Шаману во время камлания помогали духи его родовых гор и различные духи-гонцы. Как подчеркнул информатор К. Т. Пустогачев, сам шаман оставался на месте камлания, а в различные места посылал своих духов-помощников. Их изображения в образе людей, горного козла и лося наносились на внешнюю сторону челканского бубна. Рукоятку бубна челканцы вырезали из дерева в виде человека с руками и ногами, иногда оба ее конца представляли собой человеческое лицо (сообщения М. А. Кандараковой, Б. И. Пустогачева, К. Т. Пустогачева, Ф. Н. Распаева). Это было изображение духа-хозяина бубна.

Хакасы, сагайцы. По верованиям хакасов, человека принуждали стать шаманом дух-предок шамана, дух какой-либо горы или болезни [Dioszegi, 1962a, p. 87—96]. Дух, заставивший человека стать шаманом, превращался в помощника нового шамана. Ему помогали также духи ранее умерших шаманов из его рода. Кроме того, шаман получал дополнительных помощников от Адазы — главы нижнего мира или от духа предка, призвавшего его. Адазы передавал шаману духов, оставшихся от умерших предшественников из его рода, и по своему усмотрению мог добавить несколько новых. Последние считались принадлежащими только новичку. Духи-помощники представлялись в образах антропоморфных, зооморфных, мифических существ. Их называли *тёс* — «предок». Они делились на черных (грязных) и светлых (чистых) духов. К черным духам относились духи в образе медведя, волка, змеи, коршуна и филина. К светлым причисляли *ызыхов* — антропоморфных существ, хозяев гор и духа в образе кукушки [АИЭ АН СССР (ЛО), ф. К-У, оп. 1, д. 475, л. 2, 7, 15]. У каждого шамана было в подчинении различное количество духов-помощников, оно зависело от его «силы». Например, шаман Мукулка Боргояков, из рода хобый улуса Пытрахт, при посвящении в шаманы получил от Адазы медведя, волка, двух черных людей с глазами на затылке и вороного коня [Там же, л. 25]. Ша-

ман Е. М. Кызласов, 70 лет, из рода харга улуса Кызлас на р. Есь, сообщил в 1957 г. В. Диосеги, что среди его духов-помощников есть духи в образе людей синего *ызыха*, гусей хозяина рыжих *ызыхов* Хана Салочая [Там же, л. 16].

Духи-покровители и духи-помощники шамана прибывали по его просьбе в начале камлания и участвовали в проведении обряда. Шаманы поручали своим сверхъестественным помощникам борьбу с существами, враждебными пациентам. В конце камлания шаман отпускал своих сверхъестественных помощников [АИЭ АН СССР (ЛО), ф. К-У, оп. 1, д. 475, л. 26; Катанов, 1907, с. 594].

Сагайцы верили, что духи-покровители шаманов постоянно — днем и ночью — защищают людей от козней злых духов и принимают активное участие в борьбе с другими шаманами. Так, в одном из мифов рассказывается о том, как шаман Топчан в ходе камлания «встретил» двух бодающихся быков. Это были превратившиеся в быков сагайский и тувинский шаманы. Топчан вмешался в поединок и смертельно ранил быка, в которого превратился тувинский шаман. Позже Топчан увидел сон: к нему пришли два тувинских шамана и увели его в Урянхайскую землю, т. е. на территорию, где испокон веков проживают тувинцы. Во сне Топчан прибывает на место, где живет раненый шаман, в сопровождении только трех своих духов-помощников, принявших облик горного духа, ворона и медведя. Там они борются с духами тувинских шаманов и побеждают их [Катанов, 1907, с. 282—283].

По представлениям сагайцев, один и тот же дух-помощник мог принимать различные образы. Так, шаманы прятали духов-хозяев своих бубнов не только в их традиционном виде — марал, косуля и конь, но и превратив в ястреба или сапсана [Потапов, 1981, с. 134].

К а ч и н ц ы. У качинцев духами-покровителями шаманов становились родовая гора, небожители и др. [Там же, с. 127]. По данным Л. П. Потапова, абаканская группа качинцев считала, что главным распорядителем и покровителем шаманов являлся «хозяин» священной горы Каратаг, входящей в хребет Карасын (букв. «Черный хребет»). Хозяин Каратага имел девять сыновей и семь дочерей, которые становились покровителями и помощниками шамана [Там же, с. 128—129]. Духи-помощники качинских шаманов, как и шаманов южных алтайцев, делились на «чистых» и «нечистых» [Там же, с. 133].

В число духов-помощников качинского шамана входили духи умерших шаманов из его рода [Там же, с. 128]. Без них,

подчеркивал Н. Ф. Катанов, «шаман ни за что не рискнет отправиться один в такое дальнее и опасное путешествие, как путешествие в страны за 9 огненными морями и 9 высокими горными хребтами, где обитает сам горный дух Кубай-Кан, по качинским понятиям, одевающийся в черный бархат, носящий шапку из черного камчатского бобра и отдыхающий в тени березы, имеющей золотые листья» [1897, с. 26].

Существа, помогающие шаманам во время камлания, представлялись в антропоморфном и зооморфном образах. Их изображения помещали на бубен. На бубнах качинских шаманов, судя по описанию Н. Ф. Катанова, были нарисованы духи в виде кукушки, черных и белых птиц, волка, медведя, собаки, лося, серны, щуки, жаб, змей, ящериц, людей на рыжих и вороных конях. Изображение выбиралось в зависимости от «силы» шамана [1907, с. 579—580]. Часть духов-помощников охраняла шамана [Потапов, 1981, с. 131].

Кызыльцы. Представления кызыльцев о сверхъестественных покровителях и помощниках шаманов, видимо, совпадали с качинскими. Так, покровителями кызыльских шаманов становились духи-хозяева гор и воды. Они приходили к шаману по его вызову днем и ночью. Среди кызыльских *тёсёв* — духов, защищавших от болезней, имелся антропоморфный дух Эмекей. Он подсказывал шаману правильные действия в ходе камлания (сообщение С. Е. Саможеникова).

Сведений о духах-помощниках бельтирских и койбальских шаманов в литературе нет.

Шорцы. Духов-помощников шорских шаманов называли *тёс-предок*. Их изображения наносились на шаманские бубны. Главным из них признавался дух-покровитель шамана *кижи тёс* (дух-человек). Его рисовали в виде всадника, держащего в руках лук со стрелой (сообщения Г. П. Кужакова, И. Т. Шубаева, Е. Н. Апанасова). Видимо, это дух шамана, который после смерти вместе со своими духами-помощниками переселяется в мир Эрлика. Они начинают искать будущего преемника «в роде умершего шамана и очень редко, если у тех не найдется подходящего, переходят к другому роду» [АИЭ АН СССР (ЛО), ф. 3, оп. 3, д. 61, л. 3—4]. Новому шаману Эрлик отдавал в подчинение духа умершего шамана и его духов-помощников. Кроме того, Эрлик мог увеличить количество духов-помощников — дать ему новых. Всех сверхъестественных существ, полученных от Эрлика, шаман должен был показать Ульгену, который также давал духов-помощников. От него шаман получал духа-

хозяина или духа-хозяйку бубна. Если шаман получал хозяйку бубна, то она становилась его мифической супругой [Там же, л. 8—12].

Кроме нее Ульген выделял шаману духов-помощников из обитателей верхнего мира, живущих на девяти ступенях пути, ведущего к Ульгену. Самые слабые — внизу, сильные — выше [Там же, л. 16].

В число духов-помощников шорских шаманов входили и существа, относимые к среднему миру. Например, духи-помощники в виде пресмыкающихся: лягушки, ящерицы, змеи, которые «живут в печке, в огне, поэтому и называются все оттын ээзи — хозяева огня» [Там же, ф. 11, оп. 1, д. 101, л. 57—58]. Вероятно, возникновение подобного представления о духах-хозяевах огня явилось результатом трансформации шаманами исконного образа этого божества родового культа.

По верованиям шорцев, духи шаманов показывались в виде антропоморфных, зооморфных существ, в образе пресмыкающихся. Каждый из них имел свою «специальность». Так, дух Шор-тегри считался главой всех духов. *Тегри*, как отметил А. В. Анохин, означает «то же, что у телеутов „кан“» [Там же, л. 12]. *Хан* — тюрко-монгольский титул. Шор-тегри — «персонаж», несущий обязанности администратора и ведающий духами добрыми (байана) и злыми (аина)» [Там же, л. 43—44 об.]. «Его иногда величают сыном Ульгена, иногда — сыном Кан Кара Куша». Шор-тегри рисовали на бубне в виде «духа, едущего на санях» [Там же, л. 12]. Самым сильным среди шаманских помощников признавался дух, носящий несколько имен; Кер-Бос, Кер-Чан, Ар-Чан, Улу-Ардчан. Это был мифический зверь, его получали от духа Ада-кижи (Человека-отца), т. е. духа, призвавшего в шаманы. Данного зверя призывали только в самых тяжелых случаях. Одна часть духов-помощников охраняла своего хозяина во время камлания, другая вела разведку и поиски *кут*, похищенной у больного, третья служила транспортным средством. Шорские шаманы, как и кумандинские, для поездки к Ульгену и Эрлику использовали разных мифических коней [Там же, л. 12, 13, 17, 39—43]. В качестве ездовых животных служили также духи в облике птицы, щуки, налива и сверхъестественное существо Тайлык, похожее на горностаю [Там же, л. 12, 39—40; Малов, 1909, с. 40]. Количество духов, принадлежащих шаману, зависело от его «силы». У «великих» было очень много духов, у «слабых» — лишь несколько. По шорским поверьям, духи-помощники «сильных» шаманов считались более могущественными, чем

«слабых» шаманов [АИЭ АН СССР (ЛО), ф. 3, оп. 2, д. 61, л. 15]. Каждый шаман должен был «прятать» своих духов: в случае их поражения он мог заболеть и умереть. Шорцы верили, что шаманы помещают принадлежащие им существа в *шеден* — специальную изгородь, сооружаемую в тайге вокруг высокой горы, указанной старшим тэсем. Это место вни будто бы окутывают туманом [Там же, л. 16; ф. 11, оп. 1, о. 101, л. 12]. По данным В. А. Анохина, в *шеден* заключали де всех духов-помощников. Священные кони *буры* шаманов будто бы жили у мифического «молочного озера» и ходили к нему на водопой [Там же, ф. 11, оп. 1, д. 101, л. 39].

Т у в и н ц ы. Главным духом-покровителем нового тувинского шамана становился умерший шаман [Дьяконова, 1975, с. 46]. Иногда в этой роли выступали духи-хозяева некоторых священных гор. Например, покровительницей алашских и кара-хольских шаманов считалась Дух-хозяйка горы Хоор-Тайга [Потапов, 1966, с. 52].

Дух-покровитель шамана после его посвящения превращался в главного помощника. Помощниками шамана становились также духи, с которыми он встречался во время болезни. Среди них могли быть обитатели всех трех миров. В духов-помощников превращались и черви, «съевшие» обычное тело шамана, когда он болен. Их представляли в образе змей. К шаману переходила часть духов-помощников его предшественника в роду [Дьяконова, 1981, с. 133—134, 136, 142].

Тувинские шаманы называли своих сверхъестественных помощников *ээрен*. Этим термином тувинцы обозначали не только самих духов, но и их изображения, т. е. *ээрен* был идентичен онгону у других сибирских этносов. Представления об онгонах входили в дошаманские верования народов Сибири, но позже они получили значительное развитие и стали составной частью шаманской идеологии и практики [Vajnsťejn, 1978, р. 457—458]. Тувинские *ээрены*, как отметил Ф. Я. Кон, «поражают своим разнообразием: есть *ээре-ни-разведчики*, отправляемые шаманом на разведку пути, который ему надо пройти; есть такие, которые остаются в юрте для охраны шамана; есть, наконец, от всевозможных болезней и приключений» [АГМЭ СССР, ф. 1, оп. 2, д. 341, л. 11].

Духи-помощники делились на обязательных для всех шаманов и на индивидуальных, принадлежащих конкретно тому или иному из них. Главным духом-помощником тувинских шаманов, как отмечалось выше, считалась дух-небожительница Дьайык (*ак ээрен*) [Дьяконова, 1981, с. 143].

Помимо неё у шаманов западных тувинцев имелось «девять ээреней; моос ээрен, адыг ээрен (медведь), морзук ээрен (барсук), чыдыг-кырза ээрен, ас ээрен, ак ээрен (белый), эзир ээрен (орел), кускун ээрен (ворон) и кузунгу (бронзовое зеркало)». В число обязательных духов-помощников мончурекских шаманов входил *моос ээрен*, помогавший шаману переправляться через реки нижнего мира. Вероятно, не каждый мончурекский шаман имел *кыргыз ээрена*. В Кара-Холе, как и у кумандинцев, шаман не сразу получал духов-помощников. Там «после изготовления молодому шаману облачения и бубна учитель-шаман помогал приобрести кузунгу, а затем уже изготавливались ээрени» [Там же, с. 146]. У каракольских шаманов имелись следующие духи-помощники; семь лебедей, семь волков, ворон, барсук, белый *эрень* и т. д. «Эрень семи лебедей имели только сильные шаманы (например, Сары-кам и Куренгей-кам из рода хертек, шаманка Аалчи из рода карсаал и др.). Считалось, что семь лебедей летают по поручению шамана по всему свету и собирают сведения о судьбе тех или иных людей. С их помощью шаман указывал, кто будет болеть, кому предстоит выздороветь или умереть и т. д.» [Потапов, 1960, с. 222].

Тувинские шаманы включали в состав своих помощников духов, сформировавшихся в рамках древних форм религии. Например, в число действующих в «земной сфере» входил дух медведя — *адыг ээрен*; в шаманских мистериях он участвовал в поисках причинившего болезнь. По мнению В. П. Дьяконовой, представление о медведе как духе-помощнике шаманов оформилось у тувинцев сравнительно поздно [1981б, с. 142—143]. Исследовательница пишет, что «с некоторой долей вероятности к ээрениям у тувинских шаманов относилось и посвященное животное (ыдык аът)» [Там же, с. 148]. Может быть, исполнители обрядов привлекали *ыдыка* к участию в камлании при обращении к духу, которому было посвящено данное животное. Количество духов каждого шамана зависело от его «силы» [Потапов, 1966, с. 52].

В существ, содействующих тувинским шаманам, превращались в ходе камлания их ритуальная шапка и бубен. Последний в заклинаниях называли рыжим конем, на нем совершали якобы трудную поездку по местам, где гибли люди [Там же, с. 222—223]. Бубен тувинские шаманы осмысливали не только как коня. При камлании обращались к бубну со следующим заклинанием: «Внемлите, внемлите, о Мажалый (имя медведя)! О крашеный бубен, стоящий в переднем углу! Мои верховые животные — марал и маралуха!» [Катанов, 1907, с. 47]. Судя по этому заклинанию, тувинцы ве-

рили в возможность превращения бубна не только в коня, но и в маралуху, марала, медведя, на которых они совершали свои путешествия.

По указанию тувинского шамана, иногда «на деревянной рукоятке (бубна.— Н. А.), если она не была антропоморфной, а представляла собой... перекладину с узкими лопастями на концах, вырезали сверху рельефные изображения горного козла (те), шкурой которого был обтянут бубен, всадника верхом на горном козле и в нижней части рукоятки — змею. Изображение горного козла шаман называл своей ездовой лошастью — хольге». Шаман «дружил» со своим *те-хольге*, «который защищал его от злых врагов и возил на себе». Если шаман чем-либо обижал своего *те-хольге*, тот сбрасывал с себя хозяина во время камлания, тогда последний не мог дальше проводить обряд и, как правило, заболел. Шаман мог камлать только с помощью своего *те* [Потапов, 1969, с. 351—352].

Своеобразным духом-помощником у тувинцев был, видимо, шаманский костюм, символизирующий птицу [Там же, с. 357].

Т у в и н ц ы - т о д ж и н ц ы. Духами-покровителями тоджинских шаманов становились дух-хозяин тайги или дух умершего шамана [Вайнштейн, 1961, с. 176, 190]. При этом «сильный» дух мог быть одновременно покровителем двух или трех шаманов, а иногда наоборот — у одного шамана имелось несколько духов-покровителей [Dioszegi, 1959a, p. 88, 133]. Тувинцы-тоджинцы верили, что дух умершего шамана вселялся в одного из его детей, а когда их не было, мог вселиться в любого человека. Так, случайно приобрел дар шаманства Бараан Чилопсан — один из информаторов С. И. Вайнштейна [1961, с. 176].

Тоджинские шаманы боролись со злыми духами и побеждали их благодаря содействию своих духов-помощников. Они обращались к ним, предлагая превратиться в различных животных и птиц, например в ворону, ястреба и орла, и преследовать злого духа [Там же, с. 185]. Тоджинцы считали, что шаман мог увеличить число своих духов-помощников, если побеждал другого шамана. Тогда духи потерпевшего поражение переходили к победителю [Dioszegi, 1959a, p. 135].

К числу сверхъестественных существ, способствующих тоджинским шаманам, относились бубны; на них «путешествовали» в ходе камлания. Бубен в заклинаниях назывался конем, но при оживлении бубна «сильный» шаман «подражал движениям и крику животного, кожей которого обтянут

бубен, рассказывал, где пасся лось или марал, сколько ему лет, о чем он думал и т. п.» [Вайнштейн, 1961, с. 182].

Т о ф а л а р ы. У тофаларских шаманов также были духи-помощники. По данным В. Диосеги, шаманские духи различались по цвету (желтые, голубые, красные). В число сверхъестественных помощников шамана входили духи-хозяева гор, тайги и воды [Dioszegi, 1968, p. 246]. Часть шаманских духов «приходила» во время камланий в виде ящерицы, змеи и лягушки [Катанов, 1891, с. 17]. Количество духов-помощников тофаларских шаманов тоже зависело от их «силы». «Великие» шаманы имели до 27 сверхъестественных существ, а «слабые» — до семи [Dioszegi, 1968, p. 246].

*

* *

Таким образом, шаманские духи-помощники отличались от остальных существ, обитающих в трех мирах, способностью воздействовать на божеств и духов. Главным помощником шамана считался антропоморфный дух-покровитель, им обычно становился недавно умерший шаман. Представления о духе-покровителе у тюрков Сибири были идентичны. Общими для них являлись также поверья о дифференциации духов-помощников по видам болезней. Подобные совпадения могут быть объяснены сохранением представлений, генетически восходящих к древнему общесибирскому пласту религиозных верований. Например, единое архаичное происхождение, очевидно, имело у сибирских тюрков восприятие бубна как ездового животного.

В то же время в представлениях отдельных народностей о духах-помощниках шаманов обнаруживаются и особенности. Так, у якутов существовала вера в особые шаманские духов *ийэ-кыыл*, считавшихся сверхъестественными двойниками шаманов. По якутским верованиям, человек мог стать шаманом и по воле умершего эвенкийского шамана, т. е. якуты верили в возможность межэтнической передачи дара шаманства. Для алтайского шаманизма характерно обращение к обитателям верхнего мира через духов Дьайык, Суйла и Уткучи, а к существам нижнего мира — при помощи сыновей Эрлика. Особенность кумандинских представлений заключалась в том, что их наиболее могущественные шаманы пользовались покровительством особого духа Курултая, отцом которого будто бы был шаман, а матерью — дочь Ульгена. Количество духов-помощников кумандинских шаманов, с одной стороны, ежегодно увеличивалось, с другой — часть их могла перейти к новому шаману внутри рода.

Своеобразными были представления челканцев о судьбе шамана после смерти. Если у большинства этнических групп тюрков Сибири считалось, что умерший шаман становился духом-покровителем нового шамана (сразу или через несколько поколений), то у челканцев шаман по окончании земной жизни уходил в мир мертвых, как и все усопшие, а его дух-покровитель вселялся в другого человека из рода шамана, который должен был заменить умершего. Сагайцы, южные алтайцы и шорцы верили, что духов-помощников шаманам дают Ульген и Эрлик — главы сверхъестественных обитателей верхнего и нижнего миров. У якутов шаман наследовал «силу», т. е. духов-помощников, только от своего предшественника. Эти духи были независимы от обитателей верхнего и нижнего миров.

У качинцев умершие шаманы являлись лишь духами-помощниками. Главным покровителем шаманов был хозяин горы Каратаг, находящийся в хребте Карасын. По мнению Л. П. Потапова, последний упоминался в енисейской рунической надписи. У шорцев дух-хозяйка бубна признавалась сверхъестественной женой шамана, но считалось, что может быть и дух-хозяин бубна мужского пола. Главой всех духов шамана признавался Шор-тегри, руководивший духами, полученными и от Эрлика, и от Ульгена, а самым «сильным» — дух Кёр-Бос — мифический зверь, которого давал дух, призвавший человека в шаманы. По верованиям шорцев, шаманы прятали своих духов в волшебной изгороди *шеден*, откуда они «приходили» к своим хозяевам только на время совершения обрядов. У тувинцев-тоджинцев шаманы получали свой дар от духа-хозяина тайги.

Шаманы тюркских народов Сибири обращались не только к духам-покровителям и духам-помощникам, но и к духам-хозяевам мест, домашнего очага, духам священных родовых гор, т. е. во время своих мистерий как бы вовлекали их в свои действия. По существу, шаманы широко использовали анимистические представления, сложившиеся в тот период, когда шаманизм еще не получил широкого развития.

Тюрко-монгольские параллели. Обычно, когда рассматривают бурятский шаманизм, обращают внимание на наличие в нем двух групп шаманов: «белых» и «черных». Первым покровительствовали западные, «добрые» божества, вторым — восточные, «злые». Но в действительности у бурят были еще шаманы одновременно и «белые», и «черные». К ним относились шаманы из племени онго, а также кудинские и обосинские. Они имели покровителей в обоих лагерях бурятских духов и божеств [Хангалов, 1958, т. I, с. 485].

487; 1959, т. II, с. 154]. Объяснение этому находим в поверьях, согласно которым бурятским шаманам, как и алтайским, иногда покровительствовали духи шаманов-предков по линии и отца и матери, независимо от того, к какому шаманскому корню — «белому» или «черному» — они принадлежали.

По представлениям бурят, число божеств, дающих шаманский дар, время от времени увеличивалось за счет людей, погибших от удара молнии. Потомки убитых становились шаманами, которым помогал и покровительствовал их родич, ставший небожителем после своей трагической кончины [Михайлов, 1962, с. 13; 1976, с. 311]. Подобные представления у тюрков Сибири не зафиксированы.

Помимо указанных групп, у бурят встречались шаманы, получавшие свой дар по воле умерших тофаларских и тунгусских шаманов [Михайлов, 1980, с. 305]. Существование таких шаманов, несомненно, обусловлено родственными связями данных этносов. Общим для всех бурятских шаманов, как и для тюркских, было признание их ближайшими покровителями умерших предков-шаманов. Последние сами выбирали преемников. Обычно они передавали свой дар прямым потомкам, но иногда «избирали» людей даже из чужих родов [Михайлов, 1976, с. 311]. Духи шаманов-предков «обучали» своих преемников в период их «шаманской болезни» [Петри, 1923, с. 416]. Затем они становились первыми помощниками своего «избранника», ходатайствовали за него перед близкими им заянами и хатами, призывали их защищать людей от нападения злых духов. Как видим, шаманы не сами обращались к существам, причинившим болезнь, а воздействовали на них через божеств-небожителей [Хангалов, 1958, т. I, с. 483]. Подобная строгая ступенчатость действия шаманов и сверхъестественных существ не была присуща верованиям тюрков Сибири.

Необходимо еще обратить внимание на бурятские представления о покровительстве божеств-небожителей своим служителям. Так, «белые» шаманы пользовались, судя по сообщению М. Н. Хангалова, благосклонностью всех западных божеств, которые откликались на призыв шаманов и помогали им [Там же, с. 521]. Но согласно бурятской мифологии, дар шаманства людям по поручению западных божеств приносил орел. Божество, покровительствующее орлам и выступавшее в орлином облике относилось к числу восточных божеств, к которым не могли обращаться «белые» шаманы. По поводу такого несоответствия выражал недоумение и сам М. Н. Хангалов [Там же, с. 363—365]. Возможно, это позд-

няя трансформация мифологии, отражающая рост авторитета шаманов как людей, способных непосредственно влиять на духов и божеств. Первоначально к своим богам буряты обращались через жрецов, руководивших общими умилюстительными обрядами родов и племен. По мере расширения роли шаманов в борьбе с духами, причиняющими болезни, появился миф о получении ими волшебной способности от самого могущественного из сверхъестественных существ, которым признавался глава западных небожителей. Возвышение шаманов у бурят произошло после разделения их божеств на два лагеря.

В литературе «черных» бурятских шаманов принято считать слугами всех злых, восточных тэнгриев. Однако они получали свой дар лишь от четырех божеств, включаемых в состав восточной группы небожителей. Это Эрлен-хан и родственные ему второстепенные божества, именуемые хутунскими богами: глава черного кузнечного неба, хозяин о-ва Ольхон Хан-Хётё-бабай и хозяин Ленских скал Ажирай-Бёхё [Хангалов, 1958, т. I, с. 391]. Поскольку, как отмечалось выше, Эрлен-хан — божество монгольского происхождения, можно предположить, что дар шаманства от него получали люди исконно монгольских родов, вошедших в число предков бурят, и что «черный» шаманизм сформировался у них еще до прихода на территорию Прибайкалья. Здесь они смешались с местными жителями, у которых имелись шаманы, получившие способность общаться со сверхъестественными существами от своих божеств — Хан-Хётё-бабая и Ажирай Бёхё. Ажирай Бёхё у якутов считался духом-покровителем части якутских шаманов, и поклонение ему унаследовано от южной части предков якутов, почитавших те же Ленские писаные скалы, что и буряты. Интересно, что у бурят шаман мог иметь покровителей из трех и более «черных» шаманских корней. Тарсайским шаманам, например, одновременно покровительствовали восточные Хэлин-Хара-тэнгери (второе его имя Дорбен-Харан-тэнгери), Хан-Хётё-бабай и Ажирай Бёхё, но каждый из этих божеств являлся главой самостоятельного шаманского корня и помогал только тем шаманам, которые считались его потомками [Хангалов, 1958, т. I, с. 485].

Помимо духов-покровителей, бурятские шаманы имели духов-помощников. Бурятские представления о них во многом совпадали с общетюркскими. Например, шаманам содействовали духи-хозяева их атрибутов: бубнов, тростей головного убора и пр. [Михайлов, 1976, с. 312].

Тюрко-эвенкийские параллели. Эвенки верили в существование специальных шаманских духов, которых называли *сивэн*. Данный термин употреблялся этносами тунгусо-маньчжурской языковой группы, за исключением собственно маньчжур. По мнению С. И. Широкогорова, морфология этого слова неизвестна [1919, с. 19]. Отметим, что в якутском языке имеется близкое слово *сибиэн*, означающее нечто сверхъестественное, необъяснимый признак наличия кого-то невидимого или необычный след пребывания человека, животного, духа.

Эвенки считали, что *сивэны* делятся на родовых и неродовых. В число первых входили духи шаманов-предков и их постоянные сверхъестественные помощники. Вторая группа *сивэнов* — аналогичные духи чужих родов и этносов. Эвенкийский шаман обычно владел группой духов, в которую входили и родовые, и неродовые духи. Главными из них считались духи-покровители, давшие шаману его волшебный дар. Большинство шаманов наследовало способность общения с духами от предков по линии отца или матери. Соответственно основную часть его духов составляли *сивэны* отцовского или материнского рода. Изредка преемником шамана становился чужеродец. Тогда духи умершего шамана переходили к нему и впоследствии могли служить его потомкам или уйти от них совсем.

Духи умерших шаманов жили в нижнем мире, перед входом на территорию, где после смерти обитали их сородичи [Широкогоров, 1919; Василевич, 1969]. У эвенков встречались шаманы, случайно воспринявшие дар шаманства от бывших монгольских, даурских и якутских шаманов. Их покровители считались «иноэтническими» [Широкогоров, 1919, с. 11, 19—20, 25, 27, 29].

У эвенкийского шамана мог быть не один покровитель, а несколько, например все его предки-шаманы [Василевич, 1969, с. 213].

Материалы А. И. Мазина в основном подтверждают сведения о том, что покровителями шаманов становились духи, в которых превратились умершие шаманы. Однако А. И. Мазин считает, что духом-покровителем шамана мог быть *агды-дух*, производящий молнию, гром и грозу. По верованиям эвенков-ороченов, умершие шаманы поселялись не в нижнем мире, а на втором ярусе верхнего мира [Мазин, 1984, с. 78].

Кроме духов-покровителей, каждый эвенкийский шаман имел духов-помощников, приходивших к нему в разных обликах: антропоморфных духов, птиц, животных и рыб. При этом в некоторых случаях в них обращались духи-покрови-

тели данного шамана, иногда это были самостоятельные сверхъестественные существа [Широкогоров, 1919, с. 27—28; Василевич, 1969, с. 233; Мазин, 1984, с. 19, 78—79]. Количество духов-помощников у каждого шамана признавалось разным. Число их могло увеличиваться, но иногда они покидали своего хозяина [Широкогоров, 1919, с. 27—56; Василевич, 1969, с. 230]. К сожалению, вопрос о составе шаманских духов еще не стал предметом изучения эвенковедов. В настоящее время в литературе встречаются лишь фрагментарные сведения о духах-помощниках шаманов. Так Г. М. Василевич отметила, что западные эвенки представляли их в образах щуки, тайменя, журавля, гагары и громадного мифического животного; забайкальско-амурские эвенки — в образах змеи, ящерицы, лягушки, беркута, коня, медведя; у восточных эвенков одним из главных духов-помощников был орел [1969, с. 219—256].

Эвенкийские шаманы считали, что каждый *сивэн* имел свои функции: «розыски души болящего по воздуху — птицы, по воде — рыбы; борьбу с духом, вызывающим болезнь, — преимущественно птицы; отправка души в мир мертвых — рыбы, олени, а у среднеамурских — собаки; переноска шамана, когда он сам пускался на розыски души болящего, гагары — по воздуху, таймени — по воде, лоси — на суше; насылание болезней людям рода, имеющего враждебно настроенного шамана, — мелкие пресмыкающиеся» [Там же, с. 233]. В сущности, эвенки полагали, что у шаманов есть духи на все случаи жизни. Они поручали им охрану людей, но могли дать задание нанести вред кому угодно, бороться с другими шаманами и т. п. [Там же, с. 226, 228, 233—234].

Духи-помощники шаманов обладали, по поверьям, могущественными свойствами. Эвенки считали, что «дух, востигшийся в шамана, может понестись на много верст от тела шамана, наблюдать там и рассказывать то, что он видит. Дух может войти в связь с другими духами и от них узнать то, что ему требуется, он может просить и заставить других духов оказать ему помощь и т. д.» [Широкогоров, 1919, с. 38].

Эвенки верили, что отношения между шаманом и его *сивэнами* разнообразны. Одни *сивэны* давали только советы шаману, другие самостоятельно выполняли его поручения, третьих он вселял в себя и действовал, получив их облик и способности. Иногда *сивэны* сами приходили к шаману и заставляли его удовлетворить их прихоти, т. е. шаман не

всегда безраздельно повелевал ими [Широкогоров, 1919, с. 19, 24—25, 27, 39; Василевич, 1969, с. 234, 246].

Сивэны жили отдельно от своих шаманов. Часть духов-помощников, согласно мифам, поселялась на высоких сопках, заросших ползучими кедровниками [Широкогоров, 1919, с. 27; Василевич, 1969, с. 234]. К шаману они приходили чаще по его приглашению. При этом каждый *сивэн* имел свою дорогу и ходил по ней постоянно [Широкогоров, 1919, с. 20; Василевич, 1969, с. 324]. После смерти шамана духи-помощники «бродили» среди членов рода в поисках хозяина и причиняли болезнь некоторым из них [Широкогоров, 1919, с. 24].

Итак, сопоставление эвенкийских представлений о духах *сивэн* с характеристикой шаманских духов у тюрков Сибири показывает, что совпадали во многом эвенкийские и якутские представления. Но у эвенков отсутствовала вера в то, что духами-покровителями шаманов могли быть злые духи нижнего мира. Детальное изучение данной проблемы позволило бы более ясно осветить соотношение шаманизма эвенков и тюрков Сибири. В данный же момент имеющиеся в нашем распоряжении материалы позволяют лишь отметить, что взаимовлияние эвенкийского шаманизма с тюркским, прежде всего с якутским и тофаларским, было значительным.

* * *

Таким образом, представления о духах-покровителях и духах-помощниках шаманов составляли значительную часть анимизма тюрков Сибири, бурят и эвенков. В нем имелись как совпадения, так и особенности, обусловленные разными причинами — самостоятельным мифотворчеством, взаимовлиянием культур. Общим для всех этнических и локальных групп являлось признание основными духами-покровителями умерших шаманов, вера в существование духов, помогающих при лечении определенных болезней. Но объяснения возможностей указанных духов имели много вариантов, возникших в процессе формирования шаманизма у отдельных этнических групп. Вместе с тем у этносов, имевших длительное время разнообразные контакты, появились шаманы, имеющие иноэтничных покровителей, т. е. шел процесс создания формы шаманизма, единой для нескольких народов, совместно осваивающих общую историко-этнографическую область: якуты — эвенки; эвенки — буряты; буряты — тофалары; сагайцы — койбалы и т. п.

СТАНОВЛЕНИЕ ШАМАНОВ И ИХ РОЛЬ В ЖИЗНИ ЭТНОСА

1. «ШАМАНСКАЯ БОЛЕЗНЬ»

Якуты. По религиозным верованиям якутов, человек становился шаманом по принуждению духов. Свою волю они выражали тем, что насылали на избранника особый «шаманский недуг». Болезнь выражалась в том, что будущий шаман время от времени терял сознание и находился в обморочном состоянии или периодически становился невменяемым; при этом истерическим пением сообщал о том, что ему выпала горькая судьба, или с ним случались приступы буйного сумасшествия. «Шаманская болезнь» могла начаться в очень раннем возрасте. Так, шаманка Кюёгэйэр Мотуруона с 7 лет была одержима истерическим пением, а с 9 стала уже камлать [Ксенофонов, 1928, с. 28]. По рассказу, записанному в Мегино-Кангаласском районе ЯАССР П. П. Захаровым, знаменитый шаман Сабырыкы, живший до революции, заболел в 13 лет [АЯФ СО АН СССР, ф. 5, оп. 3, д. 543, л. 13]. С 14 лет стали случаться обмороки у бывшего шамана Н. А. Парфенова, который сообщил автору много интересных сведений о якутском шаманизме во время экспедиции в Сунтарский район ЯАССР в 1965 г. Болел он в течение 7 лет. Обмороки прекратились после того, как он стал шаманить.

Болезнь якутских шаманов, по мнению ряда исследователей, имела много общего с формами северной истерии, называемыми «эмирячение» и «мэнэрийи» и широко распространенными среди якутов [Виташевский, 1911, с. 182, 208; Мицкевич, 1929; Гурвич, Беленкин, 1978].

Эмирячение — это расстройство психики, выражавшееся в том, что больной непроизвольно вскрикивал при неожиданных возгласах или явлениях, повторял все движения другого человека, чем-то удивившие его, бросал в него любым предметом, попавшимся ему под руку. Люди, страдавшие этим недугом, в состоянии припадка легко поддавались любому внушению [Виташевский, 1911, с. 183; Алексеев, 1975, с. 129].

Мэнэрийи — хроническое расстройство психики, проявлявшееся в том, что больной периодически впадал в невменяемое состояние. При этом он монотонно напевал, жа-

луясь на беды, якобы свалившиеся на него, описывал разные ужасы. Припадок порой продолжался в течение нескольких дней. Якуты верили, что приступ болезни случается потому, что в человека вселяется злой дух. Текст причитаний каждого больного был довольно устойчивым. Считалось, что один и тот же дух мог «посещать» нескольких больных. В таком случае тексты жалоб этих людей были идентичны. В некоторых случаях припадок одного мэнэрика вызывал припадки у других, находившихся рядом [Виташевский, 1911, с. 186, 194; Приклонский, 1886, с. 72—73].

По наблюдениям Г. В. Ксенофонтова, люди, страдавшие «шаманским недугом», жаловались на свое несчастье, как и мэнэрики [1928, с. 35]. «Шаманская болезнь» обычно случалась у людей, среди предков которых были шаманы, т. е. носила наследственный характер. Перенять этот недуг могли потомки как по отцовской, так и по материнской линии [Серошевский, 1896, с. 625; Худяков, 1969, с. 307—308; Ксенофонтов, 1928, с. 18—19; Гурвич, 1977, с. 216]. Иногда болезнь случалась у лиц, не имевших прямых предков-шаманов. Это якобы происходило потому, что они нечаянно потревожили духа какого-нибудь умершего шамана. Например, повредили его могилу или брали в руки ритуальные принадлежности, оставленные на месте погребения шамана [Серошевский, 1896, с. 627; Алексеев, 1984а, с. 100].

Якуты считали, что приступы «шаманской болезни» прекращаются лишь после того, как человек станет шаманом. Мифологически болезнь объяснялась тем, что *кут* будущего шамана находится на «воспитании» у духов. *Кут* шаманов, призванных духами верхнего мира, возвращали на священном шаманском дереве, находящемся в месте, где обитают эти духи. *Кут* шамана духи превращали в птенца и «вскармливали», посадив в одно из гнезд, расположенных на девяти сучьях шаманского дерева. «Сильные» шаманы «воспитывались» сидя на трех верхних гнездах, «средние» — на трех средних, «слабые» — на трех нижних [Попов, 1947, с. 283]. Духи среднего мира тоже «воспитывали» *кут* своих избранников на шаманском дереве. *Кут* шаманов, призванных духами нижнего мира, возвращали или на дереве, растущем в этом мифическом мире, или в особых зыбках [Ксенофонтов, 1928, с. 9, 17, 26, 27 и др.]. Перинетии «воспитания» *кут* будущих шаманов оформлялись в виде мифологических рассказов, имевших широкое хождение среди верующих. (Более подробно об этом см.: [Алексеев, 1975, с. 131—135].)

Необходимо обратить внимание на то, что у якутов человек, заболевший «шаманским недугом», должен был доказать

свою способность вызвать духов, принимать устрашающий людей облик и т. д. Только после этого люди убеждались, что человек действительно должен стать шаманом. Например, в центре мифологического рассказа о становлении шамана Ньогоруллы находится описание того, как во время приступа болезни он превратился в мифическое существо *луо* — рыбу смерти, «имеющую обратно направленные чешую и плавники, гноящийся единственный глаз размером с чайную чашку, расположенный посередине затылка» [АЯФ СО АН СССР, ф. 5, оп. 3, д. 543, л. 22]. Отметим, что обобщение сведений об этом якутском сверхъестественном существе показало его генетическую связь с образом дракона — мифического животного, который был известен другим тюрко-монгольским этносам и назывался *лу*, *луо*, *нуо* [Алексеев, 1975, с. 114—115].

Вернемся к рассказу о болезни шамана Ньогоруллы. Это произведение завершается сообщением о том, что только после превращения Ньогоруллы в *луо* родственники убедились в «шаманской» сути его болезни [АЯФ СО АН СССР, ф. 5, оп. 3, д. 543, л. 22—23 об.].

Мифологический рассказ о посвящении шамана Сабырыкы начинается с повествования о том, как в юрту, где он ночевал, прибыл медный *эмэгэт* размером с большой палец человека (*эмэгэт* — антропоморфное изображение духа, один из видов привесок к шаманскому костюму). *Эмэгэт* держал в руке половину бубна и бил по нему половинкой колотушки. Его камлание слышали те, кто был в юрте. *Эмэгэт* сказал: «Вот я прикамлал вверх, прибыл из земли шамана Кюб Хара, источника смерти и несчастий, куда лунный свет добирается в виде свечения опилок из меди, где солнце видно тусклой бляшкой, равной дырочке серебряного колечка. Прибыл я в качестве верного гонца, надежного вестника к могучему своему сыну — шаману Сабырыкы, имеющему хвост, подобный убийственной остроге божеств айы. Ну, парень, через три дня к основанию главной коновязи богача Дагдарыйа упадет священная рукоятка твоего вдохновенно воющего бубна, имеющая семь изображений духов-покровителей, девять волшебных неистово звенящих бубенчиков. Ее ты должен принять, поднеся большой калым, пожертвовав имеющего алую свежую кровь (скотину. — Н. А.), преподнеся ценный подарок, уставив стол обильным угощением. Обслуживать стол должны слуги, помогающие ходить, кладущие в рот. Ты обязан произнести при этом соответствующее заклинание, спеть достойный, складный напев. Такой наказ передает тебе ставший твоим покровителем шаман зем-

ли Елюю Кюб (место в нижнем мире. — Н. А.), которому ты должен молиться как божеству [АЯФ СО АН СССР, ф. 5, оп. 3, д. 543, л. 13—14].

Анализ показывает, что в этом рассказе обосновывается «шаманский» характер болезни мальчика. Припадки его не случайны, он страдает потому, что ему предназначено стать шаманом. При этом любопытен фрагмент речи гонца, где он говорит о встрече рукоятки шамана как невесты — об уплате калыма, устройстве свадебного пира. Аналогичное поверье зафиксировано у шорцев [АИЭ АН СССР, ф. 3, оп. 2, д. 61, л. 7—11; Алексеев, 1984а, с. 136].

Далее в мифологическом рассказе о становлении шамана Сабырыкы описано, как за три ночи беспробудного сна изменился его облик — на лице появились разноцветные родимые пятна. Затем к коновязи прилетел черный ворон с наполовину белой головой и сбросил вниз огромную рукоятку для бубна. В конце этой части рассказа идет речь о том, что богач Дагдарыйа дал все необходимое для проведения обряда посвящения в шаманы [АЯФ СО АН СССР, ф. 5, оп. 3, д. 543, л. 13—16].

Таким образом, и шаман Ньюгорулла, и шаман Сабырыкы были признаны страдающими «шаманской болезнью» лишь после того, как смогли продемонстрировать волшебную способность к превращениям. Несомненно, оба шамана обладали даром гипноза, поэтому внушили окружающим, что могут изменять свой облик, вызывать духов и т. п. Подобные случаи воспринимались как вселение духов в людей, страдающих расстройством психики, «выбор» шаманов духами.

Якуты верили, что от «шаманской болезни» можно излечиться совсем, если станешь шаманить. Но, судя по имеющимся данным, «болезнь» не прекращалась после проведения обряда посвящения в шаманы. У якутских шаманов случались приступы безумия, если они длительное время не камлали [Кон, 1899, с. 81—82]. Сеанс камлания приносил шаманам облегчение. Видимо, он представлял собой управляемый истерический припадок. По данным В. Л. Приклонского, шаманские действия отличались от поступков рядовых нервнобольных — они осмысленны [1886, с. 70].

А л т а й ц ы, а л т а й - к и ж и. Будущий шаман, по верованиям южных алтайцев, время от времени впадал в неменяемое состояние или же падал в обмороки. Во время этих приступов он разговаривал с кем-то, иногда произнося шаманские заклинания, в которых перечислял имена наведших на него болезнь, для того чтобы заставить

стать шаманом. Люди, страдающие «шаманским недугом», часто в состоянии безумия убегали из дому, блуждали по окрестным местам [Анохин, 1924, с. 25, 121, 128 и др.].

Верующие считали, что будущий шаман в ходе болезни получал способность видеть действия духов и людей на расстоянии. Причем не только те, что происходили в то же время, но и те, которые произошли в недавнем прошлом (сообщение Б. Белекова).

«Шаманская болезнь» случалась у южных алтайцев в разное время их жизни. Часть шаманов заболела в раннем детстве — в четыре, семь и девять лет, часть же — в среднем и пожилом возрасте. Болезнь продолжалась в течение 3—5 лет. Например, шаман Шагай из рода иркит стал шаманом через 3 года после начала болезни, шаман Кэдэмэй — через 5 лет [Анохин, 1924, с. 25, 121—145].

Южные алтайцы считали, что «шаманская болезнь» является особым видом психического расстройства. Бывали случаи, когда страдающие «шаманским недугом» пытались договориться с духами, уговорить или обмануть их и не стать шаманами. Например, алтаец Манзыр после припадков приносил жертву духам своих предков-шаманов, заклинал не мучить его, убеждал их, что они ошиблись, так как ему не предназначено быть шаманом [Анохин, 1924, с. 115—117].

Родные заболевшего «шаманским недугом» старались избавить его от получения шаманского дара. Лишь после того как убеждались, что не могут излечить больного, спасти от преследований духов, они приглашали известного, пользующегося авторитетом среди верующих шамана. Он определял «шаманский» характер болезни и брал заболевшего в обучение [Дыренкова, 1930, с. 268; сообщение М. С. Агалдаева]. Таким образом, судя по материалам, собранным среди алтай-кижи, они совершали обряд посвящения в шаманы лишь после того, как убеждались в том, что данному сородичу духи передают способность к шаманству.

Алтайцы верили, что «шаманская болезнь» проходит, если больной примирится со своей судьбой и станет шаманом. Но она, видимо, не исчезала. Так, например, алтаец Чочут, живший в верховьях р. Куйум, через несколько лет после посвящения в шаманы однажды «в болезненном припадке убежал тайно из своего аила; двое суток бродил по вершинам гор, а на третий день его нашли за пятнадцать верст, в вершине другой речки, уже мертвым и обнаженным» [Анохин, 1924, с. 25].

«Шаманскую болезнь» алтайцы считали хроническим недугом, передавшимся по наследству. Этот недуг появлялся у потомков как по отцовской, так и по материнской линии. Болезнь обычно передавалась от родителей к детям, но бывали и случаи, когда заболевали наследники во втором, третьем и четвертом поколениях. Любопытно, что дети шамана или шаманки заболевали «шаманским недугом» только после их смерти, одновременно они не шаманили [Анохин, 1924, с. 106—148; сообщения М. С. Агалдаева, Н. А. Дядеева].

Наследственный характер этой болезни подтверждается современными этнографическими исследованиями. В 1981 г. в ходе экспедиции на Алтай мы записали рассказы о том, что «шаманской болезнью» страдал сын шамана Сапыр, о котором писал А. В. Анохин [Алексеев, 1984а, с. 108]. Случаи заболевания прямых потомков шаманов Горного Алтая подтверждают медики. С. И. Вайнштейн пишет: «У ряда лиц, непосредственные предки которых были шаманами, местные врачи-психиатры фиксируют вплоть до последнего времени серьезные психические расстройства, характер которых весьма схож с проявлениями так называемой шаманской болезни. Это обстоятельство подтверждает существование определенных наследственных психических расстройств, известных в религиоведческой литературе как „шаманская болезнь“» [1980, с. 97].

Телеуты. По верованиям телеутов, будущий шаман страдал припадками сумасшествия — духи умерших шаманов мучили своего избранника, добивались его согласия стать шаманом. Телеуты тоже считали, что дар шаманства передается по наследству. «Шаманской болезнью» заболевали потомки как по мужской, так и по женской линии родства. Наследственность этой болезни подтверждают полевые записи этнографического отряда ИЯЛИ ЯФ СО АН СССР 1979 г. В ходе этой экспедиции было установлено, что сын шамана Х. Челукоева, умершего в 1916 г., страдал «шаманским недугом». Сын шамана Маркела был калекой. Верующие объясняли несчастье последнего тем, что он не согласился стать шаманом. По телеутским верованиям считалось, что духи убивают или увечат тех, кто не подчиняется их воле и отказывается принять дар шаманства (сообщение П. У. Тодышева).

Кумандинцы. Кумандинцы считали, что человек, который должен стать шаманом, заболевает психической болезнью. Она похожа на эпилепсию. Кумандинцы объясняли это принуждением духов (*тёс насчыт* — букв. «дух давит»).

Приступы болезни повторялись каждый месяц в полнолуние [Сатлаев, 1974, с. 155]. «Шаманский недуг» передавался по наследству от бабушки к внуку, от отца к сыну, от дяди по матери к племяннику. Поэтому каждый шаман знал свою генеалогию и мог сказать, от какого отдаленного предка дошел до него дар шаманства. «Великие шаманы выводили свою родословную от шамана Курултая, родившегося от дочери Ульгена, ставшей женой земного шамана» [Там же, с. 154—155; АГАИ, ф. АМ, д. 216, л. 125].

Получение шаманского дара, по кумандинской мифологии, зависело от воли верховного божества Ульгена. Он сам «назначал» будущих шаманов. Решение принималось им еще до рождения ребенка, в период беременности матери. Свою волю Ульген выражал тем, что в день рождения будущего шамана в мифической стране, где обитали его духи-предки, якобы появлялась новая священная береза. Она росла наравне со своим хозяином, и от ее сохранности зависела его жизнь. О появлении новой шаманской березы сообщал опытный шаман [АГАИ, ф. АМ, д. 216, л. 120, 135, 244—249]. Возможно, в основе этого поверья лежало то, что кумандинские шаманы умели определять предрасположенность ребенка к «шаманской болезни» уже в первые дни после его рождения. Сам недуг начинался не сразу. В некоторых случаях болезнь возникала в раннем детстве, но бывали случаи, когда человек заболел в пожилом возрасте [Там же, л. 248]. По верованиям кумандинцев, в период болезни будущего шамана его показывали духам-предкам; в это время он узнавал, каким должен быть его бубен, получал от духов своих духов-помощников. Эти подробности сообщал окружающим сам будущий шаман. Он якобы видел все, что происходило с ним во время его припадков [Сатлаев, 1974, с. 155; АГАИ, ф. АМ, д. 216, л. 244—247, 249]. Несомненно, все это было результатом слуховых и зрительных галлюцинаций кандидата в шаманы.

Тубалары. Поверья тубаларов о «шаманской болезни», очевидно, совпадали с южно-алтайскими. Эту болезнь человеку, по тубаларским представлениям, причиняли духи его предков-шаманов. При этом шаману покровительствовали вместе духи предков по отцовской и материнской линии, т. е. духи, почитавшиеся членами двух разных родов. Болезнь могла проявиться в очень раннем возрасте. Так, шаман Сюртем начал камлать с четырех лет [Анохин, 1924, с. 114, 131—132, 142].

Челканцы. По поверьям этой группы северных алтайцев, «шаманская болезнь» являлась наследственной.

Считалось, что после смерти шамана в его роду должен обязательно появиться новый шаман. Судя по полевым материалам этнографического отряда ИЯЛИ ЯФ СО АН СССР, челканцы приглашали опытного шамана в тех случаях, когда кто-нибудь сходил с ума и при этом подражал шаманам. Приглашенный шаман определял, какой дух заставляет заболевшего стать шаманом. Возможно, опытный шаман определял пригодность человека к роли посредника между людьми и духами.

Будущие челканские шаманы тоже заболевали в разном возрасте (сообщения К. Т. Пустогачева, Б. И. Пустогачева и др.).

Х а к а с ы, к а ч и н ц ы. Хакасы считали, что предназначенность человека в шаманы можно определить в первые же дни после его рождения. Уже в грудном возрасте он вел себя не так, как обыкновенные дети, был беспокоен. Например, сам переворачивался в зыбке — голова оказывалась в той ее части, где обычно находятся ноги (сообщение Е. И. Курбижековой).

Согласно поверьям, приступы болезни начинались с того момента, когда человека находили дети духа Каратага. А искали кандидата в шаманы они только в том случае, если родовой шаман болел смертельной болезнью [Потапов, 1981, с. 128]. Отыскав человека, способного стать шаманом, дети духа Каратага причиняли ему особую болезнь. Будущий шаман делался ненормальным, у него начинались галлюцинации и припадки сумасшествия. Страдания продолжались до тех пор, пока заболевшего не посвящали в шаманы. Хакасы верили, что если обряд посвящения не провести своевременно, человек, страдающий «шаманским недугом», может стать идиотом [Островских, 1895, с. 344; Суховский, 1901, с. 148; сообщение С. Ф. Кангашова]. Однако «шаманская болезнь» не проходила после того, как человек начинал шаманить. Припадки случались и после посвящения. Так, у шамана Одежкина болезнь повторялась время от времени, облегчение наступало лишь тогда, когда он надевал шаманский костюм, т. е. совершал камлание [Островских, 1895, с. 344].

К ы з ы л ь ц ы. По верованиям кызыльцев, «шаманскую болезнь» причиняли духи-хозяева гор или воды (сообщение С. Е. Саможникова).

С а г а й ц ы. По верованиям сагайцев, «шаманская болезнь» носила наследственный характер. Она якобы начиналась со дня рождения человека, но отчетливо проявлялась

в виде припадков сумасшествия тогда, когда приближался срок, с которого он должен был стать шаманом. Обычно это происходило после смерти одного из шаманов [Дыренкова, 1930, с. 270; Dioszegi, 1960b, p. 53—54; 1962a, p. 88; АИЭ АН СССР (ЛО), ф. К-У, оп. 1, д. 475, л. 1, 4—5]. Болезнь случалась в разном возрасте и иногда была очень продолжительной. Шаман Е. Г. Кызласов мучился в течение семи лет [Dioszegi, 1962a, p. 89].

Шаманы внушали верующим, что во время болезни духи водят их по разным местам — знакомят с миром сверхъестественных существ, проверяют пригодность для исполнения роли шамана, подвергая различным испытаниям. Главным из них было будто бы разрезание тела будущего шамана для поиска мифической кости, подтверждающей предназначенность избранника в шаманы [АИЭ АН СССР (ЛО), ф. К-У, оп. 1, д. 475, л. 4, 15, 22]. Возможно, это «действие» духов было связано с верой в то, что шаманы получали новое тело, отличающееся от тела обычных людей.

Ш о р ц ы. «Шаманской болезнью», по верованиям шорцев, человек заболел в том случае, если духи избирали его в преемники умершему шаману. Духи останавливались не на любом человеке, а на одном из тех, кто способен стать шаманом. Такой человек якобы имел особую отметину, данную ему при рождении по указанию Ульгена. Такую отметину обычно замечали старики и советовали обратиться к шаману. Если последний подтверждал «избранность» ребенка, то ему все внушали, что он будущий шаман [Хлопина, 1978, с. 77—78].

«Шаманская болезнь» осознавалась шорцами, с одной стороны, как принуждение кандидата стать шаманом. Духи мучили его до тех пор, пока он не подчинялся их воле. С другой стороны, шорцы верили, что во время болезни духи учат будущего шамана приемам общения со сверхъестественными существами [Дыренкова, 1930, с. 269; Хлопина, 1978, с. 78; АИЭ АН СССР (ЛО), ф. 3, оп. 2, д. 61, л. 3—4].

Т у в и н ц ы. Тувинцы тоже считали, что «шаманской болезнью» могут заболеть лишь те, кого выбирают духи. «Избранность» людей, которые получали свой дар от шаманов-предков, проявлялась уже в раннем детстве. У такого человека случались припадки с обмороками, в его поведении наблюдались черты, не присущие обычным детям: он был беспокойнее, имел привычку спать лицом вниз и т. п. В таких случаях родители приглашали шамана, который устанавливал, что ребенку суждено стать шаманом [Потапов, 1969, с. 348]. Как выяснила В. П. Дьяконова, «шаманская

болезнь» проявлялась у «избранных» в возрасте от 10 до 37 лет. Они «теряли сознание, падали в обморок, им досаждали яркие, запоминающиеся сновидения» [Дьяконова, 1981б, с. 132]. Припадки безумия, галлюцинации случались и с теми шаманами, которые якобы получали свой дар от небожителей-азарларов, и с теми, кто его получал от албысов. У последних болезнь начиналась со дня встречи с албысами, а избранный небожителями заболел после того, как его поражала молния или на него падала радуга [Кон, 1934, с. 24; Дьяконова, 1981б, с. 133; Кенин-Лопсан, 1987, с. 14—19].

Материалы по шаманству тувинцев показывают, что «шаманская болезнь» имела наследственный характер. Тувинские шаманы перечисляли своих предков-шаманов, иногда до десятого колена [Кон, 1934, с. 73]. Такие шаманы считались у тувинцев самыми «сильными», «настоящими шаманами» [Кенин-Лопсан, 1987, с. 12]. Видимо, и у тувинцев «шаманский недуг» относился к числу хронических, затяжных форм нервной болезни, передававшейся по наследству.

Т у в и н ц ы - т о д ж и н ц ы. Тувинцы верили, что дар шаманства передается по наследству. Мужчины, которых призывали «на служение» шаманы-предки, страдали «шаманской болезнью» обычно уже в 20—25 лет, женщины — в 10—15 лет [Dioszegi, 1959a, p. 133; Vajnštejn, 1968, p. 331]. В более позднем возрасте «шаманской болезнью» заболевали люди, которые становились шаманами случайно, т. е. те, у кого не было прямых предков-шаманов [Вайнштейн, 1961, с. 176—177; сообщения К. Х. Ака, М. Ч. Ака]. Возможно, эти шаманы наследовали дар от отдаленных предков-шаманов.

Т о ф а л а р ы. По мифологическим воззрениям тофаларов, человек мог стать шаманом по воле духов, добрых и злых. Они «выбирали» его из числа потомков шамана. Как установил В. Диосеги, не все дети шамана становились его преемниками, а один или двое из них [Dioszegi, 1968, p. 242—244, 246]. По данным же Н. Ф. Катанова, шаманами могли стать и дети простых людей [1891, с. 17].

Будущий тофаларский шаман переносил длительный недуг — у него болели голова, ноги и руки, он терял способность передвигаться. В это время у него случались галлюцинации. Во время приступов больной произносил шаманские заклинания. Придя в себя, он утверждал, что никаких шаманских песен не исполнял. Болезнь наступала чаще в молодом возрасте — между 15 и 27 годами. В. Диосеги отметил один случай, когда «шаманская болезнь» началась у трех-

летнего ребенка; один случай в возрасте 35 лет, и один случай — в 42 года. Будущие шаманы страдали от года до трех лет. Согласно одному сообщению, приступы болезни повторялись через 3—4 месяца. В ходе болезни к будущему шаману «приходили» духи и требовали, чтобы он стал шаманом. Если он соглашался, болезнь ослабевала. Возможно, что и у тофаларов «шаманская болезнь» не прекращалась после того, как человек начинал камлать. Шаман Кокуев, информатор В. Диосеги, говорил, что у него приступы головной боли, случавшиеся при «шаманской болезни», повторяются регулярно при полнолунии [Dioszegi, 1968, p. 244—245].

* * *

Итак, по данным всех исследователей религиозных верований тюркоязычных народов Сибири, каждый человек, прежде чем стать шаманом, обязательно заболел определенным видом психического недуга. «Шаманский» характер болезни определяли опытные шаманы и люди, сведущие в религиозной жизни этноса. Эта болезнь была наследственной и передавалась потомкам как по отцовской, так и по материнской линии. Считалось, что приступы прекращались, если заболевший соглашался стать шаманом и проходил обряд посвящения. Но у якутов, алтайцев, качинцев и тофаларов записаны сообщения о том, что приступы болезни случались и у действующих шаманов. По мнению И. С. Гурвича и И. Ф. Беленкина, у шаманов «нервные реакции не подавлялись, а, напротив, культивировались и, согласно уже установившимся ритуалам, направлялись в определенное русло... Камлание являлось для самого шамана определенной психоневротической разрядкой, позволяющей ему облегчить свой недуг. Характерно, что некоторые шаманы камлали не только для окружающих, по их просьбам, но и для себя» [Гурвич, Беленкин, 1978, с. 120].

У всех тюркоязычных народов Сибири будущие шаманы страдали приступами психического расстройства, причины же его понимались по-разному. Якуты полагали, что припадки случались из-за отсутствия у человека его *кут*, которую будто бы уносили духи-*абаасы* нижнего или верхнего мира для «воспитания». Алтайцы, хакасы, шорцы, тувинцы и тофалары считали, что приступы болезни происходят в моменты, когда к будущему шаману приходят духи. Добиваясь согласия своего избранника, они начинают его мучить.

Отличие якутских представлений о «шаманской болезни» от поверий южно-сибирских тюрков, возможно, результат

взаимодействия тюрко-монголоязычных племен с северными этносами.

Главным и общим для всех тюркоязычных народов Сибири является следующее: болезнь будущего шамана признавалась как доказательство его прямой связи со сверхъестественными существами. После согласия стать шаманом человек будто бы обретал способность видеть духов, договариваться с ними, посещать их миры или призывать их к себе — в место, где проводится камлание.

Тюрко-монгольские параллели. Буряты считали, что дар шаманства передается по наследству в тех родах, где был *утхэ* — шаманский корень. Если в роду имелся «белый» шаман, то его потомок становился «белым» шаманом, если «черный», — то «черным». У кудинских бурят существовали шаманы, признававшиеся одновременно и «белыми», и «черными», т. е. совершавшие обряды, посвященные всем божествам и духам.

Будущего преемника «подбирал» якобы сам умерший шаман из числа своих детей, внуков и правнуков. Если дар шаманства передавался дочери, то через ее детей и внуков *утхэ* мог перейти в род мужа. Это «обязательно происходило в том случае, если в роду шаманки не осталось мужского потомства от ее отца и его прямых кровных родственников» [Петри, 1923, с. 405].

Избранника узнавали по «шаманской болезни», которая проявлялась частой задумчивостью, стремлением к уединению, обмороками, иногда кровотечениями из носа и рта, припадками безумия. Такие страдания не интерпретировались бурятами как преследование больного духами, желающими принудить к занятию шаманством. Будущий шаман болел из-за того, что его душа «обучалась» шаманству в «специальной школе». Считалось, что от дара шаманства никто не имел права отказаться, так как уклонение наказывалось смертью. Сведения об «учебе» шаманских душ несколько противоречивы. М. Н. Хангалов говорит, что душа будущего шамана «находится у западных или восточных тенгриев, в их дворцах». Там под руководством прежних шаманов она узнает все премудрости шаманства: имена всех богов и подчиненных их духов, какие жертвы им надо приносить, как проводить обряды и т. д. «Душа готовящегося сделаться черным шаманом обучается у Эрлен-хана в Альбани-сулган. По окончании обучения душа подвергается испытанию и только по удовлетворительном окончании его получает право возвратиться к телу будущего шамана» [Хангалов, 1958, т. I, с. 371]. По другому сообщению М. Н. Хан-

галова, «душа будущего шамана учится: белого — у западных хатов, черного — у злых духов или, может быть, в другом месте» [Там же, 1959, т. II, с. 145]. По данным Б. Э. Петри, души будущих шаманов из всех родов, и белых, и черных, обучались в «небесной школе», находящейся на Тункинских горах. В то же время Б. Э. Петри отметил, что у аларских шаманов имелась своя школа. Она помещалась якобы на ледяной горе на северо-востоке. «Учителями» в этих «школах» являются предки-шаманы [Петри, 1923, с. 416—418]. Разница местонахождения «школ» шаманов может быть связана со своеобразием анимистических представлений отдельных этнических групп бурят.

Понимание бурятами «шаманской болезни» отличалось от представлений южно-сибирских тюркоязычных народов и обнаруживало некоторую близость с якутскими верованиями о «воспитании» душ шаманов. Но сам процесс «учебы» якуты и буряты понимали неодинаково. В представлении якутов «обучение» проходило не в школе, а на «шаманском дереве или у злых духов».

По мнению бурят, «шаманская болезнь» проявлялась приступами и относилась к категории затяжных недугов. Считалось, что от нее можно излечиться, лишь пройдя обряд посвящения в шаманы. Б. Э. Петри убедительно показал, что в прошлом бурятские шаманы в период болезни обучались совершению обрядов у своих опытных коллег. Будущий шаман помогал своему учителю в проведении ритуалов, а учитель объяснял ему порядок тех или иных действий, говорил, какие заклинания надо произносить при этом, и даже проверял, как усвоен урок его учеником. Срок обучения длился от 3 до 10 лет [Петри, 1923, с. 413—414]. В XIX — начале XX в. данная традиция постепенно утрачивала силу. Но будущие шаманы во время болезни странствовали по разным улусам, посещали «брызганья, кырыки, тайлганы, свадьбы и прочие религиозные обряды» [Хангалов, 1959, т. II, с. 146]. В это время они набирались знаний, узнавали заклинания, выясняли правила проведения обрядов.

Необходимо отметить, что в период болезни будущие бурятские шаманы тренировались в совершении обрядов. Они уединялись в безлюдном месте и учились вызывать «своих» духов и отпускать их [Хангалов, 1958, т. I, с. 371], т. е. вырабатывали умение произвольно впадать в экстаз и выходить из него. Если это удавалось, будущий шаман обретал способность регулировать ход своей болезни, контролировать личные действия во время припадков. Но среди тех, кто заболел «шаманской болезнью», встречались лица,

не способные «приводить себя в шаманское вдохновение», т. е. вызывать по собственному желанию экстатическое состояние. Они вынуждены были отказаться от шаманской деятельности [Банзаров, 1891, с. 137]. Те же новички, которые справлялись с этой задачей, уже до посвящения начинали совершать отдельные несложные обряды для верующих. Проведение их преследовало, видимо, две цели: проверку знаний будущего шамана и оповещение людей о появлении еще одного служителя культа. Подобные действия совершали и будущие шаманы среди тюрков Сибири.

Тюрко-эвенкийские параллели. Эвенки тоже признавали наличие «шаманской болезни» — особого вида психического недуга, который должен был перенести каждый, кто становился шаманом. Причиной болезни, по мнению верующих эвенков, являлось «вселение» в человека шаманских духов, оставшихся без владельца после смерти какого-нибудь шамана. Духи «избирали» преемника обычно среди близких родственников своего «хозяина» и принуждали его принять на себя роль посредника между ними и людьми. Эвенки считали, что шаманские духи влезали в уши и мозг подходящего для них человека, нашептывали ему слова заклинаний. Описание хода «шаманской болезни» у эвенков совпадало с характеристикой данного недуга тюрками и бурятами. «Шаманская болезнь» могла приключиться с человеком в любом возрасте, даже детском. Избранник» страдал в течение 2—3 лет, в это время он пытался подражать действиям шаманов, пробовал камлать. По эвенкийским представлениям, «шаманской болезнью» одновременно могли заболеть несколько молодых людей из числа близких к умершему шаману лиц. Они переставали «болеть» лишь после того, как одного из них окончательно признавали своим хозяином духи-помощники [Широкогоров, 1919, с. 25, 44—45, 53; Ксенофонов, 1930; Василевич, 1969, с. 250—252].

* * *

В литературе о шаманизме дискутируется вопрос — являлись ли шаманы людьми с больной психикой? Первым, кто отрицал психическую ненормальность шаманов, был С. М. Широкогоров. При этом он не утверждал, что вообще отсутствует «шаманская болезнь». В его работах содержатся убедительные факты, свидетельствующие о страданиях будущих шаманов, их поведении в период недуга [Широкогоров, 1919; Shirokogoroff, 1935]. Свой же вывод о том, что шаман являлся «физически, нервно и психически здоровым человеком», С. М. Широкогоров сделал на основании того,

что шаманские функции сложны и с ними не может справиться больной человек [1919, с. 60]. Очевидно, С. М. Широкогоров считал «шаманскую болезнь» преходящей, преодолеваемой в период становления новичка. Однако, описывая поведение эвенкийских шаманов во время камлания, исследователь показывает его сходство с припадком нервно-больного. Пока шаман управляет ходом искусственно вызванного приступа, в промежутках между камланиями он ведет себя как обычные люди. Если же «теряет» власть над духами, то «либо отказывается фактически от своих обязанностей и в постоянно тяжелом психическом состоянии упорно ведет борьбу с угнетающими его духами, либо он совершенно погибает» [Там же, с. 61].

Говоря о шаманах как лицах, страдающих определенной формой психической болезни, нельзя объяснить ею всю их деятельность. Совершенно прав был У. Харва, отмечая, «что сибирские шаманы, пользуясь большим уважением, сохраняют его не только за счет душевной болезни» [Harva, 1938, р. 456]. Главное не в самом «шаманском недуге», а в возможности его регуляции, приглушения. Подобным даром обладали лишь те, кто умел управлять своей психикой. Они, очевидно, были не только волевыми людьми, но и имели повышенную нервную чувствительность, склонность к самовнушению, пользовались приемами психоанализа и гипнотического воздействия на других. Это позволяло им в определенной степени исполнять роль психотерапевтов, стабилизирующих психическую жизнь людей [Shirokogoroff, 1935, р. 242, 267, 275, 342].

2. ОБРЯДЫ, СОВЕРШАВШИЕСЯ ПРИ СТАНОВЛЕНИИ ШАМАНА

Я к у т ы. Шаманство, по мнению якутов, относилось к числу малопrestижных занятий. Шаманов не любили, боялись. Родители и родственники считали несчастьем, если ребенок заболел «шаманской болезнью». Поэтому обряды посвящения в шаманы проводились лишь после того, как убеждались в том, что юноша или девушка действительно страдают «шаманским недугом». «Диагноз» устанавливали шаман или сведущие люди. Во многих случаях сам будущий шаман убеждал своих родичей, что пришло время его посвящения. Например, в мифе о шамане Ньогорулла говорится, что его отец и дядя по отцу были почтенными, состоятельными людьми. Ньогорулла заболел «шаманской болезнью» в девять лет. Отец и дядя не хотели, чтобы он стал ша-

маном, и два года запрещали ему шаманить. Разрешили лишь после того, как Ньогорулла показался им и их работникам в образе *люо* — рыбы смерти [АЯФ СО АН СССР, ф. 5, оп. 3, д. 543, л. 22—23 об.]. Очевидно, Ньогорулла совершил сеанс массового гипноза.

Шаман Сабырыкы для подтверждения «шаманского» характера своей болезни провел подряд два сеанса гипноза [Там же, д. 549, л. 13—16]. В мифе говорится, что после второго сеанса гипноза Сабырыкы попросил скотину для проведения обряда посвящения: «Грозный богач Дагдарыйа! Уступи мне какого-нибудь запаршивевшего теленка для того, чтобы я смог окропить кровью свои руки, смыть с себя яд, прочитать соответствующие заклинания, притушить свою кровожадность» [Там же, д. 544, л. 16]. Можно полагать, что это был первый обряд в цикле действий, совершаемых при посвящении в шаманы.

Ряд обрядов совершался при изготовлении бубна и костюма для шамана. Материалы, собранные автором, свидетельствуют о том, что у каждого шамана есть дерево, предназначенное для него. Обечайку бубна можно было сделать только из куска этого дерева. Будущий шаман указывал местонахождение этого дерева и ветвь, с которой было пужно отщепить необходимый для бубна кусок. Дерево не рубили, а откалывали клиньями указанный кусок — по якутским поверьям, оно должно оставаться живым до смерти шамана [Там же, оп. 1, д. 572, л. 45]. По данным В. Н. Васильева, шаманское дерево указывал шаман, приглашенный для проведения обряда посвящения. Он лично участвовал в отделении от дерева необходимого куска. При этом совершал специальный обряд: приносил в жертву скотину, кропил ее кровью и водкой дерево, произносил соответствующее заклинание. Только после этого от дерева отщепляли материал для обечайки. Само дерево должно было продолжать расти [Васильев, 1910, с. 45].

После принятия решения о проведении обряда посвящения заказывали кузнецу изготовить необходимое количество металлических привесок для костюма и бубна (о костюме и бубне якутских шаманов см.: [Васильев, 1910; Пекарский, Васильев, 1910; Алексеев, 1975, с. 143—152; 1984а, с. 142—151]). Такой заказ поручали только кузнецам, получившим свой дар от покровителя кузнецов Кыдай Бахсы, поскольку это дело считалось небезопасным для простых смертных. Кузнец перед закалкой привесок приносил в жертву духам бычка рыжей масти с белой мордой или белым пятном на лбу. В крови этого бычка кузнец закалял

все изготовленные им железные привески шаманского костюма и бубна [Васильев, 1910, с. 2—4; Алексеев, 1965].

Костюм и бубен изготавливали сородичи будущего шамана. В мифе о шамане Сабырыкы подчеркивается, что бубен ему сделал сам хозяин — богатый старик Дагдарыйа [АЯФ СО АН СССР, ф. 5, оп. 3, д. 543, л. 17].

После изготовления бубна и костюма приносилась кровавая жертва духу-покровителю и духам-помощникам шамана. Забивалась скотина соответствующей масти. Ее кровью мазали все металлические привески на костюме и бубне, сам бубен. При этом будущий шаман или шаман, приглашенный для проведения обряда посвящения, заклинал духов признать нового шамана своим хозяином-повелителем [Васильев, 1910, с. 2]. Затем проводился обряд «оживления» бубна. Шаман призывал своих духов и читал заклинание о том, что превращает свой бубен в могучего коня, способного достигнуть любого мира. В конце заклинания шаман просил бубен быть щитом во время борьбы с другими шаманами и злыми духами [Якутский фольклор, 1936, с. 243—251; Алексеев, 1984а, с. 118]. Возможно, представление о бубне-коне появилось позднее. В более ранний период бубен, видимо, превращался в оленя или лося. Об этом говорит наличие у бубна пяти и более рогов [Алексеев, 1984а, с. 142].

Во время изготовления атрибутов, а возможно, и после этого совершался так называемый обряд рассекания тела шамана. Мифологически данный обряд осознавался как проверка духами пригодности их избранника на роль шамана и наделение его новым сверхъестественным свойством — способностью общаться с духами. Для этого духи-помощники якобы разрезали на кусочки тело шамана и угощали им злых духов, причиняющих болезни. Шамана слушались только те духи, которым достался кусочек его тела. Считалось, что эти действия духов видит сам посвящаемый. Так, шаманка Кюёгэйэр Мотуруона рассказывала: при рассекании тела «сначала отрезали мне голову и положили ее на полку юрты». Оттуда она видела, как нанизали кусочки ее тела на девять рожнов, а затем духи собрались и все съели [Ксенофонтов, 1928, с. 23].

На деле для совершения обряда «рассекания» тела будущий шаман удалялся в лес в укромное место, где для него сооружали временное жилище. Там он находился несколько дней — от трех до девяти.

Обязательным условием проведения данного обряда являлось соблюдение магической «чистоты»: юрту могли

строить молодые неженатые люди; будущему шаману прислуживали невинный юноша или чистая девушка; место, где стояла юрта, никто не должен был посещать. Сам шаман при обряде ограничивал себя в пище — ничего не ел и не пил или принимал «одну черную воду», при этом испытывал физические страдания. Обряд заканчивался тогда, когда духи, «съев» тело будущего шамана, наделяли его новым телом и он получал способность на равных общаться с ними [Ксенофонтов, 1928, с. 10—38; Попов, 1947, с. 285—286; Алексеев, 1975, с. 135—138].

Любопытно, что великие якутские шаманы трижды совершали обряд «рассекания» тела, т. е. три раза в жизни посвящались в шаманы [Ксенофонтов, 1928, с. 17]. Видимо, эти обряды подтверждали повышение их ранга, служили укреплением их авторитета среди верующих.

По завершении духами обряда «рассекания» тела на том же месте проводился публичный обряд посвящения в шаманы. Родственники посвящаемого приглашали для проведения церемонии опытного шамана, которого считали сильнее новичка. Посвящающий сперва совершал камлание один. Он якобы отправлялся к духам, воспитывавшим душу будущего шамана, возвращал ее и внедрял в тело посвящаемого. При этом он приносил в жертву духам-покровителям новичка какую-нибудь скотину. После вселения души оба шамана проводили совместное камлание с целью посещения злых духов верхнего и нижнего миров, от действий которых может защитить посвящаемый в шаманы [Ксенофонтов, 1928; Худяков, 1969; Попов, 1947; Гурвич, 1977; Алексеев, 1975, с. 138—140]. Практически во второй части обряда посвящения опытный шаман проверял способности нового коллеги, а верующие воочию убеждались, что у них появился еще один защитник от злых духов.

А л т а й ц ы. Верующие всех этнических групп алтайцев считали, что, прежде чем посвятить человека в шаманы, необходимо убедиться в его избранности духами на роль шамана. Это устанавливали действующие шаманы или знатоки традиций. Срок же начала цикла посвячительных обрядов указывал сам будущий шаман. Ему об этом якобы говорили духи, принуждающие к исполнению роли шамана. Они сообщали, какой сделать бубен, каким должен быть костюм, какие на нем привески. Бубен, как правило, должен был походять на бубен шамана предшественника, передающего свой дар избраннику.

Изготовление атрибутов требовало значительных расходов, которые ложились на плечи сородичей и соседей. Они же

изготавливали бубен и ритуальную одежду [Анохин, 1924, с. 33, 35—36, 49].

А л т а й - к и ж и. Обряды посвящения в шаманы у алтай-кижи во многом совпадали с якутскими. К числу общих мест относились вера в существование дерева, предназначенного для обечайки бубна; участие сородичей и соседей в изготовлении шаманских атрибутов; обряд оживления бубна; самопосвящение или посвящение опытным шаманом; совместное камлание посвящающего и посвящаемого шаманов [Потапов, 1947, с. 172—174; сообщения М. С. Агнадаева, К. Т. Манышева]. Возможно, алтай-кижи тоже соблюдали условие магической «чистоты», когда делали атрибуты для шамана. Об этом говорит требование выбирать для обечайки бубна дерево, растущее вдали от жилья, чистое, без каких-либо повреждений, которого не касались люди и домашний скот [Потапов, 1947, с. 51].

Особенностью цикла посвячительных действий алтай-кижи являлся обряд нанесения на бубен сакральных изображений. Их рисовали на третий день после изготовления бубна. Считалось, что будущий шаман сам узнавал от шамана-предка, какие изображения необходимо иметь на бубне. Рисунки наносились белой и красной краской. На бубне рисовали фигуры духов-помощников шамана, «солнце, месяц, радугу, звезды, березу — бай-кайын» [Там же, с. 173—174]. Последняя, очевидно, была изображением священного родового дерева.

Т е л е у т ы. Немногие данные, которыми мы располагаем, свидетельствуют о том, что в телеутских обрядовых посвящениях в шаманы имелись своеобразные черты. Так, рукоятка бубна делалась из куска растущей березы. Металлические привески для бубна брали с бубна умершего шамана-предка, сам бубен вешали на дерево у его могилы. После изготовления бубна шаман совершал камлание и показывал свой бубен Ульгену и духу-хозяину порога [Там же, с. 165].

Возможно, у телеутов исполнялись особенные обряды при изготовлении шаманской шапки. Несомненно, какой-то архаичный обряд должен был совершаться при шитье шапки из цельной шкурки филина с крыльями [Потанин, 1883, с. 53].

В приобретении шаманских атрибутов и в обрядах посвящения в шаманы обязаны были участвовать сородичи и соседи: делать бубен, шить костюм, нести расходы [Потапов, 1947, с. 165].

К у м а н д и н ц ы. Когда кумандинец понимал, что болен «шаманской болезнью», то начинал совершать обряды «очищения» — при помощи пучка березовых веток прогонял злых духов [АГАИ, ф. АМ, д. 216, л. 151—159]. Видимо, в данном случае мы имеем дело с попытками лично убедиться в шаманском характере своего недуга.

Срок проведения обрядов посвящения в шаманы определял у кумандинцев главный дух-покровитель. Продолжительность этого срока была разной. По истечении его дух-покровитель приказывал будущему шаману изготовить бубен. Инструмент для шамана кумандинцы делали коллективно. Сам будущий шаман рассказывал, каким должен быть его бубен. Видимо, у кумандинцев не было поверья о том, что необходимо оставлять живым дерево, из куска которого изготовляли обечайку бубна. Дерево срубали и отделяли нужный кусок. «Предназначением» для данного шамана считался у кумандинцев марал-самец, кожей которого обтягивали бубен. Этот марал якобы имел какую-либо метку. Обычно охотник, увидевший марала, сильно отличающегося от других животных, не убивал его, считая сверхъестественным существом. Молва о появлении особенного марала быстро распространялась среди верующих. Зная про это, будущий шаман мог сказать, что данный марал «предназначен» ему духами. Когда наступал срок посвящения, шаман отправлял охотников за «своим» маралом. Добыв марала, охотники снимали с него шкуру вместе с копытами, нижними суставами ног и головой. При разделке туши кости не ломали и в целости сохраняли толстые жилы [АГАИ, ф. АМ, д. 216, л. 220—221, 223, 227—230]. Последнее правило, как известно, восходит к архаичным азиатско-американским поверьям об умирающем и воскресающем звере.

Железные привески для бубна заказывали кузнецу. Когда приобретали все необходимое, приступали к изготовлению бубна. Как и всякое другое важное мероприятие, сборка бубна проводилась в период новолуния. Бубен делали за три дня [Потапов, 1947, с. 166].

По окончании работы шаман совершал обряд «оживления» марала, «предназначенного» ему. Сценарий этого обряда был схож с церемонией оживления бубна у южных алтайцев. Но у кумандинцев бубен «показывали» духам-покровителям, главными из них считались духи-хозяева родовых гор [АГАИ, ф. АМ, д. 216, л. 217; Потапов, 1947, с. 166—167]. При этом духи, которым предъявляли новый инструмент, якобы проверяли точность его изготовления. За каждую ошибку они наказывали будущего шамана —

насылали на него болезнь, уменьшали срок, в течение которого он будет шаманом, или сокращали число лет пользования данным бубном. В проверке участвовал дух горы Кара Пур, считавшийся сыном духа-хозяина горы Мустаг, главного покровителя шорских родов [Потапов, 1947, с. 166—167; АГАИ, ф. АМ, д. 216, л. 216]. Последнее, очевидно, связано с тесными контактами кумандинцев с шорцами.

По окончании обряда «оживления» марала человек, страдавший «шаманским недугом», получал признание верующих и право совершать все шаманские обряды. В это же время определялось, когда шаман должен обновить свой бубен. По верованиям кумандинцев, шаман мог пользоваться бубном от одного до девяти лет и иметь до девяти бубнов. При каждом обновлении бубна обряды посвящения почти полностью повторялись. От старого бубна сохранялись деревянные и железные детали, поэтому, видимо, могли быть сокращены обряды, совершавшиеся при их изготовлении [Потапов, 1947, с. 167; АГАИ, ф. АМ, д. 216, л. 250]. В сущности, кумандинцы, как и буряты, проводили до девяти посвящений.

Челканцы. Первыми обрядами в цикле ритуальных действий, связанных со становлением шамана, можно считать обряды изгнания человеком, страдающим «шаманским недугом», злых духов при помощи березовой ветки, увешанной *саламой* — ленточками из материи (сообщения К. Т. Пустогачева, Б. И. Пустогачева). Можно предположить, что, с одной стороны, это было проверкой пригодности человека к исполнению функций шамана, с другой — он сам убеждался в шаманском характере своей болезни.

О времени приобретения бубна будущий чалканский шаман «узнавал» от духа-хозяина родовой горы Юч-Сююр, находящейся в верховьях р. Байгол. Данное камлание совершалось при помощи маленького лука [Потапов, 1947, с. 168]. Как шаман проводил камлание с луком — неизвестно. Если дух-хозяин горы Юч-Сююр «разрешал», для шамана делали бубен. После этого челканцы тоже «оживляли» марала, кожей которого обтягивали бубен [Там же].

У челканцев шаманы по несколько раз обновляли свой бубен. Срок изготовления следующего бубна «определял» дух-покровитель шамана (сообщение Д. С. Курускановой).

Тубалары. По данным Л. П. Потапова, тубаларские обряды посвящения в шаманы совпадали с аналогичными обрядами других групп северных алтайцев — кумандинцев и челканцев [1947, с. 168, 170].

Х а к а с ы, к а ч и н ц ы. В материалах об обрядах, совершавшихся при становлении качинских шаманов, имеются противоречия, которые, возможно, связаны с различиями ритуалов отдельных локальных групп. Так, по записи П. Е. Островских, «у качинцев бубнов будто бы ранее не было, и еще в недалеком прошлом хорошие шаманы их не употребляли» [1895, с. 345].

По данным же Н. Ф. Катанова, наиболее признанные качинские шаманы в конце XIX в. обладали и бубном, и специальными сложным костюмом, шапкой и сапогами [1900, с. 52—53]. Становление таких шаманов сопровождалось целым комплексом обрядов. Первым из них было камлание опытного шамана, который подтверждал, что человек заболел «шаманской болезнью». В этом случае его просили провести посвящение новичка в шаманы. Церемония занимала от двух до трех недель, в ходе которых посвящающий шаман совершал ряд камланий и узнавал от духов, «какой сделать бубен, где найти то дерево, из которого сделать рукоятку, где растет тот тальник, из которого нужно согнуть обод (обечайку), и какое животное найти, шкурой которого нужно обтянуть бубен. Наконец шаман-руководитель узнавал от хозяина Каратага, когда, где, в какое время нужно было сделать бубен и ритуальный костюм. Растянность во времени и частая повторяемость камланий в этот период преследовали и практическую цель: научить становящегося шамана ритуалу и приемам камлания» [Потапов, 1981, с. 128—129].

Материалы Л. П. Потапова показывают, что эти обряды состояли из действий, относящихся к различным этапам эволюции религиозных верований, а также к традициям, встречающимся у разных этносов. Так, из ритуалов общетюркского культа божеств-покровителей рода заимствовано участие в качестве помощников шамана девяти юношей и семи девиц. С бурятскими обычаями совпадает качинский ритуальный выезд группой помощников шамана соседних *аалов*, во время которого собирались пожертвования для приобретения шаманских атрибутов и проведения обряда посвящения. В духе якутских и телеутских традиций требование качинцев делать бубен из куска живого дерева. Правила нанесения сакральных изображений и «оживление» животного, кожей которого обтягивали бубен, тождественны у качинцев кумандинским обрядам, совершавшимся при наделении шамана бубном. Детально цикл посвячительных церемоний качинцев описан Л. П. Потаповым [1981, с. 130—134]. В связи с этим лишь подчеркнем, что заключительный этап

становления качинского шамана проводился при стечении большого количества людей.

Сагайцы. Когда человек заболел «шаманской болезнью», сагайцы приглашали шамана. Считалось, что он брал душу заболевшего и показывал духу-хозяину горы. Последний проверял, действительно ли этот человек может быть шаманом. Если дух обнаруживал у него «лишнюю» кость, то утверждал его шаманом и разрешал проводить простые обряды «очищения», изгнания духов при помощи опахала (*чилъбег*), «которым мог быть кусок материи, или рубаха, или опояска» [Потапов, 1981, с. 129]. Человек, которому дух-покровитель давал указание начать шаманскую практику, со временем узнавал от своих духов срок приобретения им бубна. Исследователями зафиксированы два варианта мифологической трактовки получения бубна. Если шаман был призван Эрликом, то этот глава злых духов сам определял, каким бубном должен владеть избранник. Шаман же, получивший свой дар от духа-хозяина родовой горы, отправлялся к нему и среди множества шаманских атрибутов находил предназначенные ему бубен, колотушку, шапку и костюм [АИЭ АН СССР (ЛО), ф. К-У, оп. 1, д. 475, л. 2; Алексеев, 1984а, с. 132].

Сагайцы делали обечайку из куска живого дерева, изображали на нем духов, мифические миры. После изготовления бубна несколько дней на нем играли или все прибывшие на обряд посвящения в шаманы, или только дети [Потапов, 1981, с. 134; АИЭ АН СССР (ЛО), ф. К-У, оп. 1, д. 475, л. 10, 17]. Затем совершали обряд «оживления» козла, кожу которого использовали для обтяжки бубна. «Оживляли» также зайца, шкуркой которого обтягивали колотушку. После этого бубен показывали духу — главному покровителю будущего шамана. Он определял срок пользования данным бубном, число бубнов, которые сменит шаман в течение жизни [Потапов, 1981, с. 134; АИЭ АН СССР (ЛО), ф. К-У, оп. 1, д. 475, л. 9—12, 15—18]. Это свидетельствует о том, что сагайские шаманы несколько раз в жизни повторяли обряды посвящения в шаманы. Заключительным актом становления сагайского шамана считалось его тайное камлание с целью спрятать духа-хозяина бубна. «Если бубен символизировал марала или косулю, он прятал его чула в глухой тайге, если коня — то в дупле дерева или обращал временно в ястреба... или сапсана... Чула бубна прятал он от других шаманов, ибо любой шаман, встретив чула чужого бубна, мог его легко погубить и тем самым погубить и шамана-владельца» [Потапов, 1981, с. 134].

Отметим, что здесь много общего с якутскими представлениями о главном шаманском духе (*ийэ-кыыл*), который превращался в лося, быка, хищных птиц. Якутские шаманы тоже скрывали местонахождение этого мифического зверя, ибо смерть его несла гибель хозяину.

При получении нового бубна от старого сагайцы оставляли лишь металлические привески, а сам инструмент относили в лес и вешали в укромном месте [Там же].

Ш о р ц ы. Человек, заболевший «шаманской болезнью», помучившись некоторое время, начинал шаманить. По рассказам шаманов, ему становилось легче, духи переставали его мучить [Дыренкова, 1930, с. 272]. Несомненно, больной проводил сеанс самогипноза, обучался приглушать приступы болезни, вырабатывал умение регулировать свою психику. Данный процесс традиционно объяснялся волей духов, которые заставляли человека стать шаманом и отступали, прекращали преследование, если избранник умело совершал обряды. В это время духи, по шорским мифологическим представлениям, как и по якутским, проводили обряд «рас-секания» тела своего избранника [Там же].

Шорцы считали, что существует три группы шаманов. Шаманы первой группы получали свой дар от духа-хозяина родовой горы Мустаг, второй — от Ульгена, а третьей — от Эрлика [Потапов, 1947, с. 161; АИЭ АН СССР (ЛО), ф. 3, оп. 2, д. 61, л. 8]. Новичок узнавал о времени получения им бубна у главного духа той группы шаманов, к которой относился. Так, испросив разрешение на бубен у хозяина Мустага, он обращался к духу шамана, от которого перешел к нему дар шаманства. Обычно это был кто-нибудь из числа умерших шаманов, кровных родственников начинающего шамана. Дух предка указывал местонахождение дерева, из куска которого надо сделать обечайку, описывал, какой должна быть конструкция инструмента. Шаман и люди, помогающие изготовить бубен, находили дерево, «предназначенное» духом, срубали его и брали кусок для обечайки. Перед тем как срубить дерево, произносили заклинание. Бубен делали дома в течение трех дней. В конце третьего дня шаман «оживлял» свое дерево и животное, шкура которого была использована для обтяжки бубна. Обряд «оживления» марала или оленя проводился так же, как и у алтайцев. По окончании ритуального действия шаман передавал бубен присутствующим, для того чтобы они играли на нем непрерывно всю ночь. В бубен имели право бить только лица мужского пола. Утром шаман говорил, какой рисунок надо нанести на бубен. Изображения наносили тут же. За-

кончив рисовать, прикрепляли к бубну металлические привески. Вечером новый шаман совершал камлание — отправлялся к духу-хозяину главной шорской родовой горы Мустаг, чтобы показать ему свой бубен. Дух-хозяин вместе со своими сыновьями — духами-хозяевами гор Карагал, Юж-таш, Карабур и Кедэй — проверял правильность изготовления инструмента и испытывал его прочность. Каждый дух трижды ударял по бубну. Затем дух-хозяин Мустага говорил, сколько лет можно пользоваться этим бубном и сколько будет бубнов у данного шамана [Потапов, 1947, с. 162—163]. Последнее свидетельствует о том, что и у шорцев существовало несколько ступеней посвящения в шаманы. По данным Л. П. Потапова, цикл обрядов становления шамана, получившего свой дар от духов-хозяев родовых гор, завершался камланием к Эрлику, тоже с целью проверки бубна. Эрлик лишь подтверждал то, что уже определил Мустаг [Там же, с. 163]. Возможно, данный обряд возник в ходе эволюции традиционных верований шорцев, когда отдельные родовые культы начинали уступать свое место общенациональным культам.

У шорцев совершенно иначе, чем у других тюрков Сибири, завершалось приобретение бубна шаманом, которого призывал к служению Эрлик. Шаман сватался к духу-хозяйке бубна. При проведении обряда человек, изготовивший бубен, исполнял роль отца духа-хозяйки, а его помощник — роль ее матери. Действо начиналось как обычное сватовство с угощения «родителей». Когда принимали чашку с вином, один из родственников шамана похищал бубен и убегал. «Отец» и «мать» изображали сцену ссоры, а затем угощали всех участников обряда. После похищения дух-хозяйка бубна становилась якобы женой шамана, но показывалась ему лишь после трехкратного обновления бубна [АИЭ АН СССР, ф. 3, оп. 2, д. 61, л. 7—21].

Последним обрядом становления шаманов, призываемых Эрликом, было камлание новичка к Ульгену для показа бубна. Ульген, как и Мустаг, определял, в течение какого времени шаман будет пользоваться бубном и сколько бубнов он сменит [Там же, л. 8].

Сведений о посвящении шорских шаманов, получивших свой дар от Ульгена, нет. Отсутствуют и данные о повторных посвящениях.

Т у в и н ц ы. Обряды посвящения в шаманы тувинцы, как и другие тюркоязычные народы, начинали с приглашения к заболевшему опытного шамана. Если он выяснял, что юноша или девушка страдают «шаманским недугом», к боль-

ному приглашали шамана для обучения. К этому времени, очевидно, изготавливали бубен, шаманский костюм и шапку. Дерево, из куска которого делали бубен, тувинцы срубали. Перед этим совершали у дерева «обряд кормления духа-хозяина леса», зажигали курильницу [Кенин-Лопсан, 1987, с. 51].

Одним из главных обрядов становления тувинского шамана было совместное публичное камлание шамана-учителя и его ученика, в котором первый показывал новичку дорогу в мир Эрлик-хана. Шаманы описывали, что в ходе камлания духи в образе червей поедали тело шамана и становились духами-змеями, висящими на костюме шамана, т. е. духами-помощниками нового шамана [Дьяконова, 1981б, с. 136]. Такое представление близко к якутскому, согласно которому шаману подчинялись лишь те духи, которые съели кусочек его тела. Возможно, тувинцы осознавали момент «поедания» тела новичка духами как воскрешение этих сверхъестественных существ. Об этом говорит фрагмент обращения шамана к духам-помощникам:

Вы — мои высохшие, вы — мои сломанные,

Вы — мой снова воскресшие.

Вы, которые умирали и пропадали,

Чей потухший огонь вновь загорелся.

Переплывем же реку, через которую запрещено плыть...

[Кенин-Лопсан, 1987, с. 63].

Но есть и другая информация. По данным В. П. Дьяконовой, шаман-учитель совершал специальный обряд «оживления» костюма [1981б, с. 137]. Вероятно, речь идет об «оживлении» духов, изображения которых имелись на костюме.

В цикл обрядов становления тувинских шаманов входило и «оживление» животного, кожей которого обтягивался бубен. Обряд проводился в форме праздника *дунгур доно*. В эти дни на бубне могли играть все присутствующие. Они били в бубен «в юрте возле двери, обратясь лицом к выходу, спиной к огню» [Кенин-Лопсан, 1987, с. 54]. После «оживления» бубном мог пользоваться только шаман.

Необходимо подчеркнуть, что часть тувинских шаманов вела свою родословную от монгольских шаманов. Во время посвящения эти шаманы совершали камлание к духу Тайн-Тергин — хозяину местности близ Урги [АГМЭ СССР, ф. 1, оп. 2, д. 341, л. 11 об.]. Согласно материалам В. Диосеги, монгольское влияние обнаруживается в сакральных предметах и одеянии шаманов центральных областей Тувы. У них встречались элементы, связанные как с монгольским

шаманизмом, так и с буддизмом. В целом же, по мнению венгерского ученого, атрибуты шаманов западных и центральных тувинцев сходны с принадлежностями теленгитских и телесских, а в известной степени и тубаларских шаманов [Dioszegi, 1962b, p. 180—181].

Процесс обучения новичка был непродолжительным — до десяти дней. Практически опытный шаман проверял способности новичка. А знания о ходе обрядов последний приобретал заранее, присутствуя на камланиях других шаманов [Алексеев, 1984а, с. 137].

К числу обрядов становления тувинских шаманов необходимо отнести также обряды, связанные с изготовлением или приобретением других шаманских атрибутов; они совершались после посвящения в шаманы. Прежде всего это обряд приобретения *кузунгу* — шаманского зеркала в виде металлического диска. Его заказывали кузнецу. По мифологическим представлениям, *кузунгу* ниспосылали небесные духи, поэтому обряд его получения оформлялся как поиск, нахождение и поимка зеркала. Так, шаман Кайгал обнаружил *кузунгу* якобы у горы Калбан-Хая, где охотился со своим старшим братом. Кайгал отправил брата за своими шаманскими атрибутами. Брат «привез шаманское снаряжение, пищу и привел с собой группу мужчин. Кайгал-Хам начал камлать. После его камлания *кузунгу* остановилось в воздухе и приземлилось под звуки бубна и мелодию шаманской песни. Кайгал-Хам кадаком накрыл *кузунгу*... Шаман Кайгал потом всегда хвастался, что к нему *кузунгу* пришло с неба и любая болезнь ему подвластна» [Кенин-Лопсан, 1987, с. 57].

Для лечения болезней тувинские шаманы пользовались фетишами — *эренами*, изображавшими различных духов, например духов сироты, филина, волка, барсука, быка [Там же, с. 62—77]. Изготовление и приобретение их тоже требовали определенных обрядов.

Т у в и н ц ы - т о д ж и н ц ы. Бубен, костюм, головной убор и обувь тоджинских шаманов были схожи с тофаларскими шаманскими принадлежностями [Dioszegi, 1962b, p. 185]. Они изготавливались по указанию духов-покровителей. Первыми из ритуальных принадлежностей шаману делали изображения духов и жезл — *даяк*. В верхней части жезла тоджинцы вырезали два, три, пять или девять зубчиков. Иногда эти выступы имели вид антропоморфной личности. Зубчики назывались *бас* (голова), так как жезлы будто бы являлись сверхъестественными существами. Для их «оживления» приглашали опытного, пользующегося автори-

тетом шамана [Dioszegi, 1959a, p. 84—89, 133; Вайнштейн, 1961, с. 179].

После получения жезла шаман проводил обряды с его помощью. По истечении нескольких лет дух-покровитель шамана — обычно это был дух одного из его предков — сообщал ему, что надо изготовить бубен и колотушку к нему, головной убор, плащ и сапоги [Dioszegi, 1959a, p. 90—92, 133]. Тогда шаман просил своих родственников сделать для него шаманские атрибуты. «Если человек получал даяк осенью, то бубен ему делали либо зимой, в середине февраля, либо весной, в середине мая» [Vajnštejn, 1968, p. 332].

Обряд «оживления» бубна тоджинцы проводили как родовой праздник. Он был схож с аналогичным обрядом алтайцев [Dioszegi, 1959a, п. 134; Вайнштейн, 1961, с. 181—183; Vajnštejn, 1968, p. 332—338].

Когда после нескольких лет бубен тоджинского шамана приходил в негодность, шаман обращался к своим старшим сородичам: «Нужен новый конь, позовите его сюда!». Для обечайки нового бубна тоджинцы рубили кедр в том же месте, где был срублен кедр для первого. «Оживление» нового бубна проводили так же, как и первого. Старый бубен шаман относил в тайгу и говорил ему: «Истомленный *биг-бура*, можешь пастись так, как тебе хочется, можешь идти туда, куда пожелаешь». Как правило, шаманы имели в течение жизни один или два бубна, только сильные шаманы владели тремя или четырьмя бубнами [Vajnštejn, 1968, p. 337]. Это говорит о том, что у тувинцев-тоджинцев было несколько ступеней посвящения.

Т о ф а л а р ы. Считалось, что постоянные атрибуты тофаларского шамана изготавливались лишь по распоряжению его духов. В этом деле принимали участие ближайшие родственники шамана и его соседи. Процесс изготовления шаманского бубна и костюма подробно реконструирован В. Диосеги. Основные детали цикла обрядов, совершавшихся тофаларами при становлении шаманов, в основном совпадали с общетюркскими. В них, например, входили выбор дерева, мифическое участие в обряде духов, предназначенных данному шаману, «оживление» бубна и т. п. В. Диосеги сумел зафиксировать и ряд своеобразных деталей посвятельного цикла, встречающихся лишь у тофаларов. Только у тофаларов бытовало правило менять кожу на бубне, исходя из возраста оленя, шкура которого использована в этих целях. Предельный возраст оленя — 14—15 лет. В зависимости от того, сколько лет было оленю к моменту обтяжки бубна, определялся срок обновления. В. Диосеги отметил

и такую деталь: часть матерчатых подвесок шаманского костюма была съемной; они предназначались для исполнения каких-то конкретных обрядов.

Личные атрибуты тофаларских шаманов, как и алтайцев, хранились в священной части чума, находившейся напротив входа. При перекочевке или поездке к людям, пригласившим совершить обряд, шаманские атрибуты перевозились по особым правилам. Так, шаман Болхоев из рода саргы-хас вез их на черном олене [Dioszegi, 1968, p. 246—248, 263—264, 299, 301, 305].

* * *

Обобщение сведений о становлении шаманов у тюркоязычных народов показывает, что оно сопровождалось рядом взаимосвязанных обрядов. Прежде всего определялся «шаманский» характер болезни новичка. После этого он получал право совершать простые шаманские обряды — при помощи опахала изгонять злых духов. На самом деле в начальный период своей деятельности шаман перенимал опыт регулирования своей психики, учился приемам самогипноза, выработанным шаманами в глубокой древности. Когда новый шаман убеждался, что способен управлять духами, он заказывал для себя личные шаманские атрибуты — бубен и костюм. При изготовлении этих предметов совершались религиозные обряды. Наиболее важным из них было «оживление» бубна. У тюркоязычных народов Сибири этот обряд проводился как общественный праздник, родовой или общинный. Первоначально «оживляли» зверя, шкура которого использовалась для бубна, и этот зверь становился духом-помощником шамана. Позднее бубен стал осознаться как ездовое животное.

В комплекс обрядов становления шамана входило камлание, во время которого новичка знакомили с духами болезней.

Углубленный анализ материалов говорит о том, что у якутов, кумандинцев, челканцев, сагайцев, шорцев, тувинцев-тоджинцев и тофаларов было несколько ступеней посвящения, которые оформлялись чаще всего как обновление атрибутов.

Наряду с общими тюркскими компонентами обрядов посвящения в шаманы каждый этнос имел свои действия, совпадающие с аналогичными обрядами какого-нибудь родственного этноса или свойственные только данной локальной группе. Видимо, якуты, алтай-кижи, качинцы и сагайцы сохранили традицию общих предков брать для обечайки

бубна кусок от живого дерева. Общим для якутов, сагайцев, шорцев и тувинцев являлся обряд, осознававшийся как поедание духами тела шамана и наделение его новым, сверхъестественным телом.

Этнические группы алтайцев и хакасов, а также шорцы наносили на поверхность бубна сакральные рисунки, но эти рисунки у них были разными. Детальное изучение изображений, а также сопоставление конструктивных особенностей бубнов тюркоязычных народов Сибири показывает, что у каждого этноса имелось по два типа бубнов и более. Якутские шаманы пользовались двумя типами бубнов в соответствии с их разделением в XIX в. на «черных» (от *абаасы*) и «белых» (от *айы*). «Черные» шаманы имели бубны, сходные с бубнами эвенкийских шаманов. Бубны «белых» шаманов имели меньшее количество «рогов» (резонаторов), на внутренней стороне обечайки укреплялись 27 колокольчиков и маховые перья орла. (ссылка)

У тюрков Южной Сибири было пять конструктивных вариантов бубнов: североалтайский, алтай-кижи, теленгитский, шорский и саяно-енисейский. Шаманы алтай-кижи, кроме собственного варианта бубна, использовали североалтайский, теленгитские шаманы — свой и алтай-кижи. У кумандинцев и челканцев встречались североалтайский и шорский варианты бубнов, у тубаларов — североалтайский и алтай-кижи, у шорцев — шорский и североалтайский. Наличие у одного этноса нескольких видов бубнов объяснялось тем, что человек мог получить дар шаманства по материнской линии родства. Соответственно если мать была иноэтнической, то и атрибуты шамана должны были быть такими же, как и в роду матери. У хакасов пока зафиксирован лишь шорский вариант бубнов. Тувинские шаманы пользовались саяно-енисейским, североалтайским и алтай-кижи вариантами бубнов. Бубны тувинцев-тоджинцев и тофаларов относились к саяно-енисейскому варианту. Отметим, что атрибуты шаманства у хакасов, тувинцев, тувинцев-тоджинцев и тофаларов изучены слабо.

Ритуальная одежда шаманов тюркоязычных народов имела определенные различия — межэтнические и внутриэтнические. «Черные» шаманы якутов владели плащом и нагрудником. «Белые» шаманы имели специальные дохи, на которых не было металлических привесок. Они пользовались также ритуальными шапками, изображавшими конскую голову. Комплекс одежды шаманов южных алтайцев тоже состоял из шубы и шапки. Шуба шилась как традиционная алтайская — из овчины мехом вовнутрь, на наружной ее

стороне спереди и сзади имелись металлические, кожаные и матерчатые привески. Шапка в виде широкой повязки, отороченной птичьими перьями (филин, орел, беркут), осознавалась как шаманская птица. Хакасские и тувинские шаманы тоже имели специальные шубы и шапки. Главной отличительной чертой шуб (или кафтанов) тувинских шаманов являлось наличие многочисленных матерчатых привесок, изображающих змей. Наиболее полным был костюм тофаларских шаманов. Он состоял из плаща, нагрудника, специального головного убора и обуви. Шорские и североалтайские шаманы не пользовались специализированной ритуальной одеждой. Возможно, они сохраняли традиции своих древних предков.

Костюмы шаманов одного этноса, например якутов, отличались по количеству привесок. У «великих» шаманов они были разнообразнее и больше числом, чем у «слабых» шаманов.

Тюрко-монгольские параллели. Обряд посвящения в шаманы у бурят не похож на описанные выше. Буряты не имели представления о жертве духам-покровителям обычного тела заболевшего «шаманской болезнью», не знали ни поверья о принуждении делать шаманские атрибуты, ни обычая коллективной игры на бубне до его «оживления», неведомы им были показ бубна духам-покровителям, определение срока обновления бубна. У бурят человек, страдающий «шаманским недугом», обязательно должен был пройти через обряд посвящения. Срок его проведения определяли не духи, как у тюрков Южной Сибири, а опытные шаманы. Посвящение в шаманы у различных этнических групп бурят, видимо, совершалось неодинаково. Так, М. Н. Хангалов говорит о девяти ступенях посвящения, Б. Э. Петри — о шести (пяти посвящениям, по его данным, предшествовал предварительный обряд, на котором новичок получал кнут, палицы трости и онгон зайца, что соответствовало первой ступени посвящения по Хангалову). Однако разница посвящательных обрядов у бурят сводилась лишь к несовпадению отдельных деталей. Основные же моменты религиозных действий при посвящении в шаманы схожи у всех групп.

Первая ступень посвящения была обязательной. Ее проведение поручалось шаману-отцу (так назывался шаман, который руководил обрядом) и девяти помощникам, называвшимся его сыновьями. Обряд посвящения заключался в «очищении» новичка родниковой водой от всего греховного. Это действие называлось «теломытие». Затем будущий шаман получал свои первые атрибуты: две палицы трости,

кнут и онгон зайца, которые до вручения «оживлялись» [Петри, 1926, с. 8]. При «очищении» новичок приносил клятву помогать всем нуждающимся в его помощи [Хангалов, 1958, т. I, с. 374—375]. После первого посвящения новичок получал право проведения обрядов, поскольку уже считался шаманом [Там же, 1959, т. II, с. 150].

Последующие ступени посвящения были сложнее, но в основном повторяли первое: на них шаман получал новые атрибуты. Ему делали железные трости, а количество бубнов, которыми он владел одновременно, доходило до девяти. В сущности шло «повышение квалификации» шамана [Там же, 1958, т. I, с. 374—384].

В подготовке и проведении обрядов посвящения у бурят принимало участие все население ближайших улусов. На него ложилось большинство огромных расходов, связанных с «вступлением в должность» нового шамана. По данным М. Н. Хангалова, проведение всех девяти ступеней посвящения требовало не менее 162 голов скота [Там же, с. 384].

Не останавливаясь подробно на характеристике данного обряда у бурят, отметим только те элементы, которые встречаются у бурят и одного или нескольких тюркоязычных этносов.

В подготовительной серии действий общим у бурят и качинцев был обычай объезда всех соседей перед проведением посвящения. При этом собирались материалы и средства, необходимые для ритуала [Хангалов, 1958, т. I, с. 376]. Возможно, среди части якутов, как и среди бурят, было принято принесение шаманами клятвы помогать всем нуждающимся [Приклонский, 1886, с. 96—97].

Наряду с подобными совпадениями в бурятских посвященных обрядах было много не известных тюркам действий, обусловленных тем, что посвящение понималось бурятами как своеобразное единение новичка с его умершими предками-шаманами. Именно с идеей «прихода» духов-предков связано установление специальной коновязи для них. Впрочем, при посвящении шаманы и сами «поднимались» в верхний мир. Для этого юрта новичка «соединялась» с верхним миром березой, вкопанной внутри юрты так, что из дымового отверстия торчала ее верхушка. Другой важной особенностью посвящения в шаманы у бурят являлось участие в проведении обряда всех присутствующих шаманов. Это было обусловлено тем, что все они обращались к одному и тому же пантеону божеств и духов. Таковы основные отличия монгольского шаманизма от тюркского.

Бурятские шаманы возлагали на своих божеств-покровителей борьбу со злокозненными духами, а тюркские сами обращались к сверхъестественным существам, нанесшим кому-либо вред или наславшим болезнь.

Сопоставляя сведения об обрядах становления шаманов у тюрков и бурят, необходимо обратить внимание на то, что у последних в качестве ездовых животных выступали трости — пешие и конные, изготовлявшиеся, в зависимости от силы владельца, из дерева или железа. Из тюрков Сибири подобный атрибут заимствовали лишь тувинцы-тоджинцы.

Тюрко-эвенкийские параллели. Основные обряды посвящения в шаманы у эвенков, как и у тюрков Сибири, проводились после того, как все убеждались в способности новичка «управлять» духами. Умение вселять в себя духа и избавляться от него человек, заболевший «шаманской болезнью», вырабатывал до посвящения в шаманы. После установления «шаманского» характера болезни он приступал к совершению обрядов, сначала без атрибутов, а спустя 2—3 года «делал колотушку для будущего бубна с изображением человеческой головы на одном конце ее» [Василевич, 1969, с. 251]. Данным атрибутом начинающий шаман пользовался год или два, до тех пор, пока не видел во сне оленя, шкура которого предназначалась для его бубна. Он общал об этом сородичам, и они, посоветовавшись с опытными шаманами, назначали срок испытания новичка и принесения первой жертвы его духам. Для проведения ритуала, очевидно, изготовляли комплект шаманских атрибутов. В него входили бубен, кафтан, передник, наколенники, обувь, шапка. У разных локальных групп эвенков бубны значительно отличались друг от друга. Как отмечалось выше, у эвенков и якутов был один и тот же вид бубнов. Часть шаманов западных эвенков, подобно шаманам тюрков Южной Сибири, наносила на бубны сакральные изображения. Восточные эвенки делали бубны без резонаторов, как и народы Амура. Костюмы шаманов у западных и восточных эвенков не только имели большие различия между собой, но и обладали внутригрупповыми вариантами [Василевич, 1969, с. 250—256]. Так, у восточных эвенков встречались три самостоятельных типа костюмов: костюм-птица северных баргузинских и нерчинских тунгусов и у них же костюм-изюбрь (у больших шаманов), а также костюм южной группы кочевых тунгусов (скотоводов), по типу приближающийся к костюмам бурят Забайкальской области. При этом один шаман иногда владел сразу и костюмом-птицей, и костюмом-изюбрем [Широкогоров, 1919, с. 32]. Г. М. Василевич

писала, что эвенкийские шаманы, призванные духами нижнего и верхнего миров, обладали разными плащами. Первым шили плащ из медвежьей шкуры, вторым — лося или дикого оленя [Василевич, 1969, с. 238]. Эвенкийские шаманы заимствовали у бурятских шаманов посохи, якобы служившие в качестве ездовых животных [Широкогоров, 1919, с. 33; Василевич, 1969, с. 254].

Процесс изготовления шаманских атрибутов у эвенков являлся общеродовой обязанностью. Как подчеркнул С. М. Широкогоров, «новый костюм сооружается на средства всего рода, так как затраты на сооружение его весьма значительны» [1919, с. 34]. Судя по имеющимся фрагментарным данным, обряды становления эвенкийских шаманов во многом совпадали с общетюркскими. Эвенки тоже «оживляли» лося или оленя, шкурой которого обтягивали бубен. По эвенкийским верованиям, бубен часто служил в качестве ездового животного, а иногда уподоблялся плоту, лодке или птице [Анисимов, 1958, с. 152; Василевич, 1969, с. 252]. При «оживлении» бубна эвенки, как и якуты, мазали его кровью жертвенной скотины [Василевич, 1969, с. 252].

Заключительный этап становления эвенкийских шаманов, по материалам Широкогорова, состоял из двух актов: 1) признания родом на основе особого испытания права за кандидатом проведения обрядов; 2) первого жертвоприношения его духам [1919, с. 47]. Данные действия в сущности близки к якутским.

* * *

Обобщение сведений о комплексах обрядов, проводившихся тюркскими народами Сибири, бурятами и эвенками при посвящении в шаманы, показывает, что единая с древнетюркской основа данной группы ритуалов имела у эвенков. В нее входили изготовление атрибутов после «согласия» или «распоряжения» духов-покровителей, «оживление» бубна, употребление его якобы в качестве ездового животного и ознакомление верующих с кругом духов, от которых может защитить новый шаман.

Бурятские обряды, проводившиеся при становлении шамана, значительно отличались от тюрко-эвенкийских. Они осознавались как отделение новичка от прежнего мира рядовых верующих, его присоединение к категории особых лиц, осуществляющих при помощи шаманов-предков связь со сверхъестественными существами. Характерной чертой бурятских посвящений в шаманы являлась их многоступенчатость.

У тех локальных групп тюрков Сибири, бурят и эвенков, которые имели между собой культурные и этнические контакты, сливались воедино элементы их шаманизма — у бурят, якутов и тофаларов шаманы иногда перенимали свой дар от эвенкийских шаманов, и, наоборот, у эвенков встречались шаманы, в которых вселялись духи якутских, бурятских и нанайских шаманов. Заимствовались отчасти и атрибуты, свойственные соседним народам, или элементы их оформления. Очевидно, ритуальное оформление новшеств в становлении шаманов проводилось в соответствии с обычаями того этноса, чьи духи якобы принудили человека стать шаманом или чей атрибут воспринимался.

3. ШАМАНСКАЯ СИСТЕМА ОБРЯДОВ И РОЛЬ ШАМАНОВ В СОЦИАЛЬНОЙ ЖИЗНИ

Я к у т ы. Обряды, совершавшиеся якутскими шаманами, условно можно разделить на две группы. К первой относились те, которые могли совершать сами рядовые верующие, но проведение их шаманом считалось более эффективным. Например, обычное гадание с целью узнать итог будущего действия — охоты, рыбалки, поездки и т. п.; прочтение заклинания перед охотой; произнесение благопожелания невесте и т. п. Вторая группа обрядов, исполнявшихся якутскими шаманами, являлась их прерогативой, плодом созданного ими комплекса религиозных мистерий. Эти обряды могли исполнять только шаманы. К данной группе относились шаманские камлания при болезнях, несчастиях и обряды, совершавшиеся в ходе становления человека шаманом, а также при погребении шаманов.

Отметим, что в традиционные дошаманские обряды шаманы вносили коррективы с учетом того, что они якобы могли общаться с духами, имели своих духов-помощников. Например, по данным И. С. Гурвича, собранным в Оленёкском районе Якутской АССР в 1941—1944 гг., шаман во время ворожбы обращался к своим духам-помощникам:

Ну же,¹
Духи мои в облике орлов,
Ставшие духами-хозяевами могучей темной тайги,
С окровавленными обшлагами, скажите,
В какой стороне находится мой зверь,
Имеющий толстый слой брюшного жира,
Мощный загривок,
Длинные голени,
Могучие остроконечные рога,
Где он?

Обычный же охотник спрашивал не у духов, а у предмета, с помощью которого гадал.

Семейно-бытовые обряды также дополнялись чисто шаманскими ритуалами или в традиционные циклы вводились новые, специфические компоненты. Часто они носили локальный или сугубо родовой характер. Так, семьи, поклонявшиеся блуждающему духу Бологурской шаманки, при выдаче девушки замуж на свадьбу, которая справлялась в том месте, где жил жених, возили изображение этой богини. Она признавалась главной сватьей. Вез ее специально приглашенный шаман, который совершал несколько специфичных обрядов — объезд коновязи против хода солнца, заклинание блуждающего духа шаманки с просьбой о ее благосклонности, жертвоприношение ей [АИВ АН СССР (ЛО), ф. 22, оп. 1, д. 1, л. 75—84].

Собственно шаманские обряды оформлялись в виде камланий — сложных мистерий, представляющих действия шамана и различных духов — шаманских духов-помощников и духов-покровителей, а также враждебных сверхъестественных существ, обитающих в разных мирах. Эти мистерии имели схожий, ставший каноническим сценарий. Степень сложности ритуальных действий зависела от сложности случая, тяжести болезни и «силы» шамана. Считалось, что более «сильный» шаман может проводить более сложные камлания — обращаться к большему количеству духов, совершать поездки к духам, обитающим в более отдаленных частях сверхъестественных миров, призывать большее число духов-помощников, использовать более разнообразные атрибуты для камлания.

Общепринятые правила проведения камланий якутскими шаманами подробно освещены в предыдущих монографиях автора [Алексеев, 1975, с. 157—171; 1984а, с. 179—188]. Поэтому здесь ограничимся лишь кратким анализом данных о проведении камлания у якутов.

Прежде всего отметим, что якуты обращались к шаманам в тех случаях, когда не могли обойтись без них. Так, при болезнях сначала применялись средства народной медицины. Если они оказывались малоэффективными, то обсуждался вопрос, кого из шаманов пригласить для лечения. Возможности шаманов считались различными: один признавался специалистом при лечении психических расстройств, другой — при затяжных, хронических болезнях и т. п. При подборе шамана учитывалось то, что он раньше лечил от подобных болезней.

Определив, кого надо пригласить, хозяева посылали за шаманом гонца, который приглашал его совершить камлание. Если шаман соглашался, то вместе с гонцом приезжал в дом, где находился больной. Шамана принимали как почетного гостя. Обычно готовились к камланию заранее. Подбирали помощника шамана для проведения обрядов. Он и знатоки обычаев указывали, какие ритуальные предметы (подстилка для шамана, изображения духов и др.) понадобятся шаману, какое угощение «любят» его духи-помощники. Приехав, шаман определял причину болезни. В одних случаях он это делал во время сна. Вечером ложился спать, а утром рассказывал свои сновидения, по которым толковал, какие духи причинили болезнь. В отдельных случаях выяснение причины болезни включалось в камлание — в его начале шаман «высматривал» духа, причинившего недуг.

Само камлание проводилось ночью, после ужина. Оно носило публичный характер. Как правило, на камлание приходило много зрителей. Приглашение шамана к больному не держалось в тайне, и соседи быстро узнавали об этом. Часть зрителей приходила для развлечения, так как камлание было театрализованным представлением. Приходили и для того, чтобы узнать о своей судьбе или судьбе родственников, — шаман, по просьбе присутствующих, в ходе «посещения» места обитания враждебных духов узнавал от них, собираются ли они причинить вред просителю, или в конце обряда совершал гадание о будущем присутствующих. Несомненно, шаманы были заинтересованы в многолюдности обрядов — это способствовало увеличению числа клиентов. На камлание нужно было приходиться заранее, до его начала. Как только шаман начинал камлать, дверь юрты запирали и никого больше не впускали [Виташевский, 1918, с. 165; АИВ АН СССР (ЛО), ф. 22, оп. 1, д. 7, л. 15; д. 21, л. 3]. Это, очевидно, было обусловлено тем, что шаманское камлание было актом коллективного внушения, шаман гипнотизировал всех, а для этого нужна была определенная обстановка, подготовка зрителей к сеансу.

Камлание совершалось при очень слабом освещении. Огонь в камельке убавляли так, что еле мерцали угольки и люди видели лишь мрачную, темную фигуру шамана, сидящего на подстилке, положенной на пол у камелька. Помощник шамана подавал ему его специальный костюм. Он надевал его, затем ему вручали хорошо высушенный бубен.

В начале камлания шаман призывал своих духов-помощников, изображал звукоподражаниями, мимикой и жестами их прибытие. Например, куковал после того, как звал духа

в образе кукушки, подражал ворону и т. п. Затем шаман изгонял злых духов других миров, которые находились в этой юрте (заклинания см.: [Алексеев, 1975, с. 159]).

Перед тем как «отправиться» в место обитания злых духов, шаман обращался к духам-покровителям данной семьи — к духам-хозяевам ее очага, дома, места проживания — с просьбой оказать ему содействие в борьбе со злыми духами. Затем шаман «очищал» то место, где сидел в начале обряда. Это было связано с тем, что, согласно поверьям якутов, к шаману прибывали не только духи-помощники, но и злые духи. Их шаман «вбивал» в землю, т. е. в нижний мир. Путешествие к духам, причинившим болезнь, совершалось для переговоров о возврате похищенной души больного или доставке обратно пойманного злого духа. Поездка совершалась шаманом при содействии духов-помощников, которые охраняли его, устраняли помехи на его пути. Путь шаманов в миры, где обитали духи, измерялся *олохами* — расстоянием, которое шаман мог «проехать» без остановки на отдых. Шаманы красочно описывали препятствия, встречавшиеся им, просили помощи у своих духов, чтобы одолеть их. Достигнув *олоха*, шаманы беседовали с существами, обитавшими в этом месте. Прибыв к месту пребывания духа, причинившего вред, вели с ним переговоры о возврате *кут* больного. В большинстве случаев дух соглашался вернуть похищенное за определенную мзду. Размер жертвы зависел от тяжести болезни. У якутов существовала негласная такса жертвоприношений духам. Шаманы и знатоки традиций знали, какой масти скот надо жертвовать духам, наславшим ту или иную болезнь. Считалось, что злым духам верхнего мира надо жертвовать коней, а духам нижнего мира — крупный рогатый скот. Сам обряд жертвоприношения оформлялся в виде повторного камлания на следующий день или чуть позже.

Договорившись с духами, шаман возвращался в мир людей [АИВ АН СССР (ЛО), ф. 22, оп. 1, д. 7, л. 16; Ксенофонтов, 1929а, с. 60—61]. Обычно в конце обряда шаман рассказывал, что он видел или слышал в мире духов — кому угрожает несчастье, кто заболел или умрет в ближайшее время. Закончив камлание, шаман отпускал своих духов, снимал свое ритуальное облачение, и все присутствующие расходились.

На следующий день шамана одаривали за его труды и отвозили домой. Действо шамана широко обсуждалось после его отъезда, верующие ожидали результатов его лечения. Вместе с тем любое неожиданное происшествие, болезнь

кого-нибудь расценивались как признак неудовлетворенности шамана устроенным ему приемом. По верованиям якутов, сам шаман мог причинить вред своим врагам или негодным ему людям. Возможно, так было на самом деле. В предыдущей работе автора было подробно описано гипнотизирование шаманами людей, а также самовнушение верующих, имевшее немаловажное значение [Алексеев, 1984а, с. 187—188].

Несомненно, до прихода русских шаманы среди якутов были очень активной социальной прослойкой. Они играли заметную роль в консолидации племен. В этом убеждает анализ цикла якутских мифов о первопредках якутов Омого и Эллье. В начальном мифе говорится, что благодатную местность для поселения указал Омогою бурятский шаман. В последующих мифах цикла утверждается, что первым «белым» шаманом был сын Эллья, который трактуется как культурный герой, научивший якутов северному варианту скотоводства [ИПРЯ, ч. I, с. 57—59; Ксенофонтов, 1977, с. 36—37, 42].

В мифах о переселении племени мегинцев и их борьбе за новую территорию главную роль играет шаман — глава племени. В его задачи входили вызов духа кровожадности и вселение его в лучшего богатыря-воина. В сущности это был сеанс психотерапии, направленный на подъем боевого духа своих войск.

Подобные мифы утверждали авторитет шаманов, были отражением значительности их влияния на процесс формирования социальной организации якутов. Необходимо учитывать, что деятельность шаманов не была однозначно положительной или отрицательной. Лечение больных, борьба с несчастьями проводились чаще не из корыстных, а из благих намерений, из милосердия к страждущему. В ряде случаев шаманы вылечивали своих пациентов.

Г. В. Ксенофоновым в Западно-Кангаласском улусе Якутии записан рассказ о том, как один житель с. Малтанцы страдал сумасшествием в течение пяти лет. Родственники больного приглашали разных шаманов, но безуспешно. Наконец, пригласили Кюстэх-шамана. Он перед камланием предупредил хозяев, чтобы они выпустили из темницы больного, когда Кюстэх «вселит» в себя свое главное божество. Когда он «вселил», «домашние отложили запоры с дверей каморки, где сидел взаперти сумасшедший. Тот выскочил с громким криком и бросился на шамана. Последний, выпятив грудь, откинулся назад и дунул ему в лицо. Сумасшедший тут же упал в обморок. Шаман подошел к нему,

колотушкой бубна несколько раз легонько ударил по лбу и сказал: „Настало время подняться тебе, встань!“. Больной тотчас же поднялся. Шаман сказал ему: „Ну, хочешь напиться чаю, пойдем сядем за стол?“. Стали чаевать. Больной уже был здоров» [Ксенофонов, 1929а, с. 44].

Такие факты подтверждали сверхъестественные способности шаманов, существование различных духов.

Немалую роль в подъеме престижа шаманов играли мифы и легенды о том, что они могли причинять вред людям и скоту, насылать на них болезни и смерть. Для этого шаманы, очевидно, использовали гипноз. Например, шаман Тимир Чарапчылаах, «когда обращал свой взор на людей, они умирали, когда смотрел на скот, погибал и скот. Поэтому он сделал себе железный козырек над глазами» [Там же, с. 10]. Шаманское внушение могло быть разовым сеансом или растягивалось во времени. Оскорбленный шаман преследовал своего врага длительное время, определяя конкретный срок отмищения. Так, шаман Яков Кыпчыкын, согласно легенде, наказал своего обидчика через год — убил, напугав своими духами коня врага. Вzbесившийся конь сбросил хозяина, тот «повредил себе спинной мозг у затылка, захворал и умер» [Там же, с. 83—84].

В основе таких случаев лежит антипсихотерапия — использование «психических воздействий с целью расстроить, придавить, обессилить человека». Шаманское внушение переходило в самовнушение человека, проклятого шаманом. «Чувство страха, обреченности вызывало неблагоприятный обмен веществ, парализовало волю к жизни, разум, все это вконец расстраивало течение физиологических процессов в организме. Слепая, безотчетная вера в исполнение всевозможных предсказаний и пророчеств сковывала волю человека, заставляла его совершать несвойственные ему поступки, делать серьезные ошибки, могущие привести к трагическому исходу» [Софронов, 1972, с. 119]. Болезнь или смерть человека, проклятого шаманом, тоже подтверждали наличие сверхъестественных способностей у шаманов. Подробное исследование этого феномена — задача медиков. Этнографические и фольклорные материалы подтверждают его существование.

В целом же положение шаманов в якутском обществе было сложным. С одной стороны, в них верили, надеялись, что они помогут в беде, с другой — страшились их, ненавидели за реальные и мнимые злые проделки. Условно их можно разделить на две группы: шаманы, обслуживавшие в основном состоятельную часть якутского общества, всяче-

ски защищавшие интересы своих хозяев, утверждавшие, что богатство им дается по воле божеств и духов; шаманы, всячески отстаивавшие сохранение устоев родового общества, выступавшие в защиту интересов всего рода. К числу последних, например, относились шаманы, которые выступали против захвата тойонами родовых озер и их спуска. В этих случаях шаманы защищали интересы бедноты, для которой рыбалка на озере была значительным подспорьем в жизни.

Неоднородность состава шаманов как социальной группы была отражением незавершенности этнического развития якутов. К приходу русских якуты находились на стадии разложения патриархально-родовых отношений, на этапе военной демократии.

О количестве шаманов до прихода русских на Лену сведений нет. Неполные данные за XVII в. говорят о том, что шаманы составляли около 6 % взрослой части якутов [Токарев, 1939, с. 90—94; Приклонский, 1886, с. 107]. При этом следует учесть, что они относились к верхушке этноса, очень мобильной, регулярно практикующей по всему региону расселения якутов.

После присоединения Якутии к России развитие традиционной религии остановилось, но она не утратила полностью свои позиции в сознании народа.

А л т а й ц ы, ю ж н ы е а л т а й ц ы. У алтай-кижи, телеутов и теленгитов сложилась система обрядов, в которой наиболее важные действия проводились шаманом. Цикл южно-алтайских обрядов включал регулярные жертвоприношения и коллективные моления духам, а также обряды, совершавшиеся в случае болезней и несчастий.

Наиболее важными из регулярных обрядов считались жертвоприношения светлым духам верхнего мира. В жертву Ульгону — главе духов-небожителей — забивали «трехлетнюю кобылицу светлой масти». Это жертвоприношение совершалось раз в три года [Анохин, 1924, с. 11]. В сущности это было общеалтайское религиозное действо, носящее превентивный характер. Таких же молений удостаивались сыновья Ульгена. Каждый южно-алтайский род почитал одного из сыновей и ему приносил жертву [Там же, с. 12]. На следующий день после моления в честь Ульгена или его сына южные алтайцы жертвовали духам гор кобылицу и брызгали «смесью из молока и толокна» [Там же, с. 16]. Таким образом, это был сложившийся цикл превентивных обрядов в честь духов верхнего мира и духов гор.

Камлания с обращением к Эрлику и подчиненным ему духам проводились в тех случаях, когда они «нападали» на людей, насылали на них болезни и несчастья [Вербицкий, 1983, с. 44].

Исследователи верований южных алтайцев, в первую очередь В. И. Вербицкий и А. В. Анохин, отмечали, что обращение к Ульгену в XIX в. было самым продолжительным видом шаманских камланий. Их же материалы свидетельствуют о том, что этот обряд первоначально сложился в рамках культа духов-покровителей рода и племени. Так, В. И. Вербицкий писал о том, что жертвоприношение Ульгену человек приносил после того, как вступал в супружество [Там же, с. 42]. Это значит — новая семья обязана была испрашивать покровительства у Ульгена, главы доброжелательных божеств-небожителей. В совершении обряда непосредственное участие принимали все мужчины рода, к которому принадлежал человек, приносящий жертву, а также девицы. Женщины не участвовали в обряде и могли находиться не ближе ста метров. Это и понятно, так как взрослые женщины — жены, матери и бабушки — по закону экзогамии являлись представительницами чужих родов. Вступая в брак, они покидали свой род, на свадьбе испрашивали покровительства у божеств мужа, но, видимо, не становились полноправными членами рода. Очевидно, родовым характером обряда объясняется требование поручать камлание только шаману-мужчине [Там же, с. 42, 43]. По данным А. В. Анохина, у алтайцев были так называемые «белые» шаманы, которые не имели ритуального костюма и совершали моления лишь Ульгену [1924, с. 33]. Возможно, это были не шаманы, а жрецы культа духов-покровителей рода и племени.

В целом же камлание к Ульгену, духам верхнего и среднего миров включало все обязательные компоненты шаманской мистерии; угощение духов-покровителей семьи, по просьбе которой совершался обряд; испрашивание у них поддержки; призывание шаманом духов-помощников; жертвоприношения духам; путешествие в верхний или средний мир; предсказание будущего; переговоры с божествами [Там же, с. 28—29, 65 и др.; Вербицкий, 1893, с. 44—76; Алексеев, 1984а, с. 188—189, 192]. Во время камлания в верхний мир к Ульгену шаманы добивались лишь до пятого препятствия, называемого *алтын казык* — «золотой кол» (название Полярной звезды). Здесь их «встречал» дух Уткучы, через него «передавали» Ульгену жертвуемую скотину и вели переговоры с верховным божеством [Анохин, 1924, с. 9].

Камлания с обращением к Эрлику также состояли из перечисленных выше общих для шаманского камлания действий [Вербицкий, 1893, с. 76; Алексеев, 1984а, с. 190—192]. На пути к Эрлику шаманы преодолевали семь препятствий. В роли духов-посредников шаманов в путешествии в нижний мир выступали сыновья Эрлика. В конце пути шаманы достигали дворца Эрлика и сами вели с ним переговоры [Анохин, 1924, с. 14, 28, 83—87 и др.].

Сопоставление данных о камланиях в верхний и нижний миры показывает, что в формировании последних было использовано многое из комплекса обрядов в честь божественнобожителей. Например, препятствия на пути в верхний и нижний миры различались. Препоны на пути в нижний мир описывались как более страшные. Там шамана поджидали «кишащие черные живоглоты», «рычащие черные медведи», «кипящее черное озеро, кипящий черный ад» и т. д. [Там же, с. 86—87].

Если после камлания шамана больной не выздоравливал, то жертвоприношение повторялось. Ценность жертвы возрастала. А. В. Анохин писал, что богатое семейство приносит в жертву до семи скотин, а бедное — до пяти. Но эта норма по мере надобности увеличивается и иногда доводит больного до полного разорения [Там же, с. 26].

В целом следует отметить, что шаманы у южных алтайцев в конце XIX — начале XX в. руководили традиционной религиозной жизнью, совершали значительное количество обрядов. Точных данных об их численности, к сожалению, нет. Минимальное их количество могло быть равным числу родов, а практически было больше, так как в больших родах шамана имела каждая локальная группа. Авторитет шаманов у южных алтайцев, как и у якутов, поддерживался мифами, преданиями и быличками о сверхъестественных способностях и деяниях шаманов [ААН СССР (ЛО), ф. 202, оп. 1, д. 20, л. 10; Алексеев, 1984а, с. 206—207].

Северные алтайцы. Кумандинцы тоже совершали превентивные обряды, во время которых спрашивали у Ульгена и духов-покровителей рода благополучия в жизни, успехов в промыслах, скотоводстве и земледелии. Каждый род кумандинцев во время обряда посвящал указанным божествам коня определенной масти. Эти обряды проводились так же, как и у других групп алтайцев. Жертвоприношение носило «родовой характер... Лошадь, предназначенная в жертву арыг тес (чистым, добрым божествам. — Н. А.), считалась неприкосновенной. На ней нельзя было работать или ездить. Женщина не могла вообще к ней прикоснуться.

При экзогамности браков женщина была чужеродной в данном сёеке» [Сатлаев, 1974, с. 161].

При болезнях кумандинцы приглашали шамана для камлания к духам нижнего мира с целью выкупа души заболевшего. Камлания шаманов были стереотипны, варьировались лишь отдельные детали, например виды и количество жертвоприношений. Так, «если кам шаманил над больной женщиной, то он “подносил” главному духу подземного мира — Эрлику — семь чашек с брагой, а если совершал камлание над мужчиной, то девять чашек браги» [Там же, с. 160].

Взамен души человека (*юрген-чула*) шаманы «отдавали» домашних животных. «Ежегодная численность скота, приносимого в жертву духам, достигала многих сотен голов, нанося тем самым существенный урон экономике кумандинского хозяйства» [Там же, с. 158]. Кумандинские шаманы за свои услуги получали лучшую часть мяса забитой в жертву скотины, ее шкуру, деньги. Кумандинцы боялись шаманов, так как приравнивали их к злым духам. Считалось, что шаман может похитить душу простого человека или другого шамана, более «слабого». В рассказах об уничтожении шаманами своих врагов, о перипетиях их борьбы с соперниками говорилось о наличии у них сверхъестественного дара [АГАИ, ф. АМ, д. 216, л. 117—118, 129—130, 257 и др.]. Многочисленность подобных произведений скорее всего говорит о том, что простые люди сомневались в истинности шаманизма. Вот почему шаманы должны были вновь и вновь убеждать сородичей в существовании различных духов и своей способности бороться с ними [Basilov, 1984, p. 165—167].

У челканцев и тубаларов шаманы тоже руководили религиозной жизнью в локальных группах. О численности шаманов у северных алтайцев нет сведений. Наши полевые материалы показывают, что количество их было значительным. По рассказам В. И. Пустогачева, в местности, где он жил, в конце XIX — первой половине XX в. практиковали 14 шаманов и одна шаманка.

Х а к а с ы. Имеющиеся материалы о камлании хакасских шаманов свидетельствуют о том, что они проводили обряды в основном так же, как и алтайские шаманы. (Подробно об этом см.: [Алексеев, 1984а, с. 193—196].) Необходимо лишь отметить, что обряд посвящения животных светлым божествам хакасы совершали в новолуние, а духам нижнего мира камлали перед новолунием [Катанов, 1897, с. 55].

Есть сведения, свидетельствующие о том, что хакасские шаманы не владели безраздельно правом проведения всех традиционных религиозных обрядов. Например, у качинцев шамана, приносящего жертвы духам нижнего мира, даже не допускали на родоплеменной праздник «принесения великой жертвы небу» [Островских, 1895, с. 338]. Вместе с тем Н. Ф. Катановым зафиксированы случаи, когда сагайцы приглашали камлать койбальских шаманов [1897, с. 22—37]. Это, видимо, связано с тем, что шаманизм стал общетнической формой религии. Укажем еще, что в конце XIX в. миссионеры запрещали проведение родовых молений, но тем не менее эти праздники хакасами устраивались [Алексеев, 1984а, с. 208—209].

Отношение к шаманам у хакасов было похоже на отношение к ним якутов. Верующие считали их способными причинить людям вред, но в отдельных случаях допускали возможность противостояния рядового человека шаману. Например, П. Островских описал случай, когда обыкновенный человек изрезал обтяжку бубна шамана. Последний «насылал» на него болезнь, но ничего у него не получилось [1895, с. 342, 344].

Среди хакасов были распространены мифы и рассказы о борьбе шаманов друг с другом [АИЭ АН СССР (ЛО), ф. К-у, оп. 1, д. 475, л. 5, 12].

Точных сведений о количестве шаманов у хакасов нет, как и о численности поголовья скота, ежегодно приносимого в жертву. Но все исследователи подтверждают значительность расходов на религиозные нужды, а также большую роль шаманов в жизни этнических групп хакасов [Кузнецова-Ярилова, Кулаков, 1898, с. 55; Катанов, 1897; и др.].

Ш о р ц ы. У шорцев, как и у алтайцев, шаман был почти в каждой локальной группе [Малов, 1909, с. 38]. К шаманам обращались во всех трудных случаях. Главным их занятием было лечение больных [АИЭ АН СССР (ЛО), ф. 3, оп. 2, д. 61, л. 17—18]. Свои действия шаманы в конце XIX в., видимо, скрывали. Изображения духов верующие хранили в амбаре и вносили их в жилище только на время камлания [Малов, 1909, с. 40—41]. Как отметил А. В. Анохин, шорские шаманы тоже получали плату за свои услуги; могли якобы наказывать людей, не понравившихся им; постоянно соперничали между собой [АИЭ АН СССР (ЛО), ф. 11, оп. 1, д. 101, л. 12, 27, 41—42; ф. 3, оп. 2, д. 61, л. 1—3]. В связи с этим и у шорцев отношение к шаманам было двойным — их уважали за добрые дела и ненавидели за козни, явные и мнимые.

Тувинцы. Тувинские шаманы приглашались для проведения самых различных обрядов — праздника поклонения огню, освящения родника, дерева-шамана *хам ыяш дыгыры*), животных, каменного изваяния, оросительного канала, *оваа*, а также лечения больных. Последнее считалось главной функцией тувинских шаманов [Кенин-Лопсан, 1987, с. 22—34]. При этом, как подчеркнул М. Б. Кенин-Лопсан, обряды, связанные с болезнями, имели два варианта: камлание в случае заболевания человека и жертвоприношение с целью предотвращения болезни. Во время камлания над каким-нибудь больным шаман «говорил, например, что члена одного соседнего аала ждет опасность, или уверял, что главу аала, который находится далеко в другом районе, в скором времени заарканит петля сверхъестественной злой силы. Имена не назывались, однако по некоторым деталям слушатели легко догадывались, о ком идет речь. Узнав о грядущей опасности, этот человек сразу приглашал шамана для камлания, чтобы отвести от себя беду» [Там же, с. 28].

Отметим, что упомянутые выше обряды освящения огня и посвящения животных тоже носили предупредительный характер. Верующие проводили их для обеспечения в жизни благополучия. Шаманы приглашались у тувинцев также при падеже скота, неудачах в охоте и для предсказания будущего [Vajnshtein, 1984, p. 358].

При проведении обрядов по самым различным случаям соблюдался ряд обязательных действий и обычаев. Так, вопрос о выборе шамана решали больной и члены его семьи. Затем они посылали за шаманом гонца с запасным конем. Если шаман принимал приглашение, то «прятал за пазуху зеркало кузунгу» и садился на запасного коня. Все остальное снаряжение шамана вез гонец. Прибыв в *аал*, в который был приглашен, шаман совершал «очищение» дымом можжевельника своего бубна, а затем своей обуви [Кенин-Лопсан, 1987, с. 22—23]. Эти детали тувинской шаманистской обрядности схожи с описанными выше якутскими. В камлании тувинских шаманов по поводу болезни человека было также много совпадений с камланием шаманов других тюркоязычных народов Сибири: призывание духов-помощников шаманов, изгнание духа, причинившего недуг, прогноз об исходе болезни и гадание колотушкой для бубна в конце обряда [Там же, с. 22—25, 34, 90—105].

Тексты заклинаний тувинских шаманов представляли собой поэтические произведения, описывающие духов и места, которые они «посещали» во время путешествий [Vajnshtein, 1984, p. 359; Кенин-Лопсан, 1987, с. 89—151]. Основ-

ной функцией тувинских шаманов считалось «предотвращение вмешательства злых, враждебных духов в жизнь людей» [Кенин-Лопсан, 1987, с. 34].

Несмотря на то, что в Туве с XVII в. насаждался ламаизм, шаманизм в значительной степени сохранял свои позиции [Грумм-Гржимайло, 1926, с. 133; Кон, 1903, с. 22—23; Жуковская, 1977, с. 90—194]. Шаманы составляли довольно заметную прослойку тувинского общества. По переписи 1931 г., среди тувинцев, насчитывавших приблизительно 65 000 чел., было 725 шаманов — 411 мужчин и 314 женщин [Vajnshtein, 1984, p. 353]. В некоторых хошунах шаманов было больше, чем лам. В хошуне Сёё Хемсик в 1934 г. действовали 139 лам и 163 шамана, в Рачьып — 92 и 112 [Дьяконова, 1981б, с. 129—130].

По тувинским верованиям, шаманы могли наслать на человека духа *пук*, причиняющего болезнь. Ф. Я. Кон записал рассказ о «сильном» шамане Шагдыре, который если скажет, что напустит на кого-нибудь своих духов, даже на другого шамана, «то последний не будет знать ни минуты покоя. Посланное им привидение то шаманит в юрте противника, то шевелит находящимися в ней предметами (тут пук является как бы вне одержимого им человека)» [Кон, 1903, с. 25]. У тувинцев, как и у якутов, считалось, что и давно умерший шаман может нанести вред человеку. Этим можно объяснить факт, записанный Ф. Я. Коном: «Шаман, производя камлание над больным богатым сойотским (тувинским.— Н. А.) чиновником, велел сжечь кости умерших родителей больного и шамана, к которому те при жизни обращались, и приказание это было исполнено» [АГМЭ СССР, ф. 1, оп. 2, д. 341, л. 11 об.].

Т у в и н ц ы - т о д ж и н ц ы. Характеристику действий тоджинского шамана при лечении больного привел С. И. Вайнштейн: «Во время камлания, которое совершалось с наступлением темноты, шаман приводил себя в состояние сильного экстаза. При этом якобы общался с добрыми духами, опираясь на их помощь, преодолевая значительные трудности, и в конце концов побеждал злых духов. О всех перепетиях своей борьбы он сообщал присутствующим в своих песнях, которые сопровождались движениями, изображавшими сцены схваток» [1961, с. 189]. Ведя борьбу со злыми духами, шаман старался убедить присутствующих, что находится в хороших отношениях с грозными хозяевами тайги, духами-покровителями шамана.

Иногда тувинские шаманы во время камлания впадали в транс. В заключение обряда шаман сообщал о своем воз-

вращении из «путешествия» и производил гадание колотушкой или чашкой. Первая должна была упасть вогнутой частью вверх, а вторая — вниз дном. При этом верующие восклицали; «Тёёрек!», что означало благополучный исход болезни [Там же, с. 190—191].

Как считает С. И. Вайнштейн, у данной этнической группы в начале XX в. шаманизм сохранялся в полной мере. «В функции шаманов входило главным образом „лечение“ больных людей, поиски пропавших вещей и домашних животных, предсказание будущего, освящение и „лечение“ домашних животных» [Там же, с. 186]. Они совершали камлание при неудаче на охоте и часть ритуалов погребального культа (сообщения К. Х. Ака, М. Ч. Ака, С. Э. Кола и др.). Численность шаманов среди тоджинцев была значительно выше, чем среди степных групп тувинцев. По данным переписи 1931 г., около 20 % семей тоджинцев-оленоводов отметили, что придерживаются шаманизма (в среднем по Туве оставались шаманистами 4,5 % семей) [Vajnshtejn, 1984, p. 353]. За свой труд шаманы получали плату. Так, во время поминок сверхъестественным существам «отдавалась» лишь грудная часть туши животного, принесенного им в жертву. Остальное мясо брал исполнитель обряда за «проводы» покойника, «очищение» жилища и т. п. При лечении больных нередко приходилось приносить домашних оленей в жертву духам. «Обращаясь к родственникам больного, шаман говорил, например: «Болезнь глубокая. Приведите белого оленя с черным пятном. Зарежьте его, вырежьте место с темным пятном и бросьте это мясо в огонь, чтобы аза вышли из больного и перешли на мясо». Жертвоприношение оленей и лошадей «подрывало экономическое положение бедняцких хозяйств» [Вайнштейн, 1961, с. 191—192].

Т о ф а л а р ы. Круг обязанностей тофаларских шаманов был таким же, как у всех тюрков Сибири. Шаманов приглашали в тех случаях, когда кто-нибудь заболел, что-нибудь терялось, для того чтобы узнать, каким будет результат предстоящей охоты и т. п. [Dioszegi, 1968, p. 301]. Сюжеты комланий тофаларских шаманов были в основном одними и теми же. Конечно, конкретные случаи совершения шаманских обрядов имели свою специфику, связанную прежде всего с делением шаманов на «белых» и «черных» и их градацией на «великих», «средних» и «слабых». Каждый из них привлекал своих духов, число их было неодинаковым [Там же, p. 247; Siikala, 1978, p. 303]. Несмотря на подобные различия, считалось, что все шаманы регулируют взаимоотно-

шения людей со сверхъестественными существами. Тофалары верили, что в период транса, случавшегося во время камлания, шаманы «посещали» места обитания духов и «встречались» с ними [Dioszegi, 1968, p. 301]. В ходе камлания шаманы часто приносили в жертву скот. Иногда для излечения больного они дарили духам-хозяевам гор и вод оленя или коня, которых называли *ыдык*, как и все другие тюрки Сибири [Катанов, 1907, с. 18].

У тофаларов шаманство тоже являлось профессиональным наследственным занятием. В. Диосеги в ходе полевой работы проследил жизнь 21 тофаларского шамана [Dioszegi, 1968, p. 242, 247]. Согласно его наблюдениям, шаманы тофаларов совершали наиболее важные общественные и семейные обряды. Они определяли, какую жертву принести и когда, описывали масть коня, которого «требовал» дух-хозяин горы, и т. д. Если у хозяина не было коня такой масти, то искали среди соседей: «Владелец коня, догадавшись, какими узами с его товаром связан покупатель, обычно заламывал несуразную цену, но, хоть и приходится переплачивать, „покупаешь, где найдешь“» [Петри, 1928, с. 38].

*

*
1

*

Анализ данных об основных элементах камлания шаманов у тюрков Сибири в XIX — начале XX в. свидетельствует о том, что они совершали одинаково начальную часть обряда. Помощники шамана готовили заранее все необходимое для камлания: жертвы духам, бубен и подстилку для сидения. Шаманы просили помощи и благословения у местных духов-хозяев: духа-огня, духа-хозяина местности, духов-покровителей семьи. Затем, если камлание проводилось для лечения больного, «выясняли» причину болезни. Сложность ритуала лечения зависела от силы духа, вселившегося в тело больного или похитившего его *кут*. При небольшом недомогании, причиненном «мелким» злым духом, шаманы ограничивались чтением заклинаний и незначительными подарками и угощениями. При тяжелых заболеваниях проводилось полное камлание, длившееся всю ночь напролет, представлявшее собой сложную многоактную мистерию, в которой шаман благодаря помощи духов-покровителей «ловил» злого духа, совершал «путешествия» в миры, где обитали сверхъестественные существа, «платил» за возврат здоровья и благополучия. При совершении жертвоприношения тюрки Сибири убивали скотину, «не выпуская» из нее

душу, — последнюю надо было «поймать» и «отвести» в страну, откуда якобы прибыл дух, причинивший несчастье. Мистерии шаманов завершались «ропуском» духов-помощников и гаданием о результате обряда.

Необходимо отметить, что в красочных заклинаниях, являвшихся порой прекрасными поэтическими произведениями, шаманы подчеркивали могущество своих духов-покровителей, описывали сложность препятствий на пути к духам и свою «титаническую» борьбу во имя спасения и защиты людей. Сами шаманы верили в существование различных божеств и духов. Совершая обряд, они часто впадали в транс или экстатическое состояние, в котором общались с невидимыми существами и посещали места их обитания. Для них камлание нередко было управляемым нервно-психическим припадком. Общение с духами во время обрядов являлось для самого шамана «определенной психоневротической разрядкой, позволявшей ему облегчать свой недуг» [Гурвич, Беленкин, 1978, с. 120].

Попытки систематизации религиозных воззрений своего этноса предпринимались на достаточно ранней стадии истории человеческого общества. Это приводило к выделению из общей массы этноса лиц, которые стали исполнять главные религиозные обряды или руководить ими. Так, у народов Южной Сибири шаманы выделялись как отдельная социальная группа в середине I тыс. н. э. [Вайнштейн, 1961, с. 176]. От них, очевидно, тюркоязычные этнические общности и унаследовали в основном шаманистские обряды и поверья. Наряду с одинаковыми элементами в камланиях шаманов имеются черты, свойственные лишь отдельным этническим общностям. Например, у якутов это обряд «очищения» места, где сидел шаман, изображение путешествия в нижний мир «как ныряния в бездну смерти» и т. д. У южных алтайцев — поверье о том, что шаман не мог добраться до жилища Ульгена, находящегося вверху, а «поднимался» лишь до пятого препятствия на пути к нему. По верованиям алтайцев, шаману помогали наряду с умершими предками духи-небожители. Такие специфичные элементы могли сформироваться в результате эволюции древних обрядов или быть заимствованы у какого-нибудь народа, особенно после прекращения культурных контактов с родственными этническими общностями.

В целом у всех тюркоязычных народов шаманы в XIX — начале XX в. занимали заметное положение в обществе. Они лечили больных, совершали главные ритуалы ранее самостоятельных культов духов-покровителей рода, про-

мыслового и погребального. У тюрков Сибири существовала вера в способность этих лиц, будто бы наделенных сверхъестественными свойствами, наслать болезнь и даже смерть на неугодных им людей.

Анализ материалов о шаманизме сибирских тюрков показывает, что он становился ведущей формой религии и приобретал межплеменной характер. Шаманы получали за исполнение обрядов плату и наносили значительный материальный ущерб бедноте, заставляя ее приносить скот в жертву духам.

Но шаманы не захватили полностью право руководства всеми традиционными религиозными обрядами, проводившимися тюрками Сибири. Так, у этнических групп хакасов вплоть до начала XX в. шаманам не разрешалось участвовать в главном обряде культа покровителей племени — «великой жертве небу». Интересно, что у якутов в прошлом шаманы, совершавшие жертвоприношения духам болезней, не допускались на ритуальную часть праздника *ысыах*, посвящавшегося общеплеменным божествам *айыы* [Архив ГО СССР, р. 64, оп. 1, д. 65, с. 318].

Тюрко-монгольские параллели. Сопоставление данных об обрядовой деятельности шаманов тюрков Сибири со сведениями о действиях бурятских шаманов сопряжено с большими трудностями. (Как известно, шаманы бурят делились на «белых» и «черных». Разница их камланий, к сожалению, не стала предметом специального исследования. Есть и другие вопросы, без ответов на которые сложно достоверно идентифицировать традиционные бурятские религиозные обряды с тюркскими. Если разделение на «белых» и «черных» шаманов связано только с социальным расслоением бурятского общества — с возвышением отдельных родов, которые стали называть себя «белокоственными», в отличие от бедных родов, именуемых «чернокоственными» [Михайлов, 1980, с. 266—267], то встает вопрос: совершали или нет члены последних обряды в честь «светлых» западных богов-небожителей, считавшихся распорядителями всех благ и покровителями «белых» родов? Что делали члены «белых» родов, если им якобы причиняли болезнь восточные божества или духи, подчиненные им? Было ли у членов «черных» родов право приглашать «белого» шамана, и наоборот? Одинаково ли совершали обряд «белый» и «черный» шаманы при одних и тех же болезнях? Список таких вопросов, еще не привлекавших должного внимания религиоведов, можно продолжить. Но и приведенных примеров достаточно, чтобы понять невозможность репрезентативного сравнения кам-

ланий бурятских и тюркских шаманов в настоящее время. Поэтому ограничимся несколькими предварительными выводами, полученными в итоге сопоставления обобщенных выше материалов об обрядовой деятельности шаманов тюркоязычных народов Сибири с данными, имеющимися в литературе по бурятскому шаманизму.

У бурят, как и у всех народов Сибири, существовала разветвленная система обрядов и запретов, охватывающая все стороны их жизни. Простые предохранительные и очистительные действия, как и у тюрков, совершал каждый верующий. Наиболее важные обряды проводились не только шаманами, но и стариками — знатоками обычаев. Так, сложные общественные моления *тайлганы* могли состояться и без деятельного участия шаманов [Хангалов, 1958, т. I, с. 354—355]. Анализ материалов показывает общность этого ритуала с праздником *ысыах* у якутов и общеплеменными молениями духам-покровителям племен у алтайцев и хакасов. В тех случаях, когда *тайлган* проводил шаман, он впадал в экстаз, и в это время к нему «приходили» и в него «вселялись» по очереди все западные духи-творцы. Они рассказывали устами шамана свои «биографии» и предсказывали судьбу присутствующих, сообщали, будет ли принята жертва [Там же, с. 521]. Можно предположить, что идея «прихода» божеств к «белым» шаманам — результат заимствования от «черного» шаманства, где исполнители обрядов не просто умилялись духам, но и активно «контактировали» с миром воображаемых существ.

По бурятским традициям, шаман, приглашенный к больному, «узнавал» путем гадания по обожженной бараньей лопатке причину недуга: какое божество разгневано и что полагается жертвовать в данном случае. «Если шаман не узнает имени божества или божество не хочет преклоняться на милость, то больной помирает» [Хангалов, 1958, т. I, с. 395]. Напомним, что шаманы тюрков Сибири «ставили» диагноз при помощи своих духов-покровителей и помощников. Конечно, и тюрки гадали о причинах болезни, но основным, наиболее верным считалось «указание» шаманских духов.

Обряд гадания по бараньей лопатке входил, видимо, в компетенцию и «белых и черных» шаманов. После этого они совершали обряды жертвоприношения. Характер их действий был различен. «Белые» шаманы обращались к «белым» западным божествам и божествам-владыкам водных стихий с просьбой защитить от действий злых духов [Там же, с. 483]. Соответственно жертвы приносились и светлым

и злым божествам, но в контакт шаман входил только со своими духами-покровителями — бывшими «белыми» шаманами из своего рода и западными божествами. «Черные» же шаманы обращались прямо к злым божествам, считавшимся их покровителями, т. е., как и шаманы тюркоязычных этносов, вступали с ними в «непосредственное общение». В этом «черным» шаманам «содействовали» духи их предков-шаманов. Совпадал с тюркскими обычаями и срок проведения камланий «черных» шаманов у бурят. Главнейшие мистерии они совершали ночью, «перед лицом ночного неба» [Там же, с. 365].

Камлание «черного» бурятского шамана при лечении им больного называлось *кырык*. О том, что данный обряд относился к циклу ритуалов, проводимых «черными» шаманами, говорит «вселение» в себя шаманом духа, которому приносится жертва. Поскольку она предназначалась духу, причинившему болезнь, то это — злой дух, к которому «белые» шаманы не могли обращаться. Термин *кырык* близок к якутскому *кыырык*, обозначающему полное шаманское камлание. Основные моменты бурятского *кырыка* совпадали с якутским обрядом принесения скотины в жертву духам болезни. Общим было и предварительное «очищение» дымом всех предметов, используемых при жертвоприношении, убиении жертвенной скотины способом разрывания аорты, вешание шкуры с головой и копытами на дерево и направление ее головой в ту сторону, где находилось якобы место обитания духа, вызвавшего болезнь [Там же, с. 353—354]. К сожалению, описание *кырыка*, составленное М. Н. Хангаловым, фрагментарно и не дает возможности детально сравнить его с данными о камланиях шаманов у тюрков Сибири при лечении больных. Возможно, в обрядах, совершавшихся бурятскими шаманами при жертве скотины духам, вызвавшим недуг или беду, имелось больше совпадений с тюркскими элементами, чем указано выше. Так, согласно Д. Банзарову, шаман при лечении больного сперва «переводил» в себя из пациента духа, вызвавшего болезнь, затем «переселял» его в жертвуемое животное [1891, с. 41]. Аналогичные действия были присущи якутским шаманам.

Подобные совпадения в деталях, может быть, обусловлены тем, что данный обряд сформировался у общих предков бурят и якутов. Но пока не исследованы различия в верованиях отдельных этнических и локальных групп бурят, трудно ответить на вопрос, к наследству какой части их предков относился тот или иной обряд: тюркоязычной, монголоязычной или дотюрко-монгольской. В целом сравни-

тельное изучение шаманизма монголо- и тюркоязычных народов Южной Сибири требует проведения широкого предварительного исследования традиционных верований бурят в аспекте их этнических компонентов.

Сведений о количестве шаманов и шаманок у бурят нет. Но благодаря труду Т. М. Михайлова достаточно убедительно выявлена социальная сущность бурятского шаманизма. Две группы его служителей ко времени прихода русских играли в жизни бурят даже большую роль, чем шаманы у тюрков Сибири. Возвышение шаманов как руководящих религиозных деятелей в монголоязычной среде имело глубокие исторические корни. Так, в XIV—XVIII вв. шаманы у предбайкальских и забайкальских племен занимали особое положение, образуя определенное сословие. Они все больше сосредоточивали в своих руках культовую деятельность, «что обуславливалось процессом феодализации» [Михайлов, 1980, с. 309].

Такое же положение занимали шаманы в указанный период и в Монголии [Там же, с. 311]. Возвышение шаманов у монголоязычных этносов относилось к более раннему периоду. Так, уже у древних монголов шаманы не только занимались лечением больных, но и «вторгались во все сферы жизни верующих. „Регулирование“ погоды („обеспечение“ данной территории водой, „управление“ солнцем, ветром), „обеспечение“ хорошего приплода скота, удачной охоты, счастливого потомства, „угадывание“ воли неба, руководство приготовлением онгонов, совершение обрядов и жертвоприношений в честь тех или иных богов и духов, освящение мероприятий военно-политического характера, благословение новобрачных на свадьбах, познание мифологии и родословных соплеменников — вот далеко не полный перечень всего того, чем должен был заниматься и что ведать шаман» [Там же, с. 262].

Уточним, что здесь, к сожалению, перечислены вместе функции и «белого» и «черного» шаманов. Освещение различия в действиях двух групп шаманов у бурят и других монголоязычных народов позволило бы понять сущность «белого» шаманства. Т. М. Михайлов предлагает свой вариант решения данной проблемы. Он считает, что деление шаманов на две категории — «белых» и «черных» — связано с глубоким социальным расслоением общества, и прежде всего с выделением так называемых аристократических родов, члены которых считали себя «белокостными», в отличие от простых смертных — «чернокостных» [Там же, с. 266—267]. Возможно, это верно для позднего этапа деятельности «белых» ша-

У тюркоязычных народов Сибири в прошлом бытовали общие религиозные представления об окружающем мире и человеке, унаследованные от древнетюркской эпохи. Древние тюрки распространяли свою культуру, в том числе и религию, как «государственную», в среду «окраинных обществ-реципиентов» [Савинов, 1984, с. 5—6]. Часть общетюркских религиозных поверий и обрядов, видимо, сформировалась на еще более раннем этапе истории аборигенов Сибири. Это обусловлено тем, что «религия всегда сохраняет известный запас представлений, унаследованный от прежних времен, так как во всех вообще областях идеологии традиция является великой консервативной силой» [Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд., т. 24, с. 315]. Именно в религии из всех многочисленных и разнообразных «неязыковых» комплексов культуры обнаруживается, как правило, «наибольшая степень „жесткости“ взаимосвязи отдельных компонентов» [Бромлей, 1973, с. 59].

В то же время в XIX — начале XX в. локальные и этнические группы тюркоязычных народов Сибири в своем отношении к окружающему миру имели особенности, обусловленные двумя причинами: трансформацией общих взглядов в ходе самостоятельного исторического развития; культурным и этническим взаимодействием с разными этносами.

Анализ данных о верованиях тюрков и бурят, связанных с окружающим миром, показывает, что представления и обряды ассимилированных этнических групп полностью не исчезали. Часть прежних божеств включалась в новый пантеон этноса даже в тех случаях когда в нем уже присутствовали аналогичные мифические персонажи. Этим, несомненно, объясняется наличие у любого тюркоязычного народа Сибири нескольких божеств с одинаковыми функциями.

Тюркоязычные народы сохраняли единое, выработанное еще их древними предками религиозное осознание рожде-

ния человека, его жизни на земле и смерти. Аналогичные представления о жизненной силе, болезни и смерти как переселении в иной мир были свойственны бурятам и эвенкам. Однако мифологическая трактовка этих идей имела специфику.

Среди южно-сибирских тюрков распространилось монгольское толкование судьбы человека после смерти. Эвенкийские поверья о загробной жизни, вначале единые с древнетюркскими, получили позже оригинальное развитие. Существование в подземном мире представлялось в виде поселения на родовой мифической реке.

В погребальном культе народов Южной Сибири сохранилось много общих традиций и обрядов, имевших историческую преемственность с похоронными обычаями древних аборигенов данного региона [Окладников, 1950; Константинов, 1971; Дьяконова, 1975; Коновалов, 1977; Тощаклова, 1973; и др.].

Систематизация религиозных объяснений сущности окружающего мира, рождения, жизни и смерти человека сопровождалась формированием действий, направленных на использование, нейтрализацию или ликвидацию сверхъестественных свойств отдельных объектов, а также действий вымышленных персонажей — духов и божеств. Наиболее архаичными являлись обряды, связанные с почитанием окружающего мира и самыми древними сферами деятельности людей — охотой, собирательством и рыболовством. Промысловый культ стал формой религии не в период разложения родовых отношений, как считал С. А. Токарев [1964, с. 44], а в процессе их становления. У тюрков Сибири сохранялись общесибирские ритуалы, связанные с магическими и аниматическими воззрениями, с верой в возрождение убитых зверей и т. п. Основными в данном культе у всех изучаемых народов являлись обряды в честь духов мест и охоты. У якутов особое развитие получил культ общетнического духа-покровителя охоты Баай Байаная, которому поклонялись их древнетюркские предки. Пережитки почитания Байаная сохранялись также у алтайцев и шорцев. Поклонение Байаная вошло в промысловый культ бурят и эвенков. Подобное единство, несомненно, связано с прочными и длительными этнокультурными контактами указанных этносов. Охотники Саяно-Алтая считали, что удача в охоте зависит от воли местных горных духов. Отличие верований якутов от верований родственных им этносов Южной Сибири возникло, вероятно, в поздний период их истории, когда межэтнические контакты прервались.

На промысловый культ тюрков Сибири оказал влияние шаманизм, превратившийся в одну из главных форм религии.

Определенную самостоятельность у тюрков Сибири сохранял культ покровителей рода, семьи и племени, состоявший из обрядов в честь духов и божеств, от воли которых зависели рождение и благополучие людей, их успехи в хозяйственной деятельности, в войнах и пр. Этот культ, носивший вначале родовой, а может быть, и общеплеменной характер, впоследствии стал общинным, т. е. свойственным определенным группам семей из разных родов, совместно осваивающим какую-либо территорию.

К общему древнетюркскому мировоззрению можно отнести также поклонение духу-хозяину очага, родовой территории и божествам-небожителям, признававшимся творцами земли и людей. Первоначальное название божеств-творцов сохранили якуты (*айыылар*) и хакасы (*дьааглар*). К этому же термину восходит имя алтайской богини Дьяайык (творящая). Божества верхнего мира считались не только добрыми, как часто утверждали исследователи религии народов Сибири. Им приписывалась возможность обеспечивать людям благополучную, богатую жизнь, но они могли и не дать ее, тем самым обрекать на бедность и болезни. Кроме того, обитатели верхнего мира превращались в злых духов при посещении среднего мира и причиняли людям болезни и несчастья.

Основной формой религии тюрков Сибири в XIX—XX вв. становится шаманизм. Его основой явилась сложившаяся система религиозных взглядов с выдвиганием на передний план шаманов и способствующих им духов, якобы обеспечивающих благосклонность сверхъестественных существ. Практически ранее сложившиеся анимистические представления дополнялись образами более могущественных шаманских духов.

Общий пласт анимизма, унаследованный тюркоязычными этносами от их предков после распада древнетюркской общности, претерпел значительную эволюцию. Отдельные комплексы — поверья о сверхъестественных существах среднего, верхнего и нижнего миров — во многом изменились. В XIX — начале XX в. только у якутов небожители разделялись на два разряда — айыы и абаасы. Первоначально эти две группы божеств были в основном покровителями отдельных родов или племен. К концу XIX — началу XX в. представление о главе божеств *айыы* стало сливаться с христианским пониманием бога. Фольклорные ма-

териалы свидетельствуют о том, что обряды в честь айы совершались жрецами родового культа и представляли собой умиловительные жертвоприношения. Шаманы, обращавшиеся к духам нижнего мира, не имели права даже присутствовать при исполнении общеродовых обрядов, посвященных божествам айы.

Южно-алтайские шаманы более активно, чем якутские, вторгались в культ божеств-творцов. В XIX — начале XX в. обряды этого культа на Алтае совершались с помощью духов-посредников. Нетюркские по происхождению алтайские роды лишь формально признавали главенство Ульгена и продолжали поклоняться своим исконным божествам. Так, кумандинцы считали Ульгена покровителем только родов телеутского происхождения. Собственно кумандинские небожители включались в состав домочадцев Ульгена. Таким же путем сформировались поздние тубаларские и челканские представления о божествах верхнего мира.

Хотя основа хакасских воззрений на небожителей являлась общетюркской, люди за помощью обращались к своим племенным божествам-покровителям, включенным в число небожителей. Обряды в их честь совершались шаманами.

Шорские представления о верхнем мире более близки к алтайским, чем хакасские. Так, обряд жертвоприношения Ульгену шорцы заимствовали у своих соседей алтайцев, но по-своему трансформировали древний образ общетюркского бога-творца, приписав ему «подбор» кандидатов в шаманы [Хлопина, 1978]. К Ульгену шорские шаманы обращались через своих родовых духов-покровителей. В число шорских божеств верхнего мира входили, как и у кумандинцев, Сары Чалыг, Джангыракту дьажызы-кан и Каным. Этим божествам поклонялись, очевидно, общие предки шорцев и кумандинцев.

В тувинских шаманистских верованиях прослеживаются общие с алтайскими элементы — преследование злых духов молниями, почитание Дьайык главным духом-помощником шаманов и т. п. Вместе с тем у тувинцев имелись характерные только для них поверья о верхнем мире. Так, они верили в получение человеком шаманского дара от неба через посредство духов-хозяев радуги.

Сопоставление воззрений тюрков Сибири на верхний мир с поздними бурятскими и эвенкийскими показывает значительное отличие их друг от друга. Отдельные прямые совпадения в мифологии бурят и тюрков Сибири могут быть объяснены тем, что в этногенезе бурят участвовали древнетюркские компоненты. В частности, божество Татай, реликты по-

читания которого отмечены у телеутов, якутов, бурят и киргизов, возможно, относилось к раннему общетюркскому пантеону божеств-небожителей [Абрамзон, 1971; с. 298; Михайлов, 1980, с. 173]. Почитание якутами и бурятами хозяина Ленских писаных скал Ажирая-бухэ обусловлено, по видимому, вхождением в состав обоих этносов курыканских родов, поклонявшихся этому божеству.

Эвенкийские параллели в области представлений о верхнем мире свидетельствуют о единстве раннего дошаманского пласта верований предков тюрков и эвенков. Шаманская интерпретация верхнего мира у эвенков сильно отличалась от поздних тюркских и бурятских представлений.

Нижний мир тюркоязычные народы Сибири представляли во многом таким же, как и средний. В древности нижний мир считался местом, куда люди переселялись после смерти. Случайно попав живыми в нижний мир, люди становились злыми духами и наносили вред его обитателям.

В XIX — начале XX в. в комплексе поверий о нижнем мире у тюркоязычных народов Сибири имелись существенные различия. Якутам, например, не был известен Эрлик, почитавшийся всеми южно-сибирскими тюркоязычными и монголоязычными этническими группами как владыка подземного царства. Вероятно, этот образ был заимствован тюрками Сибири от древнемонгольского населения Центральной Азии.

Во многом не совпадали поверья о детях Эрлика и детях Арсан Дуолая — главы злых духов, живущих, по якутским верованиям, в нижнем мире. По якутской мифологии, обитатели нижнего мира однозначно враждебны людям. У южных алтайцев слуги Эрлика тоже похищали *кут* человека, но вместе с тем сыновья Эрлика покровительствовали отдельным родам и защищали их от нападения злых духов. Согласно верованиям хакасов и шорцев, Эрлик давал шаманам духов-помощников, которые помогали им в борьбе со сверхъестественными существами, насылавшими беды.

Изучение сонма духов показало, что один и тот же мифический персонаж нередко относился к обитателям разных миров. Так, Кара Куша южные алтайцы признавали сыном Ульгена, живущим в верхнем мире. Духа Кыргыз-хана кумандинцы причисляли к сыновьям Ульгена. Шорцы же Кара-куша и Кыргыз-хана считали сыновьями Эрлика. Возможно, это объясняется тем, что божества-покровители чужих родов относились к разряду враждебных духов, которые почитались в основном существами из нижнего мира. Осо-

бенностью мифологии кумандинцев и шорцев являлось признание Эрлика главой только части обитателей нижнего мира.

Сопоставление поверий тюрков и эвенков о нижнем мире говорит об общности исходного восприятия данного комплекса. Шаманское описание нижнего мира у эвенков самобытно и сильно отличается от тюркского и бурятского.

Тюрки Сибири сохраняли почитание сверхъестественных существ, якобы обитающих в среднем мире. Но их шаманы подчинили себе духов природы. Приспособление шаманов у тюрков Сибири и эвенков к ранним анимистическим представлениям в основном шло одним путем. У бурят же ископные духи-хозяева отдельных объектов природы заменялись духами недавно умерших шаманов и выдающихся людей.

В процессе становления шаманизма сложились представления о духах-покровителях и помощниках шаманов, которые якобы обладали даром активно воздействовать почти на всех духов и божеств трех миров. Главным покровителем шамана тюрки считали умершего шамана из числа кровных родственников новичка. Якуты главным покровителем шамана признавали кого-нибудь из второстепенных *абаасы* верхнего мира, а у алтайцев, качинцев, сагайцев и тувинцев аналогичную роль мог сыграть дух родовой горы. Наличие подобных вариаций имело древнее происхождение или же являлось результатом позднего мифотворчества.

К общему древнему наследию, очевидно, можно отнести осознание бубна как ездового животного. У якутов имелось поверье о матери-звере шамана — сверхъестественном его двойнике, заимствованное у эвенков. Своеобразием южно-алтайского шаманизма являлось обращение шаманов к духам верхнего мира только при содействии Дьайык и Суйлы — сверхъестественных помощников, «спущенных» Ульгеном на землю для охраны людей. В верхнем мире шаманам помогал дух Уткучы — посредник между ними и Ульгеном. В нижний мир южно-алтайские шаманы спускались при помощи сыновей Эрлика. В числе шаманских духов были также ранее умершие родственники, бывшие шаманы. Отличительная черта кумандинского шаманства — привлечение к участию в камлании в качестве духов-помощников обитателей верхнего и нижнего миров. У кумандинцев бытовало поверье о том, что шаманы владели небесными конями, благодаря которым могли совершать поездки к духам верхнего мира, и мифическими конями для посещения отдаленных мест среднего и нижнего миров. Любопытной чертой анимистических представлений шорцев являлось поверье о духе-хозяйке бубна как мифической жене шамана.

В тувинском анимизме имелись прямые параллели с южно-алтайскими. Это признание Дьайык главной помощницей во время путешествия шаманов в верхний мир, существование духов-покровителей в образе хозяина родовой священной горы и ранее умершего шамана-предка. У тувинцев-тоджинцев почитание Дьайык не культивировалось.

У тюрков Сибири существовал культ умерших шаманов, якобы обеспечивавших связь с различными духами.

Сопоставление воззрений тюрков Сибири о духах-покровителях и духах-помощниках шаманов с подобными комплексами поверий бурят и эвенков показывает, что у этих этносов главными покровителями или помощниками тоже считались духи умерших шаманов из числа прямых предков. При этом у всех народов Южной Сибири в виде исключения допускалось получение шаманского дара от шаманов из другого рода или даже другого этноса. Это, с нашей точки зрения, отражает становление шаманизма в качестве общей формы религии нескольких народов, совместно осваивающих определенную историко-этнографическую область.

Несмотря на сходство представлений о духах-покровителях и духах-помощниках шаманов, мифологическое объяснение их возможностей у бурят и эвенков имело свои особенности, обусловленные как спецификой основы традиционных верований, так и особенностями формирования шаманского пласта мифологии у каждого этноса.

Возникновение поверий о шаманских духах у тюрков Сибири связано с религиозной интерпретацией реальной болезни. Прежде чем стать шаманом, человек переносил психический недуг, который воспринимался как воздействие сверхъестественных существ. Как указывал В. И. Ленин, «...бессилие дикаря в борьбе с природой порождает веру в богов, чертей, в чудеса и т. п.» [Полн. собр. соч., т. 12, с. 142]. Очевидно, права В. П. Дьяконова, говоря о культивации издревле круга лиц, которым был свойствен тип нервной системы, предрасположенной к «шаманской болезни» [1981, с. 135].

«Шаманская болезнь» носила наследственный характер и передавалась у сибирских тюрков как по отцовской, так и по материнской линии. В период болезни будущие шаманы вырабатывали умение контролировать свое поведение в ходе припадка, учились вызывать его и прекращать по собственному желанию. Это достигалось путем подражания шаманским камланиям, являющимся по сути комплексом стереотипных действий — самовнушения, заклинаний и пассов, вызывающих управляемое экстатическое состояние. Ус-

пех в борьбе с болезнью осознавался как подчинение духов шаману, получение дара общения со сверхъестественными существами. Пользуясь гипнозом, шаманы излечивали часть своих пациентов. Результат же воспринимался как действие духов, подчиненных шаману.

У бурят и эвенков человек, становившийся шаманом, тоже переносил «шаманскую болезнь». Как и у тюрков, у них новичок должен был обучиться умению управлять ходом психического припадка. У бурят подготовкой нового шамана занимался опытный шаман. В течение ряда лет он учил будущего шамана своему ремеслу. Только после того как человек, заболевший «шаманской болезнью», и его окружающие убеждались, что он может «управлять» духами, совершался цикл посвятительных обрядов, состоявший из ритуалов изготовления атрибутов шамана и публичного акта признания его верующими. Общим в посвятительных ритуалах тюрков Сибири, бурят и эвенков являлось «оживление» бубна, «ознакомление» присутствующих с духами нового шамана и вручение ему бубна и костюма.

Сравнение действий, совершавшихся при посвящении в шаманы у тюрков Сибири, бурят и эвенков, показывает, что тюркские и эвенкийские ритуалы были едины, а в бурятских имелись значительные отличия. Особенностью становления бурятских шаманов являлась многоступенчатость ритуала, означавшая по существу повышение ранга. Только у бурят отмечено коллективное камлание всех шаманов, присутствующих при посвящении новичка.

У тюрков Сибири шаманы использовали в своей практике различные виды атрибутов. Начинающие шаманы не всегда имели даже бубен и пользовались обыкновенными предметами, которым придавалось ритуальное значение: маленьким луком, холщовой тряпкой, привязанной к палочке, и т. д. К наиболее сложным атрибутам шаманов относились бубен и костюм. Их оформление формировалось, по-видимому, в течение длительного времени. Сравнение шаманских бубнов, хранящихся в музеях, показывает, что к одному типу относились бубны якутов и эвенков. Отличительной чертой бубнов ряда тюркских этнических групп являлось изображение на них духов-помощников шамана и мифических миров. Шаманские костюмы тюрков Сибири имеются в музеях в небольшом количестве и относятся в подавляющем большинстве к XIX — началу XX в. Они свидетельствуют об отсутствии у кумандинцев и шорцев ритуального костюма для шаманов, о наличии разницы в оформлении при-
ж на южно-алтайских, хакасских, тувинских и якут-

ских шаманских плащах. Возможно, специальное облачение для шамана имели не все сибирские этносы или же оно претерпело очень сильную эволюцию.

Об архаичности шаманского костюма говорит осознание его у всех тюрков как символической птицы, в которую обращался шаман в ходе исполнения обрядов. Вместе с тем ритуальная одежда шаманов сильно различалась у отдельных этнических групп тюркоязычных народов Сибири. Оформление подвесок зависело от «силы» шамана, количество и вид деталей костюма разнились на каждом экземпляре.

Шаманы совершали обряды, связанные со многими сторонами жизни людей. В системе ритуалов тюркского шаманизма сложился определенный стереотип. В несложных случаях шаманы произносили заклинание и приносили небольшую жертву. По форме такие обряды совпадали с обычным жертвоприношением духам. Чисто шаманскими являлись камлания — сложные мистерии с призыванием духов, употреблением особых атрибутов. Порядок их проведения у тюрков Сибири был одинаков. Обряд совершался только ночью — от захода солнца до восхода. Вначале шаман обращался к местным духам, затем призывал своих сверхъестественных помощников и «выяснял» при их участии причину болезни или несчастья. Далее шаман «изгонял» духа, вселившегося в больного, или «отправлялся» к духам, похитившим *кут* человека, умилял их и получал ее обратно. По возвращении от духов он «вселял» *кут* в тело. В конце обряда шаман «отпускал» своих духов и проводил гадание об исходе болезни. Практически камлание шамана было многоактным, красочным, в определенной степени театрализованным представлением, которое оказывало огромное влияние на участников обряда. Сами шаманы верили в достоверность описываемого ими сношения с духами. В камлании большое место занимали самовнушение и гипноз.

Проведение камлания по единому сценарию, общие устойчивые формулы заклинания, существовавшие у тюркоязычных народов Сибири, возможно, унаследованы ими от южносибирских аборигенов, у которых шаманы выделились в особую социальную группу предположительно в середине I тыс. н. э. [Вайнштейн, 1961, с. 176]. Общим в камланиях шаманов у народов Южной Сибири являлось использование духов-покровителей и духов-помощников для воздействия на существ, причинивших вред. Поэтому верующие считали возможным обращаться к иноэтническим шаманам. Детали камлания, свойственные отдельным этническим группам, возникли, видимо, в результате позднейшей эволюции шаманства.

Шаманы играли заметную роль в жизни сибирских тюрок. По-видимому, первоначально они выделились из общей массы как особая группа людей, способных якобы входить в личный контакт с духами, причинившими недуг, и совершить обряды, облегчающие душевные страдания и некоторые виды болезней. Надо помнить, что у тюрок Сибири существовала достаточно развитая народная медицина. Их лекари знали лечебные свойства растений, умели вправлять вывихи и делать порой весьма сложные хирургические операции. Довольно часто шаманы и шаманки являлись знатоками народных приемов лечения. Немалую роль играло применение гипноза и своеобразной психотерапии, мобилизующей волю больных, направляющей ее на усиление сопротивляемости организма. Постепенно сфера деятельности шаманов стала расширяться. Шаманы захватили функции основных исполнителей наиболее важных обрядов культа духов-покровителей рода и племени, промыслового и погребального культов. Значительно возросла их социальная роль. Они утверждали законность экономического неравенства членов рода, объясняя его волей божеств. Шаманы получали значительную плату за камлание. Они наносили большой ущерб прежде всего бедноте, заставляя совершать многочисленные жертвоприношения скота.

Шаманизм к приходу русских являлся основной формой религии сибирских тюрок, бурят и эвенков. В этноконтактных зонах Сибири шаманы стали межэтническими служителями культа, обслуживали всех соседей. В результате этнического и культурного взаимодействия складывалась единая для историко-этнографической области форма шаманизма.

- Маркс К. Гогенцоллернский общий план реформ // Маркс К., Энгельс Ф. Соч.— 2-е изд.— Т. 6.— С. 369—374.
- Энгельс Ф. Анти-Дюринг // Маркс К., Энгельс Ф. Соч.— 2-е изд.— Т. 20.— С. 3—338.
- Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии // Маркс К., Энгельс Ф. Соч.— 2-е изд.— Т. 21.— С. 269—317.
- ✓ Ленин В. И. Социализм и религия // Полн. собр. соч.— Т. 12.— С. 142—147.
- Ленин В. И. Три источника и три составные части марксизма // Полн. собр. соч.— Т. 23.— С. 40—48.
- Ленин В. И. О положении своего правительства в империалистической войне // Полн. собр. соч.— Т. 26.— С. 286—291.
- Абрамзон С. М. Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи.— Л.: Наука, 1971.— С. 403.
- Агаджанов С. Г. Очерки истории огузов и туркмен Средней Азии XI—XIII вв.— Ашхабад, 1969.— 295 с.
- ✓ Алексеев Н. А. Обряд посвящения в кузнецы у якутов // Из истории Якутии в XVII—XIX вв.— Якутск: ЯГИЗ, 1965.— С. 113—120.
- ✓ Алексеев Н. А. Материалы о религиозных верованиях якутов как историко-этнографический источник // СЭ.— 1966.— № 2.— С. 22—33.
- ✓ Алексеев Н. А. Традиционные религиозные верования якутов в XIX—XX веках: Дис. ... канд. ист. наук.— М., 1967.— С. 392.
- ✓ Алексеев Н. А. Культ айыы — племенных божеств, покровителей якутов // Этнографический сборник.— Улан-Удэ, 1969.— Вып. 5.— С. 145—169.
- ✓ Алексеев Н. А. Традиционные религиозные верования якутов в XIX—начале XX в.— Новосибирск: Наука, 1975.— 200 с.
- Алексеев Н. А. Общее в ранних формах религии якутов и тувинцев // Этнография народов Алтая и Западной Сибири.— Новосибирск: Наука, 1978а.— С. 199—215.
- Алексеев Н. А. Религиозные верования тюркоязычных народов Сибири и некоторые вопросы их этногенеза // Всесоюзная сессия, посвященная итогам полевых этнографических и антропологических исследований 1976—1977 гг. Тезисы докладов.— Ереван: Изд-во АН АрмССР, 1978б.— С. 152—153.
- ✓ Алексеев Н. А. Мифологические рассказы хакасов о птицах и животных // Фольклор народов РСФСР.— Уфа, 1978в.— Вып. 5.— С. 146—150.
- Алексеев Н. А. Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири.— Новосибирск: Наука, 1980а.— 318 с.

- Алексеев Н. А. К вопросу датировки этнокультурных контактов тюркоязычных народов Сибири // Литературоведение и история. Тезисы докладов и сообщений III Всесоюзной тюркологической конференции.— Ташкент: Изд-во Фан УзССР, 1980б.— С. 155—156.
- ✓ Алексеев Н. А. Миф о духе-хозяйке земли в якутском героическом эпосе // Фольклор народов РСФСР.— Уфа: изд. Башк. ун-та, 1980в.— С. 7—12.
- ✓ Алексеев Н. А. Роль политических ссыльных в изучении этнографии и языка якутов (деятельность В. М. Ионов и других собирателей) // Очерки истории русской этнографии, фольклористики и антропологии.— М.: Наука, 1982а.— Вып. IX.— С. 149—161.— (Тр. ИЭ АН СССР; Нов. сер., т. 110).
- Алексеев Н. А. Проблемы методики полевого изучения шаманства у народов Сибири // Тез. докл. Всес. сессии по итогам полевых этнографических исследований 1980—1981 гг., посвященной 60-летию образования СССР.— Нальчик, 1982б.— С. 143—144.
- Алексеев Н. А. Шаманизм тюркоязычных народов Сибири (опыт ареального сравнительного исследования).— Новосибирск: Наука, 1984а.— 233 с.
- Алексеев Н. А. Отражение этнокультурных контактов в традиционных верованиях бурят и тюрков Сибири // Этническая история тюркоязычных народов Сибири и сопредельных территорий.— Омск, 1984б.— С. 67—70.
- Анисимов А. Ф. Религия эвенков в историко-генетическом изучении и проблемы происхождения первобытных верований.— М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1958.— 235 с.
- Анохин А. В. Материалы по шаманству у алтайцев, собранные во время путешествий по Алтаю в 1910—1912 гг. по поручению Русского комитета для изучения Средней и Восточной Азии.— Л., 1924.— Вып. 2.— 152 с.— (Сб. МАЭ АН СССР; Т. IV).
- Анохин А. В. Душа и ее свойства по представлениям телеутов.— Л., 1929.— С. 253—269.— (Сб. МАЭ АН СССР; Т. VIII).
- Антонов Н. К. Материалы по исторической лексике якутского языка.— Якутск: Кн. изд-во, 1971.— 176 с.
- Банзаров Д. Черная вера или шаманство у монголов и другие статьи Дорджи Банзарова.— Спб., 1891.— 129 с.
- Баскаков Н. А. Душа в древних верованиях тюрков Алтая // СЭ.— 1973.— С. 108—113.
- Боло С. И. Прошлое якутов до прихода русских по преданиям Якутского округа // Сб. трудов НИИ языка и культуры при СНК ЯАССР.— М.; Якутск: ЯГИЗ, 1937.— Вып. 4.— 227 с. (с приложениями).
- Бромлей Ю. В. Этнос и этнография.— М.: Наука, 1973.— 284 с.
- Вайнштейн С. И. Тувинцы-тоджинцы. Историко-этнографические очерки.— М.: Изд-во вост. лит., 1961.— 218 с.
- Вайнштейн С. И. Тувинское шаманство. Доклад на VII Международном конгрессе антропологических и этнографических наук.— М.: Наука, 1964.— 10 с. (Отд. оттиск).
- Вайнштейн С. И. К реконструкции хозяйственно-культурных типов у южно-самодийских народов Саян в XVII—XVIII вв. // Проблемы типологии в этнографии.— М., 1979.— С. 158—165.
- Вайнштейн С. И. Этнографические исследования в Горном Алтае и Туве // Полевые исследования Института этнографии, 1978.— М., 1980.— С. 90—100.

- Валеев Ф. Т. О религиозных представлениях западно-сибирских татар // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера.— М.: Наука, 1976.— С. 320—331.
- Василевич Г. М. Ранние представления о мире у эвенков (материалы) // Исследования и материалы по вопросу первобытных религиозных верований.— М.: Изд-во АН СССР, 1959.— С. 157—192.— (Тр. ИЭ АН СССР; Т. 1).
- Василевич Г. М. Эвенки. Историко-этнографические очерки (XVIII—начало XX в.).— Л.: Наука, 1969.— 304 с.
- Васильев В. А. Медвежий праздник // СЭ.— 1948.— № 4.— С. 78—104.
- Васильев В. И. Проблемы формирования северосамодийских народностей.— М.: Наука, 1979.— 243 с.
- Васильев В. Н. Шаманский костюм и бубен у якутов.— Спб., 1910.— Вып. 8.— С. 1—47.— (Сб. МАЭ АН СССР; Т. 1).
- Вдовин И. С. Введение // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера.— Л.: Наука, 1976.— С. 3—15.
- Вдовин И. С. Заключение // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири.— Л.: Наука, 1981.— С. 265—283.
- Вербницкий В. И. Краткие сведения об Алтайской миссии // Томские епархиальные ведомости.— 1886.— № 22.— С. 1—12.
- Вербницкий В. И. Алтайские инородцы. Сб. этнографических статей и исследований/Под ред. А. А. Ивановского.— М.: изд. этнографич. отд. Об-ва любителей естествознания, антропологии и этнографии при Моск. ун-те, 1893.— 221 с.
- Виташевский Н. А. Материалы для изучения шаманства у якутов // Зап. ВСОРО по этнографии.— Иркутск, 1890.— Т. II, вып. 2.— С. 36—48.
- Виташевский Н. А. Из области первобытного психонейроза // Этнографич. обозрение.— 1911.— № 1/2.— С. 180—228.
- Виташевский Н. А. Из наблюдений над якутскими шаманскими действиями.— Пг., 1918.— С. 165—188.— (Сб. МАЭ АН; Т. V, вып. 1).
- Вчерашняя И. А. Тувинские народные сказки: Дис. ... канд. филол. наук.— М., 1955.
- Гаврилова А. А. Могильник Кудыргэ как источник по истории алтайских племен.— М.; Л.: Наука, 1965.— 112 с.
- Георги И. Г. Описание всех в Российском государстве обитающих народов.— Спб., 1777.— Ч. 3.— 130 с.
- Гоголев А. И. Историография верований и шаманства у якутов (вторая половина XVII — 50-е годы XX в.): Автореф. дис. ... канд. ист. наук.— Якутск, 1973.— 29 с.
- Горохов Н. С. Юрюнг Уолан. Якутская сказка // Изв. ВСОРО.— Иркутск, 1884.— Т. XV, вып. 5/6.— С. 54—57, 396—398.
- Грачева Г. Н. Традиционное мировоззрение охотников Таймыра (на материалах нганасан XIX — начала XX в.).— Л.: Наука, 1983.— 173 с.
- Грумм-Гржимайло Г. Е. Западная Монголия и Урянхайский край.— Л.: Изд-во РГО, 1926.— Т. III.— 151 с.
- Гумилев Л. Н. Древние турки.— М.: Наука, 1967.— 504 с.
- Гурвич И. С. Охотничьи обычаи и обряды у населения Оленёкского района // Сборник материалов по этнографии якутов.— Якутск: ЯГИЗ, 1948а.— С. 74—94.
- Гурвич И. С. Космогонические представления и пережитки тотемического культа у населения Оленёкского района // СЭ.— 1948б.— № 3.— С. 128—131.

- Гурвич И. С.** Отмирание религиозных верований у народностей Сибири // Вопросы преодоления религиозных пережитков в СССР.— М.; Л.: Наука, 1966.— С. 79—96.
- Гурвич И. С.** Культ священных камней в тундровой зоне Евразии // Проблемы антропологии и исторической этнографии Азии.— М.: Наука, 1968.— С. 230—239.
- Гурвич И. С.** Культура северных якутов-оленьеводов. К вопросу о поздних этапах формирования якутского народа.— М.: Наука, 1977.— 248 с.
- Гурвич И. С., Беленкин И. Ф. С. И. Мицкевич как этнограф** // Очерки истории русской этнографии, фольклористики и антропологии.— М., 1978.— Вып. III.— С. 109—121.— (Тр. ИЭ АН СССР; Нов. сер., т. 107).
- Дмитриева Л. В.** Архивные матерпалы В. М. Ионова // Уч. зап. Ин-та востоковедения АН СССР.— М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1958.— Т. XVI.— С. 425—440.
- Долгих Б. О.** Происхождение долган // Сибирский этнографический сборник.— М., 1963.— Вып. V.— С. 92—141.
- Дыренкова Н. П.** Получение шаманского дара по воззрениям турецких племен // Сб. МАЭ АН СССР.— Л.: Изд-во АН СССР, 1930.— С. 267—291.
- Дыренкова Н. П.** Шорский фольклор/Записи, пер., вступит. статья и примеч. Н. П. Дыренковой.— М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1940.— 448 с.
- Дыренкова Н. П.** Материалы по шаманству у телеутов.— М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1949.— С. 107—190.— (Сб. МАЭ АН СССР, Т. X).
- Дьяконова В. П.** Похороны по-ламаистски // Потапов Л. П. Очерки народного быта тувинцев.— М.: Наука, 1969а.— С. 386—398.
- Дьяконова В. П.** Шаманский погребальный обряд // Там же.— 1969б.— С. 371—385.
- Дьяконова В. П.** Погребальный обряд тувинцев как историко-этнографический источник.— Л.: Наука, 1975.— 163 с.
- Дьяконова В. П.** Религиозные представления алтайцев и тувинцев о природе и человеке // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера.— Л.: Наука, 1976.— С. 268—291.
- Дьяконова В. П.** Религиозные культы тувинцев // Памятники культуры народов Сибири и Севера (вторая половина XIX — начало XX в.).— Л.: Наука, 1977.— С. 172—216.— (Сб. МАЭ АН СССР; Т. XXXIII).
- Дьяконова В. П.** Предметы к лечебной функции шаманов Тувы и Алтая // Материальная культура и мифология.— Л.: Наука, 1981а.— С. 138—152.— (Сб. МАЭ АН СССР; Т. XXXVII).
- Дьяконова В. П.** Тувинские шаманы и их социальная роль в обществе // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири (по материалам второй половины XIX — начала XX в.).— Л.: Наука, 1981б.— С. 129—164.
- Жуковская Н. Л.** Ламаизм и ранние формы религии.— М.: Наука, 1977.— 200 с.
- Зеленин Д. К.** Табу слов у народов Восточной Европы и Северной Азии.— Л.: Изд-во АН СССР, 1929.— Вып. 8, ч. 1: Запреты на охоте и промыслах.— 151 с.— (Сб. МАЭ АН СССР; Вып. 8).
- Зеленин Д. К.** Идеология сибирского шаманства // Изв. АН СССР. V серия. Отд. обществ. наук.— 1935.— № 8.— С. 709—743.

- Зеленин Д. К. Кулыт онгонов в Сибирн. Пережитки тотемизма в идеологии сибирских народов.— М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1936.— 436 с.— (Тр. Ин-та антропологии, археологии и этнографии. Этнографич. сер., вып. 3).
- Золотарев А. М. Пережитки тотемизма у народов Сибирн.— Л.: Изд-во Ин-та народов Севера при ЦИК СССР, 1934.— 52 с.
- Иванов В. Ф. Историко-этнографическое изучение Якутии XVII—XVIII вв.—М.: Наука, 1974.— 287 с.
- Иванов С. В. К вопросу о значении изображений на старинных предметах культа у народов Саяно-Алтайского нагорья.— М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1954.— С. 165—264.— (Сб. МАЭ АН СССР; Т. XVI).
- ✓ Ионов В. М. Орел по воззрениям якутов.— Спб.: Изд-во АН, 1913.— 26 с.— (Сб. МАЭ АН; Т. 1, вып. XVI. Отд. оттиск).
- ✓ Ионов В. М. Медведь по воззрениям якутов // ЖС.— Пг., 1915.— Прил. 3.— С. 54—58.
- Ионов В. М. Дух-хозяин леса у якутов.— Пг.: Изд-во АН, 1916.— 43 с.— (Сб. МАЭ АН; Т. IV, вып. 1).
- Ионов В. М. К вопросу об изучении дохристианских верований якутов.— Пг., 1918.— С. 155—164.— (Сб. МАЭ АН; Т. V, вып. 1).
- Исторические предания и рассказы якутов: В 2 ч.— М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1960.— Ч. 1.— 322 с.; ч. 2.— 359 с.
- Каратапов И. Черты внешнего быта кацинских татар // ИРГО.— Спб., 1884.— Т. XX, вып. 6.— С. 618—646.
- Каруновская Л. Э. Из алтайских верований и обрядов, связанных с ребенком.— Л., 1927.— С. 19—36.— (Сб. МАЭ АН СССР; Т. VI).
- Каруновская Л. Э. Представления алтайцев о вселенной (материалы к алтайскому шаманству) // СЭ.— 1935.— № 4/5.— С. 160—183.
- Катанов Н. Ф. Шаманский бубен и его значение // Енисейские епархиальные ведомости.— 1889.— № 6.— С. 112—114.
- Катанов Н. Ф. Бубен и колотушка шамана по описанию минусинских татар // Изв. Том. ун-та.— Томск, 1890.— Кн. 2.— С. 237—239.
- Катанов Н. Ф. Поездка к карагасам в 1890 году // ЗОЭ.— Спб., 1891.— Т. XVII, вып. 2.— 96 с. (Отд. оттиск).
- Катанов Н. Ф. Отчет о поездке, совершенной с 15 мая по 1 сентября 1896 г. в Минусинский округ Енисейской губернии.— Казань, 1897.— 104 с. (Отд. оттиск).
- Катанов Н. Ф. Отчет о поездке в Минусинский уезд Енисейской губернии, совершенной по поручению историко-филологического факультета Казанского университета летом 1899 г.— Казань: изд. Казанск. ун-та, 1900.— 59 с.
- Катанов Н. Ф. Образцы народной литературы тюркских племен, изданные В. Радловым. Тексты, собранные и переведенные Н. Ф. Катановым.— Спб.: Изд-во АН, 1907.— Ч. IX: Наречия урянхайцев (сойотов), абаканских татар и карагасов.— 649 с.
- Кенин-Лопсан М. Б. К вопросу о категориях тувинских шаманов // СЭ.— 1977.— № 4.— С. 92—95.
- Кенин-Лопсан М. Б. Сюжеты и поэтика тувинского шаманства (опыт историко-этнографической реконструкции): Автореф. дис. ... канд. ист. наук.— Л., 1982.— 18 с.
- Кенин-Лопсан М. Б. Обрядовая практика и фольклор тувинского шаманства.— Новосибирск: Наука, 1987.— 165 с.
- Клеменц Д. А. Минусинская Швейцария и боги пустыни // Восточное обозрение.— 1884.— № 5.
- Клеменц Д. А. Заметки о тюсях // Изв. ВСОРГО.— Иркутск.— 1892.— Т. 23, вып. 4/5.— С. 23—35.

- Кляшторный С. Г.** Стелы Золотого озера (к датировке енисейских рунических памятников) // *Turkologica*. (К семидесятилетию акад. А. Н. Кононова).— Л.: Наука, 1976.— С. 258—267.
- Кон Ф. Я.** Физиологические и биологические данные о якутах (антропологический очерк) // *Былое и настоящее сибирских инородцев. Материалы для их изучения.*— Минусинск, 1899.— Вып. 1.— 89 с.
- Кон Ф. Я.** Предварительный отчет по экспедиции в Урянхайскую землю // *Изв. ВСОРГО.*— 1903.— Т. XXXIV, № 1.— С. 19—68.
- Кон Ф. Я.** За пятьдесят лет. Экспедиция в Сойотию // *Кон Ф. Я. Собр. соч.*— М., 1934.— Т. III.— 294 с.
- Коновалов П. Б.** Хунну в Забайкалье.— Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1977.— 218 с.
- Константинов И. В.** Материальная культура якутов XVIII века.— Якутск: ЯГИЗ, 1974.— С. 212.
- Константинов И. В.** Происхождение якутского народа и его культуры // *Якутия и ее соседи в древности.*— Якутск: изд. ЯФ СО АН СССР, 1975.— С. 106—173.
- Корнилов И.** Из якутских поверий // *Изв. ВСОРГО.*— 1908.— Т. XXXIX.— С. 82—85.
- Крывелев И. А.** История религий. Очерки: В 2 т.— М.: Мысль, 1975.— Т. 1.— 416 с.
- Крывелев И. А.** Шаманизм как культ полидемонизма // *Тез. докладов на сессии, посвященной итогам полевых этнографических и антропологических исследований в 1974—1975 гг. (май 1976 г.).*— Душанбе: Донши, 1976.— С. 197—199.
- Крывелев И. А.** К вопросу о типологии религиозных верований // *Проблемы типологии и этнографии.*— М.: Наука, 1979.— С. 203—223.
- Ксенофонтов Г. В.** Легенды и рассказы о шаманах. Приложение к «Очеркам изучения Якутского края».— Иркутск, 1928.— Вып. 2.— С. 1—77.
- Ксенофонтов Г. В.** Хрестес. Шаманизм и христианство.— Иркутск, 1929а.— 143 с.
- Ксенофонтов Г. В.** Культ сумасшествия в урало-алтайском шаманизме.— Иркутск, 1929б.— 19 с.
- Ксенофонтов Г. В.** Пастушеский быт и мифологические воззрения классического Востока.— Иркутск, 1929в.— 41 с.
- Ксенофонтов Г. В.** Сопещение шамана в преисподнюю // *Воинствующий атеизм.*— 1931.— № 12.— С. 120—145.
- Ксенофонтов Г. В.** Эллэйада. Материалы по мифологии и легендарной истории якутов.— М.: Наука, 1977.— 248 с.
- Кузнецова-Ярилова А. А., Кулаков П. Е.** Минусинские и ачинские инородцы (материалы для изучения).— Красноярск: изд. Енисейского губ. статистич. комитета, 1898.— 298 с.
- Кулаковский А. Е.** Материалы для изучения верований якутов // *Зап. Якут. краевого географич. об-ва.*— Якутск, 1923.— Кн. 1.— 107 с.
- Кулаковский А. Е.** Материалы для изучения верований якутов // *А. Е. Кулаковский. Научные труды.*— Якутск, 1979.— С. 7—101.
- Кулемзин В. М.** Шаманство васюганско-ваховских хантов (конец XIX — начало XX в.) // *Из истории шаманства.*— Томск: Изд-во Том. ун-та, 1976.— С. 3—154.
- Кызласов И. Л.** Аскизская культура Южной Сибири. X—XIV вв.— М.: Наука, 1983.— 128 с.

- Кызласов Л. Р. История Тувы в средние века.— М.: Изд-во МГУ, 1969.— 211 с.
- Кызласов Л. Р. Древняя Тува (от палеолита до IX в.).— М.: Изд-во МГУ, 1979.— 207 с.
- Кызласов Л. Р. История Южной Сибири в средние века.— М.: Высшая школа, 1984.— 167 с.
- Липец Р. С. Отражение погребального обряда в тюрко-монгольском эпосе // Обряды и обрядовый фольклор.— М., 1982.— С. 212—236.
- Маадай-Кара. Алтайский героический эпос/Поэтический пер. А. Плитченко.— Новосибирск: Зап.-Сиб. кн. изд-во, 1981.— 287 с.
- Маак Р. Виллюйский округ Якутской области.— Спб., 1887.— Ч. 3.— 192 с.
- Мазин А. И. Традиционные верования и обряды эвенков-орочонов (конец XIX — начало XX в.).— Новосибирск: Наука, 1984.— 201 с.
- Малов С. Е. Несколько слов о шаманстве у турецкого населения Кузнецкого уезда Томской губернии // ЖС.— Спб., 1909.— Вып. II/III.— С. 38—41.
- Малов С. Е. Предисловие к труду А. В. Анохина «Материалы по шаманству у алтайцев».— Л., 1924.— С. I—VII.— (Сб. МАЭ АН СССР; Т. IV, вып. 2).
- Малов С. Е. Шаманский камень «яда» у тюрков Западного Китая // СЭ.— 1947.— № 1.— С. 151—160.
- Малов С. Е. Памятники древнетюркской письменности Монголии и Киргизии.— М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1959.— 111 с.
- Миддендорф А. Ф. Путешествие на север и восток Сибири.— Спб., 1869.— Ч. II.— 333 с.
- Мирзоев В. Г. Присоединение и освоение Сибири в исторической литературе XVII в.— М.: Соцэкгиз, 1960.— 187 с.
- Мирзоев В. Г. Историография Сибири (XVIII век).— Кемерово: Кемеровск. кн. изд-во, 1963.— 263 с.
- Мирзоев В. Г. Историография Сибири (I половина XIX в.).— Кемерово: Кемеровск. кн. изд-во, 1965.— 290 с.
- Мирзоев В. Г. Историография Сибири (домарксистский период).— М.: Мысль, 1970.— 391 с.
- Михайлов Т. М. Бурятское шаманство и его пережитки.— Иркутск, 1962.— 37 с.
- Михайлов Т. М. Бурятское шаманство и его пережитки: Автореф. дис. ... канд. ист. наук.— М., 1964.— 19 с.
- Михайлов Т. М. Анимистические представления бурят // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера.— Л.: Наука, 1976.— С. 292—319.
- Михайлов Т. М. Из истории бурятского шаманизма (с древнейших времен по XVIII в.).— Новосибирск: Наука, 1980.— 320 с.
- Михайлов Т. М. Бурятский шаманизм: история, структура и социальные функции.— Новосибирск: Наука, 1987.— 288 с.
- Михайловский В. М. Шаманство (сравнительно-этнографические очерки).— М., 1892.— Т. 1.— 115 с.
- Мицкевич С. И. Мэнэрик и эмирченье. Формы истории в Колымском крае.— Л., 1929.— 53 с.
- Народы Сибири. Этнографические очерки.— М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1956.— 1084 с. (Из серии «Народы мира»).
- Неклюдов С. А. Монгольских народов мифология // Мифы народов мира. Энциклопедия.— М.: Сов. энциклопедия, 1982.— Т. II.— С. 170—174.

- Никифоров Я. П. Анонский сборник // Зап. Зап.-Сиб. отд. РГО.— Омск, 1915.— Т. 37.— 293 с. + XIV с.
- Овчинников М. П. Обряд арчи у якутов Олекминского округа // Сибирский архив.— Иркутск, 1912.— № 5.— С. 404—405.
- Ойротско-русский словарь.— М.: Гос. изд-во иностр. и нац. словарей, 1947.— 312 с.
- Окладников А. П. Неолит и бронзовый век Прибайкалья.— М.: Изд-во АН СССР, 1950.— Ч. 1/2.— 412 с.
- Окладников А. П. Якутия до присоединения к Русскому государству // История Якутской АССР.— М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1955.— Т. 1.— 428 с.
- Окладников А. П., Мазин А. И. Писаницы реки Олёкмы и Верхнего Приамурья.— Новосибирск: Наука, 1976.— 189 с.
- Основы научного атеизма.— М.: Госполитиздат, 1961.— 399 с.
- Островских П. Этнографические заметки о тюрках Минусинского края // ЖС.— Спб., 1895.— Вып. III/IV.— С. 297—348.
- Островских П. Е. Краткий отчет о поездке в Тоджинский хошун Урянхайской земли // ИРГО.— Спб., 1898.— Т. XXIV, вып. IV.— С. 424—432.
- Памятники культуры народов Сибири и Севера (вторая половина XIX — начало XX в.).— Л.: Наука, 1977.— 230 с.— (Сб. МАЭ АН СССР; Т. XXXIII).
- Пекарский Э. К. Материалы по якутскому обычному праву.— Л.: Изд-во АН СССР, 1925.— С. 673—678.— (Сб. МАЭ АН СССР; Т. V, вып. 2).
- Пекарский Э. К. Словарь якутского языка: В 3 т.— М.: Изд-во АН СССР, 1959.— 3858 с.
- Пекарский Э. К., Васильев В. Н. Плащ и бубен якутского шамана. Материалы по этнографии России.— Спб.: изд. этнограф. отд. Русского музея, 1910.— Т. 1.— С. 93—116.
- Пекарский Э. К., Попов Н. Н. Среди якутов. Случайные заметки // Очерки по изучению якутского края.— Иркутск, 1928.— Вып. 2.— С. 23—53.
- Петри Б. Э. Школа шаманства у северных бурят // Тр. проф. и преп. ИГУ.— Иркутск, 1923.— Т. V.— С. 402—423.
- Петри Б. Э. Стелени посвящения монголо-бурятских шаманов // Изв. Биол.-геогр. н.-п. ин-та при Иркутском гос. ун-те.— Иркутск, 1926.— Т. II, вып. 4.— 16 с.
- Петри Б. Э. Оленеводство у карагас.— Иркутск, 1927.— 44 с.
- Петри Б. Э. Промыслы карагас.— Иркутск, 1928.— 54 с.
- Попов А. А. Очерки по истории Якутии.— Якутск, 1924.— 122 с.
- Попов А. А. Материалы для библиографии русской литературы по изучению шаманства североазиатских народов.— Л.: изд. Ин-та народов Севера при ЦИК СССР, 1932.— 188 с. + XIII с. (доп.).
- Попов А. А. Получение «шаманского дара» у вилюйских якутов // Тр. ИЭ АН СССР.— М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1947.— Нов. сер., т. II.— С. 282—293.
- Попов А. А. Материалы по истории религии якутов б. Вилюйского округа.— М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1949.— С. 255—323.— (Сб. МАЭ АН СССР; Т. II).
- Попов Н. Поверья и некоторые обычаи качинских татар // Изв. РГО.— Спб., 1884.— Т. XX, вып. 6.— С. 645—659.
- Потанин Г. Н. Очерки Северо-Западной Монголии.— Спб., 1883.— Вып. IV.— 944 с.
- Потанов Л. П. Охотничьи поверья и обряды у алтайских тюрков //

Культура и письменность Востока.— Баку, 1929.— Кн. V.— С. 123—149.

Потапов Л. П. Лук и стрела в шаманстве у алтайцев // СЭ.— 1934.— № 3.— С. 64—76.

✓ Потапов Л. П. Следы тотемистических представлений у алтайцев // Там же.— 1935.— № 5/6.— С. 134—151.

Потапов Л. П. Очерки по истории Шории.— М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1936.— 260 с.

Потапов Л. П. Культ гор на Алтае // СЭ.— 1946.— № 2.— С. 145—160.

Потапов Л. П. Обряд оживления шаманского бубна у тюркоязычных племен Алтая.— М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1947.— С. 159—182.— (Тр. ИЭ АН СССР; Нов. сер., т. 1).

Потапов Л. П. Бубен телеутской шаманки и его рисунок.— М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1949.— С. 191—200.— (Сб. МАЭ АН СССР; Т. X).

Потапов Л. П. Новые данные о древнетюркском Ётюкэц // Сов. востоковедение.— 1957.— № 1.— С. 106—117.

Потапов Л. П. Из истории ранних форм семьи и религиозных представлений (обычай дарения убитого лебедя у хакасов) // СЭ.— 1959.— № 2.— С. 18—30.

Потапов Л. П. Материалы по этнографии тувинцев районов Монгун-Тайги и Кара-Холя // Тр. Тувинской комплексной археолого-этногр. экспедиции.— М.; Л.: Наука, 1960.— Т. 1: Материалы по археологии и этнографии Западной Тувы.— С. 171—237.

Потапов Л. П. Очерки этнографии тувинцев бассейна левобережья Хемчика // Тр. Тувинской комплексной археолого-этногр. экспедиции 1959—1969 гг.— М.; Л.: Наука, 1966.— Т. II: Материалы по этнографии и археологии районов бассейна р. Хемчика.— С. 13—55.

Потапов Л. П. Очерки народного быта тувинцев.— М.: Наука, 1969.— 402 с.

Потапов Л. П. К семантике названий шаманских бубнов у народов Алтай // Сов. тюркология.— 1970.— № 3.— С. 86—93.

Потапов Л. П. Конь в верованиях в эпосе народов Саяно-Алтая // Фольклор и этнография. Связи фольклора с древними представлениями и обрядами.— Л.: Наука, 1977.— С. 167—178.

Потапов Л. П. К вопросу о древнетюркской основе и датировке алтайского шаманства // Этнография народов Алтай и Западной Сибири.— Новосибирск: Наука, 1978.— С. 3—36.

Потапов Л. П. Шаманский бубен качинцев как уникальный предмет этнографических коллекций // Материальная культура и мифология.— Л.: Наука, 1981.— С. 124—137.— (Сб. МАЭ АН СССР; Т. XXXVII).

Приклонский В. Л. О шаманстве у якутов // Изв. ВСОРГО.— Иркутск, 1886.— Т. XVII, вып. 1/2.— С. 84—118.

Приклонский В. Л. Похороны у якутов в северной части Якутской области // Сибирский сборник.— Иркутск, 1890а.— Вып. 1.— С. 126—167.

Приклонский В. Л. Якутские народные поверья и сказки (приложения к этнографическим очеркам «Три года в Якутской области») // ЖС.— СПб., 1890б.— Вып. II.— С. 169—176.

Приклонский В. Л. Сведения о языческих верованиях и обычаях прежних якутов // Якутские епархиальные ведомости.— 1893.— № 22.— С. 349—351.

Припузов Н. П. Сведения для изучения шаманства у якутов Якутского округа // Изв. ВСОРГО.— Иркутск, 1884.— Т. XV, № 3/4.— С. 59—66.

Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера.—Л.: Наука, 1976.— 334 с.

Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири (по материалам второй половины XIX — начала XX в.).— Л.: Наука, 1981.— 284 с.

Прокофьева Е. Д. Шаманские бубны // Историко-этнографический атлас Сибири.— М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1961.— С. 435—490.

Прокофьева Е. Д. Шаманские костюмы народов Сибири // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX — начале XX в.— Л.: Наука, 1971.— С. 5—100.— (Сб. МАЭ АН СССР; Т. XXVII).

Пурэвжав С. К вопросу о стадиях развития идеологической концепции древнемонгольского шаманизма // Тр. монгольских источников (1960—1974).— Улан-Батор, 1975.— С. 113—114.

Путешествие в восточные страны Плапо Карпини и Г. Рубрука.— М.: Географиз, 1957.— 270 с.

Радлов В. В. Опыт словаря тюркских наречий.— Спб.: Изд. АН, 1905.— Т. III, к. 1.— 1295 с.

Райков М. И. Отчет о поездке к верховьям реки Енисея, совершенной в 1897 г. // Изв. РГО.— Спб., 1898.— Т. XXXIV, вып. IV.— С. 433—462.

Ревуненкова Е. В. Народы Малайзии и Западной Индонезии. (Некоторые аспекты духовной культуры).— М.: Наука, 1980.— 274 с.

Рычков К. М. Енисейские тунгусы // Земледелие.— М., 1917.— Кн. I/II, т. XXIV.— Прил., с. 1—67.

Савинов Д. Г. Народы Южной Сибири в древнетюркскую эпоху.— Л.: Изд-во ЛГУ, 1984.— 176 с.

Сатлаев Ф. А. Кумандинцы (историко-этнографический очерк XIX — первой четверти XX века).— Горно-Алтайск: Алт. кн. изд-во. Горн.-Алт. отд-ние, 1974.— 200 с.

Саха народы айымньыта. (Творчество якутского народа).— Якутск, 1942.— 242 с. (на як. яз.).

Саха фольклора. (Якутский фольклор).— Якутск: Кн. изд-во, 1947 (на як. яз.).

Семейная обрядность народов Сибири (опыт сравнительного исследования).— М.: Наука, 1980.— 240 с.

Серошевский В. Л. Якуты. Опыт этнографического исследования.— Спб.: изд. РГО, 1896.— Т. 1.— 720 с.

Слепцов А. О верованиях якутов Якутской области // Изв. ВСОРГО.— Иркутск, 1886.— Т. 17, № 1/2.— С. 119—136.

Соколова З. П. Культ животных в религиях.— М.: Наука, 1972.— 214 с.

Соловьев Ф. Остатки язычества у якутов // Сб. газеты «Сибирь».— Спб., 1876.— Т. 1.— С. 409—419.

Софронов Д. Д. «Тайны» шаманов // Полярная звезда.— 1972.— № 1.— С. 116—120.

Суразаков С. С. Алтайский героический эпос.— М.: Наука, 1985.— 256 с.

Суслов И. М. Шаманизм как тормоз социалистического строительства // Антирелигиозник.— 1932.— № 7/8.— С. 16—20; № 11/12.— С. 24—29; № 14.— С. 15—22; № 17/18.— С. 19—23.

Сухов А. Д. Философские проблемы происхождения религии.— М.: Мысль, 1967.— 287 с.

- Суховский О. В.** О шаманстве в Минусинском крае // Изв. Об-ва археологии, истории и этнографии при Казанском ун-те. — Казань, 1901. — Т. XVII, вып. 2/3. — С. 147—155.
- Токарев С. А.** Шаманство у якутов в XVII в. // СЭ. — 1939. — № 2. — С. 89—103.
- Токарев С. А.** Очерк истории якутского народа. — М.: Соцэкгиз, 1940. — 248 с.
- Токарев С. А.** Пережитки родового культа у алтайцев. — Тр. ИЭ АН СССР. — М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1947. — Новая сер., Т. I. — С. 139—158.
- Токарев С. А.** Проблемы ранних форм религии в освещении советской науки // Вопр. истории. — 1964а. — № 12. — 144—152.
- Токарев С. А.** Ранние формы религии и их развитие. — М.: Наука, 1964б. — 399 с.
- ✓ **Токарев С. А.** Религия в истории народов мира. — М.: Политиздат, 1964в. — 559 с.
- Токарев С. А.** История русской этнографии (дооктябрьский период). — М.: Наука, 1966. — 453 с.
- Токарев С. А.** Основы этнографии. — М.: Высш. шк., 1968. — 359 с.
- Токарев С. А.** Проблемы общественного сознания доклассовой эпохи // Охотники, собиратели, рыболовы. Проблемы социально-экономических отношений в доземледельческом обществе. — Л.: Наука, 1972. — С. 236—279.
- Токарев С. А.** К постановке проблемы марксистской периодизации истории религии // Атеизм и религия: проблемы истории и современность. — М., 1974. — Вып. 1. — С. 78—109.
- Толстов С. П.** Основные теоретические проблемы современной советской этнографии. — СЭ. — 1960. — № 6. — С. 10—23.
- Томилов Н. А.** Современные этнические процессы среди сибирских татар. — Томск: Изд-во ТГУ, 1978. — 208 с.
- Томилов Н. А.** Тюркоязычное население Западно-Сибирской равнины в конце XVI — первой четверти XIX в. — Томск: изд-во ТГУ, 1981. — 276 с.
- ТощакOVA Е. М.** Традиционные черты народной культуры алтайцев (XIX — начало XX в.). — Новосибирск: Наука, 1978. — 160 с.
- Трошанский В. Ф.** Эволюция черной веры (шаманства) у якутов. — Казань: УЗКУ, 1904. — Кн. 4. — 185 с.
- Трояков П. А.** Промысловая и магическая функция сказывания сказок у хакасов // СЭ. — 1969. — № 2. — С. 24—34.
- Туголуков В. А.** Витимо-олёкминские эвенки (очерки истории) // Сибирский этнографический сборник. — М.: Изд-во АН СССР, 1962. — Вып. IV: Очерки по истории, хозяйству и быту народов Севера. — С. 67—97. — (Тр. ИЭ АН СССР; Т. 78).
- Туголуков В. А.** Хантайские эвенки (очерк истории, хозяйства и культуры) // Там же, 1963. — Вып. V. — С. 5—32. — (Тр. ИЭ АН СССР; Новая сер., т. 84).
- Туголуков В. А.** Конные тунгусы (этническая история и этногенез) // Этногенез и этническая история народов Севера. — М.: Наука, 1975. — С. 78—110.
- Туголуков В. А.** Древние связи тунгусов с тюркоязычными народами // Тез. докл. и сообщ. Всес. теоретич. конф. 27—29 сентября 1976 г. — Алма-Ата: Наука, КазССР, 1976. — С. 101—103.
- Усманова М. С.** Дохристианские верования хакасов в конце XIX — начале XX века (опыт историко-этнографического исследования): Автореф. дис. ... канд. ист. наук. — М., 1982. — 12 с.
- Хангалов М. Н.** Собр. соч.; В 3 т. — Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во,

1958—1960.— Т. I.— 1958.— 551 с.; Т. II.— 1959.— 444 с.; Т. III.— 1960.— 422 с.

- Хлопина И. Д.** Из мифологии и традиционных религиозных верований шорцев // Этнография народов Алтая и Западной Сибири.— Новосибирск: Наука, 1978.— С. 70—89.
- Христианство и ламаизм у коренного населения Сибири (вторая половина XIX — начало XX в.).**— Л.: Наука, 1979.— 226 с.
- Худяков И. А.** Краткое описание Верхоянского округа.— Л.: Наука, 1969.— 440 с.
- Чанчибаева Л. В.** Религиозные пережитки у алтайцев и вопросы атеистической работы: Дис. ... канд. ист. наук.— Л., 1978а.— 203 с.
- Чанчибаева Л. В.** О современных религиозных пережитках у алтайцев // Этнография народов Алтая и Западной Сибири.— М.: Наука, 1978б.— С. 90—103.
- Шаревская Б. И.** Проблемы первобытных религий в трудах современных буржуазных ученых (обзор зарубежной научной литературы. 1940—1950) // Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований.— М.: Изд-во АН СССР, 1959.— С. 76—113.— (Тр. ИЭ АН СССР; Т. 51).
- Шахнович М. И.** Советский историк религии В. Г. Богораз-Тан // Вопросы преодоления религиозных пережитков в СССР.— М.: Л.: Наука, 1966.— С. 269—297.
- Швецов С. П.** Горный Алтай и его население. Кочевники Бийского уезда.— Барнаул, 1900.— Т. I, вып. 1.— 360 с. + приложение на 201 с.
- Шибалева Ю. А.** Влияние христианизации на религиозные верования хакасов (религиозный синкретизм хакасов) // Христианство и ламаизм у коренного населения Сибири.— Л.: Наука, 1979.— С. 180—196.
- Широкогоров С. М.** Опыт использования основ шаманства у тунгусов // Уч. зап. историко-филологического факультета Владивосток. ун-та.— Владивосток, 1919.— Т. 1. отд. 1.— 62 с.
- ✓ **Штернберг Л. Я.** Культ орла у народов Сибири // Сб. МАЭ АН СССР.— Л., 1925.— Т. 5, вып. 2.— С. 717—740.
- Штернберг Л. Я.** Первобытная религия в свете этнографии.— Л.: Изд-во АН СССР, 1936.— 572 с. + XVI с.
- Щербак А. М.** Грамматический очерк языка тюркских текстов X—XIII вв. из Восточного Туркестана.— М.: Изд-во АН СССР, 1962.— 204 с.
- Щукин Н. С.** Поездка в Якутск.— СПб., 1833.— 231 с.
- Эргис Г. У.** Спутник якутского фольклориста.— Якутск: Госиздат ЯАССР, 1945.— 95 с.
- ✓ **Эргис Г. У.** Очерки по якутскому фольклору.— М.: Наука, 1974.— 403 с.
- Эргис Г. У.** О научной деятельности и рукописном архиве Г. В. Ксенофонтова // Очерки истории русской этнографии, фольклористики и антропологии.— М.: Наука, 1978.— Вып. VIII.— С. 122—141.— (Тр. ИЭ АН СССР; Нов. сер., т. 102).
- Яковлев Е. К.** Этнографический обзор инородческого населения долины южного Енисея и объяснительный каталог этнографического отдела музея.— Минусинск, 1900.— 357 с.
- Яковлев Е. К.** Этнографические заметки о сойотах-урянхайцах (поверья, легенды, пословицы) // Изв. Красноярского подотдела ВСОРГО.— Красноярск, 1902.— Т. I, вып. 3.— С. 49—54.

- Якутские сказки**/Издание подготовил Г. У. Эргис.— Якутск: Кн. изд-во, 1964.— Т. 1.— 308 с.; 1967.— Т. II.— 281 с.
- Якутский фольклор**/Тексты и пер. А. А. Попова; лит. обработка Е. М. Тагер.— Л., 1936.— 322 с.
- ✓ **Ястремский С. В.** Остатки старинных верований у якутов // Изв. ВСОРО.— 1897.— Т. XXVIII, вып. 4.— С. 136—265.
- Alekseev N. A.** Croyances et rites de chasse yakoutes 17—20 siecles // L'Ethnographie.— Cabalda, 1977a.— P. 137—148.
- Alekseev N. A.** Le culte du feu chez les yakoutes // Ibid.— 1977b.— P. 129—136.
- Alekseev N. A.** Helping Spirits of the Siberian Turks // Shamanism in Eurasia.— Göttingen, 1984.— Part 2.— P. 268—279.
- Basilov V. N.** The Study of Shamanism in Soviet Ethnography // Ibid.— Göttingen, 1984.— Part 1.— P. 46—63.
- Bäckman L., Hultkrants O.** Studies in lapp shamanism.— Stockholm, 1978.— 128 p.
- Dioszegi V.** Az eszakkéleti szojotok samanहितhez // Ethnographia a magyar nepraj zi tarsasag folyoirata.— Budapest, 1959a.— P. 77—135.
- Dioszegi V.** Der Werdegang zum Shamanen bei den nordöstlichen Sojoten // Acta Ethnographica Academiae scientiarum hungaricae.— Budapest, 1959b.— T. 8.— P. 269—291.
- Dioszegi V.** Schamanenlieder der Mandshu // Acta orientalia Academiae scientiarum hungaricae.— Budapest, 1960a.— T. 11.— P. 89—104.
- Dioszegi V.** Tracing Shamans in Siberia.— Netherlands, 1960b.— P. 50—76.
- Dioszegi V.** A mongoliai samanizmus kerdesei // Ethnographia a magyar neprajzi tarsasag folyoirata.— Budapest, 1961a.— P. 537—554.
- Dioszegi V.** Problems of Mongolian shamanism // Acta Ethnographica Academiae scientiarum hungaricae.— Budapest, 1961b.— T. 10.— P. 195—206.
- Dioszegi V.** How to become a shaman among the Sagais // Acta orientalia Academiae scientiarum hungaricae.— Budapest, 1962a.— T. 15.— P. 87—96.
- Dioszegi V.** Tuva shamanism: intraethnic differences and interethnic analogies // Acta Ethnographica Academiae scientiarum hungaricae.— Budapest, 1962b.— T. 11.— P. 143—190.
- Dioszegi V.** The Problem of the Ethnic Homogeneity of Tofa (Karagas) Shamanism // Popular Beliefs and Folklore Tradition in Siberia.— Budapest, 1968.— P. 239—330.
- Dioszegi V.** Libation songs of the altaic turks // Acta Ethnographica Academiae scientiarum hungaricae.— Budapest, 1970a.— T. 19.— P. 95—106.
- Dioszegi V.** Songs of Bulagat Shamans // Mongolian Studies/Ed. by L. Ligeti.— Budapest, 1970b.— P. 103—117.
- Dioszegi V.** Hungarian Contributions to the Study of Shamanism // Müveltseg as Hagyomány.— 1971.— T. 13—14.— P. 553—566.
- Djacksonova V. P.** The Vestments and Paraphernalia of a Tuva Shamaness // Shamanism in Siberia.— Budapest, 1978.— P. 325—340.
- Eliade M.** Shamanism. Archaic Techniques of Ecstasy.— L., 1964.
- Emsheiner E.** Eine Sibirische Parallele zur lappischen Zaubertrommel // Ethnos.— Stockholm, 1948.— Bd. 13.— P. 1—2.
- Gmelin I. G.** Peise durch Sibirien von dem Jahre 1733 bis 1743.— Göttingen, 1762.— Bd 11.— 652 s.

- Harva U.** Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker // *FF Communications.*— Helsinki, 1938.— Vol. 52.— P. 125.
- Hultkrantz A.** Ecological and Phenomenological aspects of shamanism // *Shamanism in Siberia.*— Budapest, 1978.— P. 27—59.
- Kenin-Lopsan M. V.** The Funeral Pites of Tuva Shamans // *Shamanism in Siberia.*— Budapest, 1978.— P. 291—298.
- Kodolany I.** Vilmos Dioszegi, Scholar of Shamanism // *Shamanism in Eurasia.*— Cöttingen, 1984.— Part 1.— P. 13—17.
- Lönnqvist B.** Problems concerning the Siberian Shaman costume // *Offprint Ethnologia Fennica.*— 1976.— N 1—2.
- Nioradze G.** Der Schamanismus bei den sibirischen Völkern.— Stuttgart, 1925.— 121 s.
- Potapov L. P.** Die Herstellung der Samanentrommel bei dem Sor // *Mitteilungen des Seminars für orientalische Sprachen. Ostasiatische Studien.*— Berlin, 1934.— Jahrgang 27, Abt. 1.— S. 53—73.
- Potapov L. P.** Shamans Drums of Altaic Ethnic Groups // *Popular Beliefs and Folklore Tradition in Siberia.*— Budapest: Akademiai Kiado, 1968.— P. 205—234.
- Radloff W.** Aus Sibirien. Zuse Blätter aus meinem Tagebuche, 2. Aufl.— Leipzig, 1893.— S. 1—11.
- Schröder D.** Zur Struktur des Schamanismus // *Anthronos.*— Wien, 1955.— Bd. 50.— S. 4—6.
- Shirokogoroff S. M.** Psychomental complex of the Tungus.— L. Shanghai, 1935.— 469 p.
- Siikala A. L.** The rite technique of the Siberian Shaman.— Helsinki, 1978.— 385 p.
- Taksami A. M.** Survivals of Early Forms of Religion in Siberia // *Shamanism in Eurasia.*— Göttingen, 1984.— Part 2.— P. 450—458.
- Taube E.** Tuwinische Lieder Volksdichtung aus Westmongolei.— Leipzig—Weimar, 1980.— 168 S.
- Taube E.** Notizen zum Schamanismus bei den Tuwinern des Cendelsum (Westmongolei) // *Jahrbuch des Museum für Völkerkunde zu Leipzig.*— Berlin, 1981.— Bd. 33.— S. 43—69.
- Vajnshtejn S. I.** The Tuvan (Soyot) Shamans Drum and the Ceremony of Its'Enlivening // *Popular Beliefs and Folklore Tradition in Siberia.*— Budapest: Akademiai Kiado, 1968.— P. 331—338.
- Vajnshtejn S.** Eine Schamanen—Seance bei den östlichen Tuwinern // *Jahrbuch des Museums für Völkerkunde zu Leipzig.*— Berlin, 1977.— Bd. 31.— S. 27—35.
- Vajnshtejn S. I.** The erens in Tuva Shamanism // *Shamanism in Siberia.*— Budapest, 1978.— P. 291—298.
- Vajnshtejn S. I.** Shamanism in Tuva at the Turn of the 20th Century // *Shamanism in Eurasia.*— Göttingen, 1984.— P. 353—373.
- Varga M. A.** A Selected Bibliography of V. Dioszegi // *Shamanism in Eurasia.*— Göttingen, 1984.— Part 1.— P. 19—21.
- Vdovin I. S.** The Study of Shamanism among the Peoples of Siberia and the North // *9 International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences.*— Chicago, 1973.— P. 261—273.
- Voigt V.** Shamanism in North Eurasia as a Scope of Ethnology // *Shamanism in Siberia.*— Budapest, 1978.— P. 59—82.

Якуты

- Алексеев Иван Алексеевич, 1883 г. р., Сюльский наслег Ленинского района (Якутия), 1962 г.
 Герасимов Егор Герасимович, более 60 лет, Магасский наслег Верхневилуйского района (Якутия), 1965 г.
 Григорьева Мария Афанасьевна, 1912 г. р., с. Оленёк Оленёкского района (Якутия), 1962 г.
 Игнатъев Николай Дмитриевич, 1932 г. р., с. Жемкон Орджоникидзевского района (Якутия), 1982 г.
 Львов Павел Львович, 1882 г. р., Магасский наслег Верхневилуйского района (Якутия), 1965 г.
 Романов Василий Павлович, 1907 г. р., с. Антоновка Ленинского района (Якутия), 1962 г.
 Парфенов Никита Алексеевич, более 60 лет, Кюндяйинский наслег Сунтарского района (Якутия), 1965 г.

Алтай — кижы

- Агылдаев Михаил Соенкоевич, 1907 г. р., род кергил, с. Бешпельтир Шебалинского района (Горный Алтай), 1981 г.
 Бабый Уина, 1905 г. р., с. Ябоган Усть-Канского района (Горный Алтай), 1976 г.
 Белеков Борсук, 1915 г. р., род кыпчак, с. Келей Усть-Канского района (Горный Алтай), 1976 г.
 Дядеев Николай Андреевич, 1902 г. р., род иркит, с. Бешпельтир Шебалинского района (Горный Алтай), 1981 г.
 Каланова Айланаш Адыгмашевна, 1910 г. р., род тодош, с. Бешпельтир Шебалинского района (Горный Алтай), 1981 г.
 Кушкулин Сюнер, 1912 г. р., род кыпчак, с. Мендур-Соккон Усть-Канского района (Горный Алтай), 1976 г.
 Манышев Картай Тинччинович, 1906 г. р., род тунгжоан, с. Бешпельтир Шебалинского района (Горный Алтай), 1981 г.

Теленгиты

- Ачкина Анисья, 1905 г. р., род кебек, с. Саратан Улаганского района (Горный Алтай), 1977 г.
 Белешев Дмитрий Михайлович, 1911 г. р., род сагал, с. Паспарта Улаганского района (Горный Алтай), 1977 г.
 Калкин Алексей Григорьевич, 1925 г. р., род сагал, сказитель, с. Ябоган Усть-Канского района (Горный Алтай), 1976 г.
 Калкин Николай Долматович, 1932 г. р., род сагал, с. Акташ Улаганского района (Горный Алтай), 1977 г.

- Конышева Наталья Моисеевна, 1922 г. р., род алмат, с. Паспарта Улаганского района (Горный Алтай), 1977 г.
- Тойлонов Михаил Михайлович, 1915 г. р., с. Чибит Улаганского района (Горный Алтай), 1977 г.
- Чоков Николай Гаврилович, 1911 г. р., род дьитти-таш, с. Балыкча Улаганского района (Горный Алтай), 1977 г.
- Юстукowa Татьяна Павловна, 1903 г. р., с. Саратан Улаганского района (Горный Алтай), 1977 г.

Телеуты

- Тодышев Петр Урусович, 1907 г. р., род юты, с. Бочат Беловского района Кемеровской области, 1979 г.
- Хлопотина Варвара Степановна, около 80 лет, род тумат, д. Челухоево Бековского сельсовета Беловского района Кемеровской области, 1979 г.

Челканцы

- Кандаракова Мария Александровна, 1913 г. р., с. Бийка Турочакского района (Горный Алтай), 1979 г.
- Курусканова Дарья Сакешевна, 1988 г. р., с. Бийка Турочакского района (Горный Алтай), 1979 г.
- Пустогачев Байрам Иванович, 1897 г. р., с. Чуйка Турочакского района (Горный Алтай), 1979 г.
- Пустогачев Кайдак Торгочикович, 1906 г. р., с. Бийка Турочакского района (Горный Алтай), 1979 г.
- Пустогачев Семен Маметокович, 1918 г. р., с. Бийка Турочакского района (Горный Алтай), 1979 г.
- Распаев Федор Николаевич, 1911 г. р., с. Бийка Турочакского района (Горный Алтай), 1979 г.

Качинцы

- Кангарова Анна Константиновна, 1894 г. р., род пюрют, с. Аршаново Алтайского района (Хакасия), 1977 г.
- Кангашов Семен Федорович, 1927 г. р., род ах-сохы, учитель истории, с. Аршаново Алтайского района (Хакасия), 1977 г.
- Курбижекова Ирина Егоровна, 1917 г. р., род улуг-ажиг, с. Устинкино Орджоникидзевского района (Хакасия), 1977 г.
- Торохова Евдокия Николаевна, 1908 г. р., род хара-харга, с. Чиланы Таштыпского района (Хакасия), 1977 г.

Сагайцы

- Сунчугашев Василий Иванович, 1907 г. р., род харга, с. Есино Аскизского района (Хакасия), 1976 г.
- Сылтреков Иван Семенович, 1911 г. р., род бельтир, с. Чиланы Таштыпского района (Хакасия), 1977 г.

Кызыльцы

- Оторокова Мария Федоровна, 1901 г. р., с. Устинкино Орджоникидзевского района (Хакасия), 1977 г.
- Самойников Степан Евгеньевич, 1903 г. р., род кызылок, с. Устинкино Орджоникидзевского района (Хакасия), 1977 г.

Шорцы

- Апанасов Егор Николаевич, 1894 г. р., род халлар, с. Анжуль Таштыпского района (Хакасия), 1977 г.
Кужаков Гавриил Прокопьевич, 1909 г. р., род хобый, с. Анжуль Таштыпского района (Хакасия), 1977 г.
Гартыгашев Алексей Васильевич, 1910 г. р., с. Анжуль Таштыпского района (Хакасия), 1977 г.
Гартыгашева Арина Ивановна, 1909 г. р., с. Анжуль Таштыпского района (Хакасия), 1977 г.
Шубаев Илья Тимофеевич, 1903 г. р., род хобый, с. Анжуль Таштыпского района (Хакасия), 1977 г.

Гувинцы

- Долаан Базыр-оол Агыр-оолович, с. Хайырыхан Дзун-хемчикского района (Тува), 1983 г.
Куулар Орус Донгур-оолович, 1917 г. р., с. Баян-Тала Сут-Хольского района (Тува), 1983 г.
Ионгуш Давла Сасык-оолович, 1909 г. р., с. Баян-Тала Сут-Хольского района (Тува), 1983 г.
Доржак Анай-Уруг, 1923 г. р., с. Баян-Тала Сут-Хольского района (Тува), 1983 г.
Сарыглар Михаил Чадаалайович, 1954 г. р., с. Бора-Тайга Сут-Хольского района (Тува), 1983 г.
Ховалыг Дамдын-оол Сагылакаевич, 1919 г. р., сумон Чадан Дзун-Хемчикского района (Тува), 1983 г.

Гувинцы — тоджинцы

- Ак Каастай Хуртужекович, 1903 г. р., род даг-тожузу, совхоз «Первое мая» Тоджинского района (Тува), 1977 г.
Ак Монкурге Чачакович, 1906 г. р., род улуг-даг, совхоз «Первое мая» Тоджинского района (Тува), 1977 г.
Бараан Байыржан Манзырович, 1906 г. р., с. Адыр Кежиг-Тоджинского района (Тува), 1977 г.
Бараан Чочунга Дамчыкович, 1920 г. р., с. Адыр Кежиг-Тоджинского района (Тува), 1977 г.
Кол Сайытгык Эрелчиновна, 1900 г. р., с. Адыр Кежиг-Тоджинского района (Тува), 1977 г.

Тофалары

- Адамов Николай Иванович, 1926 г. р., с. Алыгджер Нижнеудинского района Иркутской области, 1976 г.
Адамова Варвара Васильевна, 1910 г. р., род чогды, с. Алыгджер Нижнеудинского района Иркутской области, 1976 г.
Андалаев Иван Михайлович, около 60 лет, с. Алыгджер Нижнеудинского района Иркутской области, 1976 г.
Киптеева Екатерина Николаевна, 1923 г. р., с. Алыгджер Нижнеудинского района Иркутской области, 1976 г.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

ААН СССР	— Архив АН СССР
АГАИ	— Архив ГАИИИЯЛ
АГМЭ СССР	— Архив ГМЭ СССР
АИВ АН СССР	— Архив Института востоковедения АН СССР
АИЭ АН СССР	— Архив Института этнографии АН СССР
АМ	— Архивный материал
АЯФ СО АН СССР	— Архив Якутского филиала СО АН СССР
ВСОРГО	— Восточно-Сибирский отдел Русского географического общества
ГАИИИЯЛ	— Горно-Алтайский научно-исследовательский институт истории, языка и литературы
ГМЭ СССР	— Государственный музей этнографии народов СССР
ГО СССР	— Географическое общество СССР
ЖС	— Живая старина
ИГУ	— Иркутский государственный университет
ИРГО	— Известия РГО
ИЭ АН СССР	— Институт этнографии АН СССР
ИЯЛИ ЯФ СО АН СССР	— Институт языка, литературы и истории ЯФ СО АН СССР
ЛО	— Ленинградское отделение
МАЭ АН СССР	— Музей антропологии и этнографии АН СССР
МКМ	— Минусинский краеведческий музей им. Н. М. Мартыанова
РГО	— Русское географическое общество
СЭ	— Советская этнография
УЗКУ	— Ученые записки Казанского университета
ХНИИЯЛИ	— Хакасский научно-исследовательский институт языка, литературы и истории
алт.	— алтайцы
бур.	— буряты
верхнеалд.	— верхнеалданские
верхневилуйск.	— верхневилуйские
верхнеолен.	— верхнеоленёкские
вилуйск.	— вилуйские
ербогач.	— ербогачанские
кач.	— качинцы
кум.	— кумандинцы
кыз.	— кызыльцы
олёкм.	— олёмминские
саг.	— сагайцы
томмотск.	— томмотские
тув.	— тувинцы
хак.	— хакасы
чел.	— челканцы
як.	— якуты

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	3
Глава I. Из истории исследования религиозных верований тюрок Сибири	12
Глава II. Ранние формы религии	28
1. Почитание окружающего мира	—
2. Религиозные представления о рождении, болезни и смер- ти человека	59
3. Верования, связанные с промыслами, производственной деятельностью и общественной жизнью	76
Глава III. Шаманизм и представление об окружающем мире	101
1. Сверхъестественные существа, «обитающие» в верх- нем мире	—
2. Нижний мир и его обитатели	112
3. Представления, связанные со средним миром	125
4. Шаманские духи	132
Глава IV. Становление шаманов и их роль в жизни этноса	153
1. «Шаманская болезнь»	—
2. Обряды, совершавшиеся при становлении шамана	167
3. Шаманская система обрядов и роль шаманов в со- циальной жизни	187
Заключение	213
Список литературы	223
Список основных информаторов	237
Список сокращений	240