В.Н.Басилов

Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана



„Наука"

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
Институт этнологии и антропологии
имени Н. Н. Миклухо-Маклая

В.Н.Басилов

Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана

Сергею Николаевичу
Абашину
на добрую память.
В.Басилов
2.03.93.

МОСКВА «НАУКА» 1992

ББК. 63.5(2)
Б 27

Рецензенты:
кандидат исторических наук Д. Д. Васильев,
доктор исторических наук Ю. Б. Симченко

Ответственный редактор
член-корреспондент РАН С. А. АРУТЮНОВ

Басилов В. Н.
Б 27 Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана / Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая. — М.: Наука, 1992. — с. 328
ISBN 5—02—009984—8

В книге анализируется один из важных элементов традиционной религиозной практики народов Средней Азии и Казахстана — шаманство. Сохранявшееся в условиях ислама, оно подверглось сильному влиянию мусульманской идеологии и оказало заметное воздействие на простонародные формы суфизма. Автор показывает, что во всех своих проявлениях (болезнь будущего шамана, его ритуальное поведение, представление о духах, обрядность) шаманство основано на древних стереотипах.

Для историков, этнографов и всех интересующихся культурой народов Востока.

Б $\frac{0505000000-113}{042(02)-92}$ 92—I—91 ББК 63.5(2)

ISBN 5—02—009984—8

© Басилов В. Н., 1992 г.
© Российская Академия наук

ВСТУПЛЕНИЕ

Основную тему этой книги можно определить так: шаманство в исламе. Несмотря на некоторую вольность, эта формулировка точно передает суть дела. Шаманство не является частью ислама и даже порицается шариатом. Вместе с тем в быту многих народов шаманская практика продолжала жить с утверждением ислама. Этому способствовала ее тесная связь с потребностями народного быта.

Ислам, появившийся в Средней Азии в VII в., не сумел полностью уничтожить прежние религиозные традиции. Более того, в судьбах ислама в целом определилась тесная связь с наследием вытесненных им религий. Ислам повсеместно вобрал в себя многие верования и обычаи, принадлежавшие другим религиям, и это стало одной из главных причин местного своеобразия ислама в разных областях мусульманского мира. Изучение домусульманских пережитков в исламе уже составило особое направление в отечественной этнографии. Советскими исследователями собран богатый фактический материал, который открыл обширную область народной религиозной практики, уходящей своими корнями в доисламскую эпоху [см., например: Андреев, 1924, 1925, 1927, 1928 и др.; Пещерева, 1927, 1959; Сухарева, 1960; Снесарев, 1969, 1973; Басилов, 1970; Абрамзон, 1971; Баялиева, 1972; ДВОСА, 1975; Демидов, 1976; Муродов, 1979; ДОВКНСА, 1986].

Среди пережитков домусульманских религиозных культов заметное место занимало шаманство, основанное на представлениях о духах и чародействе. Еще в недавнем прошлом оно оказывало большое влияние на повседневную жизнь населения Средней Азии и Казахстана. В условиях ислама шаманство, как и остатки других немусульманских культов, приняло мусульманизированный облик. Задача книги — показать, в каком виде исламизированное шаманство сохранялось в Средней Азии и Казахстане. Не подвергнув тщательному изучению это явление, нельзя хорошо понять своеобразие жизни населения края как в дореволюционный период, так и в более позднее время. Другая задача, стоявшая перед автором, естественно соединена с первой.

Шаманство — явление, известное в более или менее отдаленном прошлом широкому кругу народов земли. В связи с этим изучение его по своему значению выходит за рамки региональной проблематики. Если одно и то же явление свойственно быту многих отдаленных друг от друга народов и формы его зависят от исторических особенностей общественной жизни и культурных традиций, исследование его становится задачей общетеоретического

значения. При этом следует выяснить, являются ли черты этого явления, обнаруженные в культурах одних народов, характерными для других культур, можно ли их считать всеобщими. Сейчас уже накоплена богатая литература по шаманству разных народов мира, однако отдельные важные выводы, касающиеся шаманства в целом, до сих пор не получили всеобщего признания. Более того, по некоторым вопросам существуют исключающие друг друга точки зрения, и все они в большей или меньшей степени опираются на конкретные сведения. Поэтому все еще сохраняется необходимость перепроверки существующих в литературе мнений на базе нового фактического материала. В свете этой потребности следует рассматривать и данные по среднеазиатскому шаманству, которые до сих пор всерьез не привлекались исследователями шаманства для решения теоретических проблем. Лишь в отдельных обобщающих работах [Михайловский, 1892. С. 83—84; Зеленин, 1936. С. 49—54] мы находим одиночные, сделанные мимоходом упоминания о казахском шаманстве. Поверхностно и случайно использованы казахские материалы и в одной из последних капитальных работ по шаманству — монографии М. Элиаде «Шаманизм» [Eliade, 1974. P. 20, 30]. Среднеазиатско-казахстанский материал представляет сугубо пережиточные формы шаманства, из которого многое было вытравлено исламом, но даже эти поздние отголоски шаманского культа в некоторых отношениях позволяют глубже понять шаманские традиции многих других народов.

Пытаясь представить себе процесс развития шаманства, исследователи обычно обращались к этнографическим материалам, полученным у народов, еще в недалеком прошлом сохранявших доклассовые общественные отношения, в частности у народов Сибири [см., например: Богораз, 1910; Штернберг, 1936; Токарев, 1964]. Эти сведения дают представление о некоторых архаических чертах шаманства, потому что идеология (в том числе и религиозные воззрения) отражает уровень экономического и социального развития, на котором стояли эти народы. С этой точки зрения метод, когда сопоставляются различные формы шаманства у разных народов и при этом определяется возможный ход эволюции, правомерен. Однако он обладает и очевидными недостатками. Во-первых, исследователи исходят из предпосылки, что неодинаковые формы шаманства у соседних народов отражают различные этапы в развитии культа. Но далеко не всегда можно безошибочно отличить локальное от стадиального. Во-вторых, отсталые в прошлом народы, которые стали предметом этнографического наблюдения в XVII—XVIII вв., к этому времени прошли свой собственный путь развития, познав и расцвет, и упадок культуры. Самые примитивные варианты шаманского культа ко времени этнографической фиксации имели долгую историю и могли приобрести архаический облик в результате деградации. Поэтому и зафиксированные в Сибири культы не являются первобытным шаманством в его изначальном виде. Очевидно, что для рассмотрения закономерностей развития шаманства нужно располагать данными, характеризующими этот культ у одного и того же народа или группы народов, но в разные

времена. Получить такой материал по многим народам невозможно. Тем большее внимание должно привлечь среднеазиатское шаманство, так как развитие ряда его элементов может быть освещено при сопоставлении этнографических свидетельств с письменными источниками и широким сравнительным материалом.

Шаманство составило целую эпоху в истории ранних религиозных воззрений и оказало значительное влияние на поздние религии классовых обществ. Оно продолжало сохраняться у многих народов в пережиточном виде в рамках «мировых» религий, нередко полностью приобретая черты христианского, буддистского или мусульманского культа. Поэтому исследование шаманства важно для понимания истории религии в целом.

Шаманство народов Средней Азии и Казахстана интересно не только как локальный вариант некогда широко распространенного историко-культурного явления, но прежде всего как форма, представляющая собой позднюю стадию существования шаманства в условиях полного господства монотеистической религии. Это реликтовая форма шаманства, которая приобрела свой облик под воздействием мусульманской идеологии.

В связи со сказанным автору предстояло: 1) свести воедино накопленные к сегодняшнему дню материалы, чтобы дать по возможности полную характеристику шаманства народов Средней Азии и Казахстана в том виде, в каком оно существовало в XIX—XX вв., 2) выяснить, разработке каких узловых проблем изучения шаманства как универсального историко-культурного явления могут способствовать эти материалы.

Шаманство до сих пор остается одной из самых малоисследованных черт старого образа жизни народов Средней Азии и Казахстана. Оттесненное исламом в область семейного быта, оно в редких случаях оказывалось заметным для посторонних наблюдателей, лишь поверхностно соприкасавшихся с местным населением. Поэтому неудивительно, что в дореволюционный период было описано — причем неглубоко, неполно — только шаманство у казахов. В литературе уже проскальзывали неправильные суждения, относящиеся к шаманству народов Средней Азии и Казахстана. Так, М. Элиаде утверждал: «Шаманы лопарей также используют свои бубны для гадания. Этот обычай неизвестен среди тюркоязычных племен» [Eliade, 1974. P. 176]. Однако шаманы узбеков и уйгуров (а вне Средней Азии — алтайцев, хакасов, тувинцев, тофаларов) гадали под аккомпанемент бубна. Количество подобных примеров можно увеличить.

Эти и другие ошибки оказались возможными из-за недоступности или просто отсутствия надежных сведений. Вот почему необходима всесторонняя характеристика шаманства Средней Азии и Казахстана, созданная с учетом всех имеющихся материалов. При этом требуется серьезное внимание к описательной стороне дела. Все наши выводы и концепции основаны на фактическом материале, и чем надежнее материал, тем прочнее основа для теоретического анализа. Я стремился насытить книгу подробными описаниями. Каждый исследователь знает, что так называемых второстепен-

ных, незначительных деталей не существует. Значение тех или иных сведений определяется лишь точкой зрения, особенностями подхода, уровнем изученности явления. То, что несущественно при исследовании одной проблемы, может оказаться важным для разработки других вопросов. То, что представляется неинтересным и случайным сегодня, завтра может лечь в основу теоретического обобщения.

Мне предстояло прежде всего собрать вместе и систематизировать имеющиеся сведения по теме исследования. Эта работа, потребность в которой назрела давно, оказалась довольно трудоемкой. Задача дать полный библиографический обзор работ, относящихся к теме, не ставилась, однако я стремился привлечь по возможности все публикации, в которых говорится о шаманстве народов региона. Учтены материалы о шаманстве среднеазиатских народов (узбеков, уйгуров и т. д.), полученные в зарубежных странах.

Уже предварительное ознакомление с публикациями по шаманству Средней Азии и Казахстана показало, что для работы над этой темой литературных сведений недостаточно. Начиная с 1968 г. я собирал полевые этнографические материалы в Туркмении, Узбекистане, Казахстане (часть этих материалов нашла отражение в моих публикациях), а также в течение короткого периода в 1989 г. в Киргизии. Книга в значительной степени основана на сведениях, полученных мной во время экспедиционных работ. Всюду, где в тексте нет ссылки на литературу, приведены мои полевые материалы.

Шаманство может изучаться с разных точек зрения. Однако оно представляет собой прежде всего историко-культурное явление, обладающее у разных народов специфическими чертами, которые связаны с особенностями их традиционного образа жизни. Как историко-культурное явление шаманство рассматривается и в данной работе.

Несмотря на долгую традицию употребления слова «шаманство», в научной литературе до сих пор нет общепринятого определения этого термина. Поэтому каждому автору полезно разъяснять, что он понимает под шаманством. Я под шаманством понимаю форму религии или культ, центральной идеей которого является вера в необходимость особых посредников между человеческим коллективом и духами (божествами). Этих посредников будто бы избирают, делают людьми особого рода и обучают сами духи. Обязанность посредников-шаманов — служить духам и с их помощью охранять от бед своих соплеменников. Шаманы общаются с духами в состоянии экстаза. При этом дух-покровитель будто бы может сливаться с шаманом в единое целое (воплощаться в нем); душа шамана может оставить тело и отправиться в иные миры в облике самого шамана или какого-либо духа-покровителя (помощника). Считалось, что помощь духов наделяет шаманов сверхъестественными силами, вследствие чего они способны обеспечивать удачный промысел, предсказывать будущее, отвращать несчастья, находить пропажи, узнавать причины болезней, лечить больных и т. д. [Токарев, 1964, 283; Басилов, 1984]. В зависимости от уровня развития общества шаманство занимало неодинаковое место в религиозной деятельности человеческого коллектива. На ранних этапах, в условиях родо-племенного строя шаманский культ мог составлять основу религиозной жизни общества. Позднее, с усложнением социальных отношений и оформлением развитых политеистических религий шаманство отодвигается на задний план, теряет свое значение, у одних народов продолжает сохраняться в виде пережитка, а у других исчезает совсем.

Термина «шаманизм» читатель здесь не найдет. Я отказался от него, чтобы избежать недоразумений. Дело в том, что отдельные исследователи разграничивают понятия «шаманство» и «шаманизм», обозначая термином «шаманизм» чаще всего совокупность религиозных воззрений народов, у которых шаманство было главным, сохранявшим важную социальную роль культом [Вдовин, 1973. С. 16; Михайлов, 1980, С. 4; и др.]. Термин «шаманизм» в таком его значении для среднеазиатско-казахстанского региона неуместен. Употреблять его в ином смысле [см.: Вдовин, 1981. С. 265—283] также нецелесообразно: неоднозначность термина всегда влечет за собой путаницу или неясность. Для нашего случая вполне достаточно одного термина — «шаманство». Именно этот термин больше всего подходит для явления, сохранившегося в рамках ислама в пережиточных формах как неофициальный культ.

Среднеазиатское шаманство не оставалось неизменным на протяжении своей истории. Даже за последние сто лет в нем произошли заметные перемены, вызванные преобразованиями в жизни народов Средней Азии и Казахстана, в особенности после Великой Октябрьской социалистической революции. В течение многих предшествующих столетий шаманство прошло длительный и непростой путь развития. Особенности среднеазиатского шаманства отражают не только разные этапы эволюции религиозных представлений, но и процесс взаимодействия разных культурных традиций, неизбежный в неоднородной этнической среде. В книге предпринята попытка выяснить, каким образом сложились те синкретические формы шаманства, в которых оно предстало перед наблюдателями в прошлом и текущем столетиях. Материалы по шаманству рассматриваются как историко-этнографический источник, дающий некоторую возможность проследить пути развития религиозных верований народов Средней Азии и Казахстана.

В течение последних более чем тысячи лет характер изменений в шаманском культе определялся постоянным воздействием ислама. Мусульманская идеология значительно деформировала среднеазиатское шаманство, вытравила из него одни элементы и внесла другие. Чтобы понять, сколь велики были перемены, произошедшие под влиянием ислама, надо рассмотреть данные о шаманстве в доисламский период у народов, которые полностью или отдельными группами влились в состав населения Средней Азии и Казахстана.

* * *

Шаманство возникло в глубокой древности, возможно уже в палеолите. Оно должно было сложиться вскоре после того, как сформировалась вера в духов. Немые археологические свидетельства, какое бы остроумное истолкование они ни получали, не могут быть приняты всерьез в попытках определить исторический рубеж появления шаманства. Этнографические материалы гораздо более содержательны. Они рисуют шаманство как религиозный культ, известный у разных народов Земли, находившихся на низких ступенях общественного развития. Шаманы были у австралийских аборигенов, у семангов и кубу, у ботокудов и огнеземельцев. По-видимому, в разных формах шаманство было общей стадией, пройденной некогда всеми народами мира. Этнографические материалы характеризуют шаманство как форму религии, сложившуюся в доклассовом обществе. С появлением государственности, с усложнением общественных отношений возникают новые формы жречества, при которых жрец не претендует на божественное избранничество. В классовых обществах шаманство отходит на задний план и сохраняется как пережиточный, периферийный культ. Таким образом, сама тенденция развития религиозных воззрений человечества ясно показывает, что шаманство принадлежит к числу ранних форм религии.

Если принять такое понимание шаманства, легко определить отношение к серии частных гипотез, касающихся времени возникновения шаманства у того или иного народа. На фоне обширного материала, представляющего шаманство как всеобщую для разных групп человечества и архаическую форму религии, мнение о позднем происхождении шаманства у отдельных народов (например, обских угров, монголов и т. д.) выглядит наивным. Очевидно, у всех народов мира шаманские традиции восходят к незапамятным временам. Другое дело, что эти традиции не оставались неизменными и каждая новая эпоха накладывала на них свой отпечаток.

Эти соображения указывают, что и шаманство народов Средней Азии и Казахстана должно было сложиться на основе традиций, принадлежащих культурам разных народов — главным образом тюркоязычных и ираноязычных. Такая постановка вопроса методически правомерна, однако всегда желательно располагать конкретными фактами, которые подтвердили бы правильность логических построений.

Накопленные к настоящему времени данные позволяют присоединиться к мнению, что шаманство было некогда известно различным индоевропейским народам. Отсылая читателя к специальным работам [Eliade, 1974, P. 375—427 (там же и библиография); Closs, 1968. P. 289—302; Makkay, 1966. P. 27—42; Jain, 1973; Кагаров, 1934. С. 387—401; Бонгард-Левин, Ильин, 1969; Бонгард-Левин; Грантовский, 1974], считаю нужным подчеркнуть, что наиболее вескими доводами, подтверждающими бытование в прошлом шаманства у индоевропейских народов, представляются, во-первых, прочные традиции шаманства у многих индоевропейских народов Индии [Rahman, 1959, P. 681—760; Harper, 1957.

P. 267—287; Краснодембская; 1984. С. 37—59; Семашко, 1973. С. 45—46; Ray, 1969], во-вторых, свидетельства пережитков шаманства в Европе. Среди этих свидетельств [см., например, Buchholz, 1968; Davidson, 1970. P. 28—31; Edsman, 1967; Eliade, 1975, Klaniczay, 1984; MacFarlane, 1970] большой интерес вызывают представления, связанные с так называемым колдовством, против которого в средние века энергично боролась инквизиция. Уже не раз высказывался взгляд, что «ведьмы» и «колдуны» народов Европы — прямые наследники шаманов древности [см., например: Штернберг, 1936, С. 359—360].

Конфликт христианской церкви с «колдовством» был вызван тем, что служители древних пережиточных культов не сразу приспособили свою деятельность к христианской идеологии, а долгое время сохраняли старые традиции в их «языческом» виде. Статья Г. Хеннингсена, в которой анализируются рассказы сицилийских «ведьм», записанные, когда их допрашивали инквизиторы в XVI—XVII вв., показывает, что эти «ведьмы» многими существенными чертами напоминают шаманок. Прежде всего «ведьмы» Сицилии, по их утверждениям, не приносили окружающим зла. С помощью духов («фей») они прорицали, отыскивали пропавшие вещи и лечили больных. Духи-помощники, представлявшиеся чаще всего в виде прелестных молодых женщин, но с кошачьими лапами или лошадиными копытами, сами назначали избранницу, которую принимали в свою «компанию». «Компания» обычно состояла из 5—7 женщин (в том числе духов), одна из которых была «королевой». В своих видениях (обычно во сне) «ведьмы» летали ночью в неведомые края, где танцевали под музыку и пировали вместе с духами. В марте все «компании» духов и «ведьм» собирались вместе в лесу и их «принц» учил их избегать дурного, исцелять от болезней людей.

Одна женщина сообщала, что ее «компания» верхом на козлах летала по воздуху в какую-то страну близ Неаполя. Там была огромная равнина, на которой стояла большая трибуна с двумя стульями. На одном из них сидел молодой человек и на другом — прекрасная женщина; их называли «королем» и «королевой». Когда рассказчица летала туда в первый раз, ей было предписано опуститься на колени перед «королем» и «королевой» и исполнять их повеления, чтобы получить от них помощь, здоровье, красоту и возлюбленного. Она не должна была почитать Христа и богородицу. Женщина поклялась на книге с большими буквами, что она будет почитать «короля» как бога и «королеву» как богородицу и будет принадлежать им душой и телом. Затем последовало пиршество, завершившееся всеобщим любовным соединением. Если «ведьма» отказывалась исполнять повеление духов, они в наказание били ее. «Ведьмы» брались лечить болезни, причиной которых якобы были и сами «феи». «Ведьма» уговаривала своих духов-помощников излечить человека, и «феи» вместе с ней посещали дом больного, где для них на столе выставлялась вкусная еда [Henningsen, 1984, S. 164—182].

Нетрудно увидеть, что сицилийские «ведьмы» с их «шаманистским миром грез» (выражение Г. Хеннингсена), действительно

генетически связаны с шаманством. Естественно, что в XVI—XVII вв. и духи-помощники, и «страны», куда летали «ведьмы», представали в народном воображении иначе, чем духи и иные миры сибирских шаманов. Видимо, влиянием христианства объясняется иная мотивация ночных путешествий «ведьм»: «небесный» или «подземный» миры шаманства не могли согласоваться с христианскими представлениями о мире, и «ведьмы» с духами ночью обходят все дома города или деревни или же летают в какую-то страну, где поклоняются главе духов и предаются удовольствиям, не исключающим и плотскую любовь. Любопытно, что миланские «ведьмы», якобы наслаждавшиеся во время пиршеств с духами мясом животных, должны были сохранять кости и класть их в шкуру: после трапезы повелительница духов будто бы касалась груды костей своим чудесным жезлом и животные оживали. Это древнее поверье, известное широкому кругу народов Евразии, сохранилось в виде пережитка в шаманских традициях народов Средней Азии. Туркменские шаманы, например, запрещали касаться зубами костей жертвенного животного, когда мясо поедалось присутствующими. И если в туркменских поверьях середины XX в. уже отсутствует представление о возрождении животного, кости которого сохранены, то более ранние легенды о хорезмском святом Хубби-ходжа не оставляют сомнения в том, что еще лет сто-двести назад оно было в силе: Хубби-ходжа оживляет быков, кости которых были положены на шкуры [Снесарев, 1969. С. 250].

Мнение о существовании у ираноязычных народов в прошлом шаманства также уже высказывалось в литературе. Большей частью исследователи в намерении обосновать эту точку зрения обращались к древним текстам [Henning, 1951. Pp. 157—177; Gignoux, 1979. P. 41—79; Nyberg, 1938]. Вполне возможно, что в авестийских текстах сохранены указания на шаманский характер ритуалов; не исключено, что в «служителях дэвов» Авесты правомерно видеть шаманов [Снесарев, 1969. С. 61—62]. К шаманской мифологии восходит легенда о путешествии зороастрийского жреца Вираза (его души) на «тот свет»; вернувшись через семь дней и ночей, он рассказал обо всем, что увидел в ином мире [Ardā Wirāz Nāmag, 1986; Gignoux, 1984]; близкая легенда известна и в брахманизме [Мергаутова, Мергаут, 1969. С. 37—38]. Некоторые авторы находили проявления шаманских традиций и в особенностях культуры скифов [Meuli, 1935; Сорокин, 1978; Хазанов, 1973].

Вероятное свидетельство древности шаманских традиций у ираноязычных народов мы находим и в сведениях о дардских народах («кафирах») Гиндукуша, языки которых занимают промежуточное положение между иранскими и индийскими. Духи-помощники шамана у шинаязычной группы дардов называются пери. Пери занимают важное место и в представлениях других дардских групп. Для удачи в охоте охотник должен добиться покровительства одной или более пери. Но у шинаязычных народов пери тесно связаны с шаманством, они заставляют человека стать шаманом. Их избранник может где-нибудь на высокогорном пастбище внезапно лишиться чувств или впасть в безумие. Пери могут похитить его,

чтобы объявить о своем выборе. Человек пытается уклониться от призыва, ищет помощи у муллы. Но если он согласен, тогда пери учат его своему танцу. В этот период будущий шаман нелюдим, замкнут, все валится у него из рук. Первый сеанс фактически является обрядом посвящения. Обезглавливают козу, и будущий шаман должен пить бьющую из горла животного кровь (думают, что он принимает ее за молоко). Тот, кто выдержит это испытание, будет хорошим шаманом (дайял).

Во время камланий шаман входит в транс и то поет, то танцует внутри круга, образованного зрителями. Смысл обряда — призыв пери. С помощью своих духов-помощников шаман должен установить с ними связь. Часто пери заставляют долго просить себя, требуют удаления людей, пренебрегших ритуальной чистотой. Но вот духи наконец приходят, соблазненные музыкой, словами песен и дымом можжевельника; шаман видит их над вершинами деревьев. Теперь он подражает их танцу и вторит их пению. Когда контакт с пери установлен, душа дайяла должна вознестись вверх. Тело будет продолжать танец, но его второе «Я» полетит над горами и долами, над чужими странами. В песне шаман описывает свои приключения и возвращение [Йеттмар, 1986. С. 190—291. См. также: Snoy, 1975. Pp. 187—211].

Духи пери (пари) выступают основными духами-помощниками шамана и у таджиков (а также узбеков, уйгуров, казахов). Слово «пари» («пери») — исконное для персидского и таджикского языков, однако ясное происхождение термина еще не указывает на то, что с ираноязычной средой связан корнями и сам шаманский культ. Дардоязычные народы благодаря изолированному положению вплоть до конца XIX в. не были мусульманами и сохраняли свою собственную культуру и религию; шаманство у них, несомненно, является местной традицией. Слово «пери» может быть исконным и для дардских языков. К. Йеттмар считает, что оно могло быть принесенным на Гиндукуш в ходе исламизации «кафиров» [Йеттмар, 1986. С. 229], но это вряд ли вероятно. А если заимствования и имели место, то они не ограничились одним лишь термином. Скорее всего, у ряда дардоязычных групп и их ираноязычных соседей издавна были общие или близкие формы шаманского культа.

О шаманстве древних тюрков, проникавших в Среднюю Азию уже в первые века нашей эры и в VI в. создавших могущественное государство, сообщают, хотя и очень скупо, различные источники. Многие авторы обращались к этим источникам, пытаясь собрать вместе скудные известия и интерпретировать их. О древнетюркском шаманстве писали Ж.-П.Ру, А. Инан, Р. Данкофф, Л. Н. Гумилев, С. Г. Агаджанов и другие исследователи [Roux, 1958а. P. 441—456, 1958б. P. 133—142; Inan, 1972, Dankoff, 1975. P. 68—80; Гумилев, 1967. С. 76—86; Агаджанов, 1971. С. 181—184]. Наиболее полный обзор сообщений источников сделан Дж. Э. Бойлом и Л. П. Потаповым [Boyle, 1972. P. 177—193; Потапов, 1978. С. 3—36]. Так как ясного представления о шаманстве древних тюрков все еще нет, целесообразно вновь рассмотреть основные сведения по этому вопросу.

Шаман у древних тюрков назывался «кам». Полагают, что это название было известно еще вторгшимся в Европу гуннам (середина V в.), у которых верховный шаман будто бы носил титул «атакам» (ʹотец-шаманʹ) [Manchen-Helfen, 1959; Немет, 1976. С. 300; Потапов, 1978. С. 13—14]. Однако сведения о языке гуннов настолько скудны и спорны, что интерпретация их в высшей степени ненадежна [Дёрфер, 1986. С. 88—89 и др].

О собственно тюркских камах впервые сообщает китайская хроника «Тан шу», составленная в X в., но включившая в себя и более ранние известия. Здесь говорится о хакасах (хягас) и их шаманах (гянь); по мнению Н. Я. Бичурина, прежнее чтение иероглифа было «кам» [Бичурин, 1950, С. 353]. Слово «кам» — ʹшаманʹ — встречается во многих тюркоязычных источниках: «Кудатгу билик» (XI в.), «Диван лугат ат-тюрк» Махмуда Кашгарского (XI в.), «Кодекс куманикус» (XIV в.) и др. Благодаря постоянным войнам и переселениям тюркоязычных племен в средние века этот термин был известен на широкой территории. Кипчаки принесли его с собой в Египет [Zajaczkowski, 1945. С. 27]. Оно употреблялось в южнорусских степях. И сегодня еще среди группы венгров, являющихся потомками тюркоязычных кочевников, сохраняется диалектное слово «кам» — ʹгадатель, провидец, колдунʹ; оно прилагается только к мужчинам (сообщение И. Мандоки-Конгура). Слово «кам» (ʹколдунʹ) удержалось и в языке караимов. На Востоке мы находим его в Корее, где среди нескольких наименований шамана в XIX в. имелся и термин «де-гам» («тэкам») — ʹбольшой шаманʹ [Ионова, 1980. С. 12, 32], образованный, видимо, сочетанием китайского слова «да» (ʹбольшойʹ) и тюркского «кам». «Кам» («хам») — название шамана у современных алтайцев, хакасов, тувинцев, тофаларов, урянхайцев (тоха) северной Монголии, а также желтых уйгуров, живущих в Китае (провинция Ганьсу). Еще в конце XVIII в. так называли шаманов обращенные в ислам барабинские татары [Георги, 1799. Ч. II. С. 117].

Для обозначения ритуальных действий шамана употреблялось слово ʹшаманитьʹ (камла-) [ДТС, 1969. С. 415]. Языки алтаесаянских народов и желтых уйгуров сохранили эту традицию: «кам камнайды» (алтайск.) и т. п. Но были и другие выражения. Махмуд Кашгарский записал: «кам арвады» — ʹшаман произнес заклинанияʹ [Кошгарий, 1960. Т. I. С. 239, 280; об этом слове см.: Малов, 1918. С. 5]. Помимо этого, как заметил Л. П. Потапов, в средневековье пользовались и словом «играть» в смысле ʹшаманитьʹ. Такое заключение основано на языковых данных. Туркмены, казахи, киргизы и узбеки Хорезма о камлании шамана говорят: «шаман играет» (туркм. порхан ойнаяр; казах. баксы ойнайды; кирг. бакши ойноп атат; узб. пархон уйнайди). У уйгуров шаманский сеанс называется словосочетанием «пари уйнатмак» — заставить играть [духов] пари́ или «пари-ойюн» — ʹигра периʹ [Ольденбург, 1918; Пантусов, 1907; Menges, 1933. S. 84, 86]. Якуты называли шамана «оюн» («ойун»); это якутское слово, вероятно когда-то заменившее собой древний термин «кам», знают уже русские источники XVII в. [Токарев, 1939, С. 89]. Тот факт, что слово «играть», обозначающее шаманский сеанс, известно народам, которые (например, якуты и туркмены) в течение нескольких последних столетий не имели между собой непосредственных связей, позволяет предполагать значительную древность термина. Слово «оюн» — тюркское, но возможно, что его связь с шаманским сеансом внушена представлениями иранской культуры (вспомним о «танце пери» в шаманстве шинаязычных дардов).

У многих народов, знавших шаманство, наряду с шаманами существовали и другие категории гадателей, лекарей и разного рода служителей культа, близких по своим ритуальным функциям к шаманам; эти категории обычно имели особое название. Древние тюрки не были исключением. Л. П. Потапов обратил внимание на термин «елвичи» («елбичи»), известный источникам и сохраняющийся в разных фонетических формах в языках алтае-саянских народов. По его мнению, словом «елвичи» в древнетюркский период также назывался шаман [Потапов, 1978, С.19—32].

Источники обычно говорят или подразумевают, что шаманами были мужчины. Но есть упоминания и о женщинах; так, в словаре «Кодекс куманикус» есть запись: «кам-хатун киши дир», т. е. ʹженщина-камʹ [Kuun, 1880. S. 9].

В функции шамана входили прорицания, предсказания будущего, которым придавалось важное значение. «Кодекс куманикус» переводит слово «камлык-эт» латинским adiuino — ʹпророчу, предсказываюʹ [Grønbech, 1942. 191—192]. Махмуд Кашгарский сохранил древний термин, означающий прорицание: «кам ырклэди» («ырк» — ʹгадание, предсказаниеʹ). Камы тюрков гадали, в частности, по бараньей лопатке. О гаданье таким способом сообщает и средневековый иранский источник, и англичанин Дженкинсон, в XVI в. путешествовавший по Средней Азии [Дженкинсон, 1937, С. 179; Агаджанов, 1971. С. 183]. Древний прием гадать по лопатке животного сохранялся у казахов, бурят, монголов и многих народов Сибири еще в конце XIX — начале XX в.

Кам был также лекарем. Об этом говорится (без какого-либо осуждения) в «Кудатгу билик» (строки 4357—4365).

И знахари есть — колдуны-ведуны,
Они лечат тех, что бесовством больны.
. . . . . .
Хоть лекарь не верит словам знахарей,
А знахарь не хочет и знать лекарей,
Один из них лечит лекарствами хвори,
Другой — против бесов силен в заговоре.

[Юсуф Баласагунский, 1983. 332]. Знахарь в оригинале назван камом. Слово «кам» встречается и в других строках [Юсуф Хос Ҳожиб, 1971, Б. 210, 335, 776; см. также: Radloff, 1910].

Шаманы совершали очистительные обряды, направленные на защиту от злых сил. Хорошо известно сообщение Земарха (568 г.) о встрече римского посла к тюркскому кагану с шаманами. Люди, которым тюрки приписывали «способность отгонять несчастья», сложили вместе принесенные византийцами вещи, «потом развели

огонь сучьями дерева ливана, шептали... какие-то варварские слова и в то же время звонили в колокол и ударяли в тимпан [бубен.— *В. Б.*] над поклажей. Они несли вокруг ливановую ветвь, которая трещала от огня: между тем, приходя в исступление и произнося угрозы, казалось, они прогоняли злых духов. Им приписывали силу отгонять их и освобождать людей от зла. Отвратив, как они полагали, все несчастья, они провели самого Земарха через пламя, и этим, казалось, они сами себя очищали» [Византийские историки, 1860. С. 376].

В этом описании справедливо видят шаманский обряд. Лишь Л. Н. Гумилев, комментируя это известие, не счел возможным связать данный обряд с шаманством, ибо в нем представлено «изгнание враждебных духов священной силой огня, т. е. магия, а не спиритуализм» [Гумилев, 1967. С. 86]. Однако нельзя исключить, что исполнители обряда призывали своих духов-помощников: источник мог это не отразить. Кроме того, как показывают этнографические материалы, шаманы борются с враждебными духами и колдовскими чарами, используя самые разные способы, в том числе холодное оружие и огонь. Огонь, например, широко употреблялся среднеазиатскими шаманами в «лечебных» целях (обряд «алас») [Сухарева, 1975. С. 72—73].

Об обряде очищения огнем семь веков спустя после Земарха упоминает Плано Карпини: две женщины читали заклинания, когда люди с вещами проходили между огнями; то, что падало на землю, доставалось им [Карпини, 1957. С. 30—31]. Рассказ Вильгельма Рубрука о «предсказателях» убеждает: эти женщины — шаманки. Когда монгольскому хану Ольджейтю (1304—1316) было предложено пройти между двумя огнями, ибо его дом разрушила молния, церемонией очищения должны были руководить шаманы [Boyle, 1972. P. 184].

Необходимо сделать одно методическое замечание. Пытаясь понять, каким было шаманство древних тюрков, мы можем невольно исходить из представлений о шаманстве народов Сибири XIX в. — начала XX в. Между тем в древности общественные функции шаманства и особенности связанных с ним воззрений и ритуалов были несколько иными. Об этом уже говорилось [Потапов, 1978. С. 14; Кляшторный, 1981. С. 117—119]. Прежде всего источники указывают, что у древних тюрков шаманство существовало и как государственный культ. Исконная функция шаманов обслуживать своих соплеменников с возникновением государственной власти существенно расширилась.

Л. П. Потапов уже сделал сводку сведений, которые позволяют заключить, что «шаманы в раннем и более позднем средневековье действительно участвовали в государственном управлении у кочевников» [Потапов, 1978. С. 14], в том числе и у тюрков. Здесь нет смысла приводить вновь все эти сведения. Я упомяну лишь основные, дополнив данными, не попавшими в эту сводку. Сообщения источников показывают, что «участие шаманов в управлении государством у кочевников Центральной Азии не исторический эпизод, а скорее традиция, в рамках которой иногда наблюдалась

и борьба между светскими и духовными властями» [Потапов, 1978. С. 15].

Во-первых, у государей имелись «личные» шаманы. Хан жужаней Чеуну (начало VI в.) приблизил к себе двадцатилетнюю шаманку, которая «лечила и волхвовала... силою духов». «Чеуну очень уважал и любил ее и, поступая по ее советам, привел государственное управление в запутанность». Он считал, что шаманка «предвидит отдаленное». По ее оговору хан даже тайно лишил жизни своего сына. Это злодеяние положило конец карьере как шаманки, так и самого правителя: приближенные матери хана убили фаворитку, а затем и Чеуну [Бичурин, 1950. С. 196]. К Чингисхану был приближен шаман Кокэчу по прозвищу Тэб-Тенгри, который будто бы «раскрывал тайны, предсказывал будущие события», «был провидцем, претендовавшим на совершение чудес» [Рашид-ад-дин, 1952, Т. 1. кн.1. С. 167; кн. 2. С. 253]. Когда в 1206 г. Темучин, став могущественным государем, «устроил великое собрание», Тэб-Тенгри выступил на нем перед аристократией «и, выразив притязание на обнаружение [у себя сейчас] знаков того чудесного предвидения [т. е., видимо, придя в экстатическое состояние.— *В. Б.*], сказал «"Ныне, когда государи этого земного пояса... покорены твоею рукою... ты, Чингиз, станешь царь-царей. Всевышний господь повелел, чтобы прозвание твое было Чингиз-хан... — шаханшах — государь государей"» [Рашид-ад-дин, 1952. Т. 1, кн. 2, С. 253].

Существование «придворного» шамана у древних тюрков подтверждается уйгурским сказанием об Огузе (конец XIII — начало XIV в.). Это — важное свидетельство, если учесть, что предание должно было отразить не случайный факт, а устойчивую традицию. «При Огуз-кагане был седобородый, седовласый очень ловкий старик, рассудительный, мудрый человек, кудесник» (в оригинале «тӱшимал», от «тӱша» — 'видеть сны' [Щербак, 1959. С. 56, 86]. Сказание рисует старика вещим прорицателем. Не Огузу, а старцу «ниспослало священное небо... [знамение] во время сна», определившее дальнейшую судьбу народа. «Пусть свершится [это],— говорит прорицатель хану.— Пусть передадут захваченные земли твоим потомкам» [Щербак, 1959. С. 58]. Огуз поступает согласно предписанию старца. Другой легендарный советник ханов — Коркут в средневековых генеалогических преданиях рисуется как мудрый патриарх, советы которого ханы выполняют беспрекословно. Но в верованиях казахов он еще в XX в. сохранял свою исконную роль первого шамана [Кононов, 1958. С. 55—60; Книга..., 1962. С. 145—174].У киргизов древняя должность «придворного» шамана дожила до XIX в.: Уметаалы, сын одного из крупнейших киргизских феодалов, Ормона Ниязбекова, имел «своего» шамана Талканчи [Абрамзон, 1971. С. 269].

Во-вторых, прорицания шаманов считались важными для всего народа. Об этом лучше всего говорят сообщения персидского историка Гардизи (XI в.) и арабского географа Марвази (XII в.) о киргизских прорицателях «фагинун». «Среди киргизов,— пишет Марвази, — есть человек, общинник, называемый фагинун, которого

призывают в определенный день каждый год; вокруг него собираются певцы и музыканты и так далее, которые начинают пить и пировать. В разгар пира этот человек теряет сознание и падает, как в обмороке; его спрашивают о событиях, которые случатся в предстоящем году, и он сообщает, будет ли урожай обильным или скудным, будут ли дожди или засуха и так далее; и они верят что [все], что он говорит, — правда» [Marvazi, 1942. P. 30]. В работе Дж. Э. Бойла дано разъяснение: киргизский прорицатель — это, скорее всего, и есть кам, а слово «фагинун», употребленное средневековыми историками, является искаженным согдийским словосочетанием, означающим ´божий пророк´ [Boyle, 1972, P. 180]. Этот термин согдийского происхождения, вероятно, был в ходу среди самих киргизов; вряд ли Гардизи, писавший по-персидски, и Марвази, писавший по-арабски, сами ввели его в текст, да еще в искаженном виде.

Название «божий пророк» указывает на высокое общественное значение роли прорицателя.

В-третьих, некоторые функции шаманов могли брать на себя и правители. Так, хакан тюрков-кимаков в IX—XI вв. выступал как первосвященник, практикующийся в пророчествах: «У царя [хакана тюрков] определенный день, в который зажигают для него огромный огонь [костер]. Царь говорит над огнем, пророчествуя. Он смотрит, уставившись на огонь, затем поднимает свое важное лицо от огня. Если [его лицо становится] зеленого цвета, то указывает на плодородие и добро; если [становится] красного цвета, то указывает на пролитие крови; если [становится] белого цвета, то будет неурожай, если желтого — будет болезнь и эпидемия; а если становится черного цвета, то указывает на смерть царя или на дальнюю поездку. Когда бывает последнее, [царь] торопится в поход и набег» [Кумеков, 1972. С. 110]. Трудно поверить, чтобы пророчество осуществлялось именно таким способом. Авторы рукописей (Васиф-шах, конец XII — начало XIII в., и Шахиб ал-Харрани, первая половина XIV в.) рассказывали о пророчестве тюркского хакана, опираясь на сведения, полученные из третьих рук. Здесь важно, однако, представление, что царю полагалось пророчествовать наподобие шамана.

Иранский историк Джузджани (XIII в.), описавший нашествие орд Чингисхана, сообщает, что сам Чингисхан «был сведущ в магии и обмане, и некоторые из дьяволов были его друзьями. Время от времени он впадал в транс, и в этом состоянии нечувствительности самые разные речения сходили с его языка, и это состояние транса было подобно тому, которое охватило его в начале его возвышения, и дьяволы, имевшие силу над ним, предсказывали его победы. Одежда, которую он надевал [каждый раз, впадая в транс.— *В.Б.*] и которая была на нем во время первого случая [транса.— *В.Б.*], была положена в дорожный сундук, и он обыкновенно возил ее с собой. Когда это вдохновение овладевало им, он говорил о любых обстоятельствах — о победах, предприятиях, появлении врагов, положении стран и утрате ими своих владений — обо всем, чего он мог желать. Обычно кто-то записывал все это,

клал в сумку и запечатывал ее, и когда Чингисхан приходил в чувство снова, они читали ему его высказывания одно за другим; и в соответствии с этим он поступал, и на самом деле, все в большей или меньшей степени оказывалось верным» [Boyle, 1972. P. 181]. Такая характеристика Чингисхана не подтверждается другими источниками, но частично сохранилась в казахских легендах. Еще в середине прошлого века казахи рассказывали, что в горах находятся развалины кельи, в которой будто бы уединялся для молений Чингисхан [Янушкевич, 1966. С. 174, 189].

Трудно сказать, должен ли был в тюрко-монгольской среде правитель выступать в роли шамана издавна или же он взял на себя некоторые шаманские функции сравнительно поздно, утверждая свое единовластие и претензии на личную связь с богами. В любом случае влияние шаманов должно было создавать трудности для правителей, вынуждавшие их в ряде случаев решительно освобождаться от этих служителей духов. Тэб-Тенгри, например, был удобен Чингисхану, поскольку оправдывал божественной волей его завоевательные походы, утверждая: «Бог повелел, чтобы ты был государем мира!» «С Чингиз-ханом он говорил дерзко, но так как некоторые [его слова] действовали умиротворяюще и служили поддержкой Чингиз-хану, то последнему он приходился по душе». Однако шаман переоценил свои возможности. «Впоследствии, когда [Тэб-Тенгри] стал говорить лишнее, вмешиваться во все и повел себя спесиво и заносчиво, Чингиз-хан со своим братом Джочи-Касаром принял решение и повелел, чтобы [Тэб-Тенгри] прикончили, когда он явится в орду и начнет вмешиваться во все его не касающееся... Итак, когда явился Тэб-Тенгри и начал во все ввязываться, ему дали два-три пинка ногой, выбросили из орды и убили» [Рашид-ад-дин, 1952, Т. 1, кн. 1. С. 167—168]. В «Сокровенном сказании» убийство шамана описано иначе, но объяснено так же — конфликтом между Чингисханом и шаманом [Козин, 1941. С. 176—179].

Этот поучительный случай, однако, не положил конец древней традиции. Важная общественная роль шаманства создавала возможности для превращения его в государственный культ. На уровне государственного культа шаманство предстает перед нами в сообщении Рубрука, посетившего ставку Мангу-хана в 1250-х годах. «Прорицатели, как признал сам хан, являются их жрецами, и все, что они предписывают делать, совершается без замедления»,— пишет Рубрук. «Прорицателей много, и у них всегда имеется глава, как бы папа (pontifex), всегда располагающий свое жилище вблизи главного дома Мангу-хана, перед ним, на расстоянии полета камня. Под охраной этого жреца... находятся повозки, везущие их идолов. Другие прорицатели живут сзади двора, в местах, им назначенных; к ним стекаются из различных стран мира люди, верующие в их искусство... Они указывают наперед дни счастливые и несчастные для производства всех дел; отсюда Татары никогда не собирают войска и не начинают войны без их решительного слова... Они переправляют между огнями все посылаемое ко двору и имеют от этого надлежащую долю. Они очищают также всякую

утварь усопших, проводя ее через огонь... Прорицателей зовут также, когда родится какой-нибудь мальчик, чтобы они предсказали судьбу его; зовут их и когда кто-нибудь захворает, и они произносят свои заклинания и решают, естественная ли это немощь или она произошла от колдовства». В случаях, когда наступают сильные холода, прорицатели «выискивают... каких-нибудь лиц в становище, обвиняя их, что через них наступает холод, и тех убивают без всякого замедления» [Рубрук, 1957. С. 175—176, 178].

Эти «прорицатели» — шаманы: «все прорицатели называются хам» (т. е. кам) [Рубрук, 1957. С. 115]. Как шаманы они особенно ясно предстают в следующем описании: «Некоторые из прорицателей также призывают демонов и созывают тех, кто хочет иметь ответы от демонов, ночью к своему дому, полагая посередине дома вареное мясо; и тот хам, который призывает, начинает произносить свои заклинания и, держа барабан, ударяет им с силою о землю [это, видимо, ошибка; Рубрук сам на камланиях не присутствовал.— В.Б.]. Наконец, он начинает бесноваться, и его начинают вязать. Тогда демон является во мраке, и хам дает ему есть мяса, а тот дает ответы» [Рубрук, 1957. С. 178].

Название «хам» показывает, что среди «прорицателей» были (быть может, в преобладающем большинстве) тюркские шаманы. Эти шаманы объединены в своего рода жреческую корпорацию и имеют большое влияние на жизнь ставки. По их наущению убивают людей. Без их одобрения не затеваются войны. Рассказ Рубрука позволяет лучше понять более ранние известия, в частности сообщение X в. об огузах: «Они почитают лекарей [по мнению Дж.Э.Бойла, шаманов.— В.Б.] и всякий раз, как видят их, [им] поклоняются. Эти лекари распоряжаются и жизнью, и имуществом их» [Худуд ал-алем, 1939. С. 211; Boyle, 1972. P. 179].

Шаманство (как и любой религиозный культ) способно впитывать в себя новые идеи, мифологические образы и ритуалы. Вне шаманства, видимо, возникло и представление о «дождевом камне» («яда» или «джада»). Сам этот термин заимствован из авестийского или новоперсидского языка, в которых означал ´волшебство´, ´ворожей´ [Christensen, 1941. P. 15]. Однако источники, включая «Шахнаме» Фирдоуси, связывают искусство вызывать непогоду с тюркской средой.

Поверье о «дождевом камне», дожившее у некоторых тюркоязычных народов вплоть до наших дней, рассматривалось во многих работах [Малов, 1947; Кошгарий, 1963. Т. III, Б. 8; Алексеев, 1975. С. 33; Миллер, 1937. С. 260; Валиханов, 1961. С.481 и др.] Принято думать, что «дождевым камнем», с помощью которого будто бы можно было вызвать бурю, дождь, снег и град, пользовались именно шаманы. С. Е. Малов прямо говорит о «шаманском камне». Но «дождевой камень» не всегда связан с шаманами; по некоторым средневековым преданиям, этот камень был введен в употребление лицом царской крови [Агаджанов, 1971. С. 183]. Вне шаманства мы встречаем «дождевой камень» и в традициях современных народов, например киргизов, якутов [Баялиева, 1972. С. 54—55; Малов, 1947. С. 153]. У саяно-алтайских народов камнем «яда-таш» пользовались и лица, не являвшиеся шаманами [Потапов, 1978. С. 19].

В принципе употребление «дождевого камня» не обусловлено шаманским культом: «Действия "яда" не связаны с вызыванием духов» [Гумилев, 1967. С. 85]. Согласно средневековым источникам, «дождевой камень» берет свое начало в животном мире. Однажды в некоей стране, где солнце «очень близко от земли», сын царя тюрков-огузов будто бы отобрал чудесные камни у животных, которые держали эти камни во рту, чтобы создать над собой облако и защититься от солнечного зноя [Китаб ахбар ал-булдан, 1939. С. 153—154]. Киргизы считали, что «джайташ» можно найти в желудке некоторых овец или коров; якуты думали, что камень «сата» мог быть в желудке или печени коровы, лося, лошади, глухаря, орла [Баялиева, 1972. С. 54; Малов, 1947. С. 153].

При развитых политеистических верованиях и тем более после распространения ислама магический камень был поставлен в связь с божественной волей [Короглы, 1976. С. 88; Агаджанов, 1971, С. 183]. Мусульманизированные поверья уйгуров Синцзяна объясняли действие камня, естественно, волей Аллаха. Но сквозь анимистические наслоения отчетливо проступает вера в связь дождя с самим камнем. Камень мог потерять свою волшебную силу. Чтобы вернуть прежние свойства, надо дать проглотить камень красному петуху и ждать три дня или же погрузить камень в кровь и бултыхать им [Малов, 1947. С. 156]. Алтайцы вкладывали камень на неделю в распоротое брюхо живой птицы, дикого или домашнего животного. От этого камень начинал «дышать» и снова действовал [Потапов, 1978. С. 18]. Таким образом, вне зависимости от заклинаний и молитв камень должен быть «сильным» сам по себе и его свойства не выступают как дар духов или божеств. Возможно, что и в древности применение камня предполагало магические действия без обращения к духам. Тем не менее для шаманов обладание «дождевым камнем» должно было быть большим соблазном, и они, вероятно, стремились обзавестись им.

Средневековые источники не дают нужных нам известий, поэтому немалый интерес должны привлечь к себе этнографические сведения, которые можно использовать для реконструкции шаманства древних тюрков. Основанием для этого является несомненная связь шаманства алтае-саянских народов с шаманством древних тюрков [Потапов, 1978]. Конечно, шаманство за минувшие столетия подверглось значительным изменениям и привлекать этнографические данные следует осторожно. В каждом конкретном случае необходимо объяснять, почему то или иное поверье или обряд правомерно распространять и на древнетюркскую эпоху. Кроме того, и сам этнографический материал требует к себе критического отношения, ибо он мог быть истолкован и даже зафиксирован неверно под влиянием модных гипотез.

Прежде всего этнографические сведения позволяют не согласиться с архаизацией воззрений древних тюрков, отразившейся, например, в суждении, что «в VI—VII вв. тюрки едва расстались с ранней стадией развития анимистического сознания», в сравнении

с которым шаманство «было ступенью выше» [Короглы, 1976. С. 89]. Подобные высказывания основаны на мнении, что шаманство возникает сравнительно поздно, с разложением родо-племенных отношений. Возражения против этой точки зрения приведены в моей книге «Избранники духов».

Нам почти неизвестен мир духов и божеств, с которыми был связан шаман древних тюрков. «Общеизвестно, что джины с ними [камами.— В.Б.] разговаривают» [Рашид-ад-дин, 1952. Т. 1, кн. 1. С. 157], но эти слова мало что проясняют. Мы вправе думать, что среди духов, к которым постоянно обращался кам, важное место занимали духи урочищ, духи гор. Китайская хроника «Вейшу» говорит о почитаемой горе Бодын-инли, «что в переводе значит: дух-покровитель страны» [Бичурин, 1950. Т. 1. С. 231]. Этнографические сведения об алтае-саянских народах дают подробную картину почитания духов гор. Этот культ был тесно связан с деятельностью шаманов и во многих случаях носил родовой характер, что свидетельствует о его глубокой древности. От того, как понимать существо данного культа, зависят и наши представления о верованиях древних тюрков.

Высказано мнение, что в алтайском культе гор «не видно еще развитых анимистических образов, представлений о духах, пребывающих в предметах природы; оживотворяются и обоготворяются самые эти предметы» [Токарев, 1947. С. 151; Гумилев, 1967. С. 80]. На чем основан такой вывод? Алтайцы при молениях обращаются не к духам гор, а к самим горам. Значит, «алтаец поклоняется не духу горы, а самой горе» [Токарев, 1947. С. 151]. Но это не убедительный аргумент. Показания языка нуждаются в тщательном осмыслении. Слова далеко не всегда четко соответствуют понятиям и представлениям, которые они должны выразить, и дело здесь не в том, что сами понятия якобы туманны. Каждый язык богат словами и выражениями, имеющими различную нагрузку в зависимости от контекста. Язык и мышление не тождественны. Язык дает многообразие форм для выражения мысли; среди этих форм есть символы, метафоры, аббревиатуры, подставные термины, иносказания. Поэтому языковые материалы могут быть надежным источником только в том случае, когда исследованы сами верования, сами понятия. Представления алтае-саянских народов о духах изучены достаточно хорошо. Уже А. В. Анохин разъяснял: «Духи эти строго идивидуализируются и приурочиваются к тому или другому месту — горе, реке, озеру, скале и т. д., являясь, таким образом, духами местными. Поэтому географические названия гор, рек, озер для алтайца являются не простыми названиями, а собственными именами духов» [Анохин, 1924. С. 15].

Л. П. Потапов писал: на Алтае «не делают идолов родовых гор или горных "хозяев"вовсе не потому, что образ их неясен алтайцам. Напротив, образ родовых гор, в последнее время чаще всего выступающих в образе "хозяев" гор, рисуется алтайцам довольно точно и подробно. Об этом убедительно говорят многочисленные охотничьи легенды у различных племен Алтая. Здесь "хозяева" гор выступают в образе людей — мужчин и женщин, старых и молодых. Они часто посещают охотников в тайге во время промысла. Обычно они являлись охотникам в образе молодой женщины или девицы (у кумандинцев чаще всего рыжей), голой, с большими грудями, закинутыми за плечи или заложенными под мышки. Горные "хозяйки" охотно вступали в половую связь, особенно с холостыми охотниками, делая их за это удачливыми в промысле» [Потапов, 1946. С. 159]. Здесь все ясно за исключением одного: почему «в последнее время»? Разве автор располагал сведениями о более раннем периоде? Эта оговорка не вытекает из этнографического материала. Очевидно, она вызвана «общетеоретическими» соображениями. Ее неправомерность доказывается характерным образом горной «хозяйки». Дух в виде нагой светловолосой женщины с закинутыми через плечи на спину грудями известен и широкому кругу народов Средней Азии, Кавказа, Восточной Европы, что говорит об исключительной древности этого образа [Басилов, 1980. С. 58]. О духах гор писали и другие исследователи [Каруновская, 1935. С. 161—163; Дыренкова, 1940. С. 257, 273; Diószegi, 1962. P. 88; Хлопина, 1978. С. 77, 80—82, 87; Усманова, 1976. С. 166; Алексеев, 1984. С. 65—78]. Поэтому мнение, что алтайцы и хакасы поклонялись самим горам и урочищам, а не пребывающим в них духам, ошибочно. С. А. Токарев впоследствии изменил свою точку зрения [Токарев, 1982].

Такой же ошибкой, основанной на том же неправильном убеждении, что слова адекватно выражают понятия, представляется и мнение, что древние тюрки и современные хакасы поклонялись небу, а не небесному богу. Это мнение, встречающееся во многих работах, опирается на тексты, в которых упомянуто не божество неба, а небо, например: «Тенгри схватил за макушку моего отца... и поднял... наверх» [Потапов, 1978. С. 16, 26—27]. Между тем само слово «тенгри» неоднозначно: оно обозначает и небо, и, пожалуй, чаще — божество. Об этих двух значениях писал еще Макдиси (X в.), сообщая, что формула «бир тенгри» у тюрков подразумевает ´един господь´ [Кумеков, 1972. С. 109]. В значении ´бог´ оно ясно зафиксировано и во многих других источниках — у Ибн-Фадлана (X в.), Махмуда Кашгарского (XI в.), Михаила Сирийца (XII в.), в тюркских манихейских и буддийских текстах [Ковалевский, 1956. С. 125—126; Кошғарий, 1960. Т. I. С. 87; 1963. Т. III. С. 387; Гусейнов, 1978. С. 138; Агаджанов, 1971. С. 181]. Показательно, что в языках многих тюркских народов, принявших ислам, слово «тенгри» (в разных фонетических вариантах) означает ´бог´, ´Аллах´. В таком значении его употреблял Бабур (XVI в.) [Бобирнома 1960. Б. 5]. Некоторые источники ясно передают суть так называемого «культа неба». «Вэйшу», например, сообщает, что хан «собирает прочих [людей] и при реке приносит жертву духу неба» [Бичурин, 1950. С. 230—231]. Это же сообщение приведено в летописи «Чжоушу» [Liu Mao-tsai, 1958. Bd. 1. S. 458]. Есть и другие доказательства того, что древние тюрки поклонялись именно божеству неба [Кляшторный, 1977. С. 131—132].

Принимали ли участие древнетюркские камы в культе различных местных божеств? Этнографический материал говорит о важ-

ной роли шамана, однако комментарии к этому материалу предлагают нам верить, что шаманы включили в сферу своей деятельности культ духов урочищ совсем недавно: «Шаманы у хакасов и у северных алтайцев... даже в начале нашего столетия еще не везде монополизировали выполнение обрядов, связанных с почитанием родовых гор» [Потапов, 1958. С. 320; Алексеев, 1984. С. 67]. Это мнение основано «на фактах отправления культа рядовыми охотниками и стариками без участия шамана» [Потапов, 1946, С. 159]. «В основом культовые действия, связанные с почитанием родовой горы, в последнее время (за исключением шорцев) сосредоточивались в руках шамана. Хотя рядовые охотники еще совершали сами простейшие обряды... но более развитые и сложные моления родовым горам производил шаман, который выступал в качестве представителя сеока» (рода) [Потапов, 1946. С. 150]. И здесь материал не дает оснований для слов «в последнее время»; столь же правомерно предположение, что «сложные моления» духам гор шаманы совершали и тысячелетие назад. К тому же сведения, которые говорят о неучастии шамана в молениях духам гор, нуждаются в пересмотре. Л. П. Потапов подчеркивает: у шорцев «обряд моления и кропления совершал обычно старший в роде или в улусе... За отсутствием старика, знающего ритуал этого моления, приглашали шамана» [Потапов, 1946. С. 149]. Создается впечатление, однако, что эти сведения не были должным образом проверены. Шорский шаман совершал родовой ритуал моления верховному богу Ульгеню [Хлопина, 1978. С. 86]. Почему же в его функции не входил культ родовых гор? Более того, шорцы, жившие среди хакасов, в конце XIX в. нуждались в шаманах для ритуала моления духам гор. По записи Н. Ф. Катанова, люди из группы Кобый, например, «приносят всенародную жертву и шаманят [на почитаемой горе.— В. Б.] раз в 3 года... Перед тем как шаманить, приготовляют 9 кадок бузы. Когда надо шаманить, приглашают двух шаманов» [Радлов, 1907. Ч. IX. С. 589]. Участие шамана у шорцев в культе гор закономерно, так как «духи кама — это главным образом "хозяева" гор» [Хлопина, 1978. С. 80], среди которых главный — «хозяин» горы Пустаг, якобы разрешающий шаману сделать бубен. Вообще алтайские шаманы считали, что их судьба зависит от духа родовой горы. Трудно допустить, что такая тесная связь шаманства с духами гор сложилась совсем недавно.

О давней связи шаманства с духами-«хозяевами» гор среди прочих свидетельств говорит и интересное наблюдение Л. П. Потапова. У алтайцев-скотоводов, замечает он, былое почитание священных родовых гор «уже исчезло из памяти и следы его можно обнаружить только в шаманстве, в частности в получении шаманского бубна от гор. Почитаемые горы, в прошлом чтимые как родовые покровители, превратились здесь просто в священные горы, почитаемые шаманами, вошедшие в общешаманский культ» [Потапов, 1946. С. 152—153]. Это замечание плохо согласуется со словами «в последнее время». Что касается хакасов, то и у них обнаруживаются следы давней традиции участия шаманов в родовом культе духов гор. Шаманы сагайцев, камлая, «путешествовали» с

жертвами к родовым горам, расположенным в отдаленных местах, где, видимо, когда-то жили предки сагайцев и которых современные сагайцы никогда не видели [Потапов, 1958, С. 321]. Сохранились фотографии С. Д. Майнагашева, сделанные в 1914 г. среди хакасов (сагайцев) во время коллективного жертвоприношения Белому духу (Ак тёсь) на вершине горы. К березе привязана лошадь, рядом стоят напитки и пища для общественной трапезы; вокруг березы шествует ритуальная процессия, возглавляемая шаманом [МАЭ, 2409—51, 52, 53, 58 и др.].

Этнографические материалы позволяют считать, что камы древних тюрков полагали для себя возможным обращаться не только к разнообразным духам урочищ, но и к высшим божествам. Алтайские шаманы «путешествовали» к Ульгеню и Эрлику и даже бывали призываемы к шаманскому служению верховным божеством. Отправляли жертвы небесному главному богу и шаманы желтых уйгуров. Правда, есть описания таиха — обряда жертвоприношения «небу» (божеству неба) у хакасов (качинцев и бельтиров) в конце XIX — начале XX в., на которое женщины и шаманы не допускались; «по уверению инородцев, шаман, очутившийся на таихе, безумеет и падает в корчах» [Яковлев, 1900. С. 103; Майнагашев, 1916. С. 93—102; Потапов, 1958. С. 317—319; 1978. С. 26]. В. Шмидт и вслед за ним М. Элиаде высказали убеждение, что недопущение шамана к жертвоприношению небесному верховному божеству у качинцев и бельтиров является древней традицией, что шаман не требовался для жертвоприношения лошади небесному богу и у прототюрков (хуннов, тугю). М. Элиаде думает, что жреческая роль шамана в поклонении Ульгеню у алтайцев — сравнительно недавнего происхождения [Eliade, 1974. P. 198]. (Такое понимание развития функций алтайского кама, между прочим, противоречит основной посылке М. Элиаде — весьма спорному убеждению, что «первоначальная идеология шаманства — это вера в небесное Верховное Существо, с которым было возможно иметь прямые связи путем вознесения на небо» [Eliade, 1974. P. 507].) Близкое мнение высказал и Л. П. Потапов: «Наиболее ярким примером древнего родового и дошаманистского культа может служить моление небу тегир тайых» у бельтиров [Потапов, 1958. С. 317]. Соответствует ли такой вывод фактическому материалу? М. Элиаде ищет для него опору в этнографии народов Крайнего Севера Азии, у которых ритуал жертвоприношения небесному верховному богу, как он считает, «никоим образом не требует присутствия шамана» [Eliade, 1974, P. 198, 183]. Но как раз сведения, полученные на севере Азии, говорят об обратном: нганасанский шаман «отправлялся» на небеса с визитом к главному божеству [Попов, 1936].

В хакасском шаманстве не все понятно. Н. А. Алексеев справедливо замечает, что вопрос об общественных жертвоприношениях у хакасов «совершенно еще не выяснен» [Алексеев, 1984. С. 39]. Неучастие шаманов в обряде жертвоприношения «небу» в конце XIX в., скорее всего, вызвано влиянием христианства и упадком шаманского культа. Этнограф С. Д. Майнагашев (сам хакас-сагаец по происхождению) в 1914 г. нашел шаманство у ка-

чинцев на пути полного исчезновения: шаманов, имевших бубен и костюм и способных совершать полную церемонию жертвоприношения, уже не было [Майнагашев, 1914]. Но качинские шаманы в прошлом «посещали» небо, чтобы вести переговоры с обитающими там духами; это хорошо показал, в частности, Н. Ф. Катанов, разъясняя смысл рисунков на шаманских бубнах хакасов [Радлов, 1907. Ч. IX.С. 570—580; Катанов, 1890. С. 238]. А у бельтиров еще в 1940-х годах шаманка «отправлялась» к главному божеству — Великому духу (Улуғ тӧс). Движения шаманки во время камлания передавали «полет» на небо [Шибаева, 1978. С. 143].

Развитие тюрко-монгольского шаманства до уровня государственного культа позволяет думать, что шаманы древних тюрков и монголов считали себя в силах обращаться не только к разнообразным местным духам, но и к высшим божествам. Упоминавшаяся шаманка, фаворитка жужаньского хана Чеуну, сказала хану, что его пропавший сын «теперь живет на небе, она может призвать его». Она устроила обряд, во время которого мальчик «очутился посреди юрты и сказал, что он постоянно жил на небе» [Бичурин. 1950. С. 197]. Неясно, объявляла ли шаманка, что отправляется сама за мальчиком в небеса, но спустя семь веков Тэб-Тенгри утверждал: «Бог со мною беседует, и я посещаю небо!» [Рашид-ад-дин, 1952. Т. 1. кн. 1. С. 167].

Следы участия шаманов в жертвоприношениях духам и божествам можно распознать в традициях туркменского шаманства. Чтобы освободить больного от духов, шаман предписывал принести в жертву животное, называемое «учук»; сохранилось убеждение, что «учук» не следует есть, и нередко убитое животное (часто курицу) закапывали где-нибудь вдали от жилья [Басилов, 1970. С. 111—112; 1986. С. 101]. Хотя в исламизированном туркменском шаманстве «учук» предназначен вызвавшим болезнь джиннам, сам термин восходит к древнетюркскому слову «ыдук» (ʻсвященныйʼ) [ДТС, 1969. С. 217]. Этим словом (в разных его фонетических вариантах), как свидетельствуют обычаи алтае-саянских народов и желтых уйгуров, а также киргизов, называлось посвященное в жертву божеству или духу животное [Дьяконова, 1981. С. 148; Абрамзон, 1971. С. 306; Катанов, 1890. С. 238; Потапов, 1978. С. 25, 29; Малов, 1912. С. 73.]. Туркменский «учук» позволяет думать, что огузские камы в IX—XI вв. и в более ранний период руководили жертвоприношениями божествам и духам. Их задачей было «доставить», «привести» жертву божеству.

Для древне-тюркского шаманства, видимо, было характерным и представление о путешествии шамана в иные миры, которое воспроизводилось путем соответствующих действий в ритуале камлания. Концепция трех миров — небесного, земного, подземного — четко представлена в шаманстве тюркоязычных народов Сибири. Такая картина вселенной издавна известна народам Евразии. Древнетюркские тексты не раз говорят о небе как особой сфере, о мире подземном упоминаний нет. Однако С. Г. Кляшторный убедительно показал, что «в древнетюркских рунических текстах неоднократно упоминается владыка Нижнего мира, мира мертвых,

Эрклиг, "разлучающий" людей и посылающий "вестников смерти" в мир живых людей» [Кляшторный, 1977. С. 131].

Есть и другое свидетельство, указывающее на представление о подземном мире у древних тюрков. В уйгурской легенде об Огуз-хане (XIV в.) сообщается, что Огуз, собрав народ во время торжественного раздела владений между своими потомками,

> [на правой стороне]
> [водрузил дерево в сорок саженей].
> На вершину его [поставил] золотую [курицу],
> У [основания] привязал белую овцу. На левой
> стороне [также] водрузил дерево в сорок саженей.
> На вершине его установил серебряную курицу,
> а у основания привязал черную овцу.
> [Направо] разместились Бузуки,
> налево — Учуки» [Щербак, 1959. С. 61—62].

Символика этого эпизода понятна. Белая овца у дерева с золотой курицей предназначена небесным божествам, черная овца у дерева с серебряной курицей жертвуется божествам подземного мира. Символическое обозначение верхнего, небесного мира белым или красным цветом, а нижнего — черным известно многим народам Сибири, в частности, и тюркоязычным. Закономерно также, что дерево с жертвой для небесных божеств стоит справа, а дерево с жертвой для подземных божеств — слева. Соотношение правой половины с небесным миром, а левой с подземным характерно для многих народов Сибири. У энцев деление на правую и левую сторону отражено в шаманском костюме: правая шаманская рукавица называлась «солнечная рука», левая принадлежала лесному духу-уроду Баручи (Варочи), имеющему ясную связь с подземным миром [Прокофьева, 1951. С. 136—137], энецкая шаманская шапка (МАЭ, 5706—24) разделена на правую и левую половины. У нганасан могли окрасить шаманский плащ соответствующим образом: левую половину в черный, правую — в красный цвет (МАЭ, 6680—36). У селькупов на правую и левую половины делился бубен: на правой стороне могли изобразить оленей, связанных с «верхним» миром, на левой — медведя, связанного с «нижним» миром [Прокофьева, 1951. С. 144]. Те же воззрения мы встречаем и у нанайцев. В одном из преданий герой хочет жениться на девушке, превращенной в ведьму-оборотня-людоеда-шаманку. Чтобы разрушить чары, надо пошаманить. Девушка дает герою нож и говорит: «Руби меня во время пляски ножом по лицу, тогда я превращусь в обыкновенного человека и злой дух выйдет из меня». В разгар камлания юноша ударил ведьму ножом по лицу, и та закричала: «Пускай моя шаманская шкура уйдет в землю, а человечья на небо!» Мгновенно с нее сошла вся кожа; левая половина кожи ушла в землю, а правая вылетела вверх через дымовое отверстие. Ведьма вновь стала обыкновенной девушкой [Шимкевич, 1896. С. 86].

У многих сибирских народов шаманы при священнодействии, отправляясь на небо к божествам, ставили вертикально дерево (или его поздние заменители — лестницу, шест), по которому они

будто бы возносились на небо. Алтайский кам, например, отправляясь с жертвой на небо к Ульгеню, водружал в юрте березу с зарубками на нижней части ствола. Во время камлания он становился сначала на одну зарубку, потом на другую и т. д., показывая, какого слоя неба он достиг. Это дерево воспроизводило мифическое мировое дерево, вершина которого достигает неба [Михайловский, 1892. С. 63]. Якутские шаманы устанавливали шест с нанизанными на него обрубками доски («облаками»), наглядно изображавший его путь на небо (МАЭ, 4128—37 и др.). Таким образом, в сказании сохранена память об обряде жертвоприношения божествам «верхнего» и «нижнего» миров, благосклонностью которых желал заручиться Огуз.

Однако сказание об Огузе свидетельствует не только об этом. Оно показывает, что мировоззрение древних тюрков было основано на более архаических принципах. Как уже заметил С. П. Толстов, в мифе об Огузе отражено дуалистическое деление мира. Он обратил внимание на рассказ о чудесных женах Огуза: «Однажды Огуз-каган был в одном месте, молясь Тангри. Стал мрак. С неба упал голубой луч. Он был ярче солнца и луны... В этом луче была девушка... Огуз-каган, увидев ее, себя потерял, он подошел, полюбил, взял, лег с нею и насытил свое желание. Она забеременела. После... родила трех сыновей. Первому дали имя kün (солнце)», второму дали имя aj (луна), третьему дали имя yulduz (звезда). Однажды Огуз-каган пошел на охоту. Среди одного озера издали увидел он одно дерево. В дупле этого дерева была девушка: она была очень красива... Огуз-каган, увидев ее, себя потерял... Она стала беременной. После... она родила трех сыновей. Первому дали имя kök (небо), второму дали имя tay (гора), третьему дали имя tängiz (море)» [Толстов, 1935. С. 28—29]. Сыновья от первой, небесной жены получили название «бузук», сыновья от второй, найденной посреди озера, стали называться «учук».

Этот миф повествует не только о происхождении дуалистической структуры племени, образованного потомками Огуза, в нем «мы видим ярко выраженную дуалистическую космогонию, связывающую первую фратрию с теллурическими, вторую — с хтоническими явлениями» [Толстов, 1935. С. 29]. Иными словами, в предании об Огузе сохранено «дуалистическое представление о Небесной и Земной фратриях» [Золотарев, 1964. С. 250].

Истоки дуалистического мировоззрения теряются в глубокой древности. Они являются идеологическим отражением архаической дуальной (фратриальной) организации общества. Дуальная организация, видимо, была свойственна на раннем этапе исторического развития всему человечеству; многие народы сохранили в своих традициях те или иные ее следы. «В дуальной организации первобытный человек нашел готовый трафарет, которым он пользовался при классификации внешнего мира» [Золотарев. 1964. С. 291]. Вся природа была поделена между двумя фратриями. Космические и природные явления принадлежали двум сферам — небесной и подземной. В соответствии с этим одна фратрия отождествлялась с небом, другая — с землей. Так, у североамериканских индейцев

«омаха, понка, виннебаго лагерный круг разделялся на две части воображаемой линией, проходившей с юго-востока на северо-запад. По одну сторону линии ставилась палатка фратрии Неба, по другую сторону — фратрии Земли... Людей фратрии Неба хоронили на помосте, людей фратрии Земли зарывали в землю» [Золотарев, 1964, С. 141]. Подобная классификация выражалась в целой группе взаимосвязанных символов: «индейцы полагали, что мужской принцип олицетворялся в небе и солнце, женский — в земле и луне. Жизнь возникла из соединения мужского и женского начала... Фратрия Неба символизировала мужское начало, фратрия Земли — женское» [Золотарев, 1964. С. 142]. У некоторых племен фратрии назывались по цвету — например, Белая и Красная. И это деление выражалось в иных символах: «Одна из фратрий чоктавов считалась Белой фратрией, или фратрией Мира, и соответствовала Северу, другая — Красной фратрией, или фратрией Войны, и соответствовала Югу» [Золотарев. 1964. С. 145]. Таким образом, существовали две группы противоположных друг другу символов. Правое соотносилось с небесным, верхним, белым, восточным, летним, мужским, главным, хорошим, а левое — с подземным, нижним, черным (темным), западным, зимним, женским, младшим, плохим.

Из легенды об Огузе ясно видно, что такая символика была известна и тюркоязычным народам. В сказании принадлежность к небесному или подземному миру (водной стихии) подкрепляется и другими символами того же значения. У поставленного с п р а в а от Огуза дерева привязана белая овца. На его вершине — з о л о т а я курица. Здесь же, с п р а в а, сидят Бузуки, с т а р ш и е сыновья Огуза, рожденные от н е б е с н о й девы. Огуз посылал их в с т о р о н у з а р и, и они нашли там з о л о т о й лук. У поставленного с л е в а от Огуза дерева находится ч е р н а я овца. На вершине этого дерева — с е р е б р я н а я курица. У этого дерева, с л е в а от Огуза, сидят Учуки, м л а д ш и е сыновья Огуза, рожденные от девы, явившейся Огузу среди о з е р а. Огуз посылал их «в с т о р о н у м р а к а», «где заходит солнце», и они нашли три серебряные стрелы. Лук и стрелы — символы, указывающие, кому принадлежит старшинство: «Люди, которые жили прежде нас, лук считали государем, а стрелы — послом. Это потому, что, в какую сторону лук направит стрелу, стрела туда и полетит» [Кононов, 1958. С. 49]

Разъясним, что з о л о т о й цвет связан с с о л н ц е м, а с е р е б р я н ы й — с л у н о й, которая светит в ночи и тем самым принадлежит царству тьмы. Связь с о л н ц а с м у ж с к и м началом, а л у н ы с ж е н с к и м сохранена в каракалпакском эпосе. Святые старцы дают героине к р а с н ы й цветок и говорят: «С ы н а-с о л н ц е родишь на свет». Затем они дают ей с и н и й цветок и обещают: «Дочь-луну ты родишь на свет» [Сказание о Шарьяре, 1971. С. 83—85]. Соотношение п р а в о г о с м у ж с к и м, а л е в о г о с ж е н с к и м сохранено у тюркоязычных народов в распределении пространства внутри юрты: п р а в а я сторона юрты (традиция указывает стороны от почетного места) — м у ж с к а я, л е в а я — женская. «Б е л о й

в о д о й» (оқ сув) у узбеков называются реки и ручьи, берущие начало в горах от снегов и ледников; «ч е р н о й в о д о й» (кора сув) называются источники, вытекающие из земли. Узбеки Ферганской долины считают, что «б е л а я вода» является м у ж с к о й (эркак сув), а «ч е р н а я вода» — ж е н с к о й (аёл сув).

Таким образом, в традициях тюркоязычных народов обнаруживаются по сути те же сочетания символов, что и у индейцев Америки; это свидетельствует о глубочайшей древности дуалистического восприятия мира. Дуализм в мифологии и ритуале определен дуалистической структурой племенной организации, которая отразилась в названиях племенных подразделений, обычно отмечающих «белую» и «черную» ветви (у туркмен — Ак-кёпек и Гара-кёпек и т. д.).

Дуальное деление общества и дуалистическое мировоззрение определили и особенности шаманства. Как убедительно показал А. М. Золотарев, к этому дуализму восходит деление шаманов на две категории — «белых» и «черных». «Каждая фратрия имела своих шаманов, названия которых соответствовали символическим названиям фратрии и их мифологических покровителей. Подобный порядок мы наблюдаем в Северной Америке, где у ряда племен шаманские должности, так же как должности вождя, распределяются по фратриям». И «белые» и «черные» шаманы «были служителями одной и той же религии, следовали одному и тому же мировоззрению, но каждая группа обслуживала лишь своих фратриальных богов. Одни были служителями богов Белой фратрии, другие — служителями богов Черной фратрии, одни поклонялись добрым, другие — злым духам» [Золотарев, 1964. С. 244]. Надо подчеркнуть, что другие исследователи не сумели объяснить происхождение категорий «белых» и «черных» шаманов [см. например: Eliade, 1974. P. 186], ибо не видели связь такого деления с историей социальной организации.

Архаическая легенда об Огуз-кагане отчетливо выявляет естественную связь дуалистического мировоззрения с делением общества на две половины. И так как пережитки дуализма в социальной организации [Толстов, 1935. С. 28] или в ритуальной практике свойственны многим тюркоязычным народам, мы можем с уверенностью заключить, что древние тюрки знали разграничение сфер деятельности «белых» и «черных» шаманов.

Этими примерами далеко не исчерпывается этнографический материал, в котором можно почерпнуть сведения об особенностях шаманства древних тюрков. Несомненно, шаманы тюркоязычных народов и в отдаленные времена общались с духами в состоянии экстаза. Видимо, в обязанности кама искони входило сопровождать душу умершего на «тот свет», подобно тому, как это делали шаманы алтайцев и тувинцев в конце XIX — начале XX в. Участие в похоронах, «проводы души» умершего в загробный мир — важная задача шамана у многих народов Сибири; согласно нанайским мифам, шаманство и было учреждено в связи с необходимостью хоронить людей [Лопатин, 1922. С. 238]. В. В. Радлов подчеркивал, что у алтайцев обычный человек может совершать многие исполняемые шаманом обряды, но не «проводы души»: для этого ритуала требуется только шаман [Radlow, 1884. Bd. II. S. 55]. «Проводы

души» в иной мир — древняя функция шамана, как справедливо считает и М. Элиаде [Eliade, 1974. P. 209].

Возможно, древним тюркам уже было известно представление о чудесном ездовом животном шамана, символом которого был бубен. В XIX — первой половине XX в. многие народы Сибири, в том числе и тюркоязычные, разделяли такое поверье [Потапов, 1947; Прокофьева, 1961. С. 437—450]; наиболее раннее упоминание о шаманском коне относится ко времени возвышения Чингисхана: шаман Тэб-Тенгри «ездил на небо на белом коне» [Рашид-ад-дин, 1952. С. 157, 167]; вряд ли можно сомневаться в том, что идея шаманского верхового животного сложилась задолго до средневековья. Судя по традициям народов Сибири, кам древних тюрков должен был иметь обрядовую одежду. В число ритуальных предметов шамана входил, видимо, и посох. Посох— важная принадлежность шаманов у многих сибирских народов — был известен тувинским и казахским шаманам. Для тюрок-огузов XI—XII вв. посох служил символом власти; старейшины избирали царя, бросая посохи вверх (к богам); тот, чей посох воткнулся в центре начерченного на земле круга, провозглашался правителем [Гусейнов, 1978. С. 138—139]. Таким образом, этнографические источники таят в себе богатые возможности для реконструкции шаманства тюрков в древности и средневековье. Они показывают: утверждать, что шаманство древних тюрков характеризовалось «более низким уровнем развития», чем шаманство нетюркских народов Сибири [Вайнштейн, 1990. С. 185], нет оснований.

Тюркоязычные народы принесли в Среднюю Азию свои формы шаманства, которые слились с шаманством местным, имеющим корни в религии и мифологии ираноязычного населения края. Кроме того, воззрения народов Средней Азии и Казахстана, так же как и Южной Сибири, издавна испытывали воздействие развитых религий. Зороастризм, буддизм, христианство, манихейство и многочисленные сектантские вероучения в разной степени накладывали отпечаток на верования коренного населения, способствуя изменениям и в шаманстве. Особенно большие преобразования произвел ислам. В течение ряда столетий ислам сумел приспособить шаманство к мусульманской догматике, мифологии, обрядности. В силу этого в Средней Азии и Казахстане сложилась особая разновидность шаманства, специфика которого определена его существованием в рамках монотеистической «мировой» религии.

За годы работы по теме книги многие люди оказывали мне помощь. Выражая всем им свою благодарность, считаю нужным особо упомянуть К. Байбосынова, Х. Исмаилова, К. Ниязклычева, И. Б. Молдобаева, Р. Я. Рассудову, которые в разные периоды помогли мне в сборе полевого этнографического материала. Неоценимую помощь при полевых работах в Узбекистане мне оказали преподаватель Самаркандского государственного университета К. К. Кубаков, трагически и рано ушедший из жизни, и Б. Х. Кармышева. Их знание местного быта и умение находить общий язык с людьми способствовали раскрытию неизвестных прежде черт узбекского шаманства.

Глава I

ИСТОРИЯ ИЗУЧЕНИЯ ШАМАНСТВА У НАРОДОВ СРЕДНЕЙ АЗИИ И КАЗАХСТАНА

Обзор истории изучения шаманства у народов Средней Азии и Казахстана делается впервые. При этом цель дать исчерпывающий библиографический очерк не ставилась. Поиски имеющих отношение к теме литературных материалов являются самостоятельной задачей, которую до сих пор никто на себя на брал, и нет сомнения в том, что со временем будут обнаружены новые интересные данные о шаманстве, ускользнувшие от внимания исследователей; большие надежды можно возлагать на местную периодическую печать и архивы. Хотя на сегодняшний день выявлены не все материалы, нет смысла ждать, когда эта работа будет завершена. Сделать обзор имеющихся сведений и подвести итоги давно пора, чтобы яснее определить цели дальнейшего исследования. Если бы накопленный материал был осмыслен много лет назад, уровень сегодняшних знаний в области шаманства был бы выше.

Раньше всего в печати появились сообщения о шаманстве казахов. Это объясняется интересом русского общества к казахам, часть которых уже в первой половине XVIII в. состояла в российском подданстве. В дореволюционный период появилось около сотни печатных работ, в которых помещены как содержательные рассказы, так и краткие упоминания о казахских баксы.

Первое сообщение о казахских шаманах сделано, видимо, академиком П. С. Палласом. Его трехтомная книга вышла на немецком языке в 1771—1776 гг., на французском —в 1788 г., на русском — в 1774—1788 гг. Среди различных «чародеев» П. С. Паллас называет и баксы: «Третий род чародеев называется бакша, и киргизцы [казахи.— *В. Б.*] сим больше всех других верят». Краткое описание обряда шаманского гадания в этой работе сохраняет научную ценность и сегодня [Паллас, 1809. С. 577].

Есть несколько строк о баксы и в сочинении И. Г. Георги, вышедшем на немецком языке в четырех томах в 1776—1780 гг. и на русском в трех томах в 1776—1777 гг. Баксы, пишет И. Георги, «хвастают, что имеют знакомство со злыми духами, призывают их при разных шалостях... повелевают им такое-то дело исполнить, выгоняют их вон, делают жен и стада плодородными, лечат больных, предсказывают будущее и сему подобное. И для того все обиженные диаволом должны искать у них помощи» [Георги, 1776. Ч. 2. С. 140—141]. Фраза, которая предшествует этой скупой характеристике, имеет принципиальное значение. Баксы, по мнению

И. Г. Георги, «походят на языческих шаманов или камов». Это замечание, ставящее казахских «волшебников» в один ряд с сибирскими шаманами, указывает на суть явления. Позднейшие авторы вслед за И. Г. Георги называют баксы шаманами. Правильная оценка баксы обусловлена особым вниманием И. Г. Георги к шаманству. В разделе «О шаманском языческом законе» И. Г. Георги утверждает: «Шаманский закон принадлежит в число древнейших вер. Он всех старее на Востоке и почитается корнем ламайского, браминского и других языческих толков» [Георги, 1777. Ч. 3. С. 109]. Таким образом, здесь представлена одна из первых попыток теоретически осмыслить шаманство, повлиявшая на взгляды ученых следующего столетия, которые также считали шаманство древнейшей религией (Н. Я. Бичурин, В. В. Радлов, Д. Банзаров и др.).

Уникальная зарисовка ритуальных действий баксы и близкого к нему по функциям бродячего дервиша дивана включена в работу И. Г. Андреева [Андреев, 1796. С. 65—66].

Некоторые новые сведения о баксы приводит А. И. Левшин. Он описывает сеанс гадания, свидетелем которого был сам, знакомит читателя с обрядовым лечением баксы, указывает на психотерапевтическую целесообразность шаманского лечения: «Некоторые медики уверяют, что оно, невзирая на всю его странность, может быть иногда полезно в болезнях, от раздражения происходящих» [Левшин, 1832. С. 66]. Очевидно, А. И. Левшин не располагал достаточными собственными сведениями о баксы; иначе трудно объяснить оговоренные им заимствования из других работ [Рычков, 1772. С. 36, 72—73; Паллас, 1809. С. 577; Спасский, 1820. С. 167—170].

Первое подробное описание лечебного сеанса баксы, сделанное очевидцем, содержится в малоизвестной газетной статье [Новолинеец, 1848]. Автор, живший «на новой линии в беспрерывных сношениях с киргизсцами», видимо, хорошо знал язык и обычаи казахов. Публикация А. Новолинейца, очевидно, легла в основу другой статьи [Ястребов, 1851], хотя автор и дает понять, что присутствовал на камлании сам. В статье М.Ястребова распознается и заимствование из книги А. И. Левшина.

Исключительно интересное описание камлания баксы принадлежит этнографу П. И. Небольсину [Небольсин, 1851], который в 1850 г. присутствовал в г. Оренбурге на шаманском обряде; местный купец пригласил знакомого баксы показать свое искусство. П. И. Небольсин обстоятельно изложил свои наблюдения. А. Евреинов вкратце сообщил о шаманских трюках. По его мнению, баксы — «это хитрые, злые мошенники, стоящие понятиями далеко выше толпы и пользующиеся ее заблуждениями в свою пользу... Для убеждения народа в своих сверхъестественных силах они показывают довольно ловко разные фокусы и ослепляют его совершенно» [Евреинов, 1851. С. 94]. Другой автор, лично видевший камлание баксы, живописал, как шаман лечил больную казашку [А. Н., 1860].

В капитальном труде В. В. Радлова «Образцы народной литературы тюркских племен» (т. III) были впервые опубликованы при-

зывания баксы по-казахски и в немецком переводе. Этот текст и сегодня остается важным источником для изучения шаманства [Радлов, 1870. С. 46—51; Radloff, 1870. S. 60—66]. Некоторые погрешности перевода позднее были исправлены В. В. Радловым при повторной публикации этого призывания [Radloff, 1884. Bd. II. S. 63—66]. На отдельные неточности перевода было указано в редакционных примечаниях к статье А. А. Диваева [Диваев, 1899. С. 342].

Ценность другой публикации 1870-х годов сомнительна. Это повесть художника и писателя Н. Н. Каразина «В камышах» [Каразин, 1874]. В ней рассказывается, как два баксы лечили больного, заставив вороного коня три раза перескочить через него. Такое описание лечебного сеанса стоит резко особняком среди всех других сообщений о камланиях казахских шаманов. Это отметил уже А. Е. Алекторов, который, однако, не допускал, что здесь получила волю фантазия беллетриста [Алекторов, 1891]. Рассказ Н. Н. Каразина с доверием повторен и другими авторами [Кастанье, 1913; Castagne, 1930; Очерки, 1978]. Между тем за достоверность его трудно ручаться. Шаманы, по Н. Н. Каразину, одурманили больного опиумом (это противоречит известным сведениям); лечение будто бы сопровождалось звуками барабана и литавр (это не характерно для действий баксы). Женщины будто бы разобрали юрту, в которой лежал больной (в других сообщениях об участии коня в шаманских ритуалах коня вводят в юрту). Видимо, Н. Н. Каразин не ставил перед собой задачу быть беспристрастным бытописателем. Такое мнение подкрепляется общей оценкой творчества Н. Н. Каразина, появившейся еще при его жизни: «В своих литературных произведениях К. больше стремится к эффектности и занимательности, чем к художественной и этнографической правде» [Брокгауз, Ефрон. 1895. Т. XIV, С. 426]. В силу этого привлекать повесть Н. Н. Каразина для исследования казахского шаманства вряд ли целесообразно.

Среди материалов, опубликованных в 1870—1880-х годах, значительный интерес представляют сведения В. В. Радлова о казахских шаманах, помещенные в его книге «Из Сибири». Здесь есть описание и способов гадания (в частности, на лопатке, в дополнение к сообщению Г. Н. Потанина), и обряда лечения. В. В. Радлов — единственный, кто указал на своеобразие прически шамана [Radloff, 1884. Bd. II, S. 59]. Разъясняя текст призывания, В. В. Радлов правильно указывает, что древнее мировоззрение шаманства утрачено и сохранились лишь элементы этой «естественной религии» [Там же. С. 66; см. также: Радлов, 1989. С. 408].

Заслуживает внимания короткая, написанная очевидцем заметка о шаманских способах лечения падучей болезни: больную ударяли плетьми, подносили к лицу горящие головни, прыскали в лицо водой; женщина выздоровела [Крестов, 1877]. Интересны сведения о баксы в работе Б. Даулбаева [Даулбаев, 1881]. Новыми материалами насыщена обстоятельная статья М. Миропиева. Наряду с описанием представлений о духах и действий баксы во время камлания здесь приведены и фрагменты призываний, обращенных



Рис. 1. Баксы лечит больного. Казахи. Фото М. Фишмана. Приложение к «Тургайской газете» (1897. № 12)

к духам-помощникам шамана [Миропиев, 1888]. Было опубликовано сообщение о лечении казахской девушки, заболевшей от простуды. Шаман истязал больную, и на пятый день она умерла [Бакса, 1889]. Появилось в печати и описание баксы как музыканта [Пфенниг, 1889. С. 73].

1890-е годы характеризуются возросшим интересом русского общества к казахскому шаманству и как следствие этого — появлением значительного числа сообщений о баксы — в основном в провинциальной периодической печати (рис. 1) Многие из этих публикаций и поныне сохраняют свою научную ценность. В одной из них дана основанная на материалах автора характеристика казахского шаманства. Ряд деталей мы находим только в этой статье. Автор, в частности, пишет: «Еще в очень недалекие времена баксы у киргиз [казахов.— В. Б.] после тюре, т. е. султанов, составляли второе по почету сословие». Лишь в этой работе сообщено о проверке шамана окружающими. Когда новый баксы «заявляет о своем сношении с духами, то от него требуют доказательств»: баксы «должен в трескучий мороз ходить по снегу босиком, с обнаженной головой, лизать языком раскаленные докрасна железные вещи и т. п.» [А-ов, 1894]. Остается надежным источником и книга Х. Кустанаева о быте казахов. Автору «представился случай присутствовать при лечении баксы». Больная была признана одержимой джинном; она «не спала ни ночью, ни днем, а бродила по аулу». В течение нескольких ночных сеансов баксы лечил больную. Интересно наблюдение, говорящее об активном участии присутствую-

щих в ритуале: сидящие в юрте люди повторяли вслед за баксы его обращения к духам. «Это делается для того, чтобы духи баксы, получив общее одобрение присутствующих, более успешно исполняли приказы баксы» [Кустанаев, 1894].

Пестрый состав авторов (волостной писарь, священник, местный старожил, столичный ученый и т. д.) сочетается с разнообразием материала. Авторы не без удивления рассказывают о трюках, совершаемых шаманами во время обрядов [Жильцов, 1895; Рыбаков, 1897 а, б], объясняя действия баксы гипнозом [Леваневский, 1895]. Очевидцы добросовестно описывают увиденные ими сеансы ритуального исцеления — лечение мальчика, «страдавшего расстройством живота» [Щетинкин, 1895], девушки, заболевшей воспалением легких (местные знахари решили, что она одержима "нечистыми духами") [П-в, 1896]. Описан случай, когда заболела забеременевшая после долгих лет бесплодия женщина и баксы взялся вылечить ее. Он таскал пациентку по юрте, кусал ее, а потом показывал трюки. Камлание длилось до рассвета. На другой день баксы велел накормить больную свежим бараньим мясом. Больная с удовольствием поела. «После этого она хорошо вспотела и выздоровела» [Вавилов, 1896]. Другой автор со слов своего знакомого казаха рассказывает о случае, когда баксы не смог вылечить душевнобольного (жин урган): «душевнобольной... не повиновался баксе [так! — *В. Б.*] и смотрел на него с каким-то удивлением», а потом «вышел из терпения» и сбежал. Казахи долго со смехом вспоминали этого шамана: «У баксы должно быть [д]жины где-нибудь были в гостях» [Жильцов, 1896]. В коротком сообщении ярко описано камлание баксы с целью узнать, где находятся потерявшиеся верблюды [Шапошников, 1896].

В этот период появилась одна из лучших работ по казахскому шаманству [Невольник, 1896]. В этой статье, написанной наблюдательным и знавшим казахский быт человеком, приведено подробное описание шаманского камлания. Интересен рассказ баксы Окэна о том, как он стал шаманом. В небольшом очерке другого автора изложены сведения, полученные от шамана, который специализировался в основном на изгнании демона албасты [Степной, 1897]. Были опубликованы новые сведения о смерти больных, которых взялся исцелять баксы [Внутренние известия, 1893; Матов, 1898], об особенностях шаманского лечения [Кочурма, 1898].

Сообщение Л. Берга является примером того, как мало может увидеть очевидец, не подготовленный к этнографическим наблюдениям. Автор случайно попал на камлание баксы и сумел рассказать лишь о немногих трюках, свидетелем которых он стал. Видимо, зрелище его не заинтересовало: «мне было очень тяжело, и я... поспешил выйти из юрты». Автор не пытается и размышлять о сути шаманства. «Явление это,— считает он,— во всех отношениях крайне прискорбное и нежелательное, и местной администрации надлежало бы принимать самые энергичные меры, чтобы искоренить это зло... Следовало бы "баксы" после освидетельствования медицинским персоналом или отправлять на излечение, если они помешанные, или предавать судебной власти, если это шарлатаны» [Берг, 1899].

В 1890-х годах продолжают появляться в печати и сообщения о казахском шаманстве туркестанского этнографа-краеведа А. А. Диваева. Краткая заметка «Баксы» ценна отрывком призываний шамана (только в русском переводе) [Диваев, 1896. С. 33—37; 1908. С. 123—125]. Статья «Из области киргизских верований» — самая обстоятельная работа по казахскому шаманству. Со слов хорошо осведомленных информаторов А. А. Диваев описал лечебные обряды шаманов Южного Казахстана. Смысл обрядов разъясняется; приведены и тексты призываний на казахском языке (в арабской графике) и в русском переводе; они в соответствии с требованиями научного описания даны в тесной связи с обрядовыми действиями. В редакционном примечании справедливо отмечается, что «статья А. А. Диваева является весьма ценным вкладом в литературу» о казахском шаманстве [Диваев, 1899. С. 342]. Некоторые новые сведения о шаманских способах исцеления больных приведены и в более поздней заметке [Диваев, 1902, 1903]. В содержательной статье краевед-этнограф А. Е. Алекторов описал свою встречу с баксы Сюименбаем. Сюименбай рассказал о том, как духи принудили его стать баксы; А. Е. Алекторов наблюдал и обряд. Камлание, вероятно, проводилось для развлечения собравшихся: в описании не упомянут больной и баксы взаимодействует лишь со зрителями. К сожалению, автор не счел нужным наблюдать за шаманом в течение всего камлания. На следующий день Сюименбай собирался лечить тяжело больную девушку. Автор опоздал и видел лишь часть обряда [Алекторов, 1900]. В других публикациях этого периода также дано описание обрядового шаманского лечения [Мощенский, 1901; Осс-ий, 1901] или отдельных приемов ритуального исцеления [Васильев, 1901. 1902].

В 1904 г. увидели свет относящиеся к 1860-м годам материалы Ч. Ч. Валиханова о шаманстве. В статье «Следы шаманства у киргизов» приведены в основном отвлеченные рассуждения. («Шаманство первоначально было почитанием природы вообще, в идее неба и, в частности, солнца, луны, рек и прочих чудес природы и стихий...»). Небольшая статья «Тенкри (бог)», напротив, содержит важный конкретный материал о казахской демонологии. В частности, ценен своими архаическими чертами рассказ о сражении баксы с войском царя демонов албасты [Валиханов, 1961. С. 472, 118—120].

В целом в начале нашего столетия появилось немало публикаций, в которых имелись новые данные о шаманстве казахов [Селицкий, 1901; Т-в, 1903; Комаров, 1905; Ходырев, 1912]. Большей частью это газетные или журнальные статьи. Люди разных занятий, взявшиеся за перо, чтобы поделиться своими впечатлениями, рассказали российскому читателю несравнимо больше, чем профессиональные этнографы того времени.

Так, немецкий этнограф Р. Карутц в книге, опубликованной в русском переводе в 1912—1914 гг. [Karutz, 1911; Карутц, Б. Г.], уделил некоторое место и шаманской обрядности. Собственных наблюдений у него немного: «Колдун... не разрешил... присутствовать» на обряде, совершавшемся в юрте, и Р. Карутц видел лишь,

как выносили в степь «разрисованный красными точками лошадиный череп и еще два точно так же разрисованных собачьих черепа» вместе с куклами. Этот «лечебный» прием типичен для казахов. Автор пишет: «Душа приносимого в жертву животного изображается в церемониале заклинания как лошадь, на которой шаман едет на небо; лошадь, несущую демонов болезни, символизирует также колдун» (с. 127—128). Этот комментарий (с поправками) может быть отнесен к южно-сибирскому шаманству, но трудно допустить, что он отражает верования казахов.

Краевед И. Кастанье опубликовал большую статью о верованиях казахов, включив в нее немало сообщений о шаманстве [Кастанье, 1912, 1913]. Эти сведения большей частью принадлежат другим авторам; в статье приведены пространные выдержки из некоторых упомянутых выше работ. И. Кастанье попытался сделать обзор накопленного материала, но воспользовался лишь тем, что было у него под рукой, и освободил себя от специальных поисков нужных для его работы публикаций. Он не привлек, в частности, даже ряд работ, упомянутых в примечаниях к хорошо известной ему статье А. А. Диваева [Диваев, 1899]. Весьма поверхностная и небрежная компиляция И. Кастанье сегодня сохраняет интерес лишь как очень неполная сводка материалов, которыми могли бы воспользоваться уже в начале века исследователи шаманства.

Накопление материала по казахскому шаманству продолжалось и в послереволюционные годы. Наряду с новым этнографическим материалом достоянием науки наконец стали и записи мелодий обрядовых шаманских песен. В нотной записи мелодии, исполнявшиеся казахскими баксы, впервые опубликованы А. Затаевичем (№ 2, 845, 871) — к сожалению, без текста [Затаевич, 1925].

И. А. Чеканинский рассказал о шаманском становлении баксы Слямбека, выступавшего в 1929 г. в Семипалатинске на вечере казахской этнографии, описал некоторые народные представления о духах, о чудесных способностях баксы. Автор справедливо подчеркивает, что баксы, «конечно, искренне верит в свое призвание, в свою миссию лекаря-колдуна» [Чеканинский, 1929. С. 84].

В популярном журнале появилась статья с описанием обряда «зыкыр», проведенного казахским шаманом в окрестностях г. Ташкента [Кривовяз, 1929]. В книге С.Сейфуллина «Казахская литература» (на каз. языке) опубликовано несколько текстов призываний баксы, дополненных краткой характеристикой казахского шаманства [Sejpulla ulь (Sәken), 1932. Б. 88—94].

Наиболее крупная по объему работа этого периода о казахском шаманстве — статья И. Кастанье «Магия и колдовство у казахкиргизов и других восточных тюркских народов» [Castange, 1930]. Эта публикация, в основе которой лежит уже упоминавшаяся его статья, получила известность у зарубежных специалистов (на нее ссылается и М. Элиаде в книге «Шаманизм» [Eliade, 1974. P. 20, 30 etc.], из нее были взяты образцы шаманских призываний, помещенные в итальянской книге «Шаманские тексты Сибири и Средней Азии» [Testi, 1984. P. 331—346]). Однако статья не заслуживает высокой оценки. Это чрезвычайно неряшливо написанное

компилятивное сочинение. И. Кастанье претендует на свои непосредственные наблюдения, а их практически нет. (В 1913 г. в археологическом кружке г. Ташкента И. Кастанье прочитал доклад «Остатки шаманства у киргиз», основанный, по его словам, на материалах семилетних личных наблюдений. Слушатели, естественно, захотели узнать, сколь близко знаком докладчик с деятельностью шаманов. «К сожалению, докладчик, как он объяснил во время прений, не мог присутствовать на сеансах "баксы", так как последние отказываются совершить свои обряды в присутствии неверных чужеземцев, и докладчик дал свое описание сеанса на основании пересказа и литературных данных» [Е-вич, 1913]. Эта справка разъясняет нам, каковы источники публикаций И. Кастанье). Те скудные оригинальные сведения, которые содержатся в статье, сообщены автору другими лицами. Текст шаманского призывания на с. 71 и нотная запись его мелодии принадлежит Н. Н. Пантусову и относятся к уйгурам. И. Кастанье отваживается и на обобщения, смешивая без разбора сведения из разных работ, причем в ряде мест источники не названы (см., например, с. 67). Перечисляя ритуальные предметы баксы, И.Кастанье упоминает кинжалы, сделанные из рябины с тремя отверстиями, «через которые продеты тряпки и ремешки, на которых подвешены колокольчики» (с. 68), не сообщая, что эти сведения взяты из статьи «Таранчинские бакши» [Пантусов, 1907. С. 42]. Таким образом, в характеристику казахского баксы внесены черты, свойственные уйгурскому, но не казахскому шаманству. У И. Кастанье все легковесно, небрежно, ненадежно и пользоваться его публикацией нецелесообразно.

Работа англичанки Н. Чэдвик не претендует на оригинальность сведений. Здесь другая цель: проанализировать уже опубликованные данные [Chadwick, 1936]. Н. Чэдвик рассматривает преимущественно материалы В. В. Радлова, собранные в «Образцах литературы тюркских племен», указывая на эпические произведения как на богатый источник для изучения верований. Одной из первых в европейской науке Н. Чэдвик подвергла критике взгляд на шамана как на нервнобольного человека.

После 1930-х годов публикации, посвященные казахскому шаманству, долгое время не появлялись в нашей печати. Очевидно, сказался взгляд на шаманство как на разновидность религиозного дурмана. Лишь в немногих работах этого периода упоминается о шаманах [Песни степей, 1940. С. 138—140; Жубанов, 1958, С. 229—232]. В 1960-х годах наступил перелом. Публикация огузского эпоса «Книга моего деда Коркута» сопровождалась обстоятельным обзором легенд о Коркуте, мифическом первом шамане казахских верований [Жирмунский, 1962. С. 159—170]. Была переиздана книга А.Затаевича [Затаевич, 1963], впервые напечатаны на русском языке дважды изданные по-польски (Париж, 1861; Берлин, 1875) и оставшиеся неизвестными русскому читателю записки А. Янушкевича, в которых встречаются и интересные сообщения о баксы, относящиеся к 1846 г. [Янушкевич, 1966. С. 166—167, 172—173, 220—221]. В. Г. Ерзакович опубликовал песню шамана; нотная запись сопровождается казахским текстом призываний, об-

ращенных к духам-помощникам [Ерзакович, 1967. С. 105—106]. К сожалению, в русском переводе порядок строк нарушен, есть и ошибки.

В 1970-х годах выходит в свет несколько работ, в которых затрагиваются вопросы идеологии и социальных корней казахского шаманства [Каскабасов, 1972; Турсунов, 1973, 1976а, б; Шулембаев, 1975; Ш.Амантурлин, 1977]. Характеристика шаманского культа дана авторами, как правило, на основе уже публиковавшихся сведений; авторы ставили своей главной целью теоретическое осмысление шаманства. Е. Д. Турсунов, например, возникновение шаманов связывает с крупными социально-экономическими изменениями, происходившими в эпоху классообразования (в конце неолита — начале бронзового века): «Процесс классообразования сопровождается специализацией в различных областях социально-экономической жизни. Результатом ее явилось и сложение типа шамана» [Турсунов, 1976б, С. 33]. Ш. Амантурлина интересуют главным образом современные формы пережитков шаманства; книга содержит ряд неизвестных прежней литературе деталей, связанных с шаманской обрядностью.

Новые сведения о казахском шаманстве приведены в двух моих статьях, в которых сообщено о женщинах-баксы (предыдущая литература описывает только мужское шаманство), даны отрывки шаманских призываний (по-казахски и в русском переводе), рассмотрен ряд ритуальных действий [Басилов, 1975б, 1978].

Шаманству уделено большое внимание в книге о народной медицине казахов [Очерки... 1978]. К сожалению, здесь немного оригинальных материалов. Авторы использовали публикации А. Левшина, Р. Карутца, А. А. Диваева, Н. Н. Пантусова, приводя обильные выдержки из этих работ. Есть неточности: призывания, например, названы словом «зикир», в то время как «зикир» представляет собой особую часть или разновидность обряда. Слабы и теоретические комментарии. Справедливо подчеркивая, что воздействие баксы на пациентов и зрителей объясняется силой внушения («сцены, разыгрываемые опытным баксы, оказывали мощное суггестивное влияние...»), авторы бездоказательно относят шаманов к числу лиц «с психической аномалией в современном понимании» (с. 69).

Новые сведения о шаманах собраны А. Толеубаевым. В основном внимание автора обращено на способы шаманского лечения бесплодных женщин [Толеубаев, 1978. С. 69]. К. Байбосынов рассказал о болезнях и галлюцинациях, сопровождавших период шаманского становления шаманки Балбике, а также о способах ее обрядового лечения [Байбосынов, 1982]. С. Отениязов привел текст народной песни о знаменитом баксы Койлыбае, сообщив, что в 1962 и 1980 гг. видел обряд «зикир», совершавшийся в г. Куня-Ургенче казахским шаманом [Отениязов, 1982].

В этом обзоре указаны наиболее значительные публикации, где имеются сведения о казахском шаманстве. Ссылки на некоторые другие работы встречаются в тексте. Как показывает обзор, о шаманстве казахов писали самые разные авторы — чиновники, военнослужащие, врачи и т. д. Сведения о шаманах, появившиеся в печати в дореволюционное время, обрели жизнь благодаря интересу русского общества к быту нерусских народов страны. Уровень краеведческого бытоописания, к сожалению, зачастую был невысоким. Достаточно вспомнить А. Е. Алекторова, позволившего себе удалиться из дома, где камлал баксы. А П. И. Небольсин отказался от предложения шаманов посмотреть, как они протыкают свое тело саблей. За немногими исключениями среди авторов, писавших о шаманстве, не было профессиональных наблюдателей; имеющиеся материалы неодинаковы по своей ценности и далеко не все заслуживают полного доверия.

Сведения о шаманстве в Казахстане собирались в течение двух столетий случайно, без общего плана, поэтому они не всегда сопоставимы. Программа по изучению верований и обрядов казахов и западно-сибирских татар, в которой были и вопросы по шаманству [Потанин, 1889], осталась незамеченной. Каждый писал о том, что увидел и счел интересным. В ряде случаев не назван район наблюдений. Авторы пытались понять казахское шаманство, исходя из ограниченных конкретным случаем впечатлений. Большей частью очевидцев привлекала внешняя сторона шаманских камланий. Тем не менее свидетельства многих авторов (П. С. Палласа, И. Г. Андреева, Ч. Ч. Валиханова, А. Новолинейца, П. И. Небольсина, В. В. Радлова, Х. Кустанаева, Невольника, А. А. Диваева) представляют собой достоверный и в высшей степени интересный источник. Кое-какие публикации получили широкую известность. Так, работа А. И. Левшина была переведена на французский язык [Levshin, 1840], опубликованные им сообщения о гадателях и шаманах приведены (цитатами и в пересказе) в немецкой книге [Schwarz, 1900. S. 59—60]. Но преобладающая часть опубликованного материала осталась без пользы для науки, так как к нему не обращались исследователи. Составители библиографических материалов по антропологии и этнографии Казахстана и среднеазиатских республик [Вознесенская, Пиотровский, 1927], даже не знали о статьях П. И. Небольсина и П. Ходырева. И в послереволюционное время накопленный материал не был обобщен.

Узбекскому шаманству посвящено немного работ. Первая публикация полностью сохранила свою научную ценность [Симонова (Хохрякова), 1894]. Автор посетила несколько самаркандских «ворожей» вместе с переводчицей, гадала и «лечилась» у них. В статье описаны приемы гадания и лечения, внешность шаманок, сообщены их рассказы о духах-помощниках. Неизвестный автор [К., 1902] рассказал о слепой старухе, которая находила вызвавший болезнь заколдованный предмет.

Через двадцать с лишним лет вышла в свет работа, основанная на личных наблюдениях автора в Самарканде, Самаркандской области и в Ташкенте. В ней описаны обстановка и порядок обрядового шаманского лечения [Троицкая, 1925]. Благодаря детальности описания эта статья остается одной из лучших работ по среднеазиатскому шаманству. Затем шаманство долго не привлекало к себе должного внимания знатоков узбекского быта. Мы находим лишь краткие или просто отрывочные сведения о шаманах как у профес-

сиональных этнографов [Андреев, 1924. С. 136—137; Гаврилов, 1929. С. 19—20; Задыхина, 1952. С. 412; Мирхасилов, 1962. С. 12; 1972. С. 28], так и у случайных наблюдателей [Дарбаза, 1927. С. 10; Темурова, 1959. С. 21—22]. Некоторое внимание шаманству уделил К. Ш. Шаниязов, однако описание обрядовых способов лечения дано им в самых общих чертах. Отсутствуют указания на район, где получены материалы, есть неточности. Не разъяснено, что представляют собой места, «специально отведенные» для проведения сеансов лечения [Шаниязов, 1964. С. 158—161]. В другой книге описан шаманский обряд изгнания причинившего болезнь духа — «кочирма» [Шаниязов, 1974. С. 327—330].

Обстоятельную общую характеристику узбекского шаманства впервые дала О. А. Сухарева, подчеркнув, что шаманство в Средней Азии существовало в мусульманизированном виде. Она обратила особое внимание на взаимосвязь суфизма и шаманства [Сухарева, 1960. С. 50—51].

Лишь в конце 1960-х годов достоянием науки стал новый богатый материал, тщательно собранный в ходе многолетних полевых работ опытным специалистом [Снесарев, 1969, С. 23—72, 84, 271, 324]. Вслед за О. А. Сухаревой Г. П. Снесарев подчеркнул важную роль представления о сексуальной связи шамана с его духом-помощником пари в верованиях узбеков. Г. П. Снесарев объяснил исторические корни некоторых обрядовых приемов (вскакивание на мечи, круговые обходы вокруг больного) и поддержал мысль О. А. Сухаревой о единой исторической основе у шаманских камланий и суфийских радений, считая, что они уходят корнями в древние местные ритуалы. Главный теоретический вывод Г. П. Снесарева заключается в указании, что среднеазиатское шаманство имеет местную почву, связанную с верованиями древних ираноязычных народов. Не отрицается влияние культурных традиций, принесенных в Среднюю Азию другими народами, прежде всего тюркоязычными. Сведения об узбекском шаманстве имеются в других его книгах [Снесарев, 1973. С. 23—46; 1983. С. 37, 121—124, 145] и статьях [Снесарев, 1957. С. 64—65; 1976. С. 31—35].

Узбекскому шаманству посвящен ряд моих публикаций, основанных на новых полевых материалах. В них рассмотрены сведения о шамане, постоянно носившем женскую одежду [Басилов, 1975б, 1982; Basilov, 1978а], высказано мнение, что болезнь, предшествующая началу шаманской деятельности, внушена человеку традиционными верованиями [Басилов, 1975в; Basilov, 1983. S. 208—211], приведены данные, подтверждающие мнение О. А. Сухаревой и Г. П. Снесарева о том, что в среднеазиатском шаманстве соединены иранские и тюркские традиции [Басилов, 1973, 1976, 1990; Basilov, 1976], изложены новые сведения о шаманском бубне [Басилов, 1977] и духах-помощниках [Basilov, 1978в; 1984в; Басилов, 1986 и др.]. Некоторые материалы приведены в книге «Избранники духов» [Басилов, 1984].

Особенностям шаманства узбеков, издавна живущих на территории Южного Казахстана, посвятили содержательную статью К. Тайжанов и Х. Исмаилов. Собранные ими материалы вскрывают архаические черты верований узбеков-карамуртов в области демонологии и шаманства [Тайжанов, Исмаилов, 1986].

Об узбекско-таджикском шаманстве в Северном Афганистане рассказывает статья «Мусульманский шаман афганского Туркестана» [Centlivres, Slobin, 1971]. Общая характеристика шаманства дополнена описанием сеансов камлания. Изложенный материал свидетельствует о значительной мусульманизации шаманства.

Шаманству таджиков посвящено немного работ, однако оно изучено детальнее и глубже, чем шаманство других народов Средней Азии, прежде всего благодаря капитальному исследованию О. А. Сухаревой. В 1940 г. О. А. Сухарева защитила кандидатскую диссертацию «Пережитки анимизма у равнинных таджиков», которая была опубликована лишь в 1975 г. [Сухарева, 1975]. Ее работа построена на оригинальных полевых этнографических материалах, собиравшихся ею в основном с 1918 по 1940 г. О. А. Сухарева первая обнаружила у равнинных таджиков шаманство, не замеченное другими наблюдателями, и высказала мнение, что шаманство было исконным явлением в культуре таджиков. О. А. Сухарева поставила перед собой задачу выяснить принципы традиционного мировоззрения, составлявшего идеологическую основу шаманства. Ей удалось выявить «целую систему представлений, в которой каждый образ занимает свое место» (с. 12). Подробно охарактеризована и шаманская обрядность, специфика которой обусловлена анимистическими воззрениями. Большое теоретическое значение имеет указание О. А. Сухаревой на древние местные корни среднеазиатского шаманства, восходящие к традициям ираноязычного населения. Этнографический материал, обосновывающий это мнение, сочетается с интереснейшим свидетельством Джувейни (XIV в.) о восстании Махмуда Тараби в Бухаре в XIII в. Уточнив перевод А. Ю. Якубовского, О. А. Сухарева убедительно показала, что Махмуд Тараби, притязавший «на связь с пари», был по существу шаманом. «Весь комплекс представлений и обрядов, которые нельзя квалифицировать иначе, как шаманские, был засвидетельствован в Бухаре еще в XIII в.» (с. 80). К этому выводу О. А. Сухарева пришла независимо от Г. Ярринга [Jarring, 1961] и в разъяснении текста Джувейни опиралась на шаманские традиции таджиков. О. А. Сухарева вновь указала, что «суфизм сложился в значительной степени на основе шаманистских идей... Он впитал их в себя, и в нем они получили дальнейшее развитие» (с. 82). Ее материалы показывают синкретизм народных верований — «соединение в них разных этнических традиций и сочетание древних верований с исламом» (с. 84).

Новые сведения, характеризующие таджикские поверья о духах, с которыми приходится иметь дело шаманам, содержатся в статьях О. Муродова [Муродов, 1973, 1975а, б, 1976, 1981]. Часть материала, опубликованного в этих статьях, вошла в его книгу [Муродов, 1979], в которой описаны и шаманские обряды, предназначенные защитить людей от зловредных духов. В других статьях рассмотрены шаманские обряды угощения духов-помощников, призывания (приведены тексты по-таджикски и по-русски),

проанализированы их художественные особенности, даны характеристики ряда шаманок, показано, что призывания представляют собой важный источник для изучения древних верований [Муродов, 1974, 1975в, 1977]. Работы О. Муродова основаны на его собственных полевых материалах; многие записи бесед и текстов призываний сделаны с помощью магнитофона.

Шаманство у туркмен изучено крайне недостаточно. Литература о туркменах обширна, но сведения о шаманстве попадаются в немногих работах. Первое упоминание о туркменском шаманстве встречается у А. Н. Самойловича [Самойлович, 1909. С. 27]. Затем музыковед В. Успенский, записавший мелодии двух шаманских песен, кратко изложил свои впечатления о човдурском шамане, который «с 11-ти лет почувствовал в себе силу исцелять». Шаман находился «под следствием по обвинению в незаконной врачебной практике. Один из туркменов обвинил его в том, что Ораз-Назар по злобе, путем наговора лишил его мужской силы... Он пришел ко мне после того, как он был выпущен из-под стражи, давши обязательство не заниматься больше лечением больных» [Успенский, Беляев, 1928. С. 159, 164].

Краткие, в несколько строк упоминания о туркменских шаманах содержатся в работах этнографов [Овезов, 1959. С. 273; 1976. С. 225—226; Овезбердыев, 1962. С. 169; Демидов, 1964. С. 7; 1969б; Васильева, 1969. С. 328—329]. Ряд материалов опубликован и в периодической печати Туркменистана. Это критические статьи, в которых шаманы показаны как обманщики, сластолюбцы и пьяницы [Павлов, 1959; Гельдыев, 1960; Союнов, Нурсахадов, 1964; Таганов, 1966; Баллыев, 1971; Эсенов, Байрамов, 1973 и др.]. Один из шаманов, например, попал в г. Ташаузе в вытрезвитель [Назар, 1965]. В сообщения журналистов вкраплены отдельные сведения о ритуальной стороне практики шаманов. Однако эти материалы не вполне надежны. В ряде случаев нетрудно распознать искажения, вызванные недостаточным знанием предмета или желанием достичь литературного эффекта. В одной статье, например, утверждается, что бубен шамана обтянут «шерстистой козьей шкурой». В тексте призывания не внушает доверия фраза «От молодухи исходит запах яблока», не типичная для шаманских песнопений и, вероятно, рожденная авторской фантазией [Тачгулыев, 1965]. Тем не менее газетные и журнальные статьи дают понять, что вплоть до начала 1970-х годов в приамударьинских районах шаманство было еще заметным явлением в туркменском быту.

Только с середины 1970-х годов появляются основанные на полевых материалах работы, в которых подробно описаны народные представления о шаманах и шаманские обряды. В статье о шаманстве туркмен-човдуров [Басилов, Ниязклычев, 1975] рассказано о шаманских трюках, пережитках травестизма, мусульманских чертах обрядовой практики. С. М. Демидов показал, что для шаманства в Ташаузской и Чарджоуской областях были характерны лечебные обряды «джер» («джехер»), воспроизводящие ряд особенностей суфийского радения; некоторые шаманы, совершая «джер», ходили босиком по горящим углям. Обрядовое врачевание сочеталось с

применением рациональных средств народной медицины [Демидов, 1977]. Шаманская практика туркмен-гёкленов описана (по воспоминаниям очевидцев) в моей статье [Басилов, 1986б].

Ряд публикаций посвящен пережиткам шаманства, которые сохранялись в туркменском быту в тесном переплетении с простонародными формами суфизма. Так, целая серия работ содержит интересные сведения о суфийском радении «зикр» (туркм. «зыкыр»), превратившемся у туркмен в ритуал, близкий к шаманскому камланию. Впервые о «зыкыре» упомянул П. Огородников [Огородников, 1878. С. 170]. Этот своеобразный обряд описал этнограф К. Иомудский, разъяснивший, что «зыкыр» у туркмен —это своего рода молитва или заклинание, читаемое над больными, одержимыми «злым духом», с целью изгнать принесших вред духов. Тот же по форме обряд проводился и с целью увеселения, утратив в значительной мере свой религиозный смысл [Иомудский, 1928, 1929]. О «зыкыре» у прикаспийских туркмен сообщил и А. Джикиев, подтвердив, что участники обряда жестами изображали изгнание злого духа (джинна) из больного. Он описал также развлекательный «зыкыр», в прошлом проводившийся под руководством представителя суфийского духовенства — ишана [Джикиев, 1961. С. 142—145]. Лечебный «зыкыр» у туркмен-ёмудов описал Ш. Аннаклычев. Считая, что «зыкыр... несомненно ведет свое начало от порханства» (т. е. шаманства), автор повторил ошибку своих информаторов, заявив, что «зыкыр» с целью излечения больного исполнялся шаманами (порхан), представителями племен ата и махтум. На самом деле главные исполнители обряда «зыкыр», выходцы из «священных племен» ата и махтум, имели название «ших» (от араб.«шейх») и не считались шаманами (порхан) в среде самих ата и махтумов. Однако туркмены из других групп, плохо знакомые с тонкостями обряда, отождествляли «шиха» с порханом, что ясно свидетельствует о шаманском по существу характере обряда. Ш. Аннаклычев приводит новые полевые материалы, подтверждающие вывод, что современный развлекательный, обычно исполняемый во время свадебного торжества «зыкыр» у юго-западных туркмен является пережитком ритуального «зыкыра», т. е. «пережитком порханства» [Аннаклычев, 1961. С. 127—131]. «Зыкыру» посвящены и две его статьи [Аннаклычев, 1962, 1965]. Описание обряда «зыкыр» у туркмен-ата в Хорезмском оазисе приведено в книге лингвиста С. Аразкулиева [Аразгулыев, 1961. С. 83, 201]. Автор воздержался от историко-этнографических комментариев.

«Зыкыр» привлек к себе внимание и С. М. Демидова, считавшего, что «в ритуальной практике... центральной фигуры атинского зикра — шиха ярко проглядывал... шаманский элемент». Вместе с тем в отличие от своих предшественников С. М. Демидов обоснованно подчеркивал и связь этого обряда с суфийским радением, связь «суфийского зикра и пережитков древнего шаманизма», соглашаясь с высказанным в литературе мнением, что появление громкого зикра в Средней Азии было вызвано «проникновением в суфийский зикр элементов шаманистских верований» [Демидов, 1964, 1965]. Он поддержал мнение, что своеобразный танец «зы-

кыр» у юго-западных туркмен берет начало в выродившемся и потерявшем религиозный смысл обряде «зыкыр» [Демидов, 1969а]. О «зыкыре» и его шаманских элементах упоминается и в других его работах [Демидов, 1975, 1976, 1978]. «Зыкыр» и связанные с ним поверья рассматриваются и в моей статье, в которой показано, что народные воззрения наделяли главного исполнителя обряда «зыкыр» чертами шамана; так, «ших» будто бы обладал духами-помощниками [Басилов, 1975; Basilov, 1984а]. Пережитки шаманских традиций в деятельности неофициального мусульманского духовенства (преимущественно у туркмен-нохурли) и в культе святых охарактеризованы в моей книге [Басилов, 1970].

Первые сообщения в печати о киргизском шаманстве принадлежат Ф. В. Пояркову [Поярков, 1891, 1894, 1900]. К сожалению, в некоторых случаях читателю приходится определять самому, какие сведения относятся к казахам, какие — к киргизам. Шаманское камлание у алтайских киргизов описал (видимо, по собственным впечатлениям) Н. Корженевский [Корженевский, 1913]. (В «Материалах для библиографии...» автором этой статьи ошибочно назван В. Шумилов [Вознесенская, Пиотровский, 1927. С. 176]; эта ошибка повторена в ряде других работ.) Рассказ старого шамана о духах, в частности о своих духах-помощниках, изложен в статье С. И. Ильясова, где приведен и фрагмент призывания [Ильясов, 1945]. Некоторые сведения о лечебной шаманской практике приведены в диссертации Г. Г. Нурова о народной медицине [Нуров, 1950]. Записи бесед с бывшими бакши, рассказавшими о получении шаманского дара, о духах и особенностях обрядов, опубликовал С. М. Абрамзон. Его утверждение, что известия о киргизском шаманстве содержатся в «Дневнике поездки на Иссык-куль» Ч. Ч. Валиханова, ошибочно [Абрамзон, 1958. С. 143]. В книге «Киргизы...» С. М. Абрамзон сделал попытку дать общую характеристику шаманства киргизов [Абрамзон, 1971. С. 312—318]. Ряд общих замечаний о шаманстве имеется в работе о доисламских верованиях киргизов [Аманалиев, 1967].

Киргизское шаманство было впервые обстоятельно рассмотрено в книге Т. Д. Баялиевой, где шаманству посвящена отдельная глава. Опираясь на свои полевые материалы, Т. Д. Баялиева охарактеризовала «шаманскую» болезнь, представления о духах, приемы обрядового лечения, внесла некоторую ясность в вопрос о «белых» и «черных» шаманах. Особого внимания заслуживает вывод о близости шаманских традиций киргизов и алтайцев [Баялиева, 1972].

Меньше всего известно о шаманстве каракалпаков. Нет ни одной статьи, специально посвященной этому явлению; весьма скупые сообщения встречаются лишь в немногих работах. Наиболее интересный фактический материал помещен в статье Ю. В. Кнорозова, где рассказано о пережитках шаманского травестизма и описан исполнявшийся казахскими и каракалпакскими шаманами обряд зикр [Кнорозов, 1949. С. 88—89, 96]. Краткое описание шаманского зикра сделал У. Х. Шалекенов [Шалекенов, 1958. С. 366]. Некоторые сведения об обрядовых инструментах, о шаманских духах и обрядности содержатся в статьях Х.Есбергенова

[Есбергенов, 1967. С. 204; 1971. С. 232—234] и в книге о традициях [Есбергенов, Атамуратов, 1975. С. 111—114, 132]. Книга не свободна от неточностей (например, с. 111: «Порхан... начинал призывать на помощь своих покровителей — пир (жин)»; здесь отождествлены совершенно разные понятия — «пир» и «джинн»).

Краткие упоминания о каракалпакских шаманах имеются и в других работах [Жданко, 1949. С. 49; Толстова, 1959. С. 125—126, 130—131; 1963. С. 167]. Подспорьем для исследователя могут служить критические статьи журналистов [Сеитов, 1959; Корнилов, 1964].

Работ, в которых имеются хотя бы скупые сведения о шаманстве уйгуров, не более двадцати, и они очень неравнозначны. Лишь в немногих работах дано удовлетворяющее современного исследователя описание шаманского обряда. Некоторые публикации не свободны от путаницы и ошибок. До сих пор никто не предпринимал попытки обобщить накопленный материал, разъяснить смысл отдельных ритуалов и поверий, а заодно и указать на неточности.

Из наиболее раннего сообщения мы узнаем только, что сеанс происходил ночью: «В одной деревне [в Кашгаре]... я был разбужен барабанным боем... В соседней избе приступали к изгнанию дьявола из больного мальчика... У больного был упорный вид лихорадки» [Адрианов, 1886. С. 60—61]. Две другие работы, вышедшие в свет через несколько лет, интересны коротким, но содержательным описанием лечебного шаманского обряда; авторы пользуются, скорее всего, своими собственными наблюдениями [Певцов, 1895. С 175—177; 1949. С. 135—136; N. N., 1899]. В нескольких фразах поделился своими впечатлениями об уйгурских «пери-бакши» С. Гедин, которого шаманы взялись лечить от простуды. [Гедин, 1899. С. 356—357].

Первое детальное описание лечебного обряда уйгурского шамана принадлежит краеведу Н. Н. Пантусову. Он опубликовал также тексты ритуальных песнопений (один из них — с нотной записью мелодии) и предания о шаманах [Пантусов, 1901, 1907]. Большой вклад в изучение шаманства уйгуров сделали также С. Е. Малов и С. Ф. Ольденбург, подробно описавшие шаманские ритуалы, которые им удалось наблюдать в Синцзяне [Малов, 1918; Ольденбург, 1918]. В статье С. Е. Малова дан и обзор верований, связанных с уйгурским шаманством. Эти обе работы легли в основу двух публикаций Х. Финдайзена [Findeisen. 1926. 1951].

У Ле Кока имеются некоторые интересные обрядовые детали [Le Coq, 1916]. В другой книге сообщается, что желающая обеспечить себе легкие роды женщина посещает шамана; бакши играет на бубне и произносит «невнятную тарабарщину». Интересен фотоснимок пожилого бакши с подростком-учеником [Sykes, 1920. P. 314, 319]. И. А. Чеканинский вкратце рассказал о шаманском сеансе у уйгуров, свидетелем которого он оказался в г. Кульдже [Чеканинский, 1928. С. 82].

К. Менгес опубликовал серию полевых записей, сделанных Н. Ф. Катановым во время путешествия по Семиречью и Синцзяну. Приведены записи по-уйгурски и их немецкий перевод (на ос-

нове русского перевода Н. Ф. Катанова). Это лингвистический материал, содержащий сведения по этнографии уйгуров. В нем упоминается о гадателях и шаманах (перихон), есть и обрядовые тексты [Menges, 1933]. Среди образцов уйгурских наречий, опубликованных Г.Ярринтом [Jarring, 1951], также приведена запись, рассказывающая о шаманском врачевательном обряде. К сожалению, ни К. Менгес, ни Г. Ярринг не дали этнографического комментария к рассказам информаторов о порядке проведения обряда. Между тем пояснения нужны: записанные рассказы не во всем понятны; возможно, в отдельных местах допустил неточность и сам собиратель. Так, читаем: «Когда все соберутся, перихан берет чашу, кладет туда отруби и ростки лука и сверху этого огонь... То, что в чаше, называется исрик» [Menges, 1933. S. 84]; однако хорошо известно, что «исрик» — это рута (гармала). Из перевода Г. Ярринга следует, что шаман будто бы привязывает пучок из 41 ветки тала к спине больного; это неверно. Из контекста явствует, что к пучку привязывается ветка яблони с навязанными на ней лоскутками материи. Слово «пери» (разновидность духов), нечетко произносимое уйгурами, Г. Ярринг ошибочно толкует как «пир» [Jarring, 1951. P. 163, 165]. Интересна сделанная в конце 1920-х годов в районе Кашгара фотография шаманского сеанса, которой Г. Ярринг посвятил отдельную небольшую статью [Jarring, 1961]. В его пояснениях к фотографии есть неточности. И в этой статье слово «пери» понято как «пир», что в корне искажает смысл выражения «пери ойнамак» (‘играть [с] пери’).

Отдельные сведения о гадании и шаманских способах лечения, а также фрагменты обрядовых текстов встречаются в лингвистических материалах С. Е. Малова [Малов, 1934. С. 316—318; 1961. С. 11—13, 55—56]. Здесь та же погрешность, что и у Г.Ярринга: слово «пери» принято за «пир» [Малов, 1961. С. 12—13].

После долгого перерыва в печати появилось еще одно добротное описание шаманского лечебного обряда во всей его последовательности [Тенишев, 1974]. Здесь в уточнении нуждается лишь имя покровителя (пир) музыкантов: вероятно, правильно написание не Ходжа Мимешраб, а Ходжам Мешраб (т. е. знаменитый ферганский мистик Диванаи Машраб). Краткий рассказ о шаманском обряде и тексты песен, исполнявшихся в разные периоды обряда, приведены (с переводом) в книге Э. Р. Тенишева [Тенишев, 1984. С. 19—23].

Обзор перечисленных работ показывает, что их мало для серьезного изучения шаманства уйгуров.

Итак, наша попытка представить, сколь полны накопленные наукой знания, отчетливо выявляет недостаток фактического материала. Лучше всего описано шаманство у казахов и таджиков, хотя остается острая потребность в новых свидетельствах. Скудность сведений по другим народам диктует необходимость учитывать даже короткие замечания, сделанные мимоходом в той или иной работе. При больших успехах советской этнографии в исследовании традиционной культуры среднеазиатских народов получилось так, что этнографы в целом не проявили должного внимания к шаманству — едва ли не самой экзотической традиции местного быта — и встречающиеся в ряде этнографических работ отрывочные сообщения уступают по содержательности многим описаниям, сделанным случайными наблюдателями. Такое состояние материала, естественно, сдерживало теоретические обобщения.

Исключением являются исследования О. А. Сухаревой и Г. П. Снесарева, в которых обоснован вывод о местных корнях шаманства. Теоретическая значимость этих работ обусловлена прежде всего оригинальными материалами, собранными обоими авторами.

При всей неполноте сведения, которыми мы сегодня располагаем, в совокупности представляют собой интересный историко-этнографический источник, который в сочетании с новыми полевыми материалами позволяет понять основные особенности шаманства Средней Азии и Казахстана. Достоинство этого материала в том, что он — массовый. В этом плане полезны даже поверхностные замечания отдельных авторов, ибо они подтверждают устойчивость (распространенность) тех или иных поверий и обрядовых действий. Массовый характер имеющихся данных дает нам гораздо больше оснований (чем, допустим, материалы по шаманству народов Сибири и Европейского Севера) увидеть, что в основе разнообразной ритуальной деятельности шаманов лежат выработанные в течение столетий культурные стереотипы.

Глава II

ОБЩИЕ СВЕДЕНИЯ О ШАМАНАХ

У народов Средней Азии и Казахстана в XIX—XX вв. не было единого названия для шаманов. Слово «кам» исчезло в средние века; последнее упоминание его (в форме «камлык» — по смыслу скорее ′колдовство′, чем ′шаманство′) относится к XIV в. [Фазылов, 1971. С. 593]. Вместо него вошли в употребление иные термины.

У узбеков наиболее распространенное название шамана — «бакши» (так называются и народные сказители, народные певцы). Столь же употребительны и слова «фолбин» (в диалектах —палбин, палмин, палвун), «палчи», которыми обозначают не только шаманов и шаманок, но и разного рода гадателей. В северной части Хорезмского оазиса шаманов называют «пархон». Слово «парихон» также хорошо известно, хотя это не самое употребительное наименование шаманов. По мнению информаторов, «парихон» — специалист высокого класса. В узбекских селениях Южного Казахстана шаман значится как «тауб» (от араб. табиб — ′лекарь′, ′врач′). Нередко называют шамана и словом «кушнач» или «каракушнач», которым обычно обозначаются знахари и знахарки, прибегающие к магико-анимистическим способам исцеления. У узбеков северного Афганистана в ходу в основном два термина: «бахши» и «фалбин»; последний означает и гадателя в самом широком смысле слова [Centlivres, Slobin, 1971. P. 161, 164].

У казахов шаман — «баксы». Кроме того, как сообщал Ч. Ч. Валиханов, «женщины, имеющие духов, называются ильты. Это тоже баксы» [Валиханов, 1961. С. 116]. У других авторов, однако, термин «ильты» почти не встречается; видимо, он был мало распространен.

У киргизов шаман — «бакши»; шаманка называется также «бюбю» (от таджикского «биби» — ′госпожа′) [Баялиева, 1972. С. 128]. У туркмен и каракалпаков шаман — «порхан»; каракалпаки, живущие в Ферганской долине, называют шаманов, как и окружающие их узбеки, словом «бакши» [Толстова, 1959. С. 126].

У таджиков, как и у узбеков, наиболее употребительны два термина — «бакши» и «фолбин». Термин «парихон», видимо, в прошлом широко употреблялся, но к XX в. почти исчез из языка равнинных таджиков [Сухарева, 1975. С. 58]; в ряде местностей, однако, он (в диалектах «порхон») еще живет. Уйгуры называют шаманов словом «перихон» (пырхон, пырхан, пирихон, пирихун), а также «бакши» [Тенишев, 1974; и др.].

Термин «парихон» («перихон», а также в искаженной форме «пархон», «порхан») — персидско-таджикского происхождения, он

означает ′отчитывающий одержимых бесом′ (от слов «пари» — ′дух′ и «хондан» — ′читать′) [Малов. 1918. С. 15]. Самое раннее упоминание этого термина у историка Джувейни (XIV в.) в связи с восстанием Махмуда Тараби в Бухаре в XIII в. [Jarring, 1961. P. 3—4; Сухарева, 1975. С. 79]. Слово «парихон» широко употреблял Алишер Навои (XV в.).

Термин «фолбин» объединяет арабское слово «фол» (′судьба′) и «бин» (корень таджикско-персидского слова «дидан» — ′видеть′) [Сухарева, 1975. С. 58]. Термин «фолчи» («палчи») имеет в основе то же слово «фол» с тюркским суффиксом «-чи», указывающим на профессию или занятие.

Происхождение термина «бакши» объяснено В. В. Бартольдом: «Бахши — заимствованное (вероятно, из санскр. бхикшу) слово, появившееся в восточнотюркском и персидском языках в монгольскую эпоху; обозначает прежде всего буддийское духовенство и в этом значении соответствует китайскому хо-шан, тибетскому лама и уйгурскому тойн. Писцы тюркского происхождения, которые должны были составлять документы уйгурским шрифтом, предназначенные для тюркского и монгольского населения, также назывались бахши; согласно Бабуру... у монголов так назывался также хирург... В государстве индийских Бабуридов бахши назывался крупный чиновник, который ведал отчетностью отдельных воинских частей и выплачивал им жалованье. В настоящее время у калмыков, монголов и маньчжуров это слово обозначает высокое духовное звание, у киргизов [казахов — В. Б.] (диалектные формы баксы и бакса) — колдуна и прорицателя, исцеляющего больных заклинаниями...» [Бартольд, 1968. С. 501].

Выдвигались и другие точки зрения. В основе слова «бахши» видели иранское «бага» — ′бог′, к которому возводили и слово «бахш» — ′доля′, ′дар′ [Муродов, 1979. С. 15; 1976. С. 102]. Составители «Древнетюркского словаря» производят слово «BAQSI» от китайского боши, «bağ-si» ′учитель′, ′наставник′ [ДТС, С. 82]. Некоторые специалисты считали правильным выводить слово «бахши» («бакши») от тюркского «бак-» — ′смотреть′, в переносном смысле — ′лечить′ [А-ов, 1894; Чеканинский, 1929. С. 75; Шаниязов, 1974. С. 327; Турсунов, 1976б. С. 22]. Главный их аргумент — широкое употребление слова «бак-» в связи с традиционными способами лечения. У татар, например, «багучы» — ′знахарь′, ′ворожей′, ′гадалка′. Могу добавить, что у узбеков дештикипчакского происхождения (Самаркандская и Джизакская области Узбекистана) сеанс шаманского лечения называется «багыш»; по-турецки «бакыджы» — ′колдун′, ′знахарь′ [Гордлевский, 1962 С. 304]. Тем не менее фонетическая близость слов «бахши» и «бак-» представляется случайной.

В. В Бартольд ясно показал, что термин «бакши» принесен в тюркско-монгольскую среду буддизмом. Э. Эсин привел новые данные, которые говорят и о санскритских корнях слова «бакши», и о знакомстве древних тюрков с разными течениями буддизма. «Нельзя не увидеть тесной связи тюркского шаманства с ритуалами уйгурского тантрического бакши, которая указывает на многие

культурные взаимовлияния»,— пишет он [Esin, 1970. P. 100]. Почему название буддийского священнослужителя закрепилось за шаманами, причем не только в Средней Азии, но и в Корее, где среди нескольких названий шамана есть и слово «паксу» («пакса», «пакси») [Ионова, 1980]? Чтобы понять это, достаточно обратиться к народным верованиям китайцев: здесь буддийские и даосские монахи предстают могущественными чародеями и целителями, способными оживить мертвого, прогнать духов, узнать будущее, вызвать дождь и т. д. [Пу Сунлин, 1988. С. 55—57, 186—191; Хуэй-цзяо, 1991. С. 169, 185, 192—193 и др.]. Источники фиксируют позднее появление слова «бакши» в значении ´шаман´ у тюркоязычных народов. Махмуд Кашгарский не дает этого слова вообще, хотя его словарь отражает знакомство огузов с буддийской терминологией (например, базар бурхан — ´идол´, ´икона´) [Кошғарий, 1960. Т. 1. С. 329, 409]. В середине XIII в., как свидетельствуют записки Рубрука, шаман еще носил древнее тюркское название «кам» («хам»). Персидский источник XIV в. впервые называет шамана словом «бакши» [Boyle, 1972. P. 184]. Закрепление термина «бакши» за фигурой шамана вызвано не столько влиянием буддизма, сколько его резким упадком в связи с усилившейся исламизацией, когда представление о буддизме стало туманным и любой служитель языческого культа мог быть отождествлен с буддийским «бакши». (К этому же периоду, видимо, относится и появление в языках народов Средней Азии слова «бут» — ´идол´.)

Таким образом, из названий шамана у народов Средней Азии и Казахстана лишь за одним — «парихон» — можно признать большую древность, ибо оно связано с исконными для мифологии ираноязычных народов духами «пари»; термины «бакши» и «фолбин» — сравнительно недавнего происхождения. Следовательно, название шамана у того или иного народа может стать другим в новой исторической ситуации, причем для него может подойти и заимствованное из чужого языка слово, которое первоначально имело другой смысл. Это наблюдение полезно иметь в виду при изучении шаманской терминологии разных народов. Вспомним, в частности, споры, ведущиеся вокруг тунгусского слова «шаман». Некоторые исследователи не соглашаются признать источником этого слова санскрит и выискивают его корни в самих тунгусских языках [Eliade, 1974. P. 495 etc]. «Невозможно представить мотивы подобного заимствования, да еще в такой "интимной" сфере народного быта, как религия, лишь некоторыми группами тунгусов, в то время как другие их группы, а равно соседние народы слово "шаман" не заимствовали» [Потапов, 1978. С. 7]. Но проникновение чуждой терминологии в область религиозных традиций — распространенное явление. Хакасы и отдельные группы алтайцев и тувинцев называли верховное божество иранским словом кудай (´бог´) [Алексеев, 1984. С. 36, 39, 44, 45]. У тувинцев бог «верхнего» мира носил имя Курбусту, которое восходит к персидскому Ахурамазда [Вайнштейн, 1964. С. 8]. Тувинцы же употребляли занесенное буддизмом слово «бурхан» (´бог´). Судьба слова «бакши» также показывает, что заимствование чуждых религиозных терминов — реальный факт. А из разнообразия названий шамана у узбеков видно, что религиозные традиции и термины могут быть неодинаковыми у отдельных групп одного и того же народа.

Функции шамана в Средней Азии и Казахстане были повсеместно одними и теми же. Считалось, что шаман с помощью своих духов-помощников может: 1) узнавать причины заболеваний и способы их излечения; 2) с помощью разнообразных ритуалов излечивать больных; 3) предсказывать будущее, «узнавать судьбу», в том числе и судьбу людей, живущих в отдаленных местах; 4) отыскивать пропавших людей, животных, потерянные или украденные вещи, узнавая при этом, кто совершил кражу. Многие шаманы считали себя в силах исполнить лишь часть этих действий. Например, узбекские шаманки Айдай и Момохол, о которых не раз будет идти речь, не брались гадать, а лишь проводили предписанные другими шаманками или гадалками обряды. Некоторые шаманы или шаманки не могли совершать сложные ритуалы или отыскивать пропажи. Я беседовал с шаманками, которые, по их словам, отказывались спрашивать своих духов о том, кто украл деньги или скот, только из-за боязни мести изобличенных ими воров. Естественно, что была многочисленной категория людей, которые считали себя способными только гадать с помощью духов-помощников, используя шаманские ритуальные предметы (бубен, плеть).

В прошлом за шаманами, несомненно, признавались гораздо более широкие возможности. Ясные следы веры в могущество своих шаманов сохранялись еще в минувшем веке у казахов. О баксы Сарбае, жившем в середине XIX в., рассказывали, что он «по просьбе народа часто производил проливные дожди, а ближайший родственник его баксэ Кудайберды, предшественник Сарбая, в состоянии был приказать духам производить бураны, вихри, дожди, град, переносить кибитку со всем в ней находящимся с одного берега реки на другой, мог заставить целые табуны лошадей со всех окрестностей нестись к нему, окружать его со всех сторон и стоять смирно, понуря головы» [Леваневский, 1895. С. 69]. В предании о принятии казахами ислама баксы выступают в роли языческих жрецов: «Наконец, Али предлагает биям собрать из своего народа баксов (прорицателей), дабы они обратились к шайтанам (духам), им предсказывающим... чтоб они открыли, на что решиться, принять или не принять веру...?» [Кузнецов, 1896. С. 211].

О том, как шаманы отыскивают пропажу, мы знаем в основном понаслышке, хотя имеется и свидетельство наблюдателя, описавшего случай, когда баксы указал обратившимся к нему людям, где находятся потерянные верблюды. Казахи уехали в убеждении, что найдут верблюдов, ибо правдивость слов данного баксы уже не раз была испытана [Шапошников, 1896]. Что касается деятельности шаманов как лекарей, то в ряде работ можно встретить утверждение, согласно которому шаманы лечили лишь психические заболевания [см., например: Поярков, 1894. С. 96]. Это неверно. Шаманы брались исцелять от самых различных недугов. С. Рыбаков, например, писал: «Баксы лечат как нервные и душевные болезни, так и всякие другие, внутренние и наружные» [Рыбаков, 1897б].

Некоторые шаманы наряду с чисто шаманскими методами «лечения» болезней (выяснение, какой дух причинил недомогание и каким образом его следует изгнать или умилостивить) применяли и другие приемы народной медицины. Так, жившая в Джамбульской области казахская шаманка Жумакыз (1877—1972) бралась лечить больных сифилисом, для чего давала больному ртуть, смешанную с растертым кишмишем. Больной принимал это лекарство в несколько приемов, а потом целую неделю должен был есть пищу, приготовленную почти или совсем без соли. Дочь Жумакыз сообщила, что мать избавила ее и от бельма на глазу. Жумакыз лечила и желудочные болезни. Казахские баксы считали эффективным и способ лечения «казан ушук». Больной, накрытый длинным халатом, должен был держать полы халата над раскаленным котлом. В казан брызгали водой, и под халат шел пар. Больного могли еще накрыть поверх халата одеялами. На этом принципе было основано и лечение тяжелых нервных болезней. Голого пациента окутывали циновкой из чия, а затем брызгали на циновку горячей водой, в которой предварительно прокипятили лошадиный потник. Больной чувствовал себя как в парилке [Басилов, 1975а. С. 121]. Таким способом лечили и от ревматизма [Диваев, 1902].

Сообщений о применении казахскими баксы средств рационального лечения немало [Ягмин, 1845. С. 43, 64]. Д. Щетинкин видел, как баксы лечил мальчика от расстройства живота, сделав заключительным этапом сеанса камлания описанный выше прием «казан-ушук» и массаж рук и ног распаренного больного [Щетинкин, 1895]. Казахские и туркменские шаманы заворачивали лишенного одежд больного в шкуру, снятую с только что зарезанного животного [Басилов, Ниязклычев, 1975. С. 132]. Баксы Окэн предписывал больным ревматизмом «купаться в соленых грязях, которые повсюду встречаются в солончаковых степях» [Невольник, 1896].

Наряду с приемами, целесообразными с точки зрения современной медицины, шаманы прибегали и к действиям, которые лишь усугубляли болезнь [А. Н., 1860; Чеканинский, 1929. С. 83]. Есть известия о смерти их пациентов. Вместе с тем бывало, что бессмысленные и даже изуверские средства не могли помешать борьбе организма с болезнью и пациенты выздоравливали в случаях, когда вряд ли следовало ожидать благоприятного исхода. «Должно быть, у них умирает от докторской практики не больше, чем у нас, имеющих дело с учеными докторами»,— писалось о казахах в газетной заметке, сообщавшей о выздоровлении больного после шаманского обряда, который был скорее вреден для ослабленного болезнью человека [Киргизская медицина, 1895].

Однако хотя отдельные шаманы среднеазиатских народов и обращались к рациональным приемам народной медицины, для лечебной функции среднеазиатско-казахстанского шаманства (как и для шаманства в целом) характерны не эти приемы, а обряды, основанные на вере в духов. Духи считались виновниками самых разных болезней, духи же помогали шаману вернуть пациенту здоровье.

Народы Средней Азии и Казахстана в XIX—XX вв. не делили шаманов на разные категории. Исключение составляли только киргизы, которые еще в середине XX в. различали среди шаманов «черных» (кара бакшы) и «белых» (ак бакшы); при этом представления о разнице между «черными» и «белыми» шаманами были весьма смутными; северные киргизы считали «черных» шаманов могущественнее «белых», а южные придерживались противоположного мнения [Баялиева, 1972. С. 122]. Эта неопределенность была вызвана разрушением древних верований. У алтайцев и тувинцев «белый» шаман общался с небесными божествами, а «черный» — с духами подземного и земного миров. Такой взгляд на возможности шамана не соответствовал мусульманскому мировоззрению и был забыт.

Видимо, какие-то смутные воспоминания о делении шаманов на «черных» и «белых» еще на рубеже XIX и XX столетий сохранялись в верованиях казахов, Дж. Х. Кармышева любезно ознакомила меня со сведениями, сообщенными ей в 1971 г. 86-летним жителем селения Шетпе Мангышлакской области Казахстана А. Мендалиевым. По мнению А. Мендалиева, у казахов-адайцев баксы делились на три категории: «черный» (қара бақсы); «с белым шайтаном» (ақ шайтанды бақсы) и «заклинатель» (дуагөй бақсы). «Черный» баксы узнавал о причинах болезни по биению пульса (тамыр ұстайді) и сновидениям, а лечил с помощью плети (қамшы көтереді). Он также гадал на катышках бараньего помета (құмалақ ашады). Раскладывать катышки должен был человек, просивший шамана погадать. Баксы касался разложенных кучками катышков рукой, часть брал в руку и приговаривал: «О мои предки, о мой дед Кыдыр, помогите!» Затем он сообщал клиенту о результатах гадания. Баксы «с белым шайтаном» проводили настоящие сеансы камлания, во время которых они устраивали зикр (зікір салады) выскакивали на купол юрты, лизали раскаленные докрасна железные предметы, заставляли стягивать свой живот арканами. Совершая такие действия и призывая своих духов-помощников (пірім, бабам, су пері, жын пері, жаз пері, қыс пері и т. д.), они избавляли людей от болезней (ауруды көшіреді), в частности, прогоняли причинивших бесплодие злых духов (для этого вида лечения ставилась поодаль от аула особая юрта). Баксы-заклинатели лечили с помощью чтения молитв по книге, отводили порчу, насланную духами пери, для чего били больного легкими специально зарезанного для обряда барана, приговаривая: «Уходи, беда!» («Кет, балекет!») Они также били больного белой и черной шерстью, совершали обряд «ушык». Из этого сообщения видно, что «черный» баксы уступал по силе шаману «с белым шайтаном». Другие подобные сведения мне неизвестны.

У народов Средней Азии и Казахстана шаманы составляли вполне определенную категорию лиц, однако к этой категории примыкала обширная группа разного рода гадателей и лекарей, совершавших несложные магико-анимистические обряды для исцеления пациента. Для лекарей такого типа в нашей литературе нет установившегося термина, и придется вслед за С. А. Токаревым называть их знахарями. О гадателях и знахарях, существовавших

у казахов наряду с шаманами, сообщал уже П. С. Паллас и вслед за ним И. Г. Георги: «Фалши [палшы.— В. Б.] суть звездочетцы, которые по небесным знакам предсказывают и самые безделицы, благополучные и нещастные дни распознают и так далее. Диагзы [видимо, жадашы.— В. Б.] или месяцословоделатели [так! — В. Б.] суть такие люди, которые не только наперед знают, какая будет погода, но и сами могут располагать дождем, ветром, жаром и пр. и притом в состоянии удерживать и насылать гадину... Ярмячи [арбаушы.— В. Б.] и Ярунчи [жауруншы.— В. Б.] предсказывают по щелям, какие окажутся на брошенных в огонь овечьих лопатках или хвостовых суставах, а иные и по сотрясению пощелкиваемой тетивы; они указывают воров, узнают вероломство в любви; успех в путешествиях...» [Георги, 1799. Ч. 2. С. 140—141]. По А. Левшину, казахские колдуны и гадатели «разделяются на несколько родов. Многочисленнейшие называются Джаурунчи или Яурунчи; они гадают по бараньим костям... [Левшин, 1832. С. 58]. В его работе описаны и гадатели других категорий,— рамчи (рамшы, гадают по цвету пламени) и джулдузчи (жулдызшы, «астрологи, предсказывающие и гадающие по звездам, в которых живут знакомые им духи») [Левшин, 1832. С. 61]. Эти сведения вкратце повторены М. Ястребовым [Ястребов, 1851. С. 305].

А. А. Диваев оставил подробную характеристику казахского знахаря «арбаучи», который брался вылечивать лихорадку, зубную боль, язвы и нагноения, а также сифилис, «равно как и укусы кара-курта, змеи и т. д.». Во всех этих случаях арбаушы исцеляли больного «нашептыванием волшебных причитаний и заклинаний» [Диваев, 1903]. Слово «арбеди» известно и киргизам и уйгурам («бакши арбеди» — ´шаман ворожит´) [Радлов, 1911. С. 1463]. Напомню, что его знал уже Махмуд Кашгарский (кам арwайды — ´шаман заклинает´).

Гадатели и знахари имелись и среди уйгуров. «В Туркестане везде обилие разного рода гадателей, оракулов и кудесников» — палчы, раммалчы, джадугяр, азаимхан, дуахон, адачы, бекимчи, чумкешчи [Малов, 1918. С. 4]. В ряде случаев граница между шаманом и знахарем или гадателем была весьма условной: шаман мог выступать и как знахарь, а знахарь или гадатель претендовал на связь с духами, прибегал к тем же ритуальным предметам (бубен, зеркало, четки, книги и т. п.). Таким образом, знахари и гадатели исполняли отдельные функции, искони входившие в обязанность шаманов. Отчетливая связь шаманства с гаданием, сохранившаяся в традициях народов Средней Азии и Казахстана, очевидно, указывает на происхождение известной широкому кругу культур фигуры гадателя. На ранних этапах истории гадает шаман. Позднее гадание, как и знахарство, отделяется от шаманства и становится самостоятельным занятием. Выделение гадания в особую профессию, возможно, оказало влияние и на шаманство: некоторые практикующие в наши дни шаманки (например, среди узбеков) не гадают, а только совершают лечебные обряды.

Шаманами (а также знахарями и гадателями) становились лица обоего пола. При этом соотношение полов было неодинаковым у

разных народов. У узбеков и таджиков среди шаманов решительно преобладали женщины (рис. 2). О казахах Г. Н. Потанин писал: «Баксы женского пола у киргиз[ов] не встречаются» [Потанин, 1881. Вып. 2. С. 81—82]. Сегодня мы знаем, однако, что у казахов были и шаманки (рис. 3). Так, у шамана Суюмбая «дед и бабка, а также отец и мать были баксы» [Алекторов, 1900. С. 32]. Есть и более подробные сообщения о казахских шаманках [Диваев, 1896. С. 41; Муканов, 1965. С. 151—154; Шулембаев, 1975. С. 49; Мустафина, 1986, Байбосынов, Мустафина, 1989; и др.]. Опубликована фотография женщины-баксы с кобызом в руках (без пояснений) [Очерки..., 1978. С. 42].

Пользуюсь случаем вновь поблагодарить Дж. Х. Кармышеву, которая поделилась со мной своими материалами. Как сообщил ей А. Мендалиев, в Мангышлакской обл. еще до его рождения (т. е. примерно в середине XIX в.) жили две известные женщины-баксы: Науша-кемпир и Айжан-шешем. К ним обычно обращались со словами: «Посмотрев, приди (көріп кел)». Видимо, они узнавали требуемое, впадая в транс. А. Мендалиев полагал, что отдельные женщины посещают могилы этих шаманок, унося с собой завязанную в узелок горсть земли. В 1973 г., по рассказам информаторов Дж. Х. Кармышевой, в селении Балыкчи Тюлькубасского района Чимкентской области Казахстана еще жила женщина-баксы по имени Тастыкуль. Эта баксы пользовалась бубном (кепшік қағып ойнайды), а также отчитывала и раздавала пациентам амулеты (тумар). В Тюлькубасском и Джуалинском районах была хорошо известна «сильная» баксы, старуха Злиха, умершая в 1970 г. Дж. Х. Кармышева указала мне, что в рукописном фонде БАН Казахстана (шифр 1081, папка № 2) хранится запись песни баксы, сделанная Рябиновым в Тургайском у. в 1901 г. от казаха Узакбая, у которого дед и мать были баксы.

У киргизов шаманили мужчины и женщины [Баялиева, 1972. С. 118 и др.]. Данных, которые позволили бы понять, какой пол преобладал, нет. У каракалпаков шаманили и мужчины и женщины [Есбергенов, 1971. С. 233; Кнорозов, 1949. С. 88—89; Есбергенов, Атамуратов, 1975. С. 111—114, 132]. Туркменские порханы были, как правило, мужчинами. Известны лишь отдельные случаи, когда шаманами были женщины. Туркмены-човдуры Хорезмского оазиса в конце 1960-х годов помнили только о двух шаманках. Шаманки имелись среди туркмен Хорезмского оазиса и средней Амударьи [Демидов, 1977. С. 128—134]. У уйгуров шаманами «могут быть и бывают как мужчины, так и женщины» [Малов, 1918. С. 5].

Эта картина соотношения полов в среднеазиатском шаманстве может быть правильно понята лишь с учетом тенденции развития. У узбеков и таджиков уже в XIX в. шаманство перемещалось в женскую среду. У туркмен в районах среднего течения Амударьи «мужчины-порханы были почти полностью вытеснены женщинами в конце XIX — начале XX в.» [Демидов, 1977. С. 129]. Эта тенденция подтверждается и моими полевыми материалами. На нее впервые обратила внимание О. А. Сухарева: «Отстранение мужчин

от занятия шаманством (но не от практики обращения к шаманам — в этом особой разницы не было) — явление позднее... Отход мужчин от активной роли в шаманстве, несомненно, совершился под влиянием ислама» [Сухарева, 1975. С. 57]. Так как мусульманское духовенство деятельно и постоянно выступало против шаманов, социальная значимость занятия шаманством постепенно снижалась.

В шаманстве Средней Азии и Казахстана отчетливо сохранилась древняя идея наследственной передачи шаманского дара. Она имеет неодинаковую силу в воззрениях разных народов. Наследование шаманского звания являлось правилом среди казахов. «Профессия баксылык преимущественно передается по наследству от отца сыну...» [Чеканинский, 1929. С. 78]. Этот вывод подтверждается многочисленными примерами [Степной, 1897; Невольник, 1896; Алекторов, 1900. С. 32; Янушкевич, 1966. С. 66]. О возможности стать баксы, не имея в роду шаманов, упоминают немногие авторы как об исключении [А-ов, 1894; Чеканинский, 1929. С. 79].

Среди полукочевых в прошлом узбеков, по моим материалам, еще в наши дни прочно держится убеждение, что шаманом (бакши) может стать только тот, у кого были предки шаманы. В среде издавна оседлых узбеков наследственность шаманства, видимо, давно уже не рассматривалась как обязательное правило. У самаркандской шаманки «чар-чирак» «гаданьем и леченьем занимались и мать... и бабка, и прабабка». Но другая самаркандская шаманка рассказывала: «Ни мой отец, ни моя мать и никто из предков не занимался ворожбой и лечением» [Симонова, 1894, С. 119]. В Самарканде и Ташкенте наследование шаманской профессии не было типичным явлением в начале XX в. При этом «бывают случаи, когда мать передает свою пери, силы и искусство дочери, и так из поколения в поколение. В Ташкенте, например, я знаю фолбин, у которой и мать и бабушка были гадалки» [Троицкая, 1925. С. 146]. В Ферганской долине, по моим материалам, родственный принцип в наследовании шаманских духов признается населением, но вовсе не считается обязательным. По материалам К.Тайжанова и Х.Исмаилова, в узбекских селениях Чимкентской области шаманки обычно передают свое занятие не дочери, а снохе.

Случаи родственной преемственности в шаманстве известны и среди таджиков, хотя и не составляют общего правила. Ф. В. Поярковy киргизы рассказывали, что бакши могли передавать духов-помощников своим сыновьям и внукам; некоторые семьи были известны тем, что шаманы постоянно выходили из их среды. Эти сведения [Поярков, 1894. С. 98] подтверждены некоторыми новыми данными [Абрамзон, 1958. С. 146; Баялиева, 1972. С. 128]. Каракалпаки верили в родственное наследование шаманских духов-помощников [Есбергенов, 1971. С. 233].

У туркмен, по моим материалам 1960-х годов, идея сохранения шаманского дара в родственной среде была забыта как на юго-западе, так и на северо-востоке. Мои информаторы среди човдуров Хорезмского оазиса знали только один случай, когда порханами были отец и сын.



Рис. 2. Шаманка Марзия с сыном. Узбеки. Джизакская обл. УзССР. 1975 г. Фото автора



Рис. 3. Балбике-баксы во время обряда. Казахи. 1978 г. Фото К. Байбосынова

Авторы, писавшие об уйгурских шаманах, упоминают об отдельных примерах родственной преемственности. Но при этом родственное наследование не рассматривалось как условие приобщения к шаманской профессии. Напротив, С. Е. Малов придерживался мнения, что новичку нужно пройти курс обучения у более опытного парихона (бакши) [Малов, 1918. С. 12; Ольденбург, 1918. С. 17]. Однако «Повествование о происхождении бакшей» показывает, что еще столетие назад представление о родственной преемственности шаманского дара было в силе: в этой рукописи перечисляются «мусульманские» бакши, отцы и деды которых тоже были шаманами [Пантусов, 1907. С. 59—60].

В узбекско-таджикской среде северного Афганистана идея наследственного шаманства, видимо, угасла. Неофит должен проявить предрасположенность посредством специфических сновидений или меланхолии и затем получить инструкции от опытного шамана. «Из трех бакши, с которыми мы познакомились, ни один не получил наставлений от своего отца или другого члена семьи» [Centlivres, Slobin, 1971. С. 168]. Конечно, этих данных еще недостаточно для широких выводов.

Как и в сибирском шаманстве, в шаманстве народов Средней Азии и Казахстана важную роль играл музыкальный инструмент, являвшийся главным ритуальным атрибутом шамана. Под звуки музыки шаман пел, призывая своих духов-помощников, и постепенно впадал в экстаз.

У узбеков и таджиков главным инструментом служит бубен без колотушки и рукоятки. Общее описание шаманского бубна уже дано в некоторых публикациях. Бубен был обтянут выделанной козьей кожей, «кругом по ободу набиты многочисленные подвески — кольца (халқа) и жестяные пластинки (шилдироқ); видимо, от этого термина произошло одно из названий бубна — чилдирма» [Шаниязов, 1964. С. 158]. Деревянный обод с внутренней стороны, кроме колец, иногда имел и бубенцы [Троицкая, 1925. С. 147]. По словам сына известного шамана Тилёукабыла, бубен с маленькими колокольчиками был у его отца, умершего в 1933 г. (Галля-Аральский район Джизакской области). Диаметр бубна обычно составлял 40—50 см. Употребление козлиной кожи повсеместно объясняется свойствами материала; баранья кожа считается мягкой, жирной и неспособной дать хороший звук.

У узбеков бубен обычно назывался дойра или чильдырма (чирманда, чарманда, чилманда), редко — даб (дап); зафиксировано также диалектное слово заѓома [Шаниязов, 1964. С. 158]. У таджиков бубен назывался дойра или даб. Слово «чильдырма» А. Л. Троицкая считала тюркским, однако фонема чиль, созвучная с таджикским словом «чиль» (ʹсорокʹ), внушает мысль о спорности такого мнения, в особенности в свете важного значения в шаманском культе числа сорок. Слово «даб» («даф») по происхождению таджикско-персидское, «дайра» — арабское (ʹкругʹ, ʹкруглыйʹ). Обрядовое значение бубна велико: шаманы, в частности, «собирали» в бубен своих духов-помощников и «ссыпали» их на больного в обряде излечения. У узбеков Хорезма пархон в определенный



Рис. 4. Шаманка Хайитгуль с бубном. Узбеки. Джизакская область. 1975 г. Фото автора

момент обряда «заставлял больного трижды перешагнуть через бубен» [Снесарев, 1969. С. 55]. Тем не менее особого внимания исследователей скромный шаманский бубен не привлекал. Считалось как бы само собой разумеющимся, что он ничем не отличается от обычного среднеазиатского бубна. В Самаркандской и Джизакской областях Узбекистана удалось, однако, выявить некоторые особенности шаманских бубнов, связанные с их ритуальной ролью.

Прежде всего, узбекский шаманский бубен имеет рисунок на внутренней стороне, которую называют «передней» (олдин), ибо ею бубен обращен к шаману (да и к любому музыканту) во время игры. Узор нанесен кровью жертвенного животного во время обряда шаманского посвящения. В Галля-Аральском районе Джизакской области обряд посвящения принято повторять ежегодно, и узор, следовательно, обновлялся каждый год. Кровавый рисунок на бубне шаманки, устроившей обряд посвящения, делает другая, более опытная и «сильная» шаманка, которая приглашена провести обряд и дать благословение. Перед окончанием ритуала она опускает палец в пиалу, где на донышке налита кровь зарезанного для обряда животного, и затем наносит пальцем полагающийся узор; некоторые шаманки рисуют узор монеткой, лежащей в пиале с кровью. Цель нанесения рисунка кровью осознается отчетливо: бубен мажут кровью для духов-помощников шаманки, доставшихся ей от предков. О том, ради какой категории духов сделан узор кровью, единого мнения нет [подробнее см: Басилов, 1977. С. 121—122]. Кровь привлекает духов к бубну, они лижут эту кровь.

Видимо, обычай рисовать кровью узор на шаманском бубне был известен в недавнем прошлом не всем группам узбеков. Так, узбекские шаманы северной части Хорезма употребляли бубны без рисунков [Задыхина, 1952. С. 413]. Тем не менее традиция украшать бубен кровавым декором выявляется в пределах значительной части Узбекистана. Этот обычай известен также в Шахрисябском районе Кашкадарьинской области, Денауском и Байсунском районах Сурхандарьинской области. Очевидно, некогда он был распространен шире. У узбеков группы тюрк (окрестности Ура-Тюбе) «бахши, зарезав животное, смазывает кровью жертвы свой бубен (dəjrə) с внутренней стороны его и тотчас же приступает к сеансу» [Гаврилов, 1929. С. 19]. По сообщению О. А. Сухаревой, таджикские шаманки в Ура-Тюбе также мазали кровью бубен во время шаманских обрядов. По материалам О. Муродова, кровь наносят рукой из пиалы на бубен и шаманки-таджички, живущие в окрестностях Душанбе и Самарканда. Неясно пока, изображается ли при этом какой-либо узор. Основу разных вариантов узора составляет круг (рис. 4). Что означает та или иная форма рисунка, уже никто не знает, и узор на бубне независимо от его формы у узбеков называется одинаково — кирмизи кон (ʻкрасная кровьʼ). Можно, однако, с уверенностью предполагать, что в основе узора лежит солярный символ. Особенно ясен он в рисунке на внешней стороне бубна уйгурского шамана [Sykes, 1920. P. 314].

Похожие рисунки, обозначающие солнце, можно отыскать на шаманских бубнах сибирских, в частности тюркоязычных, народов — например у алтайцев [см.: Дыренкова, 1949. С. 109—110], причем отдельные бубны были украшены почти исключительно солярными символами [Фотоархив ГМЭ, № 6158-8, 6158-10, 6158-12, 6158-16]. Но обычно у алтайцев солярные символы были лишь одним из элементов сложной композиции, в то время как узбекским бубнам свойствен только один знак, поэтому сходство может оказаться случайным. Солярный узор был известен в Средней Азии уже в орнаменте ранних кочевников; в средние века нередко его изображали на донышке керамических блюд. В конце XIX — середине XX в. ему приписывали силу оберега. Солярный символ («розетка» разных видов) украшал глинобитные стены усадеб хорезмских узбеков [Снесарев, 1969. С. 228—229]. Он вышивался на одежде узбекских детей с целью предотвратить сглаз. Такой знак, в частности, хорошо различим на фотографии, сделанной в 1954 г. во время работы Б. Х. Кармышевой в селении узбеков-локайцев Куса-Сарыёз (Кзыл-Мазарский район Кулябской области Таджикистана). Ясная функция знака позволяет думать, что и на бубнах он изображался как священный символ.

Привычка украшать бубен узорами была распространена достаточно широко еще в начале XX в., причем разрисовывались и обычные, не только шаманские бубны. Солярный символ виден на внешней стороне бубна, который держит бача [Туркестанский альбом, 1872]. Узорами, среди которых преобладают солярные символы, украшены с внешней стороны и некоторые таджикские бубны из коллекций МАЭ (№ 3424-88) и Музея этнографии Института истории АН Таджикистана (№ 411-25; 411-26; 156-189). И в наши дни на базарах Самарканда, Ферганы, Душанбе и Ленинабада продаются бубны, на которых нарисован обычно с внешней стороны красной краской знак, в ряде случаев напоминающий солярный символ. Очевидно, в шаманском культе сохранилась традиция, некогда распространявшаяся на все бубны. (При этом, надо думать, бубны, не имевшие ритуального назначения, разрисовывались краской, а не кровью.)

Другим отличительным признаком узбекского шаманского бубна служат дырочки, сделанные иглой в коже бубна, посередине, обычно внутри круга, составляющего главный элемент рисунка кровью. Шаманка Нобат (1909 г. р., Галля-Аральский район Джизакской области Узбекистана) утверждала, что иглой делаются большей частью углубления, но надо проколоть и несколько отверстий, иначе у бубна «не будет голоса». Одна дырочка должна быть строго посредине, остальные отверстия или углубления — вокруг нее. Эти дырочки хорошо видны по бугоркам на внешней (сирт, орқа) стороне бубна. Их может сделать и мастер, изготовивший или починивший бубен, и сама шаманка, для которой натянуть на обод новую кожу не составляет труда.

Новая кожа обычно натягивается на бубен в случае, если старая порвалась. Шаманка Айдай (1908 г.р., Галля-Аральский район) рассказывала об одном таком случае из собственной практики. Если шаманка почему-либо не хочет лечить больного, но все-таки соглашается помочь ему, духи могут ее «тронуть» (принести ка-

кой-либо вред). В 1973 г. Айдай в один из дней провела над двумя мальчиками обряды, чтобы излечить от недомогания, будто бы вызванного действием сглаза (сукдан кокди). Затем, в тот же день она совершила для другой женщины обряд шаманского посвящения, и тут к ней явилась новая гостья, приглашая дать благословение еще в одном месте. Уставшая Айдай отказалась, но ее упросили, она уступила, а утром следующего дня проснулась совершенно больная, даже не смогла встать. Ее родственница немедленно отправилась к более «сильной» шаманке — односельчанке Нобат. Та сказала: «Разве Айдай не хочет жить? Пусть не ходит к кому угодно, пусть не шаманит, если душа не лежит». Нобат предписала Айдай устроить жертвоприношение духам (т. е. сделать то, что обычно совершается при обряде повторного посвящения, но не приглашая другую шаманку). Айдай поручила мужчинам из своей семьи зарезать козла (женщинам эту операцию шариат запрещает), приготовила принятые для ритуала угощения. На бубне она не играла — Нобат не велела (очевидно, в связи с тем, чтобы не будоражить уставших духов). Но когда она в присутствии собравшихся женщин хотела было помазать бубен кровью, обнаружилось, что кожа порвана. Айдай сняла ее, очистила шкуру зарезанного козла, высушила, натянула на бубен, нарисовала кровью узор на коже, тут же проколола несколько дырочек иглой и попробовала, как звучит бубен. Все это заняло около часа, в течение которого участницы обряда не расходились.

Для шаманки Марзии (1913 г. р., Галля-Аральский район) смена кожи бубна составляет особый ритуал. По ее словам, она меняет кожу почти ежегодно, обычно через некоторое время после повторного обряда посвящения. Она покупает одну-две курицы, готовит угощение, на которое созывает детей, а сама зажигает семь пар светильников для духов (для «семи чильтанов»), рисует кровью на бубне узор и протыкает иголкой сорок дырочек.

Количество отверстий в коже бубнов, которые мне удалось осмотреть, неодинаковое: около десяти, свыше пятидесяти, около тридцати и т. п. По словам некоторых шаманок, они не знают, сколько должно быть дырочек. Однако нет сомнения в том, что еще недавно была жива традиция делать 40 или 41 углубление. Эту цифру с уверенностью называли несколько шаманок, в частности очень хорошо осведомленная в деталях шаманской обрядности Нобат. Эта цифра присутствует и в отрывке из шаманского песнопения, исполнявшегося при обряде багыш, который много лет назад запомнила Каршигуль Кубакова (1925 г. р., Галля-Аральский район).

...Қирқ бир чироқ жоқтирдим,
Қирқ бир чега қақтирдим,
Қирқ бир ийна урдирдим...

... Сорок один светильник заставила гореть,
Сорок одну скобу [на которой держится колечко,]
заставила [мастера] вбить [в обечайку бубна].
Сорок один [раз] заставила иголку ударить [по коже бубна]...



Рис. 5. Шаманка Мискал со своим бубном. Узбеки. Джизакская обл. УзССР. 1975 г. Фото автора

Традиционность этой цифры подтверждается связью обычая с духами чильтанами («сорок человек»). Именно чильтанов чаще всего называли шаманки, когда отвечали на вопрос, ради каких духов сделаны отверстия. Однако традиционные верования в наши дни быстро исчезают из жизни. В большинстве случаев шаманки объясняют необходимость отверстий так же, как Айдай: «Без дырочек бубен хорошо звучать не будет».

Обычай делать иглой отверстия в коже связан именно с шаманскими бубнами и имеет и поныне ритуальный оттенок. Об этом свидетельствуют, в частности, и слова шаманки Мискал (1907 г. р., Галля-Аральский район). Она была склонна внушить мне, что не занимается шаманской деятельностью, а на вопрос, есть ли в ее бубне отверстия в коже, отвечала: «Нет». В качестве аргумента она добавила: «Я не хожу в другие дома, чтобы шаманить» (на самом деле и ее бубен имел дырочки посредине) (рис. 5). Шаманские бубны с дырочками в коже характерны для Галля-Аральского района Джизакской области, Ульяновского и Шахрисябзского районов Кашкадарьинской области, для Байсунского, Денауского и Шерабадского районов Сурхандарьинской области Узбекистана. По сообщению О. Муродова, известные ему шаманки, живущие в окрестностях г. Душанбе, кожу бубна не протыкают.

Как явствует из приведенного отрывка призывания, и колечек на бубне должно было быть сорок. Однако в наши дни шаманки не обращают внимания на эту деталь. Так, Марзия уверяла, что не знает, сколько положено иметь колец в обечайке. Айдай тоже сказала, что количество колец не имеет значения. Она показала мне

свой бубен, у которого несколько колечек было потеряно, а одно неумело заменено медной проволокой. Многих колец не доставало и на бубне Айзады. Зато на бубне Хайитгуть, старом инструменте, доставшемся ей по наследству, были все колечки — числом около шестидесяти (Галля-Аральский район).

На бубнах шаманок Айдай и Мискал вместе с колечками близко друг к другу подвязаны две продолговатые (по-видимому, из сердолика) бусины. По словам Айдай, бусины подвешены только как украшения. Однако надо думать, что истинное назначение этих бус — предохранять шаманку от сглаза. Нобат, например, рассказывала, что и у нее были на бубне бусы от сглаза и оговора, которые предписала ей прицепить шаманка, давшая ей благословение (впрочем, духам Нобат бусы не понравились, и они «сорвали» их во время обряда посвящения, когда Нобат вошла в экстаз). Наверное, и бусы на бубне Айдай служили оберегом. Айдай признавалась, что очень опасается сглаза; на руке у нее был ограждающий от дурного взора браслет из особого рода бус, даже на стиральную машину она подвесила амулет. По рассказам жителей узбекского кишлака Карамурт (Сайрамский район Чимкентской области Казахстана), популярная в 1930—1940-х годах местная шаманка подвесила к своему бубну с внутренней стороны амулет (бумажка с молитвой, помещенная в треугольный матерчатый футляр) вместе с перьями совы. Внутри бубна шаманки Хаджарбуви (Избасканский район Андижанской области Узбекистана) также был подвешен амулет (тумар) — листок бумаги с молитвой в специальном футляре.

Обычно бубен передавался по наследству (так, Марзия представляет собой четвертое поколение в ряду владельцев бубна); вполне допустимо приобрести его и на базаре (например, Мискал свой бубен купила). Однако население до сих пор еще помнит легендарные предания об отдельных шаманах, которые якобы получили бубен сверхъестественным путем. Шаманка Ульпан (1906 г. р., Галля-Аральский район) рассказывала, что ее отца девятилетним мальчиком унес смерч в какую-то пещеру. Там он находился девять дней и ночей, наблюдая игру духов. Он не ел и не пил и, наверное, умер бы, но явился какой-то человек и дал ему бубен, алмаз и плеть. С тех пор отец стал известным шаманом. После смерти отца бубен куда-то пропал. Когда пришло время для Ульпан стать шаманкой, ее дядя будто бы сходил в ту самую пещеру, где когда-то сидел ее отец, и нашел там рассохшуюся, распавшуюся на две половины обейчаку. Кожу Ульпан натянула сама.

К шаманскому бубну отношение почтительное. В Галля-Аральском районе шаманки в своих призываниях обычно говорят: «мой белый бубен», заботливо хранят его в белом мешочке. В других районах этого обычая отметить не удалось; шаманки Хосият (1915 г. р.) из Шахрисябзского района Кашкадарьинской области и Момохал (1908 г. р.) из Гагаринского района Сурхандарьинской области вешают свой бубен прямо на гвоздь, вбитый в стену. В одном случае я столкнулся с нежеланием шаманки давать бубен в чужие руки. Шаманка Буврe-мама (1905 г. р., Галля-Аральский

район), когда речь зашла о ее бубне, показала на вешалку, где висел бубен в белом мешочке. «Я сниму»,— поднялся было приведший меня к ней К. К. Кубаков, «Сама покажу», — тихо, но твердо сказала старуха. Она объяснила, что заболеет, если посторонний человек дотронется до бубна. Ее мать-шаманка будто бы однажды серьезно болела после того, как один из родственников стал ради развлечения играть на ее бубне. Другие шаманки, с которыми я встречался в этом же районе, такой запрет не соблюдали. Они спокойно позволяли мне осматривать их бубен. По их словам, они дают свой бубен односельчанам во время празднеств, позволяя играть на нем как на обычном музыкальном инструменте. Я видел, как Нобат, окончив гаданье и занявшись неожиданно вбежавшими в комнату внуками, попросила клиентку положить ее бубен в мешок. В таджикском кишлаке Ширжан Шерабадского района Сурхандарьинской области помнят следующий эпизод, связанный с шаманом Розваем из соседнего таджикского селения Вандоб. Однажды к Розваю (умершему в 1970-х годах) явился человек с приглашением одного важного лица приехать к нему; требовалась срочная лечебная помощь. «Сегодня я поехать не могу,— сказал шаман,— но завтра приеду. Возвращайся и скажи тому, кто тебя послал».— «Но как он мне поверит? Дай какое-нибудь доказательство»,— попросил гонец. Розвай-бакши дал ему свой бубен: «Покажешь мой бубен, и он поверит». Этот эпизод также убеждает в том, что многие шаманы не считали свой бубен неприкосновенным предметом. Тем не менее нельзя исключать, что в случае с Буврemама имеет место отголосок угасшей традиции. У некоторых групп алтайцев никто не мог пользоваться бубном шамана, кроме него самого, так как духи бубна могли причинить смерть тому, кто взял бубен [Потапов, 1947. С. 170, 174, 177].

Почтительное отношение к бубну проявляется и в особом движении, которое делают шаманки во время обряда. Например, Нобат, гадание которой я наблюдал несколько раз, приступая к гаданию, поворачивалась лицом к Мекке, закрывала глаза, читала почти про себя короткую молитву, а затем прикасалась обечайкой бубна ко лбу, к подбородку и снова ко лбу. «Я сделала поклонение бубну (чилдирмага таваб, зиёрат қилдим)» — так объяснила она это движение. То же движение делала и Айдай в самом начале обряда повторного посвящения, который она устроила для себя.

Ритуальное значение шаманского бубна у узбеков и таджиков, несомненно, связано с тем, что он считается предметом, на который садятся духи. Так, Нобат, окончив гаданье, обыкновенно стряхивала бубен, чтобы ей стало легче, ибо духи «давят» ее (одамларим келиб босади). Айдай, с которой мы обсуждали совершенный ею ритуал повторного посвящения, напомнила, что одной из участниц стало плохо, а другая потеряла контроль над собой. Оказывается, они позволили себе смеяться во время обряда, и за это их «давили» их собственные духи-помощники (жин босади). «И я несколько раз ударила их бубном. Видел? И им легче стало». По ее рассказу, во время обряда духи садятся на плечи, на голову, маячат перед ней, некоторые крутятся внутри бубна, смеются, веселят

ее и «слова на язык вызывают». «Бубен не мой,— говорила Айдай,— а их [духов-помощников. — В. Б.]. Если на нем не играть, они не придут». В узбекской среде применение шаманского бубна в обряде понималось так: фолбин «трясет бубном над головой больного, как бы ссыпая что-то. Это она ссыпает [из бубна] войско пери (лашкар-и пари) на борьбу с... злым духом», причинившим болезнь пациенту [Троицкая, 1925. С. 149]. Если во время обряда бубен мажут кровью жертвенного животного, это делается для духов: духи слизывают кровь, насыщаясь.

Несмотря на то что древние тюрки должны были принести с собой в Среднюю Азию близкий к сибирским образцам тип бубна (с рукояткой той или иной формы), современные таджикско-узбекские бубны без рукоятки не следует возводить к сибирским бубнам. Аборигенное население Средней Азии издавна знало бубен средиземноморского типа, без рукоятки и колотушки. Такой бубен, в частности, изображен на парфянских ритонах и отдельных фризах (№ 3, 63) из Нисы (I—II вв. до н. э.) [Массон, Пугаченкова, 1956. Табл. LXXII, LXXVI]. Очевидно, при взаимодействии разных культурных традиций местная, среднеазиатская, оказалась в таджикско-узбекской среде сильнее. У части тюркоязычных племен Средней Азии вместо бубна в шаманском культе уже в раннем средневековье применялся кобыз.

Бубен как главный ритуальный шаманский инструмент характерен для таджиков и узбеков, а также уйгуров. У туркмен бубен знали шаманы среди той части населения, которая жила по берегам среднего течения Амударьи; очевидно, здесь сказывается узбекское влияние, ибо в Хорезмском оазисе бубен только начал входить в обиход туркменского шаманства. На фотографии А. Н. Самойловича (МАЭ, 1398-13) запечатлен мужчина с бубном в руках — вероятно, тот самый човдурский шаман, с которым он встречался в 1908 г. Но старикам-човдурам, с которыми в 1969 г. беседовали К. Ниязклычев и я, была известна только одна шаманка, употреблявшая бубен. Информаторы назвали бубен словом «тир», хотя у хорезмских узбеков он зовется «дойра» или «дарья»; из этого видно, насколько чужд был еще бубен быту туркмен-човдуров [Басилов, Ниязклычев, 1975]. В фотоархиве Музея истории религии и атеизма хранится (без номера) неизвестно кем и когда сделанная фотография с надписью «Шаманка туркменка из Хивы»; шаманка держит бубен. Бубен знали и шаманы каракалпаков Хорезмского оазиса. Впрочем, вполне возможно, что немногие сообщения о бубнах у каракалпакских порханов на самом деле относятся к шаманам-узбекам.

Имеется несколько сообщений о шаманских бубнах и казахов. Самое раннее из них принадлежит П. С. Палласу: «Потом бакша [так! — В. Б.] начал петь чародейные стихи, бить в обвешенный кольцами чародейный барабан, кобиц называемый, скакать и ломаться» [Паллас, 1773. С. 577]. Отождествление бубна с кобызом, несомненно, ошибка. Ее повторил позднее А. Е. Алекторов, пересказавший сведения П. С. Палласа [Алекторов, 1886]. О бубне в руках казахского баксы писал и И. Г. Георги: «Иные употребляют

и барабан...» [Георги, 1799. Ч. II. С. 140]. Затем о бубне упомянул И. Г. Андреев, опубликовавший первую крупную этнографическую работу о казахах: «Лечат также по большей части бахцы или шаманы, кои, играя на кобысе и бьючи в бубен, скачут перед больным, разные делая телодвижения» [Андреев, 1796. С. 63]. Это сообщение было повторено другими авторами [Спасский, 1820. С. 161; Броневский, 1930. С. 219]. В. Д. Тронов, статью которого очень невысоко оценил А. Е. Алекторов, писал, что при трудных родах баксы гоняет роженицу вокруг очага и «бьет в бубен». П. Ходырев сообщал: «Мне позволили присутствовать при лечении Нафисы. Около кибитки бакса остановился, вынул из мешка бубен, треххвостную плеть и, выпрямившись, начал что-то бормотать. Потом вскрикнул и как бешеный влетел в кибитку» [Тронов, 1891. С. 57, 62; Ходырев, 1912]. А. Брискин описал действия баксы при затянувшихся родах: «Бормоча заклинания, он... под неистовые удары бубна начинает гнать еле передвигающуюся женщину вокруг огня» [Брискин, 1929. С. 109]. Вполне вероятно, что перечисленные известия о бубне большей частью недостоверны; авторы не уделяли фигуре баксы специального внимания, а потому могли невольно перенести на казахского «чародея» привычный образ сибирского шамана с его бубном. Однако зарисовка П. Ходырева как будто основана на личных впечатлениях, и можно думать, что отдельные казахские шаманы все же пользовались бубном как ритуальным инструментом. При этом заявление, что у казахов в XIX в. традиционный шаманский бубен «был постепенно вытеснен кобызом» [Bacon, 1966. P. 44], не имеет оснований.

Возможно, еще в середине XIX в. и некоторые киргизские шаманы употребляли бубны [Абрамзон, 1958. С. 144], хотя сведений о шаманских бубнах у киргизов нет [Баялиева, 1972. С. 132]. По одному из описаний, «вслед за просьбой выгнать шайтана "бахши" начинает бить в тарелки, ему помогают некоторые из зрителей» [Корженевский, 1913]; вряд ли здесь имеется в виду бубен. У кашгарских киргизов шаманки употребляли во время сеанса исцеления бубен (дап) [Абрамзон, 1959. С. 367], в этом сказалось уйгурское влияние. В фотоархиве МАЭ хранится фотография дореволюционных лет, изображающая средних лет женщину с бубном в руках (255-66). Подпись к ней гласит: «Киргизская танцовщица (шаманка)»; других пояснений нет.

Главным ритуальным предметом казахских шаманов был смычковый инструмент кобыз, делавшийся из цельного куска дерева в виде огромного ковша с продолговатым выступом внизу (рис. 6). Кобыз имеет две (редко три) струны из конского волоса; лишь в одном сообщении говорится, что струны кобыза «делаются из бараньих или козьих кишок» [А-ов, 1894]; возможно, это ошибка. Кобыз неоднократно описан; имеется и обстоятельная сводка сведений о нем [Сарыбаев, 1978. С. 36—37, 111—126]. По своему устройству кобыз — один из самых архаических смычковых инструментов. Его конструкция объясняет, почему у широкого круга народов (Индия, Южная Сибирь) не было принято при игре смычком прижимать струны к грифу в отличие от современной (европей-

ской) скрипки, а изменение звука достигалось простым прикосновением пальца (основания ногтя) к струне. Гриф казахского кобыза (как и ногайского кобыза — см.: МАЭ, 298-11) расположен под заметным углом к корпусу, поэтому струны удалены от грифа. Вероятно, гриф, расположенный в одной или параллельной плоскости с декой, у первоначальных смычковых инструментов отсутствовал и был позднее заимствован у щипковых струнных инструментов. Обтянутый кожаной мембраной продолговатый выступ казахского кобыза почти в точности воспроизводит соответствующую часть скифского струнного инструмента, найденного при раскопках второго пазырыкского кургана (V в. до н. э.) [Руденко, 1948. С. 45—46; 1952. С. 242; 1953. С. 324]. Возможно, именно этот инструмент — праскрипка, а не «скифская арфа» — с течением времени преобразился в кобыз [Басилов, 1991], а затем и иных форм смычковые инструменты, вначале появившиеся у кочевников степей Евразии и не позже VIII—X вв. проникшие к их оседлым соседям — в страны Европы, в Иран, Индию, Китай.

Казахские шаманы нередко украшали свой инструмент. «Некоторые баксы обделывают свой кобыс для пущей важности серебром» [Жильцов, 1895]. Другой автор, ошибочно называя кобыз домброй, описывает его как ковшеобразный инструмент «с серебряной ручкой аршина в полтора длиной» [Бакса, 1889]. В коллекциях Гамбургского этнографического музея хранился кобыз, поступивший в музей в 1909 г.; он экспонировался на «Выставке народов» в Гамбурге (рубеж XIX и XX в.), на которой были представлены и казахи Семипалатинской губернии. Фотография этого кобыза опубликована в книге Г. Бушана «Иллюстрированная этнография» (рис. 241) [Buschan, 1923. S. 358]. Как любезно сообщил мне заведующий отделом народов Евразии Гамбургского этнографического музея д-р Р. Фоссен, в середине 1940-х годов кобыз был утрачен. Сохранившаяся в архиве фотография, копию которой прислал мне д-р Р. Фоссен, позволяет различить узорные пластинки и бляхи, прибитые к грифу, к внутренней полости и краям кузова, к доске деки (в этом кобызе удлиненная часть кузова была закрыта не кожей, а деревянной доской). Бубенчики и колокольчики подвешены к навершию грифа (четыре штуки) и к верхней части «чаши» кузова (три штуки, один утрачен). Ножевидные подвески (по две штуки в верхней и нижней частях «чаши» кузова) напоминают «сабли» на алтайских и хакасских бубнах.

Казахский баксы мог сделать себе кобыз сам; известны случаи, когда инструмент доставался по наследству. Кобыз баксы Сюименбая, например, принадлежал его отцу и деду; по мнению Сюименбая, инструменту было более двухсот лет [Алекторов, 1900. С. 31—32].

Смысл слова «кобыз» (комуз и т. п.), возможно, связан с его «полым резонатором ... ибо древнетюркское govi, govug — полый, дуплистый, пустой» [Субаналиев, 1986. С. 33]. Но фонетическая близость здесь может быть и случайной: столетия назад слово «кобыз» означало музыкальный инструмент вообще, даже такой древний, как варган [Сарыбаев, 1978. С. 111—112; Чеканинский, 1929.



Рис. 6. Казахский баксы Исламбек.
Семипалатинская губ., у. Чингис-тау, уроч. Тай-узен. 1927 г.
Фото Ф. А. Фиельструпа. Из личного архива Ф. А. Фиельструпа

С. 80], и казахи нередко добавляли для ясности к названию своего смычкового инструмента слово «кыл» ('волос').

В старину кобыз использовался, как правило, в ритуальных целях преимущественно шаманами, а также сказителями героического эпоса — жырау; в прошлом веке эта традиция стала нарушаться. Музыковед А. Жубанов, основываясь на народных преданиях, считает, что родившийся в 1843 г. в нынешнем Сузакском районе Ихлас, сын шамана Дукена, «первый вырвал кобыз из рук знахаря-баксы и поставил этот замечательный инструмент с человеческим голосом на службу живой жизни народа» [Жубанов, 1958. С. 229], исполняя на кобызе самую разнообразную музыку. Вероятно, Ихлас был не единственным нарушителем древней традиции, да и само это утверждение спорно: Б. Сарыбаев, опираясь на сведения Ч. Валиханова, считает, что кылкобыз в более ранний период принадлежал в основном народным сказителям [Сарыбаев, 1978. С. 31—32]. Но в XX в. кобыз, ставший редким инструментом, встречался большей частью в руках уже немногочисленных баксы.

Ритуальное значение кобыза связано с тем, что под его аккомпанемент шаман пением призывал своих духов-помощников. «Джинны — мои духи — повинуются мне, когда я вызываю их игрою на кобызе», — говорил баксы Сюименбай. Поэтому украшения кобыза имели не только эстетическое, но и религиозное назначение. «Имеющиеся вверху грифа кобыза металлические, иной раз фигурные, подвески усиливают шум игры, который особенно действует на воображение... слушателей. Эти подвески, в прошлом несомненно имевшие каждая свое особое значение в ряду предметов шаманского культа, подобно подвескам на шаманском бубне и одежде, теперь значение свое утратили... Вверху грифа имеются перья ног филина — «уку», которые должны предохранять от возможных несчастий во время баксылыка [,ибо]... имеют особую силу прогонять... злых духов... Внутри [кузова] кобыза, по бокам линии струн, посредине имеется вделанный с правой стороны небольшой обломок зеркала... и с левой — одна или несколько перламутровых, медных блестящих пуговиц или пластинок, точное назначение которых не выяснено» [Чеканинский, 1929. С. 81]. В одном из призываний баксы говорится: «Зашитый в бархат семи городов, подвешен тумар [амулет.— В. Б.] на мой кобыз» [Диваев, 1899. С. 330]. Серебром и перьями филина был украшен кобыз шаманки Жумакыз. Отношение к кобызу было почтительным. Баксы хранили свой кобыз в войлочном мешке [Кустанаев, 1894. С. 43]. Некоторые шаманы оберегали свой кобыз от прикосновения чужих рук. «Взяться за подобный инструмент, кроме баксы, киргизы [казахи. — В. Б.] считают за величайший грех» [А. Н., 1860. С. 387]. Эта традиция дожила почти до наших дней. Шаманка Жумакыз, умершая в 1972 г., не позволяла никому дотрагиваться до своего кобыза, потому что ее духи-помощники (джинны) могли принести вред [Басилов, 1975а. С. 118].

С кобызом у казахов и каракалпаков связано немало легенд, согласно которым первый кобыз был создан святым Коркут-ата

(Хорхут-ата), первым шаманом и певцом. Коркут подслушал разговор шайтанов и таким образом узнал, как надо сделать настоящий кобыз. Обзор этих легенд уже сделан [Жирмунский, 1962. С. 158—170; Аимбетов, 1968. Б. 75], поэтому здесь я приведу лишь предание, рассказанное мне народным певцом «жирау» каракалпаком Жумабаем Базаровым (1927 г. р., Шуманайский район Каракалпакской АССР) в 1970-х годах.

Хазрети-Коркыт смастерил первый кобыз из дерева тута. Но звук инструмента ему не нравился. И один человек ему подсказал: надо сделать подставку (тийек) под струны. Коркыт последовал совету, и музыка стала приносить ему и людям радость. Коркыта считают святым покровителем кобыза (кобуздинг пири). Кобыз мог издавать самые разные звуки, в том числе напоминающие весенние крики бешеного от страсти верблюда (жараган туе). Поэтому кожу для обтяжки нижнего выступа кузова кобыза принято брать с шеи верблюда; это обязательное условие. В коже, обтягивающей выступ кузова, протыкают четыре небольшие дырочки, для того чтобы был хороший звук. У Коркыта было 72 ученика (шагирд), перенявших от учителя его искусство. От Коркыта же пошли и детские игры. Когда дети Коркыта поженились, он устроил празднество. Не найдя по бедности хлеба, он сделал из глины лепешки и положил их на скатерть (дастархан), чтобы не было пусто. (С тех пор дети и мастерят для своих игр, подражая настоящим вещам, в частности куклы — «когурчак».) Дырочки в коже, обтягивающей корытообразную выступающую часть грифа, характерны и для казахских кобызов. Так, кобыз из Семиреченской области (МАЭ, 411-21 аб) имеет пять дырочек в кожаной деке. Очевидно, отверстия в кожаном резонаторе издавна считались нужными для хорошего звука. Они есть и в мембране скифского инструмента. Даже в сделанном из металлической коробки кузове одной из таджикских скрипок (МАЭ, 2674-162 аб) мастер просверлил 21 мелкое отверстие в верхней деке, помимо крупного отверстия на боковой стенке.

В легендах о кобызе прослеживается связь казахского шаманства с сибирским. На могиле Коркута будто бы положили его кобыз. «Кобза Хорхута в течение многих лет по пятницам издавала заунывные звуки, как бы оплакивала своего господина» [Жирмунский, 1962. С. 163]. Это предание перекликается с обычаем многих народов Сибири вешать бубен шамана на дерево у его могилы. По поверьям казахов, шаманский кобыз обладал чудесной силой нестись по воздуху, и шаманы охотно пускали свой кобыз состязаться с конями в скачках. Баксы Койлубай даже приказал однажды привязать свой кобыз к дереву перед началом скачек, но кобыз вырвал дерево с корнем и, волоча его за собой, все-таки опередил быстрейших скакунов [Валиханов, 1961. С. 118]. Подобные рассказы, соединяемые с именами разных баксы [См. например: Потанин, 1917. С. 64; Басилов, 1978, С. 165], в том числе и с Коркутом, отражают следы распространенных в Южной Сибири представлений о бубне как чудесном коне шамана. В верованиях алтайцев, хакасов, якутов, тувинцев, бурят и монголов бубен отождествляется с конем, кожей которого обтянут

бубен. Существовал даже особый обряд «оживления» бубна, после которого душа животного считалась воплощенной в шаманском бубне. На этом коне шаман будто бы странствовал во время камланий в иные миры.

Замечание П. С. Палласа, что кобыз «вид лебедя имеет» [Паллас, 1783. Ч. 2. С. 182], вызвало к жизни гипотезу, согласно которой кобыз в древности символизировал священную для казахов птицу — лебедя [Маргулан, 1959. С. 82; Аманова, 1985. С. 15 и др.]. Мы видим, однако, что в верованиях казахов отчетливо сохранилось иное символическое значение инструмента — ездовое животное шамана. При этом, видимо, этим животным вначале был верблюд. Мягкая мембрана продолговатой части кузова сделана чаще всего из кожи верблюда; легендарный изобретатель кобыза Коркут, по казахским преданиям, странствует на верблюде, когда пытается избежать смерти. Со временем, когда этот символический образ инструмента стал забываться, кобыз мог приобрести и другие символические черты. У каракалпаков выступ кузова обтягивался также кожей козла. «Козел и верблюд считались из домашних животных самыми мощными и хитрыми, способными изгонять из селения злых духов и болезнь... На рукоятке кобыза встречаются (или весьма схематично имитируются) изображения шеи, глаз, ушей, морды козла или верблюда. Кроме того, шаман, по древним представлениям каракалпаков, приобретал чудотворное свойство лишь тогда, когда имел при себе или в своем инструменте — кобызе клочок шерсти таких животных, как лошадь, верблюд, козел или перья орла» [Есбергенов, 1971, С. 239—234]. Наверное, еще два-три столетия назад гриф кобыза обязательно завершался изображением головы животного, подобно грифу монгольского хура, с утверждением ислама от этого обычая пришлось отказаться. У средневековых кочевников кобыз мог отождествляться и с конем; на эту мысль наводят изображения конских головок на навершии грифа традиционных скрипок у ряда народов Восточной Европы, которые, видимо, восприняли смычковый инструмент непосредственно от беспокойных обитателей южнорусских степей. Не случайно и струны кобыза — из конского волоса.

Опубликовано несколько фотографий шаманов, играющих на кобызе. Наиболее ранние фотоснимки, видимо, сделаны в 1897 г. Они помещены как приложения к № 9 и 12 «Тургайской газеты» за этот год и воспроизводились затем позднее [Castagne, 1930; Ибраев, 1980. С. 41]. Другие фотографии иллюстрируют ряд публикаций [Диваев, 1899; Чеканинский, 1929. С. 77; Ерзакович, 1967. С. 101; Куфтин, 1926. С. 12; Байбосынов, 1982. С. 21; Очерки..., 1978. С. 38, 42, 44].

Кобыз характерен для казахского шаманства, но им пользовались и отдельные шаманы узбеков Южного Казахстана [Тайжанов, Исмаилов, 1986. С. 121, 129—130]. В Денауском районе Сурхандарьинской области Узбекистана я слышал от старика узбека, что в этих местах были шаманы (узбеки), применявшие в обряде кобыз, но, возможно, здесь имелся в виду не смычковый, а щипковый струнный инструмент.

Из смычковых инструментов шаманами в редких случаях применялась местная среднеазиатская скрипка (узб. гиджак, туркм. гыджак). Скрипка (порой вместе с дутаром) иногда звучала во время обрядов туркменских порханов. О киргизах есть лишь одно сообщение: «Вооружившись туземным музыкальным инструментом, имеющим некоторое сходство со скрипкой, баксы забрался на верх юрты...» [Гель, 1927]. Игра на скрипке могла сопровождать и камлание уйгурских перихонов. При этом скрипка не была главным инструментом, а входила в состав целого оркестра. Кашгарцы для шаманского обряда изгнания злого духа приглашали музыкантов «числом не менее 6 человек (если меньше, то джин не выйдет из больного; чем больше музыкантов, тем скорее выйдет из больного злой дух), из которых четверо должны быть с бубнами (дап), один со скрипкой (сити) и один с бандурой (дутар); музыканты садятся ближе к дверям, и начинается оглушительная игра, на шум которой собираются туземцы без различия пола и возраста...» [N. N., 1899]. Возможно, что именно скрипач сидит рядом с двумя музыкантами, играющими на бубнах, на фотографии шаманского сеанса в Кашгаре [Jarring, 1961. P. 3]. Бахши, проводивший сеанс в окрестностях Кучара, сам играл на скрипке (гиджак) в начале обряда; кроме того, трое людей играли для него на бубнах (дап) [Тенишев, 1974. С. 340—341].

Щипковые струнные инструменты употреблялись шаманами гораздо шире, чем скрипки. Некоторые казахские баксы вместо кобыза играли на домбре; при этом двухструнная домбра рассматривалась как инструмент, уступающий кобызу по своему ритуальному значению. «Каждый бакс[ы] должен уметь играть на кобызе или за неимением его на домбре» [А-ов, 1894]. Очевидцы сообщали: «Мне удалось видеть... как бакс[ы] лечил (1889 г.)... Бакс[ы] обходил пациента с домброй в руках и пел чародейские стихи; шаги его заметно ускорялись, голос звучал сильнее, быстрее перебирали пальцы струны на домбре» [Алекторов, 1891]; «После моего прихода бакса долго играл на домбре и пел дурным хриплым голосом» [Щетинкин, 1895]. Однако сообщения о домбре как шаманском инструменте скудны, и справедливо замечание: «В редких случаях, за неимением кобыза, бакса прибегает к помощи домбры» [Чеканинский, 1929, С. 80—81]. Видимо, в первой половине нашего столетия роль домбры несколько возрастает в связи с общим угасанием шаманских традиций. По материалам, полученным в Восточном Казахстане в 1976—1977 гг., «казахские шаманы при камлании в качестве сопроводительного инструмента пользовались кобызом и домброй» [Толеубаев, 1978. С. 15].

Что касается киргизов, то «некоторые северокиргизские шаманы своих джиннов вызывали с помощью трехструнного щипкового музыкального инструмента (комуз)» [Баялиева, 1972, С. 131]. «Черный» шаман Томо, живший в начале XX в. в Прииссыккулье, сам играл на комузе, сопровождая музыкой призывания своих духов [Баялиева, 1972. С 138].

У таджиков средней части долины Зеравшана некоторые шаманы вместо бубна использовали дутар [Муродов, 1975в. С. 96]. Сре-

ди узбеков я лишь однажды слышал в Андижанской области сообщение о том, что шаманка, родственница рассказчика, играла при проведении обрядов на дутаре.

Туркменские шаманы чаще всего сами не играли на музыкальном инструменте, и им аккомпанировали другие люди. Обычно играли на дутаре. Постоянных аккомпаниаторов у шаманов не было, и порхан перед сеансом поручал старшему родственнику больного: «Найди хорошего дутарчи!» Бывало, что во время обряда звучали два дутара. Шаман туркмен-гёкленов Чары требовал, чтобы играли два музыканта-дутарчи. Дутар мог сочетаться со скрипкой или, реже (на юго-западе) — с флейтой (тюйдюк). Некоторые порханы играли на дутаре сами.

В число ритуальных предметов шаманов Средней Азии и Казахстана входила и плеть (камчи, камчин). Казахские баксы использовали ее наряду с кобызом. Разные авторы сообщают: баксы «так же, как их муллы, плюют [больным] в глаза и бьют плетью под видом, якобы отгоняют нечистых духов...» [Андреев, 1796. С. 63]; «Сначала садится он против больного, играет на кобызе, поет, кричит диким голосом, беснуется и делает разные вышеописанные кривляния; потом вскакивает с места, читает бессмысленные речи, берет плеть и бьет оного страдающего в надежде изгнать из него всех нечистых духов, производящих болезнь» [Левшин, 1832. С. 66]. Интересен рассказ очевидца о лечении падучей болезни: «В ауле раздался неистовый крик. Все догадались, что с кем-то сделался удар. Почти вслед за криком из одной из юрт две женщины почти вынесли третью киргизку [казашку.— В. Б.] — больную. Тотчас же со всех сторон начали сбегаться киргизы [казахи.— В. Б.] с нагайками в руках и, добежав до больной, начинали бить ее нагайками, громко повторяя: «Шайтан! ары-кет» (Черт! уйди дальше). Женщина то приходила в себя, то снова падала в обморок. Наконец киргизы [казахи. — В. Б.] заволновались: из соседнего аула скакал во весь карьер знахарь. Проскакивая мимо больной, знахарь со всего плеча ударил ее нагайкою, не разбирая места для удара... Затем прискакал еще другой, третий и, наконец, четвертый, и самый главный знахарь. Все они, проезжая мимо больной, били ее нагайкою» [Крестов, 1877].

В нескольких других сообщениях XIX в. также говорится о том, что баксы отгоняет злого духа, стегая больного или присутствующих плетью. Баксы мог хлестать нагайкой стены юрты, воздух «вокруг больной» [Кустанаев, 1894. С. 45; Ходырев, 1912]. Плеть при этом не выступает как особый ритуальный предмет; лишь заметка П. Ходырева дает понять, что плеть входит в число обрядовых атрибутов. В материалах середины XX в. плеть уже иногда фигурирует как единственный или главный ритуальный предмет казахского баксы. К отдельным плетям подвешивались колокольчики. Материалы 1976—1977 гг. говорят о большой роли плети в шаманстве казахов Восточного Казахстана [Толеубаев, 1979. С. 15]. Дух, явившийся к шаманке Хадише (1899 г. р. Чимкентская область), принуждал ее стать шаманкой, говоря, что она должна «взять плеть» [Байбосынов, Мустафина, 1989. С. 75].

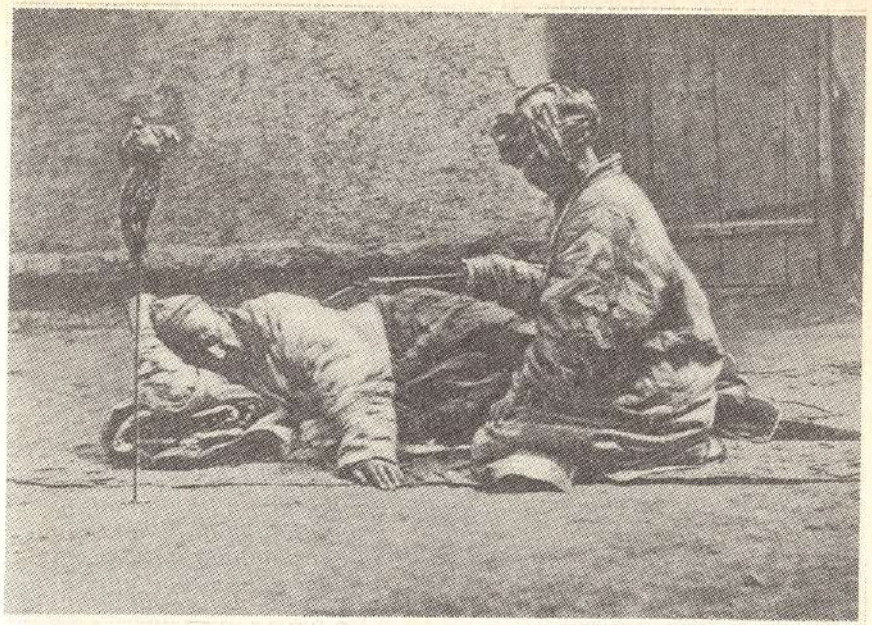


Рис. 7. Отчитывание больного с помощью плетки. Таджики. Конец XIX в. МАЭ И-1718-50

У киргизов XX в. шаманы при камланиях «чаще всего применяли плеть (камчы) и нож» [Баялиева, 1972. С. 131], чтобы выгнать принесших вред джиннов. Туркменские шаманы также использовали в обряде исцеления плетку. Шаман туркмен-човдуров (Хорезмский оазис) говорил своим духам «Ссыпайтесь на больного!» и делал жест рукой или плеткой, как бы опуская духов на голову больного [Басилов, Ниязклычев, 1975. С. 127]. Порханы других туркменских групп, преследуя враждебных джиннов, ударяли плеткой больного, решетки юрты или находящиеся в юрте предметы [Овезов, 1958. С. 273; Овезбердыев, 1962. С. 169]. Плетью пользовались и каракалпакские шаманы [Кнорозов, 1949. С. 89; Корнилов, 1964; Есбергенов, 1971. С. 233], и некоторые таджикские шаманы и шаманки средней части долины Зеравшана. Плеткой, как и посохом, «при камлании и отчитывании слегка ударяли больного по плечам и спине» [Муродов, 1975в, С. 96]. На сделанной в 1871—1872 гг. в Самарканде фотографии (МАЭ, И 1718-50) лекарь касается лежащего больного плетью (рис. 7).

С плетью камлали и многие узбекские шаманы и шаманки. Так, шаманка Хаджарбуви била плетью и пациента и себя; при этом, согласно рассказам, пациент не ощущал боли. У некоторых шаманок Джизакской и Самаркандской областей в середине XX в. плеть была главным или единственным ритуальным предметом [см. также: Basilov, 1986. P. 123—124]. С плетью камлали и шаманы узбеков Южного Казахстана [Тайжанов, Исмаилов, 1986].

Плеть была известна и шаманству уйгуров [Пантусов, 1907. С. 42].

Очевидно, плеть издавна входила в набор шаманских атрибутов как второстепенный ритуальный предмет. Ее появление среди культовых принадлежностей шамана, вероятно, было вызвано представлениями о чудесном коне шамана. Недаром у алтайцев колотушка считалась «плетью» бубна-оленя-коня. В. Диосеги, изучавший шаманскую плеть эвенков, возводил происхождение этого обрядового атрибута к буддизму [Dioszegi, 1968. P. 303 etc.]. Представляется, однако, более правильным обратиться к воззрениям, связанным с образом бубна-коня, которые придали заметное своеобразие шаманству многих народов Сибири.

Ритуальным атрибутом казахских шаманов был также посох. В. В. Радлов писал, что наряду с кобызом баксы имеет палку, на верхнем конце которой четырехугольная дощечка с колокольчиками и металлическими подвесками. Вначале баксы играет на кобызе и поет призывания, «затем он хватает палку и размахивает ей в диком танце, вызывая этим невероятный шум. Часто камлают вместе два баксы, и тогда один играет на кобусе, а другой скачет и пляшет с палкой» [Радлов, 1989. С. 403]. О. А-ов утверждал: «Кобыз и аса (посох) составляют необходимые принадлежности каждого из баксов» [А-ов, 1894]. Но в XIX в. посох был, очевидно, далеко не у каждого баксы — сообщений о нем немного. Один из очевидцев шаманского сеанса писал: перед баксы лежал кобыз, «обломок клинка из казачьей шашки — старый-престарый, и колотушка, обшитая волчьей шкурой» [Бакса, 1889]. Вероятно, «колотушка» и есть посох. О посохе «асатаяк» с гремящими подвесками, упоминают и другие авторы [Пфеннинг, 1889. С. 73; Сарыбаев, 1978. С. 148—149; Очерки..., 1978. С. 36, 51].

Шаманский посох воспроизведен на фотографии в книге «Иллюстрированная этнография». Сообщается, что при излечении болезней баксы восточных казахов употребляет наряду с гитарой (т. е. кобызом) палку-трещотку, «чтобы отогнать злых духов, шайтанов, которые угрожают и вредят людям и животным» [Buschan, 1923, S. 358]. Этот посох хранится в Гамбургском этнографическом музее (№ 06:469). Благодаря любезности проф. Р. Фоссена я ознакомился по фотографии и описанию с этим «волшебным жезлом». Лопатообразное навершие его покрыто обшивкой из листовой латуни, на которой укреплено шесть «жемчужин в виде полушариев». К навершию подвешены колокольчик и колечко, прикреплены лоскуты ткани и ленточки. Большой лоскут материи как бы закрывает парадную сторону набалдашника. На нижней части посоха укреплен шурупами острый металлический наконечник. Почти по всей поверхности посоха вырезана спиралеобразная бороздка. Чуть выше наконечника подвязано несколько кожаных ремешков и веревка, другой конец которой, видимо, прежде был прикреплен к навершию (чтобы посох можно было носить на плече). К веревке подвешены два мешочка (амулеты?), на одном из них — маленькие птичьи перья. Общая длина посоха 169 см, длина навершия 26 см, длина железного наконечника 40 см. Посох приобретен в

окрестностях Семипалатинска, изготовлен, вероятно, во второй половине XIX в., поступил в музей в 1906 г.

В 1899 г. под Семипалатинском С. М. Дудин сфотографировал человека, который держит в руках посох с очень длинным тонким металлическим наконечником; посох не имеет набалдашника, но в верхней части снабжен несколькими металлическими кольцами, которые и издают звук при резких движениях. Копия этой фотографии хранится в архиве Гамбургского этнографического музея (№ 72 в, «Шаман с палкой-трещоткой»). Но шаман ли на фотографии? Вряд ли. Этот же фотоснимок есть и в фотоархиве МАЭ (№ 1199-75, 1199-74). Подпись поясняет: «Дуана». На голове мужчины меховая (или с меховой опушкой) шапка с большими птичьими перьями наверху. Такая шапка, как и посох, была характерна для казахских и киргизских бродячих дервишей (дуана, дубана, думана). В своем облике и поведении дуана сохраняли немало шаманских черт, так что некоторые наблюдатели вполне могли, не вдаваясь в детали, назвать дервиша шаманом. Посохи казахских дуана имеются в музеях (например: МАЭ, 411-11). Из-за близости фигур баксы и дуаны некоторые посохи «асатаяк» не могут быть охарактеризованы с должной точностью. Так, в Государственном музее этнографии народов СССР хранится небольшой казахский ритуальный посох с загнутой верхней частью, к которой прикреплено несколько металлических колец (№ 1062-112). Чей это посох — шамана, дервиша? Ответить на этот вопрос вряд ли удастся.

Посохом обладали и некоторые киргизские шаманы. «Черный бакшы [через] огонь переходит, лижет раскаленное железо, ступает на него [голыми] подошвами, в его руке бывает посох [из кустарника «аса-муса»], который он всегда имеет при себе» [Абрамзон, 1958. С. 147]. В альбоме художника П. М. Кошарова (1857 г.) есть рисунок киргизского ритуального посоха с пояснением: «Ассай-массай. Шаманский жезл. Деревянный с разными побрякушками». Но этот жезл принадлежал бродячему дервишу [Абрамзон, 1953. С. 158].

Тем не менее киргизы помнят, что шаманы имели посохи. В Южном Прииссыккулье И. Б. Молдобаев и я слышали рассказ о бакши Молдаалы, относящийся к концу 1970-х годов. Бакши лечил женщину. Сначала он произносил какие-то призывания с плетью в руках. Он дотрагивался до больной плетью, но порою увлекался и сильно бил по ее телу. Рассказчица утверждала, что ей это даже нравилось и на теле не оставалось следов от ударов. Бакши трижды проводил обряд («читал»). На последнем сеансе, в пятницу он положил плеть рядом с больной, взял в руки посох «аса-муса» с блестящими металлическими подвесками у навершия и стал стучать нижним концом посоха о землю, как бы очерчивая круг вокруг пациентки. У шаманки Кубулбюбю также была «аса-муса», которую она использовала при предсказаниях.

Посох был одним из ритуальных предметов таджиков средней части долины Зеравшана: «разливательной ложкой, плеткой, посохом [шаманы] отбивали такт, подчеркивая ритм призывания... слегка ударяли больного по плечам и спине» [Муродов, 1975в.

С. 96]. Посох — древний ритуальный предмет у многих народов мира. Он играл важную роль и в сибирском шаманстве. У тувинцев-тоджинцев, например, «первой принадлежностью ритуала, которую получал шаман, был жезл даяк... (так же, как у бурят и монголов...)» [Вайнштейн, 1961. С. 177]. Очевидно, и в шаманстве народов Средней Азии посох еще сравнительно недавно употреблялся широко. Однако с утверждением ислама посох стал атрибутом неофициального мусульманского духовенства — ишанов, дервишей — и со временем потерял обязательную связь с шаманским культом.

Для шаманства казахов, узбеков и киргизов характерно и обрядовое употребление ножа. Киргизский бакши демонстрировал присутствующим, что он якобы протыкает в различных местах тело себе и больному без всякого вреда. Сообщения о казахах более многочисленны и подробны и при этом не лишены преувеличений. Вот одно из описаний (по рассказам населения).

В начале сеанца шаман поет заклинания, играя на кобызе, наконец, «бросает на пол кобыз, схватывает в обе руки по ножу и в состоянии умоисступления начинает бегать вокруг больной, размахивая ножами во все стороны... схватывает большой кинжаловидный нож и наносит им удары себе по всему телу, нанося также удары этим ножом и киргизке [казашке. — В. Б.]. Кровь из ран хлещет ручьями». Затем шаман «вонзает нож себе в живот... конец ножа показывается у него из спины. Киргизка между тем лежит без чувств, как мертвая, в луже крови» [Комаров, 1905]. Это эффектное описание неверно. Ручьев и луж крови не было. Баксы, действительно, умел внушать присутствующим, что всаживает в тело нож или кинжал, но зрителей удивляло как раз то, что он не причинял увечий [Невольник, 1896].

Нож применялся в камлании для того, чтобы прогнать навредивших больному духов. Так, казахский «знахарь» (очевидно, баксы), прибывший лечить от «падучей болезни» женщину, ударил ее плетью, а затем «взял довольно острый нож и вставил его в рот больной острием к лицу. Вставив нож, он ударил сверху в голову больную; от удара она довольно сильно порезалась. Все это делалось с целью, по мнению киргизов [казахов.— В. Б.], напугать сидящего в больной шайтана и чтобы он, испугавшись всего этого, оставил ее, т. е. вышел» [Крестов, 1877]. Балбике-баксы рассказывала: «Положив кобыз, отчитываю больного с ножом. Взяв нож в руку и призвав святых, прикасаюсь много раз к ранке и другим местам и говорю: "Уходи, несчастный (палекет)!" Боясь ножа, джинны убегают» [Байбосынов, 1982. С. 22]. Шаманка Жумакыз в некоторых случаях после игры на кобызе брала в руки нож острием к больному и мерно двигала рукой вверх — вниз. Она не делала вид, что пронзает ножом себя или пациента [Басилов, 1975а. С. 120].

У казахских шаманов XIX — начала XX в. нож не был главным ритуальным предметом. О ноже обычно сообщается лишь тогда, когда баксы брал его в руки. Лишь в одной статье читаем: «Приехал баксы со своими инструментами: кобызом и ножом» [Жильцов, 1896]. Есть и сообщение о знахаре (вряд ли баксы), который лечил от зубной боли, применяя нож. Посадив больного так, чтобы его открытый рот находился над горящими светильниками, «знахарь накрыл больного с головой белым полотенцем... взял железный поднос и, поставив его ребром, спинкой к больному, сам уселся напротив больного и, постукивая в поднос ножом, мерно раскачиваясь, стал напевать слова заклинания» [Т-в, 1903]. О знахаре, обладавшем духом «ак сайтан» и лечившем только с помощью ножа, я слышал в 1973 г. в Джамбульской области.

Нож известен и в современном шаманстве узбеков, причем в некоторых случаях он является единственным ритуальным инструментом. В 1980 г. вместе с Х. Исмаиловым я посетил в г. Пайтуг Андижанской области 83-летнюю Джахонбуви Исмонову, невестку шаманки Хаджарбуви, умершей в 1930-х годах. В набор ритуальных предметов Хаджарбуви входили бубен, плеть и нож, хранившиеся завернутыми в молитвенный коврик. Во время сеанса излечения некоторых болезней Хаджарбуви приказывала невестке играть на бубне, а сама бегала от порога комнаты к больному и обратно с плетью в одной руке и с ножом в другой, то поднимая, то опуская поочередно протянутые вперед руки. Когда Хаджарбуви умерла, Джахонбуви заболела: «мое сердце как-будто кто-то рукой схватил», плохо работали руки. Шаманки, к которым она обращалась с просьбой узнать причину болезни, говорили ей: «Духи (муаккиллар) твоей свекрови схватили твое сердце. Если, их приняв (буйнига олиб), одного барана [в жертву им] зарежешь [проведя обряд посвящения], после этого сама будешь детей лечить». Джахонбуви послушалась. Она совершила обряд посвящения, выздоровела и получила способность лечить детей. Шаманкой Джахонбуви не стала, так как не смогла соблюсти ритуальное затворничество — необходимую часть обряда посвящения, но стала знахаркой, которая несложными обрядами лечит от недомоганий младенцев (болани кинналаб ёиб куяман). В день нашей встречи к ней пришла соседка с маленьким ребенком, и Джахонбуви на некоторое время уединилась с ней. Через открытую дверь можно было увидеть, что знахарка сидит перед ребенком. Что-то приговаривая, она прикасалась плашмя лезвием ножа к завернутому в одеяло ребенку; мать младенца молча сидела рядом.

Холодное оружие употреблялось и в шаманских ритуалах уйгуров. В записях Н. Ф. Катанова 1890—1892 г. фигурирует сабля, с которой парихон танцует, размахивая ею перед больным. Вечером на пятый день совершения обряда парихон приставляет к глазам больного конец сабли, как бы колет глаза и спрашивает: «Кто они — встретившиеся тебе джинны? Каковы их имена?» — Пациент называет имена духов. Парихон вновь тычет в него саблей и спрашивает: «Отдал ли ты мне своих духов вместе с их именами?» — «Отдал, отдал»,— спешит заверить его больной [Menges, 1933. S. 86]. Описан шаманский кинжал (ханджар), который «делается из рябины (дулана) [ошибка? По-узбекски «долана» — ´боярышник´. — В. Б.]. В кинжале три дыры, в которые продеты разные лоскутья (яглык); на нем висят также два колокольчика (кунграк)» [Пантусов, 1907. С. 42]. Во время обряда уйгурский бакши

«бегает с кинжалом вокруг веревки, трет им и колет больного... Для изгнания из тела [больного] злого духа баксы [так! — В. Б.] кладет больного на подушку, тычет ему кинжалом в горло и глаза, а затем во все места тела (в лицо, живот, спину) усиленно и быстро» [Пантусов, 1907. С. 43]. Эти и подобные манипуляции с ножом повторялись много раз.

У уйгурских перихонов имелся «шаманский меч» («кылыш») иногда небольшой, в форме кинжала. У больших мечей между лезвием и деревянной ручкой висели железные кольца, звенящие при движении. Узнавая причины болезни и способы излечения, шаманка держала в руках плеть и меч, которым она колола стену у камина (вероятно, угрожая злым духам). Затем она танцевала, держа меч в правой руке и плеть в левой. Во время обряда излечения она также танцевала, «замахиваясь мечом и плеткой на воздух, больше по направлению к выходной двери» и, помимо прочих манипуляций, колола мечом голову и шею больного, бряцала колокольчиками меча в такт музыке [Малов, 1918. С. 10, 13].

Саблю, а не нож обычно использовали в своих обрядах туркменские шаманы еще в 1920—1930-х годах, сабля не раз упоминается и в описаниях ритуальных действий казахских баксы прошлого века. Между саблей и ножом нет принципиальной разницы; шаман холодным оружием прогонял зловредных духов; если не было сабли, в дело шел нож, а уйгурские шаманы могли довольствоваться и деревянным кинжалом. Применение оружия в борьбе со злыми духами характерно и для народов Сибири. У алтайцев и хакасов, например, оружие было представлено подвесками на бубне, у тувинцов, якутов, кетов и других народов — подвесками на одежде. У маньчжурских шаманов «имелись постоянные железные копья, трезубцы, сабли и др[угое] оружие, с помощью которого борются духи-богатыри» [Широкогоров, 1919, С. 80]. В Национальном музее г. Хельсинки хранится железный меч эвенкийского шамана. Мечи, сабли и ножи, очевидно, в Средней Азии и Казахстане также издавна входили в набор атрибутов шамана как второстепенные ритуальные предметы. Лишь в процессе мусульманизации, приведшей к упадку шаманства и утрате экзотических атрибутов, нож с начала XX в. становится главным или основным обрядовым предметом у некоторой части шаманов.

Шаманы узбеков, таджиков и уйгуров для несложных лечебных обрядов пользовались также связкой древесных веточек или прутьев, напоминающей небольшой веник. У «сильных», признанных шаманов эта связка веток (узб. «чибык» или «хыпчин») могла входить в набор ритуальных атрибутов как второстепенный по своему значению предмет. У «слабых» шаманок или знахарок обрядовый веничек был единственным или главным атрибутом. В Ташкенте и Самарканде шаманки, изгоняя духов, били пучком таловых веток с листьями «по голове, плечам, бедрам больного». Число таловых прутьев обычно составляло сорок один [Троицкая, 1925. С. 153]. Шаман узбеков-кипчаков употреблял в обряде ветви джиды или ивы [Шаниязов, 1974. С. 329]. У шаманок и знахарок Галля-Аральского района Джизакской области УзССР «чибык» или



Рис. 8. Каршигуль Кубакова со своим ритуальным предметом — пучком прутьев. Узбеки. Джизакская обл. УзССР. 1975 г. Фото автора

«кымыч» мог быть из прутьев тала. Из семи веточек разных фруктовых деревьев был «чибык», принадлежавший Каршигуль Кубаковой (рис. 8), которая получила шаманское посвящение, но шаманкой не стала, а считала себя в силах лишь проводить простые магико-анимистические обряды, когда прихварывали ее дети. Ее «чибык», завернутый в отрез белой кисеи, обычно хранился подвешенным на гвозде высоко от пола.

Пучок прутьев известен и шаманству уйгуров. Один бахши после проведенного вечером шаманского сеанса на рассвете бил больного ветками яблони, к которым привязаны лоскутки ткани, и веничком (чивык) из 41 талового прута; после этой операции все ветки были выброшены [Jarring, 1951. P. 164—165]. Другой шаман ударял больного веткой от яблони или джиды, обвязанной несколькими разноцветными лоскутками материи, приказывая духам уйти [Певцов, 1949. С. 136].

Опираясь на важную ритуальную роль ивовых прутьев в зороастризме, Г. П. Снесарев считает, что в пучке древесных ветвей среднеазиатских шаманов сохранена зороастрийская традиция [Снесарев, 1969. С. 66. См. также: Писарчик, 1987]. Сообщение Геродота о скифских прорицателях энареях, гадавших с помощью ивовых прутьев, также позволяет думать о местных корнях обычая использовать в шаманской обрядности древесные ветки. Но ритуальное употребление древесных ветвей не было чуждо и сибирскому шаманству. Ветвь применялась в некоторых шаманских обрядах у народов Саяно-Алтая. На сделанных в 1914 г. фотографиях С. Д. Майнагашева хакасский (сагайский) шаман шествует с бубном во главе процессии вокруг священной березы; за шаманом идет человек с березовой ветвью в руках (МАЭ, 2409-58, 68, 204, 208). Это обряд жертвоприношения горному Белому духу (Ак тӧс). Большое значение древнего образа мирового (и «шаманского») дерева в сибирском шаманстве позволяет нам видеть в обрядовой ветке естественный символ этого дерева. Возможно, и узбекско-уйгурская шаманская связка веток некогда несла в себе близкую символику.

В шаманских обрядах узбеков и таджиков довольно широко употребляется зеркало. Чаще всего зеркало используется при гадании, когда шаманка желает узнать о чем-то у духов. Оно может лежать среди других предметов и во время обрядов излечения. Зеркало — древний ритуальный предмет у населения Евразии, наделявшийся чудесными свойствами, благодаря которым человек будто бы может приобщиться к недоступным для обычных людей знаниям [Литвинский, 1964]. Скифы и древние китайцы, русские и немцы гадали с зеркалом. Зеркало играет важную роль в шаманстве нанайцев, ульчей. Тувинские шаманы рассматривали случайно найденное зеркало как благосклонный дар духов: считалось, что зеркала падают на землю с неба [Дьяконова, 1981. С. 148, 152]. Среди шаманских атрибутов у узбеков могли быть также скатерть из кожи или ткани, чаша с водой, разливательная ложка. У равнинных таджиков шаманы могли применять вместо бубна и сито, совок, колокольчик, старую разливательную ложку. Пользовались четками или книгой; это был Коран или извлечение из него

(хафтъяк). При этом шаманы «книгу... и не открывали, и не читали, а только, держа в руке, помахивали ею в такт стихам призывания» [Муродов, 1975в. С. 96].

К атрибутам, внедренным в шаманский культ исламом, мы можем причислить и молитвенный коврик, употреблявшийся некоторыми узбекскими и таджикскими шаманками при проведении обрядов. Молитвенный коврик (джойнамаз), например, был шаманским атрибутом для упоминавшейся Хаджарбуви; в коврик обычно по окончании обряда заворачивался ее бубен. Традиционные предметы шаманского культа нередко вызывали недовольство у мусульманского духовенства. Одна ташкентская шаманка, например, пела свои обрядовые песнопения без бубна (1920-е годы), ибо ишан, мюридкой которого она была, запретил ей практиковать с бубном [Троицкая, 1925. С. 153]. Подобные запреты были широко известны местному населению. Таджикская шаманка Милладароз (Самаркандская область), принявшая посвящение в конце 1920-х годов, несомненно была готова следовать им: являвшийся ей во сне дух-покровитель запретил ей брать бубен, и Милладароз пользовалась только четками [Муродов, 1975в. С. 111]. Четки и книги, служившие доказательством мусульманского благочестия, удовлетворяли духовенство. Вполне возможно при этом, что применение в среднеазиатском шаманстве четок, молитвенного коврика и книг восходит еще к доисламскому периоду и было воспринято местными традициями от зороастризма, христианства, буддизма. Думать так позволяют сравнительно поздние нововведения в шаманстве бурят и тувинцев. Например, в середине XX в. некоторые тувинские шаманы употребляли в своих ритуалах молитвенные коврики с буддийскими символами, ламаистские молитвенники и четки [Дьяконова, 1979, С. 170—171; Вайнштейн, 1964. С. 8].

При проведении обрядов шаманы обычно располагали необходимые для обряда предметы особым образом, подчеркивая тем самым их важное значение для совершающихся действий. Для узбекского и таджикского шаманства было характерно устройство подобия временного алтаря из расстеленной скатерти и положенных на нее разного рода предметов, включая светильники и пищу для духов. Набор вещей на скатерти был неодинаковым у разных шаманок и, видимо, мог изменяться в зависимости от задач обряда (рис. 9, 10).

Так, самаркандская фолбин (узбечка) поставила на скатерть «зеркало, прислоненное к стене, обращенной на запад. Перед зеркалом были положены деньги для фолбин, слева — пиала (чашка для чая) с водой, справа — коса (большая чашка для еды) с водой и кровью барана и поднос с золой. Около пиалы с водой, в левом углу дастархана, лежали лепешки обычные и очень тонкие, напоминающие блины и сваренные в сале». Фолбин бросила в пиалу с водой серебряную монетку, а поверх пиалы положила сорок один светильник — «чирог» (кусочки стебля камыша, обмотанные ватой) и фитили, скрученные из ваты [Троицкая, 1925. С. 148].

«Алтарь» ургутской шаманки (видимо, таджички) был устроен несколько иначе. Здесь рядом с зеркалом стоял «медный кувшин

"афтоба" с водой, покрытый небольшим куском белой материи, поверх которой лежало мыло с пятью воткнутыми иголками и спущенными через него четками. К афтобе была приставлена пиала с кровью, поверх нее положен нож лезвием вверх, острием влево». Шаманка приготовила для обряда и сорок один светильник [Троицкая, 1925. С. 150]. В Ташкенте для обряда на скатерть положили 11 лепешек, 7 сортов сластей, воду в пиале, «халво-и-тар» (густой кисель из муки с сахаром и виноградным сгущенным соком), пирожки, сваренные в сале тонкие лепешки «чузма» и книгу. «По-видимому, какая книга будет положена, особой роли не играет, важна книга, и лучше, если она будет старинная». В данном случае рядом с обрядовыми блюдами нашел свое место справочник по ворожбе и колдовским заклинаниям [Троицкая, 1925. С. 153].

В этих описаниях не упоминаются бубен и пучок таловых прутьев, которыми фолбин била больного; очевидно, они лежали вне скатерти. Однако в Джизакской области связка веток, разливательная ложка и другие обрядовые предметы, даже бубен, могут лежать на скатерти или рядом с ней. Здесь у полукочевых в прошлом узбеков в шаманском обряде использовалась сделанная из кожи скатерть (узб. диалект. сурпа). Временный «алтарь» на скатерти делался для шаманских духов-покровителей.

В некоторых местностях еще в первые десятилетия XX в. сохранилась сложившаяся в условиях оседлого быта традиция предоставлять для духов особую нишу в стене жилого дома. Здесь дух пребывал, когда находился в доме шаманки, сюда же ставилась предлагавшаяся ему пища. У самаркандской «чародейки», называемой «чар-чирак» (тадж. ´четыре светильника´), ниша для духа находилась в стене напротив двери между двух других пустых ниш и была закрыта занавеской. Уступив настояниям посетительницы, шаманка подняла занавеску. Л. Симонова (Хохрякова) писала: «Глазам моим представилась обыкновенная ниша с полками. На полу ниши я увидела тонкий ватный тюфячок четверти в две длиною, покрытый лоскутом маты,— постель духа. Тут же стояла жестяная коробочка из-под монпансье без крышки и пустая. Нижнюю полку занимали пустые глиняные чашечки, должно быть для сбора денег, и пук свечей длиною в четверть. (Это просто лучинки, обмакнутые в баранье сало). На второй, или верхней, полке стояла одна большая глиняная чашка, наполненная лоскутками бумаги, исписанными по-сартовски,— рецепты духа. Тут же лежала острая деревянная палочка — перо духа и маленькая глиняная чашка с черною краскою». Во время следующего визита глиняные чашечки были заменены берестяными коробочками, а около пучка светильников «лежал прикрепленный к черному шнурку для удобства надевания на шею амулет (принадлежавший) чар-чирак, т. е. зашитая в тряпочку выписка из Корана, сделанная, как пояснила чародейка, рукою пари. Тут же лежали очки чар-чирак» [Симонова, 1894. С. 104].

У шаманки Мухарамой жилище духа пари находилось за занавеской, закрывавшей восточный угол ее дома. Там шаманка хранила бубен. Перед проведением лечебного обряда занавеска была





Рис. 9—10. Шаманский обряд ежегодного обновления посвящения.
Вверху: шаманка Нобат (слева) и Айдай (справа) зажигают светильники. Справа от Айдай невестка Нобат кланяется скатерти с ритуальными предметами
Внизу: светильники для духов, поставленные на кости жертвенного животного. Узбеки. Джизакская обл. УзССР. 1979 г.
Фото автора

откинута, и были видны маленький ватный тюфячок в углу, начищенный медный тазик, бубен и зеркальце. Фолбин вынула зеркальце и прислонила его к стене, а перед зеркалом поставила чашу с водой и пучок связанных вместе светильников. «Одну свечу, обыкновенную, сальную, она зажгла и прилепила ко дну тазика... Подле чашки с водой Мухарамой поставила другую такую же чашку, наполненную травою... испанд. Тут же положила палочку с привешенным к ней красным лоскутом (одежда пари) и гибкую ветвь какого-то дерева». Заставив посетительницу держать в руках привезенную ею курицу, Мухарамой «взяла ветвь и обмахивала ею мою голову, плечи и платье — это она изгоняла из меня болезнь, а затем тою же ветвью махала в воздухе, направляя взмахи от меня, т. е. отгоняя болезнь совсем» [Симонова, 1894. С. 121].

Шаманка Айдай (Галля-Аральский район Джизакской области) рассказывала мне, что в 1930-х годах обращалась за помощью к шаманке, в доме которой занавеской был отделен угол для духа. Там стоял небольшой столик с семью тарелочками, в каждой тарелочке духу предлагалось что-либо съестное, преимущественно сласти. Эта шаманка жила в одном из кишлаков Самаркандской области. В самом Самарканде для обряда посвящения в одном из углов комнаты, иногда в стенной нише, вешалась занавеска. «Это — будущее жилище пари. За занавеской зажигались ритуальные светильники или свечи, а перед ней расстилался кусок ткани обычно белого или красного цвета». Бывало и постоянное жилище духа — ниша в стене комнаты, закрытая занавеской; в нише стоял сундучок, из-под которого слышались слабые звуки — речь пари [Сухарева, 1975. С. 70].

Можно предполагать, что в далеком прошлом традиция устраивать специальное жилище для духов-помощников была распространена широко и имела связь и с почитанием духов предков. Об этом говорит, в частности, сохранявшийся еще недавно у узбеков Южного Казахстана обычай строить домик «макчам» или оставлять в стене нишу для духов предков [Тайжанов, Исмаилов, 1980]. При этом возможно, что столетия назад духи предков занимали в шаманстве важное место, утраченное ими к рубежу XIX—XX вв. Не случайно в рассказах самаркандских шаманок о своем духе-покровителе пари прозвучало утверждение, что пари — это душа умершего. «Каждый человек имеет своего пари. Он дается ему при самом появлении его на свет. Иногда неразлучно с человеком бывает душа предка, родственника или родственницы, иногда же совсем чужой пари» [Симонова, 1894. С. 110].

В XX в. некоторые узбекские и таджикские шаманки отводили одну из комнат дома для проведения обрядов. Нередко для этой цели служил особый дом, построенный в пределах той же усадьбы. Так, таджичка Овлия-фолбин (окрестности г. Самарканда) принимает клиенток в небольшом доме, построенном у самых ворот усадьбы; в его юго-западном углу шаманка гадает; мужчины в ее «чилля-хона» допускаются редко. Небольшой дом для приема посетителей и проведения обрядов стоит и на усадьбе гадалки (палчи) и знахарки Хайитгуль (Ангорский район Сурхандарьинской области). В тех случаях, когда шаманка или гадалка живет отдельно от детей и родственников, одна в доме, нужда в особом ритуальном помещении не возникает.

В Ферганской долине вплоть до второй половины XX в. сохранился обычай держать в чистоте какое-либо место в пределах усадьбы, куда любят приходить связанные с судьбой семьи духи (в ряде случаев духи-помощники, которые могут сделать женщину из этой семьи шаманкой или гадалкой). Обычно на этом месте имеется небольшая площадка или возвышение, где для духов зажигают светильники и оставляют еду. С таким местом связан рассказ уже упоминавшейся знахарки Джахонбуви (г. Пайтуг Андижанской области). Однажды она сильно заболела. Ее невестка пошла к шаманке (парихон) узнать, в чем дело. Шаманка объяснила: «В углу вашего двора растет айва, у ее корней прежние хозяева усадьбы обычно возжигали светильники для духов момо. Вы обосновались на этом участке, построили дом, не зажигая светильников момочирок. Срубите это айвовое дерево, а для духов чильтанов и момо зажгите светильники». Джахонбуви поступила по-своему: «Светильники мы зажгли, а рубить дерево я не позволила. Если бы срубили дерево, духи принесли бы вред сыну. После возжения светильников я выздоровела. Через некоторое время мы отвели для светильников другое место — в дальнем краю участка. А айвовое дерево по-прежнему стоит у самых ворот».

Туркменские шаманы перед сеансом камлания вешали в юрте на решетках, обычно напротив входа, белое полотнище, за которым полагалось находиться прибывшим по зову порхана его духам-помощникам. Куски белой и красной ткани вешали на разные стены дома и шаманы узбеков Хорезма; считалось, что шаманские духи должны приземляться на эти полотнища. «На белое (восточная стена) садились якобы пари мужского рода, на красное (южная стена) — женского» [Снесарев, 1969. С. 50]. Близкий обычай существовал и в некоторых местах Ферганской долины. В кишлаке Заркент (Кувинский район Андижанской области) мне говорили, что бакши для обряда «вешает на стену много лоскутков материи — они как цветок для джиннов». В кишлаке Сарай (Андижанский район) рассказывали: «В комнате, где проводят обряд, бакши вешает на стене, как экран, белую материю». Шаманы таджиков для своих обрядов расстилали на полу «подножие» (пойандоз) из куска ткани белого или красного цвета. Отрез белой ткани мог быть заменен ватой. На «подножие» будто бы опускались духи, явившиеся к участникам обряда [Сухарева, 1975. С. 21, 61].

Наиболее сложным и архаическим ритуальным сооружением был уйгурский «туг» (туг — монг. ´знамя´; в таком значении это слово употребляется в таджикском, узбекском и киргизском языках; вместе с тем «туг» в Средней Азии — это и шест у святыни, на который навешаны куски ткани, собственно «знамена» — туркм. элем, узб. алам).

«Туг» в шаманской обрядности уйгуров — это веревка, натянутая между потолком и полом. «Посередине крыши есть отверстие (тундук), заменяющее окно, под этим окном садят больного или

больную, привязывают к балке аркан (веревку), а другой конец аркана больной должен держать в руках, сидя на коленях и склонив голову» [N. N., 1899; см. также: Певцов, 1949. С. 135]. Нередко нижний конец веревки был закреплен: «В собственном доме больного прикрепляют посреди дома к балкам потолка веревку (аргамчин), свободный конец которой закапывают в земляной пол. К этой веревке привязывают кусок белой материи. После этого веревка называется «туг». К верхней части надо еще привязать семь сортов (кысма) лоскутов материи» [Menges, 1933. S. 84]. Нередко свисающую посреди комнаты с потолка веревку крепко привязывали к колу, вбитому в землю. Посредине эту веревку обвязывали отрезом белой материи. К верхней части веревки прикрепляли ветку джиды, урюка или чигана, имеющую «семь колючек». К каждой колючке прикрепляли разноцветный лоскуток материи, взятый хозяином у кого-либо из своих соседей. «Все это называется журун, куда собираются злые духи по выходе из больного; закрывающая ветку тряпка должна быть красная или белая» [Пантусов, 1907. С. 39]. С. Е. Малов так описал туғ: не бывшая в употреблении веревка «свивается в два или три раза»; один конец ее привязывается к жерди в потолке, другой — к небольшому колу. «Затем, по мере состоятельности больного, к туғ'у сверху, почти под самым потолком-крышей, привязываются 2—3 куска материи (напр., зеленого, красного цвета)»; к туғ'у прикрепляется и ветка от дерева «джигдэ», увешенная ленточками, взятыми из 7 домохозяйств. В г. Аксу в туг даже втыкали иглу [Малов, 1918. С. 6]. По другому описанию, к веревке на высоте человеческого роста прикреплялся белый платок. «Еще выше бахши укрепил большую связку тонких разноцветных лент» (хелем) [Тенишев, 1974. С. 340]. Основные обрядовые действия шамана совершались вокруг туға.

Уже С. Е. Малов правильно заметил, что уйгурский туғ играл ту же самую роль, что дерево в шаманских обрядах ряда народов Сибири, и по существу являлся заменителем дерева: «знамя — туғ, увешанное кусками материй,— это то же, что березовый ствол у сибирских турецких племен» [Малов, 1918. С. 16]. Он напомнил, что у желтых уйгуров (в китайской провинции Ганьсу) шаманское моление совершалось перед веткой «грудного» дерева (джида), украшенной лентами разных цветов. Г. П. Снесарев уточнил это наблюдение. По уйгурской легенде, опубликованной С. Е. Маловым, туғ впервые был опущен «с неба на землю архангелом Гавриилом по приказанию бога во времена Мухаммеда»; это указывает на былую связь шамана с небом — «верхним миром» [Снесарев, 1969. С. 52]. Добавим, что у некоторых сибирских народов (якуты, ханты) путь шамана на небо также представлялся как свисающая с неба веревка.

В отдельных случаях уйгурский туғ мог быть высоким шестом. Такой шест виден на фотографии шаманского сеанса, сделанной в Кашгаре. На шесте — белое полотнище, привязанное на высоте человеческого роста. Рядом сидит пациентка; ее лицо закрыто куском белой ткани [Jarring, 1961. P. 3]. Академик АН Казахстана

А. Т. Кайдаров рассказал мне, что в 1964 г. он наблюдал обряд, проводимый шаманом-уйгуром в Алма-Атинской области. Шаман собирался лечить больную женщину. Он укрепил в комнате вертикально поставленный шест. Больная сидела около шеста и держалась за него. Шаман говорил, что болезнь пройдет, понуждал ее встать, держась за шест. Таким образом, у разных шаманов (или у разных групп уйгуров) туғ имел неодинаковый вид.

Туғ, характерный в конце XIX — начале XX в. для уйгуров, изредка встречался и у узбеков Ферганской долины. Знахарка Джахонбуви (г. Пайтуг), в частности, рассказывала о своей свекрови, шаманке Хаджарбуви, что та, решив стать шаманкой, сделала одну из комнат дома ритуальным помещением («чильтан-хона»). Здесь был сделан туғ: с потолка свисала веревка, привязанная внизу к колу, крепко вбитому в земляной пол. Здесь шаманка принимала посетителей, проводила свои обряды. Из рассказа неясно, был ли туғ укреплен раз и навсегда или же веревку отвязывали после обряда и вновь натягивали, когда приходило время очередного обряда. Возможно, что туғ был сделан по предписанию шаманов (парихон), исцеливших Хаджарбуви. Эти шаманы (мужчина и женщина), очевидно, были уйгурами, ибо в обряде «излечения» они соорудили туғ («было зарезано животное; после этого больная, взявшись за веревку, с места встала, начала ходить»).

Видимо, название «туғ» закрепилось за шестом или веревкой благодаря полотнищам (лентам) ткани, привязанным к ним. У алтайских шаманов к рукоятке колотушки обычно привязывалась связка лент. «Телеутские шаманы зовут эту связку лент ту, то есть знамя; число ленточек будто бы означает, как велика подчиненная шаману дружина духов» [Потанин, 1883. С. 48—49].

В Средней Азии и Казахстане шаманы не имели экзотической ритуальной одежды наподобие костюма сибирских шаманов. Но это не значит, что здесь вообще отсутствовала шаманская обрядовая одежда. По определению Е. Д. Прокофьевой, обрядовой следует называть такую одежду, которая надевается специально для обряда и хотя бы незначительно отличается от повседневной одежды [Прокофьева, 1971. С. 6]. В Средней Азии и Казахстане шаманская обрядовая одежда прослеживается не у всех народов и далеко не у каждого шамана.

Среди сообщений о казахских баксы почти нет указаний на их особый костюм. Напротив, часто авторы подчеркивают, что баксы приступил к обряду, не сменяя одежд. Лишь отдельные сведения говорят о сохранявшихся еще в первые десятиления XX в. особенностях в ритуальном одеянии баксы. Интересны воспоминания академика АН Казахстана С. Б. Балмуханова, которыми он любезно поделился со мной. В 1930-х годах в пос. Шиили (ныне Шубаркудук) Темирского района Актюбинской области Казахстана он видел камлание баксы в доме своей бабушки. Этот баксы был хорошо знаком жителям поселка и, видимо, проживал где-то в округе. Он изгонял злого духа из дома, из поселка, а заодно и камлал над женщиной, у которой ожидались роды (вообще его чаще всего звали, когда у женщин были роды). Баксы камлал в шапке из лебеди-

ной шкуры с крыльями. Когда он прыгал у очага, крылья поднимались и опускались. При этом шаман издавал какой-то гортанный звук, может быть, изображая птицу. Он долго танцевал внутри дома. Зима еще только близилась к концу, а шаман был без обуви. Он даже пришел босым. В данном случае речь идет именно о баксы, а не дервише (дуана). Этот баксы весьма скептически относился к мусульманской учености местного ишана. Однажды зимой сын ишана заблудился в метель и был растерзан волками. Баксы связывал этот несчастный случай с тем, что ишан читает арабские книги и хочет стать арабом. Камлая, этот баксы восклицал: «О бог (тангыр), о создатель (жарылкаган)!»,— но имени Аллах не произносил.

У казахов Южного Алтая «сохраняются нечеткие воспоминания об округлом головном уборе (шамана) из лебяжьих перьев», относящиеся к 1920—1930-м годам. Жившая в Джамбульской области Казахстана шаманка Жумакыз в молодости (1920-е годы?) надевала подобие шапки из шкурки лебедя на голову своей лошади. Лебединую шапку носили и некоторые казахские и киргизские странствующие дервиши (дуана, дубана) [Коновалов, 1984, С. 127; Басилов, 1975 а. С. 121; Потанин, 1881. С. 88; Кастанье, 1913. № 6. С. 5—7; Баялиева, 1972. С. 121; Валиханов, 1961. С. 344] (рис. 11).

Очевидно, еще в начале XX в. некоторые казахские шаманы сохраняли обычай священнодействовать в шапке из лебединой шкурки с перьями. О древности этого обычая говорят и почитание лебедя у тюркоязычных народов, и распространенность ритуального головного убора, изображавшего птицу (в ряде случаев и сшитого из птичьей шкурки с головой и крыльями), у шаманов некоторых сибирских народов, в том числе алтайцев и хакасов [Потанин, 1883. С. 53; Прокофьева, 1971. С. 69, 100]. По В. В. Радлову, баксы носит шапку более высокую, чем обычно, и укрепляет на ней пучок перьев [Радлов, 1989. С. 403].

Есть сведения, что баксы были одеты в «рубище» [Левшин, 1832. С. 62; Яроцкий, 1836]. Точность этих сообщений уже не проверить; возможно, в первой половине XIX в. некоторые баксы еще носили ритуальное одеяние, сшитое из лоскутов материи, которое уже к концу XIX в. стало характерным только для дервишей дуана.

В коллекции Гамбургского музея этнографии имелись халат и шапка казахского «волшебника». Эти вещи утрачены, однако сохранились их фотографии и краткие описи. Пользуюсь случаем вновь выразить благодарность д-ру Р. Фоссену, приславшему копии фотографий и пояснительных текстов описи. Халат (№ 427:06) был распашным, сшитым из пестро расцвеченной материи, типичной для продукции ремесленников среднеазиатских городов. Согласно описи, это хлопчатобумажная ткань, имитирующая шелк. Халат имел подкладку из клетчатой хлопчатобумажной ткани. Вдоль ворота были нашиты небольшие округлые и, видимо, полые внутри бляшки (согласно описи, «оловянные пуговицы»). По всей груди от плеч и до талии были пришиты монеты или имитирующие их поделки (согласно описи, «металлические диски») числом около 150. Кроме монет, на фотографии различимы две металличе-

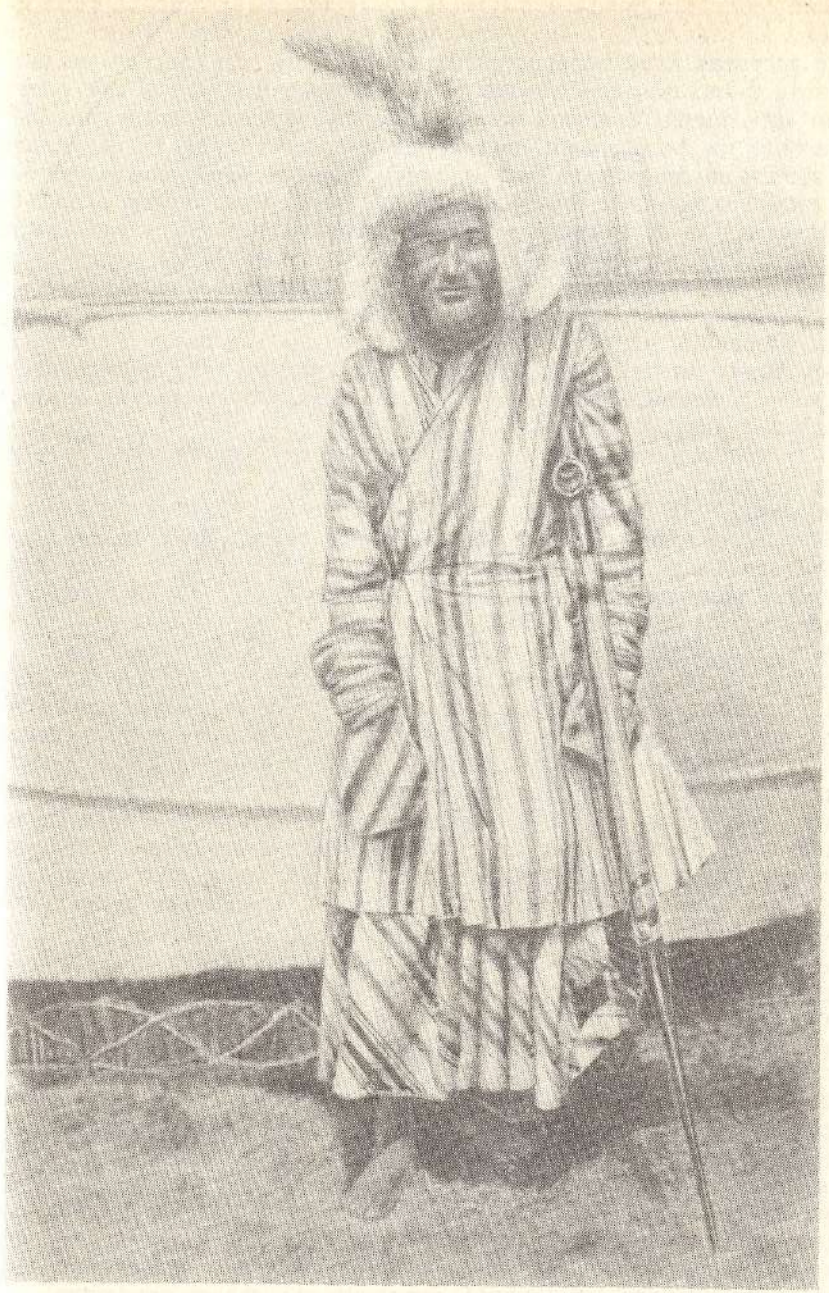


Рис. 11. Казахский дуана в шапке с птичьими перьями. Начало XX в. Фото С. М. Дудина. МАЭ 1199-74

ские (согласно описи, латунные) пластинки и украшение типа кулона из стекла (?) в металлической ажурной оправе. Ниже талии, не достигая края подола, узкой полосой спереди свисали нитяные кисти с блестками — свыше 30. Согласно описи, здесь, под кистями «повешена расшитая полоса материи» красного цвета; действительно, на фотографии, под кистями более темная ткань халата. Сзади к вороту халата был пришит кусок вышитой узорами ткани, с нижнего конца которой свисали нитяные кисти числом около 40. Похоже, что на спине халата было пришито и птичье перо. Длина халата 110 см, ширина 60 см, длина рукавов 73 см, окружность подола 300 см. О. А. Сухарева, ознакомившись с фотографией халата, определила его как мужской, но с элементами женской одежды. Добавлю, что у алтайцев на шаманских плащах, на спине, от воротника до пояса иногда нашивался красный или другого цвета лоскут материи, к которому прикреплялись металлические бляхи и колокольчики [Потанин, 1883. С. 51].

«Волшебник» носил на голове невысокий колпак (№ 921—06) из пестрого ситца с закругленным верхом и небольшими полями (высота — 23 см, ширина внизу — около 30 см), в нижней части, по краю сплошь обшитый рысьим мехом. Не закрытая мехом часть колпака была обильно украшена. Можно различить матерчатые ленты, нашитые поверх тульи, и, возможно, амулет в треугольном матерчатом мешочке. Сбоку, ближе к верху тульи красуется декоративная металлическая бляха, к которой прикреплены нитяные кисти с бусинами — пять штук. Следующий ряд кистей (возможно, прикрепленных уже не к бляхе, а к самой шапке) висит на более длинных нитях под первыми, ниже уровня меховой опушки, а еще ниже — так, что хорошо видны нити, — висят другие пять кистей. Всего кистей пятнадцать. Верх шапки украшен птичьими перьями. По мнению О. А. Сухаревой, эта шапка соединяет в себе черты мужского и женского головного убора; она напоминает своей формой девичьи шапки киргизов, однако киргизские девичьи шапки блях и подвесок не имеют; перед нами уникальный головной убор.

И халат и шапка приобретены в окрестностях Семипалатинска в конце прошлого века. Опись не сообщает, что халат и шапка составляли единый костюм, но можно с уверенностью считать обе вещи принадлежавшими одному лицу — об этом говорит стиль украшения халата и шапки одинаковыми кистями. Халат и шапку носил мужчина. В описи фигурирует «волшебник», а не «волшебница»; думается, что люди, покупавшие (может быть, у самого обладателя) этот костюм, ясно представляли себе, кто в него облачался. Скорее всего, это был баксы. Вероятно, ему принадлежали и описанные выше шаманский кобыз и посох (людям, покупавшим для выставки предметы казахского быта, удобно было приобрести весь комплект ритуального снаряжения у одного человека). Кроме того, вряд ли дервиш (дуана), которому полагалось прислушиваться к предписаниям ислама более чутко, чем шаману, позволил бы себе носить женские украшения, неуместные, с точки зрения шариата, на мужской одежде.



Рис. 12. «Хивинский шаман» в женском одеянии и платке красного цвета. 1908 г. Фото А. Н. Самойловича. МАЭ 1398-13. Рисунок с фотографии



Рис. 13. Два порхана. Слева — Аваз, носящий женскую одежду. Каракалпаки. Кунградский р-он 1950-е годы. МАЭ И-1246-104. Фото К. Л. Задыхиной.

Этот необычный наряд — мужской, но с явными женскими чертами — получает объяснение в свете сохранявшейся кое-где в Средней Азии традиции ношения женского платья шаманами-мужчинами. Впервые об этом сообщил академик А. Н. Самойлович. В 1908 г. он видел среди туркмен-човдуров шамана, одетого в красное женское платье [Самойлович, 1909. С. 27]. В фотоархиве Института этнографии АН СССР (Ленинград) хранится сделанная им фотография этого шамана (№ 1398-13) (рис. 12). К сожалению, здесь неясно даже, из какого народа этот шаман. Подпись к фотографии неопределенна: «Порхан — хивинский шаман с бубном в женском одеянии и платке красного цвета». Остается неизвестным, постоянно ли он носил женское платье и как он объяснял пристрастие к женской одежде. В 1969 г. в Калининском районе Ташаузской области я слышал от стариков-човдуров рассказы об Оразназар-порхане, надевавшем красное женское платье лишь для проведения обряда; старики думали, что шаман обряжался в женское платье по требованию своих духов-помощников, представлявшихся женщинами [Басилов, Ниязклычев, 1975, С. 135]. Шаманы-каракалпаки также носили красное женское платье, за что их преследовало духовенство [Кнорозов, 1949. С. 96]. Среди узбеков-аральцев Хорезмского оазиса К. Л. Задыхина встретила порхана Аваза, носившего женское платье; в фотоархиве Института этнологии и антропологии РАН (Санкт-Петербург) хранятся фотографии этого шамана (№ И-1246-102, 103, 104, 105). Возможно, однако, что здесь особый случай: население считало Аваза гермафродитом [Задыхина, 1952. С. 413] (рис. 13).

В 1968 г. в сел. Гава Чустского района Наманганской области мне удалось увидеть узбекского шамана (бакши) Ташмата, с юности постоянно носившего женское платье, и услышать рассказы о нем местных жителей [Басилов, 1975б; Basilov, 1978a.]. Ташмат (Ташмат-бола) намеренно стремился подражать женщинам в некоторых своих поступках. Он усвоил женскую походку и манеру говорить, даже ругаться по-женски. Он здоровался и прощался по-женски (прикасаясь ладонями обеих рук к плечам). На празднествах он предпочитал женское общество и даже в шутливом песенном состязании «ёр-ёр» выступал на женской стороне. Духи пари, присоединившиеся к Ташмату, не любят мужской одежды. «Если он наденет мужскую рубашку и подпояшется, то духи ночью будут его душить». Ташмат получил мусульманское образование и мог бы в свое время стать муллой, но духи запретили ему это. Ташмат не только шаман, но и главный музыкант своего кишлака.

Юношей он выучился играть на бубне и стал непременным участником каждого празднества. В молодости он и танцевал под собственный аккомпанемент, с возрастом стал ограничиваться лишь игрой на бубне и пением. В 1968 г. ему было свыше 80 лет. Живой, с насмешливым выражением лица, с уверенными движениями, он, видимо, привык быть в центре общего внимания и держал себя свободно и непринужденно. Бритая голова в тюбетейке, аккуратно подстриженная бородка — этим и ограничивались доступные глазу признаки мужского пола. Старик был одет в платье из голубого с цветочками крепдешина, длиной чуть ниже колен, с воротником «стойкой», характерным для традиционного покроя узбекской женской одежды. Из-под платья виднелись штаны, сшитые из темно-синей материи в белый горошек— расцветки и покроя, не принятых для мужской одежды. Костюм дополняли галоши, одетые на босу ногу. По его словам, в его гардеробе имелись также платья белого и красного цветов (рис. 14).

Односельчане Ташмата считают, что у старика шамана духи-помощники женского пола, которые хотят, чтобы Ташмат внешне походил на них. Видимо, в данном случае иного истолкования и быть не может. Ташмат был женат четыре раза; в супружеской жизни он не изменил природе и не проявлял каких-либо признаков неполноценности. Таким образом, Ташмат-бола — первый среднеазиатский шаман, о котором мы знаем точно, что он не расставался с женской одеждой никогда и в своем поведении подражал женщинам. Эти сведения полностью сопоставимы с материалами о ритуальном «превращении пола» (травестизме) шаманов у народов Сибири.

В последние годы получены некоторые новые сведения. К. К. Кубаков слышал в Джизакской обл. Узбекистана рассказы об узбеке-шамане, одевавшемся в женскую одежду. У. Джахонов сообщил о таджике-шамане, уроженце Сохской долины, носящем женскую одежду. Вместе с Х. Исмаиловым я слышал в г. Пайтуге Андижанской обл. Узбекистана рассказ о проходимце, выдававшем себя за потомка ишана и выступавшем в роли шамана; он также облачался для проведения обрядов в женское одеяние. Е. Д. Турсунов упо-

минает о казахском баксы по имени Тиней, из рода тама, камлавшем в женской одежде [Турсунов, 1976б. С. 28]. При этом наиболее полными на сегодняшний день остаются сведения о Ташмат-бола.

Обычай надевать женскую одежду в ритуальных целях соблюдался шаманами некоторых народов Сибири, в частности якутов, однако он был известен и вне Сибири. В Средней Азии этот обычай мог иметь глубокие местные корни, еще Геродот и Гиппократ сообщали о скифских женоподобных прорицателях энареях, носивших женское платье [Геродот, 1972. С. 45, 203; Гиппократ, 1947. С. 297—298]. Л. Я. Штернберг связывал «перемену пола» у шаманов с половым избранничеством, при котором возможна двоякая ситуация: 1) дух того же пола, что и шаман, предписывал шаману стать женщиной, чтобы было возможным супружеское сожительство; 2) дух противоположного пола, вселяясь в избранника, подчинял и уподоблял его себе, в силу чего происходило «превращение пола» [Штернберг, 1936. С. 157—160]. В. Г. Богораз не был согласен с теорией полового избранничества. Он предпочитал приравнивать шаманский травестизм к куваде, считая возможным, что некогда шаманский культ был сосредоточен преимущественно в женских руках [Богораз-Тан, б. г. С. 58]. Эти высказывания, сделанные в годы, когда травестизм почти не был изучен, не дают удовлетворительного объяснения явлению травестизма. Среднеазиатский материал вкупе с сибирским позволяет выдвинуть более простую гипотезу, не ставящую во главу угла сексуальные мотивы: переодевание в женскую одежду уподобляло шамана его духам-помощникам женского пола и облегчало их воображаемое общение. Напомню, что якутский шаман надевал женскую одежду в случаях, когда ему требовалось отправляться к богине Айыысыт [Алексеев, 1969, С. 154, 157, 158]. Идея необходимости для шамана соответствовать облику духа-покровителя или помощника — очень древняя; она сформировалась еще в ту отдаленную от нас эпоху, когда шаманские духи представлялись главным образом в виде животных и шаманский костюм передавал облик этих животных.

Другая разновидность обрядового шаманского костюма — в основном среди таджиков и узбеков — одежда белого цвета, символизирующего чистоту. Шаманка Хаджарбуви всегда ходила в белых чистых одеждах. Она, вероятно, сохраняла древнюю традицию, требовавшую от служительницы духов постоянного ношения белой одежды. Возможно, сравнительно поздней нормой является ношение ритуального костюма только во время обряда.

Самаркандская шаманка «чар-чирак» в день проведения ритуала была серьезна. «Она была одета вся в белом, и белое длинное покрывало, привязанное к голове повязкой, сделанной из белого же платка, спускалось по спине до полу. Она напоминала собою древнюю жрицу». Другая шаманка, совершая обряд, также «была вся в белой одежде, и белые платки на голове... крестообразно повязанные, придерживали белое кисейное покрывало, спускавшееся по спине» [Симонова, 1894. С. 102, 115]. Узбекская шаманка (бахши), живущая в одном из городов северного Афганистана, перед камланием, которое началось во время полуденной мусульман-



Рис. 14. Шаман Ташмат-бола. Узбеки. 1968 г. Фото автора

ской молитвы (намаз), появилась среди собравшихся женщин в длинном платье из белой хлопчатобумажной ткани [Centlivres, Slobin, 1971. P. 169].

Есть несколько других сообщений о том, что шаманы и шаманки узбеков и таджиков Средней Азии надевали во время обряда белые одежды. Белое одеяние, особенно у пожилых людей, — знак мусульманского благочестия. Однако этот знак древнее ислама. Белые одежды жрецов были известны и народам Европы времен античности, и священнослужителям средневековых народов Кавказа и Средней Азии. Уместно вспомнить антиарабское движение Муканны (XIII в.), сторонники которого носили белые одежды [Якубовский, 1948]. В белые одеяния облачались при проведении обрядов и якутские «белые» шаманы. К середине XX в. традиция, требовавшая от шаманов ритуальной белой одежды, в значительной степени утратила силу. Например, в Галля-Аральском районе Джизакской области шаманки подчеркивают, что для проведения обряда (в частности, посвящения) они должны надеть белую одежду. Будучи свидетелем нескольких обрядов в 1970-х годах, я убедился в том, что слово «белый» не понимается здесь буквально. «Белая» одежда значит чистая одежда самых разных расцветок.

Способствовал ли ислам уничтожению экзотической шаманской обрядовой одежды у народов Средней Азии? Вне всякого сомнения, да. Но при этом не следует забывать, что против бросающегося в глаза яркого шаманского костюма могли энергично бороться и зороастризм, и буддизм, и христианство. Даже в самом шаманском культе на каком-то этапе возникает тенденция, ведущая к упрощению обрядовой одежды (имеются в виду, в частности, якутские «белые» шаманы; и у алтайцев ритуальный костюм «белых» шаманов фактически состоял из одной только шапки [Алексеев, 1969; Анохин, 1924].

Одним из признаков ритуальной одежды среднеазиатских шаманов-мусульман в ряде случаев могло служить обилие амулетов. По рассказам юго-западных туркмен, относящимся к 1930—1940-м годам, у некоторых порханов на рубашке или даже на халате были нашиты рядами амулеты. В число обрядовых атрибутов уйгурских парихонов и бакши входила рукопись «рисоля», в которой была изложена легендарная история шаманства и записаны тексты призываний (своего рода руководство для шаманов). «Рисоля» величиной с пол-ладони была и у узбекской шаманки Хаджарбуви. Она помещалась в футляре. Когда Хаджарбуви отчитывала больного, она подвешивала эту «рисоля» слева под мышкой (очевидно, наподобие туркменского амулета «хейкель», на ремешке). Киргизские шаманы «украшали себя... орлиными когтями и перьями филина» [Ильясов, 1945. С. 182].

Но в среднеазиатском шаманстве встречалось и противодействие мусульманским амулетам, за которым угадывается прочное некогда убеждение, что мусульманские амулеты несовместимы с шаманскими действиями. В одних случаях шаманские духи восстают против амулетов, надетых шаманкой на себя. Знахарка Джахонбуви, например, рассказывала, что однажды, прихворнув, пошла к молодой шаманке-парихон в г. Пайтуг полечиться (ўқитгани бордим). Шаманка отчитала ее, держа перед собой семь различных нитей, завязывая их узлом под чтение молитв. Этот «узел» (банд) она дала Джанхонбуви как амулет, прикрепив у ворота с обратной стороны камзола. Джахонбуви вернулась домой, легла, но сна не было. Внезапно кто-то сзади стал ее душить, говоря: «Я тебя убью. Ты зачем носишь ее узел?» Джахонбуви уже хрипела, но сумела сказать слова символа веры: «О, бисмиллахи рахмони рахим, авзи биллахи мин аш-шайтони раджим, бисмиллахи рахмони рахим!» Вскочив, она сорвала с себя амулет и после этого пришла в себя. «Моим людям [духам.— В. Б.] этот узел не понравился»,— объясняла Джахонбуви. Подобные рассказы можно услышать и от других шаманок в разных местах Узбекистана.

В других случаях шаманы предписывали участникам обряда снять с себя амулеты, ибо они препятствуют духам-помощникам явиться к шаману. Об одном таком случае я слышал среди юго-западных туркмен. Узбекско-таджикский бакши северного Афганистана, проводя сеанс, потребовал, чтобы пациент и зрители освободились от амулетов, металлических предметов и всего, что связано с азартными играми (карты, кости), «так как для бахши эти предметы могут представить силу, противостоящую его собственной силе». Шаманка-узбечка из северо-афганистанского городка предписывала участницам обряда снимать с себя верхнюю одежду и амулеты, которые уносились из комнаты, где должен был проходить обряд [Centlivres, Slobin, 1971. P. 165, 169].

Многие шаманы и шаманки вели такой же образ жизни, как и их односельчане, ничем не выделяясь среди окружающих людей в повседневном быту. Но никого не удивляло, если в поведении или привычках шамана обнаруживались странности, вызванные, конечно же, требованиями духов. Жившая в первой половине XX в. в кишлаке Пошхурт Шерабадского района Сурхандарьинской области женщина, не бывшая в полном смысле шаманкой, но знавшаяся с духами, по рассказу ее родственника, любила в лунные ночи приходить на кладбище и играть там на бубне. У многих шаманок не складывалась семейная жизнь, ибо, по их убеждению, духи-покровители запрещали им выходить замуж, а при ослушании вносили в семью раздоры и болезни, наказывали шаманку смертью детей [Сухарева, 1975, С. 49—51; Баялиева, 1972, С. 130].

По словам Я. Яроцкого, лицо баксы «всегда сурово, глаза дики, поступь медленна» [Яроцкий, 1836]. С. Рыбаков, который, впрочем, сам не видел казахских шаманов, писал, что баксы «держатся постоянно в стороне от других, имеют серьезную, суровую внешность, сосредоточенны и ведут себя скромно, но с достоинством» [Рыбаков, 1897б].

Некоторые шаманы соблюдали разного рода ограничения. Таджикская шаманка Нодира (окрестности Самарканда), по материалам О. Муродова, не посещала празднества, избегая многолюдных шумных собраний, не ездила на базар. Она не ела пищу, приготовленную в чужом доме.

Духи пари запрещали шаманке Хаджарбуви есть перец. У Хаджарбуви была своя отдельная посуда — чайник, пиала, ложка, большая чаша для еды (чини). Она не пила чай из чужой пиалы, не ела чужой ложкой. Она избегала кушаний, принесенных с базара, приготовленных другими людьми, ибо боялась своих духов — будут душить. Позволяла себе лишь сваренную дома еду из бараньего мяса, купленного на базаре. Для нее готовила и подавала ей пищу невестка. Хаджарбуви ела только выпеченный дома хлеб. Если пришедшая к Хаджарбуви посетительница приносила какое-либо кушанье с разрешения мужа, шаманка позволяла себе слегка отведать его. Но если оказывалось, что женщина взяла еду украдкой от мужа, Хаджарбуви отказывалась пробовать, говоря, что муж недоволен. Вместе с духами Хаджарбуви к ее невестке Джанхонбуви перешли те же запреты. У Джанхонбуви есть отдельная пиала, из которой пьет только она. Из общих пиал она не пьет, боясь гнева духов, требующих соблюдения чистоты. Пришедший в дом гость может выпить из пиалы водки, поэтому не следует пользоваться общей посудой. «Если из грязной [имеется в виду ритуальная нечистота.— В. Б.] пиалы выпью чаю, [духи] будут меня душить, говоря: [тебя] нечистые коснулись (ножинслар тегди). Как-то один из гостей пил воду из моей пиалы. Я после этого ее тщательно вымыла, иначе бы заболела».

По требованию духов Джахонбуви, как и ее свекровь, ничего не ест в доме, где 3—4 дня назад умер человек. «Но несколько лет назад я посетила дом, где только что похоронили умершего. Так как мне пришлось прочесть много молитв, я очень проголодалась. Съела всего небольшой кусочек хлеба и две конфеты, выпила две пиалы чаю. И после этого люди [духи. — В. Б.] в одну из ночей стали меня душить. Сердце заколотилось, как будто ко рту подошло, дышать стало нечем. Прямо при смерти была. Позвали доктора; к утру увезли в больницу. Изо дня в день становилось хуже, на двадцать первый день потеряла сознание. Войско [духов] не простило мне, что я в таком месте поела. Сын на руках принес меня из больницы домой. Были зарезаны два барана, из тридцати килограммов риса сварен плов, приглашены люди в количестве трех приходов мечетей (уч мачитнинг одами), так как в кишлаке, откуда родом свекровь, было три мечети. Собрались, прочитали молитвы, совершив обряд «чиль ясин» (хотми укитиб чилёсин килдирдим). В том месте, где когда-то была чильтан-хона моей свекрови, я поставила светильник [духам]. После этого выздоровела»,— рассказывала Джахонбуви.

По словам шаманки Махмуры (1921 г. р., кишлак Пошхурт Шерабадского района Сурхандарьинской области), ее духи запретили ей класть в пищу перец и соль и принимать пищу, приготовленную в чужом доме. Ее племянница Салима (1951 г. р., живущая в окрестностях пос. имени Гагарина), в 1983 г. уже готовившаяся стать и вскоре ставшая шаманкой, была уверена, что ей противопоказано приходить в дома, где проводятся похороны и поминки. Каждый раз вернувшись с похорон, она чувствовала себя больной. Шаман, которого она посетила в г. Термезе, с большим

вниманием отнесся к ее рассказу о себе и подтвердил, что ей не надо бывать в домах, где только что умер человек. Шаманка Момохал, с удовольствием беседовавшая с Б. Х. Кармышевой и мной, наотрез отказалась рассказывать о погребально-поминальной обрядности: эти темы она не любит.

Запреты участвовать в погребально-поминальных обрядах могут быть объяснены местными среднеазиатскими традициями. По концепции зороастризма, мертвое тело оскверняет; в Хорезмском оазисе среди узбеков профессиональные омывальщики трупов еще в начале XX в. были группой, с которой избегали общаться [Снесарев, 1969. С. 156—163]. Но, с другой стороны, и якутским «белым» шаманам не полагалось участвовать в похоронных обрядах [Алексеев, 1969. С. 167].

О повседневной жизни шаманов народов Средней Азии и Казахстана мы знаем еще мало. Даже из обстоятельного очерка Л. Симоновой (Хохряковой), посетившей дома самаркандских шаманок, нельзя понять, чем занимались шаманки в свободное от лечебно-гадательной практики время. Многочисленные дореволюционные известия о казахских баксы не показывают нам шамана в его собственной юрте, в кругу семьи, в хозяйственных заботах. Дореволюционные авторы видели баксы в юрте пациента; проведя обряд, шаман куда-то уезжал. Лишь сведения, собранные в последние десятилетия, проясняют картину. Шаманы народов Средней Азии и Казахстана вели в целом тот же образ жизни, что и их родственники и соседи. Мужчины имели семью, держали скот, обрабатывали землю. Туркменский шаман Чары, живший в окрестностях г. Кара-Кала и умерший в 1940-х годах, наравне с односельчанами собирал урожай пшеницы на отведенном ему участке богарных земель в горах. Кто-то шутя спросил шамана, почему он работает серпом сам. Разве нельзя заставить джиннов сжать пшеницу? Чары объяснил, что духи не смогут хорошо выполнить эту работу: у них иные задачи.

Шаманки и гадалки, за исключением случаев, когда ревнивые духи запрещали им замужество, выходили замуж, растили детей и внуков, выполняли все полагающиеся женщинам домашние работы. Я имел возможность в 1970-х годах не раз навещать узбекскую шаманку Айдай (с. Малтап Галля-Аральского района Джизакской области). Айдай ухаживала за скотом, стирала одежду, наводила чистоту в доме, готовила пищу, принимала гостей. Она прерывала нашу беседу, чтобы накормить вернувшегося домой усталого мужа; ее обязанностью было и брить ему голову лезвием опасной бритвы. Шаманке Нобат (то же селение) жилось легче — основные домашние работы взяли на себя две ее невестки. Но и Нобат исполняла посильную для нее работу и постоянно возилась с внуками. Мне было трудно застать ее летом 1979 г., когда я намеревался увидеть шаманские ритуалы в ее исполнении: Нобат гостила то у своей дочери, то у родственницы, приглашенная участвовать в празднествах. Шаманка Момохал (с. Шуроб Ангорского района Сурхандарьинской области) ухаживала за коровой, присматривала за внуками. Подобные примеры можно продолжить.

Как и в Сибири, в Средней Азии и Казахстане проведение обрядов не было единственным или главным занятием шаманов (конечно, были возможны в прошлом отдельные исключения для очень популярных среди населения «чародеев»). Сообщения разных наблюдателей об уровне зажиточности шаманов скудны и противоречивы. По словам И. Г. Георги, «многие из сих волшебников живут весьма достаточно» [Георги, 1799. Ч. 2, С. 141]. Автор прекрасного очерка о баксы Окэне пишет: «Окэн, как и большая часть баксы, нажил себе довольно хорошее состояние своим ремеслом» [Невольник, 1896]. Некоторые авторы упоминают о богатом вознаграждении. Так, баксы, «лечение» которого повлекло за собой смерть пациентки, приобрел в качестве гонорара «несколько десятков лошадей и верблюдов и кучу к ним вьюка» [Бакса, 1889]. Баксы, призванный способствовать успешным родам, получил после появления на свет младенца «богатые дары» [Ходырев, 1912]. Баксы Усен, с точностью сказавший, когда и кем будут пригнаны к хозяину три его пропавшие лошади, запросил и получил в награду одну из трех лошадей [Леваневский, 1895, С. 70]. Б. Д. Даулбаев упоминает лишь о грудинке и шкуре жертвенного барана как о гонораре казахского шамана. Ф. Поярков также говорит, что баксы «мясо... и шкуру животного брали себе» [Даулбаев, 1881. С. 109; Поярков, 1900. С. 40]. Баксы Тонаев, прогоняя от роженицы демона албасты, за лечение брал себе грудинку зарезанного для обряда барана и его шкуру. «Другого вознаграждения... [я] не беру, так как иначе я буду корыстолюбив и потеряю силу над албасты»,— утверждал он. В других случаях лечения он мог позволить себе взять и более щедрое вознаграждение. Богатые казахи, сообщал он, «дают иногда... лошадь, верблюда или несколько баранов» [Степной, 1897]. Эти слова находят подтверждение в другой заметке: «за подобное лечение состоятельные киргизы [казахи.— В. Б.] платят баксам одну или двух лошадей» [Жильцов, 1895]. Живший в окрестностях Ташкента казах попросил баксы излечить его жену от бесплодия; в качестве платы была обещана лошадь.

Казаха Адай-бая духи заставили стать баксы сроком на 12 лет. Адай-бай быстро приобрел известность, «народ повалил к нему толпами. Кто хотел узнать о своем счастье, кто надеялся разузнать о пропавшем скоте,— и все, что только возвещал новый баксы народу при помощи духов, сбывалось или подтверждалось, а скот или вещи находились. Стал Адай-бай богатеть...» [Комаров, 1905]. Один баксы, призванный отогнать от роженицы демона албасты, приказал ее мужу привязать к юрте барана-самца, верблюда-самца и жеребца, объяснив, что изгнанные им духи «изойдут в привязанную скотину», и эту скотину должен взять сам баксы. Хозяин не спорил с шаманом. Казахские «баксы приобретают очень большую сумму», — заключал рассказавший об этом случае автор [Вавилов, 1896]. Баксы, вылечивший Жумакыз и благословивший ее на занятие шаманством (1920-е годы), получил в дар лошадь, но остался недоволен и укорял молодую женщину: «Я тебя от смерти спас, а ты меня отблагодарила одним конем!» После этих слов ему

предлагали еще и верблюда, но он не взял его в знак обиды и уехал с одним лишь подаренным конем [Басилов, 1975а. С. 118]. Таким образом, казахские баксы обслуживали население не бескорыстно и нередко с явной выгодой для себя. Отдельные баксы, судя по описаниям, были настоящими шарлатанами.

Вместе с тем некоторые шаманы считали невозможным лечить и прорицать ради заработка. По древним этическим профессиональным нормам, сохранявшимся частично и в сибирском шаманстве, шаман не должен стремиться к наживе. Бескорыстия требуют его духи-помощники. Отдельные казахские шаманы, по рассказам, решительно отказывались брать плату свыше предписанной духами. Например, баксы Корганбай, практиковавший в Джамбульской области Казахстана в 1920—1930-х годах, предупреждал, что размер платы за труды — сорок одна копейка, не больше и не меньше; пациент должен был сам положить эти деньги в «чашку» кобыза. Однажды Корганбай вернул рассудок сошедшему с ума человеку (русскому); родственники исцеленного предлагали шаману лошадь, но Корганбай отверг этот дар [Басилов, 1978. С. 163—164].

Подобную щепетильность проявляли и некоторые узбекские шаманы. Знахарка Джахонбуви (г. Пайтуг) подчеркивала, что ее свекровь была равнодушна к гонорару. Когда она велела родственникам больного принести в жертву барана, она для себя «ничего, нисколько не брала. Если ей после обряда отчитывания одну монету (тенга) дадут, брала, не высказывая недовольства. Если и не дали бы, все равно, прочитав молитву, [без дурных мыслей] ушла бы. Хаджарбуви не говорила: «Мне это дай, то дай, это буду есть, то буду пить, вот это возьму». А из доставшихся ей [в качестве вознаграждения] продуктов она нам ничего не давала. Я ей говорила: «Вам крупу, рис, горох, муку, деньги приносят. Дайте гороха, сварю кушанье (суюк ош)». Хаджарбуви отказывала и не давала эти продукты для домашнего потребления. Она обычно готовила из них кушанье «чулон» (из разных продуктов, положенных вместе в казан), приглашала на трапезу и для чтения Корана людей (ҳотми ўқитиб), а оставшуюся еду раздавала соседям (юртга-элга). На принесенные пациентами деньги посылала купить барана и, сварив его мясо, также приглашала на угощение людей». Такие же взгляды разделяли и многие другие узбекские шаманки, например, Момохал и Очил [Basilov, 1986. P. 120]. Нет ничего удивительного в том, что среди шаманов встречались бедные люди. Так, о баксы Таже Тонаеве читаем: «Лицо худое, самое обыкновенное. Такие лица сплошь и рядом встречаются у бедных киргизов», т. е. казахов [Степной, 1897].

Учитывая, что в Средней Азии и Казахстане шаманы, как правило, не жили за счет своей ритуальной практики, можно ли говорить о профессиональных шаманах? Если под профессией понимать не только деятельность, которая приносит основные средства существования, но и постоянное занятие, которое имеет общественное значение и требует особых навыков, доступных не каждому, шаманство вполне можно назвать профессией.

Положение шаманов в обществе было неодинаковым в разные исторические периоды. После принятия ислама социальная роль шаманства неуклонно ослабевала. Еще в XVIII в. у казахов сохранялись остатки прежней веры в могущество шаманов и разного рода прорицателей. «Несколько султанов клялись мне, что таковой прорицатель, бывший у хана Меньшой Орды Джантюри, пред смертию его говорил ему, глядя на горящую кость баранью, что убийцы его едут; назначал расстояние, в котором они находятся; определил час, в который лишится он жизни, и что будто бы все исполнилось по словам сим с величайшею точностью. Хан смеялся над предсказанием; но в минуту смерти раскаялся и тем еще более утвердил свидетелей сего происшествия в старинном их предрассудке» [Левшин, 1832. С. 60—61].

Сведения прошлого века показывают процесс быстрого упадка шаманства у казахов. Немало сообщений, особенно конца XIX в., указывают на изменившееся отношение казахов к своим баксы, на сокращение числа шаманов: «Баксы... не пользуются большим уважением» [А. Н., 1860, С. 387]; «Баксы, играющих на кобызе, теперь очень немного, нужно полагать, что они стали выводиться... Ныне баксы появились в другом виде: на кобызе не играют, не поют, и когда начнут осматривать больного, с ними делается потягота, позевывание и подергивание рта и глаза перекосятся, и при этом баксы вскрикивает в доказательство того, что в него вселяются [д]жины, а после этого рассказывает о болезни» [Жильцов, 1896]; «По прибытии к месту назначения участковых фельдшеров доходы у бакс[ы] уменьшаются» [Вавилов, 1896]. Другой автор развивает эту мысль: «За последнее время в среде киргизов [казахов.— В. Б.] все более и более теряют свое значение так называемые баксы и даргеры, так что в настоящее время киргизы совсем не прибегают к ним за помощью... Да и сами баксы... стали реже встречаться. С распространением в степи русской грамоты в среде киргизов стала известна медицина, и они узнали, что русский доктор или фельдшер могут вылечивать болезни» [Filius agrorum, 1897]; «В позднейшие времена почти везде колдуны [баксы.— В. Б.] вывелись и если попадаются, то исключительно только гадающие посредством костей и т. п.» [Гейнс, 1897. С. 78]. С. Рыбаков вынес из поездки в Казахстан впечатление, что «число шаманов сильно уменьшилось и баксы представляет теперь явление довольно редкое... В последнее время вера в них упала и над ними стали издеваться» [Рыбаков, 1894а].

О киргизских шаманах писалось: «Бахши, невзирая на свою волшебную силу, уважением у Алайских киргиз совершенно не пользуется. Их, так сказать, только терпят» [Корженевский, 1913]. Среди юго-западных туркмен в 1968 г. я записал рассказы о шаманах, относящиеся к началу нашего столетия. Старики из селения Джанахир Кизыл-Арватского района вспоминали, что однажды неизвестный порхан не был допущен в селение мужчинами, не желавшими, чтобы шаман проводил здесь свои обряды. В другом рассказе вспоминается шаман, который провел обряд исцеления и «вселил» злых духов пациента в курицу. По обычаю, такую

курицу не следует есть, и порхан, уходя, взял ее с собой, пообещав закопать где-нибудь в безлюдном месте. Дети, присутствовавшие на обряде, зачем-то отправились в степь и случайно набрели на порхана, который варил эту курицу, предвкушая удовольствие от обеда. Ребятишки стали бегать вокруг шамана и дразнить его.

Конечно, подобного рода сообщения не свободны от преувеличений. Некоторые авторы, не сумевшие встретиться с шаманом или вызвать его на откровенный разговор, охотно объясняли свою неудачу тем, что шаманов уже осталось мало и они избегают встреч с русскими. Видимо, и на самом деле бывало так [Радлов, 1884. S. 2], хотя и в эти годы и позже разные наблюдатели успешно беседовали с шаманами, а в Семипалатинске в 1910 и 1924 гг. баксы демонстрировали свое искусство на этнографическом вечере перед публикой [Чеканинский, 1929. С. 77, 78]. На рубеже XIX—XX вв. баксы все еще оказывали большое влияние на народный быт. Так, описано изуверское обрядовое лечение у казахов (баксы «валил большую наземь, рычал над ней, как зверь, бил по обнаженным почти плечам и спине плетью... бил больную по щекам, кусал, рвал на ней волосы» и, наконец, «бросил на горящий костер»). Утром больная была в плохом состоянии. Русский фельдшер попросил позволения осмотреть больную; больная согласилась, но казахи дали понять, что фельдшеру лучше убраться восвояси: баксы собирался повторить сеанс [П-в, 1896]. Мы видим, что были основания заявлять: «Баксы среди киргизов [казахов.— В. Б.] пользуются большим почетом» [Комаров, 1905]. Однако в целом тенденция была обозначена правильно: шаманство мельчало как явление, теряло свое значение в народном быту. Преобразования в жизни коренного населения Средней Азии и Казахстана, произошедшие в советский период, ускорили и усилили этот процесс.

Осмысливая изложенный в главе материал, обратим внимание на разнообразие проявлений шаманского культа. Даже основные ритуальные атрибуты, даже названия шамана не были повсюду одинаковыми. Это разнообразие форм сложилось в ходе многовековой истории Средней Азии и Казахстана. Оно создано смешением различных культурных традиций, неизбежным при бурных этнических взаимодействиях, влиянием ислама. Некоторые местные черты шаманства определены особенностями социальной жизни народа. Так, сохранение шаманства в сфере мужских занятий у казахов и туркмен тесно связано с патриархальными устоями быта. Перемещение шаманства в женскую среду у равнинных таджиков и узбеков было вызвано дальнейшим развитием, обусловившим упадок прежней социальной роли шаманства. От характера общественных отношений зависела и сохранность представлений о наследственной преемственности шаманства у разных народов. При этом и обрядовые атрибуты, и терминология, и необычное поведение шаманов — все было предусмотрено культурными традициями, отражавшими древние воззрения. Культурные стереотипы, обусловившие постоянство ритуальных норм в течение многих столетий, проявили устойчивость и под натиском идеологии ислама.

Глава III

«ШАМАНСКАЯ БОЛЕЗНЬ»

Как и другие народы мира, население Средней Азии и Казахстана связывало начало шаманской деятельности с болезнью, которая якобы наслана духами. Это представление вполне согласуется с характерным для местных традиций поверьем о наследственной преемственности шаманского дара: причинив тяжелое недомогание, духи тем самым указывают, кого из родственников умершего шамана они желают видеть своим служителем.

«Шаманская болезнь» до сих пор не получила общепринятого объяснения в научной литературе, несмотря на то, что вопрос о природе этого заболевания важен для понимания шаманства в целом. Долгое время царило убеждение, что шаманами становятся нервнобольные люди, истерики. Это мнение начало складываться еще в прошлом веке: некоторые особенности повседневного или ритуального поведения шаманов — конвульсии, демономания — рассматривались как болезнь. Объясняя, что умение шаманов хватать голыми руками горящие угли и опускать руки в кипяток свидетельствует о колоссальных скрытых возможностях человеческого организма, автор одной из статей указывал на известные медицине патологические случаи (например, сумасшедший «может принимать гран по шести рвотного камня зараз без признака действия, тогда как для того же человека в нормальном состоянии довольно и четверти грана») [Кривошапкин, 1861. С. 23—24 и др.]. Близкую точку зрения мы находим у Э. Тэйлора (1871 г.): «Люди, склонные по природе к болезненным припадкам, как бы назначены к тому, чтобы быть духовидцами и колдунами. Таким путем уже на ступенях низкой культуры болезненные энтузиасты начинают обнаруживать то сильное влияние над умами окружающих их более нормальных людей, которое они сохраняют столь замечательным образом во все исторические времена» [Тэйлор, 1939. С. 357].

Взгляд на шамана как на нервнобольного или истерика с начала XX в. стал господствующим как в зарубежной, так и в отечественной науке. Если В. М. Михайловский лишь вскользь замечал: «Камское влечение наследственно; у кама часто родятся дети, предрасположенные к болезненным припадкам» [Михайловский, 1892. С. 77], то Н. Н. Харузин уже уверенно считал шаманов в целом «нервнобольными субъектами» [Харузин, 1905. С. 440, 444]. В том или ином виде такое мнение высказывали Г. Н. Потанин, А. В. Анохин, Д. К. Зеленин, Е. Г. Кагаров и многие другие ученые. В. Г. Богораз писал: «Шаманство — это форма религии, созданная подбором людей наиболее нервно неустойчивых» [Богораз, 1910, С. 6]. Это его определение позже повторено в Энциклопедическом словаре товарищества Гранат [Богораз-Тан, б. г. Т. 49. С. 57]. Наследственный (у многих народов) характер шаманства позволял предполагать, что у шаманов имеются какие-то психические отклонения, будто бы передающиеся от родителей к детям. Г. К. Ксенофонтов объяснял: «Шаманские роды, обладая из поколения в поколение дефективной физической организацией, расстроенными нервами, как общее правило, были подвержены особым... душевным заболеваниям, которые вместе с психо-физической консистенцией организма передавались по наследству» [Ксенофонтов, 1929. С. 12—13]. Л. Я. Штернберг в иных словах утверждал то же самое: «Чтобы сделаться шаманом, необходимо страдать в той или иной другой степени истеричностью. А истеричность, как известно, легко передается по наследству» [Штернберг, 1936. С. 142]. По мнению С. А. Токарева, «шаманская профессия усиливает нервно-патологические особенности характера человека, самые же эти способности предшествуют вступлению человека в профессию шамана» [Токарев, 1964. С. 294].

Подобные высказывания можно найти и в работах многих зарубежных ученых [подробнее см.: Eliade, 1974. P. 23—26; Ревуненкова, 1980. С. 13—22; Weyer, 1962. P. 432, 428]. Хорошо известна концепция О. Ольмаркса, который выводил шаманство из сурового арктического климата, будто бы обусловившего нервные аномалии, «истероидные реакции» [Ohlmarks, 1939].

Мнение о шамане как субъекте, обладающем какими-то нервно-патологическими отклонениями, показалось убедительным и в медицинской среде. С. Н. Давиденков, пытаясь объяснить шаманство с позиций невропатологии, говорил о «культе истерии» [Давиденков, 1947. С. 147]. С. Б. Семичов признал, что оценка «состояний измененного сознания шамана» как патологических спорна, но не отказался от традиционных взглядов: «Позволяют ли новые данные считать прежние представления о психической неполноценности шамана абсолютно неверными?.. Вряд ли, особенно если учесть, что шаманом имеет право стать не каждый: обычно лишь тот, кто перенес психоз, страдает припадками, «невротик» или тщедушный, физически слабый человек принимается на выучку старым шаманом» [Семичов, 1975. С. 115]. (Уточним: «тщедушность» шамана не служит признаком психической неполноценности и не типична для избранников духов: многие народы признавали шаманами лишь людей хорошо физически развитых и крепкого здоровья.)

Утвердившаяся в науке точка зрения оказала влияние и на отдельные работы, содержащие сведения о шаманстве народов Средней Азии и Казахстана [Поярков, 1891. С. 98]. И. А. Чеканинский писал: занятие шаманством «преимущественно передается по наследству, от отца к сыну, быть может, потому, что и самый акт баксылык [шаманства.— В. Б.] вызывается упадком сил, расстройством нервной системы, галлюцинациями, раздражительностью и другими психическими заболеваниями, часто передающимися по наследству от родителей детям» [Чеканинский, 1929. С. 78].

Г. П. Снесарев сообщал: «Как правило, люди, в той или иной степени связанные с шаманской практикой, психически неполноценные или прямо душевнобольные» [Снесарев, 1969. С. 47]. Авторы книги о народной медицине казахов утверждают: способность к шаманству «передается по наследству или... появляется у лиц с психической аномалией в современном понимании»; шаманами «становятся люди со странностями в характере (т. е. шизофреническим преморбидом, психопатизированные личности, параноики)... Как всегда, эта способность передается по наследству (в современном понимании, эндогенные психозы — преимущественно наследственно обусловленные)» [Очерки..., 1978. С. 69, 75].

Гипотеза, связавшая шаманство с психическим (нервным) заболеванием, была принята не всеми. Шаманы, писал А. В. Олсуфьев, это «просто выдающиеся нервные натуры, которые игрой на бубне, монотóнным пением и пляской приводят себя в нервный экстаз» [Олсуфьев, 1896. С. 117—119], сопровождаемый галлюцинациями. Не могли признать шаманов «психопатизированными личностями» и другие исследователи [Широкогоров, 1919; Косоков, 1930. С. 58; Суслов, 1931. С. 114]. Предостережение от поспешных обобщений находим и в работе о хантах: «Шаманами могут быть члены семьи, вполне нормальные физически и психически» [Старцев, 1928. С. 89]. Мнение о шамане как нервнобольном встретило критику и за рубежом. Одна из первых зарубежных работ, содержавшая резкую критику этого мнения, статья Н. Чэдвик «Шаманство среди татар [тюркоязычных народов.— В. Б.] Средней Азии». «Свидетельства нервного расстройства у шаманов, в особенности Арктической зоны, подчеркивались практически каждым наблюдателем, — писала Н. Чэдвик,— настолько, что сейчас сложилась тенденция рассматривать явления физического порядка, очень часто сопровождающие [это] расстройство, как наиболее существенные черты шаманства» [Chadwick, 1936. P. 79]. Она обращала внимание на недостаток достоверных сведений: «Мы зависим в наших впечатлениях от отчетов путешественников, из которых лишь редкие были близко знакомы с категорией людей, которых они описывали» [Chadwick, 1936. P. 75]. Она считала необоснованным ходячее мнение о шаманах как нервнобольных субъектах и указывала, что шаманский экстаз, в котором видели истерический припадок, является результатом строгой самодисциплины. Психическое состояние, которого шаман желает достичь, вызывается им намеренно; шаман не жертва, а хозяин своих настроений. Н. Чэдвик не соглашалась с мнением, согласно которому шаман в отличие от обычного истерика якобы обладает «огромной властью управлять собой в промежутках между действительными припадками, которые случаются в течение церемоний». Н. Чэдвик подчеркивала: шаман проявляет наивысшую концентрацию воли и самоконтроль именно тогда, когда он камлает [Chadwick, 1936. P.101].

Возражения против распространенной точки зрения были услышаны не сразу. Образ шамана-психопата царил в литературе почти столетие. «Ненормальность» шамана казалась столь очевидной, что диагноз, объявлявший шамана душевнобольным, не подвергался

проверке. В настоящее время многие исследователи уже не считают шамана человеком с психическими отклонениями. Однако старый взгляд еще удерживается в науке, и нужда в новых аргументах, которые внесли бы больше ясности в понимание проблемы, еще не отпала. Выяснение природы «шаманской болезни» будет способствовать правильному пониманию личности шамана, с особенностями которой столь тесно связан шаманский культ в целом. А так как шаманство является важным звеном культуры доклассовых обществ, то правильная характеристика шамана позволит не допустить искажений в оценке культур, которые предусматривали видную или центральную роль шамана в жизни коллектива. Признав шамана психически неполноценным человеком, придется одновременно и допустить, что на заре истории человечества психические отклонения были важным элементом культуры. Именно так рассуждал С. Н. Давиденков. Шаманство, по его мнению, свидетельствует о громадной роли, «которую играют в первобытном обществе дефекты нервной системы». «Два наиболее поздних приобретения высшей нервной деятельности человека — его исключительная подвижность и согласованные системы — были больше всего разболтаны при свертывании естественного отбора, причем именно в этих двух отношениях неблагоприятные крайние варианты нормы особенно далеко вышли из своих прежних берегов» [Давиденков, 1947. С. 144]. Это будто бы и обусловило «культ истерии».

Повторим, что вопрос о здоровье шамана касается и всего окружения шамана. Если шаман — психопат, шизофреник, неврастеник, т. е. явно неполноценный человек, как мог он приобретать и сохранять влияние на своих соплеменников? «Как могло случиться, что распорядителями судеб народов оказались психически больные?» — спрашивал С. Б. Семичов, подчеркивая, что такой порядок вещей противоречит здравому смыслу [Семичов, 1975. С. 114]. Если бы вопрос был сформулирован так еще в начале века, наблюдатели были бы осторожнее в своих оценках и мы располагали бы более надежным описательным материалом. Но этого не случилось, и сегодня мы вынуждены подвергать критической проверке впечатление очевидцев, которые, подобно В. Г. Богоразу, были искренне убеждены, что шаманы — это нервнобольные, а то и полусумасшедшие люди. Для изучения вопроса большую ценность имеют новые материалы, которые помогли бы перепроверить взгляды, в начале века казавшиеся непреложной истиной. В связи с этим немалый интерес представляют сведения о «шаманской болезни» у народов Средней Азии и Казахстана.

Обратимся к описанию болезни казахского баксы: «Признаками склонности человека к баксылыку служат нервное расстройство, припадки, угрюмость, которые повторяются в ненастную погоду. В ненастные дни такие субъекты часто раздражаются или впадают в меланхолию. Достаточно малейшей причины, чтобы вывести их из себя и заставить петь заунывные и бессмысленные песни, в которых они обращаются главным образом к богу, а потом и к добрым духам, чтобы они не тревожили и не мучили их. После продолжи-

тельного пения болезненные субъекты с пеной у рта впадают в беспамятство, произнося бессвязные слова. Грубое обращение с ними... не обходится без печальных последствий. Они в исступлении могут наносить удары окружающим чем попало или искусать их. Единственное средство остановить припадок — не беспокоить их..., а дать им волю петь и плакать сколько им угодно. При нескольких повторениях припадков происходит значительное нервное и психическое расстройство. Они ночью соскакивают с постели и бегут, куда глаза глядят, мучаются страшными сновидениями. Днем они страдают галлюцинациями и уверяют, что духи, которых они видят, уговаривают их следовать за ними. Болезненные субъекты долго шляются по аулам. Наскитавшись вдоволь, они наконец являются к какому-нибудь известному баксу, чтобы получить от него благословение вступить на поприще баксов. За какое-нибудь приношение старый бакса благословляет их» [А-ов, 1896].

В публикациях, отражающих народные воззрения XIX — начала XX в., «шаманская болезнь» обычно изображается как заболевание (необязательно психическое), причиненное духами с целью принудить человека стать шаманом. Само занятие шаманством считалось трудным, обременительным, люди не склонны были становиться шаманами по своей воле, поэтому приобщение к шаманскому служению понималось как принудительный акт. Представление, что духи силой и болезнью принуждают своего избранника стать шаманом, было известно многим народам мира. Такое объяснение причины болезни встречается, например, в рассказе о казахском баксы Адай-бае. «После женитьбы его... к нему стали вдруг являться какие-то два человека с предложением, чтобы он стал баксы на 12 лет». Никто, кроме него, этих людей не замечал. «Таинственные незнакомцы показывались Адай-баю в дороге, в степи... стараясь склонить его к принятию звания баксы. Адай-бай сначала не соглашался: тогда таинственные посетители... побили его однажды так, что киргиз [казах.— В. Б.] лишился чувств и лежал без сознания... рот и глаза у него скосились, а руки и ноги были разбиты параличом. Так он лежал четыре дня; на пятый день к нему вновь явились те же загадочные существа с вопросом, согласен ли он теперь стать баксы... В случае согласия он выздоровеет, если же не согласится, то будет калекой до смерти. Адай-бай уступил их настояниям. Тогда они велели ему взять в руки кобыз и начать играть... руки его пришли в движение. Затем таинственные посетители стали учить Адай-бая, как следует обращаться с духами». Адай-бай научился вызывать духов, а через месяц выздоровел [Комаров, 1905].

Способом заставить человека смириться и стать шаманом выступает болезнь и в рассказе о баксы Окэне. Девятилетнему Окэну во сне явились духи, предложили стать шаманом, но получили отказ. «...Тогда самый главный злой дух взял меня за руку и сказал: "Мы все выбрали тебя, ты будешь баксы, которому не будет равного; служить мы будем тебе верно; послушайся лучше добровольно; сделай себе кобыз и подчинись нам; подумай еще одну ночь, и если ... не согласишься ... мы возьмем тебя силой"». Наступила

вторая ночь, и Окэн вновь увидел во сне духов. «Они в этот раз все были нахмурены и свирепы; предводитель их, который был страшнее всех, спросил меня, на что я решился». Окэн ответил отказом. «Все духи громко завыли и заскрежетали зубами, а главный дух, сверкнув глазами, ударил меня в лицо. Я вскрикнул от ужасной боли и проснулся. После этого я, лишившись рассудка, совершенно не помнил, что было дальше со мной, и мне после, когда я выздоровел, рассказывали все, что делал во время своей болезни. Говорят, что я был бешен и имел ужасный вид: лицо мое искривилось; то случались со мною ужасные припадки, я пел какие-то мотивы, говорил бессвязные слова, которые внушали мне злые «фери»; то убегал в голодную степь и не возвращался домой по целым неделям. В таком ужасном положении я пробыл два года» [Невольник, 1896]. Лишь приняв посвящение и став баксы, Окэн вернул «себе рассудок», хотя лицо его осталось искривленным.

Так же понимали болезнь и киргизы. У будущих бакши «отнимались ноги, они глохли, слепли, видели мучительные сны... Духи якобы заставляли их стать шаманами. В случае отказа духи угрожали погубить или парализовать их. Как говорили сами шаманы, они страдали до тех пор, пока не становились шаманами» [Баялиева, 1972. С. 123]. Узбеки Хорезма также рассматривали болезнь будущего шамана как наказание за упрямство: отказ от связи с духами «обычно вызывает болезни и смерть» [Снесарев, 1969. С. 46]. По верованиям равнинных таджиков, «если избранник пари не становился шаманом или, чтобы освободиться от болезни, принимал посвящение, а сам проявлял нерадивость и старался избежать совершения обрядов, духи карали его болезнью или несчастьями» [Сухарева, 1975. С. 59]. Такие же воззрения были и у туркмен [Басилов, Ниязклычев, 1975. С. 124].

Однако эти представления о болезни как каре за непослушание духам — сравнительно поздние, появившиеся в ходе переосмысления древних верований. В накопленных на сегодняшний день материалах встречаются указания на иной смысл «шаманской болезни». В узбекских воззрениях, например, болезнь шамана чаще всего предстает просто как знак избрания духами. Именно потому, что ясного предложения от духов не поступало, необходимо было прибегнуть к помощи гадалки или шаманки, чтобы определить причину болезни. Этот обычай искать у шаманки разъяснений был настолько силен, что его соблюдали даже в случаях, когда всем все было ясно. Если после гадания выяснилось, что духи требуют от заболевшей женщины «взять бубен», избранница принимала решение стать шаманкой. Случай такого рода описан, например, в рассказе шаманки Кундуз (1921 г. р.), живущей в Галля-Аральском районе Джизакской области (мои записи 1973 г.). Кундуз заболела в возрасте 25 лет, через 7 дней после замужества.

Вскоре после возвращения ее будущего мужа из армии сыграли свадьбу. На седьмую ночь супружеской жизни Кундуз увидела во сне старшую сестру мужа, шаманку, умершую незадолго до того, как муж Кундуз пошел на службу в армию. «Здоровым ли он вернулся?» — спросила она у Кундуз о брате. «Да»,— ответила Кун-

дуз. «Руки моего брата пусты (укамиздинг қўлида ҳеч нарса жўқ» — сказала покойница. «У вашего брата счастье в руках; все, что у него есть,— ваше (укангиздинг қўлига қарга сичкан, қўлидаги сиздики)», — произнесла Кундуз. Этот разговор, казалось бы, не должен был вызвать гнев у явившейся во сне шаманки, однако сестра мужа схватила Кундуз. Следы ее пятерни синяком остались на левом боку. После этого Кундуз не могла двигаться, хотя была здоровой и упитанной женщиной. Ей было очень трудно дышать. Она не могла ступать одной ногой — сильно кололо в ступне (шаманка схватила ее и за ступню). Ее руки скрутило, кисти вывернулись, тело пронизывала сильная колющая боль. Муж позвал шаманку, чтобы узнать, что делать. По совету шаманки зарезали козла, устроили камлание, и после этого изо дня в день понемногу болезнь стала проходить. Лишь месяцев через шесть Кундуз пришла в себя. Но прежнее здоровье к ней не возвращалось. Время от времени она чувствовала себя едва живой. Она не могла двигать руками. Ей ничего не хотелось делать; страшная слабость сопровождалась полубессознательным состоянием: «Куда иду — не знаю, зачем встаю — не знаю». Домашнее хозяйство было запущено. Появились дети. Ради старшего сына был зарезан козел, и мальчик рос здоровым, а второй ребенок постоянно плакал, и от его плача к ней приходило описанное болезненное состояние.

Через три года после заболевания, в возрасте 28 лет она получила шаманское посвящение и второй ребенок стал здоровым, перестал плакать, но она оставалась, по ее словам, «наполовину парализованной». Обряд посвящения в шаманки не помог ей, потому что она боялась взять бубен в руки, думая, что духи «ударят» ее (уриб кетади). Получив шаманское благословение (патаа), она тем не менее в течение 12 лет не приступала к шаманской деятельности (бақшилиқ қилмадим). В этот период у нее ежегодно бывали приступы такой крайней слабости, что она «выглядела как покойник». По словам Кундуз, она в течение трех месяцев не ела, ибо не могла двигать челюстями: «даже вода в рот не проходила». В таком состоянии она часто громко плакала, ее плач был слышен даже на улице. Веки ее были почти сомкнутыми, цвет лица — мертвенным. Когда она передвигалась по комнате, ее бросало из стороны в сторону. Дети плакали, думая, что она умирает. После трех месяцев такого состояния ей становилось полегче, и она могла делать кое-какую домашнюю работу. «На праздники не ходила, на похороны не ходила, за детьми не смотрела, дом не убирала, одежду не стирала», — рассказывала Кундуз. «С виду казалось, что я здоровая, а на самом деле была как полоумная (ҳудди тентакка ўхшаб)». В течение года в жертву богу зарезали нескольких животных, но без всякого результата.

Через 12 лет была призвана другая шаманка, приказавшая повторить обряд посвящения, зарезав козла золотисто-желтой шерсти. Кундуз сделала все, что было предписано, выздоровела и с тех пор шаманит сама. Она боится отказать, когда ее приглашают к больным, так как уверена, что заболеет, если не станет лечить обратившихся к ней людей.

В рассказе Кундуз нет споров и ссор с духами. Начало болезни выступает здесь как уведомление о том, что ей надо сделаться шаманкой. Подобных примеров немало.

В рассказе шаманки Нобат (1909 г. р.) болезнь также служит своего рода сигналом. Нобат постоянно беспокоило, что дети могут играть у колодца, вырытого во дворе их дома. И хотя отверстие колодца было закрыто большим камнем, она боялась, что может случиться несчастье, и запрещала детям даже подходить туда. Однажды она услышала из колодца громкий плач девочки. Ей показалось, что это голос ее внучки. Нобат бросилась к колодцу, но увидела, что камень лежит на месте и в колодце никого нет. Она вернулась в дом, ощущая сильное сердцебиение, села в комнате и потеряла сознание. Дети долго и безрезультатно пытались привести ее в чувство. Нобат очнулась на другой день, была больной и ничего не слышала. Позвали знаменитого муллу из соседнего селения. Он прочитал молитву, три раза легонько ударил больную своей калошей, и слух вернулся к Нобат. Мулла сказал, что ей придется принять шаманское посвящение, если она не хочет умереть. Эти и другие похожие рассказы узбекских шаманок дополняются сообщением киргизского шамана Шермата (1853 г. р.): «Однажды вечером я пригнал баранов домой и вдруг увидел 5 человек, подъезжавших ко мне на лошадях... Незнакомцы поздоровались... красивый видный старик с седой бородой попросил меня, чтобы я подержал их лошадей, пока они прочтут "намаз"...» Приехавшие спросили, где можно переночевать. «Я предложил им провести ночь в доме моего хозяина... Они отказались, заявив, что мой бай нехороший человек, поехали прочь и вдруг исчезли. Меня это внезапное исчезновение тогда крайне удивило... С этого дня я заболел, стал чувствовать себя все хуже и хуже и проболел так целых три года. Вылечить меня никто не мог». Однажды в юрту вошел молодой человек приятного вида. «Он напомнил... о моей встрече с теми пятью незнакомцами и сказал, что сам он один из них... дал мне выпить чашку айрана... и... исчез. С этого мгновения я стал чувствовать себя лучше и через несколько дней совершенно выздоровел». Вскоре Шермат посетил шаманский сеанс, и шаман обнаружил, что Шермат видит его духов-помощников. После пятнадцати дней совместного пребывания с шаманом Шермат начал шаманить сам [Ильясов, 1945. С. 183].

Киргизский шаман Абдулла-бек внезапно почувствовал себя больным в горах, куда отправился на охоту, «и два дня находился без сознания, в обморочном состоянии», похожем на сон. После этого заболевания ему стали часто мерещиться черноусый мальчик, безусый ребенок и девица, которые, явившись, били, душили и мучили его [Абрамзон, 1958. С. 147]. Казахский баксы Суюмбай, однажды отправившись искать верблюдов, увидел полчище мулл в огромных белых чалмах и какое-то войско, испугался и потерял сознание. Пришел в себя уже ночью, поспешил домой; его руки и ноги тряслись, голова кружилась. Когда он лег в юрте, он услышал, что здесь собрались духи, которые решили: «Изберем себе повелителем Суюмбая, пусть он лечит больных и изгоняет из

людей шайтанов. Эй, Суюмбай, слышишь, что мы говорим, иди и лечи!» И Суюмбай стал шаманом [Алекторов. 1900. С. 32].

Таким образом, в шаманских галлюцинациях начало болезни далеко не всегда предстает как наказание за строптивость. Болезнь не проходит, если избранник духов медлит приступать к шаманской деятельности, это верно. Но болезнь наступает не как возмездие за отказ, а как знак избрания. Эта роль «шаманской болезни» ближе к ее древнейшей функции.

Архаическая форма «шаманской болезни» теснейшим образом связана с видениями, в мире которых пребывает избранный духами человек. В этих видениях духи похищают душу избранника и уносят в иной мир, где прячут в укромном месте, выкармливают и закаливают. По прошествии некоторого времени избранника «пересотворяют». Духи мучают его, кромсают его тело, рассекают на кусочки, отрубают голову, варят его мясо, считают и рассматривают кости, куют на наковальне части его тела, едят его мясо, а затем воскрешают. «Кромсание тела», у знаменитых якутских шаманов якобы происходившее трижды, А. А. Попов справедливо считал одним из важнейших актов призвания [Попов, 1947. С. 285]. «Пересотворенный» шаман уже не принадлежал к числу обычных людей. Верили, что он был наделен сверхъестественными свойствами, способностью превращаться в различных зверей, путешествовать в иные миры. В своих болезненных видениях шаман постигал тайны иных миров. Его водили по царству духов и божеств, приобщая к миру высших существ. Духи, с которыми он встречался, объясняли ему смысл увиденного, готовили его к роли шамана. «Пересотворение» могло происходить в ходе скитаний шамана по воображаемым иным мирам. У нганасанского шамана одни духи вырезали сердце и бросали вариться в котел, чтобы закалить, а другие духи извлекали глаза, чтобы вставить новые, наделенные необычайной силой зрения. Связанные с пребыванием в мире духов мучения шамана продолжались долгий период, порою несколько лет; окружающие воспринимали страдания шамана как тяжелую болезнь с явными признаками психического расстройства. Лучшие описания «шаманской болезни» принадлежат В. Г. Ксенофонтову (на материалах якутов, бурят и эвенков) [Ксенофонтов, 1930] и А. А. Попову (на материалах нганасан и якутов) [Попов, 1947; 1936, С. 84—93]. Интересны верования орочей о воспитании шаманских душ небесными божествами [Аврорин и Козьминский, 1949]. Сводка сведений, характеризующих верования тюркоязычных народов о получении шаманского дара и «шаманской болезни», сделана Н. П. Дыренковой [Дыренкова, 1930]. Сводка сведений о «шаманской болезни» у якутов дана в книге Н. А. Алексеева [Алексеев, 1975. С. 128—140]. Рассмотрение этих данных приводит к выводу: «Болезнь будущего шамана — это признак того, что душа его лежит на обучении у... духов» [Ксенофонтов, 1930. С. 61].

Представления о мучительном убиении и воскресении шамана как необходимой предпосылке шаманской деятельности имеют историческую связь с древними обрядами возрастных инициаций —

посвящения юноши в мужчину, полноправного члена племени [Van Gennep, 1909; Пропп, 1946; Анисимов, 1958. С. 146—147]. Эту мысль развил М. Элиаде, объяснивший, что «шаманская болезнь» по существу воспроизводит в видениях (галлюцинациях) обряд инициации, т. е. действия, некогда совершавшиеся на самом деле или символически в обряде инициации. Таким образом, «шаманская болезнь» по своей функции является заменителем ритуала посвящения, давно уже исчезнувшего из общественной жизни [Eliade, 1974. P. 33—66].

В среднеазиатско-казахстанском материале сохранились следы воззрений, свойственных для архаических форм «шаманской болезни». В рассказах о заболевании шаманов встречаются пережитки представлений: 1) о смерти и воскресении избранника духов, 2) о мучительных пытках будущего шамана, 3) о похищении духами и временной изоляции избранника, 4) об обучении новичка каким-то секретам ремесла. Рассмотрим имеющиеся сведения.

1. Пережитки представления о смерти и воскресении во время обряда посвящения обнаружены в преданиях туркмен-нохурли о почетной группе ходжей, которым, как и шаманам, приписывалось обладание духами-помощниками и вследствие этого способность узнавать причины болезней, лечить людей, получать известия о событиях, происходящих в других местах. По одному из преданий, во время посвящения мальчик лишился чувств и чуть было не умер; в другом варианте он три раза умирал и оживал снова [Басилов, 1970. С. 103].

Отголоски этого поверья можно распознать и в рассказе об одном узбекском шамане, живущем в окрестностях. г. Андижана. Он сам говорил посетительнице о том, что стал шаманом лет в тринадцать. К нему «привязались» духи, сделали его придурковатым (жинни бўб қолди). Он будто бы пришел на какое-то кладбище и там три месяца жил в провалившейся могиле, питаясь травой, одетый в изодранную одежду. Потом к нему пришел святой человек (азизларимиз) с плетью в руке и сказал: «Теперь довольно, хватит лежать. Вставайте!» — «Нет силы встать», — отвечал больной.— «Вставайте! — повторил святой и протянул ему рукоятку плети. Взявшись за конец рукоятки и воскликнув: «О, мой покровитель (пирим)!», юноша выбрался из могилы и ощутил себя здоровым (кузи очилди), пришел в разум. Святой дал ему плеть и сказал: «Пусть эта плеть будет вам другом (ёр бўлсин)». Поэтому шаман гадал и лечил с помощью плети.

В Джумгальском районе Иссыккульской области помнят рассказы о Мамбет-бакшы, приезжавшем в эти места в середине прошлого века. Он рассказал, что стал шаманом еще мальчиком. Однажды, прежде чем доить корову, он забыл привязать теленка, и теленок пролил все молоко. Мать побила его. Мамбет пришел на кладбище и лег в провалившейся могиле. Вдруг перед ним возник старик в чалме с девочкой лет четырех-пяти и произнес: «Ты будешь шаманом. Эта девочка — ее имя Кыз-жубан — будет твоим помощником (сениң колдогониң болот). Надо исполнять то, что она скажет». После этого Мамбет стал шаманом.

Сохраняющие шаманский характер турецкие предания о народных певцах утверждают, что певцы получали творческий дар в чудесном сне, которому предшествовали какого-либо рода лишения. Обычно певец впадал в сон на кладбище, у святых могил [Başgöz, 1967. P. 1—4]. Представление о физической смерти будущего шамана встречается в одном якутском предании [Ксенофонтов, 1930. С. 78]. Мотив смерти и погребения будущего шамана является, очевидно, переосмыслением архаического представления о «пересотворении» шамана. К этому же представлению восходит и поверье о том, что в некоторых случаях шаманской деятельности предшествует длительный сон.

Так, в Пайтугском районе Андижанской области я слышал рассказы о девушке, ставшей шаманкой «через сон» (уйқудан бўлди). Каждый год она будто бы впадала в крепкий сон, длившийся 40—50 дней, во время которого не ела, не пила, не двигалась. После бесплодных попыток вылечить ее, девушку показали шаманке, и та уверила, что сон — от духов, а единственный путь к выздоровлению — занятие шаманством. Вне зависимости от того, сколь достоверны эти рассказы, они интересны как этнографический источник: в них, как и во многих произведениях фольклора, сон по своей функции выступает заменителем смерти.

С представлениями о «пересотворении» могут быть связаны и синяки на теле будущей шаманки: «Человек, который должен стать большим шаманом, говорят, в течение пяти-шести дней лежит, лишившись речи, как будто мертвый. Все тело его в то время покрывается сине-багровыми кровоподтеками. Про такого и говорят — лежит, подвергаясь рассеканию» [Ксенофонтов, 1930. С. 78].

2. Воспоминания о мучительных пытках, на которые духи должны обречь шамана, сохранены в песне казахского баксы, записанной В. В. Радловым [Радлов, 1870. С. 46—51; Radloff, 1870. S. 60—66; Радлов, 1889. С. 407]. Н. Чэдвик считала эту «молитву» непонятной [Chadwick, 1936. P. 103]. М. Элиаде, однако, процитировал из нее три строки (71—73), справедливо заключив, что они могут быть поняты в свете воззрений сибирских народов, веривших в мучительное пересотворение шамана в ином мире [Eliade, 1974. P. 44]. Добавлю, что в этом призывании баксы гораздо больше строк, повествующих о мучениях шамана. Немецкий перевод В. В. Радлова не совсем точен, поэтому предлагаю свой (строки 71—77):

«Мои небесные пять [духов] пери,
Заставив сорок ножей [меня] резать,
Заставив сорок иголок меня протыкать,
Заставив меня сохранить на темени
[прядь волос, называемую] «айдар»,
Заставив [меня] подчиниться [духам] джиннам,
Вынудившие [меня] непокорного смириться,
К сухому дереву [т. е. кобызу.— примеч. В. В. Радлова]
[меня] приковавшие...» [Радлов, 1870. С. 48].

(Прядь волос, оставленная на темени, часто упоминается в описаниях казахских и узбекских эпических богатырей. Констекст

данного песнопения позволяет предположить какую-то связь между прядью волос и шаманским посвящением. Как известно, узбеки оставляли у детей косичку «кёкил» в знак того, что ребенок посвящен тому или иному святому [Снесарев, 1972]).

Свою болезнь казахский шаман описывает и в строках 96—101. Из контекста песнопения не вполне ясно, что баксы говорит о своих страданиях, поэтому В. В. Радлов и перевел строки 96—97 как относящиеся не к шаману, а к какому-то другому лицу. Мои записи песнопений узбекских шаманов, в которых содержатся близкие образы и выражения, не оставляют сомнения в том, что в этих строках баксы вновь вспоминает свою болезнь, вызванную духами, и в частности затмение рассудка. Правильным представляется такой перевод (строки 96—101):

«[Будучи невменяемым] не почитавший [своего] отца,
Не пивший молоко [своей] матери...
Я был как придавленный семью кетменями,
Я был как попавший в семь котлов»
[Радлов, 1870. С. 49; Radloff, 1870. S. 63].

(Очевидно, имеется в виду, что шаман чувствовал себя так, как если бы его бросали сначала в один, затем в другой и т. д. котлы с кипящей водой. В связи с этим уместно вспомнить, что в верованиях алтайцев «духи варили будто бы шамана в особом котле, разрезали его мясо, долго внимательно пересматривали и пересчитывали его кости» и т. п. [Дыренкова, 1949. С. 109]. Кипящий котел, куда может угодить в «мире предков» будущий шаман, знаком и верованиям хакасов [Diószegi, 1962, P. 91]).

3. Представление о похищении и временной изоляции избранного духами человека до сих пор еще живо в верованиях узбеков и таджиков. В Галля-Аральском районе, например, я не раз слышал рассказы о шаманах, которых духи будто бы уносили куда-то далеко от людей и помещали в пещере или подземелье. Так, шаманка Ульпан (пос. Богарное) говорила, что ее отца перед тем, как он стал шаманом, духи унесли в пещеру. По сообщению Ш. Устаева, среди таджиков кишлака Дербент Байсунского района Сурхандарьинской области есть небольшая группа, называвшаяся паризод (потомки пари). По преданию, некогда женщина из этой группы, уже выданная замуж и ставшая матерью, внезапно исчезла и появилась вновь лишь по прошествии сорока дней. Ее будто бы украли духи пари и унесли в какое-то потайное убежище, где наставляли искусству гадалки (фолчи). Таджики долины Зеравшана «верили, будто пари, облюбовав человека, уносят или уводят его с собой» [Муродов, 1974. С. 44]. По словам киргизской шаманки Бурулкан, «духи показывали ей сказочные места», когда уговаривали ее стать шаманкой [Баялиева, 1972. С. 125]. Количество подобных примеров можно умножить. Рассказы о киргизских и казахских шаманах, которые заболевали, оказавшись в горах, по существу содержат в преображенном виде тот же мотив. Здесь уже забыто, что будущего шама-

на должны уносить в горы духи, и он сам отправляется туда поохотиться.

Представление о необходимости ритуального уединения новичка-шамана во время посвящения оказалось более живучим, чем многие другие верования, связанные с периодом становления шамана. Потеряв связь с архаическими воззрениями, в том числе и с верой в похищение шамана (его души) духами, затворничество сохранилось до наших дней как часть ритуала посвящения. Этот обряд у таджиков и узбеков устраивался в доме будущего шамана (шаманки) и включал в себя трапезу из мяса жертвенного животного и последующего камлания. Во время обряда старый шаман (шаманка) посвящал новичка в шаманы. С окончанием обряда для получившего посвящение лица начиналась другая, не менее важная часть ритуала — затворничество, длившееся 40 дней и потому называвшееся «чилля» (тадж. ´сорок´). У части таджиков и узбеков (в частности, у узбеков Ферганской долины, таджиков долины Зеравшана) некоторые начинающие шаманки еще в первой половине XX в. сидели в затворничестве весь этот срок. Посвященная не должна была видеть посторонних людей. Она находилась в своей комнате, не могла сама готовить еду, ей приносил пищу только один человек из членов ее семьи, соблюдающий ритуальную чистоту. Есть пищу, приготовленную в другом доме, запрещалось. Выходить из дома по нужде разрешалось только с наступлением темноты; следовало идти, накрывшись покрывалом, глядя в землю, ибо нельзя было видеть звезды. Выходить за пределы своей усадьбы запрещалось. Нельзя было переходить через арык (ибо предполагалась возможность вреда от злых духов), нельзя было заходить в помещение для скота, где имеются коровы (из боязни козней духа дэв), считалось опасным подходить к высыпанной на землю золе — излюбленному месту пребывания духов. Показываться вечером вне дома одной возбранялось. По некоторым сообщениям (Южный Узбекистан), пребывавший в затворничестве человек не мог есть пищу, приправленную маслом, ему дозволялись лишь хлеб, молоко, чай.

Затворничество некогда было центральным, наиболее ответственным элементом обряда. Нарушив затворничество, человек портил весь обряд, и посвящение считалось несостоявшимся. По рассказу шаманки Хосият, живущей в селении Хумман Шахрисябзского района Кашкадарьинской области, ее чилля была испорчена мужем. В те самые дни, когда она сидела в своей комнате и играла на бубне, призывая духов, в дом приехал гость. Муж попытался угощать его сам, но не сумел приготовить хорошо еду. Разгневанный, он сорвал с крючка дверь в комнату жены и закричал: «На ком я женился — на женщине или на собаке? Кто будет принимать гостя?» Ярость мужа оказалась страшнее недовольства духов. Хосият вышла из комнаты и принялась обслуживать гостя. Духи покинули ее. Некоторая часть их, впрочем, осталась, и Хосият стала гадать и исполнять некоторые шаманские обряды. Но она убеждена, что могла бы быть сильной шаманкой и даже говорить с духами «по-арабски», если бы муж не нарушил обряд. Знахарка

Джахонбуви (1897 г.р.), к которой через некоторое время после смерти ее свекрови-шаманки присоединились духи, не сделалась шаманкой именно потому, что не смогла уединиться в чилля. «Если бы даже не сорок, а только двадцать дней просидела бы в затворничестве, все равно стала бы сильной шаманкой»,— считала она. Но были трудные послевоенные годы, ее муж погиб на фронте, она жила одна с маленькими детьми, работала в колхозе поваром. Кто стал бы ухаживать и за ее детьми и за ней и оберегать ее уединение? Обряд не состоялся, и Джахонбуви не смогла стать настоящей шаманкой, ограничив себя несложным обрядовым лечением маленьких детей.

Мусульманское мировоззрение вытравило из народной памяти древние представления о связи шаманов с иными мирами. В исламе возможность посещать потусторонний мир признана лишь за некоторыми пророками и святыми-суфиями, но не за шаманами. Поэтому недоступная для других сфера, в которой пребывает начинающий шаман, приняла вид пещеры или потайного подземелья. При этом в среднеазиатских легендах сохранились слабые следы представления о том, что пребывание в подземелье равносильно пребыванию в другом мире. По преданию, туркестанский святой Ходжа Ахмед Ясави по достижении 63 лет (возраст, в котором умер пророк Мухаммед) решил, что не должен больше жить на земле. Он перебрался в подземную келью (чилля-хона), где прожил еще 63 года. Пещера или колодец в древности воображались как вход в иной (подземный) мир; следы этого воззрения ясно сохранены в легендах о самаркандском святом Шахи Зинда [Басилов, 1983. С. 128—130], в некоторых эпических произведениях и волшебных сказках народов Средней Азии и Казахстана.

4. Сообщений о том, что начинающий шаман обучался у более опытного специалиста, немного, но они относятся к разным народам, что может быть понято как свидетельство устойчивости этого поверья.

У казахов как будто бывали случаи, когда шаманом желал стать не подвергшийся «шаманской болезни», т. е. не избранный духами человек. Такой человек «является к какому-нибудь старому баксы и просит, чтобы он взял его к себе в ученики». Он «должен не менее одного года состоять учителя благословение» [А-ов, 1894]. По другим сообщениям, «в прежние времена баксы брали от бедных киргизов [казахов.— В. Б.] сирот мальчиков в учение, которых обучали всем приемам баксы» [Жильцов, 1894; Андреев, 1796. С. 66]; «каждый начинающий бакса должен пройти выучку у какого-либо опытного члена корпорации» [Радлов, 1989. С. 405].

Киргизская шаманка Кокулай в течение месяца жила вместе с известной старой шаманкой Айымкан, «участвовала в ее шаманских играх, обучалась шаманскому искусству» [Баялиева, 1972. С. 130—131]. «В Северной Киргизии шаман уже в период своей болезни, мучений якобы видел своего главного духа-покровителя, разговаривал с ним. Но чтобы стать шаманом, ему было необходимо пройти курс шаманской практики, и поэтому в течение неко-

торого времени он учился у известного шамана» [Баялиева, 1972. С. 127].

Е. М. Пещеревой рассказывали в 1940 г. на Каратаге о женщине (таджичке), у которой стали проявляться заметные психические отклонения. Так как было решено, что расстройство психики вызвано духами пари, ее отправили в другой кишлак, где она была в обучении у видной шаманки, принадлежавшей к узбекской группе тюрк (устное сообщение Е. М. Пещеревой). В шаманстве хорезмских узбеков ученичество не отмечено (в отличие от большинства других профессий). «Правда, молодой шаман некоторое время сопровождал старого, опытного, учился у него традиционным приемам» [Снесарев, 1969. С. 48]. У узбеков северного Афганистана, где шаманство утратило наследственный характер, неофит, обнаруживший предрасположение к шаманской деятельности, должен был получать инструкции от другого бахши [Centlivres, Slobin, 1971. P. 168]. Представления о том, что начинающий шаман должен пройти какой-то курс обучения у духовного лица (ишан, ших), проявившего способности чудотворца, были распространены у юго-западных туркмен. У уйгуров шаман передавал своему сыну шаманские способности путем обучения [Малов, 1918. С. 12].

Эти сведения носят поверхностный характер и, может быть, не вполне точны. Была ли в прошлом у народов Средней Азии и Казахстана традиция шаманского обучения? Преобладающая часть имеющихся материалов ничего не говорит о «шаманской школе», а то и прямо отрицает какое-либо обучение: шаману дают знания духи. Баксы Окэн, по его словам, до избрания духами никогда не брал в руки кобыза и смычка. Ничего не говорится об обучении и в рассказах о казахской шаманке Джумагуль; для ее исцеления от болезни было устроено камлание, и в ходе обряда Джумагуль не только пришла в себя, но и уже стала камлать сама [Басилов, 1975а. С. 117]. Хотя о давшей благословение шаманке узбеки говорят «устаз» (мастер, учитель), а о получившей его — «шогирд» (ученик, ученица), в период затворничества общение между ними необязательно и обычно не происходит, так как шаманки живут в разных местах. Не надо думать, что данные о шаманском обучении скупы потому, что обучение держалось в секрете. Нет, сохранять в тайне такой факт в условиях местного быта было бы невозможно. При широком общественном характере жизни народов региона, при тесных родственных и соседских связях традиция шаманского обучения, если бы она существовала, была бы хорошо известна населению, и о ней без особого труда узнал бы и посторонний наблюдатель. (Напомню, что местные шаманы нередко охотно рассказывали русским о себе и своих духах, допускали их присутствие на камланиях, устраивали показательный сеанс).

Литература о шаманстве вообще бедна сведениями об обучении начинающих шаманов. Наиболее ясные указания на своего рода «шаманскую школу» содержатся в материалах по шаманству бурят, и в меньшей степени ненцев. Эта скудость сведений озадачивала некоторых исследователей. Н. Н. Харузин, например, считал, что для сложной шаманской профессии обучение необходимо, но

признавал, что этнографы очень мало узнали о том, как происходит подготовка шамана-новичка.

Накопленные данные показывают, что для усвоения шаманами необходимых навыков и знаний формальное обучение необязательно. Склонный по своему внутреннему складу к занятию шаманством человек самостоятельно впитывал в себя все, что впоследствии, когда он становился шаманом, оказывалось полезным,— верования и обычаи, предания и порядок проведения ритуалов. Когда человек ощущал в себе готовность сделаться шаманом, он обычно стремился к уединению. Это — закономерность, прослеженная у многих народов мира. Эскимосский шаман-неофит, например, уходил один на пустынный берег моря и там ожидал прихода к нему духов [Weyer, 1962. P 428—430]. У бурят кандидат в шаманы проводил целые дни в тайге, где ничто не мешало ему сосредоточиться и дать волю своему воображению, а также упражняться в песнопениях и обрядовых действиях [Хангалов, 1958. С. 371—372]. В Средней Азии важную роль на начальной стадии шаманского становления играло сорокадневное затворничество. Находясь в уединении, начинающий шаман предавался своим видениям, «беседовал» с духами, которые будто бы являлись к нему и наставляли его. Он вырабатывал свой стиль игры на бубне, а также стереотип обрядовых песнопений. В дальнейшем шаман закреплял нужные для ритуальной деятельности навыки, совершенствуя их из года в год. Вполне возможно, что в некоторых случаях молодые шаманы ощущали потребность наблюдать за зрелыми мастерами, перенимая у них опыт, однако такого рода обучение отнюдь не было правилом, без него можно было обойтись. Здесь все зависело от способностей молодого шамана, от его умения войти в свою роль.

Даже если допустить, что случаи, когда старый шаман в течение некоторого периода наставлял новичка, не были редкостью, всегда оставалась незыблемой древняя вера в то, что «сила» шамана зависит от его духов. Шаман делает то, что предписывают духи. То, что он знает, сообщено ему духами. Вот почему наиболее архаичным, первоначальным следует признать убеждение, что шамана обучают покровительствующие ему духи. Это убеждение сохранено в рассказе узбекской шаманки Очил (1910—1915 г.р.), жившей в селении Таз (совхоз им. Эргаша Джуманбулбула) Нуратинского района Самаркандской области; я встретился с ней в 1976 г. (рис. 15).

Сын Очил, учитель Я. З. (1936 г.р.), рассказывал, что шаманкой (по местному термину — кушнач) мать стала в 1944—1945 гг., когда ему было лет восемь. В это время он был болен. Очил пошла за дровами в подвал (ер тўла) и там увидела играющих девушек. Одна из них была в облике жены ее старшего брата (янга), которая жила километрах в тридцати от кишлака. «Почему вы здесь?» — спросила Очил. Янга отвечала непочтительно, женщины поскандалили. Очил схватила янгу за волосы и вырвала волос. Зажав волос в кулаке, она вбежала в дом и бросила его в огонь. В этот миг она почувствовала, что ее кто-то ударил ногой по плечу. После этого Очил потеряла рассудок. «Я хорошо помню время,



Рис. 15. Шаманка Очил. Узбеки. 1976 г. Фото автора

когда она была сумасшедшей,— говорил сын.— Моего младшего брата она бросила у мельницы, в месте, откуда выходит вода; потом забрала». Так как Очил буйствовала, ей связали руки и ноги. Ее муж вкопал кол в глиняный пол посреди дома и привязал ее к колу. На ночь ее оставили одну, заперев двери и окна. Утром в комнате увидели лишь кол с веревкой; в глинобитной стене дома зияла дыра.

Когда Очил нашлась, ее отвезли к одному ишану, попросив его вылечить ее чтением молитв. Это помогло, к Очил вернулся рассудок. Вместе с тем она часто сидела в углу дома, погруженная в свои видения, и называла имена святых и пари. Ее снова отвезли к ишану, и тот посоветовал ей стать шаманкой. С тех пор Очил гадает и лечит. Бубна у нее нет, ее ритуальный предмет — плеть. Она использовала также одежду покойного мужа, когда шла к женщинам с целью облегчить роды, если предполагалось, что налицо вредительство духа мартув (сары-кыз, албасты): в таких случаях обычно говорилось «кара басты». Ее муж в свое время также схватил за волосы и ударил одну из встретившихся ему танцующих девушек, и дух пообещал не трогать его и его потомков до седьмого колена. Таких людей духи (обычно относимые к категории албасты) боятся и убегают даже от их одежды.

Беседа с Очил записывалась на магнитофонную пленку. Ее рассказ был сбивчив, она перескакивала с одного эпизода на другой, однако после дополнительных расспросов последовательность событий стала понятной. При некоторых неясностях в целом картина отчетлива. Память Очил запечатлела начало ее шаманской деятельности в следующем виде.

Ее семья полгода находилась в кишлаке Учкора Катырчинского района, где муж работал чернорабочим. У нее было уже двое детей, один грудной. Однажды днем, когда она сидела дома, рядом с ней внезапно появился старец. «Дедушка, вы кто?» — спросила Очил. «Я — Гадай-Селкин-бова. Вся страна сейчас в тяжелом положении [продолжалась война.— В. Б.]. Я испрашиваю [у бога] то, что просит страна (журтдинг тилагини тилаб журибман). Хочу тебя выдвинуть на одну должность (сени бир амалга чиқарай)». Он приходил к Очил через день, продолжая эти разговоры. «Я,— говорил он,— защитник народа (мамлакатнинг қўрикчиси)». Очил

боялась кому-либо сказать о посещениях старца. И вот однажды Гадай-Селкин-бова сказал ей прямо: «Ты тоже будь защитницей народа. Будешь молельщицей за других (дувагай, лит. дуогўй)?» — «Хорошо, дедушка, буду»,— согласилась Очил.

Прошло 7—10 дней. Приболевший сын попросил накормить его пельменями. Занятая приготовлением еды, Очил зашла в подвал и увидела там сидящую девушку с желтыми, как золото, волосами. Очил вышла из подвала и стала кормить мальчика, ее сердце билось сильно, и ее потянуло обратно в подвал. «Ешь»,— сказала она сыну и вновь пошла туда. Девушка все еще была там. Очил ухватила ее за волосы; внезапно девушек стало много. Тогда Очил вырвала прядь волос и убежала домой. За приготовлением новой порции пельменей она бросила волосы в огонь. Что за дух привиделся Очил в подвале? По всем описаниям он соответствует албасты, которая в этих местах чаще называется сары кыз (желтая дева) или мартув. Очил называет ее «моя бабушка сары кыз (сари қиз момомиз)», добавляя, однако, что «бабушка» назвалась ей: «Я — твоя Нургул-мама» (т. е., святая, чья почитаемая могила находится в г. Нур-ата). Отождествляя «желтую деву» с Нургул-мама, Очил, однако, говорит, что это не дух категории мартув, так что полного слияния образов нет. Как бы то ни было, «бабушка» воскликнула: «Мои волосы сожгла!» и, придя в дом, пнула ногой в плечо Очил и ушла, обернувшись и посмотрев на нее. После этого Очил почти потеряла рассудок. Она помнит, что плохо видела, как будто в глазах была черная пыль.

Очил делала все, что внушал ей Гадай-Селкин-бова: «Говори это», скажет он, и я говорю; «Говори то», скажет, и я говорю». Однажды по его внушению (или по подсказке сары кыз?) Очил сбросила сына Истама с крыши дома. Мальчик тяжело болел целых сорок дней. «Жена моего брата всегда плакала, когда мыла Истама»,— вспоминала Очил. После этого поступка муж связал ей руки и ноги и оставил одну в комнате. По словам шаманки, Гадай-Селкин-бова явился, развязал веревки и помог ей уйти. «Я ушла через дымовое отверстие в крыше (туйнук) с травой адырасман [гармала или рута.— В. Б.] в руках: Гадай-Селкин-бова меня унес». Старец унес Очил в горы Лангар, в урочище, называемое Мавлан, где продолжал наставлять и обучать ее. Он якобы рассказывал ей и о прошлых временах, и о современном положении страны, жизни женщин.

По объяснению Очил, Гадай-Селкин-бова — святой, который ходит по свету (у киши дунёни бир айланиб кезиб журади) и делает благо людям. Он чистый и красивый человек. Правая половина у него желтая, левая — белая. «Война кончится,— говорил он ей во время пребывания в горах Лангар,— джигиты вернутся домой. Проси [у бога], что просит народ. Очень тяжелое сейчас положение. Война усиливается. Но теперь мы ее остановим». По мнению Очил, старец сумел прекратить войну (ана айтгандай тўхтатди, у киши). Остановив войну, он ушел неизвестно куда.

«Рядом с этим человеком я находилась 17 дней», — говорила Очил. Вначале она его боялась. Побеседовав с ней, он скрывался в

каком-то месте. В горах старец кормил и поил Очил. Женщина постоянно плакала, скучая о своих детях, и говорила об этом святому старцу. «Не плачь, мое дитя, мы сами смотрим за твоими детьми,— отвечал Гадай-Селкин-бова.— Пройдет время, и дети твои выйдут в люди, жизнь твоя станет хорошей (кун чиқади сеған ҳам), не плачь». Однажды он будто бы даже показал ей детей и вновь унес. Но обычно он каждый день рассказывал ей, что делают дети. Вести были нерадостные. «Сегодня твои дети голодны. В грязном казане лепешку подогрев, съели»,— сообщал, например, старец. На другой день она узнавала, что муж взял детей на место работы (хирман) и там уложил спать. «Такие страдания видела»,— заключала шаманка, рассказывая об этом периоде.

Очил пыталась протестовать. «Не буду я бродяжничать в юродстве (шу дувоначиликди қилмайман)»,— говорила она старцу, но он не внял ее словам. Очил с плачем обращалась к богу, Гадай-Селкин-бова уговаривал ее: «Не плачь. Тебя сразу никто не поставит на крышу дома [т. е. на почетное, высокое место .— В. Б.]. Будем защитниками народа. Проси [у бога] благ как для этого, так и для того мира (у дунёнинг ҳам мобатини тила, бу дунёнинг ҳам). Проси для людей счастья, долголетия, достатка, потомства. Сколько ты будешь просить, столько и будут жить». Он наставлял ее: «Говори, мое дитя: наш падишах пусть правит; говори, мое дитя: юноши пусть счастливыми ходят. Проси то, чего просят эти юноши; проси то, чего просит падишах. Долгой жизни проси, будь просителем за народ. Сейчас тяжелое время для страны. Я тоже проситель за народ (мамлакатдинг тилавчиси ман). Насилия никому не делай».

Святой старец предписал Очил гадать и лечить больных, в частности — распространенным в Средней Азии в прошлом способом плевать на больного, произнося молитвенные благопожелания. «Будешь лечить плевками [с молитвой] — сама станешь здоровой (тупирсанг — жон топасанг),— говорил старец. — Иди, посылай [людям] свет своих очей (кўзингнинг нурини сол)». Он учил оказывать помощь женщинам, которым мешали благополучно разродиться злые духи (қора, босқан хотинга бор, деди). «Если будешь посещать тех [женщин], которых давят черные дэвы, твое здоровье будет хорошим (қора девларнинг босганига борсанг, сен жон топасанг, деди). Будь одинаково [милосердна] и к мусульманам, и к русским (мўмин бўлсин, урус бўлсин — ҳаммасини як дей)»,— учил Гадай-Селкин-бова.

«Посещая больных, избегай мелочных разговоров»,— наставлял шаманку святой. Он не раз повторял, что нельзя придавать значения оплате: «Дитя мое, если даже вознаграждением за твою помощь будет кусочек хлеба или одна копейка — гадай (очабер), лечи (қора). Главное — чтобы человек получил от тебя облегчение». «Один рубль дадите мне или одну копейку — все равно»,— говорила шаманка. Она подчеркивала, что делится своим заработком с бедными людьми (фукар), когда посещает с целью паломничества святыни. «Если так не сделаю — нехорошо будет». Старец сказал Очил, что если для обряда зарежут барана, она должна дать

1 кг мяса мяснику и 1 кг — мельнику. Ее доля — тоже только 1 кг, причем и это мясо должно пойти на угощение людям, нехорошо съесть его лишь в кругу семьи. «Не жадничай, не ищи выгоду,— говорил святой,— делай пользу ради своей жизни».

Всему этому Гадай-Селкин-бова учил женщину по какой-то большой книге; эту книгу он будто бы передал ей, но она не сумела ее сохранить: однажды, когда ребенок плакал, уронила ее в воду; книга пропала. После этого она получила плеть, с помощью которой обычно совершает обряд лечения. Из ее слов можно понять, что плеть ей дали пари, а не святой («паридан олганман, парилар берган қамчини»). Возможно, впрочем, что в данном случае под «пари» Очил понимала всех духов, с которыми у нее связь, включая и святого старца (беседуя с шаманками, я не раз отмечал их большую вольность в обращении с терминами, которые, с нашей точки зрения, должны иметь строго однозначный смысл). «Взять бубен мне не приказывали. Лишь с пучком прутьев и плетью совершаю обряды».

Рассказ Очил важен многими чертами. В нем соединены вместе изоляция будущей шаманки, ее страдания и обучение. Показательно, что заболевание (временное безумие) не прошло вскоре после того, как Очил согласилась стать шаманкой. Более того, из фразы святого «Тебя сразу никто не поставит на крышу дома» явствует, что мучения неофита — необходимое условие приобщения к шаманской деятельности, а не наказание. Лишь претерпевший страдания человек может быть признан шаманом. Однако рассказ не разъясняет, зачем шаману надо страдать. Архаический смысл мучений здесь забыт. Недаром вместе с будущей шаманкой страдают и ее маленькие дети.

Итак, обучение шамана происходит в его видениях, а не в реальной жизни. Отголоски веры в чудесное обучение будущего шамана духами слышатся и в рассказе о старой гадалке, проживающей в окрестностях г. Ангор Сурхандарьинской области Узбекистана. Избравшие ее духи пари заставляли ее проглотить какую-то книгу. Два дня она сопротивлялась, на третий уступила. По мнению ее почитательниц, именно с проглоченной книгой связаны «сила» и искусство этой гадалки.

Избрание будущего шамана объяснялось в Средней Азии также любовными отношениями между духом и шаманом. Поверье о возможности интимной близости между духами и людьми было в XIX—XX вв. широко распространено здесь и вне связи с шаманством. С другой стороны, связь этого поверья с шаманством отмечена далеко не везде и не во всех случаях. И все же кое-где оно выступало как основная идея, указывавшая на причину, благодаря которой человек вступил на путь шаманского служения. Впервые это поверье было замечено А. Л. Троицкой, сообщившей, что в узбекско-таджикской среде шаманкой (гадалкой) может стать только та женщина, в которую «влюбляется или просто намечает себе» дух пери [Троицкая, 1925. С. 146]. Представление о любовных или «супружеских» связях между шаманами и духами пари было детально изучено О. А. Сухаревой среди равнинных таджиков [Сухаа-

рева, 1975. С. 48—55] и Г. П. Снесаревым среди узбеков Хорезма [Снесарев, 1969. С. 44—45]. Новые материалы были получены среди таджиков О. Муродовым [Муродов, 1974. С. 43]. Считалось, что в человека влюблялся и требовал ответной страсти дух пари противоположного пола. «Если избранник пари остается холоден, не отвечает на любовь и не соглашается принять на себя служение духу, пари гневаются и уходят, наказывая его болезнью. За любовь пари либо платят удачей, например, в охоте, любо дают человеку силу для общения с миром духов, способность провидеть судьбу и излечивать болезни, отгоняя злых духов. В таком случае человек, избранный духом пари, становился шаманом или шаманкой» [Сухарева, 1975. С. 46]. Такое поверье было свойственно в основном таджикам и оседлым узбекам. У киргизов оно обнаружено лишь в пережиточном виде [Баялиева, 1972. С. 130—131], по другим народам сведений нет.

Л. Я. Штернберг считал, что представление о половой связи духа с избранным им шаманом является наиболее архаической мотивацией шаманского избранничества, объясняющей и психологию шаманства в целом. Эта гипотеза приобрела сторонников. Д. К. Зеленин, однако, справедливо подчеркивал, что «сексуальная связь шаманов с их духами далеко не универсальна, не является всеобщею в шаманстве. Она чужда как раз наиболее древним из известных нам форм шаманства» [Зеленин, 1936. С. 352—353]. Гипотезу Л. Я. Штернберга подверг жестокой критике И. М. Суслов [Суслов, 1931. С. 123—125], не приняли В. Г. Богораз, М. Элиаде. Добавлю, что сведения, использованные Л. Я. Штернбергом для обоснования своей точки зрения, вряд ли подтверждают ее.

Представление о половой связи шамана с духом-покровителем противоположного пола Л. Я. Штернберг впервые обнаружил у нанайцев; затем ему удалось, как он полагал, отыскать подобные же воззрения у некоторых других народов. В 1974 г. А. В. Смоляк подвергла сомнению достоверность нанайских материалов Л. Я. Штернберга. Собирая сведения о шаманстве среди нанайцев, она не обнаружила веры в сексуальную связь шамана с его духом-покровителем (аями). А. В. Смоляк не допускала, чтобы это представление могло исчезнуть за несколько десятилетий, если оно существовало еще в 1910 г. в столь отчетливом виде. По ее мнению, Л. Я. Штернберг ошибся [Смоляк, 1974. С. 111 — 113].

Из круга народов, перечисленных среди тех, которые будто бы верили в половое избранничество, следует исключить селькупов: сведения о воображаемых дýхах-женах селькупских шаманов не говорят о том, что эти «жены» играли важную роль именно в избрании шамана [Прокофьев, 1930. С. 366; Прокофьева, 1981. С. 61; 1949. С. 344]. Такого же замечания заслуживают верования якутов. И в этом случае комментарии Л. Я. Штернберга не соответствуют материалу. «В ласках избравшего его [шамана.— В. Б.] абасы [духа.— В. Б.] заключается вся сила якутского шамана», пишет Л. Я. Штернберг [Штернберг, 1936. С. 150]. Но, знакомясь с материалом, мы видим лишь, что сны, в которых шаман выступает возлюбленным духов-девиц, расцениваются им как признак

удачи в ближайшей его попытке исцелить больного человека, не более того. Здесь нет речи о «всей силе шамана». Л. Я. Штернберг утверждает: «Дух-покровитель, без которого шаман не в состоянии исполнять свою основную функцию — лечение болезней, есть существо индивидуальное для каждого шамана в отдельности. Он носит особое название — ämägät» [Штернберг, 1936. С. 150]. Это правильно. Но даже приведенные Л. Я. Штернбергом сведения не говорят о том, что шаман вступает в интимную связь именно со своим духом-покровителем эмэгэт. Вообще привлеченный Л. Я. Штернбергом материал стоит совершенно особняком среди сведений о якутском шаманстве, не отражает его типичных черт. Сошлюсь на заключение исследователей якутского шаманства: «Главным из шаманских духов считался дух-покровитель шамана, который является якобы духом умершего шамана из числа предков живого шамана» [Алексеев, 1975. С. 125; Гурвич, 1977. С. 214—215]. Сведения о небесной жене телеутского шамана не рисуют эту жену главным духом-покровителем шамана. Ничего не говорится о роли небесной жены в сверхъестественном избрании шамана. Поверья о духах-девушках, возлюбленных юкагирского шамана, вообще неясны. Непонятно даже, можно ли считать этих девушек-духов помощниками шамана.

В отдельных примерах, взятых из верований шорцев, бурят, чукчей, важнейшим духом-покровителем шамана действительно оказывается его сверхъестественная супруга-дух. «Какой я кам без нее?» — говорил шорский шаман о своем духе-покровителе-жене. Однако подобные представления совершенно нетипичны для сравнительно неплохо изученного алтайского и бурятского шаманства. Нехарактерны они и для верований чукчей. Столь же неубедительны и ссылки Л. Я. Штернберга на традиции разных народов Америки. «Лучшее свидетельство», которым Л. Я. Штернберг считал сообщение Свонтона об индейском племени хайда, не содержит и намека на веру в сексуальную связь шамана с избравшим его духом-покровителем [Штернберг, 1936. С. 158]. Таким образом, привлеченные Л. Я. Штернбергом этнографические данные не свидетельствуют о распространенности идеи полового избранничества в шаманстве. Добавлю: вера в половую связь шамана с духом не согласуется с наиболее архаичным и типичным для шаманства представлением о единстве шамана с духом-покровителем, о полном уподоблении шамана духу при исполнении ритуала.

Обнаружение идеи сексуального избранничества в среднеазиатском шаманстве расширяет круг народов, веривших в интимную связь между шаманом и его духом-покровителем. Однако среднеазиатские материалы не подтверждают мнение, что эта идея является древнейшей среди лежащих в основе шаманства представлений, скорее напротив. Верования народов Средней Азии принадлежат к весьма позднему этапу развития религиозных воззрений, поэтому нахождение среди них идеи полового избранничества правомерно расценить как одно из свидетельств ее сравнительно позднего происхождения. Поверье об интимных отношениях человека с духами связано в Средней Азии преимущественно с категорией па-

ри и, следовательно, восходит к мифологии ираноязычного мира, которая, как известно, уже в древности достигла высокого уровня развития.

К сказанному остается добавить, что образ сверхъестественной жены — покровительницы героя — встречается в сказочном и эпическом фольклоре многих народов мира (в том числе народов Средней Азии и Казахстана) вместе с образами и сюжетами, восходящими к ритуалу возрастных инициаций и связанному с ним мифу. (Эти образы и сюжеты рассмотрены на русском материале В. Я. Проппом [Пропп, 1946].) Не может ли за этой формальной связью скрываться связь по существу, связь историческая? Не имела ли идея сексуального избранничества свои истоки в воззрениях, на основе которых выросли ритуалы инициаций? На первый взгляд положительный ответ на эти вопросы возможен. В сказочном фольклоре посещение героем иных миров, преодоление им препятствий, его гибель и воскресение нередко вызваны поисками невесты или украденной жены. Так как некогда человек мог вступить в брак лишь после обряда инициации и посвящение было условием начала половой жизни, можно было бы думать, что мотив супружеского соединения в фольклоре и мифологии уходит корнями в возрастные инициации. Соответственно с инициациями должно было бы быть исторически связано и представление о сожительстве шамана с его духом-покровителем. Однако такой ход мысли встречает следующие возражения: 1) сказочный фольклор и мифология отразили не только ритуал инициации, но и разнообразные более поздние верования и культы; 2) в сохранивших архаические воззрения рассказах шаманов (в частности, якутских и нганасанских) о своих странствиях в иных мирах во время «шаманской» болезни нет эпизодов интимного общения шамана-новичка с духами.

Все сказанное позволяет думать, что сексуальная мотивация избрания шамана духом-покровителем сложилась и присоединилась к древним верованиям лишь на каком-то позднем этапе формирования религиозных идей.

Таким образом, наряду с другими этнографическими материалами [Басилов, 1984. С. 138—169] сведения, полученные в Средней Азии и Казахстане, дают основания рассматривать «шаманскую болезнь» в теснейшей связи с поверьями, которые воспроизводят важные звенья универсальной схемы обряда посвящения. Эта связь — причинно-следственная, выявляющая природу «шаманской болезни». Если «шаманская болезнь» является преображенным воспроизведением ритуала инициации, это значит, что видения, переживания и поведение кандидата в шаманы определены ритуальной нормой, что заболевание вызвано не наследственными психическими отклонениями, а культурной традицией; оно внушено человеку традиционными воззрениями.

Наши материалы показывают, что для проявления «шаманской болезни» огромное значение имели внешние условия, а именно психологическая атмосфера в ближайшем окружении будущего шамана. При убеждении, что со смертью шамана (шаманки) его

духи должны принудить кого-либо из родственников взять на себя служение фамильным духам (или, как говорят в узбекской среде, «принять наследство»), в кругу родственников создавалась соответствующая психологическая установка. Общее убеждение в том, что духи вот-вот должны избрать нового шамана, оказывало сильное влияние на психическое состояние людей — на работу мысли, воображения, на эмоциональные переживания. Люди, знавшие, что выбор духов может пасть на них, жили в постоянном ожидании, которое, быть может, не всегда ясно осознавалось, но вызывало нервное напряжение и внутреннюю готовность встретить призыв духов. Любое несчастье или необычное событие могло быть расценено как поданный духами знак. Традиционные верования могли придать форму «шаманской болезни» действительному заболеванию, но могли явиться и единственной причиной самого заболевания.

Об атмосфере ожидания выбора духов свидетельствует рассказ шаманки Нобат. Младшая сестра ее отца была известной бакши. После ее смерти бубен достался старшей сестре Нобат, но та не спешила совершить обряд посвящения (патаа қонмади). Прошел год. Внезапно заболела младшая сестра Нобат, и бубен передали ей, полагая, что духи избрали ее. Однако и младшая сестра выздоровела, не прибегая к обряду посвящения. И вот тогда уже болезнь пришла к Нобат. Конечно же, Нобат ожидала ее. Это сообщение интересно тем, что раскрывает сложный механизм поисков будущего шамана. (К сожалению, в этнографической литературе немного сведений, которые показывают, как происходят эти поиски.) Мы видим, что выбор преемницы, которая заменила бы умершую шаманку, далеко не всегда происходил безошибочно и сразу. Нередко шел как бы процесс отбора возможных кандидатов. Для окружающих не было ясно, что именно Нобат должна взять на себя роль шаманки. До того как Нобат стала шаманкой, в родственном кругу некоторое время происходила своего рода проба сил.

Заболеванию (или выздоровлению), как правило, сопутствуют сновидения, отражающие сложившуюся у человека психологическую установку. Сновидения говорят о той подспудной, не всегда осознаваемой, но интенсивной умственной работе, которой охвачен человек. Сновидения могут подводить итог этой работе. В рассказах шаманов они служат знаком необходимости принять посвящение. Эмпирический опыт народа давно признал важную информативную роль сновидений, хотя сама причина сновидений и была истолкована неверно. Символика сновидений разнообразна, но ясна и для самого заболевшего и для окружающих, так как она связана с совершенно определенной ситуацией, вызванной убеждением, что на человека пал выбор духов. Шаманам и гадателям, к которым обращаются с просьбой истолковать сон, не составляет труда разъяснить сновидение по той же самой причине. В отличие от школы З. Фрейда, исходящей из формальной специфики символа, шаманское толкование снов учитывает широкий контекст, т. е. ситуацию, обусловленную народными верованиями. Шаман рассматривает сон с тех же самых позиций, что и его пациент, и его выводы обычно подтверждают ожидания пациента.

Сны бывают и символическими, требующими толкования, и предельно ясными. Так, у узбеков Хорезма шаманский призыв нередко происходил во сне, человек видел, что ему предлагают «взять то или иное орудие шамана — бубен, камчи» (плеть) [Снесарев, 1969. С. 45]. И у таджиков духи являлись к своему избраннику во сне «и требовали "взять бубен" или начать шаманить с другими предметами» [Сухарева, 1975. С. 59]. О таких снах не раз слышал и я.

Бывают и более сложные сновидения. Об их характере можно составить представление по рассказу узбекской шаманки Момохал (1908 г. р., кишлак Шуроб Ангорского района Сурхандарьинской области). В возрасте 27 лет, будучи матерью троих детей, она заболела: в ноге была такая боль, что она не могла ходить и ее выносили из дома на одеяле. К ней пригласили жившего в их селении ишана, чтобы он исцелил ее молитвами. В эту ночь она увидела взволновавший ее сон. Перед ней стоял незнакомый человек, у которого две густые косы (кёкил) ниспадали до пят. Благообразный старик дал ей в руки саблю и сказал: «Отруби у него голову». Момохал отсекла голову, ухватила за косы, перебросила через плечо на спину и всю ночь носила эту голову, не ощущая тяжести. Она рассказала ишану о своем сне. Ишан нахмурился, закусил губу и озабоченно покачал головой. «Вы приняли на себя, дочка (олибсиз бўйингизга, қизим)», — сказал он, имея в виду бремя шаманского служения. Момохал, по ее словам, постеснялась спросить у него, что ей теперь следует делать.

Прошли годы. У Момохал родились еще дети, но четверо детей умерли. Смерть детей она объясняла себе волей бога: «Аллах взял. Богу нужна эта смерть. Истинный божий раб не умирает. Таков уж мой удел». Но вот она увидела другой сон. К ней будто бы явилась старуха-знахарка (кушнач-кампир), «бабушка» (момо). В одной руке она держала звенящий подвесками бубен (дап). Другой рукой она с гневом схватила ее за ворот и сказала: «Или возьмешь этот бубен из моих рук и займешься [шаманским] делом (қасиб қиласанг), или лишишься детей. У меня хватит сил забрать и твоих троих оставшихся детей. Заставлю тебя выйти с бубном к народу». И Момохал во сне не сказала ей: «Возьму», но и не сказала: «Не возьму». Для себя Момохал решила: «Не отдам детей духам. Пускай сама умру, а дети должны жить».

Итак, решение было принято и сон был предельно ясным, однако Момохал, по ее словам, еще целый год чего-то ждала, пока не заболела. У нее распухли и отвисли веки, отчего закрылись глаза, а также не двигалась нога и стали болеть колени. Тогда Момохал будто бы вспомнила об этом сне и обратилась к гадалке (пальчи). Ей было уже 40 лет.

(Несмотря на то что Момохал рассказывала о себе очень охотно и готова была вновь и вновь повторять свой рассказ, воссоздать историю ее приобщения к шаманской профессии оказалось нелегким делом. Момохал говорила лишь о том, что имело значение для нее самой, в первую очередь о полных смысла вещих снах. И как бы невзначай выплывало вдруг, что она проводила несложные ма-

гико-анимистические обряды и до обрушившихся на нее бед. Момохал занялась знахарской деятельностью, видимо, уже в 1940-х годах. Муж Момохал не вернулся с фронта, она одна воспитывала детей, и жить было трудно. К тому же женщины-односельчанки стали просить Момохал, чтобы она взяла на себя проведение обрядов, рассчитанных на исцеление от болезней: все знали о духах-помощниках ее деда. Момохал согласилась. Ей было в то время лет 35, возможно и меньше. Трудно понять, ходила ли она тогда к ишану за благословением. Но она позволяла себе проводить лишь незначительные обряды.)

Гадалка сказала: «На тебе надежда сорока чильтанов твоего деда (бобонгнинг қирқ чилтон умиди бор сенда). Если не будешь шаманкой, останешься убогой. Должна служить сорока чильтанам (қирқ чилтоннинг хизматини қиласанг), получив благословение от ишана (эшондан қўл олиб). Или возьмешь бубен, или дети умрут». Гадалка предписала провести и обряд шаманского посвящения: «Зарежь теленка, мясо его раздели на три части и три дня проводи камлание (ўйин қил)».

И еще гадалка добавила: «Ты заболела оттого, что духи недовольны. Духи говорят: она боится сына больше, чем нас. А ты бойся не сына, а духов и с рвением приступай к шаманскому делу». Как объяснила сама Момохал, она не могла стать шаманкой, так как стеснялась своего 18-летнего сына. Но сын, узнав об этом, сказал: «Чтобы ты спокойно жила, ради своего здоровья делай все, что тебе надо»,— разрешив, таким образом, стать шаманкой.

Момохал сама сделала бубен, взяв решето у дяди своей матери (онамнинг тогаси). Сняв сетку, она натянула на обод козлиную кожу. Потом она пригласила для проведения обряда посвящения шамана (бақши) — узбека-кунграта, жившего в одном из окрестных селений.

Размышляя над этим рассказом, мы найдем в ней странное противоречие. Момохал знала, что наследственные духи могут избрать ее (к ее деду по матери, Алиму-бакши, в свое время присоединились духи-помощники чильтаны, после чего он стал певцом-сказителем). Ишан достаточно ясно дал понять, что ее судьба — стать шаманкой, и она начала проводить несложные обряды. Вот у нее один за другим умирают дети, и в свете традиционных воззрений можно было не раз задуматься, нет ли в этом вины духов, и принять меры. Наконец, седая старуха с грозным предупреждением является ей во сне, а Момохал все еще чего-то ждет в течение года. Чем вызвано это непонятное, опасное промедление? Видимо, и здесь причину следует искать в традиционном стереотипе, сохранившем особенности ритуальной нормы поведения: будущий шаман должен страдать, а не избавляться от страданий. При этом мучительный период должен быть достаточно долгим. (Вспомним другой пример: Кундуз, уже получив шаманское посвящение, в течение 12 лет не приступала к шаманской деятельности и продолжала болеть. Разве она не понимала, что сама продлевает себе болезнь? Очевидно, она просто не могла вести себя иначе. Узбекская шаманка Хаджарбуви до того, как принять посвящение, болела пара-

личом ног 7 лет. Лишь по прошествии этого периода двое шаманов — мужчина и женщина — сказали ей, что она должна стать шаманкой, и она последовала их совету. Зная старые традиции узбекского быта, мы можем быть уверены в том, что к Хаджарбуви много раз приглашали различных гадателей и шаманов, которые предписывали то же самое. Почему же исцеление так затянулось? Вероятно, потому, что согласно воззрениям, усвоенным заболевшей, болезнь должна была длиться не менее 7 лет. Шаманка Хайитгуль, жительница Ангорского района Сурхандарьинской области Узбекистана, также проявила странную «стеснительность»: в течение длительного периода она не приступала к шаманской деятельности, несмотря на обрушившиеся на нее беды.)

Таким образом, в конце 1950-х годов Момохал стала шаманкой, получив благословение и от шамана, и от духовного лица. (При этом ишан напомнил ей: «Я ведь давно говорил вам, чтобы вы стали шаманкой».) В конце 1970-х годов она приобрела себе еще один обрядовый предмет — плеть (камчи). Эту плеть она непосредственно связывает с чильтанами, духами-помощниками деда.

Решению Момохал ввести в обиход плеть опять-таки предшествовали сны (как и некоторые другие узбекские женщины, Момохал называла сон словом «тайна» — сир). Момохал трижды видела сны, в которых кто-то давал ей плеть. Сначала она увидела себя верхом на неоседланном коне, который куда-то ее мчал. Вдруг на пути встал дядя по матери (сын Алима-бакши) и остановил коня. Он сказал: «Сойди с коня! Куда ты едешь? У тебя еще дети есть». Он снял с коня уздечку и дал ей. Конь скрылся. Дядя дал ей плеть и сказал: «Опекай своих детей» (болаларингга эгалик қил). По объяснению Момохал, конь был дэвом, которого она отогнала от больного мальчика, проведя в этот день обряд. Дэв мстил ей за исцеление мальчика. Он хотел ее погубить, а чильтаны защитили. Возможно, в образе дяди ей показался один из чильтанов.

В другой раз она увидела во сне свою покойную мать, которая сказала, что другой дядя (со стороны отца, но родственник Алима-бакши) дал Момохал плеть. В третьем сне она за пятнадцать рублей купила плеть у старика соседа, родственника Алима-бакши. Символика снов здесь прозрачна: всякий раз плеть дает кто-либо из родственников Алима-бакши, показывая тем самым, что плеть предназначается Момохал от ее деда.

После этого у Момохал начали болеть глаза, и она обратилась к гадалке. Конечно, обсуждались сны. Гадалка сказала: «Твои сорок чильтанов трижды предлагали тебе плеть. Не возьмешь плеть — ослепнешь. Чильтаны возьмут твои глаза. С палкой будешь ходить». «Да»,— согласилась Момохал.

Где взять старинную плеть? Расспросы привели ее к человеку, у которого хранилась плеть, некогда принадлежавшая ишану. (Ишан, состарившись, отдал ее, заявив, что на коне ему больше не ездить.) Момохал уговорила продать ей плеть. Владелец не соглашался брать деньги: «Молитву прочитаете — и этого достаточно». Но Момохал объяснила, что во сне ей была указана плата за плеть — пятнадцать рублей. Владелец принял эти деньги. Теперь

следовало устроить ритуальное угощение в честь приобретения плети. (По существу это было жертвенное угощение чильтанам.) И здесь не обошлось без сновидений. Момохал увидела во сне знакомого человека, который привез и продал ей за 25 рублей козленка «сизой» масти. Она купила на базаре такого же козленка для обрядовой трапезы. Гадалка, которой Момохал рассказывала о своих снах, посоветовала освятить плеть у ишана. Момохал посетила ишана. Ишан плюнул на плеть, дав таким образом свое благословение.

Прекращение «шаманской болезни» в результате ритуального действия указывает на теснейшую связь этого заболевания с верованиями. Известно, что шаманы далеко не всегда вылечивают своих пациентов. Не каждый сумасшедший или нервнобольной может быть возвращен шаманом в нормальное состояние. Но в случае «шаманской болезни» выздоровление наступает, ибо традиционными верованиями предусмотрен весь ход болезни, в том числе и ритуальное исцеление.

Вряд ли есть смысл доказывать, что заболевание может возникнуть и исчезнуть в результате внушения. Случаи такого рода уже давно рассмотрены в специальной литературе [Бехтерев, 1908]. И все же полезно вновь указать на некоторые факты, говорящие о том, что здоровье шаманов может в сильной степени зависеть от их веры в духов. Так, дух-покровитель киргизской шаманки Кокулай запрещал ей замужество. Когда же она вышла замуж, у нее отнялись обе руки, родился мертвый ребенок. Во всем этом, по ее мнению, был повинен дух. Убежденная, что дух не позволит ей больше иметь детей, она ушла от мужа. После этого к ней вернулась способность владеть руками. Шаманка Атый по велению своих духов до сорока лет не выходила замуж. Она нарушила запрет и заболела. Ей чудились духи, которые мучали ее и требовали оставить мужа. Когда через два года Атый рассталась с мужем, духи перестали донимать ее [Баялиева, 1972. С. 130]. В этих и других подобных случаях заболевание внушено страхом перед духами. Шаманы захвачены миром своих видений и воспринимают его как реальную действительность. Поэтому воображаемая встреча с враждебными духами или разлад со своими духами могут окончиться трагически и даже привести к смерти. Об этом уже писал С. М. Широкогоров, характеризуя эвенкийское шаманство [Широкогоров, 1919. С. 86]. Смерть по вине шаманских духов естественна и для среднеазиатских верований. В народе ходит немало рассказов о смерти людей, которые отказывались стать шаманами. Тетка Нобат, шаманка, умерла во время шаманского обряда, как считают, по вине духов, разгневанных тем, что она не соблюдала всех правил ритуала.

В нашей литературе была распространена точка зрения, согласно которой «шаманская болезнь» обычно приходится на переходный возраст [Богораз, 1910. С. 11 — 12; Штернберг, 1936. С. 141; Токарев, 1964. С. 292]. Однако факты показывают, что это отнюдь не правило. Так, среди алтайских шаманов Сапсыр начал камлать в 6—7 лет, Таштын — в 22 года, Кайрык — в 23 года, Моштой —

в 27 лет, Мама — в 28 лет, Арагызак — в 62 года [Анохин, 1924. С. 121—144]. Среди якутских шаманов Павел стал шаманом в 24—25 лет, Петр — после 25 лет, Иван «на 25-летнем возрасте заболел припадками истерического пения от имени разных духов». Михаил Никитин ждал «рассечения тела» духами в возрасте около 40 лет [Ксенофонтов, 1930. С. 41—42]. И в Средней Азии начинающий шаман в большинстве случаев заболевал, уже будучи физически сформировавшимся человеком.

Конечно, известны и случаи, когда «шаманская болезнь» приходилась близко к периоду полового созревания. Однажды пари влюбился в девушку лет пятнадцати [Троицкая, 1925. С. 146]. Избранниками духов оказались девочки 12—14 лет, мальчики 13 лет [Сухарева, 1975. С. 48—51; Баялиева, 1972. С. 124; Ильясов, 1945, С. 183]. Однако далеко не весь материал укладывается в эту схему. С одной стороны, духи являются к избраннику, когда он еще не достиг переходного возраста. Баксы Окэн увидел своих духов, будучи 9 лет от роду. Киргизский шаман Кыяс страдал припадками «эпилепсии» с детства. С другой стороны, чаще всего обреченный стать шаманом человек заболевал в возрасте от 18 до 30 лет; известны случаи «шаманской болезни» и после 40 лет. Например, казахская шаманка Жумакыз заболела в возрасте 22—25 лет, после появления на свет двоих детей; баксы Таже Тонаев начал свою лечебную практику с 25 лет [Степной, 1897]. Нобат стала шаманить, когда ей было 43—45 лет. Ее сыновья уже были женаты. Ее односельчанка Хайитгуль (1926 г. р.) приняла посвящение в возрасте 44 лет, будучи матерью взрослых детей. Шаманка Мискал (1900—1905 г.р.) из кишлака Оймаут Галля-Аральского района Джизакской области заболела и приняла посвящение в возрасте около 29—30 лет, имея пятилетнего сына. Примеры подобного рода убеждают в том, что природа «шаманской болезни» не может быть объяснена физиологическими особенностями периода возрастной перестройки организма.

«Шаманская болезнь» разнообразна в своих проявлениях (может быть, именно поэтому в народе и нет для нее специального термина). Она далеко не всегда в Средней Азии и Казахстане выглядела как помрачение рассудка, как психическое расстройство. Она проявляла себя как временный паралич различных частей тела, временная потеря зрения. Узбечку Хайитгуль (1926 г. р.) заставила совершить обряд шаманского посвящения болезнь ног ревматического характера. Лечение в больнице не принесло облегчения, и пришлось вспомнить, что остался без внимания бубен, принадлежавший знаменитой шаманке, матери ее мужа. Этот бубен последние годы был у старшей сестры Хайитгуль, но сестра в 1966 г. умерла, и духи опять не имели служительницы. Приняв посвящение, Хайитгуль выздоровела. Разнообразие форм болезни вполне согласуется с предположением, что болезнь причинена самовнушением. Как известно, связь между психикой и физическими функциями организма многообразна и самовнушение может вызвать и открытые раны, и явные симптомы беременности. Разнообразие форм «шаманской болезни», видимо, появилось с забвением

древнего стереотипа, определявшего галлюцинации и поведение человека во время этой болезни. Оно, вероятно, свойственно уже позднему этапу, когда шаманство клонится к упадку.

Далее, в Средней Азии не редки случаи, когда человек становился шаманом не из-за своей болезни, а из-за болезни детей. Узбекская бакши Айдай (1900—1905 г. р., с. Малтап) приняла шаманское посвящение в 26 лет, после того как умерли ее двое детей, в надежде, что служение духам сохранит жизнь ее оставшимся детям. Односельчанка Айдай — Каршигуль (1917 г. р.) совершила обряд посвящения в возрасте свыше 40 лет и затем повторила его через 15—16 лет, для того чтобы дети не болели. «Сама я здорова и лишь ради здоровья детей (ўйнаб кўлиб журсинлар деб) вновь совершаю обряд»,— объяснила она. Интересен рассказ узбекской знахарки Кырмыз (1910—1912 г. р., колхоз имени Калинина Ангорского района Сурхандарьинской обл. Узбекистана). Ее отец в возрасте 18 лет внезапно оказался парализованным. Его отвезли к ишану, который приступил к ритуальному исцелению молитвами. Лежавший без движения отец стал понемногу ползать, потом ходить. Некоторое время он жил у ишана, помогая в домашних работах, и в конце концов выздоровел. После этого он стал знахарем (қушноч), сочетавшим проведение обрядов с чтением мусульманских молитв и исполнением религиозных треб (мўллачилик қилди). Он умер, когда Кырмыз было 13 лет. В 18 лет она заболела сама. Обратилась к гадалке, та предписала жертву духам, было зарезано животное. Кырмыз выздоровела и с тех пор не болеет. Зато с тех пор болели все ее дети, когда им исполнялось 18 лет. (Подробный рассказ Кырмыз о том, кто и когда болел, показывает, что этот стереотип не во всем согласуется с действительностью. Ее сыновья болели и в детском возрасте, и в 14, и в 16 лет). Ее пятый сын тяжело заболел болезнью почек. После лечения в больнице ему стало лучше, но вскоре болезнь вернулась. Кырмыз разыскала слепую гадалку, которой в свое время помог ее отец, и старуха сказала, что Кырмыз сама должна лечить своего сына старыми (ритуальными) способами, а для этого надо продолжить занятие отца. Кырмыз ответила, что она уже совершает несложные обряды, но стать настоящей кушнач не смеет, так как не посвящена — «не взяла руку» (қўл олган йўк). Слепая гадалка разъяснила, как надлежит поступить. После посвящения Кырмыз ее дети, по ее словам, не болеют. Даже тот сын, который страдал почками, здоров. Итак, приписываемая духам болезнь может поразить не самого шамана, а кого-либо из его близких, прежде всего детей. Факты такого рода разрушают старую гипотезу о шамане как больном человеке, которого принуждают к шаманской деятельности какие-то отклонения в его психике.

В связи с этим приобретает значение и тот факт, что в быту узбеков и таджиков принятие шаманского посвящения во многих случаях не влечет за собой занятия шаманством. Упомянутые Хайитгуль и Каршигуль, например, приняв посвящение, шаманками не стали. В 1970-х годах они лишь проводили простые «лечебные» обряды в кругу своей семьи и иногда повторяли обряд посвящения,

приглашая своих духов к ритуальному угощению. Главное — удовлетворить наследственных духов, которые нуждаются в жертвенной пище. Подобные случаи особенно ясно показывают, что посвящение принимается в силу живучести древней веры в действенность такого способа поладить с духами, а не в силу «болезненной склонности» человека к истерии и припадкам. Почему духи смиряются с тем, что обладательницы бубнов не шаманят? Если Хайитгуль и Каршигуль не могут быть шаманками, духам (как в случае с Нобат и ее сестрами) полагалось бы искать другие, более подходящие кандидатуры. Из бесед с пожилыми женщинами того же кишлака выяснилось, что обе женщины в принципе считаются способными к шаманству, просто в этом нет необходимости: в кишлаке уже есть опытная бакши, причем состоящая с ними в родстве. Здесь уместно вспомнить слова Д. К. Зеленина о том, что «коллектив вынуждает» человека стать шаманом; в данном случае для женщин пока нет нужды браться за бубен.

Несколько иной смысл имеет рассказ об узбечке Курбан (то же с. Малтап). У нее умирали дети, поэтому она в течение 10—15 лет принимала ежегодное посвящение и мазала кровью жертвенного животного бубен со словами: «Посвящаю наследству [т. е. духам-помощникам] моей свекрови», которая была шаманкой. Курбан не противилась шаманскому занятию, но шаманкой не стала: духи не «сели» на нее (Қурбонга мерос қўнмади). Айдай так разъясняла другой похожий случай: «Быть шаманкой тяжело (бажариш огир, олиб юришга қийин). Поэтому никто и не взял на себя наследство [т. е. духов] матери». В народе признано, что на роль шамана годится не каждый человек.

Изложенный материал характеризует «шаманскую болезнь» как явление, обусловленное культурными традициями. Таково по существу и шаманство в целом. Оно было вызвано потребностью людей оградить себя от враждебных сил, созданных их же фантазией,— от всякого рода духов. В основе шаманства, как и других религиозных культов, лежат идеи, выработанные человечеством в процессе познания окружающего мира. Их воздействие на жизнь людей исключительно велико. Еще сравнительно недавно вера в духов господствовала в воззрениях целых народов, влияла на их образ жизни, причиняла болезни и смерти. Воздействием этих идей и следует объяснять особенности в ритуальном поведении шамана.

Почему шаман, когда к нему являлись духи (обычно это происходило во время камлания), начинал корчиться в конвульсиях, трястись, закатывать глаза, а порой и лишался сознания? Потому что именно так он и должен был себя вести. Издавна всякого рода припадки объяснялись одержимостью, пришествием или вселением духов, полностью овладевавших человеком. Но при этом предполагалась и обратная связь: если духи овладели человеком, это должно проявиться в припадке. И когда человек утверждался в вере, что его избрали для служения духи, он неизбежно следовал в своих мыслях, ощущениях и поступках свойственным его культуре стереотипам, связанным с его положением посредника между духами и людьми [подробнее см.: Басилов, 1984].

Не противоречит ли этой точке зрения принцип наследственности в шаманстве? Нет. Подчеркну еще раз, что высказывавшаяся в литературе мысль о связи наследственного характера шаманского звания с передачей по наследству каких-то особых болезненных психических свойств неверна. Идея шаманского наследования исходит из особенностей общественной организации народов, сохранявших в своем быту шаманство. В недавнем прошлом шаманство было у многих народов родовым культом. Особенно хорошо эта социальная роль шаманства прослеживается в традициях эвенков. С. М. Широкогоров писал: «Всякое действие, имеющее влияние на духов, рассматривается как имеющее общеродовое значение, и род берет его под свой контроль... Поэтому все шаманство у тунгусов является функцией рода, а шаман одним из органов его» [Широкогоров, 1919. С. 86]. Родовыми рамками был очерчен круг лиц, среди которых духи могли избрать преемника умершему шаману. С ослаблением родовых связей этот круг сузился, охватывая только близких родственников шамана. Принцип родственного наследования шаманского дара является социально обусловленным. Преемник умершему шаману обнаруживался среди родственников, потому что здесь он и ожидался: родовые духи не могли остановить свой выбор на чужаке. Следовательно, передача шаманского дара родственнику является таким же культурным стереотипом, как и ритуальная «ненормальность» шамана.

В нашей литературе предпринимались попытки проследить шаманскую генеалогию — последовательную цепочку предков, от которых шаман воспринял своих духов-помощников. Но эти генеалогические схемы интересны лишь как иллюстрация веры в родственную преемственность шаманского дара. Они не могут ничего сказать о наследовании каких-либо «психических особенностей». Они не могут убедить и в том, что склонность к шаманству прослеживается лишь у отдельных родственных групп населения (родов или семей). Об этом говорят, в частности, высказывания двух исследователей шаманства: «Родословная любого алтайца в корне своего рода имеет в большинстве случаев умершего шамана» [Анохин, 1924. С. 23]; «В настоящее время енисейцы так перероднились между собою, что едва ли найдется человек, в роду которого не было шамана» [Анучин, 1914. С. 23].

Внутренний мир шамана должен был соединить в себе ожидаемый обществом стереотип мышления и поведения с врожденными свойствами и склонностями натуры. Очевидно, интересы и способности человека не всегда примирялись с ролью шамана, в результате чего был возможен своего рода конфликт. Известны случаи, когда, по убеждению шамана духи-помощники покидали его [Суслов, 1931. С. 117; Попов, 1936. С. 83]. Баксы Адай-бая духи предупредили, что будут служить только 12 лет, и сдержали слово: «Прошло двенадцать лет; духи скрылись» [Комаров, 1905]. Но чаще духи покидали человека неожиданно. Девушка-таджичка была некоторое время гадалкой. «Затем пери ее покинула, и она стала простой смертной» [Троицкая, 1925. С. 146; см. также: Сухарева, 1975. С. 48, 50].

В Южном Прииссыккулье пожилая киргизка рассказала И. Б. Молдобаеву и мне, что известный бакши Сейидбек на ее глазах потерял свою шаманскую силу. Это произошло в начале 1950-х годов, после его размолвки со своим сыном. Сын известил Сейидбека, что собирается оставить прежнюю жену и взять новую. Сейидбека это глубоко огорчило. Поступок сына был ему не по душе: жена сына ничего плохого не сделала. Сейидбек убеждал сына: «Ты не должен бросать свою жену», но тот стоял на своем. Наконец, шаман с печалью сказал: «Я ожидал, что ты тоже будешь хорошим бакши, лучше меня, но этого не получится. А женитьба не принесет тебе удачи. Вторая жена окажется бесплодной, а сам ты скоро умрешь». Ночью Сейидбек с криком выскочил из дома с протянутой вперед рукой и в таком положении упал во дворе на землю. «Что с тобой?» — склонился к нему муж рассказчицы. «Мой [дух] помощник убежал (колдогоным качип кетти)»,— ответил шаман. Оказывается, он увидел, как от него убегает волк. После этого Сейидбек перестал шаманить.

В Галля-Аральском районе Джизакской области Узбекистана мне рассказывали о шаманке, которая в 1950-х годах утратила своих духов. Однажды она камлала, пытаясь исцелить больную. Внезапно дверь в комнату распахнулась, и послышался звук, который издала бы стая птиц, вылетевшая из комнаты через дверь на улицу. Шаманка поняла, что от нее ушло ее «войско», так как духи, завладевшие больной женщиной, оказались сильнее.

Эти рассказы затруднительно объяснить с позиций гипотезы о врожденной склонности организма к психическому расстройству. Если защищать эту гипотезу, то надо полагать, что человек выздоровел, преодолев свои отклонения, а потому и перестал быть шаманом (так и объяснял избавление шамана от духов В. Г. Богораз [Богораз, 1910. С. 18]). Однако более убедительным кажется иное толкование. Утрата духов — следствие внутренней борьбы, вызванной разладом между ролью шамана и самоощущением вполне здорового психически человека. Нежелание человека оставаться шаманом оказалось сильнее его убеждения в избранничестве духами. Человек осознавал свои ощущения в образах традиционных воззрений. У него могло появиться сомнение в привязанности к нему духов, а затем и решение, представшее как поступок духов.

Есть пример, который ясно показывает, что вера в уход духов сложилась в результате внутренней работы, изменившей психологическую установку. Киргизский шаман Кушпек по пути на летнее пастбище забыл в одном месте серебряную табакерку и послал за ней своих духов. Духи сказали, что табакерка придавлена к земле двумя стволами деревьев. Бакши поехал сам и увидел, что поверх табакерки лежат два стебля степной травы. Кушпек был поражен: «Как мог он связывать свою судьбу с такими ничтожными духами?... Духи оказались абсолютно бессильными выполнить самое простое действие». Кушпек решил избавиться от духов и «напугал их так, что они исчезли навсегда» [Баялиева, 1972. С. 134].

Распространенное у многих народов убеждение, что быть шаманом тяжело, очевидно, отражает трудности в первую очередь психологического характера. Став шаманом, человек должен преобразиться, принять на себя новую роль и вжиться в нее так, чтобы вытеснить ею свое прежнее «я». «Растрачивая много энергии на камлание, переутомляя себя свыше меры, находясь все время в состоянии готовности принять духов, а следовательно, в состоянии большого нервного напряжения, шаманы... даже во сне находятся под влиянием [веры в] духов и постоянно пользуются своим сном для сношений с другими шаманами и духами...» [Широкогоров, 1919. С. 100]. Видимо, не каждый человек способен переносить такую нагрузку. Возможно, в случаях, когда жизнь в роли шамана была сопряжена с большим насилием над собой, человек не выдерживал и мог действительно впасть в нервное заболевание, порой с трагическим исходом. Может быть, к таким случаям относится гибель алтайского шамана Чёчуша, который 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». Что чудилось шаману перед смертью? По мнению алтайцев, его за что-то «задавили» духи [Анохин, 1924. С. 25].

Но в целом мнение о том, что «при образовании контингента лиц, занимавшихся шаманством, большую роль играло наличие неуравновешенной и легко возбудимой психики» [Хомич, 1966. С. 210], представляется неправильным. Конечно, шаман должен быть впечатлительным, эмоциональным человеком. (Гадалка Махмура, 1921 г. р., из кишлака Пошхурт Шерабадского района Сурхандарьинской области, например, рассказывала, что смотрела по телевизору пьесу, в которой действует противный старик, угнетатель бедных; затем она целую ночь во сне преследовала, наказывала, била этого старика). При этом впечатлительная натура шамана должна быть способной к постоянному самоконтролю. Иначе он не сможет последовательно, в течение многих лет воплощать в себе образ, который внушен ему традиционными верованиями.

Быть может, не лишены некоторого интереса мои впечатления от встреч с людьми, занимающимися шаманством. Конечно, эти впечатления не могут быть веским аргументом в спорах о природе шаманства. Но если какое-то время назад не подкрепленные медицинским обследованием слова В. Г. Богораза о шаманах как полусумасшедших субъектах принимались всерьез, то позволительно высказаться и другому этнографу, не проводившему специальных медицинских наблюдений. В Средней Азии я видел свыше двух десятков шаманов, шаманок, гадалок. За исключением двух-трех человек, они производили впечатление людей, хорошо владеющих собой, обладающих богатым внутренним миром, в котором царит свой, строго соблюдаемый порядок. Мои впечатления находят достойную внимания поддержку в мнении людей, среди которых шаманы и шаманки живут. Народы Средней Азии и Казахстана — как и другие народы мира — не считали ша-

манов больными или «ненормальными» людьми и прекрасно отличали их от всякого рода «бесноватых» и «одержимых». Для людей, проявлявших отклонения от психической нормы, издавна существовали свои названия (например, у туркмен — джинли, дяли, тентек и пр.).

Как бы ни решался в конечном счете вопрос о понимании «шаманской болезни» и соответственно личности шамана, вряд ли будет оспорено утверждение, что проявления «шаманской болезни» теснейшим образом обусловлены традициями общества, особенностями его культуры. Эту обусловленность хорошо показывают сведения о жизни народов Средней Азии и Казахстана. Напомню, что у казахов и туркмен шаманами были, как правило, мужчины. Значит ли это, что женщины в казахской и туркменской среде каким-то образом были избавлены от «наследственных психических отклонений?» Нет, причина другая: патриархальные традиции казахов и туркмен относили шаманство к мужским занятиям. У таджиков и узбеков шаманство перемещалось в женскую среду. Можно ли думать, что мужчины здесь стали приобретать иммунитет от «шаманской болезни?» Нет, опять-таки суть дела в изменении традиций: шаманство становилось занятием, не престижным для мужчины. Эта тенденция получила дальнейшее развитие в советский период. За последние три-четыре десятилетия в тех районах Узбекистана и Таджикистана, где шаманство сохраняется, оно находится почти исключительно в руках женщин. Эти изменения обусловлены дальнейшим упадком шаманства.

Итак, «шаманская болезнь» по существу была посвящением. Видимо, в древности посвящение оставляло какой-то знак; воспоминания об этом хранит фольклор. Так, халиф Али в виде святого дервиша во сне предрек будущим родителям героя Алпамыша рождение сына. Затем он дал ему имя и «шлепнул младенца рукой по спине — остался на ней след благодати — отпечаток его пятерни» [Алпамыш, 1949. С. 3]. Рожденный в могиле герой Гёр-оглы был «пересотворен» святыми: лишив его чувств, они «рассекли ему живот, вынули печень, очистили все, светом заполнили ему нутро и снова сделали все, как было». Гёр-оглы поет о них: «[Те, кто] хлопнул меня пятерней по спине, пришли». В одном из эпизодов товарищ Гёр-оглы, дервиш, показывает ему свою спину: там след пятерни. Гёр-оглы замечает: «И ты... не простой человек» [Гёр-оглы, 1983. С. 414, 473, 512]. У родоначальника нескольких туркменских племен Салыр-Газана на спине «были следы пяти пальцев (пенджe) пророка» Мухаммеда [Джикиев, 1972. С. 13] как признак его святости. Становится понятным, почему в некоторых рассказах духи ударяли шаманок так сильно, что на теле оставался отпечаток пятерни — когда-то это подтверждало, что человек избран духами. Шаманы, предписавшие узбечке Хаджарбуви заниматься шаманством, сказали: «На животе у тебя белое пятно и на лбу белое пятно; ты должна зарезать животное» (т. е. совершить обряд посвящения). Любопытно, что народы Европы считали возможным распознать ведьм по особым отметкам на теле — «знакам дьявола» [Robins, 1959. P. 4].





Рис. 16—17. Шаманский обряд ежегодного обновления посвящения
Вверху: шаманка Айдай, которая дает благословление шаманке Нобат, держит бубен над светильниками («бубен поклоняется светильникам»).
Внизу: у скатерти с нужными для обряда предметами сидят шаманки Нобат (слева, с бубном; это она обновляет посвящение) и Айдай (справа; она руководит обрядом).
Узбеки. Джизакская обл. УзССР. 1979 г.
Фото автора

В Средней Азии и Казахстане существовал и обряд шаманского посвящения, во время которого новичок получал благословение от опытного и признанного шамана (рис. 16, 17). Этот обряд скорее упомянут, чем описан, в нескольких работах [А-ов, 1894; Муродов, 1974; Сухарева, 1975. С. 59—61; Басилов, 1975а. С. 117—118; 1977, с. 119—127; Тайжанов, Исмаилов, 1986. С. 121—122, 127; Байбосынов, Мустафина, 1989. С. 71 и др.]. Суть обряда — жертвоприношение духам-помощникам. Наряду с мусульманской молитвой сохранялась архаическая традиция передавать благодать благословения посредством плевка (в рот, в руку, на ритуальный предмет). Обряд посвящения — самостоятельная тема, заслуживающая специального исследования.





Глава IV

ШАМАНСКАЯ ОБРЯДНОСТЬ

Начиная с конца XVIII в. исследователи, имевшие возможность беседовать с шаманами и наблюдать их обряды (камлания), отмечали, что камлание имеет ясный для окружающих смысл и определенную последовательность действий, в которых отражены представления о духах, о целях обряда. Так, В. В. Радлов видел обряд проводов души умершего в загробный мир, совершенный в 1860-х годах алтайским шаманом; для него была понятна логика и обряда в целом, и отдельных его деталей [Radloff, 1884. Bd. II. S. 53—55]. Г. Н. Потанин описал камлание как путешествие шамана в иной мир [Потанин, 1883. С. 64—68]. Л. Я. Серошевский, В. И. Анучин, А. В. Анохин и многие другие исследователи также разъясняли значение обрядовых действий шамана. В последние десятилетия появились и новые материалы, которые характеризуют камлание как основанный на традиционных верованиях обряд, проводившийся по четкому плану, в соответствии с ожиданиями участников.

Цель камлания всегда была известна его непосредственным участникам, ибо шамана приглашали они. Если проводился ритуал широкого общественного значения, то уже в подготовке его принимали участие многие соплеменники шамана. В большинстве случаев камлание изображало путешествие шамана в поисках души больного или с целью визита к духу, от которого ожидались помощь или отказ от зловредных действий. Шаман путешествовал в пределах земного мира, отправлялся и в иные миры — небесный и подземный. Пением, речитативом или выкриками шаман пояснял присутствующим, где находится, что видит, что делает. Движениями он изображал свои действия во время этих воображаемых странствий. Даже отдельные ритуальные предметы, использовавшиеся в камлании, показывали, в какой мир отправился шаман, какого места этого мира он достиг. Естественно, что для начала шаман должен был призвать себе на помощь духов. Сравнительно недавно структура шаманских обрядов была рассмотрена в книге Е. С. Новик, которая на основе обширного материала показала, что у разных народов шаманское камлание строится по единому принципу: сначала шаман вызывает к себе духов, затем с их помощью совершает задуманное действие (путешествие и т. п.), а после этого отпускает от себя духов [Новик, 1984].

По мнению М. Элиаде, в каждом камлании шаман вновь переживает и воспроизводит мучения, которые он претерпевал во время посвящения [Eliade, 1974. P. 95]. С этим нельзя согласиться. Муки шамана в период «шаманской болезни» (посвящения) целе-

сообразны, необходимы. Он страдает, потому что духи «пересотворяют» его. Когда посвящаемый приобретает необходимые качества шамана, наступает конец и мучительной болезни. Теперь нет посвящаемого, а есть новый шаман, готовый защищать соплеменников с помощью своих духов. Вообще период посвящения и камлание — разные по смыслу состояния. В период посвящения происходит становление шамана; посвящаемый еще не шаман, он не может проводить обряды. Лишь став шаманом, он способен камлать. Камлая, он посещает иные миры, показанные ему духами во время «шаманской болезни», но делает это с разными конкретными целями, которые далеко не всегда предполагают для шамана болезненные ощущения. Он может испытывать страдания, впадая в экстаз, но объяснение этим мукам другое: к нему приходят, овладевая им, его духи. Даже если искать вслед за М. Элиаде общие черты у «шаманской болезни» и камланий, главное сходство здесь — в видении духов, а не в мучительных переживаниях.

Обрядовая схема, отражавшая логику ритуальных действий, допускала разнообразие вариаций. Изменения зависели от того, в каких целях совершался ритуал, каких духов-помощников призвал к себе шаман, с какими духами должен был бороться или вступать в переговоры. Поэтому камлания одного и того же шамана не были во всем одинаковыми, а камлания разных шаманов могли существенно отличаться друг от друга; здесь сказывались и различия в местных традициях, и неодинаковые личные качества шаманов. Имеющиеся у разных авторов расхождения в описании обрядовых действий закономерны. В дошедших до нас сообщениях говорится о разных группах населения, разных шаманах, разных случаях камланий. Немаловажно и то, что авторы, оставившие нам сведения о шаманстве, наблюдали это явление в разные периоды. За двести лет в народных традициях многое изменилось.

Шаманский обряд у народов Средней Азии и Казахстана также представлял собой действие с определенной сюжетной схемой, совершаемое в соответствии с народными верованиями. Уже в самых ранних сообщениях поведение шамана правильно объясняется тем, что на него воздействуют духи. Г. И. Андреев сообщал: казахский баксы созывал своих «дьяволов», духи «якобы... собравшись, начали его давить, и он от того обезумел», а потому кричал, «скакал и вертелся разнообразно» и в конце концов упал на землю [Андреев, 1796. С. 65]. Другой шаман (дервиш «дивана») бегал «со своим костылем» (т. е. посохом) по юрте, а затем умчался в степь на лошади по той причине, что прогонял от себя враждебного духа, мешавшего его прорицаниям. В более поздних работах даны обстоятельные описания ритуальных действий шаманов. О. А. Сухарева справедливо подчеркивала, что «обряд — это целенаправленное действие, вытекающее из того фантастического миропонимания, которым характеризуется анимизм» [Сухарева, 1975. С. 57]. Присутствующие ясно понимали смысл обрядовых шаманских действий: «вся первая часть обряда имеет своей целью собрать к угощению как духов-покровителей шаманки, так и всех прочих демонов, могущих быть причиной болезни»; тело пациенту мазали кровью для

того, чтобы духи слизали эту кровь и насытились; узлы на веревочке завязывали для того, чтобы «связать» зловредного духа и т. д. [Сухарева, 1975. С. 57].

К XIX в. схема (структура) камлания у народов Средней Азии стала иной, чем столетия назад. Ислам вытравил из шаманского культа представления, явно противоречившие мусульманским воззрениям; это сказалось и на характере обрядовых действий. Главное, что было утрачено шаманством в условиях ислама,— это идея связи шаманов с потусторонними мирами. Путешествия шаманов в «верхний» и «нижний» миры не укладывались в нормы мусульманского вероучения. «Нижнего», подземного мира космология ислама вообще не признает. Небесные сферы ислам очистил от многочисленных языческих божеств, к которым возносился в своих камланиях шаман, чтобы решить важный для его соплеменников вопрос. В небесах царил один недоступный для человека Аллах. Даже пророк Мухаммед не видел бога во время своего посещения небес (мирадж). Он был на небе только однажды. Как же можно думать, что шаман, вся сила которого покоится на помощи духов, способен появляться на небе всякий раз, когда ему вздумается? И духам, с которыми связан шаман, нет доступа в небесные сферы: ангелы бросают звезды и низвергают с неба шайтанов, которые тайком подкрадываются к небосводу, чтобы подслушать их разговоры (Коран. 36: 6—10). Джинны, согласно Корану, живут в том же мире, где люди. Поэтому шаману нечего делать ни в раю, ни в аду до того часа, когда ангел смерти заберет его душу. Ислам допускает, что отдельные люди могут посещать рай при жизни и оказывать там покровительство своим почитателям, но эти люди не шаманы, а могущественные мусульманские святые, волею бога способные творить чудеса. Верования разных народов наделяли шаманов способностью отсрочить смерть человека и даже воскрешать умерших [Нишань самани битхэ, 1961]. Ислам решительно отверг эту идею. В жизни и смерти людей волен один Аллах, смерть предопределена. Человек покинет этот мир, если его дни сочтены. Думать, что шаман властен удержать его душу в теле или отобрать ее у ангела смерти,— ересь, заблуждение, несовместимое с истинной верой. О. А. Сухарева уже отметила, что важная роль в погребальном обряде шамана, которому полагалось провожать душу умершего в загробный мир, «в Средней Азии и Казахстане была утрачена, видимо, в связи с распространением ислама и переходом погребального ритуала в руки мусульманского духовенства» [Сухарева, 1975. С. 57].

Таким образом, в условиях ислама сама концепция шаманства неизбежно должна была принять другой вид. Ислам отнял у шаманов вселенную, а в мире людей резко ограничил их социальные функции и сузил сферу ритуальной деятельности. При этом обрядность приобрела новое содержание. Отныне шаман или его душа не странствовали в отдаленные земли, в иные миры. Теперь по приказу шамана на морское дно или в мифические горы Каф отправлялись его духи. Узнав требуемое, они доносили об этом шаману. Если полагалось сражаться с враждебными духами, духи-помощники

шамана приводили их в юрту или дом, где священнодействовал шаман. Отныне воображаемые действия шамана, воспроизводимые в обряде, происходили не в пределах вселенной, а в том месте, где совершалось камлание.

Обрядовые действия, отражавшие прежние, разрушенные исламом представления о фигуре шамана, в большинстве своем перестали исполняться в камланиях, так как не увязывались с мусульманизированной концепцией шаманского ритуала. Но отдельные действия, свойственные камланиям доисламских времен, в силу традиции сохранялись, уже непонятные шаману и его окружению. Когда, например, шаман юго-западных туркмен кружился внутри юрты, схватившись за веревку, привязанную к купольному кругу, никто уже не видел в этом символическое изображение полета в иной мир. Когда шаман полукочевых в прошлом узбеков выскакивал в экстазе на верх юрты, никто не воспринимал это как знак вознесения шамана в небесный мир. Эти действия понимались как трюки, которые принято совершать во время камланий. Таким образом, в камланиях среднеазиатских и казахских шаманов одни обрядовые действия ясны для всех, другие непонятны, ибо за ними скрываются ныне забытые воззрения.

Шаманский обряд традиционен и строится по определенному стереотипу. Шаман не выдумывает обряд каждый раз заново и только для себя. Наиболее массовый казахский материал убедительно говорит об устоявшейся обрядовой схеме. Ту же самую схему (с некоторыми отклонениями) мы видим и у туркмен, киргизов, полукочевых в прошлом узбеков. При этом импровизация в деталях допустима и ожидаема. Шаман должен доказать окружающим, что духи являются на его призыв и помогают ему. Поэтому обряд в значительной степени рассчитан на внешний эффект, а здесь важную роль играют трюки, требующие особых способностей. Сами трюки стереотипны (проткнуть себя ножом, лизать раскаленное железо и т. д.).

Исследуя шаманскую обрядность народов Средней Азии и Казахстана, мы вправе полагать, что в ней в связи с историей народов региона запечатлены и разные этнические традиции. Но сегодня, после многих столетий бурного этнического смешения и культурных взаимовлияний, нелегко соотнести шаманские ритуальные особенности с тюркоязычной и ираноязычной этнической средой. Требуется сравнительный анализ имеющихся в нашем распоряжении данных. И так как накопленный материал не подвергся еще простой систематизации, полезно составить краткую характеристику шаманской обрядности у каждого народа отдельно.

КАЗАХИ

Лечебному обряду обычно предшествовало обращение баксы к духам. Сначала шаман осматривал и расспрашивал больного, чтобы иметь общее представление о характере болезни. Потом он играл на кобызе, призывая духов-покровителей (мусульманских святых) и духов-помощников. Он просил помочь ему изгнать злых духов

и вылечить больного. Затем, войдя в экстаз и бросив кобыз, баксы принимался «показывать разные фокусы, проделывая их над собой и над больным. После фокусов он определяет болезнь, время и причину заболевания и указывает средства для лечения» [А-ов, 1894].

Условием шаманского обряда было жертвоприношение духам. Когда у баксы просят совета, «они велят сперва привести хорошую лошадь, барана или козла для употребления в жертву» [Паллас, 1809. Ч. I. С. 577]; «В рецептах его [баксы.— В. Б.] встречается почти всегда закалывание жирного барана, который служит как бы жертвой» [Невольник, 1896]; «В заключение [обряда] зарезывают барана, которого приносят якобы в жертву духам» [Рыбаков, 1897а]. К сожалению, здесь не уточнено, каких духов угощал баксы. Не проясняют дела и материалы А. А. Диваева. Баксы, пишет он, вызывает своих джиннов и затем «по приказанию джинна [надо понимать, духа-помощника.— В. Б.], обращенного к баксы, режут желтого козла с лысиной или черного барана с лысиной же... Джинны якобы боятся их» [Диваев, 1899. С. 308]. Очевидно, указанных жертвенных животных должны страшиться те духи, против которых с помощью своих духов действует баксы.

Авторы, интересовавшиеся казахским шаманством, прошли мимо важной части ритуала. Она состоит в обращении шамана к своим духам. Духи-помощники, которых шаман просит узнать, как излечить болезнь, говорят ему, что требуется принести в жертву животное; называется цвет шерсти, имеющий ритуальное значение. Это животное — угощение для духов. Имеющиеся сведения не говорят с должной ясностью, предназначена ли жертва духам-помощникам шамана (условие, на котором духи оказывают содействие шаману) или же тем духам, которые причинили болезнь. Части жертвенного животного могли использоваться в обряде (легкими били больного, кости уносили на перекресток дорог или иное место, чтобы с ними ушли и духи, причинившие болезнь). Для духа-вредителя могла быть принесена особая жертва — животное, в которое он должен был вселиться: «Джин[-помощник] сказал мне, что болезнь эта [т. е. дух болезни.— В. Б.] должна выйти из больного на кобылу гнедо-карей масти, не старше четырех лет» [Жильцов, 1895. С. 264]. По другому сообщению, баксы приказал привязать к кибитке барана, верблюда и жеребца: в них будет переселен «нечистый дух» албасты. Этих животных баксы, естественно, заберет себе [Вавилов, 1896].

Странным образом в материалах о казахском шаманстве немного упоминаний о самодельных светильниках, зажигаемых для духов-помощников или предков шамана. (Помощь духов предков считалась нужной для успеха камлания; один баксы после гадания заявил, что он может прогнать злых духов, причинивших болезнь, «если помогут ему арвахи» — духи предков [Кустанаев, 1894. С. 44]; сегодня уже трудно сказать, насколько широко было распространено это убеждение).

Ч. Ч. Валиханов писал: «Во время лечения шаманами употребляются от некоторых болезней чраки [шырақ ′светильник′.— В. Б.]

белые и синие вместе от трех до семи и девяти» [Валиханов, 1961. С. 477]. Светильники зажигались в самом начале сеанса. Так, когда шамана попросили сделать предсказание, баксы «обвил несколько палочек тряпками, смоченными в жире, и, зажегши две из них, начал тихонько молиться. Потом зажег две другие и, держа их в руке, все время молился. Потом встал, зажмурив глаза, и, прохаживаясь, гневался... Наконец, сатана вошел в него» [Янушкевич, 1966. С. 166—167]. О зажигании светильников в начале сеанса сообщали и другие авторы [Рыбаков, 1897; Т-в, 1903]. По рассказам моих информаторов (Джамбульская область), в начале сеанса зажигал светильники в честь духов предков (аруақ) и местный баксы Корганбай. Однако описан и лечебный сеанс баксы, когда светильники были зажжены не сразу. Баксы довел себя игрой на домбре и пением «до бессилия, так что лицо стало у него бледно и покрылось пóтом». Он отбросил «в сторону домбру и, схватив приготовленные (кем?) семь былинок чия, длиною больше четверти аршина, обвитых верблюжьей шерстью и обмакнутых в растопленном бараньем сале, поспешно натыкал их в землю около ног больного. Зажегши эти своеобразные факелы, он хватал огонь голыми руками, крича во все горло, и растирал как бы этим огнем больному ноги, руки, живот и спину. В это время мать больного по приказанию баксы зажгла другие семь былинок чия, только на этот раз не обвитые шерстью и не пропитанные салом, с которыми вышла из кибитки и семь раз обходила вокруг нее... Затем, когда почти догорели семь былинок чия, воткнутых в землю, бакса быстро выхватил их и ловко бросил их как будто вперед в больного, на самом же деле назад, в горящий огонь очага» [Щетинкин, 1895]. Возможно, жесткого правила относительно порядка зажжения светильников не было.

Уже из ранней публикации мы узнаем, что баксы проводят свои обряды «всегда ночью при малом свете, дабы иногда зрителям притворства их рассматривать было не можно» [Андреев, 1796. С. 67]. По прошествии века авторы писали о том же: «Большей частью баксы совершает свои действия ночью при стечении публики» [А-ов, 1894]; «Процесс лечения или, вернее, изгнания духов-мучителей обыкновенно совершается в ночное время, ибо мрак ночи весьма благоприятен для появления вызываемых духов» [Кустанаев, 1894. С. 44]. Для гадания и отыскания пропавших животных и вещей подходит и дневное время.

Ритуал лечения, как и любой обряд, предполагающий помощь духов шаману, начинался с призыва духов песнопением под аккомпанемент кобыза. Когда они появлялись, в облике баксы происходила перемена, он уже был похож на умалишенного. А. Левшин писал: «Взяв в руки кобыз... сел он на ковер, заиграл, запел и начал тихо качаться, а затем делать разные телодвижения. С возвышением голоса ускорялись и становились труднее его кривлянья. Он бился, вертелся, вытягивался и сгибался, как неистовый; пот лил с него градом, пена клубилась из рта. Бросив кобыз, вскочил он, вспрыгнул, затряс головою, стал кричать пронзительным голосом и созывать духов, то маня их к себе руками, то отмахивая от

себя тех, которые были ему не нужны. Наконец, выбившись из сил, с лицом бледным, с глазами, налившимися кровью, бросился он на ковер, испустил дикий крик и умолк, как мертвый». Очнувшись через несколько минут, баксы привстал, озирался по сторонам, «как будто не зная, где он, прочел молитву и начал предсказывать, основываясь, как говорил, на бывшем ему тогда видении» [Левшин, 1832. С. 62, 63].

Во время лечебного сеанса баксы, впав в экстаз, пугал и изгонял духов, а также исполнял различные трюки, неизменно поражавшие воображение присутствующих. Так, по одному из описаний, баксы, призвав духов, «бросил кобыз и начал кружиться, кривляться, хохотать и вдруг подбежал к больной и, что-то бормоча себе под нос, дул ей в лицо и начал бить нагайкой вокруг больной, обращаясь к духам со словами: «бас (дави), тарт (тащи), кес (руби), айда (гони)!» Присутствующие сейчас же повторяли за баксы эти слова... Через некоторое время баксы в исступлении бросился на больную и начал кусать ее, бить по спине рукою, приговаривая «шик» (выходи)... Баксы... подняв глаза кверху, весь в поту начал свистать, обводя кругом руками; он делал воззвания к духам, прося их, чтобы они поспешили к нему на помощь, «наблюдая все четыре угла земли», ударяя в «дабыл» (барабан) и собирая подчиненных духов. Потом баксы колол себя ножом, лизал раскаленный кетмень, убеждая окружающих в том, что в него «действительно вселились его духи. Бесовские проделки баксы продолжались далеко за полночь» [Кустанаев, 1894. С. 45—46].

Шаманы били и давили больных (видимо, с целью напугать причинивших болезнь духов). Например, один баксы, отбросив нож, который он засовывал себе в рот до самой рукояти, «начал бегать кругом пациенток, произнося заклинания; потом схватил одну женщину за руку сзади, вскинул к себе на плечи, вертел в воздухе горизонтально... и затем бросил на землю... ; то же сделал и с другой женщиной. Они обе лежали без движения» [Новолинеец, 1848]. Другой баксы, положив больную ничком, закрыл ее материей, «взобрался на нее и начал мять коленами от ног до головы». Затем он «положил ее на спину и начал мять грудь», исторгнув из женщины раздирающий душу вопль. «Потом баксы, положив клинок на грудь больной ребром, ударил по нем[у] три раза колотушкой, потом на живот, на ноги и все с теми же ударами». После этого шаман вновь «начал изгонять шайтана из груди больной коленками» [Бакса, 1889].

Многие авторы оставили нам подробные описания шаманских трюков. Вот одно из них. Двое мужчин «взяли кинжал — один за рукоятку, другой за конец, обернутый в кожу и кошму; подняв его над поверхностью земли на четверть аршина, они... ждали... вдруг баксы босыми ногами вскочил на кинжал и стал на лезвие... Неистовый смех вырвался из рта знахаря. Соскочив с кинжала, баксы подставил ноги, и больная косою своих волос терла их по подошвам, хотя на них крови и не было; едва успела бедная женщина исполнить приказание мучителя, как баксы подали топор, бывший до того в огне и раскаленный докрасна. С тем же бешенством бак-

сы прильнул языком к раскаленному металлу. Делая разные кривлянья и произнося непрерывно необъяснимые слова, баксы лизал топор до тех пор, пока он совершенно не остыл...» [А. Н., 1860].

Другой шаман в экстазе бегал по юрте «вокруг больной женщины и несколько раз ее таскал и кусал». Потом он прыгал босым по лезвию сабли, которую мужчины держали за оба конца, а после этого взял саблю в руки и стал размахивать ей. Присутствующие на обряде казахи хотели обуздать шамана, «но семь и более человек удержать его не могли, и таким образом бакса неистовствовал до рассвета» [Вавилов, 1896].

П. Небольсин видел богатый набор шаманских трюков во время показательного сеанса, устроенного баксы по просьбе русского купца в 1850 г. в Оренбурге. Баксы и его аккомпаниатор (видимо, тоже шаман) впали в экстаз. «Рассвирепевший музыкант дошел до того, что в порыве зверского самозабвения грыз бедный свой кобыз». Шаман, «воткнув накось в землю довольно острую и прежде нами осмотренную саблю... велел одному из простолюдинов-зрителей поддерживать ее эфес и не допускать его до земли, а сам становился голою ногою на острие и держался на нем в продолжение нескольких секунд. Этот трюк он проделывал несколько раз, и пореза никакого не было... Человек, поддерживавший саблю, не в силах был выдержать напора всей тяжести баксы». Потом шаман «с разбега колотился об окованный железом деревянный сундук порядочной величины. Далее, опираясь эфесом сабли в землю, он голой рукою схватывался за острие клинка и тяжестью целого корпуса висел над ним». Когда эти трюки были показаны, музыкант, не прекращая игры на кобызе, стал укорять баксы за дрянные фокусы и хвастался своим умением. Завязалась разъярившая обоих словесная перепалка. «Музыкант бросил свой кобыз, кинулся с бешенством к костру, выхватил оттуда калившуюся на огне железную, вершков в 10—12 полосу и... обжегся! Черную, не раскрасневшуюся, но обжегшую киргиза [казаха.— В. Б.] часть полосы обвертели тряпкой и подали хвастуну. Каково же было наше удивление, когда он начал лизать языком искрившийся от жара конец полосы, кусать его зубами и, наконец, подпершись руками в бока, бегать с ним по кибитке, не выпуская из крепко стиснутых зубов все еще красное железо... Последним фокусом было то, что бакса приготовился проткнуть себе живот саблей с тем, чтобы конец ее вышел из спины — в чем мы имели право удостовериться через надлежащее освидетельствование» [Небольсин, 1851. С. 344—346].

Втыкание в свое тело ножа — наиболее распространенный трюк баксы, исполнявшийся и при гадании. Очевидец писал: когда баксы призвал к себе под звуки кобыза духов, «глаза его закатились, сам он заскрипел зубами и, взяв большой нож, начал колоть им себя. Сначала воткнул нож в левый бок и вынул из правого; затем стал втыкать нож в живот, но нож не уходил, несмотря на видимые его усилия; тогда он сердито взял кобыз и стал забивать нож в живот, как гвоздь. Когда нож ушел до черенка, то он вынул его и наставил на горло... воткнул нож в горло и сейчас же вынул назад. Ран от ножа не оказалось, только из рта выплюнул немного

крови» [Шапошников, 1896]. О том, что баксы во время камлания втыкали себе и больному в тело нож или саблю, писали А. Евреинов, М. А. Леваневский, С. Рыбаков, А. Жильцов, А. А. Диваев и др. Немало сообщений о том, как баксы лизал раскаленные железные предметы, держал их в руках или наступал на них босыми ногами. Чугунным кувшином «со всего размаха наносит он себе страшные удары по обнаженной груди» [Леваневский, 1895. С. 71].

Другой «лечебный» трюк шамана — разрезание груди или живота пациенту. Никто из авторов, сообщивших об этом трюке, не был его очевидцем. А. Новолинейцу пригласивший шамана в свой дом казах говорил, что баксы недавно «при его глазах исцелил от болезни чахоточного султана, принадлежащего к одному с ним роду, что, пением своим приведя больного в состояние самозабвения, просто напросто разрезал ему грудь, рассматривал легкие и, найдя гнилые части, вырезал их ножом и выбросил, а здоровые части опять уложил в свое место, зашил грудь и залечил ее так, что после не нашли и следов разреза» [Новолинеец, 1848]. А. Евреинову один «султан, весьма умный и дельный человек, рассказывал, что баксы вылечил его от чахотки, разрезав ему грудь и отрезав гнилой кусок легких, а потом залечил рану» [Евреинов, 1851, С. 94]. А. Жильцов слышал, что «некоторые баксы даже разрезают больным женщинам живот» [Жильцов, 1895. С. 265]. С чужих слов записан и рассказ об исцелении казашки, страдавшей бесплодием. Баксы предложил женщине лечь на кровать и вынул нож. Муж пациентки, подозревая обман, предложил лекарю свой нож. Баксы «взял поданный ему нож, потом заставил женщину открыть живот, ощупал и сказал, что в животе... находится мешочек с желтой водой и с каким-то окаменевшим веществом, которое-де и мешает ей родить. Чтобы достать этот мешочек, баксы взрезал ножом больной живот от пупка до паха, достал мешочек с желтой водой и камень, передал их киргизу [казаху.— В. Б.] и зашил живот шелком, а затем велел женщине встать и ехать домой». Казашка «с мужем проехала верхом до дому верст 60 и спустя некоторое время поправилась, стала рожать и вырастила троих детей» [Комаров, 1905].

Такой способ лечения считался в порядке вещей. Баксы Бексеит Манкишев, живший в пределах нынешней Чимкентской области, рассказал: «Людям, страдающим животом, я вспарываю своим кинжалом брюхо, вынимаю оттуда дурные жидкости и, приладив внутренности к своему месту, зашиваю живот. Больной выздоравливает. Если женщина не может родить, я вспарываю живот, устраняю задержку родов, потом зашиваю, и она рожает» [Диваев, 1896. С. 45].

И все же смысл лечебного обряда был в изгнании причинивших болезнь духов. Баксы угрожал враждебным духам, колол их холодным оружием, бил плетью. Он бросал на землю больную и с силой мял ее ногами, чтобы выгнать духа. О назначении его действий говорят его слова «выходи», обращенные к духу-вредителю, и «тяни», «дави» и т. п., обращенные к духам-помощникам. Иногда предполагалось настоящее сражение шамана и его духов-помощников с враждебными духами. Такие представления отражены в пре-

дании о баксы Койлубае. Койлубай решился излечить больную женщину, которой навредил сам царь демонов албасты. С шумом он въехал в юрту, «размахнул саблей, сабля ударилась обо что-то, звон был металлический». Шаман не смог разрубить панцирь закованного в железо демона «и упал бездыханный с лошади, терзаемый ужасными конвульсиями. Из рта и ушей струилась черная запекшаяся кровь». Но битва между войсками духов-помощников Койлубая и царя албасты не прекращалась. Один из могучих духов-помощников Койлубая «вонзил копье в самую грудь одноглазого шайтана. Албасты бежали» [Валиханов, 1961. С. 119—120].

Смысл лечебного обряда отражен в названии «кёшюрю»— 'переселение' [духов]. Так называется заключительная часть обряда [Кустанаев, 1894. С. 47; Лыкошин, 1916. С. 393] или весь обряд в целом [Диваев, 1899. С. 308]. Содержание обряда позволяет думать, что первоначально название «кёшюрю» обозначало весь лечебный ритуал. Не случайно у узбеков словом «кучурук» назывался весь обряд.

Лечебный обряд мог закончиться за один вечер (ночь), но мог растянуться и на несколько сеансов. Так, баксы, действия которого описал Х. Кустанаев, «заявил, что в больную вселились злые духи и что он их может прогнать в три, а если не в три, то в трижды три — девять дней». По окончании сеанса баксы провожал своих духов: «Мало-помалу он успокаивался и, наконец, взяв кобыз, начал петь, прося духов своих теперь удалиться и не выпускать пленных злых духов больной. По удалении духов баксы прочитал бату» (молитву) и сообщил ожидавшим его совета людям, отчего произошла их болезнь и как ее надо лечить [Кустанаев, 1894. С. 44, 46]. Другой баксы, закончив свои трюки, сел на место и «стал снова играть на своем кобызе, но уже более спокойно... Теперь он не пел, а лишь, прислушиваясь к своей игре, покачивался из стороны в сторону. По уверению самого [баксы] Окэна, в это время духи дают ему ответы на вопросы, советы, как излечить болезнь и т. п., и в то же время он провожает своих духов музыкой. Проиграв около 15 минут, он положил кобыз в сторону, медленно отер с лица пот и, три раза глубоко вздохнув, открыл глаза». Вскоре он стал рассказывать больной, что ей следует сделать для выздоровления [Невольник, 1896]. «Заканчивая свой сеанс словами... "все кончено", баксы опять берется за кобыз, начинает играть и петь джиннам "отпускную песню" (джин кайтарады)» [Диваев, 1899. С. 334].

С уходом духов-помощников шамана обряд еще не кончается. «Затем баксы уводит больного на большую дорогу, захватив с собою... шкуру [жертвенного животного] с костями. Там он выкапывает «шак» — яму с двумя отверстиями... протаскивает через эти отверстия больного взад и вперед три раза и возвращается потом с ним домой, оставив на месте шкуру с костями» [Диваев, 1899. С. 308]. Указанное действие было и элементом знахарского обряда. Описан случай, когда больного ребенка вначале прогрели паром воды, в которой варился жертвенный баран. В это время «знахарка сделала из чистых тряпок четыре небольших куклы, столько же

свеч[ей] из деревянных палочек, обвитых ватой, собрала все белье, бывшее на больном ребенке, затем приказала матери нести последнего, хорошо укутанного, на большую дорогу... Расставив по две куклы со свечами по сторонам дороги, знахарка провела между ними мать с ребенком на руках и велела ей затем идти домой, не оборачиваясь назад. Сама же с куклами, свечами, грязным бельем ребенка и костями от белого барана осталась на дороге» [Леванев-ский, 1895. С. 75—76]. Этот обряд известен киргизам; кости и шкура жертвенного животного даются причинившим болезнь духам вместо человека, которого они должны теперь оставить [Баялиева, 1972. С. 111—112]. Для духов же лилась на кости кровь: духи питаются кровью и запахом горячей пищи.

Для изгнания духов годился и череп животного, найденный где-то в степи. «Когда больная стала выздоравливать, баксы окончил свое лечение заключительным обрядом "кучру" (переселение духов-мучителей на другой предмет)... По просьбе баксы был принесен сухой собачий череп, который он раскрасил в самые разнообразные цвета. Затем баксы собрал с каждой кибитки аула по одной кукле. Число кукол бывает нечетное... Куклы — образы злых духов, шайтанов. После заката солнца баксы повел больную в сторону от аула, где пролегала дорога, положил около нее череп, разбросал около него куклы и больную обвел вокруг черепа три раза, после чего они пошли обратно... Во время обвода больной вокруг черепа... раскрашенный череп превращается в глазах духов-мучителей в собаку, окруженную бесами (куклами). Духи больной, увидев собаку, окруженную своими "сестрицами", покидают больную и присоединяются к ним, садясь верхом на собаку» [Кустанаев, 1894. С. 47]. После камлания «берут утыканный куклами, т. е. палочками, обернутыми тряпочками, и разрисованный красными точками лошадиный череп и еще два точно так же разрисованных собачьих черепа, выносят их в степь и кладут один позади другого на дорогу... затем сжигают старые тряпки и свистят и дуют на злых духов, которые воплощены в куклах и уносятся лошадью, погоняемой собаками» [Карутц, б. г. С. 128]. Некоторые баксы «берут голый череп павшего животного, окрашивают его в красную краску... и чернят сажей. Затем делают семь кукол «коршак» и приготовляют семь фитилей «шырак». Когда все готово, баксы ведет больного к разветвлению семи дорог. Кукол он там привязывает к упомянутому черепу пестрыми нитками, скрученными в обратную сторону, потом зажигает фитиля, а больного сажает на череп. Как только фитиля сгорят, баксы берет больного и немедленно убегает с ним без оглядки, приговаривая «саттым, саттым» —«продал», «продал»!» (т. е. продал болезнь духам) [Диваев, 1899. С. 309]. В ГМЭ хранится конский череп (1208—1), покрашенный несколькими мазками красной краски (рис. 18). П. Е. Островских, нашедший этот череп в Кустанайском уезде в 1907 г., пояснял: «Кушрю-бас... Конская голова, обернутая в тряпки от старого платья больной женщины и брошенная на дорогу баксой (знахарем) вместе с изображением джиннов (?) в виде кукол».

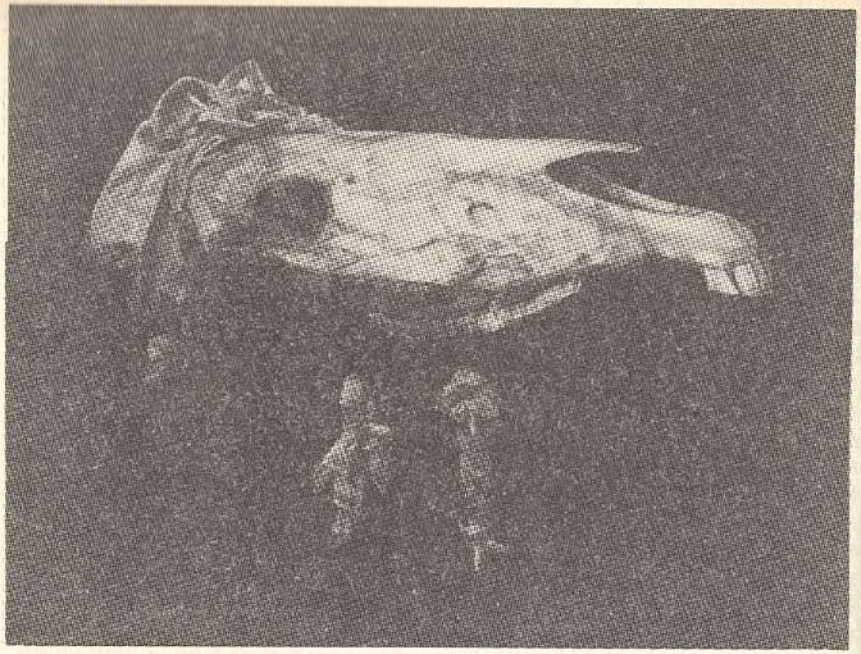


Рис. 18. Коиский череп, использовавшийся в шаманском обряде. Покрыт пятнами красной краски. Из семи бывших при нем кукол сохранились две. Затылочная часть покрыта куском материи, в которой завязана однокопеечная монета. Казахи. 1907 г. ГМЭ 1208-1

В приведенных описаниях, скорее всего, представлен один и тот же элемент обряда на разных стадиях его деградации. Если первоначально навредившим человеку духам отдавали живое жертвенное животное, то затем признали достаточным, чтобы откупиться от духов, ограничиться его шкурой, костями и кровью [Паллас, 1809. Ч. 1. С. 577]; при этом еще сохранялось представление, что шкура и кости заменяют собой целое животное. Однако и это верование постепенно уходило: в начале XX в. наблюдались случаи, когда «из оставшихся от трапезы костей с помощью тряпок и веревочек мастерят подобие той части тела, где гнездится болезнь, и приготовленное чучело выбрасывают на проезжую дорогу или верховую тропу» [Лыкошин, 1916. С. 393]. Здесь старый обычай принял новую форму (кости важны уже не сами по себе, а как материал для модели больной части тела). Оказалось возможным обойтись без заклания жертвы, а взять для обряда любой, случайно найденный череп. В ряде случаев еще было живо поверье, что череп (наподобие живого животного) будет служить лошадью для духов. А наша современница Балбике-баксы, переселяя духов в куклы, уже обходилась и без черепа [Байбосынов, 1982. С. 22].

Сведения о шаманском обряде туркмен исходят в основном из моих полевых материалов, полученных в юго-западных районах Туркменистана и в Хорезмском оазисе и частично опубликованных [Басилов, Ниязклычев, 1975; Басилов, 1986]. Учтены и данные, не получившие еще отражения в печати.

Шаман (порхан), приглашенный исцелить бесплодную женщину, импотента, бесноватого или «испорченного» человека, нередко вначале проводил ночь в доме пациента. В таком случае хозяин дома мог незаметно положить ему под подушку подарок (аклык). Считалось, что духи-помощники («войско» — гошун) шамана ночью сообщали ему, сумеет ли он излечить больного. Встав утром, порхан говорил хозяину: «Ты вечером положил подарок, чтобы узнать, помогу я больному или нет. Знай: вылечу».

Далее порхан говорил о том, какое животное нужно принести в жертву духам, например: «Чтобы исцелить больного, надо проводить обряд (досл. играть — ойнамак) с черным бараном или черным козлом». В другом случае требовался красный (т. е. шерсти рыжеватого цвета) козел или иное животное для духов, навредивших больному. Их отвлекали жертвой от пострадавшего человека (рис. 19). Животное для обряда, предписанное шаманом, называлось «учук» («учух»); порхан говорил: «Пусть оно будет его учуком» (Шонуң учугы болсын). Термин «учук» восходит к древнетюркскому слову «ыдук» (ïduq) — ´священный´ [ДТС, 1969. С. 217], которое в разных вариантах сохранилось у киргизов (ыйык), тувинцев (ыдык, идыг) алтайцев, хакасов (идых), якутов (итык) [Абрамзон, 1971. С. 306—307; Алексеев, 1975. С. 157, 180, 198] и обозначает животное, посвященное духам. «Учук» должен был быть приготовлен до начала обряда. Один из информаторов вспоминал, что «красного» цвета шерсти козла привязали к дверям юрты, стоящей к западу от той юрты, где предстояло камлать шаману.

Помимо жертвенного животного, шаману требовался для «игры» целый ряд предметов. Так, Нури-порхан, живший в 20-х годах XX в. в долине р. Сумбар, известил пригласившего его человека, что для обряда нужно приготовить 3 м. белой материи и одну саблю (другую шаман привез с собой). Ему нужен был также помощник, который в определенный момент камлания оказался бы рядом, держа небольшой молоток в каждой руке. Так как обряд предполагал музыкальное сопровождение, Нури-порхан поручил найти для него человека, умеющего играть на дудке. Как и прочие шаманы, он предупреждал, что присутствовать на камлании могут только ритуально чистые (ини пәк), совершившие предписанное шариатом омовение люди: «грязного» человека «ударят» духи. Он особо наказал старикам, чтобы ему никто не мешал во время обряда. «Если кто-то будет смотреть на меня через дырку, проделанную в сухом помете ишака, это затруднит меня»,— сказал он. «Никто не будет этого делать, — заверили старики.— Лишь бы ты излечил сумасшедшего».

Камлания обычно проходили вечером. «Игры» Нури-порхана, например, начинались после вечернего намаза. Шаман рассаживал вдоль стен юрты людей, собравшихся увидеть обряд. Некоторые шаманы запрещали любопытным появляться на улице, объясняя, что джинны могут «ударить» их. Но другие шаманы позволяли желающим стоять вне юрты, в которой совершался обряд, и смотреть на «игру» сквозь освобожденные от войлоков решетки. Больного обычно сажали посреди юрты. Если среди присутствующих было духовное лицо (ишан), шаман просил его прочитать перед началом сеанса молитву (по сообщениям хорезмских туркмен). Чаще всего звучали дутар или скрипка. Обычно играл специально приглашенный человек, но и порхан мог сам взять в руки инструмент и петь. Особое значение придавалось мелодии «Новайы» (т. е. мелодиям песен на слова Алишера Навои). Одни шаманы как будто требовали, чтобы исполнялась только музыка «Новайы», другим же эти мелодии были нужны лишь в особо ответственные моменты ритуала. Нури-порхан, например, сказал музыканту: «Если упаду на землю без чувств и встать не смогу, играй музыку Новайы!» Амандурды-порхан, практиковавший среди населения долин Сумбара и Чендыра, обычно сам пел песню, называемую "Новайы".

Под музыку шаман начинал призывать духов. Вначале он называл имена мусульманских святых («...сенден медет»). Потом наступала очередь духов-помощников. Шаман поименно призывал самых важных из них. Он глядел на белую материю, повешенную на решетках юрты (напротив двери или справа от двери; по некоторым сообщениям, материю вешали с западной стороны), и несколько раз произносил приветствия. Он то говорил: «Салам алейкум», то как бы отвечал кому-то ответным приветствием: «Ва алейкум эс-салам». Это означало, что некоторых своих духов, которые прибывали к нему за белую занавеску, он считал старше себя (и первым обращался к ним с приветствием), а некоторых духов-помощников ставил ниже себя (и ожидал, что они будут здороваться первыми). Човдурский шаман Оразназар встречал духов вопросами: «Мой Черный бек, ты пришел? Мой Сердар-бек, ты пришел?» Его духи якобы появлялись группами. С их приходом он уже не сидел спокойно. Он вскакивал и метался по юрте, снова садился. Если оказывалось, что пришли не все духи, порхан плакал, ругал задержавшихся и приказывал послушным ему духам: «Доставьте их, связав руки и ноги».

С приходом духов шаман возбуждался, впадал в экстаз («пьяным становился» — мес боляр). Считалось, что он слушает слова духов-помощников, которые объясняют ему, как надо прогнать или умилостивить навредивших больному духов. Духи, причинившие болезнь, необязательно находятся рядом с больным человеком, и обычно порхан приказывал своему «войску» разыскать их и привести к нему в юрту. Обряд лечения понимался как борьба: «войско» духов-помощников шамана сражается со зловредными джиннами, убивая и калеча их. Если шаманские духи одолеют противника, прогонят или присоединят к «войску», то больной выздоровеет.



Рис. 19. «Шаманка-туркменка из Хивы».
Лечебный обряд; больной держит курицу. 1920-е годы(?).
Из фотоархива Музея истории религии и атеизма

Когда духи-помощники в сборе, начинается обряд («игра»). По рассказам стариков нелегко представить себе в деталях последовательность действий шамана, но смысл их понятен. Одни действия непосредственно направлены на устрашение и изгнание духов больного. В юго-западных районах шаманы, обходя вокруг больного (например, сумасшедшего) били его плеткой. Некоторые шаманы били не больного, а что-то невидимое, будто бы находящееся рядом с пациентом. Для устрашения вредоносных духов шаман ударял больного саблей. Борьбу порхана со злыми духами изображало и «лечение, заключающееся, как правило, в тормошении больного, сжимании и резких поворотах его головы, битье плеткой, палкой или каким-нибудь животным» [Демидов, 1977. С. 129].

Другие действия являются демонстрацией силы шамана. Это традиционные трюки, которые, по мнению стариков, понуждают духов-помощников исправнее выполнять поручения порхана. Самыми эффектными были упражнения с саблей. Про Нури-порхана, например, рассказывают, что он вначале положил саблю перед сумасшедшим и потребовал: «Плюнь на саблю». Пациент хотел послушаться шамана, но побоялся это сделать. «Скажи: я раскаиваюсь (тоба дий)»,— приказал шаман. Больной еле-еле сумел вымолвить пару слов. Нури подозвал к себе помощника и вручил ему по молотку в каждую руку. Сам лег на спину, поставил саблю лезвием на живот и поручил помощнику несильно бить по сабле. На глазах присутствующих сабля ушла в тело. «Теперь перестань бить»,— сказал порхан. Встав с саблей в животе, он схватился за веревку, свисавшую с купольного круга, и стал крутиться на одной ноге, поставив стопу другой на колено. Потом он сел рядом с сумасшедшим и вынул саблю из живота, как из ножен. Лезвие было обагрено кровью, но шаман один раз провел плашмя саблей по рту, и кровь исчезла. Другие шаманы якобы втыкали в себя саблю так, что конец ее виднелся из спины. Они будто вскакивали босыми ногами на лезвие сабли, которую держали за концы два человека. Човдурский шаман, задрав рубашку, наваливался обнаженным животом на отточенное лезвие сабли, удерживаемой на расстоянии метра от земли руками мужчин. Он приказывал двоим людям сесть на него с двух сторон, как на качели, и сабля входила в тело шамана до позвоночника.

Некоторые шаманы, держась за веревку, привязанную к купольному кругу, кружились по юрте, порой задевая сидящих у решеток людей ногами. Многие шаманы поражали публику тем, что выскакивали через отверстие купольного круга на верх юрты. Нури-порхан, вынув саблю из живота, с помощью веревки быстро взобрался на купол юрты, а затем вошел в юрту через дверь и поздоровался со всеми, согласно обычаю, двумя руками. Сумасшедшему он сказал: «Я вернулся от могилы такого-то святого, ты его ругал, и он наслал на тебя джиннов, которые тебя ударили. Скажи: каюсь». Сумасшедший потерял дар речи, но слово «Каюсь» он с трудом вымолвил. Некоторые шаманы, очутившись на куполе юрты, многократно обращались к богу, другие призывали по именам

своих духов. Шаман, вернувшись в юрту, мог спросить у сумасшедшего, пришел ли такой-то дух. Тот отвечал.

Отдельные туркменские шаманы могли наступать босой ногой на раскаленные железные предметы. Човдурский порхан Оразназар клал на лопату горящие угли и наступал на них. Слышался треск подгорающей кожи, но на подошве не оставалось следов ожога; по объяснению шамана, духи защищали его ногу от жара. Шаман мог взять горящие угли в рот и затем плевать на больного, изо рта его летели искры и кусочки угля.

Жертвенное животное «учук» вводилось в действие только в последний день (если сеанс не ограничивался одним днем). По одному из рассказов, Амандурды-порхан, известный в начале XX в. среди туркмен, живших по берегам рек Сумбар, Чендырь и Атрек, взял за ноги черного козла и три раза обнес его вокруг больного, каждый раз стукая пациента животным. Потом шаман сел верхом на козла и стал разъезжать по юрте. Затем животное повалилось на землю, как мертвое, вытянув ноги.

Другой рассказ связан с упоминавшимся Нури-порханом. На третий (последний) день своей «игры» он предупредил людей: «К привязанному у соседней юрты козлу никто, кроме меня, не должен подходить». Во время камлания он вдруг, попрощавшись, вышел из юрты. Все сидели, ожидая, что будет дальше, боясь проронить слово. Внезапно шаман въехал в юрту на оседланном козле, как на лошади. Объехал вокруг сумасшедшего, затем слез. «Люди,— обратился он к присутствующим,— этого коня я купил в таком-то городе, отдал столько-то денег». Шаман расхваливал «коня», от которого сумасшедший не отводил глаз. Затем шаман начал призывать на помощь различных святых и неожиданно громко закричал: «Довольно!». От этого крика козел упал. Нури снял с него седло и сбрую. «Ты убил его,— сказал он больному.— Твои джинны убили». Козел лежал без движения. Шаман пнул сумасшедшего ногой: «Вставай. Или оживи моего коня, или выплати мне его стоимость». Сумасшедший сидел, совершенно оробев. Шаман вновь начал призывать святых. Потом вскричал: «Встань!» Козел, встрепенувшись, встал. Порхан сказал сумасшедшему: «Если бы он не ожил, я бы тебя убил». Затем он поручил человеку, который вбивал в него молотками саблю: «Отнеси козла назад и привяжи. Возвращаясь, не оглядывайся, иначе тебя ударят духи (арвахжын)». Когда помощник вернулся, Нури-порхан прочел молитву (пата), и этим сеанс закончился. Сумасшедшему шаман сказал: «Твой [т. е. вызвавший болезнь.— В. Б.] дух, обладатель черного коня (гара-атлы жын), убежал от меня. Теперь ты должен ежедневно совершать молитвы (намаз). Если хотя бы один раз молитву пропустишь, твой джинн вернется».

Из рассказа информатора трудно понять, в какой день и в какой момент камлания Нури-порхан изобразил, что он поймал и выпроваживает навредившего пациенту духа. Читая какую-то молитву, он касался спины и головы каждого из присутствующих, давая им благословение. Он ничего не говорил, но все понимали, что он этим просил их помочь ему, вместе с ним обращаясь к богу.

Призвав на помощь множество мусульманских святых, шаман стал сжимать руками голову пациента и ходить вокруг него. Вдруг он ловким движением показал, что кого-то поймал; согнувшись, он пошел к повешенной на решетках белой материи и выпустил у нее свою добычу. Занавеска пошевелилась, как будто в нее что-то вошло. Было ясно, что шаман поймал джиннов больного и направил к своим духам-помощникам. Видимо, этот эпизод относится к заключительной части камлания последнего дня.

Исполнение трюков у туркмен Хорезмского оазиса начиналось во время зикра (зыкыр, зякир) или джахра (джер, джехер). Зикром или джахром называется суфийское радение, которое у многих толков (тарикат) совершалось с пением духовных стихов и многократным повторением специальных формул (наподобие «Алла ху» — 'бог он' и т. п.), приводившими участников радения в экстаз. Шаманский обряд включил в себя элементы радения: порхан предписывал присутствующим исполнять зикр, выкрикивая «Алла ху» и прочие характерные для зикра формулы. Зикр, продолжавшийся иногда в течение двух-трех часов, будто бы нравился духам-помощникам шамана. Зикр считался периодом самого разгара «игры», наибольшего возбуждения порхана. В отличие от туркмен Хорезма и побережья Средней Амударьи у юго-западных туркмен зикр не стал частью шаманского ритуала. Причина этого состоит, видимо, в том, что в юго-западной Туркмении зикр, приобретший некоторые черты камлания, исполнялся представителями почетных («священных») групп — ата, ших, махтум; для других туркменских групп («племен») совершение зикра считалось недопустимым [Басилов, 1975 г.].

Шаманское камлание завершалось прощанием порхана с духами. Порхан Оразназар говорил духам: «С добром пришли, с добром и возвращайтесь. Вы вернули мне хорошее настроение. Возвращайтесь, пришедшие на гулянье [этого] мира молодые женщины и джигиты». По окончании сеанса шаман давал пациенту наставления, как себя вести, чтобы снова не заболеть.

Жертвенное животное («учук») варили и съедали после «игры». Обычно порхан запрещал всем при еде касаться костей зубами и разбивать кости, так как духи этого не любят. Затем, завернув во что-нибудь кости, шаман заставлял закопать эти кости у дороги или, реже, на кладбище. Нередко кости не засыпались землей, и вместе с ними оставлялись небольшие куколки. Считалось, что навредившие человеку джинны уходят вместе с костями: кости животного даются зловредным духам вместо человека, которого они «ударили». В ряде случаев, однако, «учук» не ели; информаторы полагали, что убитое животное закапывалось где-нибудь вдали от людского жилья и дорог [Басилов, 1970. С. 111—112]. Брезгливость к жертвенному животному отмечена в юго-западном Туркменистане; она вызвана, видимо, опасением, что изгнанные шаманом злые духи, претендующие на «учук», могут принести вред.

В камланиях туркменских шаманов ясно распознаются следы представлений о путешествиях шамана в иные земли или миры. В ритуале фигурировал козел, которого порхан объявлял своим коне

нем. Выбравшись из юрты через отверстие купольного круга, шаман входил в нее и здоровался с людьми, как бы после долгого отсутствия. Шаман туркмен-човдуров в ряде случаев брал аркан и трех-четырех всадников для сопровождения, вскакивал на коня и мчался к отдаленному колодцу. С помощью аркана он спускался вниз и нырял, чтобы достать со дна причинивший вред пациенту колдовской предмет [Басилов, Ниязклычев, 1975. С. 131]. В фольклоре народов Средней Азии и Казахстана колодец выступает как путь в «нижний» мир и поездка шамана к колодцу представляется пережитком веры в воображаемые путешествия шамана в подземный (подводный) мир.

КИРГИЗЫ

Киргизские шаманы и прорицали, и лечили. Прорицание (гадание) могло быть особым обрядом. В Южном Прииссыккулье И. Б. Молдобаев и я записали предание об известной в середине прошлого века шаманке Кубулбюбю. Чтобы сделать предсказание, она вылезала на купол юрты, пользуясь свисающими с него лентами «желбоо». Когда у соседа заболел оспой ребенок, ее попросили предсказать исход болезни. Она вылезла на купол юрты и предрекла, что от этой болезни умрут все девять детей в семье; страшное предсказание сбылось.

Шаманский обряд у киргизов проводился, как правило, с наступлением темноты. В некоторых случаях специально для камлания ставили юрту, а кошмы поднимали так, чтобы шамана видели и люди, не поместившиеся в юрте. Главный источник сведений о киргизском шаманском ритуале — материалы Т. Д. Баялиевой, хотя по ее оценке, они «далеко не полностью отражают действия шаманов» [Баялиева, 1972. С. 136]. Принесение в жертву животного являлось важной частью и условием обряда: «Как правило, куда бы ни приезжал шаман, везде сначала резали овцу. Когда мясо клали в котел, шаман приступал к лечению больного. Сеанс лечения продолжался до тех пор, пока варилось мясо» [Баялиева, 1972. С. 137]. Считалось, что духи-помощники шамана сообщали, на каких условиях возможно изгнание принесших вред духов. Этим условием была жертва — очевидно, для изгоняемых духов как выкуп за больного.

Разные шаманы неодинаково начинали обряд. «Черный» шаман Кушпек (Северная Киргизия), посадив больного в центре юрты, щупал у него пульс, определяя характер болезни, о которой он якобы узнал еще в пути от своего духа-покровителя. «Рассказав присутствовавшим, как и при каких обстоятельствах больной заболел, он приступал к лечению. Для этого он снимал всю верхнюю одежду, обувь, головной убор» [Баялиева, 1972. С. 137]. Усевшись у двери, он начинал призывать по именам своих духов. Некоторые северокиргизские шаманы сопровождали свои призывания игрой на трехструнном щипковом музыкальном инструменте (комуз). Шаманка Айымкан начала обряд с того, что воткнула по одному светильнику (стебель чия с намотанной на него промасленной ватой)

в каждую из 40 приготовленных заранее жареных лепешек и зажгла их (очевидно, в честь своих духов-помощников). Когда светильники догорели, шаманка приказала всем съесть лепешки, после чего прочла молитву и скатерть убрали. Затем были приведены жертвенные животные: коза и ягненок. Ягненка зарезали вне юрты, а козу, связав ей ноги, положили рядом с двумя пациентами, усаженными в центре юрты лицом к западу («к Мекке»). Шаманка предполагала переселить болезни своих пациентов в козу. «Шаманке подали только что вынутые легкие ягненка, которыми она трижды коснулась голов больных, после чего легкие выбросили на улицу собакам». Потом Айымкан накрыла пациентов полотнищами ткани, принесенной хозяевами; эти полотнища она вскоре повесила на веревки, спускавшиеся с купольного круга юрты. Затем шаманка зажгла четыре светильника (по два для каждого больного), воткнула их слева и справа от больных, обведя ими три раза над головами. Глядя в зеркало, Айымкан рассказала, что один больной наступил на золу, в которой играли джинны, и вызвал их гнев. Другому больному ничего не грозит, он на днях поправится. Когда светильники потухли, шаманка спрятала зеркало, сняла сапожки, взяла в руки плеть и, стоя лицом в сторону Мекки, начала петь, обращаясь сначала к мусульманским святым, а затем к своим духам, умоляя их прийти к ней на помощь и выгнать джиннов, навредивших больному [Баялиева, 1972. С. 141]. Бакши алайских киргизов, приступая к сеансу, разделся, снял сапоги и в одной рубахе начал ходить вокруг очага по движению солнца, призывая своих духов. «Пройдя таким образом три-четыре круга, "бахши" восклицает: "Ля-илляга-иль-Алла!". Все присутствующие повторяют это восклицание хором. "Бахши" ходит еще с полчаса [надо думать, продолжая призывать духов или повторяя формулы зикра. — В. Б.] и, наконец, впадает в транс» [Корженевский, 1913].

С приходом духов начиналась основная часть обряда. Считалось, что духи-помощники шамана в виде конных или пеших войск, а также страшных зверей сражались с джинами больного; шаманы показывали, что и сами участвуют в схватке. Так, Кушпек «жестикулировал, он давал советы своим духам, вдохновляя их, нередко делал такие движения, будто хватает джиннов. Затем он брал железные вилы и якобы "колол" больному голову, в которой уселся главный джинн. Подносил вилы к огню, в котором джинн будто бы сгорал. Кроме того, шаман становился на раскаленное железо, на которое он бросил джиннов. В конце игры он падал без чувств». «Черный» бакши Томо, живший в Прииссыккулье в начале XX в., впав в экстаз, якобы отрезал голову больного, а затем соединял голову с телом. «Он становился на раскаленное железо, протыкал себе и больному грудь или те части тела, которые у него болели. По веревкам... он добирался до дымоходного отверстия» [Баялиева, 1972. С. 138].

В Южном Прииссыккулье И. Б. Молдобаеву и мне рассказывали о «черном» шамане Аруне-бакши. В начале 1920-х годов наш собеседник видел, как Аруун проводил обряд, пытаясь исцелить трех бесплодных женщин. Шаман потребовал, чтобы был большой

огонь под казаном, где варилось мясо заколотого для обряда барана, а также чтобы в юрте поставили шест «бакан». Аруун громко призывал своих духов и, когда огонь разгорелся, лизал раскаленные железные щипцы (кычкач) для углей, а потом вылез по шесту на купол юрты. Стоя на юрте с четками в руках, он смотрел в небо и в разные стороны, оживленно с кем-то беседовал. Шаман спустился на землю с наружной стороны юрты, вошел в юрту через дверь, вскоре упал около расстеленной скатерти и потерял сознание. Другой «черный» шаман, Абдыке-бакши, по рассказам, мог лезть через купольное отверстие на верх юрты с ножом в одной руке и с горящими углями в другой. Сидя на куполе юрты, он ножом обводил вокруг себя, колол свое тело. Юрта скрипела, люди боялись, что она сломается.

По другому описанию, шаман в экстазе «бьет нагайкой первого попавшегося (из присутствующих) и спрашивает: оставить ли этого духа в юрте или выгнать его. Все восклицают: "Кет сен" [кетсын? В. Б.], т. е. "вон его!". Вслед за просьбой выгнать шайтана "бахши" начинает бить в тарелки [? — В. Б.], ему помогают некоторые из зрителей и среди неистового звона и шума орут "Ля-илляга-иль-Алла!". "Бахши" приходит в исступление, он выхватывает из очага раскаленный кусок железа и лижет его несколько раз языком. Смысл этого действия... состоит в том, что шайтан, испугавшись "бахши", выходит из больного и помещается на раскаленном железе... "Бахши" как бы слизывает беса. После этого "бахши" подносит этот же кусок железа к лицу больного и, набрав в рот воды, пускает ее струйками на железо с тем, чтобы образующимся паром охватило больному голову» [Корженевский, 1913]. Другие бахши также лизали раскаленное железо и становились на него голыми ногами [Поярков, 1894. С. 97; Абрамзон, 1958. С. 147]. Шаман, практиковавший в окрестностях г. Ош, во время сеанса со скрипкой в руках зацепился ногами за купольный круг юрты; «вися вниз головой над больным, беснуясь и играя, старался выгнать вселившихся чертей» [Гель, 1927].

Сейидбек-бакши (Южное Прииссыккулье) сначала постукивал плетью по телу больной, что-то приговаривая (он мог увлечься и ударить сильно), а по окончании сеанса попросил найти нитку из верблюжьей шерсти, померил у больной окружность шеи и начал опять что-то произносить, завязывая на нитке узелки (мант). «Эту нитку с узелками,— пояснил он,— надо носить на шее и сохранять в чистоте. Когда она станет ветхой, бросить ее в огонь». Некоторые шаманы прикасались к телу больного курицей.

Шаманка Айымкан, впав в экстаз, ударяла плетью по спине больного, временами массировала его ноги, бегала вокруг него, вдруг к чему-то прислушивалась, снова неистовствовала. Некоторых духов она хвалила, других ругала. Она бегала, прыгала, кричала, как бесноватая, обращаясь к своим духам, а временами выкрикивала: «Алла, ля илла Алла!» Присутствующие хором вторили ей. «Те, кто не повторял ее слов, получали удары плетью». Эти действия продолжались какое-то время, после чего шаманка упала без чувств. «Пролежав примерно 10 минут, она встала, развязала

ноги козе и выгнала ее на улицу» [Баялиева, 1972. С. 141]. Камлание окончилось. Больных уложили в постель, а присутствующие вышли из юрты. Им было подано угощение из мяса жертвенного ягненка. Жертвенную козу наряду с положенным гонораром получила Айымкан. «Белая» шаманка Кокулай (Южная Киргизия) не рассматривала животное, в которое она «переселила» болезнь, как плату за камлание. «Шаманка считала, что она делала одолжение, приняв больную козу» [Баялиева, 1972. С. 144].

«Переселение» духов проводилось разными путями. При лечении бесплодия шаман нередко собирал после трапезы кости жертвенной козы в ее шкуру, снятую «чулком», вливал туда ее кровь, увозил шкуру на кладбище и там закапывал. Все знали, что шкура, кости и кровь увлекали за собой причинивших болезнь духов.

Среди приемов шаманского лечения у киргизов отмечено битье больного по животу внутренностями (печенкой, легкими) закланного (жертвенного?) животного [Поярков, 1900. С. 40] с целью переселить на них духов болезни. Затем внутренности животного выбрасывались через отверстие вверху юрты. Шаманка Кокулай, взяв чашу с водой, бегала с ней вокруг больного, ставила ее перед ним, трижды обводила ей вокруг головы больного, заставляла его плюнуть в чашу и выплескивала воду через отверстие в купольном круге или через окно дома [Баялиева, 1972. С. 144].

Деление шаманов на «черных» и «белых» было связано с различиями в обрядности. Обычно «черные» шаманы считались более сильными; именно они прибегали во время обряда к эффектным трюкам с холодным оружием и раскаленным железом. «Кокулай причисляла себя к категории белых шаманов. Поэтому она не ступала на раскаленное железо, не употребляла нож и другие острые, режущие металлические предметы» [Баялиева. 1972. С. 142]. Она не била больных плетью, считая, что в отличие от «черных» шаманов не должна причинять боли. Вместе с тем отмечены и иные представления о разнице между «черными» и «белыми» шаманами [Абрамзон, 1958. С. 147], свидетельствующие о размывании прежних верований. Т. Д. Баялиева полагает, что ее материалы позволяют увидеть и разницу между шаманской обрядностью северных и южных киргизов: по ее мнению, в Южной Киргизии наблюдалось большее влияние ислама на шаманские традиции; в Северной Киргизии среди приемов шаманского лечения отсутствовали действия, направленные на переселение джиннов из больного в живые существа или куклы и череп [Баялиева, 1972. С. 145].

Соглашаясь с первым выводом, следует признать преждевременным второй. Вера в возможность переселить причинивших болезнь духов была широко распространена среди киргизов; обряды, основанные на этой вере, практиковались шаманами и знахарями. О переселении духов в различные места и урочища говорилось в специальных заговорах «бадик». Мулла или знахарь, читая заклинания, покрывал череп коня пятнами синей, желтой, черной краски. Считали, что духи любят яркие краски и таким путем можно выманить их из тела больного. Череп бросали на развилке семи дорог [Баялиева, 1972. С. 111—112]. Это не значило, что духи переселялись в череп. Материалы Н. П. Дыренковой разъясняют архаическое понимание обряда переселения (кёчёт). Старуха (знахарка?) делала две куколки, женскую и мужскую, узелочки с «продовольствием» для них. «Обе фигурки старуха усаживает на две палочки из чия, изображающие лошадей; через палочки она перебрасывает узелки с продуктами». Все вместе она заворачивала в тряпочку, трижды обводила этим свертком вокруг ребенка и произносила заклинание, уговаривая болезнь уйти. Фигурки выбрасывали или зарывали в землю [Абрамзон, 1971. С. 316—317]. Таким образом, первоначальный смысл обряда состоял в том, чтобы сделать изображения вызвавших болезнь духов и снабдить их средством передвижения и пищей, чтобы они, воплотившись в свои изображения, смогли удалиться в другое место.

С забвением логики обряда конский череп стало возможным заменять собачьим. Ислам постепенно изживал из обряда куклы. В Южном Прииссыккулье пожилая киргизка рассказала И. Б. Молдобаеву и мне, что бакши Сейидбек не раз безуспешно пытался исцелить ее мужа, потерявшего здоровье на войне. В 1949 г., проведя однажды ночь в их доме, он распорядился приготовить для обряда черную козу и череп лошади. Так подсказали ему его духи. «Переселю (көчөт көчүрөм)»,— пояснил он, предупредив: «Полностью эта болезнь не исчезнет». Привели козу, где-то нашли череп. Перед заходом солнца на дворе дома в присутствии членов семьи бакши поставил череп на спину козы и что-то написал на нем карандашом арабскими буквами. Молитв (заклинаний) он не читал. Сразу же после этого шаман и отец больного отвезли череп на кладбище. Козу, как велел Сейидбек, отдали одному бедному человеку. Кукол не было: шаман как истинный мусульманин этого не любил.

КАРАКАЛПАКИ

Меньше всего сведений имеется о каракалпакском шаманстве, и представить себе шаманский сеанс на основе опубликованных описаний можно лишь в самых общих чертах.

Для совершения лечебного обряда, обычно называвшегося «кёшириу» (ʹпереселениеʹ), шаман просил освободить юрту «и, если возможно, установить ее где-нибудь отдельно за аулом» [Есберганов, Атамуратов, 1975. С. 111]. Сеанс проходил вечером в темном помещении. Шаман вначале «собирал с присутствующих деньги “для духа“, а затем принимался шаманить» [Шалекенов, 1958. С. 366].

Обычно шаман просил присутствующих семь или девять раз громко произнести религиозную формулу «Бисмилла». Затем, пригласив пациентку сесть рядом с ним в центре круга, он начинал играть на своем смычковом инструменте и петь призывания в виде стихов; его духи-покровители приходили к нему, привлеченные его словами и музыкой. Некоторые духи шамана представлялись животными [Есбергенов, Атамуратов, 1975. С. 111—112]. Вот почему «наряду с песнями-призывами в сеансе основную роль играет ими-

тация животных» [Кнорозов, 1949. С. 96]. С помощью своих («белых») духов-помощников шаман должен был вступить в борьбу с вредоносными («черными») духами, причинившими болезнь.

Призыв шаманом духов-покровителей Х.Есбергенов и Т. А. Атамуратов отождествляют с зикром (зикир). Неясно, действительно ли так считалось в народе или здесь допущена небрежность в описании. Зикр занимал центральное место в лечебном обряде и, видимо, даже отождествлялся с самим обрядом. Во время зикра впавший в экстаз шаман нередко взбирался по решеткам юрты вверх, к дымовому отверстию [Есбергенов, Атамуратов, 1975. С. 112]. Бывали случаи, когда деревянные жерди ломались и купольный круг обрушивался на землю. Чтобы испугать злых духов и изгнать их, порхан хлестал пациента плеткой и стрелял из ружья.

Камлания с лечебной целью продолжались от трех до семи дней (по другому сообщению, не менее семи дней). «Обычно на четвертый день шаман говорил, что ему приснился его [дух-]покровитель, который рекомендовал для "лечения" ... найти козу определенной масти (белой, желтой), и он, шаман, выселит, изгонит злых духов при помощи козы — "көширеди". После того как пациентка находила такую козу, животное резали, варили и после варки отделяли руками мясо от костей, угощая всех присутствующих». На шестой или седьмой день, ночью, на перекрестке больших дорог производили «көшириў». Сохраненные по наставлению шамана кости жертвенного животного клали кучкой, вокруг расставляли пять маленьких лепешек, выпеченных в золе, в лепешки втыкались светильники (7, 9, 41) из лучинок с намотанной на них промасленной ватой и зажигались. Больная обходила вокруг костей семь или девять раз. В огонь бросали верблюжий и собачий кал. «По заверениям порханов, руководивших [обрядом] "көшириў", болезнь бесплодной женщины оставалась на дороге и переходила на путника или стадо, которое проходило по этой дороге» [Есбергенов, Атамуратов, 1975. С. 113]. По другому сообщению, в один из дней камлания «в доме больного резали барана или корову черной, белой или красной масти. Мясо зарезанного животного раздавали присутствующим на зикре, а кости по указанию порхана выбрасывали на дорогу, так как предполагалось, что вместе с костями уйдет и болезнь» [Шалекенов, 1958. С. 366]. Шаман забирал у больного и его лучшую одежду: считалось, что благодаря этому из больного уйдет и болезнь.

Вообще вера в возможность переселить вызвавшего болезнь духа в неодушевленный предмет или живое существо определяла многие способы шаманского лечения. Так, при трудных родах порхан в целях изгнания духов бил плеткой роженицу и находящиеся в доме предметы, выкрикивая искаженные формулы зикра («оу а, оу а»), стрелял из ружья, колотил шумовкой по котлу, чтобы шумом напугать духов, а потом говорил, что его духи-покровители приказали ему обвести вокруг роженицы животное определенной масти. Если животное нюхало роженицу или останавливалось, порхан объявлял, что «теперь злые духи, обитавшие в женщине, перешли на скотину... Взяв животное за поводок, он уходил с ним»

[Есбергенов, Атамуратов, 1975. С. 132—133]. При бесплодии шаманы и знахари использовали в обряде черную курицу, черную ворону, рыбу. Птицей или рыбой женщину били, обводили вокруг головы, всего тела. После обряда (кактырыў) рыба или птица выбрасывались из помещения. Теперь их «могли есть только шаманы или знахари... Считалось, что зло, болезнь после кактырыу переселялись из больной в данное животное» [Есбергенов, Атамуратов, 1975. С. 115].

Материал по шаманству каракалпаков скуден и отрывочен.

УЗБЕКИ

В шаманстве разных групп узбеков (с одной стороны, издавна оседлых и, с другой — сохранявших традиции кочевого образа жизни) были свои особенности. Различия в известной степени восходят к древним особенностям культуры этих двух основных групп населения, но в большей мере вызваны влиянием ислама, которое в оседлой среде было сильнее, чем в полукочевой. При этом необходимо напомнить, что среди оседлых и полукочевых в прошлом узбеков имелись различные группы. Те «племена» узбеков, которые пришли в Среднюю Азию в раннем средневековье (тюрк, карлук, кипчак и др.), в результате давних культурных взаимодействий были близки многими традициями к соседнему оседлому населению. В число этих традиций входил и шаманский культ. Следовательно, своеобразием шаманских ритуалов от оседлых узбеков отличаются не все группы полукочевых узбеков, а лишь те, которые переселились на территорию Узбекистана в позднем средневековье (т. е. узбеки дештикипчакского происхождения, с которыми и связан сам этноним "узбек"). Основное различие в шаманской обрядности оседлых и дештикипчакских узбеков сводится к тому, что для шаманства оседлых узбеков в XIX—XX вв. нехарактерны экзотические формы камлания, видимо изжитые исламом. Узбеки «племен» тюрк, карлук, кипчак и др., согласно имеющимся сведениям, также не знали шаманских трюков, столь типичных для кочевой и полукочевой среды (манипуляции с раскаленными железными предметами, с холодным оружием и т. п.). С другой стороны, оседлое население, жившее в тесном окружении недавних кочевников и полукочевников, под их влиянием заимствовало (или сохраняло?) особенности шаманства, не свойственные для оседлой среды. Один из примеров — узбеки Хорезмского оазиса. Их шаманы славились способностями брать в руки раскаленное железо и будто бы вскакивать босыми ногами на отточенное лезвие сабли. Фактический материал, которым мы располагаем, все еще скуден, и с появлением новых сведений выводы о сходстве и различиях в шаманстве разных групп узбеков могут измениться.

Смысл шаманского лечебного ритуала повсеместно состоял в изгнании духов, причинявших болезни различного характера, а также в нахождении заколдованного предмета, с помощью которого совершена порча (наслана болезнь). Шаманский обряд называл-

ся «кучурук» или «кучурма» (ˊвыселениеˊ, ˊпереселениеˊ, ˊизгнаниеˊ). Лечебному обряду предшествует гаданье, во время которого духи будто бы сообщают шаманке (знахарке) причины болезни и способы исцеления от нее. Основные источники по шаманству оседлых узбеков — публикации Л. Симоновой (Хохряковой), А. Л. Троицкой, Г. П. Снесарева и мои полевые материалы.

Обрядовые действия впервые описаны Л. Симоновой (Хохряковой) по ее наблюдениям среди «сартов» г. Самарканда. Она рассказала о двух вариантах магико-анимистического обряда, совершенного с целью умилостивить духа пари, который, по диагнозу шаманки, рассердился на пациентку и испугал ее. В обоих случаях в начале обряда шаманка под звуки бубна пропела призывания, обращаясь к богу и добрым духам, а потом стала отгонять злых духов. Шаманка (фолбин) Нурбиби отгоняла духов, «мотая головою и часто выкрикивая: "кочь, кочь, кочь", т. е. прочь, прочь, прочь, сплевывая в сторону и дуя то на меня, то на мыло с воткнутыми иголками, то в носок кувшина, отчего происходило бульканье воды». Вскоре Нурбиби впала в экстаз. Придя в себя, она сказала, что употребленными в обряде мылом и водой нужно умываться над арыком, чтобы «вода, смывающая страх и болезнь», утекла вдаль от дома [Симонова, 1894. С. 116].

Другой обряд был сложнее. Фолбин Мухарамой потребовала от пациентки, помимо мыла и иголок, кусок сырого мяса. Шаманка прислонила к стене зеркало, поставила перед ним чашу с водой, а рядом зажгла пучок светильников для духов и свечу, которую прилепила ко дну медного тазика. Возле чашки с водой шаманка поместила пиалу с рутой, палочку с привешенным к ней красным лоскутом («одеждой пари») и ветвь какого-то дерева. Она усадила пациентку около зеркальца, покрыла лицо и голову кисейным платком, в руки дала курицу, а сама уселась рядом, поставив перед собой кувшин с водой и положив кусок мыла с воткнутыми в него иголками. «Ее призывания добрых духов и отогнания злых окончились каким-то диким визгом, с которым она подняла обе руки к небу, а потом закрыла ими лицо и низко склонила голову». Это означало, что пари, дух-покровитель шаманки, «вышел из зеркала и опустился в воду». Поблагодарив пари, Мухарамой взяла ветвь и стала ею обмахивать пациентку, а затем делать движения в воздухе, «отгоняя болезнь». Она обмахивала пациентку и «одеждой пари», а затем, уже на дворе обводила вокруг ее головы зажженной промасленной тряпкой на палке. Взяв из рук пациентки курицу, шаманка проколола иголкой гребень, сняла каплю крови пальцем и тем же пальцем потерла пациентке темя, уши и ладони рук, а в заключение окурила дымом руты. Мылом и водою из кувшина пациентке следовало умываться, чтобы смыть болезнь, насланную духом [Симонова, 1894. С. 121—122].

А. Л. Троицкая наблюдала в 1920—1925 гг. в Ташкенте и Самарканде иные формы обряда изгнания духов, совершаемые в случае различных тяжелых болезней, бесплодия, выкидышей. Для обряда шаманки устраивали своего рода «алтарь», помещая на скатерть различные предметы — зеркало, чашу с водой, чашу с

кровью жертвенного барана, поднос с золой, лепешки и т. п. Больного накрывали с головой белой материей. В одном случае шкурой жертвенного барана накрыли спину и бедра больного. Шаманка зажженными светильниками обводила вокруг тела больного, читая нараспев заклинания. «Окончив заклинание, она начала тыкать незажженными концами лучинок в голову, тело, ноги больного, после чего воткнула их в золу». После этого она взяла бубен, начала бить в него и петь, вскоре пришла в экстаз. По существу, здесь описан зикр (однако в 1920-х годах факт, что зикр стал элементом камлания, еще не был осознан исследователями, и А. Л. Троицкая ограничилась указанием на тождество формул камлания и зикра). Фолбин пела под звуки бубна, призывая кого-то на борьбу. «Наконец, она смолкает и трясет бубном над головой больного, как бы ссыпая что-то. Эта она ссыпает войско пери... [своих духов-помощников.— В. Б.] на борьбу с засевшим в теле больного злым духом. Затем она отдала приказание принести желтого цыпленка и положить его в головах больного, что было в точности исполнено. Положив бубен, она хлещет своего пациента таловыми прутьями. После небольшого перерыва повторяются заклинания так же, как и в начале» [Троицкая, 1925. С. 149]. По окончании обряда шаманка предписала напоить больного водой из чаши, в которую она бросила серебряные монеты.

Обряд исцеления от болезней, якобы вызванных порчей, имел свои особенности. Причиной порчи считалось колдовство с помощью узелка, содержащего кусочки железа, человеческие ногти, черные камни, кусочки сала. Чары теряли силу, если больному удавалось достать этот узелок. По одному из описаний старуха-шаманка начала сеанс с призывания духов, обращаясь к ним по именам. «В обеих руках она держала по пучку веникообразно связанных прутьев. Махая и хлопая ими по полу, она кривлялась, ломалась, падая то вперед, то назад, кричала, рыдала, умоляла духов не мучить ее и поскорее явиться к ней». Духи пришли и получили приказание разыскать, отрыть, принести и бросить перед шаманкой через специально оставленную щель в дверях черный заговоренный узелок, которым испортили пациента. Через некоторое время шаманка стала бить прутьями по полу и кричать: «Идут, несут черный узелок!» Судя по тексту, она в это время корчилась и показывала, что испытывает страдания. «Перед нею внезапно на пол упал черный узелочек, и в тот же миг... упала в обморок и старуха. Прислужницы... побрызгали... холодной водой на знахарку; та, наконец, пришла в себя, села и приказала поднять узелок и развязать его. В узелке было действительно все, о чем сказала ранее знахарка». Эти узелки старуха хранила в бесчисленных заплатках своего платья [К., 1902].

В другом случае для обряда был сооружен «алтарь». Шаманка зажгла пучок светильников, воткнутых в муку. Взяв бубен, принялась бить в него и петь, призывая духов предков, затем пери и, наконец, джиннов. Джинны должны были указать местонахождение наговоренного предмета, а пери — принести его. Некоторое время фолбин монотонно пела, иногда выкрикивая отдельные неяс-

ные слова. Вдруг она, продолжая петь, встала на колени и стала бить в бубен над скатертью с поставленными на нее для ритуала предметами. Затем вскочила и била в бубен над пациенткой и над присутствующими женщинами, обходя вокруг них. Потом села, продолжая пение под аккомпанемент бубна. Так повторилось три раза. Наконец, фолбин пришла в неистовство. Она начала трястись, кричать диким голосом: «Каюсь, каюсь», отстраняя кого-то, извиваясь, вновь выкрикивая, но не переставая бить в бубен. «Постепенно ее неистовство начало стихать, удары в бубен начали слабеть и под конец совсем прекратились. Руки повисли, бубен выпал, а сама фолбин с хрипом упала на руки подоспевшей женщины». За спиной пациентки обнаружили наговоренный предмет — «амаль». Шаманка, придя в себя, принялась его рассматривать. «В бумажку, тщательно обмотанную ниткой, была вложена кость, набитая салом. Внутри находилась нитка с навязанными на нее бумажками, на конце нитки были навязаны волосы». Пациентке следовало принести этот предмет к ишану или его жене с просьбой прочитать над нею молитвы, а сам «амаль» после этого выбросить в большой арык [Троицкая, 1925. С. 53].

«Амаль» бывал разных видов (лягушка, камешки с письменами, остов воробья с красным перцем и т. д.). Вера во вред с помощью наговоров держалась среди населения Ташкента, Самарканда, Ургута [Троицкая, 1925], Хорезмского оазиса [Снесарев, 1969. С. 84]. По моим материлам, она бытовала и в Сурхандарьинской области, где поддерживалась цыганами, бравшимися обнаружить и обезвредить колдовской предмет.

Шаманство узбеков Ферганской долины характеризуется на основе моих полевых материалов, собранных в 1968 и 1980 гг. в Андижанском, Кувинском, Московском, Чустском и Избасканском районах. Как и в других местах, здесь также шаманскому обряду непременно предшествует гадание, с помощью которого определяются причина заболевания (т. е., какой дух принес вред) и способы исцеления. О шамане, взявшемся вернуть здоровье человеку, говорят: он прогоняет (кўчиради) духов или болезнь. Сеанс обрядового лечения называется «кёчирма» или «кёчирик». Термина «играет» (ўйнайди), означающего ритуальные действия шамана, мне слышать не пришлось, несмотря на расспросы. Духи же «играют», в частности, собравшись у зажженных ради них светильников. По словам информатора, духи-помощники шамана и духи, «тронувшие» больного, придя на звуки бубна, вступают в «игру» (ўйинга тушади): это значит, что они сражаются друг с другом (урушади). Вообще представление о том, что шаманские духи-помощники борются с духами, «ударившими» человека, в Ферганской долине широко распространено. Если «войско» шаманских духов побеждает, то больной выздоравливает. Как сказал один из информаторов, «ударивший» человека дух «забирает назад свой удар».

Непременное условие обряда — принесение жертвы духам, виновным в болезни. Цвет жертвенного животного или птицы связан с особенностями духов, причинивших вред. Если виновники заболевания белый дэв или белая пари, то нужен белый баран; если черный дэв, то нужен черный баран; если «желтая девушка» или желтая пари — то «желтый» баран. Допустимо обойтись курицей соответствующего цвета, но при тяжелом заболевании требуется козел или лучше всего баран. Кровью жертвы в начале обряда шаманка мажет тело (обычно выше пояса) и лицо больного. Духи, «ударившие» больного, слизывают кровь и удовлетворенные уходят.

В самом начале обряда шаманки зажигают светильники «чирак» (чироқ) традиционной формы, сделанные из куска тростника или твердого стебля растения с намотанной на него в верхней части ватой. Шаман Ташмат-бола (сел. Гаво Чустского района) зажигал один «чирак» с навершием из лоскутов ткани красного, белого и черного цветов. Перед тем как зажечь светильник, он прикасался им к телу пациента. Светильник он посвящал своим духам-помощникам. Но в целом высказывания информаторов о назначении светильников противоречивы. Создается впечатление, что светильники возжигаются как для шаманских духов-помощников, так и для духов, которых необходимо изгнать.

В течение обряда больной сидит перед шаманкой, обычно накрытый с головой белой материей. Если пациент слаб и может лишь лежать, материей покрывают его лицо и верхнюю часть туловища. Нередко, говоря родственникам больного, что для обряда нужна такая-то жертва, бакши добавляет: «и белое покрывало» (оқ ёпук).Только однажды в Андижанском районе я слышал, что в случае, когда цвет жертвы черный, нужно и черное покрывало.

При проведении обряда шаманки обычно играют на бубне, призывая и различных святых, и своих духов («людей»). Считается, что шаманские духи любят звуки бубна и приходят на зов шаманки. Бакши разговаривает со своими духами, выкрикивает: «Пестрый пришел (ала келди!) Желтый пришел (сариқ келди)!» и т. п. В обряде широко употребляется и пучок таловых прутьев «хыпчин», «гевран». Обычно прутьем семь. Ими шаманка несильно бьет больного. Прутья после обряда выбрасываются. Некоторые информаторы убеждены, что бубен и пучок прутьев несовместимы: в обряде можно использовать или бубен, или прутья. Когда шаманка прикасается прутьями к больному, она также призывает мусульманских святых и своих духов-помощников. Высказывалось мнение, что за последние годы шаманки все чаще предпочитают обходиться одними прутьями. Лечебный сеанс совершается в любое время дня, но чаще всего вечером.

Привожу описание лечебного обряда, проведенного в 1953 г. пятидесятилетней шаманкой в сел. Чиндавул Чустского района. Информатора мучили боли ревматического характера. Пять разных шаманов и шаманок в разное время говорили ему, что к нему присоединились (ўраб олган) духи (жин, ажина) его покойной матери и надо совершить «кёчирик». Выслушав такое объяснение в пятый раз, информатор решил испробовать этот способ лечения. Обряд проводила та же бакши, которая гадала. «Кёчирик» состоялся через несколько дней после гадания. Когда шаманка пришла в дом больного, пациент сам зарезал черную курицу. (Шаманка сказала,

что виновные в болезни духи были «неверными» джиннами. Для джиннов-мусульман полагается белая курица.) Подставив тарелку под первую струю крови, больной принес тарелку с кровью курицы в дом. Обнаженный до пояса, в одних нижних штанах, он сел рядом с шаманкой. Обмакивая палец в кровь, бакши прикасалась к его телу, спереди и сзади, к лицу, оставляя на коже пятна крови (коң билан учуқлади). При этом шаманка что-то приговаривала. В рассказе не упоминается бубен, но по аналогиям следует предположить, что шаманка играла на бубне, пока больной сидел, накрытый белой материей. Затем шаманка уложила пациента в постель, не смывая кровь, и накрыла несколькими одеялами, чтобы он пропотел. Сестра больного принялась варить суп (шўрва) с мясом курицы. Когда кушанье было готово, больной встал. Вместе с шаманкой и присутствовавшими в доме родственниками (пять-шесть человек) он поел супа. После еды шаманка зажгла светильники и произнесла молитву (пата), заключив ее словами: «О бог, помоги. Пусть выздоровеет. Прими жертву (худои). О дорогие святые, у бога испросив [помощи], дайте больному исцеление. Пусть исцелится от болезни, пусть духи помогут [в этом]. Этого [животного] душа пусть будет вместо души больного, его кости пусть будут вместо костей больного. Омин, Аллах велик».

Наутро рассказчик омылся от крови. В полдень пришла шаманка. Взяв собранные вместе кости жертвенной курицы, она повела пациента к глинобитной стене, отделяющей его участок земли от соседнего, к тому месту, где под стеной проходит арык. У основания стены рядом с арыком информатор выкопал ямку глубиной около 30 см. Туда шаманка положила завернутые в белую материю кости курицы и произнесла несколько фраз, смысл которых сводился к тому, что жертва должна заменить собой больного: «пусть будет жив и здоров». Вернулись домой. Бакши сделала три светильника и под вечер, взяв с собой пациента, зажгла их над закопанными костями. Рядом со светильниками она положила кусочек ваты, 15 или 20-копеечную монету и поставила небольшую тарелочку с пищей (плов или каша, возможны и другие кушанья). Все это больной должен был делать сам каждую субботу вечером.

Другому рассказчику (сел. Гаво Чустского района) запомнилось, что бакши, лечившая его в 1964 г. также от ревматизма, не только помазала его тело кровью зарезанной курицы, но и облепила голову тестом, сделанным из мучной пыли, осевшей на стенах мельницы. После этого, накрыв больного белой материей, била в бубен, легонько похлопывая больного рукой, касаясь головы, и приговаривала: «Бисмиллахи-р-рахмани-р-рахим, хюй-хюй, джинны [ударившие больного], уходите!» В обряде участвовали мать и соседка информатора, они повторяли вслед за шаманкой: «Хюй-хюй» и били в ладоши. Отдельные мои собеседники сообщали, что, изгоняя джиннов под удары в бубен, шаманки восклицают: «кёч, кёч» (уходите, уходите)!»

Некоторые бакши заставляли пациента держать зарезанную курицу под мышкой, прижимать к сердцу или животу во время обряда, пока курица не остынет. В ряде случаев надрезался лишь

гребешок птицы, чтобы показалась кровь. Иногда курицу ставили перед больным. Зарезанную курицу обычно съедали в доме пациента, при этом шаманка могла предписать не прикасаться к костям зубами; кости нередко закапывали «где-нибудь на ровном месте, чтобы никто не трогал». Довольно часто бакши уносила зарезанную или живую курицу с собой. В Чустском районе сообщали, что бакши может курицу выбросить или отдать собаке. Если зарезан баран, то бакши, помазав пациента кровью, могла прижать внутренности животного к больному месту, наложив повязку, которая снималась после сеанса. Чаще всего голого больного заворачивали в теплую шкуру барана. Ребенок был в таких случаях полностью нагой, взрослый — с закрытыми бедрами. Бытовало мнение, что болезнь переходит на шкуру, поэтому шаманка обычно забирала шкуру себе. Значительную часть мяса барана варили в доме пациента, и затем собранные кости закапывали. Некоторые бакши закапывали только череп закланного животного; другие шаманки вешали череп на дерево в пределах усадьбы, предлагая не убирать его до выздоровления больного. Сообщалось и о случаях, когда бакши обводили барана вокруг больного и затем забирали живое животное себе.

Другой распространенный в Ферганской долине элемент шаманского лечебного обряда — завязывание узла (банд), которым «связываются» духи, причинившие вред больному. Этим обрядовым элементом и возжением светильников может ограничиться весь лечебный сеанс. В таких случаях сеанс не называют словом «кёчирма». Но нередко завязывание узла (банд қилиш) являлось лишь частью обряда изгнания духов. В Чустском районе мне рассказали об обряде, проведенном в 1918 г. Бакши приказала зарезать курицу. Ей принесли в пиале кровь жертвы. Кусочком ваты шаманка помазала кровью тело больного под рубахой. Она поручила сварить мясо курицы, зажгла светильники, затем стала что-то читать, играя на бубне, призывая бога и святых. Перед ней стояла пиала с водой, на поверхности плавал кусочек ваты. Глядя на воду, под звуки бубна бакши произносила: «Четырехглазый [дух] пришел, завязывайте! Белая пари пришла, завязывайте! Синяя пари пришла, завязывайте! Белая собака пришла, завязывайте!» Каждый раз, когда она говорила: «Завязывайте!», отец или мать больного завязывали узелок на нитке, положенной ему на руки.

Для обряда берут не одну нитку, а складывают вместе в длину нечетное число (7, 9, 11 и т. д.) ниток разного цвета. Предпочтительны шелковые нитки. Нередко, по рассказам, узлы завязывают сами шаманки. Читая известные им заклинания, бакши сильно, со звуком («суф!» или «тюф!»), как бы плюя, дуют на завязанный узел (дам солади). «Я связала твоих духов (сенинг ажинангни бойлаб қўйдим)»,— обычно говорит больному шаманка. Считается, что наговоренный узел помогает «войску» шаманки связывать «ударивших» больного духов. После обряда больной должен носить эту нитку на шее или на руке столько дней, сколько назовет бакши. Затем нитку надо бросить в проточную воду или сжечь. Некоторые шаманы во время лечебных обрядов похлопывали пациента

плетью или стелькой (товон). Отдельные шаманы пугали больных ножом, втыкая нож в землю близко к ногам больного или в стену.

В Ферганской долине обряд жертвоприношения с закапыванием костей вышел за рамки шаманской практики. Этот обряд, называемый чаще всего «хакика», во многих местах проводили преимущественно знахарки. Нередко обряд совершался под руководством получившего мусульманское образование лица. Один из информаторов (Чустский район) рассказывал об обряде «хакикат», совершенном в 1925 г. по предписанию местного духовного лица (домла). Чтобы вернуть здоровье тяжело больному ребенку, был зарезан баран. Все мясо животного вместе с головой положили вариться в котел. Есть мясо пригласили наиболее уважаемых стариков. Обгладывать кости не следовало, мясо от костей отделяли руками. Остатки несъеденного мяса были распределены между присутствующими. Хозяин положил куски мяса между хлебными лепешками, а лепешки завернул в платок (румол) и отдал каждому из приглашенных. Собранные кости барана домла завернул в белую материю, как в саван (капанлаб). Затем он прочел заупокойную молитву (жаноза) как бы по больному ребенку (боланинг ўринига). После этого, прочитав дома молитву с просьбой к богу, чтобы к мальчику вернулось здоровье, домла и отец больного ребенка пошли на кладбище и там закопали завернутые в материю кости.

Шаманство узбеков Хорезмского оазиса известно благодаря исследованию Г. П. Снесарева [Снесарев, 1969]. Представлением о борьбе духов-помощников шамана с принесшими вред духами объяснялись действия шамана, который, постукивая бубном по различным частям тела пациента, «ссыпал» на него своих духов, направляя их на борьбу с джиннами больного. В Хорезме камлание носит название «оюн» (ўйин—'игра'); термин «кучурма» обозначает акт, завершающий камлание. Им достигается основная цель камлания. «Без обряда "кучурма" камлания не бывает» [Снесарев, 1969. С. 67]. Отмечена важная роль жертвоприношения, однако смысл его объяснен, на мой взгляд, неверно. «Пари-помощников надо накормить, именно для этого и требуется жертвенное животное, точнее, его кровь. Кормление пари — начало каждого камлания» [Снесарев, 1969. С. 50]. Такой комментарий противоречит другим сведениям об узбекском шаманстве. Скорее всего, здесь ошибка, вызванная тем, что нередко виновниками болезней признавались духи той же категории — пари. Г. П. Снесарев уделил основное внимание интерпретации отдельных элементов шаманского ритуала и не ставил задачу дать последовательное описание обряда. В связи с этим интересны и неопубликованные записи В. Ю. Крупянской, которая в 1930 г. наблюдала в Хиве лечебный сеанс, проведенный начинающей и, видимо, заурядной шаманкой (палмин). Обряд был совершен ради молодого человека, нездоровье которого он сам и его родственники объясняли испугом: больной испугался, когда ехал ночью мимо кладбища, и «в него вошел джинн». На двух противоположных стенах комнаты были растянуты полотнища, называемые «чадыр», на одной стене красное, на другой белое; на белый «чадыр» садятся духи мужского пола, на

красный — женского. В. Ю. Крупянская выделила четыре момента в обряде.

«Первый момент. Больной сидит на корточках, голова и лицо покрыты красным [полотнищем] «чадыр», чтобы джинны не сели на голову больного. Голова больного повязана белым платком, больной в рубахе и штанах. Палмин и присутствующие родственники (мужчины и женщины) составляют круг «джар» и произносят...» Здесь в записи пропуск, но слово «джар» объясняет суть дела. Джар, точнее, джахр — это не круг, а радение (как и зикр). Движения джахра описаны: «Участники камлания клали руки друг другу на плечи... и медленно, все ускоряя темп, передвигались по кругу, время от времени нагибаясь корпусом к центру круга, где сидел или лежал больной. Все это сопровождалось глухими, монотонными выкриками: «Хаув... хав!» Начинал пархан, другие вторили ему, добавляя возгласами «Хак! Ху!», т. е. «Истина! Он!» [Снесарев, 1969, С. 53]. В. Ю. Крупянская коротко отмечает, что присутствующие, образовав круг, «обходят, раскачиваясь, кругом больного. Палмин поет, призывая на помощь святых... Палмин ударяет больного бубном. Джинн переходит из больного на «чадыр». Джинны [помощники] палмин берут одного, двух джиннов больного. Второй момент. Больной лежит на спине, накрытый с головы до ног красным покрывалом». На голове, груди, животе и на ногах больного стоят традиционные светильники «шатык» (тростинки, обмотанные ватой) числом сорок один. Они воткнуты в плоские лепешечки из теста, по четыре штуки в каждой. Палмин с бубном в руках перепрыгивает через больного, свистит, затем играет на бубне, расхаживая между полотнищами, повешенными на стенах. Это означает, что «палмин берет джиннов больного». Очевидно, после этого шаманка перепрыгивает через огонь, потому что в записи следуют слова: «Через огонь джинн не может возвратиться к больному. Перепрыгивая, она снимает всю тяжесть и болезнь больного. Потом палмин спрашивает больного: «Сотдингми? (продал ли)». Больной отвечает: «Сотдим (продал)». Палмин говорит: «Олдим (я взяла)».

Третий момент. Свечи убраны. Больной сидит, в руках держит курицу (если больной мужчина, то нужна курица, если женщина — то петух)». Палмин, играя на бубне, поет, кружится, свистит, берет курицу и ударяет больного курицей по спине и груди, изгоняя из него джиннов. «Джинны переходят в курицу». Палмин бросает полумертвую курицу на пол, бьет над ней в бубен, изгоняя из нее джиннов на полотнища «чадыр». Затем быстрым движением бубна она поднимает курицу с пола. Курица вскакивает и бежит. Ее схватывают, и один из присутствующих мужчин «закалывает курицу над шеей больного, выпускает [на него] кровь, читая молитву. Палмин кровью натирает шею, спину, грудь, ладони рук, ступни ног больного, свистит. Больной уходит, смывает кровь [возвращается] и садится у двери». Сидеть около него никому нельзя.

Четвертый момент. Больной сидит у двери. «С пением под звуки бубна палмин кружится между повешенными на стенах полотнищами, изгоняя из них джиннов», навредивших пациенту.

Это описание В. Ю. Крупянской, отрывочное и беглое, но ценное тем, что сделано на основе личных наблюдений, разъясняется и дополняется материалами Г. П. Снесарева. Прежде всего, та часть камлания, для которой больного укладывали на полу на спине, называется «кучурма». «Все информаторы особенно подчеркивают, что больной лежит как покойник». На тело больного ставятся светильники, воткнутые в подставки из сырой глины, смешанной с конским навозом. «После этого пархан своим бубном слегка постукивает по телу больного в разных местах, начиная со лба и кончая пальцами ног, произнося заклятия, в которых повторяется приказание уйти —«кӯч!» («переходи!»); при этом называются места, куда злой демон должен удалиться» [Снесарев, 1969, С. 67, 68]. Зарезанную над больным курицу (петуха) могли и не есть; бывало, что жертвенную птицу «шаман заворачивал в белый саван и хоронил на кладбище в специально вырытой могиле» [Снесарев, 1969, С. 324].

Чтобы перевести джиннов (болезнь) на животное, брали не только курицу. На разных этапах камлания шаман мог ударять больного кошкой, щенком, даже ежом «и делал этим животным вращательное движение около его головы и корпуса. После этого животное выбрасывали из помещения наружу» [Снесарев, 1969, С. 52]. Обряд принесения жертвы вместо больного ребенка с последующим закапыванием костей в Хорезме, как и в Ферганской долине, жил уже и вне шаманства. Хорезмские парханы брались исцелить от болезней, вызванных колдовством. В конце камлания шаман отправлялся на поиски заколдованного предмета и находил его в колодце; это был замкнутый замок. Иногда будто бы замок сам с грохотом падал в комнату через дымовое отверстие [Снесарев, 1969, С. 84].

К особенностям шаманских традиций узбеков Хорезмского оазиса можно отнести архаический способ окропления больного кровью жертвы. Но главной отличительной чертой были трюки. Некоторые хорезмские парханы будто бы вскакивали «босыми ногами на острие лезвия двух мечей [сабель?— В. Б.], которые в метре от земли держали двое мужчин. На мечи шамана или шаманку поднимали якобы их [духи-помощники] пари» [Снесарев, 1969, С. 51]. Железные предметы — кетмени, лопаты, сошники — раскаляли на огне, шаман наступал на них босыми ногами.

Шаманство издавна оседлых узбеков Южного Казахстана также сохраняло следы влияния культуры соседей-животноводов. У некоторых шаманов с. Карамурт Сайрамского района Чимкентской области в начале XX в. наряду с бубном, плетью, пучком прутьев и другими ритуальными предметами имелся двухструнный инструмент «ковуз». Для изгнания причинивших болезнь духов убивали жертвенное животное. «Цвет шерсти и вид животного зависел от того, каким духам предназначалась жертва» [Тайжанов, Исмаилов, 1986. С. 122]. Кости жертвы после обряда закапывали в «чистом» месте со словами «Доля пари» (нет сомнения, что в случаях, когда виновным в болезни человека признавался дух иной категории, назывался именно этот дух, а не пари). Шаманка могла ударять больного шкурой барана, зарезанного для проведения обряда. При тяжелом заболевании причинивших зло духов «связывали». Во время камлания шаманка «брала семь шелковых нитей разного цвета и скатывала их вместе со щепоткой верблюжьей шерсти в единый комок... Держа этот комок в руках, она призывала и святых, и духов, восклицая: "Связывайте, связывайте!"». Затем шаманка глотала нитки. Считалось, что в это время ее главный дух-помощник пари «связывал», лишал силы навредивших пациенту духов. Через некоторое время шаманка выхаркивала узелок на ладонь и отдавала больному. Этот комок ниток больной должен был постоянно носить при себе, как амулет [Тайжанов, Исмаилов, 1986, С. 125]. «Во время камлания... которое проводилось в помещении, [шаманка] Тоти взбиралась по уступам стен наверх и передвигалась при помощи рук по потолку. Перекрытие потолка в традиционном доме опиралось на близко расположенные друг к другу балки диаметром 5—8 см, так что их возможно было обхватить рукой» [Тайжанов, Исмаилов, 1986. С. 123—124]. В этом элементе обряда правомерно видеть видоизмененный обычай шаманов выскакивать через отверстие купольного круга на верх юрты. Некоторые шаманы Карамурта во время камлания раскаляли на огне серп или нож и лизали его, притрагивались им к телу больного. По мнению информаторов, ожогов не было [Тайжанов, Исмаилов, 1986. С. 124, 129].

Лечебная шаманская обрядность у сохранивших родоплеменное деление групп, переселившихся в Узбекистан раньше дештикипчакских узбеков, близка к обрядности оседлых узбеков. М. Ф. Гаврилов коротко описал, видимо, не по личным наблюдениям, шаманское лечение у узбеков-тюрков в окрестностях г. Ура-Тюбе. «Приглашенная бахши прежде всего заявляет о необходимости принесения какой-либо жертвы... чаще всего... козленка или барашка. Бахши, зарезав животное [нет, женщина не закалывает животное; шаманка поручает сделать это кому-либо из мужчин.— В. Б.], смазывает кровью жертвы свой бубен... и тотчас же приступает к сеансу» [Гаврилов, 1929. С. 19]. Участники рассаживаются в круг, в середине которого помещаются больной с повязкой на глазах и бахши. «Бахши начинает с причитаний, затем колотит в бубен, выкрикивает непонятные [вряд ли.— В. Б.] для окружающих слова, призывает духов пари как своих слуг и помощников». Стремительно встав на ноги, шаманка долго ходит вокруг больного (видимо, с бубном в руках), спрашивая его о том, что он видит, призывая своих духов. «Доведя себя до состояния необычайного возбуждения, бахши на мгновенье останавливается и, как бы обратившись к образующим круг присутствующим зрителям, громко произносит «облохи»... и тотчас же все хором, подхватив это слово, начинают громко, в течение долгого времени, беспрерывно произносить его». М. Ф. Гаврилов четко обозначает этот элемент обряда: присутствующие «делают зикр» (зикр қилади). «Сеанс, начавшийся поздно ночью, заканчивается к утру. Из зарезанной жертвы бахши берет, как бы по праву принадлежащие [ее] духам, лучшие части животного и уносит с собой, а похлебка и остальное

мясо съедается участниками сеанса» [Гаврилов, 1929. С. 20] (уточним, что и шаманка участвовала в общей трапезе).

У узбеков-карлуков, шаманы применяли способ «кочурма», а также «кокиш» и «алос». Описание этих приемов обрядового лечения, к сожалению, дано лишь в самых общих чертах. В ходе обряда «кочурма» бахши, играя на бубне, выгонял злых духов и переселял их в тело животного, призывая на помощь пророков и святых. Совершая обряд «кокиш», шаман также играл на бубне; «доведя себя до исступления, кулаком или прутом, специально приготовленным для этого, бил больного по спине или по тем местам, где чувствовалась боль». При обряде «алас» зажигались промасленные лоскуты материи, накрученные на конец небольшой палки. В частности, «бахши обводил горящей тряпкой вокруг головы больного до семи раз, затем бросал палочку в костер» [Шаниязов, 1964, С. 159]. Шаманы применяли и другие знахарские приемы при лечении различных болезней.

Более полно обряд «кочурма» или «кёчирма» («кўчирма») описан на материале узбеков-кипчаков. Для этого обряда резали овцу или барана. Теплой кровью животного шаман обмазывал тело больного, говоря: «Пусть душа [овцы] для души [больного] и кровь [овцы] для крови [больного] будет лекарством». Часть мяса жертвенного животного отдавали шаману, а из другой части варили мясной бульон, угощая присутствующих. «Шкуру вывешивали на палке в помещении, где лежал больной». После угощения шаман расстилал посреди помещения скатерть и насыпал в центре ее муку. Когда шаман зажигал воткнутый в кучку муки светильник, участники обряда, в особенности женщины, прикасались лбом к муке. К. Шаниязов рассматривает это обрядовое действие как очистительное. Затем больного клали посреди помещения, покрыв его лицо марлей или другой тонкой материей. Шаман «кружился вокруг больного, изгоняя злых духов. Обряд сопровождался игрой на... бубне и произношением заклинаний». Он включал в себя и зикр. После зикра шаман ударял больного прутьями (из веток ивы, джиды и др.), чем окончательно изгонял духов. В заключение сеанса шаман гладил больному спину, руки, кисти обеих рук, слегка давил на виски, затылок и лоб, якобы облегчая состояние больного. Злые духи, согласно поверьям, переселялись в шкуру овцы, которая висела в помещении. После сеанса «шкуру выносили далеко за пределы селения, где ее закапывали, сжигали или же бросали на съедение хищникам» [Шаниязов, 1974. С. 329]. Этот обряд мог проводиться и в упрощенных формах.

Сведения о шаманстве полукочевых узбеков дештикипчакского происхождения собраны мной во время полевых работ в Самаркандской, Джизакской, Кашкадарьинской и Сурхандарьинской областях в 1973—1983 гг. Некоторые яркие традиционные формы камланий сохранялись в 1940—1960-х годах, но мне оставалось лишь расспрашивать о них очевидцев. Тем не менее представления о назначении и лечебного обряда в целом, и отдельных его элементов еще живы и полученные материалы проясняют смысл ряда ритуальных действий. В частности, нет сомнения в назначении жертвы:

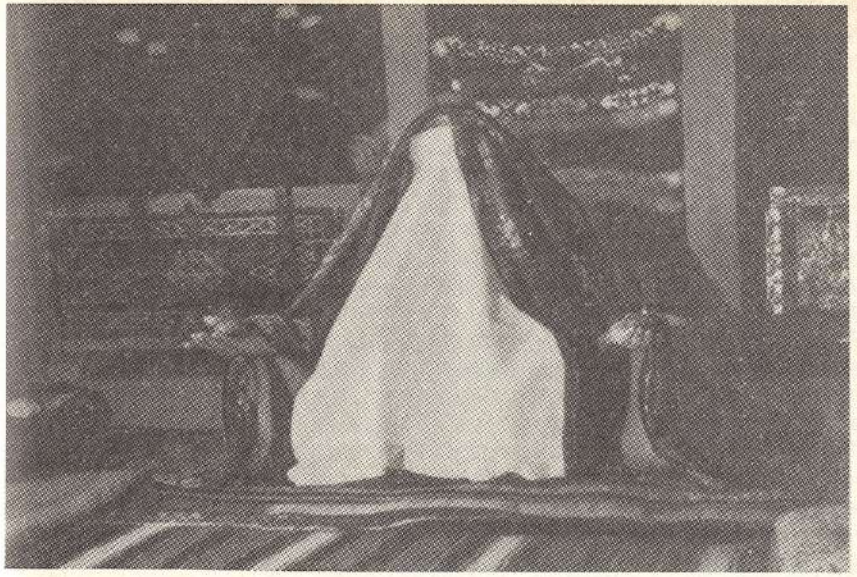


Рис. 20. Пациент во время обряда шаманского лечения. В руках и на голове у него — сгоревшие светильники в глиняной подставке. Узбеки. Джизакская обл. УзССР. 1974 г. Фото автора

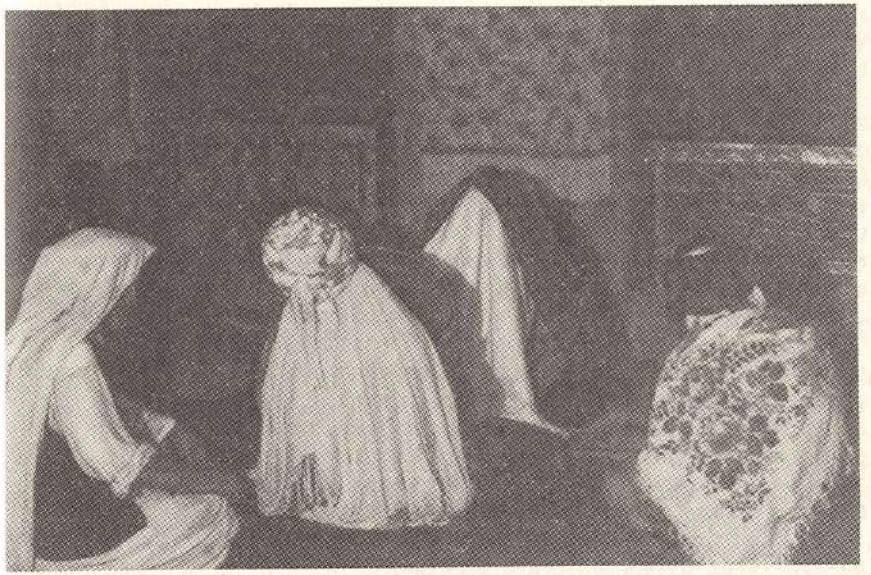


Рис. 21. Обряд шаманского лечения. Справа от больного стоит тарелка с костями жертвенного животного и сгоревшими светильниками. Узбеки. Джизакская обл. УзССР. 1974 г. Фото автора

ею умилостивляют духов, причинивших человеку болезнь. Ясна и важная роль светильников, без возжения которых не обходится ни один обряд. Светильники предназначены как духам, помогающим шаману изгнать навредивших больному духов, так и изгоняемым духам, чтобы дать им возможность насладиться запахом сжигаемого масла, которым пропитана вата.

Шаманское камлание среди даштикыпчакских узбеков называется «багыш», реже «багым». Этим термином обозначают ритуальные действия, совершаемые под аккомпанемент бубна в состоянии экстаза. Так как по ходу обряда изгоняются принесшие болезнь духи, то встречается мнение, что слово «боғади» в применении к действиям шамана означает «кўчиради»(´прогоняет´). Шаманка Айдай (с. Малтап Галля-Аральского района Джизакской области) высказалась так: «Во время камлания делаем кёч-кёч. Шаман прогоняет духа, тронувшего человека. Эти духи идут к другому человеку (Боғишда кўч-кўч қиламиз. Бақши тийган нарсани кўчиради. Тийган бадбахтлар бошқа меросхўрга боради)». В шаманский лечебный обряд включаются и действия, называемые словом «какыш» (от «қакмоқ»—´бить´): чаще всего это прикосновение к больному курицей или несваренными легкими зарезанного животного (обычно шаманы используют кусочек легких и соединенное с ним сердце). Нередко весь совершаемый шаманкой обряд, состоящий из разных элементов, относится к категории «какыш», ибо для него не призываются духи-помощники и потому не нужен бубен. Фактически «какыш»— это не шаманский, а знахарский магико-анимистический обряд.

Разницу между обрядами «багаш» и «какыш» информаторы формулируют так: знахарка «бьет», шаманка «смотрит» (қушнач қоғади, бақши боғади).

Представления о том, как происходит изгнание навредивших духов, не отличаются от общеузбекских. Правда, шаманка Айдай объясняла, что во время обряда «багыш» не шаманские духи, а сам бакши борется с джиннами больного. Но весь материал свидетельствует о важной роли шаманского «войска». Знахарка Каршигуль, например, говорила: «Когда во время камлания войска будет много, изгоняем джиннов больного (Боғишда лашкар кўп бўлса, кўч-кўч қиламиз)». Общая схема шаманского обряда такова. Вначале съедалось кушанье из мяса жертвенного животного. Затем тяжело больного усаживали и накрывали с головой отрезом белой материи, сверху накидывали халат. В каждую руку ему ставили пучок светильников, воткнутых в комок сырой глины. Такие же светильники, укрепленные в такой же подставке, шаманка обводила вокруг головы больного и ставила их ему на голову (рис. 20). Потом она брала светильники из рук пациента и, обведя ими вокруг его плеча, ставила на пол рядом с больным (рис. 21).

После этого больному давали в руки курицу. Шаманка начинала играть на бубне и петь призывания. Вскоре она вставала и теперь уже ходила вокруг больного, приближала к нему бубен, разминала его плечи и спину, не выпуская бубна из рук. Слова ее призываний переходили в восклицания зикра («Обло-хай, Обло-

хю!» и т. д.). Через некоторое время бакши обращалась к духам с просьбой «побить» больного. Ей давали легкие жертвенного животного. Несколько раз она ударяла ими по телу больного и выбрасывала в окно. Ей могли вручить и шкуру жертвенного животного, чтобы «бить» больного. Вскоре начинался так называемый кёч-кёч: обходя вокруг больного, шаманка под аккомпанемент бубна пела рифмованные стихи, в которых сначала угрожала духам («голову твою, как колос, срежу; кровь твою, как воду, выпью»), а потом предлагала им переселиться от больного в готовую ощетиниться собаку, в ишака, в узор на седле и т. д. Призывания завершались благопожеланиями. Затем шаманка брала из рук больного курицу и обводила ей вокруг его головы, несколько раз прикасалась курицей к нему (т. е. «била» его курицей). Этим обряд и заканчивался.

Структуру лечебного обряда разъяснила шаманка Айдай. Она сказала: «Сначала камлаем (боғамиз) с бубном в руках в течение часа, затем «бьем» (қоғамиз) минут пять. Потом снова камлаем (боғамиз), делаем кёч-кёч. На этом конец».

По словам Айдай, курица необходима в случаях, когда лечат беременную женщину. Женщина, накрытая белой тканью, должна прижимать к себе курицу, чтобы ее будущему ребенку не было вреда. Иногда курица, которую держит больной, умирает во время обряда, ибо нанесшие вред духи «давят» ее. Если курица, пробывшая в руках больного, не умирала, шаманка забирала ее себе. Использованную в обряде курицу нельзя есть в течение сорока дней. Только по истечении сорока дней ее можно зарезать или продать. Шкуру жертвенного животного бакши также забирает себе. Кусочек легких с сердцем, которым «били» больного, отдают собакам. В случаях, когда джинны больного «давят» шамана, в огонь льют масло для духов-помощников бакши (майнинг иси уларга боради). И тогда шаман приходит в себя. Это не редкость, что духи «давят» шаманов. Неоднократно бывало, что бакши во время камлания лишались чувств. В сел. Малтап помнят случай, как однажды старая Айша-бакши с силой далеко отшвырнула от себя бубен, отгоняя наседавших духов, и упала. Придя в себя, она заявила, что ничего не помнит.

Обряды, совершавшиеся в 1970-х годах, конечно, являются лишь фрагментом камланий, проводившихся шаманами дештикипчакских узбеков десятилетия назад. Однако они, видимо, сохраняют традиционную структуру и, как прежде, отводят важное место зикру (Олла солиш). По объяснению Айдай, с зикром приходит «войско» духов («лашкар беовла келмайди, Овла минан келади»). Зикр — это кульминация камлания. Именно в период зикра шаманы прошлых лет совершали свои трюки. Так, по рассказам жителей с. Малтап, умерший в 1830-х годах шаман Тилёукабыл при проведении лечебных обрядов (боққан вақтда) взбирался по купольной жерди к купольному кругу и вылезал на верх юрты. Сидя там с бубном в руках, он говорил собравшимся в юрте людям: «Приступайте к зикру (Алла сонглар)!» Некоторое время он находился на юрте, совершая зикр (Алла саб), выкрикивая под аккомпанемент бубна слова «Алла-хи!», затем соскакивал на землю. Он

брал голыми руками угли из костра и клал их в рот; он лизал раскаленный на огне серп и протыкал через веко иголку. В прежние времена хорошие шаманы обязательно делали зикр. «Вечером войско [духов-помощников] хорошо приходит»,— говорили старые шаманы и начинали сеанс в 9—10 часов вечера, прекращая камлать лишь с рассветом.

Похожие рассказы записаны и в других районах расселения дештикипчакских узбеков: во время лечебного обряда опытные шаманы проводили зикр (ҳалқа солар эди), выскочив на купол юрты. На этот традиционный трюк были способны и женщины. Один из информаторов (с. Тода, Байсунский район Сурхандарьинской области) рассказывал, что дочь его брата, ставшая шаманкой в 18 лет, во время зикра лизала раскаленное железо, а затем забиралась на верх юрты (для этого она выходила из юрты), взяв с собой бубен и плеть. Сидя на куполе юрты, она хлопала в ладоши, совершая зикр. В Денауском районе Сурхандарьинской области мне рассказывали о шаманке Кызыгуль, которая лизала раскаленную мешалку для варки плова (капкир) и залезала на верх юрты. Информаторы подчеркивают, что зикр был необходим при серьезных болезнях. Житель с. Мачай (Байсунский район) рассказывал: для излечения тяжелобольного резали жертвенное животное, затем клали на больного «знамя» (алам) — 3—4 отреза материи разных цветов (белый, голубой, красный), зажигали светильники и устраивали зикр (по выражению информатора, кўчирма-жахар). Бакши был весь в движении (ўйинга тушади), он бил плетью присутствующих, если ему казалось, что они совершают радение без должного пыла. После сеанса (боққандан кейин) бакши также бил участников обряда плетью —«для их облегчения».

Действия шаманов в экстатическом состоянии были разнообразными. Многие старые шаманы во время камлания лизали железные предметы и пили кровь. В с. Малтап помнят, что кровь пили шаманки Урпия, Кызлар-Сара и уже упоминавшийся бакши Тилёукабыл. Об этом ритуальном действии говорится и в строках шаманского призывания:

...Менинг отим Араптур, Ичган коним шараптур...
(Мое имя — Араб, Выпитая мною кровь — [для меня] вино).

Очевидец рассказывал мне о камлании живущего в кишлаке Дех-каландар Денауского района старика шамана Зиядулла-бакши. Сеанс был проведен в 1972 г. Кровь жертвенного животного, зарезанного перед началом камлания, собрали в миску (табак). Миску внесли в дом, ее держал человек, который резал животное. На дворе перед домом другой мужчина держал в огне лопату. Больная сидела, накрытая белой материей, ниспадавшей ей на лицо. Бакши объяснил: «Пусть не видит [моих действий], не пугается». Под удары в бубен он стал призывать своих духов и вскоре начал зикр, выкрикивая: «Алло-хю!» Присутствующие повторяли вслед за ним эти слова. Шаман возбудился, у него появилась пена изо рта. Он коротко приказал: «Вино (широб)!» Получив пиалу с кровью, он выпил кровь. «Одурел (мастлик)!»— прокомментировал этот эпизод рассказчик. Затем вновь продолжалось повторение слов «Алло-хю!» Через некоторое время шаман вскричал: «Огонь (Алов)!» Один из участников выбежал и принес раскаленную лопату. Шаман сначала звучно лизал ее, что-то бормоча тонким голосом. От его языка шел дым. Потом бакши наступил на лопату босой ногой. Вновь пошел дым и почудился запах паленого мяса. После этого рассказчик убежал, ибо шаман бил лопатой тех, кто недостаточно громко кричал: «Алло-хю».

По сообщению односельчанина того же шамана, присутствовавшего на другом лечебном сеансе, Зиядулла выпил кровь примерно через полчаса после того, как начались выкрики «Алло-хю!» Потом он некоторое время играл на бубне, обходя вокруг пациента, после чего взял легкие жертвенного животного и побил ими больного и себя. Затем он потребовал «огня», закричав: «Алов!» Стоявший на дворе наготове человек («кочегар») передал шаману раскаленную лопату. Сам 78-летний Зиядулла в беседе со мной (1985 г.) объяснил, почему он без вреда для себя может лизать раскаленный железный предмет и становиться на него ногой: «Когда лижу, лижет язык джиннов (жиннинг тили туради). И когда наступаю, тоже наступает нога джиннов (Оёққа босқанда-ҳам жиннинг оёғи туради)».

Шаманы совершали и другие трюки. В с. Каландар-кишлак Денауского района записан рассказ о шаманском сеансе начала 1940-х годов. Мой собеседник говорил: «Шаман закрыл в доме все двери и отверстия. Вот он начал играть на бубне. Сижу и чувствую: одного из парней, который сидел рядом, нет. А дверь закрыта. Вдруг открывается дверь, входит бакши и ведет за собой этого парня».

Для шаманского лечебного обряда дештикипчакских узбеков характерно и «завязывание узла» на семи разных нитках, сложенных вместе в длину. При завязывании узла читались заклинания, например: «Пусть будет связан рот джинна (жиннинг овзи бойлансин)!» (с. Малтап). Отец шаманки Ульпан, по ее словам, знал 9 звезд на небе, которые встречаются с другими 9 звездами. Вечером, во время встречи звезд, он смотрел на небо и, называя имена этих звезд, завязывал узлы (9 йулдузни ўқиб бант туйяр эди). Некоторые шаманки, по рассказам, бросали в пиалу с кровью 10-копеечную монету и нити с узлами. Во время обряда, когда являлось «войско» духов, шаманки глотали кровь и все содержимое пиалы. Через некоторое время (есть мнение, что и на следующий день) бакши, камлая, отрыгивала нитку с узлами. Некоторые информаторы сообщали, что после пребывания в желудке шаманки нити превращались в твердый комок. Эти нити с узлами зашивались в мешочек, получался амулет (тумар), отгоняющий джиннов; его полагалось носить больному. «Завязывать узел» положено в случаях бездетности, тяжелой долгой болезни. Этот способ считается эффективным из-за того, что джинн «связан», и болезнь (порча) не перейдет к другому человеку.

Среди приемов лечебной обрядности некоторые шаманы применяли и следующий. Кишки зарезанного в жертву животного растягивали, начиная от двери, вдоль стен юрты. Шаманы объясняли:

«Это для джиннов. Пусть джинны увеличатся (Жинга жолуққан. Жин тогулат)». После обряда кишки выбрасывали (записано в Байсунском районе). В некоторых случаях кишки клали кольцом вокруг больного, чтобы к нему не прошли джинны: «жин ўтмаслик керак» (записано в Денауском районе).

Когда во время зикра к шаману является его войско, он способен с помощью своих духов гадать. Я наблюдал «багыш» шаманки Ульпан, проведенный перед посвящением знахарки Каршигуль (с. Малтап, 1974 г.). Ульпан дважды гадала («открывала судьбу»— пол очди) по просьбе участниц камлания. Этим гаданием и кончился «багыш».

Шаманским традициям дештикипчакских узбеков широко известно помазание больного кровью жертвенного животного, как и обычай собирать его кости и закапывать их после обряда. В Сурхандарьинской области было принято бросать кости в воду, если жертву посвящали Сулейману-ата, повелителю живущих в воде духов. Обычай отыскивать заколдованный предмет известен, однако кажется занесенным извне. В Джизакской области мне рассказывали о случаях нахождения заколдованной вещи (джаду), но поисками «джаду» здесь занимались не местные, а приехавшие откуда-то шаманы. В Сурхандарьинской области в отыскании «джаду» специализировались преимущественно цыгане. Правда, этот способ применяли и некоторые местные шаманы. В Денауском районе один человек рассказал, что в конце 1960-х годов привез к своему больному отцу упоминавшегося шамана Зиядуллу. Шаман заявил, что в доме есть «джаду». Приказал копать пол в нескольких местах, однако ничего не было найдено. Бакши сказал, что должен переночевать, утром он обнаружит «джаду». «Вот тогда-то я ему и не поверил,— вспоминал рассказчик.— Почему он не нашел сразу?» Утром Зиядулла нашел «джаду» (по наблюдениям рассказчика, в том месте, где копали вчера; шаман вполне мог положить туда «джаду» ночью). Причинивший порчу предмет представлял собой завернутые в куске войлока кости, иголку, кусочек мяса, волосы. Шаман, показав содержимое «джаду» хозяевам дома, сразу же бросил его в кислое молоко, которое приказал выбросить вместе с «джаду» в воду. По мнению рассказчика, шаман спешил, чтобы не дать родственникам больного разглядеть «джаду» и определить, что этот предмет сделан недавно. Обряд не помог. Отец рассказчика не выздоровел и через несколько лет умер.

Обряды, которые подходят под категорию «какыш», бывают достаточно сложными. Иллюстрацией может служить случай с Файзуллой, братом шаманки Айдай (с. Малтап). Когда в 1972 г. Айдай совершала ежегодный обряд повторного посвящения, Файзулла увильнул от просьбы Айдай дать денег на проведение обряда. На следующий день, возвращаясь поздно с собрания, он помочился в пути и увидел много стариков, старух, молодух. Придя домой, он лишился рассудка, размахивал топором и ножом, отгоняя от себя духов. Айдай в это время была вне кишлака и пришла к брату лишь на третий день. Айдай обратилась к местной шаманке Нобат. Та, погадав, определила причину заболевания: «Мочился в конюшне, глядя на собрание джиннов. А там бывают дэвы. Его тронул дэв вместе с «желтыми девушками». Духи пари ему помогли. Пусть родственница его побьет». В соответствии с предписаниями Нобат Айдай приказала родственникам зарезать черного козла. Файзуллу она усадила на берегу арыка, покрыла отрезами зеленой, красной и белой материи. С трех сторон от брата она воткнула в землю светильники с навершиями из лоскутов материи тех же цветов: один светильник — с зеленым лоскутом, другой — с красным, третий — с белым. Промаслив лоскуты, она зажгла по очереди светильники и три раза обводила каждым вокруг головы больного (сначала по солнцу, затем против солнца). Файзулла плюнул на каждый светильник, и Айдай бросила их в сторону. Светильники предназначались для духов, «тронувших» больного (сари-қизларга, девларга, албастиларга). Затем Айдай била брата и легкими, и шкурой козла. После этого Файзулла посетил муллу, который прочел молитву «кайтарма», отвращающую джиннов. Мулла, видимо выслушавший рассказ Файзуллы о том, как ему явились две лишенные ресниц «желтые девушки», а одетые в белое пари их отгоняли, пояснил: «Среди них был белый дэв, поэтому тебе помогли духи предков и пиры (арвоҳларинг, пирларинг қўллаган)». Айдай сказала, что не призывала духов-помощников, играя в бубен, потому что Файзулла ей брат и одного ее прикосновения к нему достаточно, чтобы оказать помощь.

По сообщениям шаманок, живущих в Галля-Аральском районе, больного, которого «ударил джинн» (жин урган), не принято лечить шаманским обрядом (уни боқмайди). Для этого проводят обряд «голодный дух» (оч арвоҳ), который может совершить и нешаманка.

ТАДЖИКИ

Шаманская обрядность у таджиков столь же мало изучена, как и у других народов (рис. 22). Общая структура шаманского камлания выявлена О. А. Сухаревой, однако детально описан ею лишь один обряд. Кроме того, интереснейшие материалы О. А. Сухаревой говорят о традициях только одной группы народа — равнинных таджиков — и вряд ли могут быть безоговорочно распространены на всех таджиков.

Шаманская обрядность равнинных таджиков и оседлых узбеков очень близка. Даже камлание у таджиков «обозначалось обычно тюркскими терминами, происходящими от глагола кўчмак (переселяться)» [Сухарева, 1975. С. 61]. О. А. Сухарева в 1927 г. в г. Ура-Тюбе наблюдала шаманский обряд, совершенный с целью излечить молодую женщину, которая перенесла тяжелые роды и смерть новорожденного ребенка. Обряд предполагал жертвоприношение духам, навредившим этой женщине. В начале обряда больная была обмазана кровью жертвы: считалось, что духи слизывали эту кровь. «Кровь и душа (или жизнь) жертвенного животного должны заменять собой кровь и душу больной». Был зарезан козленок черной масти. Шаманка положила его желудок на живот па-



Рис. 22. Ворожба фолбин. Таджики. Начало XX в. МАЭ И-1718-250

циентки под рубаху; на следующий день желудок был закопан на мельнице, ибо «мельница — это место пребывания дэвов, и желудок должен послужить им пищей» [Сухарева, 1975. С. 62, 63]. Следовательно, животное черной масти предназначено для дэвов, как и у узбеков.

Обмазывание кровью было предварительным этапом обряда. Затем женщины стали варить мясо козленка. Часов в 9 вечера состоялась трапеза. Кости жертвенного животного должны были быть сохранены. Наряду с бульоном и мясом козленка (которые предназначались изгоняемым духам) было приготовлено и угощение для духов «чильтанов» (святых, к которым шаманка обращалась за помощью) — сорок одна тонкая зажаренная в масле лепешка. После еды стали готовиться к камланию. Больную накрыли белым покрывалом. Перед ней поставили чашку с мукой. Часть светильников для добрых духов, от которых ожидалась помощь, шаманка поставила в эту чашку. Одиннадцать светильников она воткнула в пять лепешек из сырого теста. Лепешки с зажженными светильниками шаманка поставила по обе стороны от пациентки, в ее ладони, обращенные кверху и лежавшие на коленях, и на голову. Лепешки, предназначавшиеся для рук, имели пять отростков, чем отдаленно напоминали человеческую фигуру. Подставка для светильников, помещенных на голову, имела четыре отростка и возвышение в середине и была похожа на фантастическое чудовище. В народе сохранилось убеждение, что такого рода подставки из теста изображают собой духов, причинивших болезнь. После окончания обряда их бросали собаке, чтобы болезнь перешла на нее.

Центральным обрядовым действием было «связывание» злокачественных духов. Покончив со светильниками, шаманка прочла мо-

литву, ударила в бубен и начала произносить свои призывания речитативом под аккомпанемент бубна. Очень скоро больная впала в транс. Присутствующие однообразно выкрикивали формулы зикра (Обло-хия, Обло-ху). Когда экстатическое состояние больной достигло апогея, шаманка приказала присутствующим спрашивать ее. Больной задавали вопрос: «Что пришло к тебе?» При ее ответе (назывался дух, например: «черная змея») одна из участниц обряда, старая женщина, завязывала узелок на небольшой веревочке из семи ниток разных цветов, «предварительно дунув в петлю, произнося слово «куф». Это означало, что она «связывала» духа, чтобы он больше не вредил больной. Камлание все время перемежалось зикром и продолжалось с небольшими перерывами около двух часов.

Часов в пять утра началась заключительная часть камлания — обряд, называемый «хайда-хайда» (изгнание, то же самое, что и узбекский «кёч-кёч»). Больная опять была покрыта белой материей. «В тазике, где были все кости козленка и куда бросали «собачьи лепешки» из сырого теста, уже горели оставленные накануне светильники. Шаманка ударила в бубен, и больная почти тотчас же начала трясти головой, дергаться всем телом и бить в ладоши. Шаманка призывала «повелителя войска»... и просила его выгнать духов». Она упоминала имена причинивших вред духов пари, которых называла вчера больная, и приказывала им уйти в поля, в горы и т. д. Вновь повторилось спрашивание больной и завязывание узлов. Изгоняя духов, шаманка ссыпала из бубна свое «войско» на присутствующих, ударяла бубном больную. Окончив обряд, она «обошла всех присутствующих, хлопая их руками по спине и дергая за оба уха» [Сухарева, 1975. С. 67].

После перерыва был совершен на берегу арыка обряд «садкок» знахарского характера (тоже разновидность обряда «кёч-кёч»). Он мог проводиться «и в комплексе с камланием, завершая последнее, и как особый обряд». Больного вели на перекресток, чтобы болезнь разошлась на четыре стороны, или к арыку, чтобы болезнь утекла вместе с водой. Шаманка или знахарка читали молитвы, затем хлопали ладонями пациента по спине и по голове, приговаривая «коч, коч (убирайся, убирайся)!», массировали его руки, ударяли по рукам и ногам горстью земли, заставляли его трижды перешагнуть через огонь. Затем исполнительница обряда трижды обводила вокруг головы пациента зажженной тряпкой, намотанной на конец палки, брызгала на больного водой и заставляла его обнимать глинобитный забор. Этот отряд, видимо, имел широкое разнообразие форм и мог включать в себя употребление светильников и помазание больного кровью из гребешка курицы.

Частью камлания мог стать и обряд «кайтар-кайтар» (ʹверни—верниʹ) или «кайтарма» (ʹвозвращениеʹ) в случае, если предполагали, что болезнь намеренно причинена недругом. Смысл обряда — вернуть болезнь тому, кто ее наслал. Для этого шаманка после первой части камлания «ставила перед больной небольшой глиняный кувшин с водой, на горлышко которого клали кусок мыла, а в мыло втыкали семь иголок. В руки больной, сидевшей рядом с шаманкой, давали живую курицу». По ходу камлания «ша-

манка семь раз поднимала мыло и дула на воду, произнося слово «куф». Окончив камлание, она вела больную на берег арыка или к кучке золы и совершала там обряд садкок, обнося при этом курицу вокруг головы больной». Если для обряда резали животное, то шаманка обводила вокруг головы больного его костями, завернутыми в материю. «Пять иголок из семи, воткнутых в мыло, забирала шаманка, две больная переламывала и клала себе под ноги, когда мылась водой из кувшина», стоявшего перед ней во время обряда, намыливаясь лежавшим на кувшине мылом. «Считалось, что болезнь уходит из тела вместе с водой» [Сухарева, 1975. С. 71—74].

Материалы О. А. Сухаревой, естественно, не исчерпывают всего разнообразия обрядовой деятельности таджикских шаманов. С накоплением новых фактических данных характеристика таджикского шаманства может быть существенно обогащена. Так, по сообщению О. Муродова, в Гиссарской долине были известны шаманы-таджики, которые брали в руки и лизали раскаленное железо. Очевидно, в разных районах по-разному проявлялось культурное взаимовлияние таджиков и узбеков (а также киргизов), отразившееся и на формах шаманской обрядности [Муродов, 1981. С. 143—145; 1976. С. 102—103].

УЙГУРЫ

Шаманство уйгуров до сих пор изучено недостаточно. Лишь в немногих работах дано более или менее удовлетворяющее современного исследователя описание шаманского обряда. Шаманство уйгуров очень близко к шаманству других коренных народов Средней Азии и Казахстана; его правомерно назвать разновидностью шаманского культа, сложившегося в среднеазиатско-казахстанском регионе. Вместе с тем в уйгурском шаманстве имеются и некоторые особенности. Лучшие по тщательности описания шаманских обрядов принадлежат Н. Н. Пантусову, С. Е. Малову и Э. Р. Тенишеву. Их работы легкодоступны, поэтому, давая характеристику шаманской обрядности уйгуров, я буду предпочтительнее привлекать другие, менее доступные для читателя публикации.

Обряды, совершавшиеся уйгурскими шаманами в конце XIX—XX в. с целью излечения больных от недугов, насланных духами, назывались «оюн» (ʹигра, забаваʹ). Продолжительность ритуала определялась количеством «игр», т. е. периодов, во время которых совершались одинаковые действия, или же числом употреблявшихся в обряде кукол, которых по мере их использования бросали в огонь камина. Для шаманского оазиса делался «туг» (туғ — ʹзнамяʹ) — веревка, прикрепленная одним концом к балке потолка, другим — к колышку, вбитому в земляной пол. Обо всем этом шаман после гадания извещал обратившихся к нему людей. Так, в одном из случаев шаманка сообщала, «что следует молиться три дня и что понадобится козленок темно-желтой шерсти... голубь, курица, три знамени (т. е. три куска материи) к главному знамени — туғʹу — белое, красное и голубое; еще понадобятся 51 белая и 61 голубая куклы» [Малов, 1918. С. 8].

Обряд предполагал музыкальное сопровождение. Количество приглашенных музыкантов могло быть разным. На фотографии, опубликованной Г. Яррингом, музыкантов трое. О трех музыкантах с бубнами сообщает С. Ольденбург, о четырех — С. Е. Малов. N. N. писал: «Приглашаются музыканты, числом не менее 6 человек (если меньше, то джинн не выйдет из больного; чем больше музыкантов, тем скорее выйдет из больного злой дух)» [N. N., 1899]. Некоторые шаманы сами играли на бубне [Пантусов, 1907. С. 40—41] или на скрипке [Тенишев, 1974. С. 340—341], что обычно не исключало и иного музыкального аккомпанемента.

Э. Р. Тенишев уже отметил, что по своей структуре шаманский сеанс, на котором он присутствовал в окрестностях Кучара, отличался от обрядов, описанных другими наблюдателями. Действительно, по имеющимся сведениям, обряды совершались не вполне одинаково, однако в общем они представляют собой вариации, в которых распознается единый стереотип. Обряды, проводившиеся разными шаманами в разных местах расселения уйгуров, содержат в себе одни и те же элементы.

Основные обрядовые действия совершались вокруг «туга». Шаман сажал пациента около «туга» и после зажжения светильников в честь духов и молитв заставлял больного быстро ходить вокруг «туга», держась за «туг» рукой. Это был один из главных элементов обряда. Ухватившись за веревку руками, «больной привстает с места и начинает на ней кружиться» [Певцов, 1949, С. 135]. После молитвы и пения духовных стихов шаман обводил больного вокруг «туга» под игру музыкантов. Затем бакши один обходил вокруг «туга» три раза, а больной делал то же девять раз [Пантусов, 1907. С. 41]. Во время сеанса эти действия повторялись неоднократно. Так, во втором акте обряда шаман, сделав больному своего рода массаж (показывая движениями, «что он собирает злых духов, в теле внедрившихся, в одно место»), «встает и водит больного несколько кругов около каната; обыкновенно вождение или хождение больного вокруг туга [вместе с шаманом.— В. Б.] повторяется семь раз, а затем больной сам [т. е. без шамана.— В. Б.] ходит» вокруг веревки [Пантусов, 1907. С. 42]. Этот обрядовый элемент детально описан и С. Е. Маловым. С. Гедин, по-видимому, неверно понял рассказы своих информаторов о действиях пациента. Он писал: «Больная изо всех сил тянет за веревку, а заклинатель продолжает барабанить. Наконец ей удается оборвать веревку, и, значит, злой дух выгнан» [Гедин, 1899. С. 357]. Однако больные не должны обрывать веревку, уничтожая тем самым главный ритуальный атрибут. Это противоречило бы смыслу обряда. Напротив, из описаний других авторов следует, что веревка должна быть привязана крепко, «чтобы, держась за нее одной рукой, можно было вертеться быстро вокруг нее, не опасаясь, что веревка оборвется сверху или что силой тяжести человека забитый кол выскочит из земли» [Малов, 1918. С. 6].

Быстрое хождение больного вокруг «туга» N. N. называл танцем: «Музыканты по мере раскачивания туловища пырхана (шамана) вправо и влево все чаще и чаще ударяют в бубны руками, по-

ка звуки не сольются в сплошной дикий гул; пырхан приказывает больному потешить злого духа — поплясать. Больной, придерживаясь за веревку, встает на ноги и начинает кружиться вокруг аркана» [N. N., 1899]. Танец больного представлялся основным содержанием шаманского обряда и для Э. и П. Сайксов: бакши «играл на бубне и повторял какую-то бессвязную тарабарщину [в этом усомнимся.— В. Б.], в то время как женщина держалась за веревку, свисающую с крыши, и танцевала вокруг нее до головокружения» [Sykes, 1920. P. 314]. Однако один из наиболее внимательных наблюдателей избежал такой характеристики, хотя движения шамана считал танцем и весь шаманский лечебный обряд определял как «акт духовно-врачебной пляски» [Пантусов, 1907. С. 44]. N. N. также видел в действиях шамана танец. Согласно его описанию, как только больной уставал кружиться и опускался на землю, «пырхан вскакивает с места и начинает кружиться вокруг больного, ударяя в находящийся у него в руках бубен все сильнее и сильнее и доходя до крайней быстроты, затем шаман постепенно уменьшает быстроту кружения». Оставшись близ больного, шаман призывает духов уйти. «За сим, ударив больного несколько раз куклой, сшитой из разноцветных тряпок, шаман снова повторяет свою просьбу к духам. В течение приблизительно целого часа шаман кружится над больным, ударяя его куклой, повторяя ту же просьбу к духам». Он входит в экстаз, «во время своих плясок на вид делается положительно сумасшедшим, с пеною у рта, с налитыми кровью глазами и с каким-то зверским рычанием — этот момент туземцы считают вселением в пырхана духов, с которыми он ведет беседу» [N. N., 1899]. Шаманы (пери-бакши) на заставляли танцевать С. Гедина, которого они пришли лечить от простуды, но танцевали сами. «Они выбивали на барабанах дробь пальцами, ударяли по ним ладонью плашмя и колотили кулаками, производя в общем такой шум, что, я думаю, за версту было слышно... При этом они то сидели, то вдруг, воодушевляясь своей своеобразной музыкой, вскакивали и пускались в пляс, то подбрасывали барабаны кверху и с треском ловили их». [Гедин, 1899. С. 356].

Во время сеансов могли танцевать и шаманка, и больная, и присутствующие. «Я вспоминаю как отличного танцора шаярского шамана»,— писал С. Е. Малов [Малов, 1918, С. 11]. Обряд, который довелось увидеть С. Ольденбургу, начался с танцев присутствующих. Музыканты приступили к игре, спели несколько песен, «затем начались танцы... Начали две старухи. Встав, они обошли вокруг туга, кланяясь народу на все четыре стороны. Все встали, чтобы выразить им почтение. Они начали танцевать, взявшись предварительно за туг... Пара сменялась за парою... Больной все еще не было» [Ольденбург, 1918. С. 18].

N. N. также сообщает, что танцевали присутствующие. «По окончании пляски пырхан садится против больного, осматривает толпу и, обращаясь к одному или к одной из посетительниц, приказывает ей проплясать сто танцев, дабы умилостивить духа, вселившегося в больного». Здесь автор объясняет, что танец уйгуров несложен. «Приказания пырхана ослушиваться нельзя из опасения, что духи вселятся в ослушника, поэтому избранный или избранная проплясать со страхом и трепетом начинает пляску. По окончании пляски приглашенного гостя пырхан начинает снова кружиться вокруг больного, снова просит духа выйти из больного» [N. N., 1899].

Назначение танцев не вполне ясно. «Танцы эти являются при церемонии выражением доброжелательства, посильной помощи со стороны родных и близких знакомых по отношению к больному или больной» [Малов, 1918. С. 13]. С. Ольденбургу, как и N. N., уйгуры объясняли, что «игра» (название шаманского сеанса у уйгуров) «устраивается для пери, которые любят музыку». Но, видимо, существовало и другое объяснение: шаман заставлял танцевать самих духов пери, что должно было принести пользу больному. Обряд шаманского лечения называется «пери уйнатмак»—´заставить пери играть (танцевать)´. Перевод Н. Н. Пантусова ´поиграть в пери´ неточен. Шаман обращается к духам:

Мы приступили к игре с вами,
Приходите играть, играть [Пантусов, 1907. С. 85].

С. Е. Малов сообщает: «В стихах, которые под аккомпанемент бубнов поют при шаманском молении певцы, есть припев: «о пери, веселись, забавляйся, играй!» [Малов, 1918. С. 5].

По записям Н. Ф. Катанова, приглашенный излечить больного шаман говорит: «Заставим пери играть». «Хозяин» одержимого приглашает бедняков и сирот со словами: «Приходите со своими бубнами, заставим пери играть (biz pärі ojnatamiz)». Дымя рутой (исрык), шаман обращается за помощью к повелителю пери Абдуррахман-хану. Одержимого вводят в дом, парихон заставляет его взять в руки «туғ» и гоняет по кругу. Под звуки бубнов собравшиеся поют песню для пери, называемую «пери нахшиси»:

Играйте [танцуйте], мои пери, играйте,
Как бутоны красного цветка [розы?],
Играйте, мои пери, играйте.
«Черное [у вас якобы есть]», говорят; «Черное», говорят.
Сказав: «Черного у меня нет,
Как у семени тысячеголова (карамук)»,
«Греха у меня нет», сказав,
«Черного у меня нет», сказав,
Эй, мои шах-пери, играйте,
Ах, склоняясь, играйте» и т. д. [Menges, 1933, S. 86].

Это ритуальная песня: если ее петь в другое время, то станешь помешанным. Из текста явствует, что песнопение обращено к духам-помощникам шамана. После того как духи шамана забирают у больного навредившего ему джинна, еще два дня продолжается обряд (дословно: пери играют — pärі ojnarlar). Рассказ, записанный в окрестностях г. Яркенда, также показывает, что в ходе шаманского обряда требовалось вовлечь в танец духов пери (помощников шамана). Так, больной вызывает бахши, и вечером они оба танцуют посреди дома, как сумасшедшие, с целью заставить пери «иг-

рать» (o: baxšï bedbæx o: pej ojnatq´uči). Если на следующее утро больной выздоравливает, он говорит: «Пери [помощники шамана.— В. Б.] помогли». После обряда читается молитва [Jarring, 1951. P. 164].

К сожалению, исследователи не выясняли, какого рода представления скрываются за термином «игра», и нам трудно даже понять, были ли эти представления живы к началу XX в. Мы можем лишь отметить связь между верованиями уйгуров и дардских народов Гиндукуша («кафиров», «нуристанцев»): шаманы «кафиров» считали важным вовлечь в танец своих духов-покровителей, которыми у отдельных дардских групп считались духи пери [Йеттмар, 1986. С. 291].

Танцами ритуального значения уйгурский шаманский обряд отличается от камланий среднеазиатских и казахских шаманов. Многие другие обрядовые действия совпадают. Так, наряду с танцами камлание включало в себя и действия, направленные на изгнание причинившего болезнь духа. (Путем гадания шаманы выясняли, какой дух принес вред и каковы в зависимости от этого средства исцеления. Гадание непосредственно предшествовало обряду, и С. Е. Малов рассматривал его как часть всего лечебного ритуала). Слово, которым обозначается изгнание и которое стало названием обряда (или его части) в Средней Азии,— «кочурма», «кочурук» и т. п.— известно в том же значении и уйгурам. Н. Ф. Катанову, например, рассказывали: «Говорят: ´´Прогоним пери´´— и прогоняют (pärini köčürämiz dep köčürürlär)» [Menges, 1933. S. 88]. Духов изгоняли (в рамках одного и того же обряда) двумя способами.

Во-первых, духа умилостивляли. Ему давали жертву (животное или птицу) вместо больного. Эту жертву могли до или в ходе обряда зарезать и съесть, но могли и не лишать жизни, а лишь обводили ее вокруг больного, прикасались ею к больному, чтобы болезнь перешла в животное. У уйгуров известны оба способа. Как сообщает Ле Кок, во время лечебного сеанса обезглавливают белого или черного петуха, и парихон обрызгивает кровью комнату больного. Затем парихон вырывает у петуха легкие и трахею и ударяет ими по спине больного, произнося молитву [Le Coq, 1916]. Чаще всего животное в обряде не убивалось [Тенишев, 1974; Певцов, 1949. С. 136]. «Переведение болезни в животных и в какие-либо предметы — это главный пункт туркестанского [т. е., уйгурского.— В. Б.] шаманства» [Малов, 1918. С. 5]. Вот как происходило это переведение: «Шаманке подается голубь; она стоит перед камином и, прочитав про себя молитву, машет голубем над головой больного, затем отдает голубя обратно, водит плеткой над головой больного и ходит кругом туға.» Шаманке подали курицу; она проделала то же самое с ней, а затем с козленком, которого держала за ноги спиной вниз. «Так как козленок был большой и шаманка с трудом его вскидывала, то больной даже немного наклонялся, чтобы облегчить шаманке ее работу» [Малов, 1918. С. 9—10].

Лишь Н. П. Пантусов объясняет, как поступают с курицей, которой шаман обводит вокруг больного или же «побивает или хлопает ею немного больного». (Вместо курицы, добавляет он, можно

употребить на это и барана.) Бахши отдает курицу своему ученику [Пантусов, 1907. С. 45—46]. Оставлять ее у больного нельзя; она вместила в себя отогнанных от больного духов. В ряде случаев живое существо могли заменить (как у казахов и киргизов) черепом животного. У уйгуров имел значение цвет шерсти жертвенного животного, однако имеющиеся сведения не разъясняют смысла символики цвета.

Во-вторых, навредившего духа устрашали оружием. В шаманских призываниях звучат угрозы: «Если не явитесь — у меня есть стальной нож, зарежу! У меня есть ядовитый кинжал... поражу!.. У меня есть пушка, я выстрелю вам в рот!» [Малов, 1918. С. 4]. Эти угрозы дополняются действиями. «Для изгнания из тела злого духа баксы [бакши.— В. Б.] кладет больного на подушку, тычет ему кинжалом в горло и глаза, а затем во все места тела» [Пантусов, 1907. С. 43]. «Шаман колет больную мечом в глаза, живот и шею» [Малов, 1918. С. 13; Ольденбург, 1918. С. 19]. Некоторые шаманы, однако, обходились без оружия. В Кучаре рассказывали: «Наши шаманы не употребляют [во время сеансов] нож или кинжал» [Тенишев, 1984. С. 21]. Разновидностью оружия служила и плеть. Бахши «бегает с нагайкой, бьет ею присутствующих людей, бьет больного, трет нагайкой больного и кружится с нагайкой около туга» [Пантусов, 1907. С. 42]. Плети должны бояться духи: шаманка «кнутом как бы прогоняет в дверь находящихся около себя духов» [Малов, 1918. С. 9]. Некоторые уйгурские шаманы прибегали к приему «связывания» злых духов. Об этом свидетельствует оставшаяся без разъяснения фраза: «Шаман держит в руке нитку с большим количеством узлов на ней» [Малов, 1918. С. 13]. Духов прогоняли и древесными ветвями, в частности прутьями тальника. Так произошло в последний, третий день церемонии, описанной С. Е. Маловым: «Шаманка берет 41 прут в руки, разделяет их на два пучка и машет ими над больным; шаманка дает пяти мужчинам... по два прута в каждую руку... Каждый мужчина... поочередно вставал со своего места, обходил с прутьями три раза кругом туға... Затем шаманка всеми прутьями (41) ударяет больного по спине и быстро передает их прислуживавшему человеку, который и убежал с ними на двор» [Малов, 1918. С. 10—11]. Очевидно, считалось, что и прутья принимают на себя болезнь пациента. Количество прутьев, видимо, определено числом духов-покровителей шаманства — святых чильтанов.

Духи изгонялись и своего рода массажем, который должен был, видимо, досадить им и показать, что шаман настроен решительно.

В обрядности широко использовался в очистительных целях огонь. Шаманы совершали действия, подобные тем, какие у узбеков назывались «алас». Шаман обводил вокруг больного (преимущественно вокруг головы) зажженными лоскутами материи, пучком соломы или куклами, видимо изображавшими вредоносных духов. Так, в заключительной части одного из обрядов шаману «приносят камышу и бакши соединяет его с семью тряпочками от туга, зажигает все это и проводит этим пучком вокруг больного, затем бьет им больного и после того выбрасывает на двор, где пучок и

сгорает» [Пантусов, 1907. С. 46]. В Кучаре во время основной части обряда «бахши часто кропил горящей ватой больного» [Тенишев, 1974. С. 342].

В уйгурском шаманском обряде обязательны зажигаемые в честь духов светильники как своего рода жертва духам. По описаниям Н. Н. Пантусова, С. А. Малова и С. Ольденбурга, светильники зажигались в самом начале сеанса. В камлании, на котором присутствовал Э. Р. Тенишев, свечи были зажжены в кульминационный период обряда (кызык оюн). Светильники предназначались духам-покровителям шаманов — святым чильтанам [Пантусов, 1907. С. 39]. Это подтверждается и другими сведениями: светильников должно быть 82 штуки (т. е. дважды по сорока одному — по паре на каждого чильтана) [Ольденбург, 1918. С. 19].

Н. Ф. Катанову рассказывали: в последний день, когда приходит пора «прогонять пери», после танцев в помещение, где проводят обряд, вместе с другими нужными для церемонии предметами вносят и светильники. «Зажигают все 16 пар светильников. В каждый угол ставят по паре светильников. Из оставшихся 12 пар три пары ставят в место, где вкапывался конец туга. Остальные 9 пар втыкают в приготовленные блины» [Menges, 1933. S. 88]. Некоторые уйгурские шаманы, проводя лечебный сеанс, втыкали светильники в хлебные лепешки. По описанию С. Е. Малова, в самом начале обряда четыре светильника (нохча) были воткнуты в землю около туга. После того как больная покружилась вокруг веревки и упала от усталости, шаман сам обошел вокруг туга, затем привел больную в чувство и помассировал ее. Затем зажгли четыре других светильника и воткнули их «в хлеб, лежащий, в свою очередь, тоже на хлебе-лепешке; все это кладется на голову больной старухи. Больная с хлебами ходит кругом туғ'а, а шаман зажигает от светильника пук соломы, которым преграждает путь кружащейся больной, и ей три раза приходится перешагивать через зажженную солому» [Малов, 1918. С. 12]. Это действие повторялось и во время «большой игры»— основной части обряда [Малов, 1918, С. 14]. Напомню, что у южных киргизов светильники втыкались в хлебные лепешки, у таджиков долины Зеравшана — в «подставки» из сырого теста, у узбеков Хорезмского оазиса и Джизакской степи — в «подставки» из глины.

В заключительной части шаманского сеанса больного покрывали белой материей или халатом. Эту накидку шаман затем забирал себе: «Оставлять эту мату с больного [в доме больного.— В. Б.] нельзя, ибо [любой другой человек, кроме шамана — В. Б.] взявший ее непременно... должен заболеть» [Пантусов, 1907. С. 46]. С. Е. Малов был очевидцем шаманского обряда, во время которого больная «лежала, покрытая черной материей» [Малов, 1918. С. 14]. На фотографии, опубликованной Г. Ярринтом, у пациента закрыто только лицо (Г. Ярринг, комментируя фотоснимок, ошибочно принял пациента за шамана) [Jarring, 1961. P. 2—3]. Шаманы среднеазиатских народов, главным образом таджиков и узбеков, также покрывали больных белой материей; это делалось, однако, в самом начале обряда. Казахские шаманы, как правило, не закрывали материей лица пациентов, однако некоторым баксы этот обычай был знаком [Кустанаев, 1894. С. 44; Бакса, 1889; Т-в, 1903].

Уйгурские шаманы употребляли в обряде куклы, изображавшие злых духов. Примитивные куклы вредоносных духов, делали и шаманы таджиков, узбеков, казахов, киргизов, туркмен. Если в Средней Азии и Казахстане куклы вводились в сеанс лишь в заключительной части, то в Восточном Туркестане ритуал был более архаичен: куклы применялись с самого начала. Пока больной кружится на веревке (туғ), «в это время пырхон расставляет на полки свои куклы». В ходе обряда он «берет в обе руки свои куклы, ходит вокруг больного и, ударяя его по голове куклами, произносит прежнее заклинание, оканчивая его воззванием к духам, чтобы они переселились в куклы» [Певцов, 1949. С. 135].

Для уйгурской шаманской обрядности свойственны и трюки — такие же, какие были известны в Средней Азии и Казахстане. Так, уйгурские шаманы и разнообразные «чародеи», применявшие шаманские способы лечения, наступали босой ногой на раскаленный кетмень, спешили этой же ногой наступить на оголенную спину больного, чтобы передать больному месту благодатное тепло [Малов, 1918. С. 12]. Этот «лечебный» прием мог быть основным содержанием обряда. Он понимался как «лечение огнем» (ot birlän učuqdap) [Menges, 1933. S. 90]. Хотанский шаман Нур-ахун, «накалив немного у светильника небольшой нож, засовывал его себе далеко в рот. В г. Аксу... некоторые шаманы клали пылающие угли в рот и в таком виде плясали около туғ'а» [Малов, 1918. С. 15].

Трюки другого характера были связаны с курицей. «Шаман отдирает у живой курицы шейную кожу и протыкает ее ножом, курица как бы замирает. Шаман с висящей на ноже курицей бегает кругом туғ'а к ужасу всех присутствующих. Затем он вынимает нож (из кожи), дует на курицу, бросает ее — и она спокойно удаляется в какой-либо угол... Нур-ахун... несколько моментов стоял на курице и даже переступал при этом ногами!» [Малов, 1918. С. 15]. Подобный трюк с курицей описан Э. Р. Тенишевым [Тенишев, 1974].

Шаман по ходу обряда спрашивал у больного, увидел ли он злого духа в образе синего козла. «Если больной скажет, что ему ничего не представлялось, то бакши вдевает в иглу толстую нитку и, взявши больного за язык, колет его» [Пантусов. 1907. С. 41], чтобы заставить его признаться, что он видел духа. Описание это не вполне ясное, но действия шамана можно понять с помощью сравнительного материала. Некоторые шаманы казахов и узбеков Южного Казахстана продевали сквозь язык больного нитку (с помощью иголки) и водили пациента за собой по юрте [Жильцов, 1896].

При сопоставлении сделанных разными авторами описаний камлания видно, сколь разнообразным был порядок проведения шаманских обрядов. Ритуал продолжался лишь два-три часа, но мог длиться и несколько дней. Обрядовые действия, типичные для одной группы шаманов, могли не совершаться другими шаманами,

у которых главное место в камлании занимали иные элементы обряда. Сами обрядовые элементы исполнялись неодинаково и чередовались в разной последовательности. При этом в основе уйгурского шаманского ритуала можно распознать единый стереотип. Так, в обряде выделялась кульминационная часть —«большая», или «горячая», игра, видимо, не замеченная некоторыми наблюдателями. Шаманский ритуал предполагал проведение заключительной части церемонии вне помещения. Наиболее раннее и подробное сообщение о завершающих действиях лечебного обряда принадлежит М. П. Певцову. Шаман на некоторое время углубляется в изучение «волшебной книги», затем «встает и просит присутствующих вести за собой больного. Сам он идет впереди и бешено кружится, за ним следует музыка [т. е. музыканты.— В. Б.], позади ее ведут больного, а в конце процессии движется народ. Чародей направляется к заброшенной мельнице, пустующему дому, а за отсутствием их — к одинокому дереву или на перекресток дорог. Придя на избранное место, он просит посадить больного на землю и накрыть его халатами, а сам между тем чертит палкой около него круг, по окружности которого устанавливает несколько палок с просмоленной ватой на верхних концах и зажигает эти факелы. Потом он начинает бегать вокруг больного и, ударяя его по тому месту, в котором должны сидеть духи, сначала веткой, потом куклами, горящим факелом и, наконец, живым петухом или курицей, повторяет то же самое заклинание, как и в доме. Этим оканчивается чародейство» [Певцов, 1949. С. 135—136]. (В упомянутом заклинании шаман предлагает духам уйти от больного. Вот его наиболее характерные строки: «Перекочуйте в большие ключи и родники, перекочуйте в старые мечети, перекочуйте в старые строения, перекочуйте в старые мельницы» [Пантусов, 1907. С. 73—74].) Из сообщения М. В. Певцова видно, что вне дома шаман проделывал действия, позднее совершавшиеся в помещении.

Близкое описание оставил N. N. Вычитав нужные ему указания в книге заклинаний, шаман «приказывает закутать больного или больную в несколько халатов и вести его. Пырхан выступает вперед процессии, по его знаку музыканты начинают игру; пырхан на ходу ведет свою бешеную пляску, время от времени ударяя больного тряпичной куклой и джигоровой веткой, на которой навязали разноцветные лоскутки, и все время твердит, чтобы духи оставили больного. Наконец, подводит больного или к старой разрушенной мельнице, или же к одиноко стоящему дереву и здесь снова начинает свою пляску и приговаривания, а затем возвращаются обратно в саклю, здесь больному дают выпить воды», опрыскивают его водой и укладывают спать [N. N., 1899].

По записи Н. Ф. Катанова, после семидневного камлания шаман последний раз проводит обряд и выбегает из дома с саблей в одной руке и связкой тростника — в другой. За шаманом устремляются все прочие участники обряда. Он бежит туда, куда идут отогнанные от больного джинны. Джинны же идут обычно в старые дома. Парихон приходит туда же, сажает пацента на землю и воздвигает вокруг него из кусков земли нечто вроде ограды. Введя туда присутствующих, шаман просит их прочесть молитву, затем зажигает связку камыша и обводит ею вокруг головы больного. Взяв отвязанные от туга семь платков, он зажигает их поочередно, обводит каждым вокруг головы пациента и бросает в разведенный на земле костер. Когда платки сгорят, парихон приказывает всем уйти, не оглядываясь назад. Если кто-то оглянется, то джинны, которые тоже начинают расходиться в разные стороны, вернутся и схватят этого человека, сделав одержимым [Menges, 1933. S. 88].

Этот заключительный элемент церемонии, как и близкий текст заклинания, известен разным народам Средней Азии [Сухарева, 1975. С. 72; Баялиева, 1972. С. 107, 110; Овезов, 1976. С. 226]. Обряд, подобный описанному М. В. Певцовым, мог исполняться и отдельно как самостоятельный обряд, причем не только шаманами, но и знахарями. Похоже, что и у уйгуров этот обряд тоже существовал и вне шаманского культа [Sykes, 1920. P. 319]. При этом, оставаясь заключительной частью шаманского камлания, данный обряд в традициях уйгуров выглядит менее разрушенным временем, чем у других народов, ибо текст заклинания соответствует обрядовым действиям: больного ведут туда (старая мельница, дом и т. п.), куда приглашают переселиться духов.

Таким образом, шаманство уйгуров является разновидностью шаманского культа, сложившегося у населения Средней Азии и Казахстана, и плодотворное исследование его возможно лишь с самым широким привлечением сведений о шаманстве узбеков, таджиков, казахов, киргизов, туркмен и каракалпаков. В уйгурском шаманстве сохранились некоторые архаические черты, утраченные традициями среднеазиатских народов; с другой стороны, среднеазиатские материалы позволяют понять целый ряд особенностей уйгурского шаманства, не получивших объяснения в литературе. Для дальнейшего изучения уйгурского шаманства необходим поиск нового надежного фактического материала.

Обзор сведений о шаманской обрядности народов Средней Азии и Казахстана оказался детальным и пространным. Этого нельзя было избежать, так как подобный обзор делался впервые. В 1930-х годах Д. К. Зеленин, оценивая накопленный материал по сибирскому шаманству, сетовал на то, что внешней стороне шаманского культа уделено больше внимания, чем идеологии [Зеленин, 1935. С. 709]. Мы не можем этого сказать о среднеазиатско-казахстанском шаманстве. Обряды, как правило, описаны поверхностно, фрагментарно, на дилетантском уровне. Даже в тех случаях, когда описание обряда было главной целью публикации, немало существенных деталей упущено. Острая потребность в квалифицированных описаниях шаманских обрядов ощутима до сих пор.

Вместе с тем собранные воедино имеющиеся сведения дают достаточно цельную картину. Здесь сказываются преимущества массового, количественно представительного материала. На сегодняшний день по всем народам Средней Азии и Казахстана насчитывается около ста публикаций, в которых приведены заслуживающие внимания сообщения о шаманской обрядовой практике. Разные

люди видели шаманов в разные годы и в разных местах. Благодаря этому мы получаем возможность судить о характере обрядов. Первый вывод, который напрашивается сам собой, таков: шаманские обряды стереотипны. Разумеется, проведенные разными шаманами, они не повторяются во всех деталях, вариации заметны и предусмотрены традицией. Возможны перестановка и замена элементов обряда, сокращение или увеличение их числа, сами элементы живут в широком разнообразии форм, отражающих, в частности, процесс исторического развития обряда. Но элементы, из которых складывается ритуал, одни и те же. Стереотип легко распознается и в самой структуре обряда. Характеристика шаманского камлания соответствует известному определению обряда: он повторяем, предсказуем, несет в себе социально значимую информацию [Hunter, Whiten. P. 336].

При систематизации материала становится ясным, что шаманство у разных народов Средней Азии и Казахстана имеет много общих черт, которые позволяют рассматривать его в рамках всего региона как одно историко-этнографическое явление. При этом выясняется также, что некоторые особенности верований и обрядов типичны для шаманской практики одних народов, но неизвестны или мало известны традициям других народов (или их отдельных групп). Могут быть установлены, хотя бы предварительно и в общих чертах, границы распространения многих обрядовых элементов.

Я уже делал попытку выделить в шаманстве Средней Азии и Казахстана разные комплексы (варианты), основываясь на различиях главным образом в обрядовых действиях. Выявились два комплекса, которые были названы в соответствии с кругом охваченных народов «тюркским» («скотоводческим») и «таджикским» («земледельческим») [Басилов, 1973; Basilov, 1976]. Сегодня, с появлением нового материала некоторые особенности «тюркского» и «таджикского» вариантов смотрятся иначе, чем годы назад. Оставляя в стороне историю вопроса, перечислю отличительные черты обоих вариантов — так, как они предстают перед нами сегодня.

I. «Тюркский», или «скотоводческий», вариант.

1. Шаманами были преимущественно мужчины.

2. Сеанс сопровождался игрой на струнном инструменте (кобыз, реже домбра, у казахов; дутар, реже скрипка, у туркмен; кобыз у каракалпаков; комуз у киргизов (главным образом северных).

3. Сеанс лечения проводился, как правило, с наступлением темноты (казахи, туркмены, киргизы, полукочевые в прошлом узбеки).

4. Шаман гадал, играя на музыкальном инструменте (казахи). Для гадания также широко применялись катышки овечьего помета (кумалак) или камешки в количестве 41 штуки (казахи, туркмены, некоторые группы узбеков), а также баранья лопатка (казахи, узбеки, туркмены, киргизы, каракалпаки).

5. В обрядности в качестве жертвы, предписанной духами, выступало животное. Из его мяса готовилось угощение, которое ели

участники обряда; запах кушанья доставался духам. Сохранились и пережитки обычая не употреблять в пищу жертвенное животное.

6. Во время камлания пришедший в экстаз шаман демонстрировал различные трюки, целью которых было показать окружающим, что шаман не подвержен телесным повреждениям, когда при нем его духи-помощники. Шаман вскакивал босыми ногами на сабли, укрепленные остриями вверх, ходил по лезвию сабли или ножа (туркмены, казахи, каракалпаки, узбеки Хорезма). Шаман вонзал в себя и в больного саблю или кинжал без всякого вреда для тела (туркмены, казахи, киргизы). Один киргизский шаман якобы отрезал голову больного и вновь присоединял ее к туловищу.

Шаманы брали раскаленные докрасна железные предметы (серп, кетмень) в руки, в рот, лизали их, наступали на них босыми ногами (казахи, туркмены, каракалпаки, разные группы узбеков, киргизы, уйгуры). Некоторые казахские шаманы с разгону ударялись лбами, приходя при этом в ярость, ударяли головой в толстую доску, били себя обухом топора по голове и груди. Каракалпакские и туркменские шаманы бились головой о дверь.

7. Во время камлания шаман по веревке или купольному шесту забирался на купол юрты (казахи, туркмены, киргизы, полукочевые в прошлом узбеки).

8. Во время камлания шаман ударял больного легкими жертвенного животного, которые затем выбрасывал через дымовое отверстие юрты или окно дома (казахи, киргизы, полукочевые в прошлом узбеки).

9. В некоторых случаях шаманы переселяли духов, вызвавших болезнь, в череп лошади или собаки (казахи, киргизы; редко — туркмены западных районов и уйгуры).

II. «Таджикский», или «земледельческий», вариант.

1. Шаманами были преимущественно женщины (таджики и узбеки Заравшанской долины, таджики Ура-Тюбе, узбеки Ташкентского оазиса, Южного Казахстана и Ферганской долины).

2. Шаманский сеанс сопровождался игрой на бубне (все группы узбеков, таджики, каракалпаки Ферганской долины).

3. Шаманский сеанс совершался преимущественно днем.

4. Основная форма шаманского гадания — в сопровождении бубна. Для гадания также широко применялись зеркало и чаша с водой; в воду обычно бросали кусочек ваты.

5. В шаманском действе в качестве ритуального угощения (достающегося и духам) употреблялись мука и кушанья из муки (таджики и узбеки Заравшанской долины; таджики Ура-Тюбе; киргизы Южной Киргизии). В качестве жертвенного животного наряду с мелким рогатым скотом в ряде мест употреблялась курица (петух).

6. Шаманские трюки не были характерны.

7. При лечении больного применялись пучки древесных ветвей, обычно ивовых (узбеки Зеравшанской и Ферганской долин, Хорезмского и Ташкентского оазисов; уйгуры). Ветками шаманы несильно хлестали больного, чтобы изгнать навредивших ему духов.

8. В конце сеанса шаманы показывали обнаруженный их духами-помощниками заколдованный предмет, при помощи которого

будто бы был нанесен вред пациенту (узбеки Ферганской долины, Ташкентского и Хорезмского оазисов, Южного Узбекистана; туркмены Хорезмского оазиса).

9. При обряде лечения шаманы накрывали материей голову или верхнюю часть тела, реже — всего больного (узбеки и таджики Зеравшанской долины; таджики Ура-Тюбе; узбеки Ферганской долины, Хорезмского оазиса, Южного Казахстана; уйгуры; южные киргизы). Обычно материя была белого цвета.

10. Шаман окроплял (или мазал) больного кровью жертвенного животного (узбеки и таджики Зеравшанской долины; таджики Ура-Тюбе; узбеки и каракалпаки Ферганской долины; узбеки Хорезма и Южного Казахстана; туркмены-човдуры Хорезма).

11. Во время лечебного сеанса шаман завязывал узелки на нитках, лишая таким образом злых духов способности нанести вред, «связывая» их (таджики и узбеки Зеравшанской долины, таджики Ура-Тюбе, узбеки Ферганской долины, Южного Казахстана).

12. Прочно сохранялось представление о сексуальном общении шамана (женщины и мужчины) с покровительствующим духом противоположного пола (таджики и узбеки Зеравшанской долины, таджики Ура-Тюбе и бассейна р. Сурхандарьи, узбеки Хорезма). В тюркском комплексе прослеживаются лишь слабые отголоски этих воззрений.

Таким образом, в рамках одного ареала оказываются казахи, туркмены, каракалпаки Хорезмского оазиса и ряд групп полукочевых в прошлом узбеков, а также северные киргизы. В другой входят равнинные таджики и узбеки, в основном оседлые. Резкой границы между очерченными ареалами нет. При общности этнических компонентов у народов региона и их длительном культурном взаимодействии естественно, что в районах преимущественного распространения признаков одного комплекса обнаруживаются и некоторые черты, характерные для другого. Так, смешанные традиции шаманства существовали в Хорезме. В Южной Киргизии сказалось узбекско-таджикское влияние. Шаманство уйгуров, вне сомнения, относится к «таджикскому» варианту, но имеет и признаки «тюркского». В Зеравшанской и Ферганской долинах встречались отдельные шаманы, камлавшие под аккомпанемент дутара. Известен уйгурский шаман, аккомпанировавший себе на скрипке. С дальнейшим накоплением сведений, вероятно, появится возможность дополнить выделенные комплексы новыми чертами, более четко наметить границы распространения определяющих признаков. Однако сам вывод о существовании двух комплексов вряд ли подвергнется пересмотру.

Границы распространения этих вариантов шаманства в общем совпадают с границами расселения народов региона. Вероятно, своеобразные местные черты шаманства связаны с разными этническими традициями, особенностями этнической истории края. При этом традиции ираноязычного населения присущи обоим комплексам (например, пари считаются духами-помощниками шаманов у таджиков, узбеков, казахов, туркмен, каракалпаков). Традиции, сформировавшиеся в тюркоязычной среде, усвоены и шаманством

«таджикского» варианта. Следовательно, правильнее говорить о неодинаковом соотношении «тюркских» и «таджикских» элементов в выделенных комплексах. В одном больше «тюркских», в другом —«таджикских».

Исламизация сделала среднеазиатско-казахстанское шаманство особым явлением, которое трудно сопоставимо с сибирским шаманством. Однако анализ фактического материала позволяет распознать следы общности шаманских традиций как в Средней Азии и Казахстане, так и в Сибири. Эти следы сохранились прежде всего в шаманстве «тюркского» типа.

Свидетельством былой общности могут служить отголоски представлений о чудесном коне, на котором шаман будто бы совершал во время камлания путешествие в иной мир. Так, казахские шаманы иногда во время сеанса выбегали из юрты, вскакивали на коня и мчались в степь, прогоняя злых духов [Левшин, 1832. С. 64—65]. Шаман туркмен-човдуров (Хорезм) скакал на коне к отдаленному колодцу. Шаман туркмен-гёкленов, совершая лечебный обряд, надевал на козла седло и ездил на нем по юрте, называя его своим конем. «О, мой пестрый конь, находящийся на небесах!»— восклицал казахский шаман в своих призываниях [Диваев, 1899, С. 331]. Исчезнувшее представление о поездке шамана в иной мир на чудесном коне оставило свои следы и в преданиях. Согласно легендам о родоначальниках одной группы туркменских ходжей, воспринявших типичные функции шаманов, хивинский хан призвал к себе ходжу и сказал ему: «Не слезая с коня, излечи моего сына» [Басилов, 1970. С. 97]. Почему же хан запретил спешиться ходже, обладателю целого «войска» духов-помощников? Такой запрет, не оправданный обычными нормами поведения, также является искаженным воспоминанием о коне, необходимом для шаманского действа. Этот конь не был обычным, как можно понять из другого предания о том же туркменском ходже. Возвращаясь из Хорезма к себе на родину, в селение Нохур, ходжа сделал конем кусок глинобитной стены, а плетью — змею (эта легенда известна в Турции, Индии и Южной Сибири [Гордлевский, 1960. С. 353; 1962. С. 33; Гусева, 1971. С. 96; Румянцев, 1969. С. 86]). Наконец, казахские рассказы о шаманах, будто бы посылавших свой кобыз обгонять быстрейших коней, ставят все на свое место: в качестве чудесного коня выступает, как и у большой группы народов Сибири, музыкальный инструмент шамана (в Сибири — бубен).

Шаманская обрядность народов Средней Азии и Казахстана удержала в себе следы древних представлений о трехчленном делении космоса и «мировом» дереве. Уже говорилось, что «туғ» уйгурских шаманов является символическим заменителем (моделью) «шаманского» дерева, которое одновременно есть и дерево «мировое», и изображение шаманского «пути на небо». «Туғ», который выглядит чисто уйгурским обычаем, когда-то был, видимо, известен и другим среднеазиатским народам. В Средней Азии «туғ» исчез из шаманского ритуала, однако его фрагменты — куски ткани — сохранялись как важные обрядовые атрибуты. Шаманы узбе-

ков Хорезма и туркмен вешали на стену (решетки юрты) полотнища, служившие местом, куда садились пришедшие по зову шамана его духи-помощники; таджикские шаманы и шаманки расстилали на полу отрез белой материи («подножие»), для того чтобы на него спустились их духи.

Представление об устройстве вселенной является элементом мировоззрения, широко известным многим народам разных времен, поэтому естественно, что символ «мирового» дерева встречается и вне шаманского культа. Так, для среднеазиатских святынь характерен высокий шест «туг» с привязанными к нему кусками материи (обычно белой), которые называются, так же как и куски ткани, прикрепленные к уйгурскому шаманскому «тугу»,—«алам» («элем»), ´знамя´. Это древний обычай. Остатки деревянных столбов внутри каменной оградки обнаружены археологами среди погребальных сооружений ранних кочевников [Сорокин, 1981. С. 26—27]. Изображение «пути на небо» мы находим и в казахских поминальных обычаях: в юрте умершего устанавливалась пика, торчавшая через дымовое отверстие, к наконечнику пики привязывали «флаг» [Алтынсарин, 1870. С. 119—121] (мнение, что пика представляла собой умершего мужчину [Шишло, 1975. С. 249—250], неверно).

Древние представления о трех мирах вселенной и объединяющем «мировом» древе обусловили и соответствующие действия шаманов, изображавшие их вознесение на небеса или же нисхождение в подземный мир. Вылезание шамана на купол юрты некогда символизировало путешествие в «верхний» мир [Снесарев, 1969. С. 51—52]. Путешествие в «подземный» мир отражено в рассказе о шамане, будто бы нырнувшем в колодец за вредоносным предметом.

Сибирские материалы подтверждают такое толкование обрядовых действий. У многих народов в реквизит шаманского обряда входило дерево или заменяющий его шест. Так, алтайский шаман становился на зарубки, сделанные топором на установленной специально для обряда березе. Этим он изображал свое вознесение на небо к высшему божеству; каждая зарубка обозначала определенный слой неба [Radloff, 1884. Bd. II. S. 20—50]. Нганасанский шаман также изображал свой подъем на небо влезанием на длинную жердь, поставленную вертикально посреди чума и своим концом выходящую за дымовое отверстие. Поднявшись вверх по жерди, шаман высовывал голову из дымового отверстия, оглядывался кругом и спускался обратно. «Жердь изображает высокое дерево, растущее на срединной грани самого отдаленного неба. На вершине этого дерева обитает божество» [Попов, 1936. С. 74]. Символически заменителем «мирового» («шаманского») дерева могла служить и веревка. Остяцкий (ненецкий?) шаман в песне извещал участников обряда, что поднимается на небо с помощью опущенной оттуда веревки [Михайловский, 1892. С. 57]. Некоторые якутские шаманы, проводя камлания, в число обрядовых предметов включали и веревку, по которой они якобы поднимаются в «верхний» мир. Несколько таких веревок хранится в Музее антропологии и этногра-

фии АН СССР (например, № 4774-5). В воззрениях ряда сибирских народов вода связывалась с подземным миром. На шаманском костюме якутов и долган даже имелись подвески, означающие прорубь. В эту прорубь якобы нырял шаман в сопровождении своих духов-помощников, когда ему надо было достичь подземного мира [Васильев, 1910. С. 14]. Нганасанский шаман, отправляясь в подземный мир, тоже сначала проходил через воду: «Спустившись вниз, ныряя, я следую за своей гагарой» [Попов, 1936. С. 101], т. е. духом-помощником, сопутствующим ему в «нижнем» мире.

Сибирскому шаманству известны и трюки, исполнявшиеся шаманами Средней Азии и Казахстана. Повсеместно шаманы показывали во время камлания, что могут пронзить свое тело ножом без всякого для себя вреда. Якуты верили, что у шаманов есть в теле отверстие («оибон»— ´прорубь´), «закрытое сверху кожаной перепонкой, в которое шаманы втыкают нож при самозакалывании» [Попов, 1947. С. 289]. Подобно киргизскому шаману, шаманы ненцев, хантов, якутов, бурят умели внушить зрителям, что отрезают и приращивают себе голову [Басилов, 1983. С. 143]. Бурятские шаманы славились своей способностью брать в руки раскаленные железные предметы, наступать на них босыми ногами [Михайловский, 1892. С. 96; Михайлов, 1987. С. 59, 63].

Особенно явно древняя общность шаманских традиций с народами Южной Сибири прослеживается у киргизов — единственного народа Средней Азии, у которого шаманы делились на черных и белых, как и у якутов, алтайцев, тувинцев и бурят [Баялиева, 1972. С. 121 и др.].

В свою очередь, особенности «таджикского» типа, по-видимому, восходят к древним верованиям ираноязычного населения. Эта преемственность доказывается, прежде всего, главным шаманским ритуальным предметом — бубном, который принадлежит к типу, известному уже в античную эпоху в Египте, Греции, Передней Азии. Этот бубен без рукоятки, резко отличающийся от бубнов народов Сибири и Гималаев, выступает как элемент культуры, созданной ираноязычным населением края. Травестизм, наиболее явные следы которого отмечены в Хорезме и Ферганской долине, может быть объяснен местными традициями (энареи скифов) [Геродот, 1972. С. 45; Гиппократ, 1947. С. 297—298; Толстов, 1948, С. 324]. Обычай завязывать узлы на нитке с целью «связать» вредоносных духов находит себе параллели в традициях широкого круга народов, живущих в Европе и Передней Азии; обзор сравнительных материалов, характеризующих поверья о магической силе узлов и запертых замков, сделан Дж. Фрэзером [Фрэзер, 1980. С. 271—277]. Видимо, именно об этом обряде упоминает стих Корана, порицающий людей, которые с колдовскими целями «дуют на узлы» (113:4). Впрочем, магическое завязывание узлов было известно и китайцам [Пу Сунлин, 1988. С. 451].

Конечно, далеко не все элементы среднеазиатской шаманской обрядности могут быть безоговорочно связаны с той или иной этнической средой. Так, близкое сходство некоторых шаманских традиций, существовавших, с одной стороны, в Средней Азии и Ка-

захстане и, с другой стороны, в Сибири, должно, казалось бы, привести нас к заключению, что народы обоих регионов некогда были соединены особыми тесными связями. Однако, хотя связи и очевидны, от такого вывода лучше воздержаться: интерпретация этнографических данных требует большой осторожности. Представление о вертикальном делении вселенной на три мира (небесный, земной, подземный) было свойственно в древности многим народам Земли. Оно присутствовало в религиях египтян, эламитов, шумеров, греков, римлян; видимо, его знали и народы скифо-сакского мира. Соответственно и представление о дереве (шесте, копье) как пути на небо также было известно далеко за пределами Сибири. Среднеазиатский «туғ», несомненно, имел свои прототипы в скифо-сакской культуре. Таким образом, те самые архаические традиции, аналогии которым сегодня обнаруживаются в Сибири, скорее всего были исконными для древнего населения Средней Азии и Казахстана, как и для широкого круга родственных им народов.

Трудно установить также, на какой этнической почве возник обычай гадать с помощью зеркала. Этот обычай, известный и в древности, был распространен от Юго-Восточной Азии до Западной Европы [Литвинский, 1964]. Неясны и этнические корни шаманского обычая употреблять при камлании прутья ивы и ветви фруктовых деревьев. Уже было указано на культовую практику зороастризма, однако ветви деревьев служили обрядовым атрибутом и у шаманов Сибири (у алтайцев и якутов); бубен мог в особых случаях заменяться древесной ветвью [Алексеев, 1984. С. 158; 1975. С. 156, 158; Попов, 1947. С. 292; Потапов, 1978. С. 27—28; Прокофьева, 1981. С. 54]. Пучками прутьев, очевидно, пользовались и монгольские шаманы. По сведениям Рашид-ад-дина (XIV в.), один монгол говорил другому, что его борода похожа на «пучок молодых веточек у шаманов» [Рашид-ад-дин. 1952. Т. 1, кн. 1. С. 174].

Неясно пока, где берет свое начало один из самых впечатляющих трюков — вскакивание шаманов на лезвия сабель. Г. П. Снесарев уже указал, что этот трюк может быть разъяснен из обычая маньчжуроязычных сибо, шаманы которых во время обряда посвящения поднимались по лестнице из мечей, укрепленных лезвиями вверх [Снесарев, 1969. С. 51—52]. Символика лестницы понятна — это «путь на небо», эквивалент дерева, растущего до самых небес; лестницу сооружали в обрядовых целях шаманы некоторых сибирских народов. Так, у селькупов, живших в тундре, дерево из-за нехватки материала стало заменяться специально устраивавшимися лестницами [Прокофьева, 1981. С. 59]. У ульчей во время «больших поминок», когда шаман вез души умерших на «тот свет», в специально отведенном месте воздвигалась лестница; когда шаман влезал на нее, это означало, что он отправился в царство мертвых [Золотарев, 1939. С. 160—161]. Лестница как «путь на небо» широко известна и в поздних религиях; в частности она фигурирует и в легендах о христианских святых [Eliade, 1974. P. 487—494].

Но какова символика меча (позднее — сабли)? Возможно, ее правомерно разъяснить из мифологических представлений зороастризма и ислама, рисовавших путь в иной мир в виде моста, тонкого, как волос, и острого, как меч. Быть может, вскакивание босыми ногами на саблю некогда должно было изображать продвижение шамана по этому мосту. Не исключены и иные толкования. Хождение по мечам известно отдаленным друг от друга народам. У корейцев иногда шаманки исполняли танец «хождения по мечу», который имел целью испугать или удивить духов [Ионова, 1980. С. 19.]. У японцев это действие было связано с традициями синтоизма: «погружение руки в кипящую воду, хождение босиком по горящим углям и восхождение по лестнице из мечей, укрепленных остриями вверх, практикуется... чтобы вызвать страх и укрепить пиэтет невежественных наблюдателей» [Frazer, 1923. Pt 7, vol. 2. P. 10; Eliade, 1974. P. 455]. Один из крупных шаманов энцев «мог ходить босыми ногами по остриям вертикально поставленных ножей» [Прокофьева, 1953. С. 218].

Анализируя различия между двумя выделенными вариантами, надо признать, что они не принципиальны. Смысл лечебного обряда в обоих комплексах один и тот же — изгнание вредоносных духов, для чего духам дают жертву, заменяющую им больного («кровь за кровь, душу за душу»), а также устрашают и прогоняют силой. Отсутствие шаманских трюков в «таджикском» варианте может быть объяснено воздействием ислама, более эффективным в оседлой среде, а не этническими традициями.

Основные обрядовые действия как в «тюркском», так и в «таджикском» комплексе, видимо, восходят к стереотипу, сложившемуся в тюркоязычной среде. Об этом свидетельствует, в частности, широко распространенное тюркское название лечебного обряда (или его наиболее важной части) — «кочурма» («кочурук» и т. п.), известное даже среди таджиков. Махмуд Кашгарский уже в XI в. отметил у огузов обряд «ковуч-ковуч», совершавшийся для изгнания злых духов. Он писал: «Ковуч — способ исцеления бесноватых. Таким людям брызгают в лицо холодной водой и приговаривают: "Ковуч-ковуч". Потом их окуривают травой юзэрлик [рутой.— В. Б.] и ароматным растением уд. Слово "ковуч-ковуч", видимо, происходит от слова "кач-кач"» [убегай-убегай.— В. Б.] [Кошғарий, 1963, III. С. 178]. Очевидно, в оригинале у Махмуда Кашгарского было слово «кёч» (ʹпереселяйсяʹ), которое из-за ошибки переписчика, поставившего по заблуждению огласовку над буквой «вав», превратилось в «ковуч» [Atalay, 1941. III. S. 163—164]. Махмуд Кашгарский не сообщает, кто проводил обряд, но из этнографических материалов мы знаем, что это часто было делом шаманов.

Если в основе шаманской обрядности народов Средней Азии и Казахстана лежит тюркский стереотип, который был обогащен верованиями и обрядовыми действиями, воспринятыми от ираноязычного населения, то каким же был ритуальный стереотип шаманства ираноязычных народов? Был ли он близок тюркскому или обладал ярко выраженными особенностями? Выскажу некоторые соображения.

Казахи, туркмены, киргизы и часть узбеков называли шаманское камлание словом «оюн»— ʹиграʹ, ʹтанецʹ. Но содержание ри-

туальных действий шамана не соответствует этому названию. То, что делает шаман, отнюдь не игра. Шаман угрожает духам, бьет плетью больного, порой и зрителей, протыкает себя ножом, и люди сидят устрашенные. Когда казахи или туркмены говорили, что шаман «играет», имелись в виду разнообразные действия, в том числе и исполнение трюков. Танцевал ли шаман? Внимательное рассмотрение материала приводит к отрицательному ответу на этот вопрос. Среди сообщений о казахских шаманах можно разыскать лишь несколько, которые могут быть поняты так, что движения баксы напоминали танец. Один из наблюдателей, например, писал: баксы «на все лады кривлялся, подперши руки в бока, переступал медленно с ноги на ногу, по временам прискакивал по-журавлиному, выкрикивая какие-то непонятные фразы» [П-в, 1896]. Но танец ли это? Скорее всего — нет.

Каким же образом термин «игра» («танец») проник в шаманскую обрядность? Объяснение обнаруживается в шаманстве уйгуров, у которых лечебный обряд включал в себя танцы для увеселения духов. Древность этой традиции доказывается обычаями дардских народов, у которых шаман должен танцем привлечь духов-помощников. О танцах в шаманской обрядности населения Бухары XIII—XIV вв. мы узнаем из рассказа Джувейни о восстании Махмуда Тараби: «Махмуд, ремесленник по выделке решет... положил начало культу и притязал на связь с пари, то есть на то, что духи с ним разговаривают и сообщают ему о тайном. А в Мавераннахре и Туркестане есть много людей, в большинстве женщин, притязающих на наличие у них духов пари. Все, у кого есть горе или кто болен, делают угощение, зовут призывателя пари и устраивают плясы» [Сухарева, 1975, С. 79]. Уже А. Ю. Якубовский предположил, что в ереси Тараби отразились «остатки старого язычества, возможно, даже элементы шаманства» [Якубовский, 1935. С. 126]. Более решительно высказался Г. Ярринг. Он прямо называет Махмуда Тараби самозванным шаманом. «Его сестра инструктировала его во всех «абсурдностях колдунов», что означает, что она сама была шаманкой» [Jarring, 1961. P. 3]. Анализ рассказа Джувейни был сделан и О. А. Сухаревой. «В этом сообщении,— заключила она,— нашли отражение все элементы того шаманства, пережитки которого изучены нами у равнинных таджиков» [Сухарева, 1975. С. 79]. Она подчеркивала, что население Бухары в XIII в. было в основном таджикским, следовательно, танцы (плясы), устраивавшиеся «заклинателями пари» (в оригинале — парихон), были традицией местного оседлого населения. (К разъяснению текста Джувейни можно добавить следующее. Смутившая О. А. Сухареву фраза о том, что почитатели Махмуда с благоговением пили воду, которой он совершал омовение после своей близости с «прелестницами», вполне может быть понята буквально; В. А. Гордлевский сообщает об одном шейхе, приверженцы которого считали за благо предоставить ему на ночь женщину: «утром деде обмывают и раздают воду по домам — очевидно, эта вода заключает в себе плодотворящую силу» [Гордлевский, 1960. Т. 1. С. 273].)

Возможно, к числу свидетельств может быть привлечено и известие о прорицателях у киргизов X в. Напомню: вокруг прорицателя «собираются певцы и музыканты и так далее, которые начинают пить и праздновать» [Marvazi, 1942. P. 30]. Название прорицателя — фагинун (искаженное согдийское vaghvēwan, ´божий пророк´) [Boyle, 1972. P. 180] — позволяет думать, что описанный обряд совершался в соответствии с обычаями ираноязычного населения, жившего во владениях киргизов. Название шамана «оюн» у якутов, живущих далеко от Средней Азии, как и некоторые другие факты, делает правомерным предположение, что тюркоязычные народы восприняли ряд культурных традиций ираноязычного мира уже в Южной Сибири.

Этнографические материалы убеждают, что образ танцующих духов характерен для верований оседлого населения Средней Азии. Таджики долины Зеравшана полагали, что духи «чильтаны» и «сорок девушек» развлекаются танцами во время цветения плодовых деревьев и во время сбора урожая. В Ферганской долине мне приходилось слышать рассказы о «сорока девушках», танцующих при лунном свете. Среди ферганских узбеков «чильтаны» представляются в разном виде; в частности, этих духов могут воображать как группу юношей и девушек, которые шествуют, веселясь и танцуя, с бубнами в руках.

Образ танцующих духов характерен для мифологии индоевропейских народов. В танцах и веселье проводят время нимфы греков, эльфы германцев, русалки русских, апсары индийцев. В средние века, по поверьям сицилийцев, «ведьмы» присоединялись к феям, которые с танцами и пением под звуки бубна или лютни невидимо посещали дома горожан, чтобы принести им благополучие или излечить своим прикосновением от болезни [Henningsen, 1984. P. 164—182]. Позднее, когда деятельностью ведьм заинтересовалась инквизиция, празднества фей с участием «ведьм» стали изображаться как дьявольский шабаш. Древнее представление о ритуальном значении танца явилось почвой, на которой сформировался миф о космическом танце Шивы.

Таким образом, можно полагать, что обрядовый танец с участием присутствующих был свойствен шаманским традициям ираноязычного населения Средней Азии и Казахстана. Еще несколько столетий назад танец как элемент шаманского обряда мог сохранять широкое распространение. Его забвение могло быть вызвано влиянием традиций тюркоязычного населения (к XIX—XX вв. танцы были чужды культуре кочевых и полукочевых в прошлом народов региона, танцевало оседлое население).

Однако такое объяснение может встретить справедливые возражения. Во время обряда танцевали якутские, манчжурские, корейские [Huy Dong Shin, 1979. P. 87] и китайские [Пу Сунлин, 1988. С. 400—402; Hopkins, 1945] шаманы. Скорее всего, танцы могли исчезнуть из шаманского культа в ходе возраставшей из века в век исламизации шаманства. Уйгуры говорили, что танцы и другие шаманские действия противоречат шариату [Ольденбург, 1918. С. 17]: такова была точка зрения местного духовенства. С другой

стороны, шаманская обрядность, впитывая в себя новые для нее мусульманские элементы, восприняла и суфийское радение «зикр». Видимо, «зикр» с его выкриками и специфическими телодвижениями привился в шаманской обрядности на хорошо подготовленной почве: он заменил собою танец. Давнее обыкновение танцевать во время камлания могло облегчить вторжение «зикра» в шаманские ритуалы.

Вообще исламизация существенно преобразовала шаманский культ. Многие ритуальные действия были запрещены, забыты, и реконструкция их сегодня затруднительна или невозможна. Однако фрагменты прежней обрядности сохранились; некоторые из них получили новое истолкование. С помощью сравнительного материала можно разъяснить первоначальное значение ряда атрибутов и действий.

Некоторые элементы, появившиеся в обрядности сравнительно поздно, не имеют отношения к мусульманской идеологии, однако сформировались в ходе исламизации шаманства как итог переосмысления прежних традиций. Таким элементом можно считать использование коня в камлании казахского баксы. Конь был введен в обряд с разрушением представлений о кобызе-коне, духе-помощнике, на котором шаман будто бы летал в иные миры и отдаленные земли. С утверждением ислама образ воображаемого чудесного шаманского коня должен был быть предан забвению, но поверье, что шаману для камлания нужен конь, еще сохранялось. Какой конь? Куда на нем ехать? Ясности в этом уже не было. В этих условиях старая традиция приняла новый вид. В обрядность был введен реальный конь. Шаманы стали мчаться на коне куда-то в степь, въезжать верхом на коне в юрту [Толеубаев, 1978. С. 68]. Скорее всего, в этот же период сложилось и мнение, что хороший шаман усмирит любого буйного скакуна (например, один казахский баксы утверждал, что может привести в юрту самого дикого коня) [Янушкевич, 1966. С. 166]. Это поверье опять-таки восходит к образу кобыза-коня. Воображаемый конь-помощник должен был слушаться своего хозяина-шамана, а если по ходу обряда и проявлял норов, шаман его мастерски усмирял. С угасанием представлений о кобызе-коне поверье о власти шамана над его скакуном стало связанным с обычными конями.

Далее, сравнительно поздно вредоносных духов стали переселять в череп животного. Первоначально духу предоставлялось живое животное, затем жертву стали убивать, чтобы мясом могли воспользоваться и люди; для духов сохраняли кости. Со временем нашли, что духам достаточно и черепа. Этот процесс вырождения обряда прослеживается на казахских материалах, показывая, что примитивный характер обряда не архаический, не исконный, а вторичный.

Шаманский обряд, как и культ в целом, состоит из элементов, сложившихся в разные исторические эпохи. Этим вызваны противоречия или расхождения в идеях, лежащих в основе обрядовых действий: духов умилостивляют и в то же время пугают, прогоняют, лишают силы, «связывают»; с враждебными духами сражается

сам шаман, в то же время он привлекает к борьбе «войско» духов-помощников.

Шаманский обряд нельзя понимать как явление, сформировавшееся к какому-то хронологическому периоду. Обряд продолжал формироваться постоянно, подвергался изменениям непрерывно. Эти изменения отражались в разнообразии вариантов одного и того же поверья или обрядового элемента. Процесс постоянных изменений не только убедительно реконструируется в результате анализа имеющихся данных, но и хорошо прослеживается по этнографическим свидетельствам XIX—XX вв.

Таким образом, шаманский обряд предстает перед нами как ряд действий, последовательность и формы которых стереотипны. Сравнительный материал указывает на широкую распространенность и древность многих обрядовых действий, входящих в шаманский культ. Обнаружение тождественных или близких обрядов и лежащих в их основе идей в культурах многих народов подчеркивает устойчивость культурных стереотипов, усвоенных шаманством. Этот вывод важен для оценки шаманства как явления, обусловленного принципами определенных форм культуры, т. е. потребностями общества, а не особенностями психики какой-то категории людей.

Глава V

ЛИЧНОСТЬ ШАМАНА. ЭКСТАЗ

Материал по шаманской обрядности знакомит нас и с исполнителем обряда. Обрядовые действия могут быть исполнены по-разному, с большим или меньшим искусством. Они могут быть ученическим копированием сложившегося образца или блестящим развитием традиций — в зависимости от способностей человека, взявшегося провести обряд. Более того, характер ритуальных действий недвусмысленно предполагал у исполнителя обряда особые дарования.

Для рассмотрения личности шамана наиболее ценны сведения о казахском шаманстве. Собиравшиеся на протяжении около двухсот лет сообщения о казахских баксы принадлежат случайным наблюдателям, людям разных профессий, которые не были знакомы с научными концепциями, не предлагали своих гипотез, а просто рассказывали о том, что видели и слышали. В распоряжении науки оказался материал, который не был неосознанно искажен собирателем под влиянием той или иной идеи или «модели». Из дошедших до нас описаний можно составить общее представление о качествах шамана, которому полагалось быть личностью незаурядной, ибо за ним стояли духи. Им он был обязан своим талантом. Если духи покидали шамана, он становился рядовым человеком. Чтобы приобрести и сохранять репутацию «сильного» шамана, баксы должен был постоянно демонстрировать могущество помогающих ему духов. В противном случае он не мог рассчитывать на благоговейное уважение окружающих. К нему относились бы как к шаману невысокого уровня, не способному на большие дела.

Прежде всего, хороший шаман должен был быть хорошим музыкантом и певцом: «Если кто хочет слушать настоящих киргизских [казахских.— В. Б.] певцов, пусть слушает баксу» [Алекторов, 1900. С. 35]. Невольник описал игру казахского шамана: «Вдруг Окэн ловко и сильно провел смычком по струнам кобыза и стал играть. Жалобно-раздирающие сердце звуки полились среди притаившей дыхание толпы... То слышался в игре баксы надрывающий сердце поток безотчетной грусти и тоски народа, кочующего по однообразной безотрадной степи; киргизы [казахи.— В. Б.], как бы усыпленные, притаили дыхание, погрузились в размышление... Все замерли в каком-то сладостном упоении, и только седые головы стариков тряслись от восторга, и слезы катились по их морщинистым загорелым щекам. Много еще Окэн играл, и играл действительно мастерски на своем оригинальном инструменте, ни один киргиз [казах.— В. Б.] не отважился состязаться с ним на кобызе,

а однажды на мой вопрос, встречал ли он сам кого-нибудь, который играл бы лучше его, Окэн гордо ответил: «Если бы кто-либо превзошел меня в игре на кобызе, то я, разбив свой кобыз, обратил бы его в щепки, бросил бы в огонь и никогда в руки не брал бы смычка!» [Невольник, 1896]. Баксы З. Карибаев был «выдающийся игрок на кобызе» [Затаевич, 1963. С. 509].

Способность играть шаману дают духи. Баксы Окэн рассказывал: «Прежде я не знал, как держать кобыз и смычок, но тут вдруг не только стал играть всевозможные мотивы и песни, но даже петь, и все это по вдохновенью духов» [Невольник, 1896]. О вере в сверхъестественный характер игры на кобызе говорит рассказ баксы Сюименбая. Джинны объявили ему, что избирают его своим повелителем, т. е. шаманом. «В это время сам собою заиграл отцовский кобыз и пошел от стены, у которой лежал, ко мне» [Алекторов, 1900. С. 32]. Игра на кобызе является признаком связи с духами. От казаха Адай-бая духи требовали, чтобы он стал баксы. Когда Адай-бай уступил их настояниям, «они велели ему взять в руки кобыз и начать играть» [Комаров, 1905]. Кобыз и искусство игры на нем неотделимы от роли шамана. «К сухому дереву [т. е. кобызу] [меня] привязавшие!»— обращался баксы к духам-помощникам [Радлов, 1870. С. 48].

Некоторые шаманы владели секретом чревовещания. А. Диваев встретил баксы, «который поразительно хорошо знал чревовещание; когда он приступил к вызыванию духов и уже находился почти в исступлении, до нас явственно стали доноситься хрюканье свиней, рычание и лай собак, ржание жеребят, блеяние ягнят и т. д.» [Диваев, 1899. С. 307]. По сообщению А. Затаевича, баксы «если умеют, то прибегают и к чревовещательству» [Затаевич, 1963. С. 469]; неясно, правда, опирался ли автор на собственные источники.

Но, пожалуй, главное, что вызывало удивление окружающих,— это способность показывать во время обряда различные трюки. Трюки допускают разное объяснение и по этому признаку могут быть объединены в три группы.

1. Трюки, основанные на хорошем владении телом. В их число входит вылезание шамана через отверстие купольного круга на купол юрты, а также стягивание тела веревками. Шаман отваживался и биться лбом о сундук или толстую доску.

Описан и такой трюк. Баксы размахивал кинжалом, «потом, схватив топор, бил себя из всей силы обухом в грудь так, что кости трещали... после чего притворился умирающим, хрипя как будто при последнем издыхании. Чрез минуту шаман приподнялся, бессмысленно поводил глазами; к нему подложили маленькое корыто, в глубину которого он пустил рукоять кинжала, острием обратил к себе... потом подполз, вытянул шею, забрал конец кинжала в рот и напирался всем телом на острие до тех пор, пока лезвие исчезло в его горле до самой рукояти; тогда он приподнялся, показал всем присутствующим торчащую во рту рукоять и начал понемногу освобождать кинжал из горла и, отбросив его в сторону, страшно хрипел, изрыгал кровавую пену, и неистовство его дошло

до крайних пределов» [Новолинеец, 1848]. Очевидно, этот трюк предполагает умение расслабить нужную группу мышц.

Некоторые казахские шаманы жевали иголки: «Сюименбай клал в рот горстями иголки, жевал их, и мне слышалось хрустение на зубах» [Алекторов, 1900, С. 36]. Некоторые баксы умели глотать иглы [Диваев, 1899, С. 307]. И это действие, подобно умению жевать лезвия бритвы и затем глотать образовавшиеся мелкие кусочки, не выходит за пределы человеческих возможностей.

2. Трюки, основанные на способности регулировать работу органов чувств, например умение брать в руки раскаленный докрасна железный предмет или наступать на него босой ногой. Судя по имеющимся материалам, немало казахских шаманов умело прикасаться обнаженными частями тела к раскаленному железу. Об одном баксы рассказывали, что он «садится в раскаленный докрасна котел и играет в нем на кобызе» [Янушкевич, 1966. С. 172].

Этот трюк широко известен в разных культурах и вне шаманства, но как часть (или пережиток) ритуальной практики. По горящим углям или раскаленным камням ходили в Китае, Японии, Южной Индии, на Фиджи, Таити и Маркизских островах. В Каппадокии (Малая Азия) в античное время жрецы храма Артемиды должны были проходить босыми по жаровне с углями, чтобы обеспечить всеобщее благосостояние. В Италии раз в год члены одного семейства публично шествовали босиком по горящим углям; считалось, что от этого действия зависит и урожай, и благосостояние народа в течение года. В Испании еще в XVIII в. пользовались привилегиями семьи, члены которой были одарены способностью ходить босиком по углям [Штернберг, 1936. С. 373]. В наши дни болгары-нестинары сохраняют этот древний обычай [Орлов, 1983. С. 47]. Секрет хождения по горящим углям, видимо, основан на возможностях психики управлять физиологическими процессами организма, в данном случае на способности погасить сигналы внешних раздражителей [Кононенко, 1986].

3. Трюки, основанные на ловкости рук (иллюзион) и гипнозе окружающих. Сегодня, когда уже почти невозможно увидеть действия баксы, нелегко сказать, в каких случаях шаман прибегал к ловкости рук и в каких — к гипнозу. О трюках подобного рода свидетельствуют очевидцы. «На указательном пальце поднятой кверху левой руки Сюименбай держал высоко над головою кобыз, а поперек кобыза на струнах острием вниз лежала старинная... кривая сабля. Раздались дикие оглушительные звуки. Бакса вскочил и, как волчок, начал кружиться, только мелькали полы его бешмета, а кобыз и сабля сохраняли свое положение, ни на секунду не теряя равновесия» [Алекторов, 1900. С. 36]. Кобыз баксы Окэна вдруг переставал играть. «Как он ни водил сердито смычком, струны не издавали ни одного звука; тогда он в бешенстве схватывает кинжал и пилит непослушные струны; все со страхом ожидали, что он искрошит струны кобыза, но каково было удивление... когда покорно полились желаемые звуки и ни одна струна кобыза не была повреждена кинжалом; несколько минут поиграв таким образом, он бросил кинжал и опять взял смычок» [Невольник, 1896].

Исполнялся и иной трюк. «Больной не было видно; она лежала за кошмой в углу комнаты. Бакса встал против кошмы, махнул сверху вниз рукою, и кошма раздвоилась. Все были поражены; наиболее смелые женщины ощупывали разрез и удивленно покачивали головами; я никак не мог объяснить себе этого фокуса» [Алекторов, 1900. С. 36].

По другому сообщению, баксы «рассекает тесаком на кибитке кошму, которая, несмотря на это, остается целой и невредимой» [Жильцов, 1895. С. 264]. В изложении другого автора этот трюк еще более эффектен. «Баксы, сидя на месте, машет рукою: в какую бы сторону он ни махнул, предметы, находящиеся на расстоянии 5—10 шагов от него, рассекаются, словно от удара острой шашки; кошма ли это стен... юрты, глинобитный ли дувал (стена), безразлично. Все это происходит якобы по воле джинна-разрушителя (джаргыш)» [Диваев, 1899. С. 327].

Одним из самых распространенных трюков было втыкание сабли или ножа в тело, вскакивание баксы на острие сабли. Казахские баксы умели показать, что якобы взрезают и зашивают живот пациента.

Некоторые баксы мастерски пользовались гипнотическим воздействием на окружающих: «Баксы... с помощью вселившегося в него джинна усыпляет больную, которая падает на пол и лишается чувств» [Жильцов, 1895. С. 265]. Развлекая гостей на свадебных празднествах, шаманы «отводили глаза». «Например, баксы заявляет сидящим в юрте, что в ней будет наводнение и что каждый мужчина должен изловить щуку, а каждая женщина — утку. Происходит всеобщий переполох, но вода через несколько минут исчезает, а гости держат в руках кому что попало» [Комаров, 1905; Рыбаков, 1897. С. 206]. Таким же способом развлекали окружающих и якутские шаманы [Худяков, 1969. С. 346]. В Туркмении я не раз слышал от стариков, что порханы или колдуны (терсокан) могли внушить собравшимся в юрте людям, что в юрту хлынула вода. Следовательно, внушаемый шаманами образ был традиционным.

Прибегая к гипнотическому воздействию, баксы мог показать зрителям самые разнообразные трюки. Так, один из шаманов прочел свои заклинания и стал бегать вокруг больной с ножами в обеих руках. «Больная, лежавшая на кровати, которую с трудом могут поднять четверо мужчин, три раза медленно поднимается вместе с кроватью до «шангарака»... и так же медленно спускается на пол» [Комаров, 1905] (нет уверенности, что автор видел это сам). «У некоторых [баксы] еще во время игры [по] являются на лбу, на щеках железные иглы и на руках вместо ногтей — ножи» [Валиханов, 1961. С. 116]. Очевидно, баксы не упускали случая поддержать веру соплеменников в свое могущество, для чего прибегали и к ловкости рук и к гипнозу.

«Черный шаман» Аруун-бакши (умер в конце 1970-х годов), живший в сел. Кызыл Туу Тонского района Иссык-Кульской области, любил превращать белые камешки в сахар, а бараний помет — в конфеты или изюм. Об этом охотно рассказывают его

родственники и односельчане. Люди осознавали, что в их руках отнюдь не сласти, лишь когда шаман уходил. Хорошо известен случай, когда Аруун-бакши при ссоре положил одному своему родственнику в карман веревку и внушил, что это змея. Найдя в кармане змею, родственник в испуге бросился бежать и вскоре упал без чувств. Однажды Аруун-бакши «превратил человека в лису». Шаманка Тёкёбай (Южное Прииссыккулье, умерла в 1939 г. в возрасте 89 лет), слепая на оба глаза, также была способна на гипноз. Ее внук (1924 г. р.) рассказывал, что, будучи мальчиком, сам привозил ей небольшие камешки белого цвета. Обратившиеся к шаманке за помощью бездетные женщины клали камешки в чай, мешали ложкой, наблюдая, как «сахар» растворялся. Тёкёбай также умела внушить пациентам, что перед ними не бараний помет, а изюм.

Казахи верили в способность шаманов подчинять своей власти коней. Так, Берикбол-баксы (начало XX в.), проводя сеанс лечения, в экстазе призывал своего коня. «Конь, согнув передние ноги, заходил в юрту, потом подходил к больной и передние ноги укладывал на ее грудь»; баксы в это время читал свои призывания. «Обычно пациентки не чувствовали тяжести коня, а наоборот, это им давало облегчение». Таким способом лечили и некоторые другие шаманы Восточного Казахстана [Толеубаев, 1978. С. 68—69]. Как сообщила Б. Х. Кармышева, это поверье бытовало и у казахов Южного Алтая. О туркменских порханах рассказывали, что они могли во время сеанса исцеления привести барана или козу в бесчувственное состояние (некоторые люди считали, что животное умирало), а затем «оживляли» их. Способность уйгурских шаманов совершать трюки с участием животных подтверждается очевидцем: «Принесли маленькую пеструю курицу. Бахши открыл ее клюв и вдохнул дым от свечей. Курица замерла и осталась неподвижной у ног бахши. Прошла минута — бахши наступил ей на шею. Послышался хруст. Потом... над головой сидящего больного бахши ввел нож во всю длину горла курицы и сделал движение, что кропит кровью. Но крови не было... Бахши воткнул две свечи в стены по обеим сторонам угла и, взяв нож, пригвоздил курицу к стене». Когда он выдернул нож, курица оказалась невредимой. «Я потрогал ее. Нигде ни одной царапины» [Тенишев, 1974. С. 341].

Этнограф вправе уклониться от задачи выяснить, каким путем шаман совершал свои трюки. Разъяснения профессионального (технического) характера должны исходить от мастеров иллюзиона.

Сейчас важно подчеркнуть главное: многие шаманы умели показать зрителям, что лижут огонь, протыкают себя и пациента ножом и т. д. Эти действия, которые удобно обобщенно называть трюками, были традиционными (одни и те же трюки совершались разными шаманами у разных народов). Способность шаманов к трюкам объяснялась помощью их духов. Шаман, совершая тот или иной трюк, призывал духов пособить ему. «Тяни!»— взывал, например, к какому-то своему духу баксы Окэн, вонзая в себя нож. Так же кричал и другой баксы [Жильцов, 1895. С. 264]. П. Небольсин, описывая трюки шаманов, замечает: «В конце этих фокусов оба киргиза [казаха.— В. Б.] и вместе, и поочередно, оглушительно «орали» под невыносимые для уха звуки кобыза... Чародеи призывали духов» [Небольсин, 1851. С. 345]. Вообще все свои трюки шаманы показывали только после того, как были убеждены, что к ним пришли их духи-помощники. «По вызове джинна игра на кобызе и пение прекращаются, и с баксой начинается припадок: он начинает ломаться и грызть себе руки, у рта его показывается пена и глаза закатываются под лоб. Последнее означает, что в баксу начинает вселяться джинн, по окончательном вселении которого наступает и конец припадка. Тогда бакса берет в руки нож...» [Жильцов, 1895. С. 264] и т. п. Своими фокусами шаман убеждал окружающих в том, что в него «действительно вселились его духи» [Кустанаев, 1894. С. 46].

Описанные различными наблюдателями трюки обогащают наши представления о личности шамана. Действительно, круг необычных способностей человека, посвятившего себя профессии шамана, бывал широким. Ч. Ч. Валиханов имел основания говорить: «Шаман — человек, одаренный волшебством и знанием, [он] выше других, он поэт, музыкант, прорицатель и вместе с тем врач» [Валиханов, 1961. С. 473]. Вполне вероятно, что осознание человеком своей одаренности, выделяющей его среди окружающих, как раз и создавало необходимую психологическую почву для убеждения в том, что он — избранник духов. Талант издревле считался даром свыше. Это поверье — общее для ранних форм культуры. «Примитивный человек всякую личную удачу считает результатом покровительства какого-нибудь специального духа... У малайцев, например, талант — это только признак того, что у человека есть специальный дух-покровитель, и это проявляется уже не только в охотничьем быту, но и во всех областях их жизни, в индустрии, в искусстве резьбы и пр[очем]» [Штернберг, 1936. С. 407]. У казахов в помощь духа-покровителя верили народные певцы. По верованиям туркмен, удачливые следопыты (ызчы) следовали указаниям своего духа-помощника, «товарища» (ёлдаш).

Сведения о трюках раскрывают природу шаманского ритуального экстаза. Важно подчеркнуть: свои трюки шаман совершал в состоянии экстаза. Об этом пишут все, кто видел камлание. По рассказу П. Небольсина, шаман и музыкант, «затянув песню, стали воодушевляться; воодушевление это выражалось особенного рода — как бы сказать — не то фиоритурами, не то руладами, всхлипыванием на разные тоны, истерическими вздохами, заливаниями и вскрикиваниями. Потом оба они, приходя все более в экстаз, начали просто неистовствовать: они давились какими-то ужасающими слух взвизгиваниями, пришли в совершенное бешенство» [Небольсин, 1851. С. 345]. В состоянии описанного «неистовства» шаман стал демонстрировать трюки. Другой баксы сначала пел. «Ужасный, потрясающий голос явился у баксы. Он доходил до исступления, физиономия знахаря делалась отвратительно страшною, баксы выдернул из-за сундука, около которого сидел, что-то вроде ковша с двумя волосяными конскими струнами, и тут надобно бы-

ло видеть остервенение баксы, с каким водил он смычком по этим струнам, издававшим глухой скрип. Глаза знахаря выражали неистовство, плечи подергивало, зубы стучали, все тело было подвижно, как в самый сильный пароксизм лихорадки. Он бросался из стороны в сторону, у рта выступила пена... В этом истинно сумасшедшем положении баксы кривлялся над больной, мял ее ногами, плевал ей в глаза». Затем шаман вскочил босыми ногами на кинжал, а после этого стал лизать раскаленный топор [А. Н., 1860. С. 389].

Способность шамана совершать в экстазе трюки, исполнимые только при полном контроле сознания над действиями, означает, что шаман в экстазе владеет собой. Вот еще несколько свидетельств. «Баксы приходит в полное исступление и изнеможение, бегает с ревом... как опьяненный в случный период самец верблюд, подражая собаке, выскакивает из юрты, бегает по полю, обнюхивая окружающее, мычит наподобие коров, ржет, подражая жеребцу, воркует как голубь и т. д.» Все эти звуки приписываются джиннам [Диваев, 1899, С. 327]. Этот баксы подражал крикам и поведению тех животных, в образе которых ему показываются его духи. Кунтуар-баксы (конец XIX — начало XX в.) «во время прихода джиннов походил на орла, внутри юрты ходил прыжками и произносил звук «кыч-кыч», потом мигом оказывался на чанараке [купольном круге юрты.— В. Б.] и снова спускался, ел сырое мясо» [Толеубаев, 1978. С. 71]. Шаман изображал своего духа-помощника орла; его поведение определялось свойствами овладевшего им духа.

Интересен рассказ о баксы Окэне: «Вдруг Окэн ловко и сильно провел смычком по струнам кобыза и стал играть... По мере того, как он играл, он воодушевлялся и все сильнее и сильнее водил смычком; он уже, закрыв глаза и лихо подергивая плечами, по-видимому, забыл всех нас и все окружающее... Казалось, он впал в какое-то забытье и, уже бессознательно играя, приходил в экстаз. Таким образом поиграв около 20-ти минут, Окэн запел хриплым басом... Когда он оканчивал призывание, он весь трясся в конвульсиях и страшно кривлялся, издавая при этом бешеные звуки и, наконец, икая так, как будто он съел целого барана с костями; это означало приход призываемого духа, и, чем больше прибывали духи, тем больше и сильнее он подергивал плечами с пеной у искривившегося рта. Теперь он совершенно взбесился: с ожесточеньем ползал по полу и, по временам грозно выкрикивая какие-то восклицания и заклинания, он опрокидывал назад голову и закатывал под лоб свои глаза». Но это вовсе не было бессознательным состоянием, Окэн отдавал себе отчет в том, что делал. «Окэн представлял нам своих духов в образе людей различных возрастов обоего пола, одаренных бессмертием, а потому он нередко переменял мотивы соответственно полу и возрасту; например, для призывания дев «чарующей красоты», как он выражается, [он] брал мотив более нежный и сладострастный. Особенно интересно то, что среди его злых духов есть так называемые «пять русских», для призыва которых он берет, к удивлению, какой-то уличный мотив русской

песни» [Невольник, 1896]. Таким образом, состояние экстаза не означает, что баксы совершает непредсказуемые действия.

Сведения о казахстанско-среднеазиатском шаманстве до сих пор не привлекались исследователями с целью понять природу шаманского экстаза. Между тем рассмотреть в этом плане сеанс баксы полезно. В разных культурах экстатическое состояние шамана имеет свои особенности. Чтобы характеристика шаманского экстаза была адекватной, отражающей его основные признаки, надо учесть по возможности все известное нам разнообразие форм, ибо в некоторых формах могут быть более выпукло представлены признаки, не получившие четкого проявления в других. Шаманский экстаз получил в научной литературе разные объяснения. В конце XIX — начале XX в. на смену мнению, усматривавшему в действиях шамана ловкий обман, пришла другая точка зрения, согласно которой шаманов следовало считать людьми с больной психикой и расстроенными нервами.

Заявление, что шаман во время камлания подвержен припадкам, связанным с какой-то психической болезнью, наивно. Шаману положено совершать ритуал в соответствии с традициями, и действительный припадок, во время которого он не мог бы владеть собой, а то и потерял бы сознание, несомненно, должен нарушать ход обряда. Понимая это, сторонники взгляда на шамана как на неврастеника и психопата утверждали: шаман наделен «огромной властью управлять собой в промежутках между действительными припадками, которые случаются в течение церемонии» [Czaplicka, 1914. P. 169]; «шаман в отличие от обычного неврастеника и истерика обладает способностью искусственно регулировать припадки болезни» [Токарев, 1964. С. 295]. Эти разъяснения не убеждают.

В описаниях камланий заметно важное обстоятельство: баксы не подвержен «припадкам» до или после обряда. Перед сеансом он спокойно сидит среди собравшихся в юрте людей, угощается бараниной, рассказывает какие-либо истории или, напротив, сторонится общей беседы, готовясь к обряду. Он не падает на пол, не закатывает глаза, не кричит. (Здесь уместно сослаться и на мои полевые материалы, собранные среди узбеков. Я неоднократно расспрашивал и самих шаманок, и близких к ним людей о том, случаются ли у шаманок внезапные припадки или иные проявления «ненормальности» в повседневной жизни — скажем, во время приема гостей или домашних работ. Ответ неизменно был один и тот же: нет.) Странности («ненормальности») в поведении шамана появлялись тогда, когда он приступал к проведению обряда (рис. 23). «Глаза его в это время наливались кровью, готовые выпрыгнуть из орбит, изо рта текла пена, и его в конце концов начинала бить «падучая»... Полежав немного, баксы быстро поднимался на ноги, дико озирался и, грохаясь снова со всех ног на подушки, начинал что-то несвязно бормотать» [Бакса, 1889]. Я уже писал, что «припадки» и «обмороки» шамана неотделимы от обряда. Они логически связаны с его задачами и содержанием. Они предусмотрены обрядом. Именно такое «ненормальное» поведение и ожидалось от камлающего шамана. Оно было понятным для всех: шаман преоб-



Рис. 23. Баксы Джарчи в экстазе.
Окрестности г. Ташкента. Казахи. 1899 г.
Иллюстрация к статье А. А. Диваева «Из области киргизских верований»

ражался, потому что им овладевали духи-помощники. Во время камлания шаман вел себя так, как требовали от него верования его народа [Басилов, 1984. С. 142 и др.]. Это заключение, основанное преимущественно на сибирских материалах, находит новые подтверждения в сведениях о шаманстве народов Казахстана и Средней Азии.

Интересно заметить, что сами казахи не считали своих шаманов «ненормальными» людьми. Русским наблюдателям, видевшим казахских баксы и до и после сеанса, также не приходило в голову назвать их истериками или субъектами с расстроенной психикой. Очевидцы подчеркивали лишь искреннюю веру баксы в реальность мира духов. Например, баксы Таже, рассказывая о духах, «сильно волновался: глаза его блестели огнем и руки задорно жестикулировали. Видно было, что все, что он рассказывает,— непреложная правда, в которую Таже верит так же, как в существование на земле широких степей и ароматного кумыса» [Степной, 1897]. Впервые утверждение, что шаманский акт «вызывается упадком сил, расстройством нервной системы... и др[угими] психическими заболеваниями», высказал в связи с казахским шаманством этнограф-краевед, знакомый с идеями современной ему науки [Чеканинский, 1929. С. 78]. Нетрудно заметить, что такая оценка не согласуется с фактами: разве гимнастические упражнения шамана указывают на «упадок сил»? А снабженная медицинской терминологией, но лишенная аргументов по существу характеристика баксы как психопата была обнародована в 1978 г. [Очерки..., 1978. С. 69 и др.]. Это мнение не опирается на наблюдения врачей или психологов (в Казахстане и Средней Азии медицинское освидетельствование шаманов не проводилось), а заимствовано из литературы.

«Припадки» или иные проявления «ненормальности» во время ритуала, очевидно, имеют тот же источник, что и мучительные видения периода «шаманской болезни». Внушив себе связь с духами, шаман должен был ожидать от себя и положенных при этой связи особенностей поведения. Приняв свою роль, он должен был развить в себе способность видеть во время камлания духов, явившихся на его призыв. Сами баксы, если собеседник располагал к откровенности, охотно описывали своих духов. Таким образом, «припадки» и прочие странные поступки вызваны самовнушением шамана, который знал, что во время камлания обречен на «припадки». Особенности ритуального поведения воспроизводили устойчивый древний стереотип — убеждение, что человек, одержимый духами, уже не может быть самим собой.

Состояние, в котором шаман захвачен видениями, называется экстазом. Экстаз достигается намеренно, усилием воли, концентрацией внимания, благодаря которым шаман вызывает в воображении и отчетливо видит духов. Н. Чэдвик писала: «Это странное, экзальтированное и в высшей степени нервное состояние не только сознательно достигается, но может также сознательно и успешно контролироваться до конца и в соответствии с традиционными предписаниями» [Chadwick, 1936. P. 101]. Экстаз можно опреде-

лить как заранее (более или менее осознанно) запрограммированное измененное состояние, достигаемое шаманом при помощи самовнушения. Шаман в экстазе совершает предписанные традицией обрядовые действия, значит, он знает, что делает. Более того, в экстазе шаман способен на чрезвычайную мобилизацию сил, оказывающую влияние на работу мышц и органов чувств.

У некоторых народов шаман во время камлания иногда ведет себя как невменяемый человек (видимо, он отключен от реальности в той мере, в какой это предусмотрено традициями). Казахский материал показывает, что «невменяемость» не обязательная характеристика шаманского экстаза. Казахский стереотип не предусматривал полной отрешенности шамана: «баксы все время остается в рассудке и отвечает на все вопросы посторонних» [Рыбаков, 1897. С. 206]. Из описаний очевидцев явствует, что баксы не терял связи с присутствующими.

Сведения о казахских шаманах побуждают нас признать самоконтроль необходимым условием экстаза. Если шаман потеряет самообладание, он не сможет действовать в соответствии с ожиданиями и достичь поставленной перед ним цели. Случаи, когда шаману не удавалось держать себя в узде, видимо, бывали. О них мало известно; тем ценнее скупые известия об отдельных баксы, которые, впав в экстаз, не смогли властвовать собой: «Один баксэ, леча в 1890 г. одну киргизку в Калмак-Кырганской волости от грудной болезни, первоначально загипнотизировал ее, потом... так хватил ее по груди кумганом, что та больше и не встала» [Леваневский, 1895. С. 71—72]; казах «обратился за помощью к знахарю... который начал лечить больного не только различными травами и снадобьями, но также и многоразличными заклинаниями, сопровождавшимися игрой на кобызе... Во время одного из таких заклинаний знахарь потребовал ружье и, впав в экстаз, выстрелил в больного, который и умер на восьмой день от полученной раны» [Внутренние известия, 1893]. В обоих случаях лекари явно предоставили волю своим эмоциональным порывам, и их состояние вряд ли можно назвать экстазом в строгом значении слова.

Каким образом шаман входит в экстаз? Вопрос техники экстаза слабо освещен в этнографической литературе. М. Элиаде дал своей книге «Шаманизм» подзаголовок «Архаическая техника экстаза», но по существу технику экстаза не раскрыл, на что уже указывали критики [Humphrey, 1980. P. 244]. В связи с этим новые материалы по этой проблеме имеют особый интерес. Некоторые наблюдатели задавались вопросом — что является причиной особого состояния баксы? Высказывалось мнение, что баксы бросал в огонь «какие-то пахучие одуряющие травы» [Тронов, 1891. С. 57, 62], «ходил вокруг костра, наклонялся близко к огню и вдыхал в себя дым, что, конечно, должно было опьянить его» [Небольсин, 1851. С. 343]. Однако этим догадкам не следует доверяться. Шаманы в Средней Азии и Казахстане не употребляли галлюциногенов. Достижению экстаза, как правило, способствовала музыка, сопровождаемая пением баксы: «Во время игры баксы все более и более дуреет, делается неистовее и падает» [Валиханов, 1961, С. 116].

Этот процесс в разной степени детально описали многие авторы. Шапошников, например, сообщал: «Бакса стал играть; мотив игры мне показался похожим на какую-то русскую песню; игрой этой он наводил на людей какой-то страх. Проиграв приблизительно с полчаса, бакса начал с боку на бок раскачиваться, глаза его остолбенели, во рту появилась клубом пена, и он начал громко-громко кричать», призывая духов [Шапошников, 1896]. Подобных описаний немало.

Как же объяснить воздействие музыки на баксы? В некоторых работах, посвященных сибирскому шаманству, говорилось о ритмичных ударах в бубен, благодаря которым шаман достигает нужной сосредоточенности на образах своего внутреннего мира. Однако дело здесь вряд ли в ритмичности звуков бубна: ритм ударов менялся в зависимости от того, какой дух пришел, что происходит с душой шамана [Прокофьева, 1981. С. 53—54; Грачева, 1981. С. 85]. Да в казахском шаманстве и нет бубна. Здесь характер музыкального сопровождения другой. Некоторые авторы подчеркивали, что баксы исполняли «Коркут-кюй»— мелодии, созданные легендарным первым шаманом и музыкантом Коркутом. Баксы «заучивает заунывный и однообразный мотив Коркыта, считавшегося в шаманские времена главным покровителем баксов. Замечательно, что все баксы, услышав этот мотив Коркыта, не в состоянии оставаться спокойными. Нужно полагать, что заунывный мотив Коркыта сильно действует на их нервную организацию» [А-ов, 1894]. «Услышав этот [Коркута.— В. Б.] мотив или ему подобный, бакса приходит в крайне нервное состояние и поет свои заклинания» [Чеканинский, 1929. С. 78]. Секрет воздействия музыки на баксы видели в особенном характере звуков кобыза, «таинственный гнусавый тембр коего способен вызывать соответственное гипнотизирующее настроение» [Затаевич, 1963. С. 469]; баксы, играя отрывки из «Коркут-кюя», придавали мелодии «мистический», «потусторонний» характер, «играя исключительно в нижнем регистре, где под смычком рождался низкий, жужжащий, «таинственный» звук, под стать их заговорам и заклинаниям» [Жубанов, 1958. С. 232].

Однако, судя по некоторым записям песен баксы, казахские шаманы играли во время обряда не только мелодию Коркута [Затаевич, 1963. С. 27, 397, 441; Ерзакович, 1967]. Кроме того, баксы аккомпанировали себе на домбре, которая не могла дать то же звучание, что кобыз. Следовательно, дело здесь не в характере звуков и мелодий. Туркменские и киргизские шаманы приходили в экстаз под звуки щипковых струнных инструментов. Шаманы юго-западных туркмен не знали мелодий Коркута, а предпочитали мелодии песен на слова узбекского поэта Алишера Навои. В Хорезмском оазисе записаны две шаманские песни, называемые «порхан нама». «Эти две пьесы являются лечебными песнями, употреблявшимися во время Надир-шаха порханом... для лечения сумасшествия путем заговора. Обе эти песни исполняются со словами из [стихов] Юсуп-Бега (узбекского поэта из Куня-Ургенча)». Первая песня «служила для приведения порхана в экстаз, после которого он впадал в забытье», второй песней «будили впавшего в транс порхана»

[Успенский, Беляев, 1928. С. 159]. В. Успенский встретился с туркменским (човдурским) шаманом Оразназаром. Присутствовавший при их беседе музыкант стал играть. «Ораз [назар] заплакал, начал нервничать, все время посматривая на дверь и с кем-то скороговоркой все время здоровался: «валейкум эс селям!» Затем несколько раз сказал Мухаммеду-Мурату [музыканту.— В. Б.]: "Оставь меня, не играй... действует сильно"» [Успенский, Беляев, 1928. С. 164]. В. Успенский не говорит, какие мелодии растревожили шамана (скорее всего, звучали упомянутые «порхан нама»), но в любом случае это был не «Коркут-кюй». У уйгурских шаманов наиболее распространенный способ начинать лечебный сеанс следующий: «Бакши берет в руки бубен, садится [лицом] по направлению к кыбле, читает стих из книги Неваи [Навои.— В. Б.], затем произносит: «Алла тангримдинг...», затем бакши плачет и усиленно просит великих духов о помощи» [Пантусов, 1907. С. 40]. Таким образом, шаманы могли прийти в экстаз под звуки разных музыкальных инструментов и разных мелодий.

Более того, музыка не была непреложным условием шаманского экстаза. По рассказу А. П-ва, баксы «дошел до настоящего экстаза» без игры на кобызе. Если автор не ошибся, баксы взялся за кобыз только под конец обряда [П-в, 1896]. Не упоминает о кобызе и П. Вавилов. Баксы, пишет он, «сидел на кошме, выкрикивал и звал к себе разных давно умерших людей [видимо, мусульманских святых.— В. Б.]... Затем у баксы глаза сделались белые, так что зрачков стало вовсе не видно, и, упав на землю, он начал говорить непонятные никому слова», а потом укусил старика и стал «бегать по кибитке вокруг больной женщины и несколько раз ее таскал и кусал» [Вавилов, 1896] и т. д. А. Янушкевич попросил шамана предсказать «когда мы будем в Омске и не пойдем ли против Кенесары». Баксы «начал тихонько молиться... Потом встал, зажмурив глаза и прохаживаясь, гневался, несколько раз призывал сатану, повторив: «Праведное дело нравится богу». Наконец, сатана вошел в него, тогда он стал издавать страшные крики и метаться по юрте, как зверь. Бросался между вещами, бил головой о кереги [решетка юрты.— В. Б.], откидывал ее назад и вперед, стуча зубами, крутился влево и вправо так быстро и сильно, что весь покрылся пеной. Наконец, постепенно замедляя движения, совершенно успокоился» и сообщил свое предсказание [Янушкевич, 1966. С. 167].

Даже если кто-либо из этих авторов просто забыл упомянуть о кобызе, наш вывод остается в силе. Мы располагаем сегодня многочисленными известиями о среднеазиатских шаманах и шаманках, камлавших без музыкального сопровождения. С внедрением мусульманских идеалов в шаманский культ музыкальные инструменты заменялись иными атрибутами — четками, книгой. Этот процесс в начале XX в. оказывал заметное влияние на формы шаманства. У большей части киргизских шаманов не было музыкальных инструментов. Известны казахские и узбекские шаманы и шаманки, обходившиеся без музыкального сопровождения.

Каким же образом музыка, когда она звучала, помогала шаманам достичь экстаза? Объяснение роли музыки в изменении психического состояния шамана дает учение И. П. Павлова об условных рефлексах. Шаман может впасть в экстаз и без музыки. Однако какие-то внешние сигналы, которые в сознании шамана уже соединены с состоянием экстаза, могут воздействовать на его психику, ускорить появление переживаний, свойственных экстазу. Других людей эти сигналы (звук, запах, действие, слово) не понуждают сосредоточиться на своих видениях, но для шамана они имеют особую нагрузку, поскольку здесь уже установилась прочная связь. Музыка может служить таким сигналом.

Музыка традиционно составляла необходимую часть камлания. Уже готовясь к шаманскому служению и сидя в затворничестве, шаман играл на своем музыкальном инструменте, убежденный, что музыка привлекает духов. С музыкой были связаны специфические галлюцинации шамана (видение духов и пр.). Вот почему звуки музыки помогали шаману вызвать в своем воображении образы духов, углубиться в мир характерных для экстаза ощущений. Музыку можно с полным основанием сравнить со звонком, звуки которого создавали у подопытных собак И. П. Павлова реакцию на пищу.

Но не только музыка — и ритуальные предметы, и вся обстановка обряда в целом помогали шаману настроиться на уже привычное состояние, будто бы причиненное приходом духов. Такое объяснение позволяет понять, почему в разных культурах у шаманов были неодинаковые способы достижения экстаза. Единым был механизм воздействия условных рефлексов, но связи, создавшие эти рефлексы, были разными, зависевшими от особенностей культуры. Видимо, для закрепления условного рефлекса, способствовавшего достижению экстаза, годились любой предмет, действие, особенности обстановки. Примером предмета, который облегчал шаману переход в экстатическое состояние, может служить растение багульник в традициях нивхов. Чтобы впасть в экстаз, нивхский шаман нуждался в багульнике: он нюхал его зеленую ветку, вдыхал дым от горящих ветвей, пил настойку багульника [Таксами, 1981. С. 173—174, 177]. Причина воздействия багульника, который не служит галлюциногеном, до сих пор не была объяснена, между тем правомерно предположить и в данном случае эффект условного рефлекса. Так же возможно объяснить и обычай «урянхайцев» Северо-Западной Монголии: «Перед началом камланья шаман посыпал в костер можжевельнику» (по мнению Г. Н. Потанина, это делалось «для того, чтоб отуманить голову шамана...» [Потанин, 1881. Вып. II. С. 83, 85; 1883. Вып. IV. С. 63]).

Некоторые шаманы в определенные периоды камлания закрывали глаза, чтобы их внутреннему взору быстрее предстали образы духов. Х. Кустанаев наблюдал это во время гадания казахского баксы. Шаман пел призывания под аккомпанемент кобыза. Но «вот баксы замолк; он вздрогнул, руки его затряслись, отчего побрякушки и разные привески на его инструменте забряцали. Баксы, казалось, прислушивался к этому бряцанию. Он по временам проделывал ужасные гримасы, то полуоткрывая, то закрывая глаза... Баксы, по мнению киргизов [казахов.— В. Б.], в это время

расспрашивал духов о судьбе больной. Потом он очнулся, как бы от забытья...» [Кустанаев, 1894. С. 43]. Другой баксы взялся вылечить мальчика, страдавшего расстройством живота. В начале обряда он пел под звуки домбры «с закрытыми глазами и с движением всех членов своего тела», потом отбросил домбру в сторону и производил манипуляции со светильниками. Затем он вновь взял в руки музыкальный инструмент и закрыл глаза. «Потом бакса затих и, как будто засыпая, постепенно выпускал из рук домбру. Через несколько времени он, как бы очнувшись, открыл глаза и стал говорить обыкновенным голосом» [Щетинкин, 1895].

Из очерка о баксы Окэне мы узнаем, что шаман закрыл глаза уже в самом начале сеанса, играя на кобызе, еще до того, как запел. Свой первый трюк он также проделал с закрытыми глазами: «Вдруг Окэн замолчал и, как бы не имея больше сил противиться своим духам, бессознательно положил в сторону кобыз, и, страшно корчась, с закрытыми глазами начал искать кинжал. До сих пор он только призывал своих духов, но теперь начиналось лечение больных, что есть главное». Далее шаман вонзал нож в себя и в больную («разумеется, ран или даже царапин не осталось на ее теле»); присутствующие также подверглись этой операции. Не сообщено, открывал ли баксы глаза, совершая свои трюки. Но когда Окэн сел и вновь взялся за кобыз, он играл с закрытыми глазами. «Теперь он не пел, а лишь, прислушиваясь к своей игре, покачивался из стороны в сторону. По уверению самого Окэна, в это время духи дают ему ответы на вопросы, советы, как излечить болезнь и т. п., и в то же время он провожает своих духов музыкой. Проиграв около 15 минут, он положил кобыз в сторону, медленно отер с лица пот и, три раза глубоко вздохнув, открыл глаза (во время всей игры они ни разу не открывались). Он осматривался кругом и, как бы приходя в сознание от долгого крепкого сна, припоминал, где он и с кем» [Невольник, 1896].

Закрывают глаза и среднеазиатские шаманы, которых я видел. Узбечка Нобат и таджичка Овлия-фолбин с закрытыми глазами гадали, играя на бубне. Айдай пела свои призывания в начале обрядов посвящения с закрытыми глазами (к сожалению, в моих записях нет соответствующих сведений о заключительной части обряда). Фотоснимок Айдай, поющей под звуки бубна с закрытыми глазами, опубликован [Basilov, 1984b. Pt. 2. P. 264]. С закрытыми глазами Нобат пела призывания во время своего обряда посвящения; она не открыла глаза и позже, когда начались движения «зикра». Айдай объясняла мне: «Как только закрою глаза — вижу перед собою духов. Они кружатся, подсказывают мне слова песнопений. С открытыми глазами видеть духов трудно, все мне мешает». Самаркандская гадалка Нурбиби также пела призывания под звуки бубна с закрытыми глазами [Симонова, 1894. С. 108]. Одна из узбекских шаманок «напевала с закрытыми глазами, ударяя в бубен» в начале лечебного обряда [Троицкая, 1925. С. 152]. Закрывать глаза во время камлания — широко распространенное обыкновение шаманов многих народов [см., например: Радлов, 1989. С. 397; Вайнштейн, 1990. С. 159, 166—167].

Для понимания шаманского экстаза важен и такой факт, который не привлекался в полной мере к анализу материала: экстаз не был специфическим состоянием только одного шамана. В экстаз впадали и другие участники обряда, прежде всего пациенты. Уже высказывалось мнение, что экстатического состояния может достичь при определенных условиях любой человек [Siikala, 1978. P. 331]. Полученный в Средней Азии и Казахстане материал подтверждает эту точку зрения. У казахов, судя по имеющимся описаниям, экстаз шамана не передавался присутствующим. Но у узбеков экстаз участников был довольно частым явлением, А. Л. Троицкая наблюдала один из таких случаев. Вначале при мерных ударах бубна и пения шаманки пациентка сидела неподвижно. «Вдруг как бы судорога пробежала по ее телу, голова затряслась. Успокоилась. Вновь судорога передернула тело, судорога повторилась, но более сильная и продолжительная. Вскоре больная начала неистовствовать, подскакивать на месте, тряся головой, размахивать руками, выкрикивать, иногда просто визжать, как бы в ужасе отстраняя от себя кого-то или что-то... Одна из присутствующих женщин начала вторить больной. Платок слетел с [ее] головы, косы разметались по спине, тело подпрыгивало, а руки то опускались, то поднимались, взмахивая концами широких рукавов рубахи». Когда обряд был закончен, А. Л. Троицкая «спросила больную, почему она так бьется и кричит во время сеанса. Она ответила мне, что видит всевозможных чудовищ и животных, нападающих на нее, а она защищается. Иногда ей представляется мужчина ужасного вида, стремящийся овладеть ею. Потому-то, окруженная такими видениями, она не помнит, что делает и говорит» [Троицкая, 1925. С. 152]. Итак, как и у шаманов, у этой пациентки экстаз связан с видениями духов, которые фиксируются сознанием. По наблюдениям А. Л. Троицкой, больная после своих припадков быстро приходила в себя. «Возможно, что она не могла довести себя до должного состояния, так как смущалась. В этом она признавалась мне впоследствии» [Троицкая. 1925. С. 151]. Эта подробность также говорит об экстазе как о состоянии, подвластном контролю.

Об экстазе пациентов сообщал и М. Ф. Гаврилов: «Постепенно окружающая обстановка начинает воздействовать и на больного. Он впадает в возбужденное состояние, переходящее в экстаз, встает на ноги, начинает двигаться, крутиться и, наконец, постепенно выйдя из круга, опускается в изнеможении на землю поодаль» [Гаврилов, 1929. С. 20]. Прекрасное описание впавшей в экстаз больной женщины, перенесшей тяжелые и неудачные роды, оставила О. А. Сухарева. Отсылая читателя к ее работе, я приведу, однако, ее замечания, особо важные для характеристики экстаза. «Несмотря на как будто бессознательное состояние больной, ее движения следовали за темпом бубна, напоминая ритмичные движения в танце... Одна старуха, сгорбленная, дряхлая, еле державшаяся на ногах, тоже начала впадать в транс. В такт ударам бубна она принялась бить больную по плечу, подвигаясь к ней все ближе и ближе. Через некоторое время она подняла больную на ноги, встали и остальные женщины, и все бестолково топтались, толкая

друг друга, посреди комнаты» [Сухарева, 1975. С. 64—65]. Почему старуха подняла больную? Она собиралась делать движения зикра. Зикр, правда, не получился (может быть, потому что шаманка в этот момент не руководила женщинами). Тем не менее важно отметить, что старуха совершала предписанные традицией действия. Далее, когда экстатическое состояние больной достигло апогея, шаманка велела присутствующим: «Спрашивайте [ее]». Ей несколько раз задали вопрос: «Что пришло к тебе?» и больная вскоре начала описывать духов, представших ее воображению [Сухарева, 1975. С. 65]. Следовательно, эта женщина не утрачивала связи с происходящим.

Об экстазе участниц камлания рассказывают люди, хорошо знакомые с деятельностью шаманов: иногда «больной видит пари в образе девушек и юношей» [Снесарев, 1969. С. 51]. Такие же рассказы неоднократно слышал и я. Один из моих собеседников, например, описывал камлание шамана в Дейнауском районе Сурхандарьинской области УзССР. Шаман играл на бубне, высоко подпрыгивая; лизал раскаленную докрасна лопату; сидящие в доме женщины тряслись и завывали, даже били друг друга, но не замечали этого. Экстаз участниц шаманского обряда я несколько раз видел сам. В 1974 г., например, шаманка Айдай (с. Малтап Галля-Аральского района) провела обряд повторного посвящения (патаа жангалаш), чтобы показать мне, как он совершается. Обряд был проведен всерьез (Айдай испытала на себе недовольство своих духов-помощников, которым не понравилось, что их позвали в неподходящее время, в феврале, и без веской причины; на следующий день она чувствовала себя разбитой). В обряде участвовало несколько женщин — в основном те, которые тоже когда-то совершали обряд посвящения, ибо в роду у них были шаманки и кто-то должен был «взять на себя» наследственных духов, чтобы время от времени устраивать для них жертвоприношения. Две женщины, присутствовавшие на обряде Айдай, впали в экстаз. Они пребывали в этом состоянии недолго. Когда впоследствии, беседуя с одной из участниц обряда, я обратил на это внимание, было сказано, что мое присутствие смущало женщин. Во время обряда повторного посвящения, проведенного в 1979 г. шаманкой Нобат (то же с. Малтап), впала в экстаз сестра шаманки (рис. 24, 25). Сидя на месте с закрытыми глазами, она ритмично наклонялась вперед и в стороны, размахивая руками. Выражением лица она походила на потерявшего рассудок человека. Фотоснимок опубликован [Басилов, 1984, С. 162]. Э. Р. Тенишев наблюдал экстаз больного во время лечебного шаманского сеанса у уйгуров [Тенишев, 1974. С. 341].

Напомню, что экстаз участников камлания отмечен этнографами, работавшими и в других регионах. В. Г. Богораз, например, описывал празднество чукчей: «На этом празднике все юноши и девушки, а также подростки тоже колотят в бубен, пляшут ритуальную пляску, громко выкрикивают и всеми мерами стараются привести себя в состояние экстаза. В этих случаях мне приходилось даже наблюдать массовое шаманство, особый психоз, который завладевал одновременно всеми присутствующими» [Богораз, 1910.





Рис. 24—25. Шаманский обряд ежегодного обновления посвящения
Вверху: шаманка Нобат в экстазе
Внизу: сестра шаманки Нобат в экстазе.
Узбеки. Джизакская обл. УзССР. 1979 г.
Фото автора

С. 8]. Вообще экстаз встречается широко и вне шаманства. Даже поверхностного знакомства с различными мистическими течениями разных времен и народов достаточно, чтобы удостовериться в том, что экстазу подвержены «нормальные» люди, овладевшие способами вызвать экстатическое состояние. Мусульманский мистицизм (суфизм) дает убедительные примеры группового экстаза, достигнутого специально разработанными (и неодинаковыми у разных ответвлений суфизма) упражнениями.

Таким образом, экстаз не может быть объяснен как свидетельство «ненормальности» шамана. Это особое измененное психическое состояние есть форма ритуального поведения. Оно достигается во время камлания (гадания) и, главное, ради совершения обряда. Оно обусловлено культурными традициями, а именно верой в духов, с приходом которых человеку положено вести себя необычно. Экстаз вызывается самовнушением, основанным на глубокой убежденности шамана в том, что он — избранник духов. Рассмотренный выше материал показывает, что способность шаманов «не помнить», что они делали в экстазе, не может быть принята как основная и годная для всех культур характеристика экстаза. Напротив, переносясь в царство своих видений, шаман переживает галлюцинации, соответствующие задачам обряда, следовательно, подверженные его контролю. Видения шамана не произвольны и в силу того, что его воображению предстают хорошо знакомые ему духи, т. е. образы, уже когда-то усвоенные его сознанием. Этих духов призывали себе на помощь многие поколения бывших до него шаманов. При этом шаман сохраняет прочную связь с реальным миром, чуткую реакцию на поведение присутствующих.

Такое понимание экстаза помогает нам объяснить особенности личности шамана. Эти определяющие особенности созданы не индивидуальными качествами психики, а культурным (социальным) стереотипом. Индивидуальные качества шамана, в том числе его особые дарования, вполне укладываются в этот стереотип, обогащают его и свободно проявляются в экстатическом состоянии. Этот вывод может быть отнесен к любой форме шаманства.

Глава VI

ШАМАНСКИЕ ДУХИ

Мировоззренческая сторона шаманства народов Средней Азии и Казахстана имеет особенность, обусловленную господством мусульманской идеологии. Если в традиционных религиях Сибири шаманская идеология охватывала широкий круг воззрений (в частности, представления об устройстве вселенной, ибо шаману полагалось посещать иные миры, чтобы встречаться с духами и божествами, провожать души умерших в загробное царство), то в Средней Азии верования, непосредственно связанные с шаманством, ограничиваются образами духов. Ислам утвердил свои представления о вселенной. В них нет подземного мира, «тот свет» находится на небесах. Сам принцип деления лежит не в «географической» плоскости, а в противопоставлении «этого», бренного, преходящего, а потому обманчивого мира «тому миру»— вечному, неизменному, где будут пребывать души умерших в аду или в раю. Доступ в «тот мир» открыт лишь избранным. Суфизм, сумевший преодолеть провозглашенную Кораном дистанцию между человеком и богом, обогатил ислам представлениями о святых мистиках, за которыми признавалась способность посещать «тот мир». Но для шаманских путешествий в иные миры в мусульманской идеологии нет места.

Ислам воспринял от древних верований арабов представления о духах (джиннах); как и люди, джины делятся на «неверных» и мусульман. Связь человека с джиннами ислам не подвергает сомнению; средневековые теологи обсуждали вопрос о правах наследования детей от брака человека с джинном [Массэ, 1962. С. 101]. Мысль о том, что человек может воспользоваться помощью духов, встречается уже в Коране: «...Шайтаны были неверными, обучая людей колдовству...» (2 : 96); «Мужи среди людей прибегали к мужам среди джиннов, и они прибавили им безумия» (76 : 6) [Коран, 1963. С. 25, 463]. Среди мусульман получила распространение упомянутая в Коране (34: 11—12) легенда о пророке Сулеймане, повелителе духов, которого джинны носили на троне по воздуху. Вера в связь людей с духами облегчила слияние пережиточных форм шаманства с исламом: для духовенства было затруднительным порицать мусульманизированное шаманство с догматических позиций.

Подчеркнем, что и для духов ислам отводит «этот», земной мир. Если кто-либо из джиннов вздумает подняться на небо, чтобы подслушать разговоры ангелов, ангелы камнями прогоняют его обратно на землю. Иранская мифология ввела в верования многих народов представление о горах Кухи-Каф, опоясывающих по краю

плоскую землю; в этих горах духи будто бы живут в течение зимы. Но «страна» духов Кухи-Каф не «тот свет». Кроме того, народные воззрения XIX—XX вв. не предполагали, что шаманы могут отправиться в Кухи-Каф; шаманы призывали духов, и духи являлись к ним. Отголоски шаманских путешествий, видимо, распознаются в поверье, что духи будто бы могут взять с собой шамана и нести его по воздуху, показывая с высоты птичьего полета диковинные страны. Но в XIX—XX вв. камлания шаманов Средней Азии и Казахстана не осмыслялись населением как путешествие шамана (точнее, его души) в какие-то отдаленные места. В этом — одна из главных особенностей исламизированного шаманства.

Таким образом, в Средней Азии и Казахстане (как, видимо, и в других регионах, где шаманство сохранялось в условиях ислама) космологические воззрения не имеют непосредственной связи с шаманским культом. Это обстоятельство должно быть учтено исследователями, которые настаивают на том, что идеологическая основа шаманства (шаманизма) заключена в трехчленном строении мира [Гумилев, 1975. С. 53; Ревуненкова, 1980. С. 246]. Очевидно, шаманство соединимо не только с «любым анимистическим миросозерцанием» [Широкогоров, 1919. С. 108], но и с разной космологией.

Узаконенные исламом образы арабской демонологии предоставили широкие возможности для сохранения местных представлений о духах у народов, принявших мусульманство. Образ джиннов приобрел многие черты древних местных духов. «Мусульманские демоны зла, подчиненные Иблису (дьяволу)... вряд ли идентичны с джиннами среднеазиатских верований, которые заимствовали лишь арабский термин, продолжая жить в народных верованиях в своих, чисто локальных образах» [Снесарев, 1969. С. 57; Donaldson, 1930]. Наряду с принесенными исламом джиннами повсеместно в народных воззрениях продолжали самостоятельно жить образы духов, сложившиеся задолго до ислама (в Средней Азии и Казахстане — пари, дэв, албасты, марту, момо и др.); слово «джинн» обычно выступало как общее название для всех групп духов и в редких случаях обозначало особую категорию духов. Интересно, что и ранние арабские историки, излагая мифические события истории Персии, слово «див» (дэв) переводили как «джинн» или «шайтан» [Christensen, 1941. P. 68].

Мусульманский взгляд на мир духов наложил свой отпечаток на верования народов Средней Азии и Казахстана. Деление духов на мусульман и «неверных» было воспринято верованиями туркмен: вредят людям «неверные» джинны, помогают шаману джинны-мусульмане [Басилов, 1970. С. 98]. Правда, у самих порханов были более сложные представления о своих духах-помощниках [Басилов, Ниязклычев, 1975. С. 124]. Деление духов на мусульман и «неверных» отчетливо прослеживается в верованиях узбеков Ферганской долины. Среди узбеков, таджиков, уйгуров, казахов и киргизов было известно и более дробное распределение духов по вероисповедному признаку. Считалось, что существуют пари мусульмане, христиане, иудаисты (евреи), индуисты, «неверные» [Андреев, 1928. С. 113; Баялиева, 1972. С. 135; Диваев, 1897. С. 231—232; Кастанье, 1912. № 3. С. 87; Кустанаев, 1894. С. 46; Малов, 1918. С. 5; Муродов. 1974. С. 43]. Таким образом, принцип Корана получил здесь свою детальную разработку.

При этом сохранялось многое и из прежних верований, включая убеждение о покровительстве духов избранным людям. Казахи и киргизы приписывали джиннам «такое же административное устройство, какое имеют люди на земле. Джинны, по их понятию, составляют особое самостоятельное государство и управляются своим султаном, у которого есть министры и прочие должностные лица. Образ жизни джинны ведут такой же, как и киргизы, т. е. кочевой» [Поярков, 1894. С. 91]. Похожие представления были известны и туркменам. У джиннов будто бы имелся падишах со свитой; они кочевали небольшими группами, и ночью путник мог набрести на их аул, привлеченный огнем костра. Гостя принимали, предлагали пищу, но все мгновенно исчезало, как только человек произносил: «Бисмилла». Путник оставался один посреди безмолвной степи, а в его руке вместо плова оказывался сухой навоз. Духи живут семьями, рожают детей. Духи воображались и как хорошо организованное войско. Такие поверья (с незначительными вариациями) отмечены у всех народов края [Сухарева, 1975. С. 38; Тайжанов, Исмаилов, 1986. С. 119].

Большей частью духи представлялись в человеческом виде. Шаманы (исключая киргизских) обычно говорили о своих духах-помощниках: «мои люди». Некоторые киргизские бакши называли духов-помощников «мои дети» (балдарым). Сейидбек-бакши, живший в Джумгальской долине (Иссык-Кульская область), в 1948 г. показал своих «детей» пациентке, которую лечил. Она рассказывала: «Я внезапно увидела пятерых молодых людей, одинаково одетых, с чалмою на голове, в полном богатырском вооружении, верхом на серых конях». При этом не был забыт и древний животный облик духов. Казахские и каракалпакские шаманы, призывая в начале камлания духов-помощников, звали тигра, волка, орла, змею [Диваев, 1899. С. 314, 320; Есбергенов, Атамуратов, 1975. С. 111—112; Басилов, 1978. С. 159—160]. Киргизские шаманы называли обычно своих духов-помощников мухами (чимын), ибо их духи показывались им в виде мух. Многие киргизские бакши воображали своего духа-покровителя в виде белого верблюжонка [Баялиева, 1972. С. 31, 133, 137, 139]. Противоречия между этими воззрениями не ощущалось. Считали, что духи с легкостью могут сменить свой облик, превратившись в любое существо. Узбекская шаманка Айдай рассказывала мне, что духи пари могут явиться ее взору в разном виде — и как одетые в белое женщины, и как птицы, и как кусочки белой ваты. Ее односельчанка Айзада, принявшая посвящение, но не ставшая шаманкой, говорила, что пари чаще всего предстают ей как лошади или как верблюды. В виде лошадей приходят хорошие пари, в виде верблюдов — плохие. В верованиях таджиков духи также могли показаться и животными и людьми [Муродов, 1976. С. 100]. В литературе накоплено уже не-

мало сведений, показывающих богатое разнообразие представлений народов Средней Азии и Казахстана о внешности духов [Снесарев, 1969. С. 24—34; Сухарева, 1975. С. 11—66; Троицкая, 1971. С. 224—225].

Духи нуждались в пище. Повсеместно полагалось жертвой задобрить духов, принесших человеку вред. Узбекская шаманка в Ферганской долине, например, говорила родственникам больного: «Болезнь случилась оттого, что он трактором придавил дэва на излюбленном дэвами месте (девлар турган жойида). Зарежьте [дэвам] черного барана — проведу обряд (кўчираман)». Напомню, что цвет шерсти жертвенного животного (перьев птицы) соответствует категории духа и, таким образом, указывает, кому приносится жертва. Это хорошо прослеживается на таджикском материале [Муродов, 1979. С. 49, 52, 66]. Относящееся к таджикским обычаям мнение о том, что враждебных демонов «не пытались умилостивить, им не служили; их надо было только изгонять, «связывать» различными магическими обрядами» [Сухарева, 1975. С. 13], излишне категорично. Шаманы испытывали весь доступный им набор средств. По словам узбекской шаманки Марзии (Галля-Аральский район Джизакской области УзССР), во время лечебного обряда «багыш» она призывает не только духов-помощников, но и духов-вредителей, спрашивает, зачем они «ударили» («тронули») больного, прогоняет их, просит помочь ей сделать человека здоровым. Зловредным духам полагается не только запах жертвенного угощения, не только кровь, сырые внутренности и легкие закланного животного, но и приготовленная пища. В Ферганской долине, например, после шаманского обряда больной ставил для причинивших болезнь духов в определенном месте тарелочку с едой. В Джизакской области шаманки проводят лечебный знахарский обряд, называемый «пища духа умершего» (арвоҳ оши). Один из вариантов этого обряда, по рассказу Айдай, таков. Если больного «ударил джинн», надо зарезать курицу и сварить с кусочками теста похлебку, съедаемую участницами обряда. Кости вновь кладутся в казан, добавляется вода, которой был ополоснут котел, и немного муки. Когда вода вскипит, варево выливают в сосуд из сухой тыквы, кладут туда же две куклы (одна изображает мужчину, другая — женщину) и ставят тыкву к животу больного, под одежду, чтобы больной вспотел. Затем тыкву с «пищей духа умершего» надо бросить на кладбище в старую могилу и, не оборачиваясь, уйти.

Пищи ожидали и духи-помощники шамана. Кормлением духов-помощников был периодически совершаемый шаманом (обычно ежегодно или два раза в год) обряд, называемый у таджиков «приглашением пари» (париталбон) [Муродов, 1974], а у узбеков дештикипчакского происхождения (в частности, живущих в Джизакской и Самаркандской областях) —«принятием благословения» (пата олиш), «обновлением благословения» (пата жангалаш) и т. п. Шаманка Нобат, как и некоторые другие шаманки, готовила похлебку для духов без перца и лука, так как духи перец и лук не любят. Кроме этой похлебки, съедаемой участницами обряда, духам на обрядовой скатерти предлагались кровь зарезанного животного, молоко, вода, мука, сласти, лепешки и другие мучные блюда. Духи особенно любят кровь, они «слизывают» ее. Есть мнение, что духи-помощники («наследство») лакомились кровью и во время лечебных обрядов, слизывая ее с тела больного или с бубна. Духов-помощников ублажали и запахом горящего масла, когда в их честь возжигали светильники. В ряде случаев они получали и настоящую пищу.

В Ферганской долине (Андижанская область) известны случаи, когда группа духов считалась связанной с участком земли, принадлежавшим какой-либо семье. Хозяева содержали в чистоте излюбленное место духов на усадьбе (чаще всего у подножия дерева); туда ставили для духов светильники и пищу на блюдечке. В некоторых случаях наличие духов означало, что члены данной семьи из поколения в поколение занимались шаманством, знахарством или гаданием. Но это не было правилом. Бывало, что семья жила, так сказать, бок о бок с духами, оказывала им должное внимание, но дальше этого дело не шло. В Самарканде шаманки и гадалки отводили для своих духов нишу в стене, закрытую занавеской. Это, очевидно, древняя традиция в Средней Азии. В доисламское время в нишах хранились статуэтки духов (божеств) [Брыкина, 1981. С. 507, 516, 517]. У таджиков сохранились следы архаического обычая дарить духу одежду: когда человек хотел умилостивить демона аджину, он оставлял в особом месте миниатюрные, специально сшитые для духа галоши [Муродов, 1975б. С. 102].

Духов продолжали изображать в виде кукол. Делались изображения принесших вред изгоняемых духов. Наибольшую силу этот обычай сохранял у уйгуров, у которых шаман, проводя лечебный обряд, брал заранее приготовленные куклы, касался ими больного, а затем кидал в огонь. Но и у всех народов Средней Азии и Казахстана шаманы употребляли в заключительной части обряда куклы, представлявшие зловредных духов. У таджиков сохранялся обычай носить амулет, изображающий албасты; демон будто бы обещал не вредить тем, кто имеет при себе такой амулет [Сухарева, 1975. С. 32—33]. Духи-помощники в конце XIX в., видимо, уже не изображались, хотя отдельные исключения могли иметь место. В 1960-х годах в г. Бахардене Ашхабадской области 70-летний туркмен рассказал мне о случае, произошедшем, когда он был еще подростком. В их селении камлал приезжий шаман. Детей в юрту, где «играл» порхан, не пустили, и они ходили вокруг нее в поисках развлечений. Они заметили, что за полотнищем ткани, повешенном в юрте у самых решеток для духов-помощников шамана, на земле стоит какой-то странный предмет. Рассказчик подгреб его палкой ближе к решетке, вынул, и дети убежали с ним прочь. Оказавшись далеко от юрты, они рассмотрели украденную вещь. Это была небольшая, примитивно сделанная человеческая фигурка; возможно, ее вылепили из теста, а затем высушили. Из озорства ребята сожгли фигурку, собрав для костра сухие растения. Как повлияло исчезновение «идола» на ход обряда, рассказчик не знал. Когда дети вновь появились у юрты, шаман уже не камлал, и мальчики на всякий случай поспешили опять убежать. Это единст-

венное сообщение о шаманском «идоле», но оно не стоит особняком в традициях среднеазиатских народов начала нашего века. В 1920-х годах среднеазиатские арабы еще сохраняли статуэтки своих духов-покровителей [Андреев, 1924. С. 131 и др.], таджики верховьев Зеравшана оставляли на могилах родственников изображавшие их куклы [Троицкая, 1971. С. 241], а киргизы держали в доме символическое изображение недавно умершего мужчины (тул), сделанное из подушек, на которые набрасывали одежду покойного [Андреев, 1928. С. 116]. Возможно, воспоминанием о шаманских «идолах» правомерно считать фразу из призывания узбекской шаманки Хосият, обращенную к ее духам-помощникам пари: «Ваши статуэтки — на моей шее (Хайкалларингиз бўйимда)». Эту фразу шаманка затруднилась разъяснить.

Вплоть до середины нашего столетия в Средней Азии и Казахстане сохранялась вера в возможность любовной связи человека с духом — как с «плохим», так и с «хорошим». Среди туркмен-нохурли я слышал рассуждения о том, что джинн ради желания досадить человеку может принять облик мужа какой-либо женщины и вступить с ней в интимную близость. По казахским поверьям, некоторые мужчины становились любовниками демона албасты [Диваев, 1896. С. 45—48]. У таджиков и издавна оседлых узбеков считалось, что сделавшие человека шаманом духи пари вступают со своим избранником (избранницей) в любовные отношения. Важно отметить, что представление об интимных отношениях между шаманом и духом-покровителем (помощником) отмечено в XIX — начале XX в. не у всех народов региона; с другой стороны, считалось, что связь с духом не влекла за собой обязательного занятия шаманством.

Немало авторов, сообщавших о верованиях народов Средней Азии и Казахстана, утверждали, что причинившие болезнь духи вселяются в человека. Чаще всего здесь сказывается христианское понимание одержимости, механически перенесенное на верования народов региона. Для Средней Азии и Казахстана представление о вселении духа нетипично. По местным верованиям, дух, принося человеку вред, ударяет его, придавливает, трогает, касается, «привязывается», встречается и т. д. У узбеков и таджиков имеется выражение «его коснулся ветер [духа]» [Сухарева, 1975. С. 14—15; Шаниязов, 1964. С. 158, Тайжанов, Исмаилов, 1986. С. 112]. По одному из туркменских рассказов, сумасшедший видел себя падишахом, вокруг которого толпились придворные и войска; это были отнявшие у него разум джинны. Конечно, неосторожно было бы объявить ошибочными все сообщения о том, что духи вселяются в больного, однако в большинстве случаев авторами допущена небрежность. Не внедряются в шамана и его духи-помощники. Шаман, когда держит в руках бубен, видит их перед собой и вокруг себя. Лишь проглатывание шаманкой нитки, когда надо «связать» вредоносного духа, может быть поставлено в связь с идеей, что дух-помощник во время камлания оказывается и внутри человека [Тайжанов, Исмаилов, 1986. С. 125]. О том, что духи-помощники должны находиться рядом с шаманом, свидетельствуют

вывешиваемые шаманами полотнища, на которые будто бы садятся их духи.

Какой классификации поддается мир духов? Обычно в этом вопросе исследователи следовали за народной традицией, признавая, что особое название духа (дэв, пари, албасты) означает и особую категорию. О. А. Сухарева предложила более основательную классификацию, исходя из представлений равнинных таджиков о характере взаимоотношений между духами и людьми. По ее мнению, духи «делились, более или менее определенно, на три категории»: 1. «Духи, по своей природе не только не враждебные человеку, но зачастую покровительствующие ему, хотя иногда считалось, что они могли наслать болезнь, наказывая его за какой-нибудь проступок либо принуждая таким образом исполнить их желание». 2. «Демоны, враждебные людям по самой своей природе». 3. «Духи, с которыми человек якобы мог вступить в специфические отношения сексуального характера. Это были, как правило, духи пари, которые якобы влюблялись в человека и добивались его любви» [Сухарева, 1975. С. 12—13]. По существу здесь две группы духов — третья категория является разновидностью первой. Поэтому правомерна и другая классификация: «Таджики, как и многие другие народы мира, разделяли духов на добрых (раҳмони) и злых (шайтони)» [Муродов, 1976. С. 99]. Такие же две группы духов различались в верованиях казахов и киргизов: высшие (ручные, правильные или правильно устроенные) и низшие (дикие, неправильно устроенные); приносят вред низшие джинны; шаманы знаются с высшими, среди которых встречаются и злые [Поярков, 1894. С. 91—93]. У туркмен юго-запада ТССР сохранялось представление о «белых джиннах», практически безвредных для человека, и «черных джиннах», «от которых трудно спастись, если они нанесут удар» [Демидов, 1962. С. 185].

О. А. Сухарева полагала, что предложенная ей классификация духов «была свойственна анимистической идеологии и других групп населения Средней Азии» [Сухарева, 1975. С. 12]. Однако выявляется более сложная и основанная на иной логике картина. Духов нелегко делить на «хороших» и «плохих». Вредят человеку не только зловредные духи, но и «хорошие», входящие в число духов-помощников шамана, ибо им нужна кровь жертвенных животных, убиваемых при обрядовом лечении больного. Принадлежавшие предкам шаманские духи-помощники («наследство») насылают других, вредоносных духов, чтобы те «ударили» человека. Таково, в частности, мнение Нобат, Айдай и других шаманок, представляющих традиции полукочевых в прошлом узбеков дештикипчакского происхождения (Джизакская область). В верованиях узбеков Хорезма духи пари могут вредить человеку [Снесарев, 1969. С. 44]. Пари вредят людям и в уйгурских верованиях, это отражено в выражении «прогнать пари», связанном с шаманским обрядом. По киргизским поверьям, зло могли принести и пери-мусульмане, и пери-«неверные» [Баялиева, 1972. С. 135]. С другой стороны, и «злые» духи могут оказать помощь или по крайней мере воздержаться от вреда, если с ними поладить. Такая характеристика ду-

хов, которые могут быть и «плохими» и «хорошими», находит себе обильные параллели в верованиях разных народов. У алтайцев, например, духи умерших родственников «чаще всего играют роль злых духов, враждебных благополучию человека»; они ниспосылают бедствия или болезнь, чем домогаются выкупа в виде жертвоприношений. Но эти же духи защищают живых родственников от безусловно злых духов (кӧрмӧс), которые охотятся по приказу главы подземного царства, божества Эрлика, за душами людей [Анохин, 1924. С. 26].

Неоднозначны и образы духов-помощников шамана. До сих пор в нашей литературе шаманскими духами-помощниками представали пари. (Речь не идет о мусульманских святых, призываемых во время обряда и фактически выступавших в роли духов-помощников.) Правда, Г. П. Снесарев сделал оговорку: «В Хорезме другие духи пандемониума в такой роли обычно не выступали» [Снесарев, 1969. С. 44]. Таджики «верили, что каждый добрый дух может избрать равного себе человека и обучить его тем или иным профессиям и искусствам... Духи пари ... учат его шаманству... Духи момо могут научить женщин принимать роды.., а духи муаккал могут научить человека... способам борьбы со злыми духами и т. д.» [Муродов, 1979. С. 14]. Это замечание, однако, не было раскрыто на конкретном материале. Пари (пери) считались духами-помощниками у таджикских, узбекских, казахских, каракалпакских и уйгурских шаманов. Туркмены называли шаманских духов джиннами, но главными духами выступают пери. Место пери в шаманском культе киргизов до сих пор неясно. Термин «джинн» и здесь возобладал, и шаманские духи-помощники («чымын», ′муха′), были, видимо, причислены к джиннам. В описании Т. Д. Баялиевой джинны отождествлены с пари: «Различают несколько видов джиннов: мусульман-пери, кафыр-пери, джухуд-пери или иудеи-пери» [Баялиева, 1972. С. 135].

Собранные материалы показывают, что верования народов Средней Азии и Казахстана в недавнем прошлом допускали широкое разнообразие шаманских духов-помощников. Помощниками могли выступать духи разных категорий, и не только «добрые».

Здесь нет смысла специально рассматривать образ пари; этой категории духов ученые уделили достаточно внимания [Christensen, 1941; Бертельс, 1979; Литвинский, 1981; и др.].

Пари — древний образ иранской мифологии. Самое раннее упоминание о нем в форме «пайрика» встречается в «Авесте», священной книге зороастризма. Высказывалось мнение (К. Бартоломе), что пайрика «Авесты»— это злая колдунья, ведьма. Но А. Кристенсен убедительно оспорил эту точку зрения. Есть тексты, писал он, «заставляющие предположить, что здесь мы не имеем дела с колдуньями человеческого происхождения и что их следует искать в сверхъестественной области» [Christensen, 1941. P. 15]. Имя одной из пайрик переводится как «та, которая приводит хороший урожай». В другой пайрике Х. Нюберг видел древнюю богиню экстаза [Christensen, 1941. P. 35]. Если в письменных памятниках зороастризма пайрики предстают как злые, враждебные человеку

существа, упоминаемые в одном ряду с колдунами и дэвами, то новоперсидская литература рисует пари (пери) в ином свете. В «Шахнаме» Фирдоуси (X—XI в.) понятие пари всегда несет в себе положительный смысл. А. Кристенсен полагал, что «такое понимание пари развилось, вероятно, в среднеиранский период» [Christensen, 1941. P. 64].Но это неверно. Как правильно объяснил Г. П. Снесарев, пайрика-пари уже в дозороастрийский период были объектом почитания в народных верованиях, против которых так ополчается Авеста, как против религии «служителей дэвов». Даже в пережиточных верованиях народов Средней Азии и Ирана в XIX—XX вв. «этот дух большей частью нейтрален, а иногда... служит человеку» [Снесарев, 1969. С. 60]. Близкие мнения высказывали и другие специалисты. Иранский ученый Б. Саркарати, в частности, думал, что до зороастризма именем пайрика называлось женское божество с широкими функциями, покровительствующее деторождению. После религиозных преобразований Зороастра это божество «было изгнано из пантеона, объявлено ахриманическим существом, приравнено к дэвам». Однако зороастрийскому жречеству не удалось вытравить из народных воззрений образ пари как благодетельного сверхъестественного существа. Правда «образ пери X—XV вв. и позднее (до наших дней) не столь однозначен, ясен и привлекателен, как этого хотелось бы Б. Саркарати» [Бертельс, 1979. С. 125]. Сведения, которыми располагает сегодня этнография, показывают, что пари (пери) в народных верованиях скорее благожелательно настроены к человеку, но способны принести и вред. Очевидно, именно так воображались эти духи (божества?) и в эпоху, когда зороастризм отверг их.

Этнографические данные позволяют предположить, что в древних воззрениях духи пари делились на две группы соответственно их принадлежности к разным космическим сферам — небесной и подземной. Такая гипотеза правомерна в свете дуализма иранской религии, получившего особую разработку в зороастризме. (А. М. Золотарев показал, что идея деления всего существующего мира на две части возникает как идеологическое отражение дуальной общественной организации. Деление среднеазиатских городов на две части и традиция ритуального соперничества между ними подтверждают эту взаимосвязь.) У узбеков и таджиков пари обычно представляются в виде голубей. «В небесном пространстве летающие и на облаках ездящие»,— обращались к пери уйгурские шаманы [Певцов, 1949. С. 135]. Вместе с тем пари причастны и к водной стихии: выделяется особая группа этих духов — водяные пари (сув пари); в некоторых сказках пари рисуются обитателями подводного царства. Распределение духов между двумя космическими зонами, как мы знаем, обычно сопровождается и символикой цвета: небесной сфере соответствует белый цвет, подземной — черный (или иной, но темный; как противоположность белому возможен и красный цвет). Если иметь в виду, что небесной сфере соответствует мужской пол, а подземной — женский, то мы вправе думать, что шаманство хорезмских узбеков сохранило память о цветовом обозначении обеих космических сфер (белое

полотнище для пари мужского пола и красное — для пари женского пола).

Представления народов Средней Азии (преимущественно таджиков и узбеков) о духах пари подробно охарактеризованы [Сухарева, 1975; Снесарев, 1969; Муродов, 1974]. Пари занимают важное место в шаманстве народов региона, но не являются исключительно шаманскими духами; «этот образ известен в широком круге демонологических представлений и обрядов, в многочисленных легендах» [Снесарев, 1969. С. 64—65].

Внимание исследователей привлек к себе и дэв. Название этого духа восходит к термину daiva, обозначавшему у арийцев, общих предков индоевропейских народов, определенную категорию божеств. Разные фонетические варианты этого слова сохранились в языках многих индоевропейских народов в значении ´бог´ [Сухарева, 1975. С. 39, 89]. Авеста рисует дэвов злыми божествами. Она внушает, что дэвы повелевают своим почитателям дурное, отвращают от мудрых намерений Мазды и от истины, лишают людей счастья и бессмертия. Кредо последователей Ахура Мазды начинается словами: «Я проклинаю дэвов» [Christensen, 1941. P. 7—8]. Такую характеристику дэвы приобрели в итоге реформы Зороастра, отразившей «борьбу между двумя культовыми обществами, столкнувшимися в пределах одного и того же восточноиранского населения». Дэвы — это «боги одной из восточноиранских общин, враждебные другой восточноиранской общине... лжебоги в глазах Зороастра» [Christensen, 1941. P. 5, 6]. Первоначально к дэвам причислялись Митра, Веретрагна и другие древние божества, но благодаря своей популярности они все же остались в зороастрийском пантеоне. А дэвы стали представляться скопищем демонов, с которыми зороастрийские божества ведут борьбу, уничтожая их тысячами. В число дэвов вошел широкий круг демонических персонажей разного происхождения [Снесарев, 1969. С. 62]. Таким образом, понятие «дэв» имеет такую же историческую судьбу, как и понятие «демон»: в античности греки называли демонами благожелательных духов, в том числе духов предков; в христианское время слово «демон» стало обозначать только враждебных человеку духов.

Преобразования в представлениях о дэвах, видимо, шли неодинаковыми темпами среди разных народов, говорящих на иранских языках. В Согде в VII—VIII вв. слово «дэв» все еще, видимо, обозначало ´божество´, о чем можно судить по именам правителей, содержавшим в себе слово «дэв», например, имя Деваштич — ´божественный´ [Лившиц, 1962. С. 104, 125; Литвинский, 1981. С. 98].

Сегодня возможно воссоздать некоторые черты древнего образа дэва. Им приписывалась любовная страсть к людям. Именно так можно понять один из отрывков Яшт (19, 80), в котором говорится о дэвах:

> На глазах у всех они взваливали
> Женщин себе на плечи.
> Несмотря на их плач и крики,
> Дэвы чинили над ними насилие
> [Christensen, 1941. P. 11].

Впрочем, И. М. Стеблин-Каменский переводит этот отрывок иначе [Авеста, 1990. С. 143]; это несогласие специалистов вновь убеждает нас в том, что интерпретация авестийских текстов требует большой осмотрительности.

В волшебных сказках народов Средней Азии дэвы берут себе в жены земных женщин. А в верованиях таджиков и узбеков встречаются названия «Белый дэв», «Черный дэв». Это позволяет, как и в случае с пари, предположить, что в древности среди дэвов выделялась группа, связанная с небесной сферой, и другая группа, представлявшая подземный мир. Для современного (XIX—XX вв.) образа дэва характерна его связь с конем: дэв нередко является в виде коня, конь понимается как символ дэва. О. А. Сухарева справедливо видела в этом «следы какого-то культа» [Сухарева, 1975. С. 41]. Возможно, эта символика восходит к античному времени, когда конь был предпочтительной жертвой божествам. (Эта традиция сохранялась в начале XX в. у алтайцев.) Уже в Яштах, в мифе о борьбе Тиштрии с дэвом, в образе коня выступают и Тиштрия (белый конь), и дэв (черный конь) [Christensen, 1941. С. 13—14]. Дэв также любит принимать облик быка.

Сказки и легенды народов Средней Азии сохранили воспоминания о дэвах как сверхъестественных существах, способных отнестись к человеку благожелательно и принести ему пользу. Дэва можно подчинить и силой. «Побежденный дэв умоляет героя не убивать его, при этом соглашается отдать все, что у него есть: богатство, волшебные предметы и клянется... что будет вечным его рабом, не будет вредить ни ему, ни его потомству. Побежденные дэвы мирно живут с человеком» [Муродов, 1979. С. 36]. В Хорезме известны легенды о дэвах-строителях [Снесарев, 1969. С. 29—30]. Древность этих легенд несомненна: еще в «Шахнаме» Джемшид заставляет дэвов месить глину, делать кирпичи, воздвигать строения.

В верованиях народов Средней Азии и Казахстана сохранились следы почитания «Белого дэва». В «Шахнаме» Белый дэв, глава дэвов Мазандарана и волшебник, представлен врагом; его убивает Рустам. Из текста «Шахнаме» ясно, что к X—XI вв. иранская традиция не различала особые группы дэвов, и смысл символики цвета был забыт. Белый дэв описан как чудовище, имеющее вид черной горы (это противоречие заметил еще А. Кристенсен [Christensen, 1941. P. 63]). Но в верованиях припамирских народов удержались архаические представления о Белом дэве. У язгулёмцев Белый Дэв (Диви Сафид) представлялся седой старухой, одетой во все белое, покровительницей прях. Язгулёмцы знали и иной образ Белого Дэва — существо мужского пола, доброжелательное к людям, научившее их мельничному делу и почитаемое как покровитель этого занятия («хозяин» мельницы) [Моногарова, 1959. С. 73—74]. Белый Див был популярен и в Ягнобе, он понимался как существо «чистое», хорошее. Про человека, у которого бывает удача, говорили: «У тебя имеется Белый Див: быстро закончилось твое дело» [Андреев, 1925. С. 177]. Ягнобцы верили, что Белый Див показывается людям чаще всего в виде «очень кра-

сивой женщины, очень светлой... Если она пребывает в доме, то в доме полная удача — все продукты бывают в изобилии». «Своим приходом она доставляет благодать, преуспеяние... Она главным образом покровительница женщин... У тех, к кому она относится хорошо, все удается, спорится: если прядет — много выходит пряжи; коровы, овцы, козы дают много молока, из молока получается много масла и т. д. В особенности она патронесса прях» [Андреев, 1970. С. 168; Андреев, Пещерева, 1957. С. 171—172]. М. С. Андреев считал такие представления древними: «В основных арийских верованиях «Белый Див»», как «Бел-Бог», и не мог быть дурным» [Андреев, 1925. С. 177]. Такое же мнение высказывал и Т. Нельдеке [Christensen, 1941. P. 63].

Следы былой положительной роли дэвов сохранились в шаманском культе. Казахский шаман, например, обращался к своему духу-помощнику дэву:

> О, мужественный Дäу, ты был моим врагом.
> Если тебе не лень, приди ко мне, о Дäу!
> Здесь предстоит тяжелая работа.
> Покажи же теперь свою силу, о Дäу! [Диваев, 1899. С. 324].

Казахская шаманка Жумакыз, призывая в начале обряда духов-помощников, восклицала: «Мой дэв, приди!». Дэвы упоминались и среди духов-помощников киргизских бакши: «Явись и див, сидящий на тигре верхом!.. Где же див, сидящий верхом на драконе?» [Баялиева, 1972. С. 137]. Таджики долины Зеравшана допускали, что в состав «войска» духов шамана могут входить и дэвы. Это поверье отразилось в словосочетании «лашкари дебу пари» (ʹвойско дэвов и пари′) [Муродов, 1974. С. 44]. Таджикские шаманки, совершавшие обряд «приглашения пари», ставили на скатерть и кушанье для дэва (деб-оши), чтобы поддержать с грозным демоном хорошие отношения [Муродов, 1973. С. 154].

Узбеки дештикипчакского происхождения, живущие в Джизакской области, обычно называют дэва «Черным дэвом» (кора дев). Это заставляет предположить, что когда-то местные верования знали наряду с «Черным» и «Белого дэва». Действительно, Белый дэв (оқ дев) обнаружился среди духов-помощников шаманки Нобат. Она считала его главой над своими духами. Черный дэв неизменно выступал в рассказах знакомых мне шаманок Джизакской области как демон, но с ним считалось возможным и нужным ладить. Шаманка Ульпан (пос. Богарное) говорила, что при совершении обряда повторного посвящения надо пригласить вместе со своими духами-помощниками и дэвов: дэвы говорят, сколько дней следует пребывать в затворничестве после обряда. Ульпан считала, что среди духов, унесших ее отца в пещеру, чтобы сделать его шаманом, были, помимо чильтанов, и дэвы. Интересен рассказ, записанный от племянницы умершей в 1950-х годах узбекской шаманки Урпия (с. Малтап): «Сестру отца [духи] тронули из золы. [Она заболела]. В то время в Джизаке был Джаббархан-тора-ишан. [Взяв ее с собой,] поехали к этому ишану. Ишан сказал: «Нет, от моих молитв она не исцелится, везите ее к шаманам». Он объяснил, что больная наступила на очень нечистое место, черное тронуло ее. Шаманка сказала, что Урпия должна взять бубен и стать прозорливой шаманкой (кўрувчи бакши), т. е. способной гадать, иначе не выздоровеет. Моя тетя получила благословение от известного здешнего шамана Тилёв-бакши и стала сильной шаманкой. Земля тряслась, когда она била в бубен. Ведь ее тронул черный дэв». К сожалению, я не выяснил, какой категории духи считались помощниками Урпии. Думаю, что в соответствии с местными традициями ее духами назвали бы пари. Но это не меняет сути дела: обычно «трогают» шаманку и причиняют ей болезнь те духи, которые впоследствии помогают ей. Этот рассказ, где ясно угадывается связь между мастерством шаманки и характером «тронувшего» ее духа, можно считать указанием на угасшую к настоящему времени традицию, согласно которой духами-помощниками шаманов выступали и «черные дэвы».

Дэвы были и среди духов, призываемых узбекской шаманкой Тоти-тавуп (Южный Казахстан) [Тайжанов, Исмаилов, 1986. С. 123]. Узбеки-карамурты верили, что у некоторых людей могут быть подчиненные им дэвы, с помощью которых можно исцелить человека от болезни, насланной дэвами же. Дэвов могли иметь как мужчины, так и женщины. «Дэв... становился слугой человека в случае, если при встрече человеку удавалось одолеть его в борьбе». После смерти своего хозяина дэв сам избирает преемника среди близких родных умершего. «Если избранник не пожелает заниматься изгнанием злых духов и лечением женщин, дэв сумеет его заставить («давит» его)» [Тайжанов, Исмаилов, 1986. С. 118]. Дэвы были духами-помощниками (наряду с пари) у Аббасхана-бакши, соединившего в себе ряд признаков и шамана и странствующего дервиша. «Считалось, что дэвы Аббасхана приходят к шаману в образе двух белых быков» и, сами надев на себя ярмо, пашут для него землю [Тайжанов, Исмаилов, 1986. С. 131]. Таким образом, и дэвы представлялись в роли духов, помогавших шаману.

Этот вывод подкрепляется уйгурской легендой о начале шаманства, до сих пор не привлекавшей к себе внимание исследователей. «В первые времена [т. е. до проповеди Мухаммеда.— В. Б.] дивы и джинны представлялись и виделись некоторыми людьми и многих людей совращали с пути и соблазняли». У Думнин-хана, государя Джунгарского царства, объединившего земли уйгуров, заболел сын: к нему «один джинн, по имени Дивебид, прицепился, имел на него влияние, изурочил его и следом сего была болезнь всего его тела — горячка. Врачи и ученые... не могли его вылечить». Однажды хан, поехав на охоту, «встретил одного человека, у которого оба глаза были красны, как кровь, на лице его пятна от оспы; волосы на его голове выросли очень длинные и ниспадали до поясницы. На нем была желтая одежда. Он не переставая вертелся». Это был шаман Даванчук. Хан спросил: «Что ты делаешь здесь одинокий?» Даванчук ответил: «Я не одинокий, я вместе со своим учителем». Хан пожелал увидеть учителя. «Даванчук что-то прочитал и сделал дуновение на небо и на землю. После того еще прочитал что-то и подул на все четыре стороны света. Хан увидел, что что-то

появилось. У этого существа два крыла, на голове четыре рога; длина его с маховую сажень, толщина с рукав; три глаза; изо рта и из носа выходит огонь; имеет образ человеческий». Это был тот самый див, который называется «четырехрогий дивебид». Даванчук излечил сына правителя и положил начало шаманству [Пантусов, 1907. С. 56—59].

Возможно, известный в Средней Азии и Казахстане термин «дивана» («девона», «думана» и т. п.) первоначально прилагался к шаманам. Смысл термина — ´одержимый дэвом´ [Снесарев, 1969. С. 47]. Дивана в XIX—XX вв.— юродивый, бродячий дервиш. При этом в значении ´юродивый´ это слово применимо не к слабоумным попрошайкам, а прежде всего к избранным и просветленным любовью к богу личностям. Дивана — это популярный ферганский мистик и поэт Машраб, ищущий истину в ее суфийском понимании, бухарский святой суфий Бахауддин Накшбанди (в стихотворении Махтумкули «Дивана пришел»). Как уже говорилось, в обрядовой практике и одеянии бродячие дервиши сохраняли сближающие их с шаманами черты.

Термин «дивана» в связи с фигурой шамана встречается в китайских источниках, повествующих о кочевых народах. В начале VI в. в ставке правителя жужаней Чеуну жила молодая шаманка по имени Дэу-хунь дивань. «Она лечила и волховала (т. е. шаманила силой духов), и Чеуну всегда имел веру к ней» [Бичурин, 1950. С. 197]. «Бросается в глаза, что прозвище ее — "дивань"— было персидское: "одержимая"» [Гумилев, 1967. С. 20]. Соглашаясь с этим, добавим, что и имя ее звучит как термин. Возможно, в древности существовало слово «дэвхон» (наподобие парихон) — ´заклинатель дэвов´. В современных таджикском и персидском языках удержалось другое слово близкого значения — «дэвбанд» (букв. ´связывающий дэвов´).

Впрочем, такое понимание обоих слов, дошедших до нас в китайской огласовке скорее всего с искажением, требует тщательного лингвистического обоснования.

Другой демонологический персонаж, связанный с шаманством,— духи момо (мама). Эта разновидность духов впервые была обнаружена О. А. Сухаревой в верованиях равнинных таджиков. Духи момо «ведали рождением детей и были патронессами бабок-повитух... Присутствие момо считалось необходимым для того, чтобы младенец мог появиться на свет» [Сухарева, 1975. С. 18]. Момо представлялись в виде благообразных старух, одетых в белые одежды старинного покроя. Возжигая в честь момо светильники, повивальные бабки призывали момо к роженице. Название духов («момо»— тадж. ´мать´, узб. ´бабушка´) и их функции характеризуют момо как фамильных женских духов-покровителей, охраняющих жизнь рода. Видимо, представление о момо восходит к культу женских предков, который «на определенной ступени истории... должен был существовать в той или иной форме у всех народов» [Сухарева, 1975. с. 26]. О. А. Сухарева предвидела, что почитание духов момо будет прослежено на более широкой территории.

Сегодня мы знаем, что представления о духах момо были известны и многим группам узбеков. Правда, далеко не везде момо выступали как особая категория духов. Слово «момо», по моим материалам, нередко употреблялось как общее обозначение духов, воображавшихся в виде женщин. Причина этого — многозначность слова. Так, «момо»— это и почетный термин, который в таджикско-узбекской среде прибавляется к имени уважаемой старой женщины, в том числе и к имени святой. В тех случаях, когда слово «момо» указывало на особую категорию духов, представления об этих духах обнаруживали широкое разнообразие. В Ферганской долине образ момо выступает смутным, неопределенным; в Избасканском районе Андижанской обл. Узбекистана люди старшего поколения рисовали себе момо и как доброго, и как злого духа. В Ташкентской области также не было единства представлений. Большей частью духи момо (или апалар; «апа»— узб. ´мать´, ´старшая сестра´) считались добрыми духами, защищавшими человека от злых духов. «Население [кишлаков] Байткургана и Ниязбаши, однако, момо относило к злым духам» [Мирхасилов, 1972. С. 25].

О. А. Сухарева, справедливо считая покровительство деторождению и охрану здоровья детей исконной функцией духов момо, полагала, что иная роль могла быть придана этой категории духов лишь сравнительно недавно, с разрушением прежних верований. Поэтому она не видела в них шаманских духов-помощников, хотя момо упоминаются в призываниях некоторых таджикских шаманок [Муродов, 1975. С. 100—104]. Однако с накоплением новых сведений связь момо с шаманством стала несомненной. Слово «момо» употреблялось как описательный термин для шаманских духов-помощников в облике женщин у полукочевых в прошлом узбеков Джизакской области. В частности, шаманки Галля-Аральского района, рассказывая о своих духах, нередко говорили: «Мы призываем своих момо (момоларимизни айтаябмиз)», но детальные расспросы приводили меня к заключению, что под момо подразумевались разные духи женского рода — пари, сорок девушек и мусульманские святые. Словом «момо» обобщенно обозначаются шаманские духи-помощники и у узбеков Ферганской долины наряду со словами «одамлар» (´люди´), «муаккаллар» (´покровители´) и т. д.

В виде особой категории духов, связанных с шаманским культом, мама выступают в верованиях узбеков Южного Казахстана. И здесь к нашему времени сложилось пестрое разнообразие представлений. Так, в кишлаке Атабай (бывший Карнак) Туркестанского района Чимкентской обл. Казахстана, мама не утратили своей характеристики семейных духов. Местные жители рассказывали о случаях, когда человеком будто бы овладевал дух умершего родственника и его устами говорил с окружающими. Этот дух мог принадлежать как женщине, так и мужчине, но во всех случаях одержимого называли «мама уюган» (´тронутый духом мама´). В кишлаке Урангой того же района дух мама представлялся как своего рода домовой, поселившийся отнюдь не в каждом доме, а лишь в отдельных домах. Этого духа, которого представляли в виде чело-

века или небольшого зверька, полагалось кормить специальным кушаньем из свеклы — «мама оши». (В Ташкентской области особое ритуальное угощение готовилось для духов апалар. Варили блюдо шавля из риса с мясом, но для этого случая добавляли и мелко нарезанную свеклу.) [Мирхасилов, 1972. С. 25]. Жители обоих упомянутых селений убеждены, что духами-помощниками местных шаманок являются мама.

Наиболее ясно связь духов момо с шаманством обнаруживается в традициях узбеков Чимкентской области Казахстана. Здесь духи момо сохраняли причастность к культу предков. В верованиях узбеков Карамурта видное место занимают духи семи прабабушек (етти момо), от которых будто бы произошло население кишлака. Верили, что одна из семи момо покровительствует повитухам и помогает при родах. Кроме того, «дух одной из семи прабабушек выбирал себе среди женщин Карамурта служительницу, которая становилась лекарем (тавуп, палчи) и лечила пациентов методами, близкими к шаманским» [Тайжанов, Исмаилов, 1986. С. 113]. Избранница духов, шаманка, называлась «женщиной, имеющей момо» (момоси бор аёл) или «взявшей на себя момо» (момосини бўйнига олган). Карамурты думали, что момо следят за чистотой и скромностью своих избранниц. Шаманки сами шили и стирали свою одежду, сторонились пищи, приготовленной в чужом доме, ибо не было полной уверенности, что еда «чистая» (т. е. приготовлена женщиной, соблюдающей ритуальную чистоту, вовремя произносящей «Бисмилла»). В соответствии с предписаниями своих момо одна шаманка отвергала молоко и молочные продукты, другая не брала в рот мяса, третья не ела рыбу. Они должны были вести себя просто и сдержанно, избегать шумных многолюдных сборищ. Шаманка Ирис-тавуп обладала «войском» духов момо. Обрядовым предметом этих духов был бубен. Порой, когда Ирис-тавуп оставалась одна, они показывались ей в виде женщин и требовали, чтобы она развлекала их игрой на бубне. Связь с духами момо передавалась по наследству от свекрови к снохе [Тайжанов, Исмаилов, 1986. С. 113]. Вероятно, некогда духи категории момо (мама) были шаманскими духами-помощниками у многих групп оседлого населения Средней Азии и Казахстана.

Вера в помощь одних и тех же наследственных духов в двух разных профессиях — повивальном деле и шаманстве — не представляется странной. Напротив, это естественно в силу исконной обязанности шаманов заботиться о сохранности и продолжении рода. Вот несколько примеров из этнографии сибирских народов. Шаманы нанайцев будто бы путешествовали на небо к дереву, где обитали в виде птичек души неродившихся детей. Спрятав душу в особый мешочек, вернувшийся из своего воображаемого путешествия шаман «внедрял» эту душу в женщину, желавшую иметь потомство [Шимкевич, 1897. С. 28]. Нанайцы просили шамана изгнать злого духа, мешавшего родам [Штернберг, 1936. С. 64]. У энцев «при затяжных родах приглашался шаман» [Прокофьева, 1953. С. 215]. У нганасан шаман камлал в случае тяжелых родов. «Камлание происходило не в чуме роженицы, который считался

нечистым, а в другом, стоявшем рядом» [Попов, 1936. С. 103]. У кетов «при рождении младенца шаман обходит вокруг чума (в чум ему, как и другим мужчинам, входить в это время нельзя) и постукивает в бубен, отгоняя злых духов» [Анучин, 1914. С. 25]. У якутов богиня Айысыт покровительствует деторождению. Приносить ей жертвы и вымаливать у нее потомство входило в задачу шаманов. В Средней Азии можно найти примеры сочетания деятельности повитухи и шаманки. Узбечка Джумагуль, живущая в окрестностях г. Самарканда, занималась и повивальным делом, и шаманством [Муродов, 1975. С. 107]. Узбекскую шаманку Момохал заставила взяться за бубен явившаяся ей во сне седая старуха, знахарка, покровительствующая родам, повитуха для людей и скота. Сама Момохал также выступает в роли повитухи. Вообще, по ее словам, повивальной бабкой (энага) следовало быть женщине, во-первых, благополучно вырастившей здоровых детей, во-вторых, умеющей лечить детей, т. е. шаманке, хотя бы и низшего класса [Басилов, 1989. С. 146].

Первоначальная связь духов момо с шаманством может быть прослежена и в ритуальной сфере: шаманская обрядность в тех же районах содержит в себе элементы, которые встречаются в культе момо. Так, равнинные таджики расстилали перед роженицами кожаную скатерть, на которой обычно разделывают лепешки, и насыпали туда кучку муки, «чтобы момо увидали белое». Иногда рядом ставили чашку с водой, в которую бросали монетку [Сухарева, 1975. С. 19—20]. Кожаная скатерть (супра) была важным шаманским атрибутом у полукочевых в прошлом узбеков Джизакской области. При обряде шаманского посвящения на скатерть ставили предметы, необходимые для ритуала. Посредине обычно находилась мука — в миске или насыпанная прямо на скатерть, рядом — чаша с водой и положенная в нее монетка. У таджиков Ура-Тюбе кушаньем для момо был куймок — «род толстого блина из полужидкого теста, зажаренного в масле» [Сухарева, 1975. С. 20]. У узбеков Джизакской области куймок входил в состав блюд, выставляемых на скатерти для обряда шаманского посвящения. Примеры подобных соответствий можно увеличить. Вероятно, общность обрядовых элементов означает, что шаманство полукочевых в прошлом узбеков в свое время вобрало в себя традиции, связанные с разными категориями духов, в том числе и момо. Представление о момо как особой категории духов-помощников в их верованиях не удержалось, а обрядовые элементы остались.

Демон албасты давно привлек к себе внимание исследователей; о нем накоплен обширный материал, высказаны разные гипотезы. Образ албасты (женщина со светлыми («желтыми») волосами и длинными грудями, закинутыми через плечи за спину) известен многим народам, живущим на территории «от Великой китайской стены до берегов Средиземного моря» [Inan, 1972. S. 169]. По поверьям, албасты может вступать в любовную связь с человеком. Истоки образа албасты восходят к первобытной эпохе, к культу «палеолитических венер», изображавшихся с нарочито усиленными признаками материнства, к архаическому образу «хозяйки» зве-

рей. В термине «албасты» распознаются два слова («ал» и «бас»), в древности означавшие на разных языках ´бог´.

В верованиях народов Средней Азии и Казахстана албасты также представлялась демоном, причиняющим вред роженицам и младенцам; шаманы прогоняли албасты. Причастность албасты к шаманскому культу до сих пор не была выявлена, однако новые материалы показывают, что еще не так давно албасты встречалась среди шаманских духов-помощников. Считалось, что человек, подчинивший себе албасты, мог вылечить женщин, которым албасты причиняла болезнь. Сегодня прослеживается устойчивая связь албасты с началом шаманской деятельности. Будущему шаману показывается албасты; ему удается вырвать у нее волос (прядь волос); после этого проводится обряд посвящения в шаманы. Интересно высказывание узбекских шаманок: «Если [человека] тронет желтая дева [т. е. албасты], человек будет настоящим шаманом». У некоторых узбекских и казахских шаманов албасты входила в число духов-помощников [Поярков, 1891. С. 43; Ерзакович, 1967. С. 106]. В верованиях казахов, киргизов, узбеков отмечены две разновидности албасты: «желтая» и «черная», что, видимо, определено былой принадлежностью их к «верхней» и «нижней» сферам в связи с архаическим делением мира на две половины. В свете этого деления логично, что «черную» албасты должен изгонять «черный» шаман, как это делалось у киргизов. Древность связи албасты с шаманством подтверждается этнографическим материалом, полученным вне Средней Азии и Казахстана. Так, тувинцы верят, что различные категории шаманов определены тем, какой разновидности духи избрали шамана и помогают ему; особая категория шаманов связана с духами албыс (т. е. албасты). У дардоязычных народов Гиндукуша в предании о великом шамане ему покровительствуют духи пери и демон раташ, эквивалентный албасты. Материалы, раскрывающие связь албасты с шаманством Средней Азии и Казахстана, подробно рассмотрены в посвященной этому вопросу статье [Басилов, 1992].

В числе духов-помощников шамана могут выступать чильтаны и сорок девушек. Так как причастность этих категорий духов к шаманскому культу до сих пор не была выявлена, рассмотрим их отдельно.

ЧИЛЬТАНЫ

Под чильтанами обычно понимают сорок могущественных святых. Само слово «чильтан» (перс.-тадж. ´сорок человек´) показывает, что представления о сорока святых связаны происхождением с мифологией и верованиями ираноязычного населения Средней Азии и Казахстана. Образ чильтанов известен и всем тюркоязычным народам региона, которые обычно к слову «чильтан» добавляют тюркское «кырк» (´сорок´) или «кырк бир» (´сорок один´), ибо принято думать, что у чильтанов есть начальник, который и должен считаться сорок первым.

Наиболее распространены отраженные в агиографических сочинениях представления о чильтанах как о святых, управляющих

миром. Это мужчины зрелого или преклонного возраста. Когда один из них умирает, оставшиеся избирают из живых людей достойного занять его место. В связи с этим М. С. Андреев писал о вере «в существование таинственного общества особых существ» [Андреев, 1927. С. 334]. Обычно чильтаны представляются невидимыми. По уйгурским легендам, например, когда заболела дочь пророка Мухаммеда Фатима, бог повелел ангелу Джебраилу: «Подними моего друга Мухаммеда на четвертое небо; там я сотворил одну часовню, в которой живет сорок один невидимый муж»; эти мужи могут вылечить Фатиму. Мухаммед явился в часовню чильтанов, которые путем постоянной молитвы достигли совершенства; «познавшие бога и влюбленные в него, все время проводили в служении творцу, не пропуская ни одной минуты и удивляясь его благодати» [Пантусов, 1907. С. 64]. Обычный эпитет (или иносказательное наименование) чильтанов — «гайиб эрен» (´сокрытые святые´) или просто «эрен» (арангляр). Первоначальный смысл слова «эрен» (возможно, от перс. «яран»— ´друзья´) [Андреев, 1927. С. 344] в наши дни населению Средней Азии и Казахстана неизвестен.

Столь же широко было распространено убеждение, что чильтаны живут среди людей в виде обычного человека, нередко бедного и презираемого окружающими. Никто не подозревает в них чильтанов, и только их праведный образ жизни может служить признаком святости. Чильтаны собираются на безлюдных кладбищах или в отдаленных местах, в потемках у костра, где обсуждают свои дела; случайный прохожий может увидеть их за этим занятием и даже подслушать их разговор. Известный в Ферганской долине андижанский ишан Кази-Асрор будто бы однажды приказал своему послушнику помочь ему принимать гостей. Тот целый вечер обслуживал пришедших к ишану на угощение людей. Когда гости получили от хозяина разрешение уйти, один из них произнес: «Завтра мы обслуживать будем»,— тем самым приглашая всех к себе в гости. Оставшись вдвоем с послушником, ишан сказал: «Слышал? Его дом в Турции (Румда)». Это были чильтаны. Легенда прозрачно намекает, что к среде чильтанов принадлежал и андижанский ишан. По узбекской легенде, проникшей и в казахские степи, чильтаны живут своим обществом на острове среди моря; обычным людям доступ к ним невозможен. Проповеднику мусульманского благочестия Мансуру донесли, что его сестра Анель будто бы «каждую ночь отправляется куда-то на свидание». Мансур решил проследить. Когда его сестра тайком вышла из дому, он последовал за ней и дошел до моря. «Тут с изумлением увидел, что Анель пошла по воде, как по земле, но еще более Мансур был удивлен, когда и сам он мог следовать за ней тем же путем. Пройдя море, Анель вошла в какой-то дом, в котором жили Кырык-Чилтень (40 святых). Мансур вошел за ней и увидел здесь, что сестра его прислуживала этим святым. Вскоре [святые] его заметили и спросили Анель: "Что это за человек?" Узнав, что это ее брат, Кырык-Чильтень дали Мансуру выпить святой воды, отчего он и сам сделался святым» [Булатов, 1894].

У нас нет надежных сведений о том, известен ли образ чильтанов за пределами Средней Азии и Казахстана. В Турции почиталась святыня по имени Кырклар (´Сорок´): сорок воинов «покоятся у Каябаши на небольшом кладбище. Уроженцы Хорасана, они воевали и пали здесь» [Гордлевский. 1960. Т. 1. С. 448]. Кладбище Кырк азизлер (´Сорок святых´) было известно в Крыму, в окрестностях Бахчисарая [Богданинский, 1930. С. 11]. В Дербенте (Дагестан) почиталась общая могила павших в битве воинов, называвшаяся «чильтанан» или «кырклер» (´сорок´) [Короглы, 1976. С. 72—73]. По версии эпоса «Кёр-оглу», сложившейся у турков Болгарии, герой эпоса не умер, а, раздав свое богатство, исчез, присоединившись к «вечно живым святым» (кырклар) [Каррыев, 1968. С. 99]. «Энциклопедия ислама» чильтанов не знает. Быть может, святые чильтаны встречаются и в верованиях населения Ирана и Афганистана. Какими бы ни оказались южные границы распространения этого образа, останется несомненным, что сорок невидимых святых связаны лишь с одним регионом мусульманского мира и, следовательно, усвоены здесь исламом из местных религиозных традиций.

Образ чильтанов сложен. С одной стороны, считается, что они управляют миром. Они покровительствуют всем людям, избавляя их от бед, принося счастье. «Чильтаны путь начинают,— рассказывала пожилая узбечка, жительница Избасканского района Андижанской обл. Узбекистана.— Поэтому когда проводят празднество (тўй), сначала им "дают запах" [имеется в виду запах жертвенной пищи, посвященной чильтанам.— В. Б.], иначе в хлебе [т. е. пище.— В. Б.] не будет благодати. Если вначале им дать [хотя бы] небольшое жертвоприношение, благодать будет во всех делах. Даже когда устраивают свадьбу, нужно "дать запах" чильтанам. Говорят, что чильтаны заходят и на базар. Как только придут — базар оживает, торговля идет лучше». С другой стороны, чильтаны имеют особую связь с отдельными сторонами человеческой деятельности, в которых ожидается их покровительство.

Прежде всего чильтаны связаны с дервишами-каляндарами, жившими сбором подаяний. Пожилая знахарка из сел. Пошхурт Ширабадского района Сурхандарьинской области рассказывала: «Сорок чильтанов — это дивана-каляндары. Они, бывало, носили сшитый из сорока различых лоскутков халат. В Пошхурте, на месте современной школы, была обитель каляндаров (каляндархана). Если в случае болезни ребенка или беременной женщины гадалка говорила: "Схватили сорок чильтанов (қирқ чилтон тутган)", то родственники больного шли к каляндархане, чтобы поставить там посвященные чильтанам сорок светильников. Зажечь эти светильники мог только потомок одного из каляндаров. У светильников родственники больного клали в ряд сорок монет. Пепел от светильников бросали в очаг или в проточную воду — как скажет гадалка». Этот рассказ перекликается с сообщением Г. П. Снесарева об огромном очаге в хорезмской каляндархане, называвшемся «очагом чильтанов». Это «круглое сооружение занимало весь центр помещения. В очаге постоянно, и днем и ночью полыхало пламя — горело толстое бревно, просунутое одним концом в топку... В Кунья-Ургенче сохранилось поверье, что раз в году глухой ночью тайно от людей в каляндархане собираются чильтаны и обсуждают, что происходит на нашей планете». Перед уходом на сбор подаяний дервиши совершали поклонение очагу: каждый «прикасался к очагу рукой или обеими руками, после чего проводил ими по лицу, глазам, шепча молитвы» [Снесарев, 1973. С. 88]. Согласно уйгурским легендам, чильтаны бродили по земле в виде каляндаров. Семь из них поселились в Яркенде под чинаром. «Что делают эти семь календарей под чинаром?»— спрашивали местные жители [Пантусов, 1907. С. 68]. Эти семь святых были «одеты в рубище, на голове островерхий колпак, на поясе связка веревок, в руках трещотка» [Тенишев, 1984. С. 69].

Другая черта чильтанов — их связь с водой. В Хорезмском оазисе среди оседлых узбеков еще недавно были живы представления о духах «аранг» (во мн. ч. «аранглар»), которые будто бы населяют воды Амударьи и отходящих от нее каналов. «Аранглары... управляют течениями вод, от них зависит режим реки, они вызывают наводнения и кораблекрушения». С ними связана легенда о происхождении названия канала Газават: духи причинили наводнение, и знаменитый ишан из Ханки «погрузился в воды канала, где вступил в поединок с аранглярами. Через некоторое время на поверхности воды показалась кровь, а затем всплыло тело ишана», погибшего как мученик в священной войне — газават [Снесарев, 1969. С. 236]. Это представление об арангах (эренах) сильно отклоняется от распространенной в Средней Азии характеристики чильтанов, и Г. П. Снесарев не считает арангов чильтанами. В то же время в поверьях узбеков Хорезма аранги выступают как «существа, любимые богом», приносящие людям пользу. Если человек заблудится в пустыне, аранги не позволят ему умереть от жажды и напоят водой [Снесарев, 1969. С. 236—237]. Материалы С. М. Демидова дают новые основания полагать, что аранги — это те же чильтаны. «Среди туркмен средней Амударьи в качестве "пира" (покровителя) воды выступает собирательный образ так называемых "кыркчильтенов"... ташаузские туркмены кыркчильтенов часто отождествляют с так называемыми эренами. Под эренами нередко понимаются крупные "святые", чьи мазары пользуются почитанием... У туркмен-эрсаринцев эрены выступают в значении антропоморфных существ, которые обитают в воде. Эрены, согласно верованиям, могут по приказу бога подрыть кетменями берег реки» подобно кыркчильтенам, которые «по воле бога изменяют направление русел рек» [Демидов, 1963. С. 122]. «Туркмены... чтобы предотвратить разрушительные действия эренов, взывали к кыркчильтенам с просьбой не допустить гибели посевов от наводнения. Для этого они приносили жертвы: резали барана так, чтобы его кровь стекала в Амударью». Амударьинские туркмены посвящали жертвенное угощение (садака) в честь первого улова богу, но также и кыркчильтенам. В прошлом некоторые рыбаки делали снасть в виде троса с поплавками, от которого отходило 40 лесок с крючками — по одному крючку «на имя каждого из кыркчильте-

нов», каждый святой должен был насадить рыбу на свой крючок [Демидов, 1963. С. 132].

В Хорезмском оазисе, как сообщил мне Г. П.Снесарев, чильтаны были наделены ролью покровителей кондитеров. Таджики, живущие в верховьях р. Зеравшан, также считали чильтанов покровителями (пир) кондитеров, изготовляющих халву, поэтому веничек, которым сбивается халва, полагалось делать из сорока прутьев [Андреев, 1927. С. 342]. Видимо, эта связь берет начало в распространенном среди узбеков обычае посвящать мучной кисель (халвойи тар) чильтанам.

Чильтанам приписываются покровительство браку и деторождению, забота о маленьких детях. В некоторых узбекских и каракалпакских версиях эпоса «Алпамыш» («Алпамыс») рождение детей у бездетных родителей происходит в результате покровительства чильтанов [Жирмунский, 1974. С. 150]. В каракалпакском эпосе «Шарьяр» женитьба хана Дарапши на Гульшаре устраивается сорока святыми старцами (қырық шилтерлер, еренлер). Они же являются героине во сне и предвещают рождение у нее близнецов [Шарьяр, 1959. С. 29 и др.] Контекст дает понять, что именно святые дарят героине этих детей. Совершая паломничество к святыням, каракалпачки ожидали увидеть во сне сорок скрытых святых в виде седобородых старцев (қырық шилтерлер, гайберенлер) и услышать от них предсказание, будет ли у женщины ребенок или нет [Есбергенов, Атамуратов, 1975. С. 118]. Пожилая узбечка (Избасканский район Андижанской области) говорила: «Если чильтаны не дадут помощь роженице, роды не будут легкими. Поэтому во время родов зажигаем светильник у очага, кладем рядом 20 копеек для чильтанов, и от этого роженице становится лучше. Чильтаны и к повивальному делу имеют отношение». По представлениям восточных казахов, сорок ангелов (периште), называемых чильтанами, охраняют младенцев, в особенности в первые сорок дней после рождения, незримо присутствуя около него. Они покровительствуют ребенку до его совершеннолетия [Толеубаев, 1979. С. 60]. В кишлаке Ходжа-Магз Ахунбабаевского района Ферганской области Б. Х. Кармышевой рассказывали об обычае устраивать жертвоприношение (худои) в честь чильтанов. Готовили норин (кушанье из конины) или плов с горохом, посвящая его чильтанам, чтобы дети росли сильные, как чильтаны. Собеседница Б. Х. Кармышевой называла чильтанов иносказательно: «шерлар» (ʻльвыʼ) или «шерваччалар» (ʻльвятаʼ).

При таких воззрениях логично, что и смерть младенцев могла связываться с чильтанами. Уже М. С. Андреев замечал, что в некоторых местах Средней Азии смерть младенцев приписывается чильтанам: они якобы похищают детей с целью пополнить свое число. Матери даже «обращаются к чильтанам с молитвой и приносят им жертвы, чтобы предохранить своих младенцев (умирающий младенец, если он хорош, отправляется в таком случае к чильтанам)» [Андреев, 1927. С. 334]. В прямой связи с этим воззрением, видимо, находится обычай узбеков Ферганской долины, о котором мне сообщил Х. Исмаилов. Близ поселка Пайтуг (Избасканский район Андижанской области УзССР) расположена святыня Чилламазор. Здесь женщины, у которых умерли новорожденные дети, не прожившие сорока дней, зажигают светильники, посвященные душам младенцев,—«запах масла [светильников] пусть достигнет умерших детей». Этих светильников сорок, они называются «чильтан-чирак».

Комментируя рассказы таджиков и узбеков о разгуливающих по ночам чильтанах, которые утаскивают младенцев и скот в свои горные пристанища, С. П. Толстов предположил, что чильтаны генетически связаны с культовыми традициями мужских союзов ираноязычного населения Средней Азии [Толстов, 1948. С. 311—312]. Это мнение обосновал новыми фактами Г. П. Снесарев. Он, в частности, сообщил, что у узбеков Булунгура помещение, которое строили для своих собраний молодые джигиты, называлось в старину «чильтанхана», будто бы потому, что «собираться здесь могли сорок человек» [Снесарев, 1963. С. 184]. Этот факт интересен в связи с отмеченным у туркмен и узбеков Хорезмского оазиса представлением о чильтанах как покровителях мужской молодежи. Сами чильтаны у туркмен нередко воображались как сорок молодых удальцов. В Джумагульском районе Иссык-Кульской области киргизы рассказывают о юродивом Бакачы. Однажды джигиты состоятельного человека Байзака позволили себе насмехаться над оборванным Бакачы, который куда-то брел пешком. Вскоре Байзаку было видение: юродивый ехал по степи в красивых одеждах на хорошем коне в сопровождении сорока нарядно одетых всадников-джигитов. Эпический стереотип — дружина героя из сорока человек — восходит к образу чильтанов-джигитов. В туркменском дестане «Гёр-оглы» ясно говорится, что дружину отца Гёр-оглы составили «сорок чильтенов». Они повстречались ему в пути и сказали: «Ты, оказывается, отважный игид. Мы будем служить тебе нукерами» [Гёр-оглы, 1983. С. 402].

В поверьях о чильтанах прослеживается их связь и с какими-то оргиастическими культами древности. Глухие намеки на это ощущаются уже в легенде о Мансуре и его сестре Анель. Легенда настаивает на невинном свойстве ночных отлучек Анель. Однако в конечном счете чильтаны являются причиной того, что у царевны и ее сорока служанок появились дети. Мансур, принятый чильтанами в их сообщество, был казнен и сожжен; пепел, брошенный в море, обратился в морскую пену и уплыл. «В это самое время царская дочь, желая посвятить себя монашеской жизни, с сорока девушками удалилась на один из островов на этом море. Однажды, купаясь, увидели они необычайную пену, приплывшую к острову, из которой выходил голос: «Я невиновен и сестра моя невиновна». Считая это благодатью божьей, посланной им от бога, они вытерлись этой пеной», отчего забеременели [Булатов, 1894]. (В шаманской обрядности узбеков принято стряхивать в пиалу с водой пепел от светильников, зажигаемых в честь чильтанов; эту воду выпивают участницы обрядов, чтобы приобщиться к благодати чильтанов.)

Легенда, прошедшая через мусульманскую редакцию, естественно, освещает мифические события в благопристойном виде. Но

в скупых сообщениях о женских обрядах у оседлого населения Средней Азии связанные с именем чильтанов развлечения носят откровенный эротический характер. М. С. Андреев писал: «Очень загадочного... происхождения является крайне любопытный и тщательно скрываемый обычай, почему-то называемый «чильтанбазм», т. е. «пляска чильтанов»... Весною, когда становится уже совершенно тепло и местное население переселилось из города на лето в пригородные сады,... женщины уславливаются и собираются вечером в саду, где им никто не может помешать, и устраивают нечто вроде игры в жмурки. Одной из них завязывают глаза, и она начинает ловить остальных», держа в руках сделанную из кожи модель мужского детородного органа. Поймав кого-либо из участниц сборища, она имитирует, отнюдь не символически, половой акт. Конечно же, это сам сатана научил женщин собираться «на брачные сборища, проще сказать, на радения "чильтан-базм» из сорока женщин и [или?— В. Б.] "чиль-духтарон»— сорока девиц [Андреев, 1927. С. 343]. Видимо, этот обычай первоначально предполагал участие и мужчин, и женщин; когда со временем (с исламом?) такие сборища были признаны безнравственными, традиция приобрела характер женских игр. О том, что некогда в подобных собраниях встречались оба пола, говорят скудные известия об оргиастических сборищах, которые к концу XIX — началу XX в. приняли форму суфийских радений, совершавшихся под руководством ишана. На эти тайные радения, носившие название «иштан салды», собирались мужчины и женщины из числа мюридов ишана; радения будто бы завершались всеобщим соитием участников [Андреев, 1924; Снесарев, 1969. С. 304].

Описываемые в легендах пирушки чильтанов некогда должны были иметь весьма вольный характер. На это указывает такая деталь, как особый напиток чильтанов. Что это за напиток? Мансуру чильтаны дали выпить «святой воды» (по другому варианту — «чашу райского напитка» [Валиханов, 1961. С. 344, 351]). Вода в пиале ставится наряду с другими предметами и на шаманскую кожанную скатерть во время обряда посвящения у узбеков. Она называется «водой чильтанов» (чилтон сув). Выражение «вода чильтанов» стало устоявшимся термином, широко известным среди узбеков и таджиков. Даже о принявших шаманское посвящение женщинах в Галля-Аральском районе обычно говорят: «пившие воду чильтанов». По материалам О. А. Сухаревой, так же говорят и в Ура-Тюбе. Шаманки Ташкентской области, осматривая больного или гадая, заключают о необходимости устроить камлание следующими словами: «Воду чильтанов выпьет — исцелится» [Темурова, 1959, Б. 22].

Однако и эта черта образа чильтанов не древняя. Трезвенниками святые стали с приходом ислама. Мусульманская цензура далеко не во всех случаях сумела заменить водой их прежний напиток. В уйгурской легенде пришедшие в Яркенд семеро чильтанов зачисляют в свою среду благочестивого мальчика: «святые подали ему чашку виноградного соку» [Пантусов, 1907. С. 68]. По словам пожилой узбечки (г. Андижан), «сорок один чильтан — чистые существа; они испили божьего напитка (худо таалланинг шарбатидан ичкан)». Этим «божьим напитком» некогда было вино. В легенде о Мансуре, которую я услышал в селении Карамурт (Южный Казахстан), говорится, что Анал-Хак, сестра Мансура, войдя в какую-то пещеру, подавала чильтанам вино: «С повторением имени бога, [как бы] летающей птицей став, им вино подавала (жахар билан ўқиш билан учқан қуш бўлиб ушаларга шароб берар экан)». Ходжа Ахмед Ясави в стихах пишет: «В тридцать четыре года... я вместе с чильтанами испил вино (шароб), стал их спутником» [Яссавий, 1959. Б. 75]. Герой туркменского дестана «Юсуп-Ахмет» во время похода оказывается на могиле святого. Ему являются халиф Али, пророк Хыдыр-Ильяс и сорок чильтанов. Они дают ему чашу шераба и благословляют на боевые подвиги [Жирмунский, 1974. С. 191]. В турецкой легенде сорок святых (кырклар) дают будущему певцу Курбани «вино любви» (ашк шарабы), тем самым одаряя его искусством пения [Başgöz, 1967. P. 1, 2, 4]. Чильтаны пьют шараб вместе с Мухаммедом в уйгурской легенде [Hartmann, 1905. S. 28]. Подобные примеры можно умножить. Вино упоминается во многих легендах о святых как напиток, дающий приобщение к божественным тайнам. Вино воспевается в суфийской поэзии как символ экстатического озарения в стремлении к богу. В связи с этим интересно и замечание о том, что эротические танцы, распитие вина, а часто и употребление наркотиков придавали пирушкам на традиционных собраниях молодежи оргиастический характер [Снесарев, 1963. С. 188].

Святые чильтаны воображаются не только в облике почтенных старцев или юношей. Их представляют и в виде сорока девушек (кырк кыз). В Узбекистане это мнение распространено довольно широко. Например, пожилая узбечка (Избасканский район Андижанской области) говорила мне: «Чильтаны — это сорок одна девушка, они из райских дев, гурий (хурлар). Вот почему посвященное чильтанам обрядовое блюдо (умоч), называемое «чильтан оши», мужчинам не дают. Его едят девушки-сироты и вдовы. После трапезы надо зажечь сорок один светильник». Некоторые люди считают, что среди чильтанов есть и женщины и мужчины.

Сорок девушек (на тюркских языках «кырк кыз», по-таджикски «чиль духтарон») хорошо известны верованиям населения Средней Азии как самостоятельные персонажи. В Средней Азии (в особенности в южной ее части) имеются десятки почитаемых мест, связанных с сорока святыми девушками [Снесарев, 1969. С. 260; Лессар, 1885. С. 77; Предание о Чильдухтаране, 1913; и др.]. Такие же святыни встречаются в Азербайджане («скала, называемая "сорок девиц", почитавшаяся женщинами») [Алекперов, 1960. С. 168], в Иране, Афганистане. Легенда о них почти повсеместно повторяет одно и то же: спасаясь от преследователей (часто — от «неверных»), девушки воззвали к богу с просьбой спасти их и волею бога превратились в камень (вариант: ушли в землю, в скалу или просто скрылись, исчезли). В некоторых местах в честь святых девушек воздвигнут мавзолей (например, мазар Чильдухтарон в сел. Унджи под Ленинабадом; мазар Рушнои в Балхе, будто бы по-

строенный над трещиной в земле во дворе медресе, в которой скрылись от врагов Ходжа Рушнои и учившиеся у него сорок девушек [Мухтаров, 1980; С. 75]). Многие из таких святынь находятся у источника.

О древности образа сорока девушек свидетельствует сложившийся на основе народных преданий каракалпакский эпос «Сорок девушек», а также, быть может, легенды, объясняющие происхождение этнонима «киргиз» (от слова «кырк кыз») [Кырк кыз, 1956; Загряжский, 1874; Абрамзон, 1971. С. 288—289]. В эпосе сорок девушек представлены храбрыми воительницами; возглавляемые мудрой и справедливой Гулаим, они живут своей общиной в крепости на острове; они спасают свой народ от нашествия калмыкского хана. Образ девушек-воительниц сохранен и другими эпическими призведениями; так, в узбекских версиях эпоса «Алпамыш» героиня Барчин и сорок сопровождающих ее девушек смело сражаются с врагами, защищая крепость. Остров, на котором живут девушки (он упоминается и в персидской легенде [Зарудный, 1916, С. 80—81]), а также мотив сокровения сближает сорок девушек с чильтанами. По материалам Б. Х. Кармышевой, в долине р. Кызыл-су (Кызыл-Мазарский район Кулябской области Таджикистана) недалеко от сел. Танапчи в скалах есть пещеры. Одна считается убежищем девушек-чильтанов (кыз-чильтан), а другая — убежищем мужчин-чильтанов. Очевидно, поверья о чильтанах должны рассматриваться вкупе с представлениями о сорока девушках.

Далее, чильтаны обнаруживают особую связь с шаманством. По уйгурским легендам, чильтаны — основатели шаманства. Чтобы излечить дочь пророка Мухаммеда Фатиму, «они в доме Фатимы до зари молились богу и проделывали 72 разных игры» [т. е. «лечебных» обрядовых приема.— В. Б.]: «подняли флаг на веревке, играли на дафе [бубне.— В. Б.], шумели, ходя вокруг больной, и плевали на нее» [Пантусов, 1907. С. 65]. «Таким образом Фатима получила исцеление (но об этом в мусульманских книгах не говорится), и отсюда на свете пошло искусство бакшей» [Пантусов, 1907. С. 66]. Уйгурский шаман сообщал, что у шаманов глава (т. е. покровитель, «пир») — Кы[р]х чильтен [Тенишев, 1974. С. 340]. В Джизакской области я однажды услышал от случайного собеседника (мужчина средних лет, киргиз), что начало шаманству было положено чильтанами. Известная в Избасканском районе Андижанской области шаманка Хаджарбуви выступала как своего рода жрица чильтанов. К ней обращались женщины, желавшие посвятить своего ребенка чильтанам. В приемной комнате шаманки (чильтанхана) натягивалась толстая веревка. В верхней ее части втыкались небольшие ветки различных деревьев (в основном плодовых), к ней прикреплялся и кусок белой материи (туг). Веревка представлялась «канатом чильтанов», а белая материя — «знаменем чильтанов». Считалось, что чильтаны, приходя по зову шаманки, садились на туг. Женщины, у которых умирали маленькие дети, приходили к шаманке с оставшимся в живых ребенком и просили посвятить его чильтанам (чилтонга назир килади) и тем самым уберечь от смерти. Ребенка объявляли принадлежащим чильтанам («чилтон боласи»— 'дитя чильтанов'), в знак чего на темени у него оставляли прядь волос. Через какое-то время, убедившись, что ребенок здоров, мать вновь приводила его к шаманке и просила срезать прядь. Шаманка заворачивала срезанные волосы в кусок материи и подвязывала к веточке, прикрепленной к веревке. После этого в жертву чильтанам закалывалось животное, и из его мяса делали ритуальное угощение. Духами-помощниками Хаджарбуви, по мнению ее невестки, были пари.

Некоторые указания на связь шаманских действий с чильтанами встречаются в литературе. Узбекские шаманки, например, проводя свои обряды, призывают чильтанов на помощь, зажигают 41 посвященный им светильник [Троицкая, 1925. С. 150, 153, 154]. Ритуальное блюдо, приготовляемое для обряда шаманского посвящения, в Самарканде иногда называли «чильтан-оши» [Сухарева, 1975, С. 61]. У узбеков-карлуков место, где проводился шаманский обряд лечения, называлось «чильтан» [чильтанхана?— В. Б.] — место обитания сорока святых [Шаниязов, 1964. С. 158]. Каракалпакские шаманы иногда ставили светильники для чильтанов при завершении обряда у костей жертвенного животного, принесенных на перекресток больших дорог с тем, чтобы здесь осталась и болезнь [Есбергенов, Атамуратов, 1975. С. 113]. Однако этим сведениям не придавалось особого значения: шаманы призывали на помощь и мусульманских святых, которые считались более могущественными, чем шаманские духи. Поэтому связь чильтанов с шаманским культом не привлекла внимания исследователей. Между тем в шаманстве чильтаны выступают не только как святые. Традиционные верования сохранили за ними роль шаманских духов-помощников.

Вот рассказ шаманки (кушнач) Хайитгуль (1920 г. р., узбечки-кунград, живущей в колхозе «Калинин» Ангорского района Сурхандарьинской области). Беседа с ней не была вполне доверительной, Хайитгуль чувствовала себя неважно. Утром у нее удалили зуб, и от этого кружилась голова. Тем не менее рассказ содержал важные сведения.

Шаманкой она стала, по ее словам, «по принуждению» духов (зўрдан). В 15 лет она заболела, была почти при смерти. Ее мучила острая боль в ногах: казалось, что она наступает на колючки. Ее доставили к ишану. Ишан отчитывал ее (ўқийди). Он даже вспотел, читая молитву. Сказал: «Я полежу». Немного подремав, он проснулся весь в поту и объяснил, чем вызвана болезнь. «Рука твоей бабушки у тебя останется (мамангнинг қўли сенда қолади)»,— сказал он. Это означало, что болезнь причинили духи-помощники ее бабушки, давая знать, что они выбрали преемницу. Бабушка Хайитгуль была большой шаманкой — бакши. Ишан сказал: «Руку возьмешь (қўл оласанг) [обычно это выражение означает, что надо заниматься шаманской деятельностью.— В. Б.]. Если руку не возьмешь, добра не будет. Возьмешь руку чильтанов (чилтоннинг қўли оласанг). В конце концов [все равно духи] у тебя останутся». Однако вплоть до 40 лет Хайитгуль не осмеливалась «взять руку», объясняя это стеснительностью (қўл олмадим, уялиб).

Жизнь ее складывалась нелегко. В 20 лет она вышла замуж; через полгода муж был призван в армию. Ребенок родился мертвым. Муж пропал без вести на фронте, умер и ее отец. Умерла ее сестра, оставив после себя четырехлетнего мальчика, которого взяла на воспитание Хайитгуль. Через восемь лет после первого брака Хайитгуль вновь вышла замуж. Четверо детей, родившихся у нее, умерли. Причина смерти детей — влияние духов чильтанов (чилтонларнинг тосири), считает Хайитгуль [т. е. духи наказывали ее за то, что она не принималась шаманить]. Кроме того, и сама она часто болела по той же причине.

Умер второй ее муж. Она осталась вдвоем с матерью. Было так одиноко и тоскливо, что она пошла в правление колхоза просить,чтобы ей поставили в доме радио: «Не могла дома сидеть». Стало ясно, что чильтаны не оставят ее в покое. Однако Хайитгуль все еще не торопилась принять посвящение. Вскоре ее бабушка, жившая у одного из сыновей, дяди Хайитгуль, сказала ей: «Зачем и дальше страдать? И так уже своих детей [духам] отдала. Если руку дашь (қўл берсанг), все будет хорошо». Хайитгуль не соглашалась. Она было побежала от бабушки, но бабушка догнала ее, схватила за руку и плюнула в ладонь. Но и после этого еще некоторое время Хайитгуль не начинала шаманить, робела, думала, что не справится. (Из рассказа осталось неясным, как Хайитгуль приступила к шаманской деятельности — был ли совершен ритуал посвящения или она обошлась без него. Как бы то ни было, вскоре она поняла, что духи дают ей особое видение и знание).

Однажды жена брата ее мужа захотела зарезать барана в жертву (садака) духам момо, так как у нее после обращения k гадалке (палчи) улучшилось зрение. Хайитгуль сидела и пряла, наблюдая, как выбирают животное для жертвы, и вдруг какой-то мужчина подошел сзади и сказал: «Этот баран в жертву не годится». Хайитгуль сообщила об этом присутствующим, ее не послушали. Барана зарезали, но вскоре выяснилось, что он не «чистый», т. е. украденный на ферме, а не купленный на базаре. В другой раз Хайитгуль во сне увидела молодого мужчину, который сказал ей: «У соседей дети заболели корью, и завтра придут к твоей матери просить помощи» [в качестве сиделки?— В. Б.]. Мать пошла к соседям, оказалось, что ее там уже ждали.

У соседа однажды украли барана. Он пришел с просьбой помочь ему. Опять Хайитгуль явственно увидела подошедшего к ней молодого человека, который сказал: «Пусть не ищет барана. Через три дня баран сам придет». Хайитгуль повторила эти слова. Действительно, воры, боясь, что их узнают, привели барана к ее дому.

Ее духи — чильтаны. Чильтанов много, но с известием приходит лишь один. Обычно он подходит сзади и говорит. Это может случиться в разное время дня, и наяву, и во сне. В пятницу и во вторник Хайитгуль не принимает пациентов. В эти дни она не должна гадать и лечить. Раз в год она приносит жертву чильтанам (чилтонларнинг ёлуга садака). Должно быть зарезано животное — лучше всего баран. Но если она не в состоянии приобрести барана, годится и курица. Из мяса готовится кушанье, приглашаются старухи. Для чильтанов зажигается светильник (осталось неясным, один или несколько). Светильник ставится или у очага, или в старом доме, где Хайитгуль принимает клиентов.

По рассказу шаманки Марзии (1912 г. р., кишлак Тубали Мулкуш Галля-Аральского района Джизакской области), когда ей было 17 лет, обрушилась крыша дома и ее ударило балкой. Свыше трех месяцев она лежала больная. Однажды в их дом пришел бродячий дервиш — дувона. Он сказал дяде Марзии (к тому времени ее родители умерли): «Девушку тронуло войско сорока одного чильтана (қирқ бир чилтоннинг лови-лашкари тейипди). Если зарежете им [в жертву] животное, она выздоровеет. У нее что-то было в роду, кто-то был связан с духами». И дядя подтвердил: «Да, в роду было». Из сундука достали бубен, с которым шаманили три поколения предков Марзии (последней шаманкой была ее бабушка по матери). Собрали всех родственников, провели обряд посвящения («Скатерть расстелили,— образно сказала Марзия), после чего она выздоровела. В 25 лет она уже была признанной шаманкой.

Каждый год Марзия совершает обряд повторного посвящения и перед этим болеет, бывает так тяжело, что даже не может сидеть. Иногда она в состоянии сесть перед обрядовой кожаной скатертью, покрытая белой материей. Бубен лежит рядом. Играть на нем не обязательно. Главное — присутствовать на обряде и этим показать: я принесла жертву, поклонилась (зиёрат қилдим) сорока одному чильтану. Когда Марзия заболевает, ей во сне являются чильтаны; они принимают разный облик, иногда предстают в виде мужчин с ружьями, как она считает, «русских» (ибо «русские — сильные»), и говорят ей: «Дай нам нашу еду (жемишимизни бер)». Когда во время обряда посвящения зажигается 41 светильник для чильтанов, она говорит: «Мне вред сделавшие (бизга залал берган) [т. е. избравшие, вызвавшие «шаманскую болезнь» духи], это ваша доля, для вас поставлено, это ваша еда (жемишингиз)». (Едой духов считается не только положенная на обрядовой скатерти пища, но и запах масла, которым пропитана вата светильников.) Марзия считает, что эти светильники посвящены и другим духам, в частности прабабушке Еве и праотцу Адаму. Вообще, по ее мнению, духи представлены семью категориями «братьев и сестер» (ага-ини): 1) пари, 2) желтая дева, 3) сорок девушек (кыркын кыз), 4) Момо-Хова, 5) Адам-ота, 6) чильтаны, 7) не могла вспомнить. Из них ее наследственные духи (мерос) только чильтаны, они у нее на первом месте. Видимо, Марзия верит, что число чильтанов — сорок один, однако она часто произносит и «сорок чильтанов» (қирқ чилтон). Наша беседа с Марзией происходила в середине августа 1984 г., на следующий день после проведенного ею ежегодного обряда посвящения. Она сама, погадав, определила, что затворничество (чилля) продлится у нее три дня. На третий день, когда надо «выйти из затворничества», она сварит какое-либо блюдо из муки или риса и зажжет 41 светильник чильтанам. Затем стряхнет пепел в пиалу с водой или с чаем и выпьет. (Этот обычай соблюдается только в случае, если светильники посвящены чильтанам).

К. Тайжанов любезно пересказал мне свою беседу со знахаркой Ракией (1913 г. р., уроженка пос. Сайрам Чимкентской области Казахстана, живущая в Ташкенте). Беседа состоялась в 1983 г. «У моей свекрови был 41 чильтан (қайнанамни қирқ бир чилтони бор эди),— рассказывала Ракия.— После ее смерти они остались без хозяина (эгасиз). Когда мне было лет 25—30 (после рождения второго ребенка), я очень сильно заболела. Целый месяц ничего не ела. Все родственники собрались, думали, что я умираю. На тридцать первый день, проснувшись утром, я попросила поставить самовар. В эту ночь я увидела во сне седобородого старца в белой чалме и старуху (это, видимо, были мои свекор и свекровь), которые сказали мне: "Приготовься взять (оч қўлингни)". Я протянула вперед руки. Они дали мне [надеваемый на руку] мешок для выпечки хлеба (енглик, рапида) и сказали: "Встань с места! Что сидишь без дела? Сама лечи своих детей (ўз болангга ўзинг қора)!" И когда я проснулась, то заметила, что руки у меня протянуты вперед, как бы для того, чтобы принять какую-то вещь. Придя в себя, я сказала мужу: "Дайте мне чаю". Я рассказала домашним свой сон, они прочитали молитву (фотиҳа) и надели на шею скрученную из хлопка нитку "бойинчак" (бўйинчок), в знак того, что я приняла на себя (бўйнига олдим) [занятие знахарством]. К гадалке не обращались, окружающие сразу поняли, каков смысл сна. В воскресенье купили на базаре белого барана, приготовили [жертвенное] кушанье для чильтанов (қирқ бир чилтонни ош сувини) и срезали "бойинчак". После этого я и готовлю угощение чильтанам, делаю их дело (шуларни ишини қилиб келаябман). Каждый четверг в честь чильтанов (чилтонга аталган) варю плов, в который кладется предварительно размоченная сорок одна горошина. Кроме того, каждый четверг для чильтанов в специально отведенном для этого чистом уголке двора зажигаю пару светильников (бир жуфт шам). Там из трех кирпичей сооружен как бы домик для этих светильников. С одной его стороны есть занавеска (парда) из лоскута материи». Ракия лечит легкие недомогания знахарскими магико-анимистическими способами (кинна солади, тупуради, учуқлайди).

В кишлаке Джанабад Избасканского района Андижанской области одна узбечка рассказала про знахарку (кинначи), тетку своего мужа, умершую в 1977 г. в возрасте 78 лет. После того как эта знахарка несложным обрядом вылечивала от недомогания 3—4 детей, она заболевала сама, ибо перенимала на себя заболевания («беды») своих пациентов. Поэтому она постоянно обращалась к своим духам чильтанам с просьбой вернуть ей здоровье. Для этого каждую среду с приближением сумерек зажигала посвященные чильтанам светильники и ставила для них пищу — жареные в масле блины «чозма» и пельмени «чучвара». Светильники в виде промасленных нитей из ваты, положенных на золу, насыпанную в тарелку, и угощение чильтанам всегда помещались на одной и той же чистой и возвышающейся площадке у дерева. Рядом со светильниками знахарка клала 5—10-копеечную монету. Тетка мужа сама говорила рассказчице, что не раз видела, как чильтаны

(20 юношей и 20 девушек крошечных размеров), играя на бубне, направлялись к светильникам, угощались поставленной для них пищей и уходили, вновь затевая игру на бубне. Место, где ставились светильники для чильтанов, было хорошо видно с террасы, на которой знахарка обычно пила чай вместе с мужем, стариком-муллой. Она показывала духов мужу, но тот ничего не мог увидеть, как ни вглядывался, и махал рукой.

Другой рассказ, записанный в Избасканском районе в том же 1983 г.,— также о знахарке. Мать рассказчицы лет 10 назад заболела в возрасте примерно 55 лет. Поставленный шаманкой диагноз гласил: «Чильтаны твоего покойного свекра тебя давят, примешь их — выздоровеешь». Женщина согласилась и в соответствии с обычаями получила у шаманки благословение (пата). С тех пор она часто посещала эту шаманку, принося ей дары, а также «возносила запах» (т. е. готовила на масле горячую пищу) чильтанам, когда чувствовала недомогание. Она говорила дочери, что видела своих чильтанов в облике 12—13-летних мальчиков и девочек небольшого роста. У всех у них на голове одинаковые красивые красные тюбетейки. Знахаркой мать рассказчицы не стала.

В одном из рассказов, записанных в кишлаке Джанабад Избасканского района, чильтаны выступают как своего рода фамильные духи. На усадьбе у дома, в котором родился рассказчик, рос старый кайрагач. У его корней была небольшая огороженная площадка. Родители постоянно предупреждали детей: «Здесь не играйте, не мочитесь, не сорите». Эта площадка была излюбленным местом духов — 20 девушек и 20 юношей. Родители рассказчика не называли их чильтанами, а говорили: «люди» (одамлар) или «чистые» (таза нарса), однако описание духов не оставляет сомнения в том, что это чильтаны; так считал и рассказчик. Духи придирчиво заставляли обитателей дома поддерживать чистоту и порядок. Отец каждое утро подметал усадьбу, а ночью, уложив детей спать, мыл их обувь и выстраивал ее в ряд у двери. Родители были убеждены, что кто-нибудь из детей заболеет, если этого не сделать. Во время войны в доме жили чужие люди, не всегда соблюдавшие чистоту, и мать рассказчика часто болела. Болезнью кого-либо из членов семьи духи давали знать, что недовольны забывчивостью родителей, не поставивших вовремя светильники и угощение для духов. Знахарством родители рассказчика не занимались. Однако это не значит, что жившие на их усадьбе духи не могли быть шаманскими духами-помощниками. В начале 1950-х годов сосед, человек 20—22 лет, объявил себя шаманом, завел бубен и стал проводить традиционные шаманские обряды. Тогда хозяйка усадьбы заболела — у нее распухла одна сторона лица. Она была убеждена, что сосед обманом переманил к себе их фамильных духов и духи принесли ей вред. В жертву фамильным духам был зарезан баран, тарелочку с его кровью поставили к подножью кайрагача вместе с положенным на другую тарелочку печеньем «чалпак» и излюбленным блюдом чильтанов киселем «халвойи тар»; зажгли светильники. После этого хозяйка выздоровела. А сосед вскоре прекратил шаманить, ибо чильтаны ему не подчинялись.

У узбеков дештикипчакского происхождения, живущих в Зеравшанской долине, чильтаны также выступают как наследственные духи-помощники шамана. При этом чильтаны, как правило, не главная категория шаманских духов. В отличие от тех форм шаманского культа, где у шаманов только один вид духов-помощников — пари (иногда в сочетании с подчиненными им джиннами), в шаманстве узбеков бассейна Зеравшана сохранилась целая иерархия разных духов, помогающих шаману. Самые главные духи-помощники — это пари; чильтаны представляются рыцарями пари, составляющими «армию» духов, им подчиненных. Другая категория духов — сорок девушек (в местном произношении «кыркын кыз»); они подчинены чильтанам, но нередко и отождествляются с чильтанами, и в таком случае чильтаны воображаются как группа молодых людей — юношей и девушек вместе.

Представления о второстепенной роли чильтанов не согласуются с воззрениями, объясняющими специфику культовых действий и атрибутов.

В долине Зеравшана шаманки протыкают кожу бубнов иголкой. Представители старшего поколения, хорошо знающие обычаи старины, связывают эти дырочки с чильтанами и сорока девушками [подробнее см.: Басилов, 1977].

Обычай мазать кровью жертвенного животного бубен при ежегодных обрядах шаманского посвящения также объясняется потребностями чильтанов и сорока девушек; духи лижут эту кровь. Во время обряда ежегодного посвящения в Галля-Аральском районе на расстеленную кожаную скатерть ставятся чаша с кровью зарезанного для ритуального угощения животного, чаша с водой, блюдо с блинами разного вида, хлебные лепешки, блюдо с костями, сохраненными после трапезы из мяса жертвенного животного, и некоторые другие вещи. Все это — для чильтанов (или чильтанов и сорока девушек). На кучку муки, рядом с ней и на кости перед началом обряда ставятся светильники — для святых, для Адама и Евы, для чильтанов. Каждой категории духов предназначены свои светильники. Сорок один светильник для чильтанов устанавливается отдельно, на вершине кучки муки. Некоторые шаманки (Нобат, Айдай и др.) ставят на ритуальную скатерть все светильники. Но отдельные шаманки на скатерть помещают только светильники для чильтанов, а светильники для святых и других духов ставят вне скатерти, обычно в углу комнаты. Например, шаманка Мискал из кишлака Оймаут Галля-Аральского района утверждала: «Все, что кладем на скатерть,— чильтанам. А для [духов] момо и для пиров зажигаем светильники, но не ставим их на скатерть». Так же высказывалась и Ульпан из пос. Богарное. Я видел обряд излечения «багыш», проведенный Ульпан. Светильники для святых, пиров и момо (т. е. Момо-Ховы, Евы) она зажигала в углу комнаты. Горящие светильники для чильтанов ставились рядом с больным и даже ему на голову, на ладони. Таким образом в обрядовых действиях чильтанам оказывалось предпочтение.

Итак, хотя пари и являются главными шаманскими духами-помощниками, ритуальное угощение и светильники на скатерти-алтаре предназначены иным духам, преимущественно чильтанам. Конечно, если прямо спросить шаманок или участника обряда, что на скатерти посвящено пари, последует ответ: «Все для пари». Но при детальных расспросах о назначении каждого ритуального предмета пари, как правило, не упоминаются. Эти факты наводят на мысль, что шаманство узбеков Зеравшанской долины сложилось некогда из разных культов, близких по характеру. Один из них был связан с духами пари, другой — с чильтанами; при их слиянии победили широко распространенные представления о пари как основных шаманских духах; чильтаны оказались оттесненными на второй план, но сохранили прочную связь с обрядностью.

Особая роль чильтанов в обрядности подтверждается и некоторыми особенностями привычных словосочетаний, отражающих, очевидно, уже утратившие силу воззрения. Так, о шаманах в Джизакской области обычно говорят, что они «идут дорогой чильтанов», хотя логичнее было бы говорить о «дороге пари». Наследственный характер шаманства закрепился в термине «мирас» (мерос — ′наследство′), обозначающем духов-помощников шамана. Чаще всего под «наследством» понимаются прежде всего чильтаны, иногда — только чильтаны.

Вот примеры. Жительница с. Малтап Галля-Аральского района узбечка Каршигуль рассказывала о своих односельчанках Хайитгуль и Курбан, которые, как и она, приняли посвящение, но шаманками не стали: «Наследству-чильтанам запах возносят, бубен кровью мажут (мерosларга-чилтонларга отаб ис чиқаради, чилдирмани қоннайди). Не мазать кровью нельзя. Но бубен лежит сухим (лекин чилдирма қури жатади) [т. е. с ним не шаманят]». В данном случае слово «чильтан» означает не особую категорию духов, а вообще духов-помощников вне зависимости от категории и в этом смысле тождественно слову «наследство».

В 1979 г. О. Муродов повел меня в гости к шаманке-таджичке Авлиё-фолбин, живущей в окрестностях Самарканда. Пока мы сидели у нее в домике, где она принимает клиентов, одна за другой явились несколько женщин с просьбой, чтобы она погадала, т. е. призвала бы своих духов и узнала, как избавиться от болезни. Авлиё-фолбин играла на бубне и пела призывания. Ее духи-помощники — пари. «Мне встретился Якут-пари, дал путь Абдуррахман-пари, а печать поставил [т. е. закрепил посвящение.— В. Б.] Муйдорхан-ишан»,— рассказывала она нам. После пения призываний она громко и с чувством произнесла, обращаясь к начальнику своих пари: «Друг (дўст), Абдуррахмани-об! Каюсь (товба қилдим), каюсь, каюсь!» И после этого она разъясняла сидевшей перед ней женщине, что сказали ей духи. Свою речь она большей частью начинала фразой: «Говорю слова сорока одного чильтана».

У одной женщины, пришедшей узнать, как преодолеть недомогание своей близкой родственницы, Авлиё-фолбин спросила: «У ее бабушки есть ли в роду связь с духами? (Қатта анаси чилтондорми? Муаққалдорми?)». Здесь слово «чильтон» подразумевало любых духов-помощников, что подтверждается и другим словом того же значения — «муаккал». У другой посетительницы, выясняя для

себя возможную причину заболевания, Авлиё-фолбин спросила: «Есть ли у вас в роду чильтаны-наследство или мулла (авлодингизда чилтони-мероси борми ё мулло борми)?» Сообщая пришедшей к ней девушке мнение духов о причине болезни ее сестры, шаманка говорила: «Сорок один чильтан и тридцать два имама [так!— В. Б.] вызвали сильное сердцебиение и головную боль, придавили оба плеча, схватили кровеносные сосуды. Ее наследственные духи беспокоят (41 чилтон, 32 имом йуракди ўйнатиб, миёни қақшатиб, экки елкани босиб раги-паини ушлаб ўтирубду. Мероси ушлаябди). Обещала ли дать им в жертву животное, принесла ли жертву?» Здесь уже сорок один чильтан (и по недоразумению тридцать два имама) выступают, возможно, как преимущественные фамильные духи-помощники.

Рассказывая о себе, Авлиё-фолбин сказала: «У нас в роду были читавшие по книге, но не было читавших [призывания] для чильтанов (овлодимизда китобга ўқиган бор эди, чилтонга ўқиган йўқ эди)», имея в виду, что до нее никто в роду не занимался шаманством.

Примеров подобного употребления слова «чильтан» в смысле «шаманские духи-помощники» можно привести много из разных районов Узбекистана. Нередко говорят: «Кто примет себе чильтанов, тот будет шаманом». Очевидно, это не путаница, вызванная разложением прежних верований, а давняя традиция. Нам уже известны случаи, когда чильтаны, действительно, выступают как единственные духи-помощники.

В верованиях узбеков чильтаны и в роли шаманских духов нередко воображаются как сорок девушек, как сорок юношей и девушек. Вместе с тем сорок девушек кое-где предстают и как самостоятельная категория шаманских духов. По материалам О. Муродова, например, у равнинных таджиков сорок девушек (чил духтарон) понимаются как особая группа духов-помощников шамана [Муродов, 1975б. С. 7]. Во время цветения плодовых деревьев они гуляют и танцуют вместе с чильтанами (сорока мужчинами или юношами). По мнению Авлиё-фолбин, сорок девушек летают по воздуху. Их всегда сопровождают семь юношей. Весной, когда распускаются цветы, они летят с севера на восток, прямо над домом шаманки, несколько раз останавливались в ее усадьбе. В это время Авлиё-фолбин требует, чтобы мужчины из ее семьи закололи барана, и устраивает обряд «париталбон» («приглашение пари»), призывая и сорок девушек отведать обрядового угощения. Осенью духи возвращаются на север. В этот период шаманка вновь совершает «париталбон», опять приглашая и сорок девушек. Насладившись жертвенной едой и празднеством, духи улетают. В узбекском кишлаке Карамурт (Южный Казахстан) об известной здесь шаманке Тоти-тавуп рассказывали, что она стала шаманкой после того, как ее «коснулся холод сорока девушек». Этим духи направили ее «по своему пути». Сорок девушек здесь причисляют к духам пари, которые осенью передвигаются с юга на север, а весной — с севера на юг. Сорок девушек — особая группа среди пари; они обычно приносят вред попавшемуся на их пути человеку, но, возвращаясь

обратно, могут его и исцелить. С сорока девушками были связаны и шаманские обряды Тоти-тавуп. Во время обряда посвящения «на скатерть ставили сорок тарелочек с разнообразными сластями и фруктами, когурмой. Принято говорить, что тарелочки посвящены сорока девушкам», хотя, по общему мнению, эта еда предлагалась также и духам других категорий. Сорок светильников, зажигаемых шаманкой во время лечебного обряда, предназначались чильтанам и сорока девушкам [Тайжанов, Исмаилов, 1986. С. 122—124].

В Избасканском районе Андижанской области я слышал рассказ об одном старике, умершем лет тридцать назад, которого окружающие считали «не от мира сего» (девона). В небольшом домике, где он жил совершенно один, дверь не закрывалась даже зимой. Иногда люди, проходя мимо, слышали, как старик с кем-то разговаривал. Считалось, что духи сорок девушек развлекают его и он беседует с ними. Благодаря своим духам он будто бы и не замечал холода.

Особенно отчетливо сорок девушек выступают шаманскими духами-помощниками в поверьях узбеков Зеравшанской долины. Здесь, как отмечалось, они занимают важное место в шаманском культе.

Уже М. С. Андреев говорил о расхождении между книжным обликом чильтанов и народными верованиями. Сегодня, с накоплением нового материала эта разница видится еще более значительной. Неодинаково представлялись населению Средней Азии чильтаны-святые. Наряду с этим чильтанам отводилась и роль низших духов обоего пола, теснейшим образом связанных с шаманством. Пестрота характеристик позволяет высказать предположения об особенностях развития этой категории духов.

Принадлежность чильтанов к категории правящих миром святых означает, что в период, когда стал распространяться ислам, они представлялись могущественными духами, скорее даже божествами с разнообразными и широкими функциями. В частности, они покровительствовали деторождению, здоровью детей и молодежи. Став мусульманскими святыми, чильтаны, естественно, не сохранили полностью свою древнюю доисламскую характеристику. Их прежний облик изменился. Она стали воображаться старцами (хотя и образ чильтанов-юношей не был забыт полностью), из их среды исчезли женщины. Лишь отдельные, чудом сохранившиеся в условиях ислама обычаи позволяют думать, что некогда пирушки чильтанов выглядели в народных верованиях оргиастическими сборищами.

В современных народных воззрениях есть противоречие: природа чильтанов понимается неоднозначно. В одних случаях эти духи (святые) связаны с небом, в других — с водой. Это противоречие объяснимо архаическим дуализмом, пережитки которого сохранились в представлениях среднеазиатских народов о духах. Видимо, в древности почитались чильтаны небесных сфер и чильтаны «нижнего» мира. Время сгладило различия между обеими группами этой категории духов.

Религиозные традиции народов Средней Азии и Казахстана, видимо, искони признавали возможность экстатического общения с чильтанами. Интересное свидетельство конца XVIII в., не замеченное исследователями, говорит о ритуальной одержимости в связи с верой в чильтанов, проявлявшейся в культе святых: «В столичном их городе [Хиве.— В. Б.] погребен Палван, славной и чудотворной святой Мугаметанской; почему и приходят к нему часто на поклонение благоговейные люди и из далеких мест. В складенном из кирпича притворе, где лежит и тело сего святого, хранится книжка, в коей описано житие его и содеянные им чудеса; и она так, как и мнимые мощи Палвановы, оберегается тут сорокою по миру шатающимися чернецами [т. е. чильтанами.— В. Б.]. На поставленном тут и столбами подкрепленном высоком шесте утверждена в верху вместо шишки большая клетка. В самое весеннее равноденствие покушаются все чернецы [дервиши, собравшиеся у святыни?— В. Б.] влезть по канатам в сию клетку: причем многие обрываются и больно ушибаются. Кто взберется на верьх, тому является святой Палван во плоти и наделяет его даром пророчествовать. Он свергает оттуда свое одеяние, которое благоговейный народ разтерзывает и нацепляет на себя лоскутки в отвращение каких-то бед» [Георги. 1796. Ч. 2. С. 90].

По-видимому, хивинский святой Палван-ата признавался одним из чильтанов, потому они и оберегали его могилу. Причислить Палван-ата к чильтанам позволяет и его пышный титул — «полюс мира», употреблявшийся среднеазиатскими хронистами позднего средневековья [Снесарев, 1983. С. 176]. В высоком шесте с «клеткой» наверху нетрудно распознать «туг». Влезание на этот шест в весенний праздник еще в конце XVIII в. было религиозным ритуалом. Надо полагать, что позднее мусульманское духовенство сочло неудобным поддерживать этот обычай, отклонявшийся от религиозных норм ислама.

В современных верованиях чильтаны-святые и чильтаны-шаманские духи — фактически разные персонажи. Первоначально единый образ продолжает существовать в двух различных формах, каждая из которых имеет в значительной степени самостоятельную жизнь. Чильтаны шаманского культа удержали свой исконный образ юношей, веселящихся вместе с девушками, но потеряли прежнее значение, став духами низшего разряда. Вместе с вырождением шаманства мельчали и духи, связанные с этим культом. (Из этого следует, что примитивный и, казалось бы, «недоразвитый» облик шаманских духов не является архаическим, дошедшим до нашего времени в неизменном виде с глубокой древности, но, напротив, сложился в результате деградации прежних форм.)

Шаманский пандемониум с течением времени не оставался постоянным, одни духи вытесняли других или сливались с ними в общую категорию. В Средней Азии, не говоря уж о Казахстане, чильтаны почти повсеместно уступили роль основных шаманских духов-помощников духам пари. Так как разные категории духов связаны с разными культами, следовательно, шаманский культ в его современном (XIX—XX вв.) виде сложился из разных по происхождению культов. Объединение культов, очевидно, способствовало и сближению разных категорий духов. Повсюду в Узбекистане можно встретиться с мнением, которое, однако, еще не получило широкого распространения, что чильтаны — это те же пари. Так, чильтанов нередко отождествляют с пари в Ферганской долине, причем представления о чильтанах здесь (по крайней мере, в группе районов Андижанской области) отчетливее и детальнее, чем представления о пари.

Материал подтверждает еще недавно значительную роль сорока девушек в народных представлениях, их тесную связь с чильтанами. С приходом ислама древний образ сорока девушек, как и образ чильтанов, расщепился и продолжал жить в двух разных сферах народных верований — в почитании святых и в низшей демонологии. При этом нередко различие между девушками-святыми и девушками-духами было неуловимым.

ОБЛАДАНИЕ ДУХАМИ-ПОМОЩНИКАМИ РАЗНЫХ КАТЕГОРИЙ

У народов Средней Азии и Казахстана не редкость случаи, когда шаман связан с духами-помощниками разных категорий. Такой случай, в частности, представлен в воззрениях шаманки Нобат (с. Малтап Галля-Аральского района Джизакской области, где живут узбеки дештикипчакского происхождения группы кырк). Сведения, полученные от Нобат, уже приводились в предыдущих главах. Она родилась в начале нашего столетия, имеет семью, детей, внуков. Я знаком с Нобат с 1973 г. Наши беседы записывались на магнитную ленту, а затем дословно воспроизводились на бумаге. При встречах с Нобат я перепроверял материал прошлых записей и думаю, что ее воззрения поняты правильно.

Среди других старых женщин, знакомых с шаманской обрядностью, Нобат выделяется как хорошим знанием деталей, так и пониманием смысла ритуальных действий. Вместе с тем, по моим впечатлениям, полной ясности в представлениях Нобат о духах нет. Народные верования никогда не имели вид законченной системы, а постоянно находились в процессе развития; время от времени прежняя расстановка сил в мире духов нарушалась и получалась новая иерархия духов, не уничтожавшая полностью следы прежней.

Представления каждого отдельного человека о духах также далеко не всегда упорядочены и оформлены в стройную концепцию. Наряду с этим некоторая нечеткость во взглядах Нобат отражает и давно начавшийся процесс общего разрушения традиционных воззрений. В частности, это разрушение проявилось в совершенно чудовищной вольности шаманки в обращении с названиями духов. В начале работы над записями рассказов Нобат я долго не мог разобраться в ее сообщениях о духах. Те же духи назывались то «момо», то «пари» или «кыркын кыз». Ошибка в записях была исключена: речи шаманки надежно воспроизводились магнитной лентой. Лишь через некоторое время я наконец понял, что шаманка сво-

бодно пренебрегает исконным значением терминов и легко может названием одной категории духов обозначить другую или несколько разных групп духов сразу. Неряшливость языка отнюдь не означает беспорядка в мыслях. Сама Нобат прекрасно знает, что имеет в виду, и, когда требуется точность в определении категории духов, четко называет и характеризует их. Видимо, такое произвольное употребление терминов, исторически связанных с разными категориями, стало возможным в условиях, когда границы между различными видами демонологических персонажей оказались в какой-то степени размытыми. При всех этих оговорках воззрения Нобат укладываются в схему, которую она осознает сама.

1. Враждебные человеку духи. Среди них самый сильный — черный дэв (қора дев). Хотя сама Нобат нередко говорит, что черный дэв «трогает» или «ударяет» человека (одамга тегади; одамди уруб кетади), при подробных расспросах выясняется, что «трогает» не дэв, а только его «холод» (салқин). Если «тронет» сам дэв, человек умрет. Кроме того, «трогают» людей помощники дэва, духи, составляющие его войска (лашкар). Причиненная черным дэвом болезнь тяжела. Шаманка почтительно призывает дэва при гадании, когда ее духи сообщают, что именно он — виновник болезни. Дэв является в образе человека в черных одеждах и большой шапке, «похожий на начальника», и в ответ на просьбу шаманки вернуть больному здоровье приказывает зарезать для него животное черной масти. Но эта жертва, по мнению Нобат, не смягчает дэва, поэтому больной, пострадавший от черного дэва, обычно безнадежен.

Другой враждебный дух — желтая дева (сары кыз, иначе мартув или сары мартув); так в этих местах называют демона албасты. Желтая дева живет в оврагах, показывается чаще всего у воды, ее можно схватить за волосы и лишить силы сопротивляться, ударив веревкой от штанов, которую она боится. Как и черный дэв, сары кыз сильна и может убить человека, если «тронет» его сама, поэтому «трогают» ее «холод» или духи-помощники, называемые момо или момо-хова (это словосочетание образовалось под влиянием имени Евы — Момо-Хова; при этом Нобат прекрасно знает разницу между Евой и желтой девой: «Сары кыз — враг Еве»,— утверждала она). Чтобы излечиться от болезней, надо для помощниц желтой девы зарезать животное «желтой» масти.

В отличие от черного дэва желтая дева подчиняется отдельным людям. Обладатель волоса сары кыз (как правило, мужчина) получает над ней власть и становится шаманом, прогоняющим желтую деву от рожениц и младенцев. Желтая дева и сама может послать человеку шаманский дар, «тронув» его. Такой человек (сари қиз тийган киши) избавляет больную женщину от желтой девы одними звуками своего голоса. Сама Нобат связывает свое избрание и с желтой девой. Она призывает ее («поклоняется») в тех случаях, когда болезнь человека вызвана желтой девой.

Враждебны человеку и джинны. Они не имеют четкого облика. Излюбленное место их пребывания — старые развалины, пустынные места, где они зажигают огни. Нобат говорит о них без всякого почтения, как о существах, обитающих в грязных местах. Словом «джинн» она также обозначает духов вообще, включая и духов-помощников шаманки. Нанести вред человеку могут и аравахи. Арвах — душа умершего, и приносить вред не является ее главным занятием. Но если кто-то пройдет по заброшенной могиле или по месту, где был убит человек, то дух покойного «тронет» и от болезни избавит только жертвоприношение арваху. К враждебным духам относится и шайтан, но это тусклый образ, практически не имеющий самостоятельного значения. В высказываниях Нобат лишь раз промелькнула мысль, что шайтан оказывает помощь желтой деве и «завязывает» путь шаманским духам пари.

2. Духи-помощники. К ним относятся прежде всего мусульманские святые. «Если их не позвать, они нам поддержку не дадут,— говорила Нобат.— А как много войск [духов] они поднимают!» Здесь святые по своей роли подобны другим шаманским духам. Не случайно односельчанка Нобат, шаманка Айдай, причислила святых Буви-Котича (Хадиджа) и Буви-Амбар к пари.

Главные духи шаманки — пари, но начальствует над ними белый дэв (оқ дев). Образ белого дэва весьма неопределенен. Он не превосходит силой черного дэва, не борется с ним. Начальником пари Нобат называла и белую пари (оқ пари), иначе пари-девицу (пари-қиз), подчеркивая, что она очень сильна. Старшим среди пари в ее рассказах выступает и Абдуррахман-ав-пари, который приходит на зов шаманки только в случае лечения серьезных болезней. Белый дэв обнаружился в числе духов-помощников только в рассказах Нобат, другие окрестные шаманки этого духа не упоминали. В отличие от белого дэва Абдуррахман, глава духов пари, широко известен верованиям узбеков, таджиков и уйгуров. Разные персонажи в роли начальника духов свидетельствуют здесь о смешении разных традиций. Неясный образ белой пари, эквивалентной белому дэву, скорее всего, отражает процесс исчезновения образа белого дэва как особой категории, слияния его с духами пари.

Пари имеют свои имена: Рахман, Сулхан, Султан, Жулдуз, Мискал (женщины); Жунус, Файзулла, Батыр (мужчины); этот перечень далеко не исчерпывает всех персонажей. Пари различаются и по своим качествам. Рахман-пари и Султан-пари, например, славятся мягкостью характера. Пари обычно показываются в белых одеждах. У каждого из поименованных духов пари есть свое «войско», состоящее также из пари, с которым он приходит на зов шаманки. Нобат известны и имена некоторых пари, составляющих войско; так, в ее призываниях иногда упоминается «гонитель джиннов» (жин хайдар) Батыр-кул.

Категория духов пари, видимо, обогащалась за счет поглощения других разновидностей духов. Среди своих духов-помощников Нобат упомянула Одноглазого (Дора кўз). Сначала шаманка назвала его дэвом, и с этим сочеталась его характеристика: он сильный, и человека «трогает» лишь его «ветер». Но при специальных расспросах Нобат причислила этого духа к пари. Напомним, что в религиозном фольклоре народов Средней Азии с одним глазом обычно представляется дэв или джинн. К пари Нобат отнесла и ду-

ха, называемого «орел» (қора қуш). По ее мнению, орел — это облик, который принимают наследственные духи какого-либо человека, показываясь ему или «трогая» его с желанием напомнить, что ждут от него жертв. Однако отрывки призываний, исполнявшихся давно умершими шаманками, записанные в том же селе, где живет Нобат, характеризуют «орла» вполне самостоятельным духом-помощником (как и в казахском шаманстве). Среди пари Нобат упомянула и группу кыргыз-пари. Кыргыз — это, скорее всего, кырк кыз, сорок девушек. Нобат нередко отождествляет духов кыргыз с духами-девушками «кыркын-кыз», говоря, например: «қирқин қиздинг қирғиз-пари». Название духов кыркын кыз является диалектной формой узбекского (тюркского) кырк кыз; оно встречается и в некоторых народных дастанах узбеков. Отдельные женщины из окружения Нобат, например шаманка Айдай, отождествляют кыркын кыз с чильтанами, из чего также должно следовать количество девушек-духов — сорок. В связи с этим любопытно заявление Нобат о том, что ей неизвестно, сколько девушек составляют группу кыркын кыз. Нобат представляет себе духов кыркын кыз одетыми в красные платья девушками и молодухами.

В местных шаманских обрядах, совершаемых и Нобат, духам предлагают кровь жертвенного животного. Нобат считает, что кровью питаются не пари, а духи других категорий — чильтаны и кыркын кыз, помощницы чильтанов. Представление о чильтанах как невидимых святых распространено и среди населения Зеравшанской долины, однако оно странным образом сочетается и с иным пониманием роли чильтанов как наследственных духов шаманки, помощников пари, составляющих их «войско», богатырей; Нобат также называет их джигитами. Кыркын кыз (сорок девушек), занимающие в иерархии духов место ниже чильтанов, тоже помощницы или прислужницы пари (париларнинг хизматкори). Похоже, что и у сорока девушек есть свои помощники. Таким помощником Нобат представила упоминаемого ей при гаданиях духа Малгур, который очищает путь для кыркын кыз, прогоняя от них злых духов (ҳайдавчиси бўлади). Среди кыркын кыз есть две любительницы крови, которые в то же время и вестницы, ибо приходят на кровь и сообщают шаманке обо всем; имя одной — Канимай или Хабарчи-кыз, имя другой — Хотича («она — писарь»,— добавила шаманка). Эти две девушки из числа духов кыркын кыз известны и другим местным шаманкам, например Айдай. Как явствует из отрывков призываний, которые помнят местные жители, к двум названным духам обращались (чаще всего при гадании) и прежние шаманки Малтапа и соседних кишлаков. Именно эти девы и «трогают» людей. Духи жаждут крови, а потому и «трогают» людей, чтобы те ради исцеления от болезни закололи для духов животное. Пари, или белый дэв, приказывает чильтанам и девам кыркын, чтобы те «тронули» того или иного человека; девы кыркын посылают двух любительниц крови, и те причиняют человеку болезнь. Когда шаманка гадает, эти два духа являются ей и говорят, какое животное надо зарезать. Кровь жертвенного животного наливается в пиалу, устанавливаемую на скатерти среди прочих

ритуальных предметов, и в пиалу кладутся две «серебряных» монетки. Любительницы крови зовут всех остальных сорок девушек, говоря: «Сейчас нашу печать (муҳир) положили в кровь». Духи (кыркын кыз, чильтаны) лижут кровь, и кровь становится водой. Как только духи будут удовлетворены, больной выздоравливает. Преимущественная связь шаманского ритуала с чильтанами и кыркын кыз, которая отражена в этих воззрениях Нобат, подтверждается и другими фактами. Почти все ритуальные предметы (блины, хлеб, светильники), поставленные вместе с пиалой крови на скатерть, Нобат посвящает чильтанам и кыркын кыз. Для них, по ее словам, делаются рисунки кровью на внутренней стороне шаманских бубнов. Для них прокалываются дырочки в коже шаманского бубна: чильтаны и кыркын кыз, придя, помещаются в эти дырочки и оттуда разговаривают с шаманкой. По мнению Нобат, и шаманская скатерть, употребляющаяся при проведении обрядов, принадлежит сорока девушкам: «қирқин қиз сурпаси».

Интересно отношение Нобат к своим духам-помощникам. «Они все — мои враги,— сказала она однажды.— Из-за них я занимаюсь шаманством. Они ни с кем из людей дружбу не заводят, друзьями не бывают. Теперь я живу, [только] умоляя их [о помощи]. [Их] упрашивая [помочь], барана режем, запах делаем [т. е. готовим ритуальную пищу.— В.Б.], светильники зажигаем. Это не дружба... Если бы были друзьями, разве заставили бы меня стать шаманкой? Тронули [ведь] меня эти люди [т. е духи.— В. Б.]. И я теперь иду по их пути. Зачем мне нужно быть шаманкой? Это они мне сказали: «...Будешь бакши [шаманкой]. Заставили. Сказали: «Если не сделаешь [того, что мы предписываем], прикончим тебя». Если бы не послушалась, стала бы придурковатой, скиталась бы, заходя в любой дом, ложась спать где попало...»

Как и другие известные мне узбекские шаманки Зеравшанской долины, Нобат не проводит резкой границы между враждебными человеку духами и духами-помощниками. И те и другие могут принести пользу и причинить вред. Шаманка не воюет с демонами, скорее стремится поладить с ними. И сами духи не враждуют друг с другом, напротив — готовы оказать услуги. Так, если человека «тронула» демоническая желтая дева (албасты), ее могли попросить об этом наследственные духи-помощники этого человека.

Мир духов Нобат архаичен. В ее воззрениях сохранены указания на прежнюю связь местного шаманства с почитанием белого дэва и чильтанов. Ее представления о духах, характерные для шаманства узбеков Зеравшанской долины, отразили не вполне завершенный процесс вытеснения чильтанов духами пари из сферы шаманского культа. Как явствует из работ О. А. Сухаревой и О. Муродова [Сухарева, 1975; Муродов, 1975], в шаманстве живущих по соседству самаркандских таджиков этот процесс к началу XX в. был в основном завершен: здесь духи пари заняли ведущее место в ритуале. Как и другие шаманки этих мест, Нобат пользуется термином «мирас» (ʹнаследствоʹ, т. е. фамильные духи). При этом и высказывания Нобат ясно дают понять, что некогда наследственные духи включали в себя меньше категорий, чем сейчас. Большей

частью под «наследством» подразумеваются чильтаны. А в ряде случаев Нобат даже отчетливо отделяла пари от духов, обозначаемых термином «наследство». Так, она рассказывала об односельчанке, к которой «притронулась пари». Пари будто бы говорила этой женщине: «Содержи себя в чистоте, "наследство" не вспоминай. Иди по моему пути, "наследство" ко мне не присоединяй». Такое отграничение пари от прочих шаманских духов имеет свою основу в верованиях узбеков Зеравшанской долины. Хотя здесь шаманскими духами-помощниками признаются большей частью пари, население особо выделяет шаманок, к которым «притронулись пари» (пари теккан). Считается, что у таких шаманок, избранниц духов пари, не может быть потомства в отличие от обычных шаманок, которые ведут нормальную семейную жизнь (как, например, Нобат). Это противопоставление могло возникнуть только на основе уже исчезнувших поверий, связывавших шаманский культ не только с пари, но и с другими духами.

Знакомясь с высказываниями Нобат, мы видим, что мир шаманских духов подвержен изменениям, как и все другие элементы традиционной культуры. Изменения могут быть особенно существенными в случаях взаимодействия разных культурных сред (на почве тесных межэтнических контактов). Так, узбеки-кырк близки к казахам и особенностями диалекта, и многими чертами традиционной культуры; шаманство у них в прошлом проявлялось в формах, свойственных для «тюркского» варианта среднеазиатского шаманства. Естественно было бы ожидать, что и в образах духов обнаружится известная близость к шаманству тюркоязычных народов Алтае-Саянского нагорья. Но среди духов Нобат лишь один «орел» знаком алтайскому и хакасскому шаманству, где он (кара куш) выступает духом-помощником шамана [Радлов, 1989. С. 388—390; Дыренкова, 1949. С. 177]. Остальные категории духов увязываются с традициями иранской мифологии. Итак, у узбеков-кырк почти полностью утрачены демонологические воззрения, имевшиеся у тюркских народов до их оживленных контактов с ираноязычным миром.

Воззрения Нобат не единственный случай, когда шаманке покровительствуют духи разных категорий. Живущая в том же районе (пос. Богарное) шаманка Ульпан сообщала, что ее «тронули» различные духи. Пример такого же рода мы находим и в верованиях узбекской шаманки Момохал, живущей в сел. Шуроб Ангорского района Сурхандарьинской области УзССР [поробнее см.: Basilov, 1986; Басилов, 1989].

По семейным преданиям, дед Момохал, Алим-бакши, однажды встретил святого Хыдыра. Святой наделил его духами-помощниками чильтанами. Чильтаны заставляли его петь, давая ему силу и вдохновение. От них исходило все, исполняемое дедом (чилтонлар тилига солган). «На семь поколений присоединились чильтаны»,— говорил дед.

Духи-помощники деда впоследствии перешли к Момохал. «Чильтаны деда меня схватили»,— сказала Момохал, взявшись за

ворот, чтобы показать, как это произошло. Среди шаманских духов Момохал нет пари. Даже получение бубна от явившейся во сне старухи связывается с чильтанами. Если верить рассказу Момохал, то и гадалка, разъяснившая ей этот сон, связала необходимость взять бубен с волей чильтанов.

Представления Момохал о чильтанах в общем не отличаются от общераспространенных верований. Ее чильтаны — это святые, их возглавляет сам невидимый пророк Хызр, приносящий счастье и блага. (С мнением, что Хызр, или в местном произношении Хыдыр, начальствует над чильтанами, я встречался в Сурхандарьинской области не раз. Очевидно, это воззрение распространено гораздо шире. Таджики, живущие в верховьях р. Зеравшан, рассказывали, что «чильтаны... являются помощниками Хызру» [Андреев, 1927. С. 341].) Чильтаны, как считает Момохал, управляют миром (дунёни эгаси). Они беседуют с самим богом. Чильтаны обычно пребывают в воде, поэтому их зовут «люди воды» (одами оби). В подтверждение Момохал рассказала легенду о святом суфии Дивана-и Машрабе. Машраб попросил царя выдать за него замуж свою дочь. Падишах не хотел дать нищему дервишу прямой отказ и по совету приближенных поставил ему условие: пусть достанет два драгоценных светильника (жавхар чироқ). Машраб пришел к реке, восклицая: «О бог (Я ху)!» Он стал выплескивать воду из реки на берег. Из воды вышли чильтаны и спросили, зачем он так делает, ведь все равно вода стекает обратно в реку. Машраб зарыдал и попросил чильтанов помочь ему жениться на дочери падишаха. Чильтаны вынесли ему из воды 40 драгоценных светильников. (Эта легенда известна и в связи с другим святым [Бертельс, 1965. С. 184—185].)

Если чильтанов почитать, они охраняют человека от бед, как и духи предков (ота-бобомизнинг арвоҳлари). Момохал, как и положено, готовит для чильтанов жертвенное угощение. О времени, когда надо предлагать чильтанам угощение, она узнает по неприятному ощущению во всем теле (бадани сезади). После того как кушанье чильтанам предложено, сразу же наступает облегчение. «За свою жизнь я много [угощений] дала чильтанам», говорила Момохал. Когда чильтанам ставится на скатерть еда, здесь же зажигаются и светильники, которые воткнуты в кусок глины, помещенный на блюде. Пепел от светильника стряхивают в чашу с водой, эту воду потом пьют как целебную. Момохал наотрез отказалась продиктовать для записи тексты призываний, с которыми она обычно обращается к чильтанам. Она убеждена, что духи будут этим недовольны (их потревожили не по делу) и накажут ее (оркамни тутади). Таким образом, в представлениях Момохал святые чильтаны проявляют себя как ее наследственные духи-помощники.

Кроме сорока чильтанов, объясняла Момохал, ей покровительствует и «бабушка» (момо), живущая на небе,— та самая, которая, говоря ее словами, «заставила» ее взять бубен. Она не относится к чильтанам. Вообще, по мнению Момохал, словом «момо» называются все духи предков — как мужчин, так и женщин. Но эта «момо» стоит особняком. Она покровительствует родам (туғди-

ради). Так ведется от времен Адама и Евы. Когда она приходит и «бросает свою тень» (соя солади), то и женщины легко рожают, и скот дает потомство. Даже если роды происходят под наблюдением докторов в больнице, все равно без «бабушки» ничего не происходит. Вот почему больницу или родильный дом местные узбекские женщины иногда уважительно зовут «чилляхана» (также и «чильтанхана», потому что и чильтаны помогают роженицам). Имени этой «бабушки» Момохал не знает и называет ее повитухой людей и скота (молдинг энагаларим, одамнинг энагаларим). Так как эта «бабушка» дала ей бубен, Момохал призывает ее, когда проводит шаманские обряды. Провожая Б. Х. Кармышеву и меня после беседы, Момохал в один из дней произнесла напутственную молитву, в которой упоминались чильтаны и покровительница «бабушка»-повитуха. Подобно своей покровительнице, Момохал сама выступает в роли повитухи.

Образ мифической повивальной бабки, избравшей Момохал на шаманское служение, в новом освещении показывает нам связь между шаманством и повивальным делом. Эта связь естественная и древняя. Шаманы многих народов считали своей задачей бороться с бесплодием, облегчать роды. Безымянная мифическая «бабушка»-повитуха в узбекских верованиях отмечена впервые; понять истоки этого образа нам поможет сравнительный материал. Скорее всего, живущая на небе «момо», покровительствующая появлению на свет всего живого, когда-то была богиней плодородия. Древние тюрки почитали богиню Умай; возможно, именно она изображена на знаменитом кудыргинском камне [Длужневская, 1978]. Сведений о древнетюркской Умай немного; этнографические материалы о пережитках культа Умай у киргизов и народов Саяно-Алтая рисуют богиню прежде всего как покровительницу рожениц и младенцев [Потапов, 1973; Абрамзон, 1971. С. 275—280; Усманова, 1976; Бутанаев, 1984; Баялиева, 1972. С. 45; Янборисов, 1987]. Ярко и полно подобное Умай божество сохранено в верованиях тунгусоязычных народов. Омоси-мама, богиня плодородия, выразительно описана в манчьжурской легенде о нишанской шаманке (вызволив душу умершего юноши из царства мертвых, шаманка встречает в потустороннем мире могучую богиню, от которой зависит все живое на земле) [Нишань самани битхэ, 1961. С. 169—170].

Возможно, Умай — это не имя богини, а почтительное наименование, означающее ´мать´. Свое имя эта богиня, видимо, сохранила в верованиях якутов, где она известна как Айысыт, покровительница деторождения. Ее упрашивали ниспослать бесплодной женщине душу ребенка. Культ Айысыт был сосредоточен в основном в женских руках. Обращаться к Айысыт могли только «белые» шаманы, которым полагалось следить за своей ритуальной чистотой, в частности не участвовать в похоронных обрядах [Алексеев, 1969. С. 167]. Интересно в связи с этим, что жизнерадостная Момохал наотрез отказалась беседовать о погребальной обрядности: «Не люблю об этом говорить. Душа не лежит». Это не единичный случай. Имеются сведения и о некоторых других узбекских шаманках, которые избегали бывать на похоронах и притрагиваться к поминальной пище, чтобы не вызвать гнева духов, будто бы немедленно насылающих на ослушницу тяжелую болезнь. Очевидно, это давняя традиция. Алтайские шаманы сорок дней избегали жилище, где умер человек, опасаясь осквернить себя присутствующим в доме духом смерти «алдачы» [Анохин, 1924. С. 20].

Образ якутской Айысыт может иметь самую непосредственную связь с пережиточными доисламскими верованиями узбеков и ряда других тюркоязычных народов. «Айыы» по-якутски означает ´божество´, следовательно, имя богини — Сыт (Хыт). Близкое название имеет изображаемое куклой в виде женщины мифическое существо, с которым у узбеков связан обряд вызывания дождя — Сус-хотин («женщина Сус») [Кадыров, 1964; Богомолова, 1952. С. 109—120; Мухиддинов, 1975, С. 101]. Сус-катын известна верованиям кумыков, а у туркмен ее имя сохранилось лишь в названиях ритуала вызывания дождя — «сют-хатын», «тюйтатын», «сют-казан» [Гаджиева, 1961. С. 323—324; Басилов, 1973б. С. 198—199]. Нельзя исключать, что столетия назад в верованиях ряда тюркоязычных народов богиня плодородия Айысыт рассматривалась и как подательница небесной влаги. Возможно, осколком этого же образа является и мифическая старуха (Момо-Кулдурок у узбеков, Гарры-мама у туркмен), которая посылает дождь и производит гром, выколачивая на небе палкой пыль из своего мешка или тулупа.

Мнение о том, что образ Сус-хотин ко времени появления ислама утратил свою определенность и не был объектом почитания, ибо Сус-хотин не приобрела роль мусульманской святой [Басилов, 1986а. С. 202], следует отвергнуть. На окраине тюркоязычного мира, в Синцзяне есть мусульманская святыня, видимо связанная с интересующим нас образом. В Яркенде почитается могила святой, называемой Сют Падишахим. Каждое воскресенье женщины посещают ее, обращаясь с просьбами об удачном замужестве: «Дай мне мужа, который может заботиться о своем доме! Дай мужа, который может положить ложку в казан!» [Jarring, 1951. P. 174; Тенишев, 1984. С. 65—67]. Особенность просьб позволяет думать, что сходство имени Сют с именем древней богини плодородия не случайно, что именно она преобразилась здесь в мусульманскую праведницу.

Большинство образов шаманских духов у узбеков связаны происхождением с иранской мифологией [Сухарева, 1975. С. 77]. Было высказано мнение, что Сус-хотин (Суст-хотин и т. п.) также принадлежит верованиям ираноязычных народов, и даже указывался прототип этого образа — Тиштрия [Саримсоков, 1986. Б. 81—88]. Эта гипотеза, однако, не подкреплена убедительными доводами. Скорее всего, образ Сус-хотин, как и образ старухи «момо», всемирной повитухи, уводит нас в область воззрений древних тюрков, почитавших под разными именами богиню плодородия. Изложенные сведения показывают, что шаманка не только обращалась с просьбами к этой богине, но и находилась под ее прямым покровительством. Так как о тесных связях между шаманами и бо-

гиней плодородия свидетельствуют материалы, полученные у народов (узбеки, якуты), многие столетия не имевших между собой прямых контактов, можно думать, что связь шаманства с этой богиней имеет значительную древность и существовала уже в древнетюркскую эпоху.

В рассказе Момохал заслуживает внимания и связь шаманских духов с музыкой и поэзией. Одни и те же фамильные духи сделали деда сказителем, а внучку шаманкой. Этот факт подтверждает уже не раз высказывавшееся мнение, что в древности шаманство и творчество народных сказителей были тесно соединены.

* * *

В рассмотренном материале отчетливо проступает закономерность, которая была выявлена и в других главах: стереотипность представлений. Все духи, в том числе и помощники шамана, имеют устойчивую характеристику. В одних случаях эта характеристика известна лишь отдельным группам населения, в других — нескольким народам. Но всегда шаманские духи-помощники являются общим достоянием народных верований. Какой-либо особой категории духов, которые воображались бы связанными только со сферой шаманского культа, нет. Шаманами делают людей те же духи, которые невидимо бродят повсюду, живя своей жизнью. Они могут показаться любому человеку, «ударить» его или же, напротив, осчастливить каким-либо даром.

Вопрос о природе шаманских духов все еще нуждается в обсуждении. Очевидно, сибирских материалов оказалось недостаточно, для того чтобы стала ясной традиционность образов духов, покровительствующих и помогающих шаману. Была давно замечена связь зооморфного облика духов с традициями тотемизма [Зеленин, 1936], т. е. признана глубокая древность и устойчивость представлений. Однако отсутствие сведений, которые свидетельствовали бы о том, что шаманы призывают одних и тех же духов уже в течение многих столетий, оставляло почву для мнения, что шаманские духи созданы фантазией самого шамана. Так, С. А. Токарев, обобщая исследования 1920—1930-х годов, полагал, что «шаманские духи суть образы, рождающиеся из практики шаманизма». «Шаманские духи — в то же время духи болезней — стоят обычно особняком от других категорий духов»,— писал он [Токарев, 1964. С. 301]. Однако сведения о шаманстве народов Средней Азии и Казахстана такую точку зрения не подтверждают. Показательно, что с возражениями С. А. Токареву выступили специалисты по этнографии Средней Азии [Сухарева, 1975. С. 56; Снесарев, 1969. С. 49]. Их несогласие с С. А. Токаревым было обусловлено прежде всего знанием среднеазиатского шаманства, неотделимого от народных религиозных традиций. Шаманский культ потому и обладал такой живучестью, что был основан на общих для всего населения представлениях о духах. Естественно, что в каждой профессиональной сфере специализация ведет к сосредоточению особых знаний; как кузнец лучше других знает свойства металла, так и шаман выделяется своей осведомленностью о мире духов. Некоторые

образы духов-помощников были известны только шаманам и людям, причастным к шаманскому занятию. Но при этом почвой для воображения шамана всегда оставались верования его народа. В ряде случаев шаманский культ удерживает забытые народом образы духов, широко почитавшихся в прежние времена (как, например, белый дэв шаманки Нобат и вселенская повитуха шаманки Момохал). Среднеазиатский материал, позволяющий делать широкие сопоставления во времени в пределах одного и того же региона, приводит к заключению: облик и функции шаманских духов определены культурными традициями. Даже обращение шаманов за помощью к мусульманским святым свидетельствует о принадлежности духов шаманского культа к кругу общих для всего населения верований.

Представления о духах со временем менялись. Сказывались культурные взаимовлияния, воздействия различных вероучений, преобразования в окружающей человека действительности, влекущие за собой переосмысление прежних воззрений. В результате какие-то черты в облике духов забывались, смешивались с чертами других персонажей, по-иному понимался смысл различий между духами. Постепенно менялась и сама система анимистических представлений. О преобразованиях, происходивших в древности в верованиях населения края, мы можем лишь догадываться по некоторым особенностям характеристик духов. Так, следы деления духов одной и той же категории на две группы (белый дэв и черный дэв; желтая албасты и черная албасты) могут быть поняты как пережитки дуального мировоззрения, относившего весь мир, включая и духов, к двум половинам (фратриям) — небесной и подземной.

Демонология народов Средней Азии и Казахстана представлена в основном образами, связанными с верованиями ираноязычного населения края. Эти образы оказались более стойкими, чем персонажи демонологии тюркоязычных народов. Например, в XI в. тюркоязычные народы Средней Азии называли духов словами «ель» («йиль»), «ек» [Кошғарий. 1963. III. Б. 158; 175; Юсуф Хос Ҳожиб, 1971. Б. 652; и др.]. В XIX — XX вв. эти слова были неизвестны в Средней Азии и других регионах, лишь в языке желтых уйгуров Синцзяна сохранилось слово «йил»— ´дух´ [Малов, 1912. С. 72].

О. А. Сухарева поставила перед собой цель воссоздать древнюю систему в анимистических воззрениях, в значительной степени разрушенную к началу XX в., и выделила три группы духов. Ее исследование — блестящий пример использования этнографического материала для исторической реконструкции. Но О. А. Сухарева опиралась на ограниченный материал, и ее выводы применимы лишь для той группы равнинных таджиков, среди которой она работала. Анимистические воззрения народов региона при общих принципах допускают разные варианты взаимоотношений между духами, неодинаковые роли одной и той же категории духов. У О. А. Сухаревой реконструирован лишь один местный вариант системы анимистических представлений — преимущественно самаркандский. Этот поздний вариант только отдельными чертами по-

вторяется в воззрениях других народов. Правильнее сказать, что для других народов характерна тенденция развития, приближающая традиционные верования к системе, выявленной у равнинных таджиков.

Весь в совокупности материал по региону заставляет нас понимать систему иначе. Здесь дело не только в том, что у разных народов (или групп) какой-либо дух отсутствует или выглядит иначе; сама система была гибче. Распределение духов по категориям имело не то значение, какое определилось в верованиях равнинных таджиков на рубеже XIX—XX вв. И хотя тенденция делить духов на «хороших» и «плохих» резко обозначилась задолго до ислама, уже при зороастризме, народным верованиям было чуждо такое прямолинейное, однозначное противопоставление разных категорий духов.

Главное вспомогательное средство для исследователя в его попытках определить историческую последовательность разных форм одного и того же явления — тенденция развития. Она дает достаточно надежный критерий для систематизации материала. Зная направление, в котором шло развитие, можно также (при отсутствии прямых сведений) представить себе, каким было явление столетия назад. Хотя картина мира духов постоянно подновлялась и перекраивалась, сквозь идеи, утвердившиеся сравнительно недавно, все еще отчетливо проступает древняя основа народных воззрений, не потерявшая окончательно свою силу. Согласно архаическим взглядам на природу духов, и «хороший» дух мог навредить, и «плохой» дух мог быть в чем-то хорош, полезен. Составлявшие основу шаманства верования народов Средней Азии и Казахстана были в общем такими же, как и у многих других народов мира. Уже в начале нашего века специалисты, обобщавшие сведения об анимистических представлениях, отмечали: «Хотя можно провести грубое разделение между демонами и духами, рассматривая первых как вредоносных и вторых как благодетельных, пристальное изучение предмета скоро показывает, что для примитивного ума здесь нет ясной разграничительной линии между двумя близкими классами. Их способы действий тождественны, и то же самое существо может часто быть или благожелательным, или зловредным согласно обстоятельствам, хотя некоторые обычно расположены к человеку, в то время как другие почти или совершенно неизменно враждебны к нему» [ERE, 1911. V. P. 565].

Подобные представления объясняют, почему шаманские духи-помощники у населения Средней Азии и Казахстана не были ограничены какой-либо категорией. Столетия назад, видимо, не было такой разновидности духов, которых не могли бы представить в роли шаманских помощников. Естественно, особенности характеристики каждой категории духов сочетались с некоторыми особенностями культа.

Наш материал позволяет распознать древний принцип взаимоотношений между духом-покровителем (помощником) и шаманом. Покровителем становится тот дух, который «тронул» шамана. Шаман теперь в силах договориться с ним и даже отогнать его от человека, которому он навредил. Особенно ясно это видно в случае с албасты. Здесь установление связи с духом, как правило, означает, что шаман отныне способен влиять именно на этого духа. С такой идеей мы встречаемся в верованиях народов Сибири. Например, якутский шаман, воспитанный духами «верхнего» мира, способен действовать в «верхнем» мире. Если же душу шамана крадут и вынянчивают духи «нижнего» мира, сферой шаманской компетенции будет «нижний» мир. Духи-покровители разрезают шамана на кусочки и разбрасывают эти кусочки, следя за тем, чтобы его плоть смог отведать каждый дух болезни. Это важно для карьеры шамана: он не сможет обращаться к духу, который не ел его мяса. Связь с духом означает прежде всего, что шаману открыта дорога к нему и с ним возможны переговоры [Попов, 1947].

Представление о любовном избранничестве отнюдь не первоначальное для шаманского культа. Развитие представлений о шаманских духах-покровителях (помощниках), видимо, имело свои особенности в разных обществах. Однако при этом общей тенденцией можно считать постепенное ослабление веры в важность родственных связей между шаманом и его духами, отражавшее процесс разрушения родо-племенных отношений. И как только избравший шамана дух-покровитель перестает быть его предком, открывается простор для воображения, допускающего интимную связь между ними. Развитие идеи духа-покровителя-предка из представления о духе-возлюбленном вряд ли возможно. Тот факт, что вера в половое избранничество была распространена в Средней Азии не повсеместно, а главным образом в среде оседлых таджиков и узбеков, скорее свидетельствует о ее позднем происхождении. В издавна оседлой среде, особенно у населения городов и крупных кишлаков, идея наследственной преемственности шаманства была представлена очень слабо. Напротив, у населения, сохранявшего родо-племенные связи и соответственно убеждения в наследственном характере шаманства, вера в любовные отношения шамана (шаманки) с духами-помощниками была практически неизвестна. Нет ее, в частности, и в представлениях полукочевых в прошлом узбеков дештикипчакского происхождения, живущих в долине Зеравшана. Отмеченные в Средней Азии пережитки шаманского травестизма («превращения пола») не могут рассматриваться как свидетельства распространенности представления о сожительстве духа-покровителя с шаманом. В Средней Азии ношение шаманами женской одежды объяснялось тем, что духи-помощники шамана были существами женского пола, требовавшими, чтобы шаман одеждой и манерами уподобился им.

Разнообразие категорий духов, связанных с шаманской практикой, говорит о сложности и неоднородности шаманского пандемониума.

Выявленная О. А. Сухаревой картина мира духов — один из итогов длительного процесса слияния разнородных культов. Отличительная черта этого процесса — закрепление роли шаманских духов-помощников только за одной категорией духов, пари. К началу XX в. они почти повсеместно выступали как основные духи-

помощники шамана. В некоторых местах, как мы могли убедиться, чильтаны еще конкурируют с пари, однако статус святых дает несколько иную окраску роли чильтанов как духов-помощников шамана. Ограничение категорий духов, годных быть помощниками шаманов, видимо, было неизбежно при утверждении мусульманского взгляда на мир духов, разделенных на «хороших» (мусульман) и «плохих» (неверных). Популярные духи народных верований, пари, будто бы склонные помогать людям, лучше всего подходили для роли духов-мусульман.

Мусульманизация представлений о духах у некоторых районах (в частности, в Ферганской долине, где влияние ислама издавна было очень высоко, и в Самарканде) сказалась в появлении арабского термина «муаккал» (лит. «муаккил»— ´ангел-покровитель´), которым обозначались духи-помощники шамана; этот термин фактически делал ненужным традиционное название духов. Кое-где допускалось, что шаман связан с ангелами (узб. фаришта). Так, некоторые казахские баксы, «применяясь к настоящему мусульманству», своих духов называли «персте» (´ангел´) [Валиханов, 1961. С. 116]. Отождествление шаманских духов с ангелами, не ставшее ведущей тенденцией в исламизации шаманства,— давняя идея: уже ал-Идриси (XII в.) представлял религиозную основу шаманства как поклонение ангелам [Кумеков, 1972. С. 112]. Видимо, убеждение в связи шаманки с ангелами отражено в названии шаманки «ферешта» в таджикско-узбекской среде Северного Афганистана [Centlivres, Slobin, 1971. P. 169]. И у узбеков некоторые шаманки называют своих духов ангелами (паришта). У казахов с мусульманизацией древних верований возник термин «белый шайтан» (ак сайтан), прилагавшийся к духу-покровителю шамана или знахаря, в противоположность «черному шайтану» (кара сайтан), враждебному людям [Рыбаков, 1897б. С. 207]. Этот термин, впрочем, не получил широкого распространения. Видимо, благодаря исламизации в верованиях народов Средней Азии и Казахстана не всегда достаточно ясно прослеживается представление об особом духе-покровителе, выделяющемся среди всех духов-помощников. В некоторых случаях этот дух воображался в облике животного (в особенности у киргизов, где его часто представляли белым верблюжонком) [Баялиева, 1972. С. 31, 133—134, 139]. Чаще всего, однако, дух-покровитель являлся в образе мусульманского святого.

Глава VII

ШАМАНСТВО КАК ЭЛЕМЕНТ БЫТОВОГО ИСЛАМА

Особенности шаманства в Средней Азии и Казахстане определены прежде всего воздействием ислама. Шаманство не только приобрело внешние признаки мусульманского культа, но подверглось исламизации по существу, утратив воззрения и ритуалы, которые находились в явном противоречии с мусульманским вероучением. В предыдущих главах уже отмечались черты шаманства, появившиеся под влиянием ислама,— ограниченность социальных и ритуальных функций шамана, отсутствие обрядовой одежды, забвение космологии, членящей вселенную на три мира, и т. д. Однако все это не дает полного представления о том, какое место занимало мусульманизированное шаманство в повседневной жизни населения, какова его роль в религиозной практике мусульман.

Ислам в принципе осуждает колдовство. Шаманство причислялось к колдовству, и в сочинениях мусульманских авторов (например, в словаре Махмуда Кашгарского) шаманы обычно назывались арабским словом «кахин»— «колдун». Вместе с тем джинны и их вмешательство в жизнь людей признаны Кораном. Таким образом, мусульманское вероучение содержит в себе возможность двойственной, противоречивой оценки шаманства.

Мусульманское духовенство, очевидно, деятельно преследовало шаманов в период распространения ислама, когда «языческий» дух шаманства проявлялся во всей полноте. Но эти гонения должны были угаснуть, как только шаманы расстались со своими идолами и претензиями на связь с потусторонними мирами. Известны случаи жестокого наказания шаманов, носивших женскую одежду, в XIX в.: в Каракалпакии таких шаманов зарывали по пояс в землю, и вдохновленная муллами толпа побивала их камнями до смерти; затем их хоронили вне общего кладбища лицом вниз [Кнорозов, 1949. С. 96]. Однако это была кара не за шаманство, а за нарушение норм шариата. Шариат запрещает мужчине одеваться в женскую одежду, а женщине — в мужскую [Керимов, 1978. С. 43].

В XIX—XX вв. сохранялись отдельные следы представления о несовместимости шаманства с исламом. В Туркмении и Узбекистане я слышал сообщения об отдельных шаманах, которые не допускали на свои камлания людей с амулетами (имеются в виду помещенные в футляр листочки бумаги с написанными на них мусульманскими молитвами). Такое же требование предъявляла к посетителям и таджикская шаманка в Северном Афганистане [Centlivres, Slobin, 1971. P. 165, 169]. Шаманка Нобат рассказывала, что ее духи не признали амулет, который дал ей мулла, и «сорвали» его.

О. А. Сухарева была свидетельницей того, как таджикская шаманка, приготовляясь к обряду, «приказала вынести из комнаты все книги, до того лежавшие на полке в нише. По ее словам, наличие книг в комнате мешает духам спуститься на зов шаманки». Книги представляли собой мусульманскую религию, и О. А. Сухарева справедливо расценила этот эпизод как отголосок борьбы ислама с шаманством [Сухарева, 1975. С. 63, 91]. Узбекскому шаману Ташмату (Наманганская область УзССР) его духи будто бы запретили быть муллой [Басилов, 1982. С. 168]. Пожилой узбек, житель сел. Керкидон Наманганской области, рассказывал мне в 1968 г. о своих попытках избавиться от ревматических болей в ногах. Шаманка провела обряд и предписала ему через некоторое время поставить в указанное ею место тарелочку с жертвенной пищей для духов. Когда настал час предлагать духам еду, он взял в руку тарелочку и привычно произнес мусульманскую формулу «Бисмиллахи-р-рахмани-р-рахим!» Его сестра напомнила ему: шаманка предупреждала, что нести угощение духам надо без упоминания имени Аллаха. Тогда рассказчик отшвырнул тарелочку прочь и сказал, что не желает прибегать к обрядам, чуждым исламу.

Уже некоторые дореволюционные авторы отметили отрицательное отношение мусульманского духовенства к шаманству: «Муллы проповедуют, что шариат... запрещает гадать, и прямо говорят, что грешно обращаться к баксам за помощью, и киргизы [казахи.— В. Б.] эти гадания и чудеса бакс считают за грех: бог-де запрещает узнавать будущее, будущее знали только пророки, которых больше нет и не будет, остальным людям знать будущее не следует, поэтому если баксы предсказывают будущее, то [делают] это с помощью нечистой силы» [Рыбаков, 1897.б. С. 207]. Баксы Окэн рассказывал, что во сне ему явились пари и стали уговаривать сделаться баксы. «Я учился в это время у муллы, который объяснял нам, что фери [пери.— В. Б.] стараются ввести в грех человека, поэтому я с негодованием отверг их предложение». Пери дали ему день на размышление и явились вновь. Окэн твердо ответил: «Уйдите и оставьте меня, я не хочу иметь дело с теми, которых сам Аллах и люди не любят и презирают!» (Духи, естественно, немедленно отомстили ему). [Невольник, 1896]. В уйгурских шаманских рукописях также говорится, что шаманство осуждается исламом [Пантусов, 1907. С. 60].

Противоречия между мусульманским духовенством и служителями пережиточных культов вскрывает и рассказ узбекской гадалки Малики (Кашкадарьинская область Узбекистана). Она сообщила мне, что однажды выгнала из своего дома ишана, который явился поучать ее о греховности гадания. (Этот случай относится к концу 1960-х годов; десятилетия раньше победителем в такого рода диспуте, скорее всего, остался бы ишан.) Узбекские муллы относились к шаманам неодобрительно [Шаниязов, 1964. С. 162].

Такую позицию духовных лиц я неоднократно отмечал во время этнографических работ в Туркмении, Узбекистане, Казахстане.

Один мулла-узбек, получивший хорошее мусульманское образование, узнав, что я беседовал с жившей по соседству с ним шаманкой, сказал: «Я не верю шаманкам. Что они могут? Разве они в силах изгнать из больного духов? Вот ученые люди — те могут». И он рассказал про случай, когда какой-то ахун или ишан вылечил женщину от тяжелой болезни, причиненной духами. Ясно, что критика такого рода не могла существенно ослабить веру населения в способности шаманов. Вообще, по моим впечатлениям, свойственное духовенству предубеждение к шаманству не было подкреплено аргументами принципиального характера и коренилось не в идеологических расхождениях, а в профессиональном соперничестве.

Подобно шаманам, муллы и ишаны брались гадать и лечить изгнанием духов. По всему мусульманскому миру известны рассказы о представителях духовенства, способных утихомирить и обезвредить враждебных людям духов. В Средней Азии распространен, в частности, такой фольклорный сюжет: ишан или мулла пишет письмо повелителю джиннов с просьбой избавить человека от причиненной джиннами болезни. В ответном письме его извещают, какая жертва должна быть принесена, чтобы болезнь прекратилась. (Этот сюжет известен и на Кавказе [Басилов, 1971. С. 128].) А. Левшин писал: «Ходжи и подобные им святоши, объезжая орды киргизские [казахские.— В. Б.], обогащаются в них совершением богослужения, гаданием по Ал-Корану...» [Левшин, 1832. С. 55]. «Иногда вместо баксов лечат муллы. Сии последние для изгнания болезней и нечистых духов употребляют только чтение Ал-Корана и некоторых бессмысленных молитв, во время которых дуют и плюют в глаза больному» [Левшин, 1832. С. 67]. Конкуренция со стороны шаманов не давала должного простора деятельности мусульманского духовенства. Нередко помощь шаманов оказывалась более эффективной. Вот один из примеров. Казах, боясь, что албасты задушит его жену, мучавшуюся перед близкими родами, отправился за муллой. Мулла приехал, прочитал что-то из Корана, но женщине не стало лучше. Муж поспешил позвать шамана. Окружающие были уверены, что шаман поможет: «Теперь скоро баксы приедет и живо выгонит албасты. Тогда Нафиса быстро родит. Баксы дар такой имеет...» Явился шаман, роды прошли благополучно [Ходырев, 1912].

В целом шаманы в XIX — XX вв. не испытывали стеснений в своей практике и мирно сосуществовали с духовенством. Сложилось даже своего рода сотрудничество: шаманы посылали больных к муллам и ишанам, а те предлагали больным обратиться в шаманам. Уже А. Левшин заметил: «В некоторых случаях больные киргизы [казахи.— В. Б.] призывают к себе в одно время и мулл, и баксов, и разных других обманщиков. Первые не мешают вторым; последние живут в согласии с теми и другими. Все действующие в таковых собраниях имеют одну цель, получить плату за труды, а потому всякий отправляет свое ремесло без раздоров» [Левшин, 1832. С. 67—68]. Баксы Окэн после камлания сказал больной женщине, что она должна взять у муллы амулет (тумар) и носить его,

зашив под мышкой [Невольник, 1896]. В г. Ура-Тюбе «зачастую три утра после камлания больную отчитывает также и представитель ислама — мулла. Он, со своей стороны, "связывает" всех оставшихся духов, и тогда больная очищается полностью» [Сухарева, 1975. С. 68]. В Самарканде шаманка, совершив обряд «кучурук», «порекомендовала близким больного обратиться к "домулле", чтобы он почитал [молитвы] над больным и закрепил ее лечение». Под почетным титулом «домулла» (учитель) подразумевался человек, «читающий очистительные молитвы над больным и очищающий их своим дыханием во время отчитывания» [Троицкая, 1925. С. 150].

Представители духовенства были детьми своего времени и своей культуры; они разделяли воззрения своего народа. Направляя больных к шаманам, они искренне верили, что в том или ином случае шаманы лучше справятся с делом. Момохал как-то спросила одного ишана, почему он не стал отчитывать больную и предоставил лечение ей. Ишан объяснил: «Ее ударили чильтаны. Мое чтение молитв здесь не принесет пользы. Есть джинны, называемые зимиен. Если я прочту молитву, все эти джинны погибнут. Но чильтаны — сильнее». В тех случаях, когда окружающие были убеждены, что болезнь вызвана наследственными духами, муллы и ишаны это мнение разделяли и советовали пациентке заняться шаманством. Так, Нобат, услышав из колодца голос, внезапно заболела. Она очнулась на другой день оглохшей. Ее муж сразу же поехал за знаменитым муллой, жившим неподалеку, в селении Жагач. Мулла, приняв его, сказал: «Сейчас к тебе домой приедет некто на сером коне [имелся в виду какой-то дух.— В. Б.]. До его ухода больная выздоровеет. Ее тронули [наследственные] духи (одамлари), но она не умрет. Как только ты выехал из дома, направляясь ко мне, я уже об этом узнал». Когда мулла приехал к больной, Нобат сидела, накрывшись с головой халатом. «Сиди»,— сказал мулла.— Побив, тебя отчитаю (уриб укийман)». Он три раза легонько ударил Нобат своей калошей, и к ней вернулся слух. Прочитав молитву, мулла сказал, что Нобат предстоит стать шаманкой. Если будет противиться, может умереть. Рекомендовал обратиться к шаманке и следовать ее советам. От шаманки Нобат получила указание зарезать большого барана серого (кук) цвета шерсти и устроить обряд посвящения. Вскоре Нобат уже шаманила.

Мусульманское духовенство не только признавало шаманство допустимой формой ритуальных действий, но и широко использовало само богатые традиции шаманства. Некоторые духовные лица приписывали себе обладание духами-помощниками и применяли в своей лечебной практике шаманские приемы. «Пери также показываются и муллам,— писал А. А. Диваев,— а иногда они (муллы) их привораживают к себе и держат их в подневольном к себе подчинении. Таких мулл называют азаим-хон» [Диваев, 1897. С. 232]. Известен рассказ о том, как один мулла увидел падишаха духов пари и получил себе духов-помощников [Миропиев, 1888. С. 43—44]. Разнообразные специалисты по заклинанию духов были представлены мусульманским духовенством в таджикской среде [Муродов, 1979. С. 49—51]. Ставшие обычными случаи соединения функций духовного лица и шамана привели к тому, что и некоторые шаманы воспринимались населением как своего рода представители духовенства. Например, в Марыйской области (Туркменистан) в 1960-х годах в роли лекаря выступал человек, претендовавший на звание муллы; он проводил обряды изгнания джиннов, призывая под аккомпанемент дутара своих духов-помощников. Население не причисляло его к шаманам, и за ним закрепилось прозвище «Мулла с дутаром» (Дутарлы молла) [Сейүнов, Нурсахадов, 1964].

Утверждение мусульманской идеологии в сознании населения Средней Азии и Казахстана было длительным процессом. Оно продолжалось и после того, как жители края стали мусульманами. С течением времени нормы и понятия ислама усваивались основательнее и глубже, способствуя переосмыслению или забвению оставшихся от доисламской эпохи традиций. Исследователи отмечают, что немало пережиточных домусульманских обычаев и воззрений, имевших силу в XIX в., к рубежу XIX—XX столетий ушло в прошлое. Процесс угасания доисламских традиций сказался и на шаманстве. У казахов, например, за период XVIII—XIX вв. шаманство утратило прежнюю роль в религиозной жизни населения. Однако и в XIX—XX вв. шаманы повсеместно продолжали пользоваться уважением окружающих.

Влияние шаманства на быт народов края было обусловлено его тесной связью с исламом. Об этом уже говорили некоторые исследователи [Малов, 1918. С. 2]. Мир шаманских духов, обогащенный образами святых, приобрел отчетливый мусульманский характер. Узбекская шаманка Анар-апа (кишлак Карамурт Сайрамского района Чимкентской области Казахстана), умершая в 1943 или в 1944 г., считала своим покровителем (пир) самого ангела Джабраила (Хасти-Джабраил). Это он явился к ней во сне, когда она была еще девушкой, и предупредил, что она должна стать шаманкой, иначе будет сумасшедшей. Анар-апа призывала Джабраила на помощь во время обрядов, а каждую весну и осень готовила посвященный ему плов и поручала подросткам отнести кушанье семи вдовам. Туркменский порхан, сражаясь с враждебным духом, призывал на помощь Имама-Агзама и Имама-Мелика (основателей юридических «толков» ислама). Как правило, шаманы и знахари не принимают клиентов в пятницу — мусульманский день отдыха.

В ритуальный обиход шаманок и гадалок широко вошли молитвенные коврики, четки, религиозные книги. Так, Анар-апа из Карамурта лечила, что-то молча читая про себя, глядя в раскрытый Коран; из других шаманских атрибутов у нее был только нож. И когда И. А. Чеканинский писал, что, по воззрениям казахов, баксы «может чтением книги (?) при посторонних лицах заставить юрту подняться над землей» [Чеканинский, 1929. С. 83], он мог не ставить вопросительный знак. В конце XIX — начале XX в., конечно, имелась в виду религиозная книга ислама. Шаманы употребляли взятые у мулл амулеты, некоторые из них прикрепляли амулеты к

своим инструментам (бубен, кобыз). Повсеместно шаманы требовали от присутствовавших на их обрядах людей, чтобы те совершили малое омовение (тахарат), как перед молитвой (намаз). Обряды начинались молитвой (рис. 26). Каракалпакский шаман, например, «просил всех присутствующих семь или девять раз громко произнести мусульманскую формулу «Бисмилла» (Во имя Аллаха». [Есбергенов, Атамуратов, 1975. С. 11]. В призываниях многие шаманы подчеркивали, что прежде всего обращаются с просьбой о помощи к богу.

Первый, в кого я верую,— бог,
Второй — Мухаммед.
Первому мы — рабы,
Второму — последователи,

— пел, например, казахский баксы в 1860-х годах [Радлов, 1870. С. 46]. Узбекская шаманка Ульпан в 1979 г. начала свое песнопение словами:

Этому моему делу — бисмилла,
Всякому делу — бисмилла.
Лягу, встану — бисмилла,
В путь отправлюсь — бисмилла.

Похожими фразами начинались и призывания других уйгурских и казахских шаманов [Пантусов, 1907. С. 80; Кастанье, 1913. № 4. С. 5; Басилов, 1978. С. 159].

Шаманы выступали как примерные мусульмане и в повседневной жизни. По их убеждению, духи требовали от них моральной и ритуальной чистоты. Имеется немало сообщений о том, что духи будто бы запрещали шаманам проявлять интерес к размерам вознаграждения. В начале XX в., уходя от баксы Корганбая, благодарный пациент мог положить в чашку кобыза только сорок одну копейку: больше баксы не брал, слушаясь своих духов [Басилов, 1978. С. 163—164]. Невестка шаманки Хаджарбуви из г. Пайтуга Андижанской области говорила о своей свекрови: «Она как ангел была. Вся в белом, всегда в чистом. Не сделав омовения, не произнеся символа веры, шага не сделает!» Одна из старейших жительниц с. Карамурт вспоминала о местной шаманке Тоти-тавуп: «Она жила как святая провидица (кўзи очиқ, авлиё бўлиб ўтиб кетди)». Некоторые из односельчан считали, что ее коснулась благодать святого Бахауддина (Хазрати Бахаведининг хосса-ишқи тушкан бу одамга). Такие же взгляды отразились и в прозвище Авлиё-фолбин (святая шаманка). Многие шаманы в глазах окружающих являли собой образец истинно мусульманского образа жизни. Так, шаманка Майимтавуп (1891 г. р.) из кишлака Карамурт, которую я видел в 1986 г., в течение всей своей жизни избегала увеселений, многолюдных сборищ и обычной повседневной суеты. «Когда я был в армии,— рассказывал ее сын,— мама совсем не выходила из усадьбы». (Интересно, что похожая картина сложилась и у некоторых народов Сибири, подвергшихся христианизации. Так, у эвенов «главными и строгими блюстителями христианской веры и всех



Рис. 26. Мусульманская молитва в начале шаманского обряда ежегодного обновления посвящения.
Узбеки. Джизакская обл. УзССР. 1979 г.
Фото автора

православных норм являлись прежде всего сами шаманы». У эскимосов отдельные шаманы способствовали распространению христианства. Некоторые шаманы юкагиров, северных якутов и эвенков сначала кадили ладаном и произносили молитву перед иконами, прося их помощь в борьбе со злыми духами, а потом приступали к камланию [Попова, 1981, С. 238; Теин, 1981; Вдовин, 1979. С. 100]).

Для исламизированного шаманства народов Средней Азии и Казахстана характерна его тесная связь с культом святых и с суфизмом. Мусульманские святые прочно заняли место шаманских духов-покровителей. Шаману может явиться пророк Хызр или иной какой-либо святой, давая благословение. Казахского шамана духи унесли в мавзолей святого Кочкар-ата, где предложили прочитать написанные на бумаге письмена, проверяя его силу [Диваев, 1896. С. 40—41]. Немало шаманов представляли себе своего духа-покровителя в виде ишана или муллы. «Одна самаркандская шаманка отказывалась гадать в базарные дни, говоря, что ее покровитель — "эшон-бобом" ("мой дедушка-ишан"), как она его называла,— ушел на базар за всем необходимым для дома, а без его помощи она не может видеть судьбу» [Сухарева, 1960. С. 43—44]. В ряде мест население верило, что есть особые святые, покровительствующие шаманскому ремеслу (а также музыке и пению). У казахов и каракалпаков таким патроном шаманов был Коркут, мифический первый шаман, у туркмен Мургабского оазиса — святой Баба-Гамбар, у узбеков и туркмен Хорезмского оазиса — Ашыкайдын [подробнее см.: Басилов, 1970. С. 40—68], а также некоторые другие святые. Человек, уверовавший в необходимость для себя стать шаманом, «отправлялся на определенный мазар и оставался там ночевать» с целью получить благословение святого [Снесарев, 1969. С. 46]. О хорезмском святом Юсуфе Хамадани рассказывали, что он является «во сне душевнобольному человеку, ищущему исцеления у его мазара, и предлагает ему принять шаманский дар» [Снесарев, 1969. С. 48]. На восточной окраине Ферганской долины (Арсланбоб) я слышал рассказ о том, что будущему шаману приснился святой, который дал ему духов-помощников. Родственная связь со святым, видимо, предопределила получение шаманского дара казашкой Балбике-баксы. Она заболела в возрасте 11 лет, когда ей вдруг привиделась одетая в традиционные одежды женщина; сидя на верблюде, эта женщина направлялась в сторону Саурана — места, где родился дед будущей шаманки, святой Тазмолда-ата. Так как его святость передалась детям, то родители отвезли Балбике к ним. Один из них (ее дядя по матери) приступил к чтению молитв и помог девочке: ее перекосившийся рот принял обычное положение. Через несколько лет болезнь вспыхнула вновь, и Балбике вернула себе здоровье, лишь став шаманкой [Байбосынов, 1982. С. 20—21]. Этот рассказ не говорит прямо о связи между святым дедом и шаманским занятием внучки, однако видение, положившее начало «шаманской болезни», ясно указывает на могилу деда, при жизни, видимо, выступавшего в роли исцелителя. Очевидно, святой был покровителем узбекской гадалки из Ахангеранского

района, сказавшей родителям больной девушки: «Причину болезни [святой] Гойиб-ата-бобом [мне] в видении открыл (кўриниш берибдилар); вчера [ее] пари тронули. Немедленно выпустите кровь [т. е. принесите жертву.— В. Б.], заставьте прочитать чиль ясин [т. е. суру Корана «Ясин» сорок раз.— В. Б.], проведите шаманский обряд (кўчирик)» [Темурова, 1959. Б. 21].

Роль святых как духов-покровителей шамана сочетается с шаманскими мотивами в легендах о некоторых святых. Предание о враждебном состязании Ходжа Ахмеда Ясави с другим шейхом [Басилов, 1975 г. С. 155] напоминает сибирские поверья о соперничестве и борьбе враждующих шаманов [Диосеги, 1952]. Легенды о святых, воскрешающих умерших людей, берут начало в представлениях о могуществе «великих» шаманов [Басилов, 1970. С. 27—28, 39; Нишань самани битхэ, 1961]. Легенда о святом ходже, который превратил в коня глинобитную стену, а плеткой сделал змею, восходит своими истоками к представлению о чудесном коне (бубне) шамана, сохранившемуся у народов Южной Сибири [Потапов, 1947]; образ плети-змеи также известен шаманскому фольклору. «Я заклинаю вас, о дивы, о пери! Скачущие на белых конях! С плетками, как змея!»— такими словами обращались уйгурские шаманы к духам [Малов, 1918. С. 2]. «У тебя плеть — черная змея, повод узды — (живая) змея»,— славословил духа Караш-бия, сына Эрлик-хана, алтайский шаман [Анохин, 1924. С. 119]. Некоторые особенности казахских легенд о первом шамане Коркуте также перекликаются с поверьями народов Сибири. Так, Коркут будто бы подслушал разговор шайтанов, обсуждавших, из какого дерева надо сделать настоящий кобыз [Книга, 1962. С. 167]; народы Сибири и Европейского Севера верили, что духи подсказывают шаманам, какое дерево должно быть выбрано для обода или рукоятки бубна. После смерти Коркута кобыз был положен на его могиле: «видно, Аллаху было так угодно, что кобза Хорхута в течение многих лет по пятницам издавала заунывные звуки, как бы оплакивала своего господина» [Книга, 1962. С. 163]. Это поверье вызывает в памяти обычай многих народов Сибири вешать бубен умершего шамана на дереве рядом с его могилой.

В Средней Азии и Казахстане культ святых был включен в ритуальную практику шаманов. Шаманы предписывали своим пациентам ночевать у святынь ради исцеления от болезней: во сне святой излечит человека или скажет, что нужно сделать для выздоровления. Одной из причин болезни согласно диагнозу шамана могло быть недовольство святого, наказавшего человека за неуважительное отношение к его могиле. Если болезнь бывала наслана святым, шаман брал на себя посредническую роль и помогал умилостивить святого. Вот один из рассказов, относящихся к 1970-м годам (сел. Вандоб Шерабадского района Сурхандарьинской области). Местный бухгалтер колхоза поставил летом свою юрту недалеко от святыни Санги-Сабод. Он увлекался спиртными напитками, не обращая внимания на слова стариков, предупреждавших, что святой накажет его. Однажды ночью он услышал два пушечных выстрела со стороны святыни, и к утру и он и его жена забо-

лели, их кожа покрылась красными пятнами. Доктора будто бы не смогли им помочь, а местный шаман Розвай-бакши вылечил их, совершив в течение трех дней обряд «джахр»; естественно, в жертву святому было заклано животное.

Взаимодействие шаманства с суфизмом было облегчено особенностями мусульманского мистицизма. Суфизм получил распространение в народных массах в упрощенных, вульгаризированных формах. Сложные философские концепции суфизма не были восприняты простым народом. Для рядового мусульманина суфий был посредником между богом и людьми, способным в экстатическом состоянии получить божественные откровения и творить чудеса. Свойственное суфиям нарочитое пренебрежение нормами поведения мусульманина истолковывалось как знак близости мистика к богу. Суфиям было дозволено то, что считалось невозможным для обычных людей. В силу этого суфизм легко впитывал в себя самые разные домусульманские традиции, в том числе и связанные с шаманством. Одним из первых на эту связь указал турецкий ученый М. Ф. Кёпрюлюзаде [Köprülüzade, 1929].

Так, рассыпанные по всему мусульманскому миру группы странствующих дервишей или иного рода последователей мистицизма в ряде случаев отмечали себя внешними признаками, которые находят соответствие в шаманстве. Повсеместно были известны дервиши, оставлявшие нестриженными волосы. В Ферганской долине в начале XX в. жил «волосатый ишан» (сочли эшон), позволявший своим собакам разгуливать по расстеленной скатерти с едой; его длинные волосы ниспадали на лицо, он славился как провидец. Напомню, что шаманы многих народов Сибири не стригли волосы. Практикой различных суфийских братств восприняты ритмичные движения под музыку и трюки (в частности, с раскаленным железом), характерные и для обрядовой деятельности шаманов Средней Азии и Казахстана, а также Синцзяна и Южной Сибири. Эти признаки, конечно, могут и не иметь непосредственной преемственной связи с шаманством. Однако в отдельных случаях такую связь трудно отрицать. Она видна, в частности, в особенностях одеяния казахско-киргизских бродячих дервишей — дивана (дувана, дуана, думана), носивших шапку из лебединой шкуры, посох с звенящими подвесками, нередко и погремушку (рог животного с железными кольцами) (рис. 27) [Семенов, 1946. С. 195; Северцов, 1947. С. 247; Varjola, 1986. P. 298]. Ритуальная шапка шамана, сшитая из шкуры животного или птицы, а также посох известны сибирскому шаманству. В окрестностях Самарканда, по материалам О. Муродова, еще в первой половине нашего века были известны отдельные шейхи (смотрители святынь), которых население причисляло к дервишам; эти шейхи имели посох, на котором будто бы могли верхом лететь по воздуху; один шейх даже устроил особую кормушку для своего посоха-коня. Посохи, считавшиеся волшебными конями, были ритуальными атрибутами бурятских [Хангалов, 1958. С. 366, 376—379] и отдельных эвенкийских шаманов. И ритуальная одежда, и посохи, считавшиеся конями, столетия назад принадлежали среднеазиатским шаманам. Ислам,

жестко ограничив проявления шаманского культа, заставил шаманов забыть об этих обрядовых предметах. Однако отдельные внешние признаки шаманского звания сохранились в другой сфере — в деятельности разного рода дервишей; странности одеяния и поведения дервишей не встречали противодействие официальных кругов духовенства, ибо дервиши считались последователями видных мусульманских святых, в них видели людей, которые вдохновлены истинами ислама и юродствуют во славу Аллаха. Для населения дервиши (дивана) были окружены ореолом святости, милостыня им рассматривалась как богоугодное дело. Отношение к дервишам как божьим людям прекрасно иллюстрируется житием ферганского мистика Диванаи Машраба [Лыкошин, 1910, 1911].

Среднеазиатские суфии восприняли и некоторые функции шаманов. Послушники (мюриды) ишанов верили, что их ишан (пир, шейх, муршид) после смерти поможет им попасть в рай: уцепившись за полы его халата, они пройдут над адской пропастью по тонкому и острому, как меч, мосту в рай. Напомню, что у многих народов Сибири в обязанности шамана входило доставлять души умерших на «тот свет». Как уже говорилось, представители суфийского (и не только суфийского) духовенства приписывали себе обладание духами-помощниками, которые помогали им творить чудеса, гадать, излечивать больных, порой проводя шаманские обряды. О. А. Сухарева уже показала, что способность к ишанской деятельности понималась в народной среде «в духе шаманских представлений»: «Бухарцы считали, что магической силой обладают только ишаны или дуохоны ("отчитывающие" больных), имеющие духа-покровителя. После смерти ишана этот дух "избирает" когонибудь из его потомков, который и становится преемником умершего. По выражению бухарцев, дух "пристает" к своему избраннику, чтобы вынудить его принять на себя "бремя" служения... Наличием в роду духа-покровителя объяснялось наследование ишанской силы вместе с общественным положением и богатством» [Сухарева, 1960. С. 50]. Считавшиеся святыми ишаны, бравшиеся исцелить людей от болезней с помощью духов, встречались в Средней Азии повсеместно. Такой ишан, например в 1970-х годах жил в г. Шерабад Сурхандарьинской области УзССР. Он гадал, взывал к своему «пиру», совещался со своими «ангелами» (паришта); для исцеления от болезни пациент должен был доставить ему жертвенное животное определенного цвета шерсти (как скажут духи) [Жалилов, Юсупов, 1974]. По верованиям туркмен-нохурли, «войском» духов-помощников обладали и местные ходжи — почетная группа, возводившая свою генеалогию к Мухаммеду, по-видимому, образовавшаяся из потомков популярных в свое время суфиев [Басилов, 1970. С. 92—118; Basilov, 1984]. Образы и идеи, коренящиеся в шаманстве, были распространены не только среди простого народа, но и среди суфийского духовенства, так сказать, его элиты. Приведу в качестве примера факт, на который до сих пор не было обращено внимание. Знаменитый суфий Ходжа Ахмед Ясави (XII в.), основоположник ордена «Ясавия», в своих стихах писал: «В тридцать три года... я, собрав войско, сразился с шайтаном» [Ясса-

вий, 1959. Б. 75]. Что это за войско? Вряд ли Ходжа Ахмед Ясави и его почитатели думали, что шайтана устрашат обычные сабли и пики. Иносказательное значение слова «войско», скорее всего, должно быть объяснено представлениями о «войске» шаманских духов-помощников.

Узбеки и казахи верили, что и у дервишей (дивана, дуана, каляндар) имеется потомственный дух-покровитель. Например, «бывший дуана Аман, 84 лет, рассказывал, что в возрасте 56 лет ему явился дух и велел взять в руки в качестве ритуального предмета плеть, принадлежавшую его матери, сильной шаманке, и кобыз... и трижды совершить паломничество к 21 святыне... После этого он ощутил в себе способность лечить от некоторых болезней и отыскивать пропажи» [Мустафина, 1986б. С. 35; 1986а. С. 36—38]. Очевидно, шаманские черты в облике и ритуальной деятельности дервишей были более отчетливыми два-три столетия назад. Это явствует из рассказа о показательном сеансе дервиша, который был устроен в 1787 г. для графа фон Мантейфеля Чурегей-султаном (Средний Жуз). Дервиш описан как «человек степенной, из Ташкен[т]цов, одетый в белое длинное платье полосатое, подпоясанный белым платом, у коего голова обвита была, как у Хо[д]жей, или почесть его священным мужем; в руках костыль или жезл длинной, убранный разными камышками, обвитый весь проволокою и оправлен медью, на коем навязаны были белой длинной плат и два шелковые; называется он Диавана». Показанный им сеанс прорицания вряд ли чем-либо отличается от шаманского. Дивана, «сев на скамью среди юрты, зачал читать молитвы и призывать имянно своих святых, причитая каждому их должности ко управлению и к деянию всяких благ народу; и, как видно, оныя к нему предстали, то он был в великом от того ужасе или в восхищении. Между тем один злой дух препятствовал слышать ему оных божественные отправления; то он, вскочивши, бегал со своим костылем и прогонял сего духа. Напоследок подведена была ему лошадь оседланная. Тогда он вышел на улицу и, сев на оную, отскакал от юрты на четверть версты, и потом, въехав в юрту, вертелся на лошади, имея в руках жезл, раза три или четыре; после выехал и, бросив лошадь, вошел... с веселым видом, прогнавши совершенно злого духа; потом сев так, как и прежде, скликать начал святых, с великим благоговением прося от них милости. По сем ошиб его обморок; то его человека четыре держали весьма усильно, и он рвался, а напоследок утих, и минут десять спустя очувствовался; тут начали его спрашивать, и он рассказывал бывшие ему откровения, что сей год будет благополучно в их народе, войны не будет, скотина будет благополучна, и вся им насказал благая, за что все, его благодаря, сделали по обычаю своему краткую молитву» [Андреев, 1796. С. 66—67]. (Это интереснейшее свидетельство было воспроизведено в двух публикациях в первой половине XIX в. [Броневский, 1830. С. 221—223; Спасский, 1820. С. 169—170], а затем забыто.)

Любопытны представления прииссыккульских киргизов, относящиеся к дервишам. Разницу между «черными» и «белыми» шама-



Рис. 27. Туркменский дивана. Начало XX в. МАЭ 255-151

нами нынешнее старшее поколение видит в том, что «черные» шаманы предназначены к своему занятию «от рождения», а «белые» получают силу «от книг». Отдельные информаторы причисляют к «белым» шаманам заклинателей (касидакон), способных своими молитвами вызвать снег и дождь. Встречается мнение, что «белых» шаманов вообще нет, есть лишь грамотные люди, «ученые» (молдо). Но некоторые киргизы считают, что «белый» шаман — это дувана, ибо ему дают чудодейственную силу «белые» джинны (ак жын), в отличие от «черного» или обычного шамана, связанного с «черными» джиннами (кара жын). «Думана — это то же самое, что бакшы. Ему духи помогают».

В Джумгальской долине до революции был известен Чынгыш-дувана. Он бродил по киргизским селениям и прорицал, предвещая, будет ли у скота приплод, будут ли в достатке люди. Когда кто-то в окрестности заболевал, он сразу же узнавал об этом. Он славился и как исцелитель, к нему ехали жители разных аилов в надежде избавиться от своих недугов. Еще до их прихода он будто бы знал, откуда посетитель и какое животное он гонит с собой. Рассказчица поведала историю своей свекрови. Свекровь родила семерых детей, но шестеро из них умерли. Когда она была вновь беременна, то обратилась за поддержкой к Чынгышу. Дувана сказал: «Все будет хорошо. Когда ты родишь, я приеду к тебе на коне и попрошу дать мне дитя». Действительно, он появился, как только свекровь разрешилась от бремени. Женщина протянула ему ребенка. Дувана взял его за обе ноги, постучал им, как плетью, по крупу коня и поехал прочь, погоняя коня мальчиком. Родственники ринулись вслед, умоляя отдать ребенка. Проскакав с километр, дувана бросил новорожденного в снег и помчался дальше, не оглядываясь. Родители были в тревоге, но мальчик не заболел и в последующие годы рос здоровым. После него свекровь родила еще пятерых здоровых детей. Рассказчица была уверена, что Чынгыш-дувана обладал духами-помощниками (колдогондар), «детьми» (балдар), которые сообщали ему обо всем и помогали лечить.

Ишаны (пиры) принимали шаманов в число своих послушников (мюридов), не запрещая им заниматься шаманством. «В Ташкенте есть фолбин, которая совмещает в себе гадалку и хальфу, помощницу ишана, ревностную мусульманку и мюридку... Никто не видит в этом ничего ни странного, ни предосудительного. Наряду с участием в зикрах, руководством их, она занимается гаданием, привораживанием, лечением изгнанием духов. Все это мирно уживается» [Троицкая, 1925. С. 147]. В ряде случаев ишаны предписывали своим мюридкам-шаманкам отказаться от некоторых традиционных шаманских атрибутов, в частности от бубна.

У узбеков и таджиков считалось обязательным для шаманов получать посвящение от ишанов на занятие шаманством.

Шаманка Момохал рассказала, как она брала благословение («брала руку») у ишана, выполняя совет посвятившего ее шамана. Она явилась в дом ишана с подарками — материей для халата (бир тўнлик бекасам), небольшой суммой денег. Вначале она представилась женщинам из семьи ишана. Смущаясь, спросила у жены

ишана: «Я хочу стать шаманкой, даст ли мне благословение ишан?» — «Я не знаю», — сказала жена и пошла к ишану в комнату. Старик-ишан позвал к себе Момохал. «Не стесняйтесь, доченька,— сказал он ей.— Мы тоже верим лекаркам (биз ҳам момоларга сийинамиз). Хоть я и ишан, мы не раз приглашали в свой дом лекарок (момо). Раз вы намерены исполнять обязанности лекарки, как я могу, доченька, отказать вам в благословении? Мы сами зависим от вас и обращаемся к вам, когда кто-то заболеет. Это — ремесло (касб), оставшееся от праотца Адама и праматери Евы». Прочитав молитвы, он с силой дунул в ее ладони, протянутые как для молитвенного движения, и сказал: «Омин. Пусть ваши действия приносят исцеление, пусть ваша рука будет легкой (қилганингиз эм бўлсин, қўлингиз енгил бўлсин)». Эту фразу обычно произносят и шаманы (знахари) при посвящении новичков. Момохал считает этого ишана своим наставником (пир), однако из ее рассказа не следует, что она стала мюридкой ишана.

Знахарка Кырмыз-момо (1911 г. р., жительница Ангорского района) рассказала про знаменитую в этом районе гадалку, которая «дала руку» девяти ишанам. Сама Кырмыз-момо «дала руку» четырем ишанам. Чтобы «дать руку» еще одному ишану, не надо ждать, когда умрет тот, от которого ужс получено благословение. Те, кто благословил ее, были живы, однако она считала нужным получить посвящение еще у одного ишана, потому что он был пиром или сыном пира ее отца. Ишан говорил ей традиционную фразу: «Пусть Ваша рука будет легкой, пусть ваши действия приносят исцеление». Как полагалось, она приносила ишанам подарки (например, отрез на рубашку). В 1983 г., когда Б. Х. Кармышева и я беседовали с Кырмыз, из давших ей благословение ишанов был жив только один; Кырмыз не знала точно, где он живет. Рассказ Кырмыз также не характеризует ее как мюридку ишана; устоявшееся в узбекском языке выражение «дать руку» (т. е. стать мюридом) имеет в данном случае иной смысл: «получить благословение».

Шаманская практика включила в себя суфийское радение, зикр (джахр), участники которого приводили себя в экстаз. Суфийские радения были тихими (экстаз достигался сосредоточенным повторением про себя чаще всего одних и тех же фраз или имен бога) и громкими (джахр), во время которых религиозные формулы выкрикивались громко и сопровождались хриплыми выдохами, а также резкими телодвижениями. «Когда экстаз доходил до предела, все вставали и, сплетясь в один рычащий, тяжело дышащий клубок, топтались на месте... Радение всегда сопровождалось протяжным чтением стихов, что лежало на обязанности специального лица — хофиза» [Сухарева, 1960. С. 51]. Зикр неоднократно описан разными наблюдателями [Пантусов, 1888; Путилов, 1888; Смирнов, 1899; Андреев, 1915; Троицкая, 1928]. Суфийское радение рядом черт напоминает шаманское камлание. Слова «суфизм сложился в значительной степени на основе шаманистских идей» [Сухарева, 1975. С. 82] не следует понимать в смысле, что суфизм непосредственно вырос из шаманской практики. В историческом развитии религиозных идей шаманство отделено от суфизма, как и от

других поздних разновидностей мистицизма, целой эпохой. Несмотря на внешнее сходство отдельных приемов, способствующих достижению экстаза, имеется огромная разница в мировоззрении, в идеологии, которая определяла содержание экстатических переживаний и в силу этого особенности экстатического поведения. В то же время преемственная связь между шаманством и поздними формами мистицизма не оборвана и все разновидности религиозного экстаза имеют общую принципиальную черту: экстаз означает личную связь с миром сверхъестественного. Эта близость разных форм экстатической обрядности предопределила взаимопроникновение шаманства и суфизма. В частности, в Средней Азии и Казахстане предусмотренный суфийской обрядностью экстаз понимался населением в духе шаманских традиций.

Известны случаи, когда зикр совершался как лечебный обряд с целью изгнания духов. Таким был, например, зикр в туркменской среде, проведение которого считалось привилегией почетных «племенных» групп, — прежде всего туркмен-ата, возводивших свою родословную к святому Гёзли-ата, мюриду Ходжа Ахмеда Ясави. Центральная фигура обряда — «ших» (от араб. «шейх»): под пение хафизов и хриплые выкрики стоявших кругом участников зикра «ших» впадал в экстаз и совершал странные телодвижения, мог биться головой о решетки юрты и выбираться через дымовое отверстие на купол юрты. По рассказам, некоторые «шихи» бросались с купола юрты на землю, намеренно падали на огонь очага, но оставались невредимыми. Подобно шаманам, «шихи» били пациента, швыряли его на решетки юрты, чтобы устрашать наславших болезнь духов. Считалось, что «ших» должен был обладать духом-помощником, «товарищем» (ёлдаш) [Басилов, 1975 г. С. 157—162]. С. П. Толстов первым обратил внимание на близость атинского зикра к шаманскому сеансу, подчеркнув, что шейх («ших») здесь фактически выступает как шаман («роль шамана... исполняет ишан» [Толстов, 1931. С. 260]). Так как «ших» принял на себя функции шамана (порхан), то среди туркмен-атинцев шаманов нет. Интересно, однако, мнение туркмен. других групп, не знавших тонкостей зикра: они обычно считали, что шаманы выходят из «племени» ата, отождествляя с шаманами «шихов», исцеляющих больных обрядом зикр [Басилов, 1986б. С. 107—108].

С другой стороны, и шаманское камлание впитало в себя ритуальные традиции зикра. Зикр наложил свой отпечаток на шаманскую обрядность в разных формах. Вначале, видимо, имела место своего рода кооперация шамана с исполнителями зикра (как в тех случаях, о которых сообщал А. А. Диваев): для участия в обряде исцеления «побитых джинами» (психически больных) людей казахские баксы приглашали дервишей-каляндаров «ордена джехрие». Каляндары, окружив больного, выкрикивали громко: «Ху! ху! Алла-ху! Алла-ху! [Диваев, 1902]. В одном из вариантов киргизского эпоса «Жаныш и Байыш» имеются строки:

Женщина-шаманка и дервиш [думана]
Устроили радение [зикр] вполголоса
[Молдобаев, 1983. С. 128].

Но к концу XIX в. шаманы обычно самостоятельно совершали действия, характерные для зикра. В одних случаях прослеживаются лишь отдельные элементы зикра, например возгласы «Алла-ху!», сопровождавшие обрядовые песнопения у уйгурских шаманов [Тенишев, 1984. С. 20—23]. В других случаях принятые при зикре восклицания исполнялись и участниками камлания, как это было у казахов во второй половине XIX в. Так, один из очевидцев шаманского камлания в окрестностях г. Троицка сообщал, что баксы впал в экстаз и стал с силой бить себя обухом топора в грудь, вонзал в грудь и в рот нож, а затем «неистовство его дошло до крайних пределов». Он вскинул к себе на плечи пациентку и бросил ее на землю, потом проделал то же самое и с другой женщиной. Присутствующие казахи «начали произносить нараспев: Алла, Алла! вероятно, для того, чтоб нечистый был дальше прогнан и не завладел бы кем-нибудь из них». Под эти возгласы баксы приступил к новому трюку: человек до пятнадцати с двух сторон взялись тянуть веревку, обмотанную вокруг поясницы шамана, «сдавливая несчастного шамана так, что у него лицо посинело и глаза налились кровью» [Новолинеец, 1848]. Согласно другому сообщению (Иргизский уезд, 1896 г.), баксы заиграл на кобызе, призывая духов, «а затем проделывал разные фокусы. После этого бакса встал и начал вокруг больного бегать и кидался на больного с криком: гаф-фу, гаф-фу и т. п.» [Жильцов, 1896]. Баксы, практиковавший в Чимкентском уезде, начинал камлание песнопением, призывая святых. Через некоторое время он просил присутствующих, чтобы они повторяли фразу «Ля иллахи иль Алла» (Нет бога, кроме Аллаха), и приступал к призыву духов-помощников. По ходу песнопения, обращенного к его джиннам, баксы просил присутствующих произносить слова «Алла-ху!» и продолжал некоторое время призывать духов, а затем совершал трюки (вонзал в себя нож, ходил босыми ногами по раскаленным докрасна железным предметам и т. п.) [Диваев, 1899. С. 317—325].

Таких описаний немного, поэтому мы можем думать, что в XIX в. зикр еще только начинал входить в шаманские традиции казахов. Неизвестно, когда действия зикра были восприняты шаманской обрядностью узбеков и других народов Средней Азии. Ясно лишь, что уже в начале XX в. зикр стал важным, а во многих случаях и основным элементом камлания. Наиболее ранняя зарисовка зикра у узбеков, исполнявшегося во время обряда изгнания вредоносного духа, принадлежит А. Л. Троицкой. Шаманка вначале закончила приготовления к обряду; шкурой только что зарезанного барана покрыли спину и бедра больного, положив сверху одеяло. Шаманка прочитала молитву, зажгла светильники, стала обводить ими вокруг больного, читая нараспев заклинания. Наконец, она «взяла бубен и начала бить в него и петь. Женщины, раскачиваясь в такт, выкрикивали «Олло-ху» (Бог он). Постепенно размеренные удары в бубен усиливаются, учащаясь, удары все быстрее и быстрее. Голос фолбин крепнет. Она приходит в экстаз, судорожно трясет головой. Женщины напрягаются и раскачиваются сильнее. Внезапно фолбин умолкает... Взяв пучок таловых веток с

листьями, фолбин бьет ими по голове, плечам, пояснице, бедрам больного, повторяя операцию три раза. Наступает небольшой перерыв». Вот фолбин вновь нараспев произносит молитвенные формулы, заканчивающиеся фразой «ло илаха илла олло» (нет божества, кроме Аллаха). Женщины подхватывают эту фразу «и начинают раскачиваться в такт, обращаясь лицом в сторону головы больного... где главным образом собралось все нечистое» [Троицкая, 1925. С. 149]. Во время другого обряда «присутствующие женщины принялись хлопать в ладоши, выкрикивая «илл олло», т. е. «кроме бога», и раскачиваясь. Шум поднялся невообразимый — резкие удары в бубен, пение фолбин, хлопанье в ладоши и выкрики — все смешалось в одно, визгливый голос больной и ее юродства дополняли картину... Второй сеанс фолбин начала словами «Ло илаха илла олло», подхваченными присутствующими» [Троицкая, 1925. С. 151]. Эту фразу участницы обряда произносили, медленно раскачиваясь. Зикр описан и М. Ф. Гавриловым [Гаврилов, 1929. С. 19—20].

Как существенный элемент шаманского камлания зикр предстает и у узбеков Хорезма [Снесарев, 1969. С. 53—54]. У узбеков-кипчаков шаманский обряд сопровождался игрой на бубне и заклинаниями. «При этом шаман часто произносил «обло-хак» («Аллах-истина»), и за ним все присутствующие родственники [больного] повторяли это слово» [Шаниязов, 1974, С. 329]. В узбекских селениях Южного Казахстана зикр также был главным действием шаманского сеанса. Каждый шаманский обряд «в основном состоял из трехразового радения (уч ҳалқа жахр)... После чтения молитв и призывания своего «войска» духов (лашкар), проводящая обряд табуп начинала джахр, и другие участницы поддерживали ее. После перерыва джахр возобновлялся снова, повторяясь три раза в течение дня» [Тайжанов, Исмаилов, 1986. С. 122]. Лет пятьдесят назад шаман и шаманка проводили вместе лечебный обряд: «В доме зажгли костер, в огонь положили серп и нож. Когда эти предметы раскалялись докрасна, шаман и шаманка время от времени брали их из огня и лизали. Женщины, принявшие участие в обряде, с возгласами «хув-хув» прыгали и кружились вокруг больных. Это продолжалось долго, и женщины устали. Некоторые из них падали и плакали от усталости» [Тайжанов, Исмаилов, 1986. С. 129].

Дополним эти сведения неопубликованными записями К. Л. Задыхиной, сделанными в 1955 г. в Бухарской области. Для обряда излечения больной женщины шаманка положила на большое медное блюдо муку, масло и другие продукты. «По краю блюда были поставлены 40 глиняных светильников с растительным маслом и фитилем из скрученной ваты. Больная была посажена посреди комнаты, вокруг нее сели женщины. Бахши сидела в углу и била в бубен, вслух призывая пери и шайтанов. По ее приказанию [из помещения] были убраны все острые [металлические] вещи, [а также] перец и лук... Женщины раскачивались, выкрикивая с выдыханием. Потом они встали, взялись под руку и, раскачиваясь и выкрикивая, ходили по кругу, некоторые дошли до невменяемого состояния. У бахши пошла пена изо рта, некоторые

женщины падали. Считалось, что вызванные бахши духи вселились в них. Бахши била в бубен над головами женщин; тех, кто упал, три раза ударяла по спине. Отлежавшись, они вставали. С больной градом лился пот. Потом опять все сидели [под пение призываний?]. Затем бахши потребовала черную и пеструю курицу, зубами оторвала у них гребешки и кровью курицы обмазала тело больной, подняв платье. Потом вывела ее на улицу, зажгла костер и, обходя вокруг больной и костра, била ее курицей». Сняв с больной всю одежду, она взяла ее себе, как и курицу.

Я несколько раз видел зикр, исполнявшийся в ходе шаманского камлания, у узбеков дештикипчакского происхождения в Галля-Аральском районе Джизакской области. Первый раз я присутствовал на камлании в 1974 г., когда шаманка Айдай провела обряд «обновления благословения». После полудня началось приготовление обрядовых кушаний; шаманке помогали родственницы. Сеанс начался вечером, около половины девятого. Присутствовало десять женщин, в основном пожилых и из круга родственников шаманки; одна из них была сама шаманкой, несколько других приняли благословение, но шаманками не стали. Жертвой духам на этот раз была курица, и участницы прежде всего угостились куриным бульоном с мясом. Куриные кости после трапезы заботливо собрали в тарелку, а тарелку поставили среди прочих нужных для ритуала предметов на расстеленной посреди комнаты белой кожаной скатерти. Пропитав маслом и расставив на скатерти светильники, Айдай подогрела бубен у электронагревателя, чтобы он лучше звучал, села перед скатерью и шепотом прочитала молитву. Зажгла светильники, три раза склонилась к скатерти, потребовала тишины, села, закрыла глаза («иначе духи не придут») и начала играть в быстром, взволнованном ритме, затем запела под аккомпанемент бубна, призывая духов. Резкие энергичные звуки бубна заглушали слова песнопения. Скоро шаманка впала в транс, на ее мучительно исказившемся лице появился пот. Пропев одну-две фразы, она тяжело, с присвистом выдыхала воздух. Поддались воздействию музыки и присутствующие женщины. Они начали сами петь религиозные куплеты, сопровождаемые, как припевом, словами «Аллохю!». Каждая из них пела медленно, в своем собственном ритме, не пытаясь подладиться под соседку или следовать беспокойному, напряженному ритму бубна. В течение всего сеанса шаманка несколько раз впадала в исступленное состояние, била бубном по полу и по соседке справа; она размахивала бубном перед собой, как бы отгоняя кого-то, или, подняв бубен над собой двумя руками, с усилием отпихивала от себя кого-то невидимого и затем стряхивала перед собой на пол. (Как потом она объяснила, ей пришлось отгонять «давивших» ее духов). Впали на некоторое время в транс и две участницы обряда, раскачиваясь и делая конвульсивные движения руками, как бы не владея собой; одна из них трясла лицом и произносила звуки, отдаленно напоминавшие восклицание «Брр». Они были в экстазе не долго. Весь обряд длился около полутора часов. Важно отметить, что зикр, называемый здесь также «алла солиш» или «ҳалқа солиш», считался кульминацией шаманского

действия. Шаманка Нобат, слушая однажды магнитофонную запись шаманского обряда, с удовольствием отметила, когда начались нестройные экстатические выкрики участниц камлания: «Ага! Духи пришли!». Любопытны пояснения Айдай к обряду. Почему одной из участниц стало плохо, а другая потеряла контроль над собой? Оказывается, они позволили себе смеяться во время камлания, и за это их «давили» их собственные духи (жин босади). «И я несколько раз ударила их бубном. Видел? И им легче стало».

Когда в 1979 г. обряд повторного посвящения совершала шаманка Нобат, женщины во время зикра встали в круг. Держась за руки и делая резкие поклоны, они хрипло выкрикивали: «Аллохю!» и одновременно двигались по кругу (рис. 28, 29). По словам шаманок и пожилых людей, знакомых с шаманской обрядностью, нынешние камлания не оставляют того впечатления, которое производили сеансы шаманов, практиковавших в 1930—1940-х годах. Обычно камлание с зикром в те годы длилось всю ночь; многие шаманы выскакивали с бубном на купол юрты и оттуда руководили участниками зикра; во время зикра шаманы брали в руки и лизали раскаленные докрасна железные предметы. Такие же сведения получены и в Сурхандарьинской области.

В XX в. зикр был важной или основной частью обряда у таджиков и туркмен, а также киргизов и казахов (преимущественно в южных районах Киргизии и Казахстана) [Сухарева, 1975. С. 64—67; Корженевский, 1913; Баялиева, 1972. С. 141—145; Басилов, Ниязклычев, 1975. С. 128; Басилов, 1975а. С. 119—122].

Самое интересное состоит в том, что во многих случаях зикр вытеснил традиционные формы камлания и стал содержанием шаманского обряда. Шаманы сами проводили зикр. Впервые об этом явлении с недоумением сообщил М. С. Андреев. После поездки в Самаркандскую область он писал: «Довольно странно, казалось бы, что «джахр» у арабов обычно устраивается по совету знахарки («фольбен», «кушнач», «бахши») и ведется под ее руководством. Под аккомпанемент ее бубна собравшиеся женщины, как передавали, поют обычные припевы радения, после чего они, как это делают после своих джахров и мужчины, принимаются за еду. Поэтому, наказывая об устройстве джахра, фольбин заранее говорит, открывая «фоль» [гадая]... что нужно заколоть, напр[имер], барана» [Андреев, 1924. С. 136—137]. Таким образом, джахр у арабов был лечебным обрядом, заимствовавшим из шаманских традиций жертвоприношение духам.

Шаманским обрядом зикр стал и у других народов Средней Азии и Казахстана. Он был основным лечебным ритуалом, совершавшимся шаманами при тяжелых болезнях. Шаманка (гадалка), к которой обращались, чтобы узнать, как лечить больного, говорила: «Надо провести зикр»; это означало, что следует обратиться к шаману. Выше упоминалась казахская шаманка Балбике, которую не мог исцелить молитвами от «шаманской болезни» ее дядя, сын святого. Когда Балбике исполнилось 20 лет (она уже была матерью двоих детей), родственники показали ее прославленной в районе Сайрама (Чимкенская область) шаманке. Баксы пришла поздним



Рис. 28. Зикр во время шаманского обряда ежегодного обновления посвящения. Шаманки Нобат (слева) и Айдай (справа) вместе с другими участницами обряда движутся вокруг скатерти, уставленной нужными для ритуала предметами. Узбеки. Джизакская обл. УзССР. 1979 г. Фото автора



Рис. 29. Зикр во время шаманского обряда ежегодного обновления посвящения. Узбеки. Джизакская обл. УзССР. 1979. Фото автора

утром и, увидев больную, лежащую в почетном месте юрты (тёр), сказала: «Поднимите ее». Эти слова возымели неожиданное действие: Балбике прямо взлетела с места. Шаманка взяла ее за «жилу» (тамыр) и, покачав головой, сказала: «О, что же вы так затянули». Потом обратилась к матери Балбике, которая сидела у двери: «Готовься, сегодня буду делать зикр» («зикир») [Байбосынов, 1982. С. 21].

Зикр сделался главной формой шаманского камлания и у каракалпаков. В одном из немногих описаний понятия «камлать» и «проводить зикр» тождественны: порхан «принимался шаманить ("зикр салу"), громким криком "ауа-ак-ауу, ауус-ак" вызывая духа и произнося заклинания. Затем становился на лезвие сабли, бился головой о дверь, брал в рот раскаленное железо, иногда бил больного, чтобы отогнать якобы вселившихся в него злых духов» [Шалекенов, 1958. С. 336]. В другом сообщении говорится, что каракалпакские шаманы для изгнания духов применяли способ «коширу» или «зикир салыу». Контекст позволяет допустить, что терминами «коширу» и «зикир салыу» назывался один и тот же обряд. В начале камлания порхан призывал своих духов-помощников (в том числе святых). «Чтобы умилостивить своих покровителей, шаман раскалял докрасна топор, нож и т. д. и облизывал их; иногда шаман прыгал, бегал, часто карабкался по стене юрты (кереге) для того, чтобы "опустить" своего [духа-]покровителя на землю... Во время камлания — зикир — все участники вставали и, держа

друг друга руками за плечи, [сначала] медленно, [затем] все ускоряя темп, передвигались по кругу, время от времени нагибаясь корпусом к центру круга, где сидела или лежала больная и монотонным голосом кричали «оу а!» «ау а!». Эти возгласы символизировали призыв доброго [духа-] покровителя» [Есбергенов, Атамуратов, 1975. С. 111—112]. Сегодня, при отсутствии более детальных описаний шаманских обрядов у каракалпаков, нельзя сказать, чье мнение отражено в этих объяснениях действий шамана: самих авторов или людей, которые рассказывали им о шаманах.

Ю. В. Кнорозов наблюдал шаманский зикр в Каракалпакии в 1947 г. По его описанию, порханы «под удары бубна, приводят себя в экстаз внутри круга зрителей и издают различные звуки, наподобие рева и шипенья разъяренных животных, иногда наподобие возгласа "ху", сопровождая их резкими телодвижениями, беганьем по кругу, ударами в грудь обухом топора и т. д. Обычным приемом является также бой головами между порханами, когда они с разгона ударяют друг друга лбами, приходя при этом в настоящую ярость. Периодически останавливаясь перед кем-либо из зрителей, порханы ударяют его плетью, иногда поют предсказания своему «пациенту», раскачивая его в такт пению, и заканчивают ударом по шее или обдуванием, после чего получают несколько рублей, которые берут, несмотря на весь свой экстаз. Они стараются вовлечь внутрь круга и заставить принять участие в их манипуляциях возможно большее число зрителей. Большинство посетителей зикров — женщины. Главные порханы — мужчины, обычно казахи и каракалпаки» [Кнорозов, 1949. С. 88—89].

Одно из самых подробных описаний шаманского зикра дает зарисовку обряда, совершавшегося среди казахов в окрестностях Ташкента в 1920—1930-х годах. Обряд начался около 10 часов вечера. Очевидец рассказывал: «В углу небольшой квадратной комнаты, освещаемой висячей лампой, на кошме сидели человек 8 мужчин и тихо разговаривали. В центре расположились кругом женщины. Среди них сидел баксы (колдун и главное действующее лицо в зыкыре), здоровый, плотный мужчина». Начался обряд. Баксы зажег стоящие перед ним в блюде светильники «и начал произносить слова молитвы, сначала медленно распевая и слегка покачиваясь в такт, затем все быстрее и быстрее. Внезапно он быстро остановился. Блюдо с догорающими светильниками убрала одна из женщин. Баксы взял в руки камчу [плеть] и начал опять медленно и отрывисто повторять «бисмилла рахман рахим», затем, все учащая темп и раскачиваясь, громко выкрикивал последнее слово. Сидящие в круге женщины хором вторили ему. Баксы снова резко остановился и начал медленно: «ля иллях иль аллах». Женщины, учащая темп, выкрикивали только последнее «иль аллах»... Лица раскраснелись, глаза дико сверкали — женщинами овладевал экстаз. Одна из сидевших в кругу, раскачиваясь в такт выкрикам, медленно приподнялась на колени. Все ее тело конвульсивно содрогалось, глаза были закрыты. Затем она встала на ноги и начала быстро кружиться, переваливаясь с ноги на ногу и неуклюже подпрыгивая...

Шум в комнате сразу заметно усилился. Издавая звуки, похожие на страшное, захлебывающееся звериное рычание, баксы тоже приподнялся. Как по команде, за ним начали быстро вставать остальные женщины, раскачиваясь и не переставая повторять: «иль аллах». Они также закружились в беспорядке посреди комнаты... Баксы, кружась вместе с женщинами, находился в центре. Останавливающихся он подталкивал легкими ударами по спине, заставляя участвовать в дикой пляске... Упавшим помогали встать и вталкивали снова в круг. Когда беснующиеся дошли до крайней степени исступления, по знаку баксы одна из стоящих у стены женщин внесла в комнату раскаленные докрасна угли и высыпала их посередине на землю. Кружащиеся быстро бросились к углям, топча их босыми ногами. Баксы, став около углей, не давал им долго задерживаться и, отталкивая, подпускал следующих». Затем женщины по очереди лизали раскаленный серп. Одна из них, глядя в угол, разговаривала с духом в виде змеи, называя его ласкательными именами. «В комнату внесли двух маленьких детей, баксы быстро плюнул на одного и другого, и их тотчас же вынесли. Затем к нему по очереди подходили стоящие у стены женщины» [Кривовяз, 1929. С. 12]. Зикр был окончен, когда на востоке начало светать. Это описание подтверждает, что зикр совершался шаманом, а не духовным лицом.

Во многих случаях шаманские зикры совершались на святых местах. Описанный Ю. В. Кнорозовым зикр проводился согласно обычаю в ночь с четверга на пятницу у гробницы святого Шамуннаби, или в подземелье святыни Мазлум-хан-сулу, или, если людей собиралось немного, в доме смотрителя святыни, шейха. Здесь обычно зикром руководил (т. е. благословлял шамана на совершение зикра) смотритель могилы святого или местный ишан. Но чаще всего в имеющихся сведениях нет указаний на присутствие духовного лица. Шаман проводит зикр самостоятельно. В Сурхандарьинской области Узбекистана шаманские лечебные обряды джахр нередко совершались в самом здании над могилой святого. Так, на святыне Чилонота (в окрестностях сел. Вандоб Шерабадского района) джахр проводили в преддверии мавзолея. Кроме шамана, в обряде участвовали 5—10 или более мужчин. Посреди тесного помещения лежал на полу больной; стоя кружком вокруг него, участники обряда выкрикивали вслед за шаманом: «Алла-ху!» и т. п. В 1960-х годах старуха-шаманка Эмбер-мама устраивала зикры (джер — искаженное джахр) на одной из крупных святынь Дейнауского района Чарджоуской области Туркменистана — могиле Ших-Булал-баба. Вначале шаманка призывала на помощь различных святых, «после этого последовали ритмические ритуальные прыжки с поворотами туловища и имитация собачьего лая» [Демидов, 1977. С. 130] (очевидно, имеются в виду выкрики типа «Алла-ху!»). В те же годы на святыне Сахыджан-баба, расположенной в 3 км от Чарджоу, «в теплое время года ежедневно по пятницам джер (джехер) устраивался приезжими из Узбекистана порханами — мужчинами и женщинами» [Демидов, 1977. С. 133]. Эти факты дополняются кратким известием журналиста о шарлатанах,

выдававших себя за шаманов. Под видом лечения они истязали и насиловали верующих женщин. Центром их деятельности была святыня Эзвер-баба (Куня-Ургенчский район) [Павлов, 1959]. О шаманских сеансах на этой святыне сообщал и Г. П. Снесарев [Снесарев, 1957. С. 64—65].

Интересна статья «Лисица-лекарь» о деятельности некоего Аламурата Ембергенова, в 1950-е годы выступавшего в роли шамана. Летом этот жулик-шаман жил при святынях Назлымхан и Кетпенши Ходжейлинского района Каракалпакской АССР. Туда и отправлялись верующие люди, чтобы встретиться с шаманом. Однажды человек, страдавший головной болью, оседлал ишака, положил в сумку курицу и поехал к святыне Кетпенши-аулие к шаману. Шаман пощупал его пульс и изрек: «Если не проведешь сорок дней на святыне, не исцелишься». Болезнь, по его словам, была тяжелой, и простые обряды не годились: «Если не устроить зикр в течение сорока дней, не избавишься от [наславших болезнь] джинов». Пациент согласился, и порхан провел зикр в здании святыни Кетпенши. Он кричал, призывая духов (жин-аруақ), особенно сильно буйствовал ночью; изо рта его падала пена; он тряс больного, хватал его то за одну, то за другую руку. Шаман предписал участвовать в зикре и одной молодой женщине, обещая таким образом исцелить ее от бесплодия. Однако на уме у него было другое. Когда женщина привыкла проводить ночи на святом месте, порхан сообщил ей, что от своих духов узнал: этой ночью ей явится некий святой в белом одеянии. Облачившись в белые одежды, он овладел задремавшей женщиной [Сеитов, 1959]. Этот рассказ показывает, что шаман жил при святыне и фактически был там хозяином наподобие смотрителя могилы святого.

Изложенные факты объясняют, почему у некоторых групп туркмен Хорезмского оазиса сложился обычай обращаться к шаманам словами «ишан-ага» [Басилов, Ниязклычев, 1975. С. 136—137]. Став лицом, устраивающим зикры, шаман взял на себя функцию, традиционно принадлежавшую ишану. Мы видим, что переплетение суфизма с шаманством способствовало сохранению важного места исламизированного шаманства в религиозной жизни мусульман Средней Азии и Казахстана. О большом значении шаманства в местном быту свидетельствует весь изложенный материал; добавлю, что среди шаманов у туркмен и казахов встречались и выходцы из почетной группы ходжей [Басилов, 1986б. С. 204].

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Одна из важных задач религиеведения — выяснение исторических закономерностей развития верований, культов и в конечном итоге всей религиозной идеологии в целом. Исторический подход связан с понятием исторических корней религии, которое подчеркивает преемственность в сфере религиозной идеологии. Специфика религиозных образов и идей не может быть объяснена только экономическими и социальными факторами. Религиозная деятельность человека во многом обусловлена уже сложившимися традициями, оставшимися в наследие от предшествующих поколений: мифологическими образами, поверьями, ритуалами. Все изменения в культе и религиозные реформы, отражавшие новые потребности общества, вырастали на почве прежних воззрений и в этой же почве им предстояло внедряться, взаимодействуя со старыми верованиями и обрядами. Устоявшиеся религиозные традиции всегда являлись частью того общественного бытия, которое находит свое отражение в религии. Важная роль традиций в жизни религиозных воззрений была убедительно доказана работами эволюционистов и признана марксизмом. Преемственность в сфере идей, образов и связанных с ними действий является одной из главных закономерностей процесса развития религии на всех этапах ее существования.

Преемственность, сохранившая в Средней Азии и Казахстане шаманство, яснее раскрывает нам специфику ислама. Исламизированное шаманство существует также в Афганистане, Иране, Индии, Пакистане, Малайзии, Китае и ряде других стран, где распространился ислам. Механизм взаимовлияния ислама и пережиточных домусульманских культов, который удалось проследить на нашем материале, видимо, один и тот же для разных частей мусульманского мира. Пример шаманства показывает, что ислам, усваивая домусульманские традиции, настойчиво преобразовывал их в духе своего вероучения. В Средней Азии и Казахстане шаманство подверглось основательной исламизации. Оно восприняло и мифологию, и верования, и обрядовую специфику ислама. В связи с этим воздействие ислама должно быть признано одним из самых существенных факторов эволюции местных форм шаманства за последний период, охватывающий больше чем тысячелетие. С другой стороны, благодаря исламизации пережитков шаманства ислам в Средней Азии и Казахстане оказался обильно насыщенным традициями шаманства, особенно в таких сферах, как суфийская обрядовая практика, культ святых, анимистические воззрения.

Среднеазиатско-казахстанское шаманство — это типичный образец шаманства на поздней ступени его развития в условиях господства одной из «мировых» религий, ислама. Подчеркнем следующее. Ислам насильственным путем прервал самостоятельное развитие шаманства и низвел его на уровень пережиточного неофициального культа. Однако это вмешательство извне не противоречило исторически сложившейся тенденции упадка шаманства в условиях классового общества. У многих народов еще в древности перемещение шаманства на периферию религиозной жизни произошло иным путем, вследствие внутренних преобразований в области религиозной идеологии. Рассмотренное в книге исламизированное шаманство представляет собой закономерную стадию в развитии шаманства, ибо почти повсеместно народы, сохранявшие шаманские традиции, приняли «мировые» монотеистические религии — христианство или ислам. В тех странах, где распространился буддизм, шли те же процессы: шаманство подвергалось преследованиям и разрушалось, а пережитки его продолжали существовать в тесном переплетении с обрядовой практикой буддизма. (Полезно упомянуть, что проявившаяся повсеместно способность шаманства усваивать разнообразные влияния более развитых религий служит веским доводом против старой гипотезы о происхождении южносибирского шаманства из деградировавших форм индуизма. Наличие элементов поздней религии в шаманстве отнюдь не означает , что именно она послужила основой для возникновения шаманства.)

Рассмотренный материал говорит о глубокой древности многих представлений и обрядов, составивших шаманский культ. В ряде случаев удается проследить изменения, которые были вызваны разного рода преобразованиями в религиозной идеологии. Развитие шаманства шло не только в русле общего процесса изменения верований, отражавшего перемены в жизни общества, но и под влиянием контактов различных культур. Тюркоязычные народы принесли в Среднюю Азию и Казахстан свои формы шаманства. Шаманские традиции тюркоязычных и ираноязычных народов со временем слились воедино, но в неодинаковых сочетаниях, ибо в разных частях региона получили преобладание разные особенности культа (в зависимости от этнической принадлежности населения). В целом в обрядности и верованиях, составлявших шаманский культ, у всех народов региона важное место занимали (или преобладали) традиции, воспринятые у ираноязычного населения края.

Изложенный материал показывает, что шаманство должно рассматриваться прежде всего как социальное явление. Оно основано на свойственных культуре данного народа воззрениях и традициях, является частью культуры всего общества в целом. Оно представляет собой профессию, необходимость которой была еще в недавнем прошлом признана всем обществом; следовательно, всегда, когда шаман проводил обряд с целью излечить отдельную личность, он совершал акт общественного значения, ибо в действие вводился обычай (или институт), установленный и поддерживаемый не отдельными людьми, а обществом в целом. Изучая ритуальные атрибуты, обрядовые действия, тексты призываний, образы

духов, мы повсюду видим не плоды индивидуальной фантазии, а прежде всего издавна сложившийся стереотип. Даже «шаманская болезнь», воспроизводившая древний обряд посвящения, имела традиционную схему; состояние и образ действий шамана во время этой болезни обусловлены нормами культуры.

Следует особо сказать о шаманских призываниях, которые не были рассмотрены в этой книге. В этнографической литературе фактически не получил освещения вопрос о традиционности текстов призываний. До сих пор неясно, в какой степени шаманы были самостоятельны, создавая свои заклинания, и в какой мере зависели от сложившихся стереотипов. М. Элиаде, говоря о лечебном шаманском сеансе северо-американских индейцев, полагал, что ритуальные песнопения — «импровизация шамана, и он забывает их после сеанса» [Eliade, 1974. P. 303] (такое мнение разделяют и некоторые другие специалисты). Материал, полученный в среднеазиатско-казахстанском регионе, приводит к другим заключениям. Шаманские призывания в принципе не были импровизацией, как не был импровизацией и сам обряд. Песнопения представляли собой неотъемлемую часть обряда. Они комментировали обряд, рассказывали о судьбе шамана, о его взаимоотношениях с духами, о цели обрядовых действий. Оказавшиеся в нашем распоряжении записи свидетельствуют о традиционности (стереотипности) текстов. При сравнительном изучении призываний обнаруживается общее единство структуры текста (песнопения начинаются с призыва духов, а заканчиваются их проводами) и тождество или близость отдельных формул. Шаманы, жившие далеко друг от друга, принадлежавшие к разным народам, использовали одни и те же образы, понятия, словосочетания (например, в описании духов: «Из девяноста бараньих шкур не скроили тебе шапки»; «ростом с решетку юрты ... змея» и т. д.). Текст призывания не был строго зафиксированным, имевшим раз и навсегда установленные количество и последовательность строк. Смысловая целостность текста не нарушалась при дополнении, сокращении или перемещении его элементов. Неизменной должна была быть общая структура текста, а объем его мог быть увеличен или уменьшен в зависимости от обстановки и вдохновения. Одни и те же по смыслу фразы или фрагменты текста легко могут получать иное оформление, одна и та же мысль — разное выражение. Записи песнопений — это отдельные образцы творчества той или иной шаманки (шамана), но не установившийся, застывший текст, повторяемый в сходных ситуациях.

Конечно, тезис о культурных стереотипах, лежавших в основе воззрений и действий каждого шамана, не следует понимать упрощенно. Рассмотренные нами сведения показывают не только принципиальные общие черты, но и многообразие вариантов (форм) шаманского культа. Здесь нет противоречия. Любой шаман усваивает и воспроизводит в своей деятельности не всю совокупность народных религиозных традиций, а лишь какую-то их часть. В шаманстве нет регламентированных обязательных норм, и перед шаманом открыт широкий свободный выбор, когда он, руководствуясь ожиданиями окружающих и своими собственными склонностями,

«видит» тех или иных духов, «слышит» их указания относительно порядка ритуальных действий да и всего своего образа жизни. В некоторых случаях мы можем засвидетельствовать почти полное совпадение взглядов и ритуальных стереотипов; обычно такое сходство бывает у шаманов, живущих по соседству. Но различия в представлениях и в обрядности шаманов бывают значительными и среди одной и той же группы населения. Это закономерно и не означает разложения некогда единого в своих формах шаманского культа. Напротив, разнообразие форм, видимо, уже в древности было характерной чертой шаманства. Таким образом, отметив в деятельности какого-либо среднеазиатского шамана те или иные особенности, мы не вправе ожидать, что они в том же виде встретятся и у других шаманов; этого может не случиться. При единстве принципов, на которых основано шаманство, каждый человек по-своему воплощает эти принципы в жизнь. И тем не менее подчеркнем вновь — шаману предоставлена свобода индивидуального творчества в рамках традиций. К этому выводу приводит даже материал, полученный сравнительно недавно, свидетельствующий о заметном разрушении самих традиций.

В наши дни в Средней Азии и Казахстане шаманство все еще представляет собой живое явление, действующую функцию бытовой культуры части населения. Однако оно переживает процесс быстрого вырождения. Этот процесс начался еще в дореволюционный период, но стал особенно заметен в послевоенные годы. Во многих районах шаманы исчезли полностью. В юго-западной Туркмении, например, где я неоднократно проводил полевые работы, шаманов не было уже в конце 1940-х годов. В других местах шаманы немногочисленны; как правило, это старые или пожилые люди. Сам шаманский культ теряет прежнее содержание, упрощаются ритуалы и связанные с ними верования. Упадок шаманства хорошо прослеживается на примере полукочевых в прошлом узбеков, живущих в долине Зеравшана. Еще в 1930-х годах здесь были известны шаманы-мужчины, которые могли лизать раскаленные докрасна железные предметы, брать в руки и в рот угли, заглатывать и затем выхаркивать завязанную узелками нить. В наше время шаманский культ перешел в руки женщин, которые не умеют поражать воображение присутствующих перечисленными действиями. Совершая лечебные обряды, они в основном поют призывания и ходят вокруг пациента. Смысл многих обрядовых действий ими забыт. Тускнеют представления, связанные с миром духов, теряют традиционную специфику сами образы духов. Наиболее прочно традиции шаманства сохраняются в Узбекистане и Таджикистане.

Вместе с тем вызванные перестройкой изменения в жизни нашей страны создали благоприятные условия для деятельности шаманов и близких к ним специалистов. В течение нескольких последних лет повсеместно оживился интерес и к религии, и к разным загадочным или необычным явлениям. Освободившись от мелочной идеологической узды (а заодно и от чувства меры), средства массовой информации быстро освоили еще недавно запретные темы. Теперь печать охотно обсуждает рассказы о встречах с ино-

планетянами, публикует интервью с астрологами, ясновидцами или провидцами, дает слово колдунам, которые заверяют публику, что уважают медицинское образование и желают творить добро [Судаков, 1990]. В газете можно прочитать о вещунье, которая по фотографии убитой девушки «восстановила картину преступления, совершенного в прошлом году» [Заев, 1991]. Пресса не могла пройти и мимо шаманов. «Правда» поместила фотографии шаманов (25 октября 1989; 25 марта 1990). «Что лежит в основе шаманства? — рассуждает корреспондент. — Наверное, в первую очередь искреннее желание помочь людям» [Кривомазов, 1990]. Другой журналист беседует с нганасанским шаманом. «Будь моложе, в космос полетели бы?» — спрашивает он шамана. «В космос — нет. Был там уже,— отвечает шаман.— Когда начинал шаманить, гостевал на Луне, там наши боги живут» [Морквенас, 1989]. Проводившиеся по телевидению сеансы массовой психотерапии внушили широким слоям населения пиэтет к слову «экстрасенс» и удивительное доверие к разного рода целителям, которые прибегают к способам, не принятым официальной медициной. В свете этого естественно запоздалое признание особых способностей у некоторых шаманов или знахарей, доказавших делом умение распознавать и лечить болезни. Так, казахстанская газета знакомит читателей со знахаркой Дамеш Кенжебаевой. Несмотря на традиционное видение причин болезни («У каждой болезни мозга есть хозяин, которого надо побороть... Я его вижу, он всегда возле больного...»), Дамеш, по свидетельству корреспондента, вернула к жизни многих безнадежных больных. «Еще вчера ее судили за лечение людей и вынесли приговор: два года условно. Сегодня же она врачует в стенах Республиканского института онкологии и радиологии» [Алексеенко, 1990].

Открытая публичная практика шаманов или знахарей в ближайшее время может стать обычным явлением для Средней Азии и Казахстана. В г. Фергане в 1990 г. в здании местной филармонии начала принимать посетителей тридцатилетняя шаманка Мунаввар (рис. 30). По ее рассказу, после явления ей пророка Мухаммеда она стала отчетливо видеть двух духов-помощников в облике мужчин. Затем она настояла на том, чтобы ее «учительница» (отинча) дала ей благословение (разрешительную молитву — фотиха). «Я и до фотиха умела гадать и даже лечить. Я в автобусе еду и чувствую, что у этого человека желудок больной, у другого — печень. Я объясняла людям, чем они больны». Своих духов-помощников она называет словом «пир». Духи дважды возили ее в свою страну, где растут деревья с большими яркими листьями, цветы, высокая трава, на которой не бывает росы. Там нет стариков, и люди не нуждаются в еде. Мунаввар думает, что страна ее духов — рай. «Я летаю вместе со своими духами,— говорила она.— Иногда мы пролетаем сквозь воду, и я не ощущаю, что это вода». Единственный ритуальный предмет, который Мунаввар держит при себе, когда надо распознать болезнь,— это янтарные четки. Чтобы понять, чем болен человек, она берет своей правой рукой его правую руку, и собственные ощущения открывают ей, какой орган не в порядке.



Рис. 30. Шаманка Мунаввар (справа) определяет болезнь у пациентки. г. Фергана. 1990 г. Фото М. А. Богомолова

При этом она убеждена, что определить болезнь ей помогают духи. За помощью к Мунаввар обращаются люди разных национальностей — узбеки, таджики, русские, главным образом женщины. От нее ждут не только лечебной помощи, но и мер по устранению семейного разлада, воздействия на отбившегося от дома мужа и т. п. Принимая посетителей, Мунаввар требует от них вначале прочитать молитву.

Предлагаемые ей способы исцеления — в основном традиционные. Так, Мунаввар при мне осматривала старую женщину, которая жаловалась на боль в ушибленной ноге. Мунаввар, перебирая четки левой рукой, а правой взяв женщину за руку, спросила: «Рядом с тем местом, где вы упали, могил не было? Святого места не было?» — «Нет»,— уверенно отклонила это предположение пациентка.— «Значит, это вред (зиён) [причиненный духами]. У вас не болезнь. Надо испечь одиннадцать лепешек «чальпак» и раздать соседям. Сварить кисель «халвойи тар», угостить соседей. Затем взять три куска ваты, прочесть над ними молитву «Кулхувалла» и сделать «куф-суф» [сильно, со звуком, дунуть, почти плюнуть на вату]. Вату скрутить, чтобы получился фитиль, пропитать маслом и сжечь в печи для хлеба (тамдыр). «Зиён» исчезнет. Все». Другому пациенту Мунаввар предписала незамедлительно обратиться к врачу. В случае, когда посетительница желала внушить своему мужу отвращение к водке, одним из обрядовых действий было запирание замка под чтение молитвы; после этого замок требовалось выкинуть в уборную.

После общей молитвы, которой начинается сеанс, Мунаввар обычно раздает посетителям разного размера узелки (бант) из ниток семи цветов, в которых заключена сила прочитанных над ними молитв; маленький узелок надо вшить в подушку или одежду мужа, чтобы удержать его при семье; большой узелок следует повесить на высокое дерево для счастья и удачи. Завязывание узелков применяется в самых разных случаях. Мунаввар проводит и обряд «кайтарма»— возвращение насланного колдовством вреда тому, от кого исходит порча. Чтобы исполнить этот обряд, нужно воткнуть в мыло семь иголок и бросить это мыло вместе с замком и ключом в нечистоты. Чтобы наказать колдуна, надо закопать в землю 41 гвоздь: когда гвозди начинают ржаветь, к колдуну приходит болезнь.

Вера в духов-помощников, страдания, предшествующие началу шаманской практики (Мунаввар была признана психически нездоровой и отправлена в больницу), молитвы, лечебные обряды — все это ставит Мунаввар в один ряд с традиционными шаманами и шаманками. Однако не все в ее облике соответствует привычному представлению о шаманке. Мунаввар любит современную одежду. В один из дней она принимала пациенток в белом шелковом костюме, состоящем из жакета и шаровар. Говоря о своем даре распознавать болезни, Мунаввар причисляет себя к экстрасенсам, обладающим сильным биополем. Эта делаль указывает на направление, в котором может впредь развиваться древняя профессия шамана. Сохраняя традиционные черты, шаманство может обрести дополнительные силы за счет усвоения новых для него понятий, которые вполне в духе времени объясняют, почему возможен целительный эффект шаманского лечения.

Сегодня мы имеем все основания утверждать, что в новых общественно-политических условиях, когда направленная против религии официальная идеология утратила силу, шаманство в Средней Азии, Казахстане и других регионах получило возможность продлить свою жизнь. Жизнеспособность шаманства обычно принято связывать с сохранением традиционной культуры, и это верно: разрушение самобытных культур ряда народов Европейского Севера и Сибири закономерно повлекло за собой и упадок шаманства. Вместе с тем, даже утратив многие прежние (традиционные) особенности, шаманство способно удерживать свое место в религиозной практике современного общества. Об этом свидетельствует опыт зарубежных стран. Р.-И. Хейнце сообщает, что наблюдала шаманские традиции в действии в различных центрах городской жизни — и в Азии (Сингапур, Бангкок, Киото и др.), и в Европе (Германия), и в Америке (США) [Heinze, 1989. P. 355]; она обращает внимание на разнообразие функций шамана в современной урбанизированной среде. В изданной ею книге показательна фотография: шаман-китаец благословляет новые станки на фабрике в Сингапуре [Heinze, 1991. P. 130]. В 1989 г. я провел свыше шести месяцев в США и мог сам убедиться в том, что шаманы индейцев вполне уверенно чувствуют себя в американском обществе. Конечно, они опираются на традиции своей культуры, но готовы приобщить к ним любого желающего и находят немало почитателей среди белых американцев. Уоллес Черный Лось из племени лакота, например, побывал в Европе и в Азии, разъясняя широкой публике мировоззрение своих предков; он задумывался и о возможности посетить СССР. Современную цивилизацию он воспринимает как ошибку человечества: техническое развитие принесло вред и окружающей среде, и человеческой природе. Правильный образ жизни указан людям вековыми народными традициями. «Надо слушать Матушку-Землю, она не скажет плохого»,— учит Черный Лось. Очевидно, космополитическая цивилизация современного мира, основанная на технических достижениях и власти денег, разрушая питательную среду шаманства — древние культурные традиции, одновременно и укрепляет у довольно широкого круга людей ностальгическое тяготение к тесным человеческим связям и ритуальным действиям, характерным для доиндустриальных культур. Не случайно попытка М. Харнера показать, что шаманский опыт применим в современных условиях [Harner, 1980], нашла широкий отклик. Причины притягательной силы шаманства в наши дни еще предстоит изучить. Свойственная человеческой психике склонность верить в чудесные или необычные свойства целителей и прозорливцев может способствовать и сохранению шаманства и в среднеазиатско-казахстанском регионе, если быстро возрождающийся ислам, освобождаясь от чуждых ему обыкновений, «новшеств» (бид'а), проявит должную терпимость к шаманским традициям местного населения.

Наукой накоплен большой и представительный материал, позволяющий понять специфику шаманства у народов Средней Азии и Казахстана. В то же время именно сейчас, когда материал собран воедино, становится особенно ощутимой потребность в новых сведениях. Осмысление фактического материала отнюдь не завершено. Хочется думать, что выход в свет этой книги повысит интерес исследователей к мусульманизированному шаманству и даст толчок для новых изысканий.

Каковы задачи дальнейшего исследования шаманства? Нужно продолжать разыскание и учет сведений, которые можно извлечь из забытых публикаций или архивных документов. Необходимо шире развернуть этнографическую работу, связанную с изучением действующих шаманов. При этом хорошие результаты может принести долгое, продолжающееся не один год наблюдение над одним шаманом — над его ритуальной практикой и повседневной жизнью. Этот методический прием, к сожалению, не мог получить развития в отчественной науке в советский период, но с успехом применялся некоторыми зарубежными специалистами. Так, и сегодня сохраняет свою научную ценность работа П. Радина «Автобиография индейца-виннебаго» [Radin, 1963], в которой изложены рассказы шамана о своей жизни. Один из последних примеров монографии такого рода — прекрасная книга шамана Уоллеса Черного Лося и этнографа У. С. Лайэна [Black Elk, Lyon, 1990], основанная на рассказах шамана этнографу о религиозных традициях племени и о себе. Это — тот самый опыт, который полезно перенять.

Крайне желательно также, чтобы сложилось, наконец, сотрудничество этнографа и медика в исследовании личности шамана. Читатель мог заметить, что в этой книге я избегал говорить о каких-то особых качествах шамана, связанных с его обостренной чувствительностью и воздействием на пациента. Это не значит, что я отвергаю саму возможность обладать такими качествами (назовем их экстрасенсорными). Просто важно было показать, что шаманом чаще всего бывает обычный склонный к этой роли человек. Кроме того, наблюдения, претендующие на научную значимость, должны располагать доказательствами. А доказать, что в том или ином случае воздействие шамана на пациента выходит за рамки внушения и самовнушения, очень нелегко. Этнографу лучше за это не браться, он не владеет нужными знаниями и навыками. Сможет ли справиться с этой задачей вооруженный современными приборами медик? Не знаю. Но попытаться надо. Соединение исследовательских подходов этнографии и медицины не может не принести результаты, которые окажутся интересными для изучения шаманства и в Средней Азии, и всюду, где сохраняется эта древняя и все еще во многом загадочная профессия.



ЛИТЕРАТУРА

А. Н. Баксы // Иллюстрированный семейный листок. 1860. № 99—100.

Абрамзон С. М. Этнографический альбом художника П. К. Кошарова // СМАЭ. М.; Л., 1953. Т. 14.

Абрамзон С. М. К характеристике шаманства в старом быту киргизов // КСИЭ. М., 1958. Т. 30.

Абрамзон С. М. Киргизское население Синцзян-Уйгурской автономной области КНР // Тр. Киргизской археолого-этнографической экспедиции. М., 1959. Т. 2.

Абрамзон С. М. Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи. Л., 1971.

Авеста. Избранные гимны. Перевод с авестийского и комментарии проф. И. М. Стеблин-Каменского. Душанбе, 1990.

Аврорин В. А., Козьминский И. И. Представления орочей о вселенной, о переселении душ и путешествиях шаманов, изображенных на «карте» // СМАЭ. М.; Л., 1949. Т. 11.

Агаджанов С. Г. Огузские племена Средней Азии IX—XIII вв. // Страны и народы Востока. М., 1971. Вып. 10.

Адрианов А. Путешествие на Алтай и за Саяны: Предварительный отчет // ЗЗСО ИРГО. Омск, 1886. Кн. VIII, вып. 1.

Аимбетов К. Халық даналагы. Нөкис, 1968.

Алекперов А. К. Исследования по археологии и этнографии Азербайджана. Баку, 1960.

Алексеев Н. А. Культ айыы — племенных божеств, покровителей якутов: (К вопросу о так называемом белом шаманстве) // Этнографический сборник. Улан-Удэ, 1969. Вып. 5.

Алексеев Н. А. Традиционные религиозные верования якутов в XIX— начале XX в. Новосибирск, 1975.

Алексеев Н. А. Шаманизм тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1984.

Алексеенко И. Экстрасенс Дамеш-ата // Казахстанская правда. 1990. 23 мая.

Алекторов А. Е. Киргизы // ОЛ. 1886. № 20.

Алекторов А. Е. Болезни киргизов и средства врачевания их // ОЛ. 1891. № 2, 3, 4.

Алекторов А. Е. Баксы: (Из мира киргизских суеверий) // ИОАИЭ. Казань, 1900. Т. XVI, вып. 1.

Алпамыш. По варианту Фазила Юлдашева. Ташкент, 1949.

Алтынсарин. И. Очерк обычаев при похоронах и поминках у киргизов Оренбургского ведомства // ЗОО ИРГО. Оренбург, 1870. Вып. 1.

Аманалиев Б. Доисламские верования киргизов // Религия, свободомыслие, атеизм. Фрунзе, 1967.

Аманова С. Древние кюи «Акку» // Инструментальная музыка казахского народа. Алма-Ата, 1985.

Амантурлин Ш. Пережитки анимизма, шаманства, ислама и атеистическая работа. Алма-Ата, 1977.

Андреев Г. Зикр // ТВ. 1915. № 256.

Андреев И. Г. Описание Средней Орды киргис-кайсаков, с касающимися до сего народа и прилежащих к Российской границе по части Колыванской и Тобольской губерний крепостей дополнениями // Новые ежемесячные сочинения. СПб., месяц генварь 1796. Т. CXV.

Андреев М. С. Некоторые результаты этнографической экспедиции в Самаркандскую область в 1921 году // ИТО РГО. Ташкент, 1924. Т. 17.

Андреев М. С. По этнографии таджиков // Таджикистан. Ташкент, 1925.

Андреев М. С. Чильтаны в среднеазиатских верованиях // В. В. Бартольду. Ташкент, 1927.

Андреев М. С. Поездка летом 1928 г. в Касанский район (Север Ферганы) // Изв. о-ва для изучения Таджикистана и иранских народностей за его пределами. Ташкент, 1928. Т. 1.

Андреев М. С. Материалы по этнографии Ягноба (записи 1927—1928 гг.). Душанбе, 1970.

Андреев М. С., Пещерева Е. М. Ягнобские тексты. М.; Л., 1957.

Анисимов А. Ф. Религия эвенков в историко-генетическом изучении и проблемы происхождения первобытных верований. М.; Л., 1958.

Аннагылыҗов Ш. Порханлыгың галындысы // Эдебият ве сунгат. 1962. 1 марта.

Аннагылыҗов Ш. Зикир тансының гелип чыкышы // Совет эдебияты. 1965. № 10.
Аннаклычев Ш. Быт рабочих-нефтяников Небит-дага и Кумдага: (Ист.-этногр. очерк). Ашхабад, 1961.
Анохин А. В. Материалы по шаманству у алтайцев // СМАЭ. Л., 1924. Т. IV, вып. 2.
Анучин В. И. Очерк шаманства енисейских остяков // СМАЭ. СПб., 1914. Т. II, вып. 2.
А-ов О. Баксы и дуаны // КСГ. 1894. № 36.
Аразгулыев С. Гарагалпагыстан АССР-ниң Дөртгул районындакы туркмен геплешиклери. Ашгабат, 1961.
Байбосынов К. Балбике бақсы // Білім және еңбек. 1982. № 10.
Байбосынов К., Мустафина Р. Новые сведения о казахских шаманках // Новое в этнографии: Полевые исследования. М., 1989. Вып. 1.
Бакса (Из жизни оренбургских киргизов) // ОЛ. 1889. № 15.
Баллыев С. Гечмишиң зыянлы галындыларына гаршы барлышыксыз герешмели // Коммунизм ёлы. 1971. 17 сент.
Бартольд В. В. Бахши // Сочинения. М., 1968. Т. 5.
Басилов В. Н. Культ святых в исламе. М., 1970.
Басилов В. Н. Пережитки колдовства у ингушей // Итоги полевых работ Института этнографии в 1970 году. М., 1971.
Басилов В. Н. Среднеазиатское шаманство: (Докл. на IX МКАЭН). М., 1973 а.
Басилов В. Н. Хозяйство западных туркмен-ёмудов в дореволюционный период и связанные с ним обряды и верования // Очерки по истории хозяйства народов Средней Азии и Казахстана. Л., 1973 б (ТИЭ; Т. 98).
Басилов В. Н. Традиции женского шаманства у казахов // ПИИЭ, 1974. М., 1975 а.
Басилов В. Н. Ташмат-бола // СЭ. 1975 б. № 5; см. также: Глазами этнографов. М., 1982.
Басилов В. Н. Некоторые материалы о «шаманской болезни» у узбеков // Этнографические аспекты изучения народной медицины: Тез. Всесоюз. науч. конф. Л., 1975 в.
Басилов В. Н. О происхождении туркмен-ата: (Простонародные формы среднеазиатского суфизма) // ДВОСА. М., 1975 г.
Басилов В. Н. Среднеазиатское шаманство в свете этнической истории региона // Этнические и историко-культурные связи тюркских народов СССР: Всесоюз. тюркол. конф.: Тез. докл. и сообщ. Алма-Ата, 1976.
Басилов В. Н. Новые сведения о шаманском бубне узбеков // ПИИЭ, 1975. М., 1977.
Басилов В. Н. Некоторые материалы по казахскому шаманству // ПИИЭ, 1976. М., 1978.
Басилов В. Н. Албасты // Мифы народов мира. М., 1980. Т.1.
Басилов В. Н. Следы культа умирающего и воскресающего божества в христианской и мусульманской агиологии // Фольклор и историческая этнография. М., 1983.
Басилов В. Н. Избранники духов. М., 1984.
Басилов В. Н. Заключение // ДОВКНСА. М., 1986а.
Басилов В. Н. Пережитки шаманства у туркмен-гёкленов // ДОВКНСА. М., 1986б.
Басилов В. Н. Духи шаманки Момохал // Этническая история и традиционная культура народов Средней Азии и Казахстана. Нукус, 1989.
Басилов В. Н. Два варианта среднеазиатского шаманства // СЭ. 1990. № 4.
Басилов В. Н. Демон албасты в шаманстве Средней Азии и Казахстана. М., 1992.
Басилов В. Н., Ниязклычев К. Пережитки шаманства у туркмен-човдуров // ДВОСА. М., 1975.
Баялиева Т. Л. Доисламские верования и их пережитки у киргизов. Фрунзе, 1972.
Берг Л. Из сонного города: (Казалинские заметки) // РТ. 1899. № 94.
Бертельс Е. Э. Избранные труды. Суфизм и суфийская литература. М., 1965.
Бертельс А. Е. Пери // Культура и искусство народов Средней Азии в древности и средневековье. М., 1979.
Бехтерев В. М. Внушение и его роль в общественной жизни. СПб., 1908.
Бичурин Н. Я. (Иакинф). Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. М.; Л., 1950. Т. 1, 2.
Бобир-нома. Тошкент, 1960.
Богданинский У. Археологическое и этнографическое изучение татар в Крыму. Симферополь, 1930.
Богомолова К. А. Следы древнего культа воды у таджиков // Изв. отд-ния обществ. наук АН ТаджССР. Сталинабад, 1952. Вып. 2.
Богораз В. Г. К психологии шаманства у народов Северо-Восточной Азии // ЭО. 1910. Кн. 84—85.
Богораз-Тан В. Шаманство // Энциклопедический словарь Русского библиографического института Гранат. 7-изд. М., Б. Г. Т. 49.

Бонгард-Левин Г. М. и Грантовский Э. А. От Скифии до Индии. М., 1974.
Бонград-Левин Г. М., Ильин Г. Ф. Древняя Индия. М., 1969.
Брискин А. Степи казахские. Кзыл-Орда, 1929.
[Брокгауз, Ефрон] Энциклопедический словарь / Брокгауз и Ефрон. СПб., 1890—1904. Т. 1—82.
[Броневский С. Б.] Записки генерал-майора Броневского о киргиз-кайсаках Средней Орды // Отеч. зап. СПб., 1830. Ч. 43, № 124.
Брыкина Г. А. Идолы из Кайрагача и некоторые вопросы верований древних ферганцев // Памятники культуры, 1980. М.; Л., 1981.
Булатов К. Легенда о происхождении киргиз // КСГ. 1894. № 19.
Бутанаев Б. Я. Культ богини Умай у хакасов // Этнография народов Сибири. Новосибирск, 1984.
Вавилов П. Во мраке невежества // ТГ. 1896. № 73.
Вайнштейн С. И. Тувинцы-тоджинцы. М., 1961.
Вайнштейн С. И. Тувинское шаманство. М., 1964.
Вайнштейн С. И. Очерк тувинского шаманства // Традиционная обрядность и мировоззрение малых народов Севера. М., 1990.
Валиханов Ч. Ч. Следы шаманства у киргизов. Тенкри (бог) // Собр. соч. Алма-Ата. 1961. Т.1.
Васильев А. Народные способы и средства, употребляемые при лечении болезней киргизами Тургайской области // ТГ. 1901, № 47 — 49; 1902, № 13.
Васильев В. Н. Шаманский бубен и костюм у якутов // СМАЭ. СПб., 1910. Т. 1, вып. 8.
Васильева Г. П. Преобразование быта и этнические процессы в Северном Туркменистане. М., 1969.
Вдовин И. С. Исследование шаманизма народов Сибири и Севера: IX Междунар. конгресс антропол. и этногр. наук: Докл. сов. делегации. М., 1973.
Вдовин И. С. Влияние христианства на религиозные верования чукчей и коряков // Христианство и ламаизм у коренного населения Сибири: (Вторая половина XIX — начало XX в.) Л., 1979.
Вдовин И. С. Заключение // ПИОСАС. Л., 1981.
Византийские историки / Пер. С. Дестуниса. СПб., 1860.
[Раздел] Внутренние известия // Воронежские губернские ведомости. 1893. № 70.
Вознесенская Е. А., Пиотровский А. Б. Материалы для библиографии по антропологии и этнографии Казахстана и среднеазиатских республик. Л., 1927.
Гаврилов М. Ф. Материалы к этнографии «тюрок» Ура-Тюбинского района // Тр. Среднеаз. гос. ун-та. Сер. II: Orientalia. Ташкент, 1929.
Гаджиева С. Ш. Кумыки. М., 1961.
Гедин С. В сердце Азии. Памир — Тибет — Восточный Туркестан. Путешествие Свена Гедина в 1893—1897 годах. СПб., 1899. Т. 1.
Гейнс А. К. Собрание литературных трудов. СПб., 1897. Т. 1.
Гель. Восточная медицина // Правда Востока. 1927. 26 авг.
Гельдыев А. Шукурулла вызывает духов // Туркменская искра. 1960. 17 янв.
Георги И. Г. Описание всех в Российском государстве обитающих народов, также их житейских обрядов, вер, обыкновений, жилищ, одежд и прочих достопамятностей. СПб., 1776—1777; 1796—1799. Ч. 1—3.
Геродот. История, Л., 1972.
Гёр-оглы. М., 1983.
Гиппократ. О воздухе, водах и местностях // ВДИ. 1947. № 2.
Гордлевский В. А. Избранные сочинения. М., 1960. Т. 1; 1962. Т. 3.
Грачева Г. Н. Шаманы у нганасан // ПИОСАС. Л., 1981.
Гумилев Л. Н. Древние тюрки. М., 1967.
Гумилев Л. Н. Старобурятская живопись. М., 1975.
Гурвич И. С. Культура северных якутов-оленеводов. М., 1977.
Гусева Н. Р. Индия: тысячелетия и современность. М., 1971.
Гусейнов Р. А. Сирийские источники о верованиях и обычаях огузов VII—XII вв. // Византийские этюды. Тбилиси, 1978.
Давиденков С. Н. Эволюционно-генетические проблемы в невропатологии. Л., 1947.
Дарбаза. Два доктора // Семь дней. 1927. № 27.
Даулбаев Б. Д. Рассказ о жизни киргиз Николаевского уезда Тургайской области с 1830 по 1880 год // 300 ИРГО. Оренбург, 1881. Вып. 4.
Демидов С. М. К вопросу о некоторых пережитках домусульманских обрядов и верований у юго-западных туркмен // ТИИАЭ АН ТССР. Ашхабад, 1962. Т. 6.
Демидов С. М. О пережитках верований, связанных с водной стихией и рыболовством, у туркмен // ТИИАЭ АН ТССР. Ашхабад, 1963. Т. 7.
Демидов С. М. К вопросу о религиозном синкретизме у туркмен XIX — начала XX в.: (Докл. на VII МКАЭН). М., 1964.

Демидов С. М. О зикре у туркмен // Дополнительные материалы сессии, посвященной итогам археологических и этнографических исследований в СССР 1964 г.: Тез. докл. Баку, 1965.
Демидов С. М. Последние шаманы // КТ. 1969б, 3 июня.
Демидов С. М. Если парни встанут в круг // КТ. 1969а. 3 апр.
Демидов С. М. Магтымы // ДВОСА. М., 1975.
Демидов С. М. Туркменские овляды. Ашхабад, 1976.
Демидов С. М. Пережитки доисламских верований среди туркмен // Религиозные пережитки и пути их преодоления в Туркменистане. Ашхабад, 1977.
Демидов С. М. Суфизм в Туркмении: (Эволюция и пережитки). Ашхабад, 1978.
Дёрфер Г. О языке гуннов // Зарубежная тюркология. М., 1986. Вып. 1.
Дженкинсон А. Путешествие в Среднюю Азию (1558—1560 гг.) // Английские путешественники в Московском государстве в XVI веке. М., 1937.
Джикиев А. Туркмены юго-восточного побережья Каспийского моря: (Ист.-этногр. очерк). Ашхабад, 1961.
Джикиев А. Этнографический очерк населения Юго-Восточного Туркменистана. Ашхабад, 1972.
Диваев А. А. Этнографические материалы. Ташкент, 1896. Вып. V.
Диваев А. А. О происхождении Албасты, Джинна и Дива // ИОАИЭ. Казань, 1897. Т. XIV, вып. 2.
Диваев А. Из области киргизских верований. Баксы как лекарь и колдун // ИОАИЭ. Казань, 1899. Т. XV, вып. 3.
Диваев А. Киргизские болезни и способы их лечения // ТВ. 1902. № 80; 1903. № 43.
Диваев А. А. Баксы // ЭО, 1907. М., 1908. № 4.
Диосеги В. К вопросу о борьбе шаманов в образе животных // Acta Orientalia. 1952. Т. II. Fasc. 2—3.
Длужневская Г. В. Еще раз о «кудыргинском валуне» // ТС. 1974. М., 1978.
Дыренкова Н. П. Получение шаманского дара по воззрениям турецких племен // СМАЭ. Л., 1930. Т. 10.
Дыренкова Н. П. Шорский фольклор. М.; Л., 1940.
Дыренкова Н. П. Материалы по шаманству у телеутов // СМАЭ. М.; Л., 1949. Т. 10.
Дьяконова В. П. Ламаизм и его влияние на мировоззрение и религиозные культы тувинцев // Христианство и ламаизм у коренного населения Сибири: (Вторая половина XIX — начало XX в.). Л., 1979.
Дьяконова В. П. Тувинские шаманы и их социальная роль в обществе // ПИОСАС. Л., 1981.
Е-вич. Шаманство у киргиз // ТВ. 1913. № 28.
Евреинов А. Внутренняя или Букеевская киргиз-казачья орда // Современник. 1851. Т. XXIX, отд. II.
Ерзакович Б. Врачевательная песня баксы // Народная музыка в Казахстане. Алма-Ата, 1967.
Есбергенов Х. Е. Об изучении религиозных верований каракалпаков // Конкретные исследования современных религиозных верований. М., 1967.
Есбергенов Х. О близости пережитков доисламских верований в обычаях каракалпаков и башкир // Археология и этнография Башкирии. Уфа, 1971. Т. 4.
Есбергенов Х., Атамуратов Т. Традиции и их преобразование в городском быту каракалпаков. Нукус, 1975.
Жалилов У., Юсупов У. «Карокатли эшон» // Совет Узбекистони. 1974. № 53.
Жданко Т. А. Быт каракалпакского колхозного аула // СЭ. 1949. № 2.
Жильцов А. Баксы // Православный благовестник. М., 1895. Т. 1, № 5 (То же: ТГ. 1895. № 7).
Жильцов А. Во мраке невежества // ТГ. 1896. № 71.
Жирмунский В. М. Тюркский героический эпос. Л., 1974.
Жирмунский В. М. Огузский героический эпос и «Книга Коркута» // Книга... М.; Л., 1962.
Жубанов А. Струны столетий. Алма-Ата, 1958.
Загряжский Г. С. Кара-киргизы: (Этногр. очерк) // ТВ. 1874. № 41.
Задыхина К. Л. Узбеки дельты Аму-Дарьи // ТХАЭЭ. М., 1952. Т. 1.
Заев О. Следствие ведут колдуны // Комсомольская правда. 1991. 18 янв.
Зарудный Н. Третья экскурсия по Восточной Персии 1900—1901 гг. // ЗИРГО ОЭ. Пг., 1916. Т. 1.
Затаевич А. 1000 песен киргизского народа. М., 1925.
Затаевич А. 1000 песен казахского народа: (Песни и кюйи). 2-е изд. М., 1963.
Зеленин Д. К. Идеология сибирского шаманства // ИАН СССР. ООН. 1935. № 8.
Зеленин Д. К. Культ онгонов в Сибири. М.; Л., 1936.
Золотарев А. М. Родовой строй и религия ульчей. Хабаровск, 1939.
Золотарев А. М. Родовой строй и первобытная мифология. М., 1964.
Ибраев Б. Космогонические представления наших предков // Декоративное искусство СССР. 1980. № 8.

Ильясов С. И. Пережитки шаманизма у киргизов // Тр. Ин-та языка, литературы и истории Кирг. ФАН СССР. Фрунзе, 1945 (1944). Вып. 1.
Иомудский К. Зыкыр (Священные игры у туркмен) // Туркменоведение. 1928. № 9.
Иомудский К. Зыкыр у туркмен Закаспийской области // ИТО РГО. Ташкент, 1929. Т. 17.
Ионова Ю. В. Шаманство в Корее (XIX — начало XX в.) // Символика культов и ритуалов народов зарубежной Азии. М., 1980.
Йеттмар К. Религии Гиндукуша. М., 1986.
К. Остатки шаманства среди сартов // ТВ. 1902. № 50.
Кагаров Е. Г. Шаманство и явления экстаза в греческой и римской религиях // ИАН СССР. 1934.
Кадыров Р. К. Обрядовый фольклор таджиков Южного Узбекистана. М., 1964.
Каразин Н. В камышах. СПб., 1974.
[Карпини] Путешествие в восточные страны Плано Карпини и Вильгельма Рубрука. М., 1957.
Каррыев Б. А. Эпические сказания о Кёр-оглы у тюркоязычных народов. М., 1968.
Каруновская Л. Э. Представления Алтайцев о вселенной // СЭ. 1935. № 4—5.
Карутц Р. Среди киргизов и туркменов на Мангышлаке. СПб., Б. г.
Каскабасов С. А. Казахская волшебная сказка. Алма-Ата, 1972.
Кастанье И. Из области киргизских верований // Вестн. Оренбург. учеб. округа. 1912. № 3,6; 1913. № 3, 4, 5, 6.
Катанов Н. Ф. Бубен и колотушка шамана по описанию минусинских татар // Изв. Томск. ун-та. Томск, 1890; Кн. 2.
Керимов Г. М. Шариат и его социальная сущность. М., 1978.
Киргизская медицина // Астраханский вестник. 1895. № 1949.
[Китаб ахбар ал-булдан] Извлечения из «Китаб ахбар ал-булдан» Ибн ал-Факиха // Материалы по истории туркмен и Туркмении. М.; Л., 1939. Т. 1.
Кляшторный С. Г. Мифологические сюжеты в древнетюркских памятниках // ТС. 1977. М., 1981.
Книга моего деда Коркута. М.; Л., 1962.
Кнорозов Ю. В. Мазар Шамун-наби // СЭ. 1949. № 2.
Ковалевский А. П. Книга Ахмеда ибн Фадлана о его путешествии на Волгу в 921—922 гг. Харьков, 1956.
Козин С. А. Сокровенное сказание. Юань Чао Би Ши. М.; Л., 1941. Т. 1.
Комаров П. Из киргизских поверий // ТВ. 1905. № 150 (30. 1905. № 262).
Коновалов А. В. Пережитки шаманства у казахов Южного Алтая // Этнография народов Сибири. Новосибирск, 1984.
Кононенко В. Танец на огне // СР. 1986. № 270.
Кононов А. Н. Родословная туркмен, сочинение Абу-л-гази, хана хивинского. М.; Л., 1958.
Коран // Пер. и коммент. И. Ю. Крачковского. М., 1963.
Корженевский Н. О шаманстве у алайских киргиз // ТВ. 1913. № 31.
Корнилов Л. Порхан с барабаном // Советская Каракалпакия, 1964. № 244.
Короглы Х. Огузский героический эпос. М., 1976.
Косоков И. К вопросу о шаманстве в Северной Азии. М., 1930.
[Без автора] Кочурма (Поверье) // РТ. 1898. № 17.
Кошғарий Махмуд. Туркий сўзлар девони: (Девону луготит турк). Тошкент, 1960. Т. 1; 1963. Т. 3.
Краснодембская Н. Г. Традиционное мировоззрение сингалов. М., 1984.
Крестов. Лечение падучей болезни у киргизов // Сибирь. 1877. № 8.
Кривовяз. Зыкыр у казахов // Семь дней. 1929. № 27.
Кривомазов Н. Последний шаман // Правда. 1990. 25 марта.
Кривошапкин М. Шаманство с физиологической точки зрения // Светоч. 1861. Кн. 8.
Ксенофонтов Г. В. Культ сумасшествия в урало-алтайском шаманизме. Иркутск, 1930.
Ксенофонтов Г. В. Легенды и рассказы о шаманах у якутов, бурят и тунгусов. М., 1930.
Кузнецов Е. В. Старое сказание о вере и обрядах киргизов // Тобольские епархиальные ведомости. 1896. № 10.
Кумеков Б. Е. Государство кимаков IX—XI вв. по арабским источникам. Алма-Ата, 1972.
Кустанаев Х. Этнографические очерки киргиз Перовского и Казалинского уездов. Ташкент, 1894.
Куфтин Б. А. Киргиз-казаки. Культура и быт: Этнологические очерки. М., 1926. № 26.
Қырқ қыз. Қарақалпақ халқының қаҳрамандық дастаны. Курбанбай жыраўдан жазып алған хәм баспаға таярлаған Асан Бегимов. Нөкис, 1956.

Леваневский М. А. Очерки киргизских степей Эмбенского уезда // Землеведение. 1895. Кн. 2—3.
Левшин А. Описание Киргиз-казачьих или киргиз-кайсакских орд и степей. СПб., 1832. Ч. 3.
Лессар П. М. Юго-западная Туркмения. СПб., 1885.
[Лившиц В. А.] Юридические документы и письма / Чтение, пер. и коммент. В. А. Лившица (Согдийские документы с горы Муг. Вып. 2). М., 1962.
Литвинский Б. А. Зеркало в верованиях древних ферганцев // СЭ. 1964. № 3.
Литвинский Б. А. Семантика древних верований и обрядов памирцев (1) // Средняя Азия и ее соседи в древности и средневековье. М., 1981.
Лопатин И. Гольды амурские, уссурийские и сунгарийские. Владивосток, 1922.
Лыкошин Н. Дивана-и Машраб // Средняя Азия. 1910. № 1—12; 1911. № 1—4.
Лыкошин Н. С. Полжизни в Туркестане. Пг., 1916.
Майнагашев С. Д. Отчет по поездке к турецким племенам Минусинского и Ачинского уездов Енисейской губернии летом 1914 г. // Изв. Рус. комитета для изучения Средней и Восточной Азии. Пг., 1914. Сер. II. № 3.
Майнагашев С. Д. Жертвоприношение Небу у бельтиров // СМАЭ. Пг., 1916. Т. 3.
Малов С. Е. Остатки шаманства у желтых уйгуров // ЖС. 1912. Вып. 1.
Малов С. Е. Шаманство у сартов Восточного Туркестана // СМАЭ. Пг., 1918. Т. V, вып. 1.
Малов С. Е. Материалы по уйгурским наречиям Син-дзяна // Сергею Федоровичу Ольденбургу: К пятидесятилетию научно-общественной деятельности. Л., 1934.
Малов С. Е. Шаманский камень «яда» у тюрков Западного Китая // СЭ. 1947. № 1.
Малов С. Е. Уйгурские наречия Синьцзяна. М., 1961.
Маргулан А. Х. О носителях древней поэтической культуры казахского народа // М. О. Ауэзову: Сб. ст. к его 60-летию. Алма-Ата, 1959.
Массон М. Е., Пугаченкова Г. А. Парфянские ритоны Нисы: Альбом иллюстраций. М., 1956.
Массэ А. Ислам. М., 1962.
Матов А. Каип (Из киргизской жизни) // Волжский вестник. 1898. № 8.
Мергаутова Э., Мергаут Б. От вед к брахманизму // Боги, брахманы, люди. М., 1969.
Миллер Г. Ф. История Сибири. М.; Л., 1937. Т. 1.
Миропиев М. Демонологические рассказы киргизов // ЗИРГО ОЭ. 1888. Т. X, вып. 3.
Мирхасилов С. М. Культурное развитие узбекского кишлака Ниязбаши // СЭ. 1962. № 1.
Мирхасилов С. М. К изучению реликтов доисламских верований у узбеков в дореволюционном прошлом // Этнографическое изучение быта и культуры узбеков. Ташкент, 1972.
Михайлов Т. М. Из истории бурятского шаманизма: (С древнейших времен по XVIII в.). Новосибирск, 1980.
Михайлов Т. М. Бурятский шаманизм. История, структура и социальные функции. Новосибирск, 1987.
Михайловский В. М. Шаманство: (Сравнительно-этногр. очерки). М., 1892. Вып. 1.
Молдобаев И. Б. Эпос «Жаныш и Байыш» как историко-этнографический источник. Фрунзе, 1983.
Моногарова Л. Ф. Материалы по этнографии язгулемцев // ТИЭ. М., 1959. Т. 47 (СЭС. II).
Морквенас О. Шаман-89 // Комсомольская правда. 1989. 13 июля.
Мощенский В. Неудачное лечение баксы // ТГ. 1901. № 11.
Муканов С. Школа жизни. Алма-Ата, 1965. Кн. 1.
Муродов О. Представления о дэвах таджиков средней части долины Зеравшана // СЭ. 1973. № 1.
Муродов О. Духи пари и обряд «париталбон» (приглашение пари) у таджиков средней части долины Зеравшана // ИАН ТаджССР. ООН. 1974. № 4.
Муродов О. Тени забытых сказок // Памир. 1975 а. № 4.
Муродов О. Традиционные представления таджиков об аджина // СЭ. 1975 б. № 5.
Муродов О. Шаманский обрядовый фольклор у таджиков средней части долины Зеравшана // ДВОСА. М., 1975 в.
Муродов О. Из анимистических представлений таджиков средней части долины Зеравшана // ИАН ТаджССР. ООН. 1976. № 3.
Муродов О. Некоторые фольклорные жанры, связанные с древними верованиями таджиков // Фольклор и этнография. Л., 1977.
Муродов О. Древние образы мифологии у таджиков долины Зеравшана. Душанбе, 1979.
Муродов О. Джин в традиционных народных представлениях // История и этнография народов Средней Азии. Душанбе, 1981.
Мустафина Р. М. Казахский дуана // Этнокультурная динамика в центре и на периферии этнического ареала. М., 1986 а.

Мустафина Р. М. Новые данные о казахском дуана // Краткое содержание докладов среднеазиатско-кавказских чтений. Апрель 1985. Л., 1986 б.
Мухиддинов И. Земледелие памирских таджиков Вахана и Ишкашима. М., 1975.
Мухтаров А. Позднесредневековый Балх: (Материалы к исторической топографии города в XVI—XVIII вв.). Душанбе, 1980.
N. N. Шаманы лекари в Восточной Кашгарии (Изгнание злого духа) // РТ. 1899. № 62.
Назар Р. Серхош порхан // Коммунизм ёлы. 1965. 17 янв.
[Небольсин П. И.] Киргизские врачи и чародеи: (Письмо П. Небольсина) // Журнал для чтения воспитанникам военно-учебных заведений. 1851. Т. 91, № 368.
Невольник. Во мраке невежества // ТГ. 1896. № 77.
Немет Ю. К вопросу об аварах // Turcologica: К семидесятилетию академика А. Н. Кононова. Л., 1976.
Нишань самани битхэ-Предание о нишанской шаманке. М., 1961.
Новик Е. С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме. М., 1984.
Новолинеец А. Чары шамана в киргизском ауле // ОГВ. 1948. № 25.
Нуров Г. Г. Киргизская народная медицина: (По материалам конца XIX и начала XX веков): Рукопись дис. ... канд. ист. наук. Л., Фрунзе, 1950.
Овезбердыев К. Материалы по этнографии туркмен-сарыков Пендинского оазиса // ТИИАЭ АН ТССР. Ашхабад, 1962. Т. 6.
Овезов Д. М. Туркмены-мурчали // ТЮТАКЭ. Ашхабад, 1959. Т. 9.
Овезов Д. М. Население долины Чандыра и среднего течения Сумбара. Ашхабад, 1976.
Огородников П. На пути в Персию и Прикаспийские провинции ее. СПб., 1878.
Олсуфьев А. В. Общий очерк Анадырской округи. СПб., 1896.
Ольденбург С. Краткие заметки о пери-хон'ах и дуа-хон'ах в Кучаре // СМАЭ. Пг., 1918. Т. V, вып. 1.
Орлов В. Идущие по огню: быль или небыль // Техника — молодежи. 1983. № 1.
Осс-ий В. Тайжана // ТГ. 1901. № 1.
Өтениязов С. Бақсылықта күлия бар ма? // Білім және еңбек. 1982. № 10.
Очерки по истории народной медицины Казахстана. Алма-Ата, 1978.
Павлов И. Реакционная деятельность духовенства под прикрытием обрядов ислама // Ташаузская правда. 1959. 13 сент.
Паллас П. С. Путешествия по разным провинциям Российской империи. СПб., 1773, 1809 (2-е изд.). Ч. 1.; 1783. Ч. 2.
Пантусов Н. Молитвенный сеанс ордена Джагрие Кадрие в Ташкенте // ЗЗСО ИРГО. Омск, 1888, Кн. 10.
Пантусов Н. Н. Материалы к изучению наречия таранчей Илийского округа. Казань, 1901. Вып. 5.
Пантусов Н. Н. Таранчинские бакши. Пери уйнатмак // ИТО ИРГО. Ташкент, 1907, Т. 6.
П-в А. Как лечат баксы // КСГ. 1896. № 20.
Певцов М. В. Путешествие по Восточному Туркестану, Кун-Луню, северной окраине Тибетского нагорья и Чжунгарии в 1889-м и 1890-м годах. СПб., 1895.
Певцов М. В. Путешествие в Кашгарию и Кун-Лунь. М., 1949.
Песни степей. Антология казахской литературы / Под ред. Л. Соболева. М., 1940.
Пещерева Е. М. Гончарное производство Средней Азии. М.; Л., 1959.
Пещерева Е. М. Праздник тюльпана (лола) в с. Исфара Кокандского уезда // В. В. Бартольду. Ташкент, 1927.
Писарчик А. К. О пережитках культа ивы у таджиков (материалы) // Прошлое Средней Азии. Душанбе, 1987.
Попов А. А. Тавгийцы. Материалы по этнографии авамских и ведеевских тавгийцев. М.; Л., 1936 (ТИАЭ; Т. 1, вып. 5).
Попов А. А. Получение «шаманского дара» у вилюйских якутов // ТИЭ. М.; Л., 1947. Т. 2.
Попова У. Г. Пережитки шаманизма у эвенов // ПИОСАС. Л., 1981.
Потанин Г. Н. Очерки Северо-Западной Монголии. СПб., 1881. Вып. II; СПб., 1883. Вып. IV.
Потанин Г. Н. Несколько вопросов по изучению поверий, сказаний, суеверных обычаев и обрядов у киргизов и сибирских татар // ЗЗСО ИРГО. Омск, 1889. Т. 10.
Потанин Г. Н. Казак-киргизские и алтайские предания, легенды и сказки // ЖС. 1916. СПб., 1917. Вып. 2—3.
Потапов Л. П. Культ гор на Алтае // СЭ. 1946. № 2.
Потапов Л. П. Обряд оживления шаманского бубна у тюркоязычных племен Алтая // ТИЭ. М.; Л., 1947. Т. 1.
Потапов Л. П. К изучению шаманизма у народов Саяно-Алтайского нагорья // Философия и история монгольских народов. М., 1958.
Потапов Л. П. Умай — божество древних тюрков в свете этнографических данных // ТС. 1972. М., 1973.

Потапов Л. П. К вопросу о древнетюркской основе и датировке алтайского шаманства // Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск, 1978.
Поярков Ф. Из области киргизских верований // ЭО. 1891. Кн. XI, № 4; 1894. Кн. XX, № 1.
Поярков Ф. Кара-киргизские легенды, сказки и верования // Памятная книжка и адрес-календарь Семиреченской области на 1900 г. Верный, 1900.
Предание о Чильдухтаране // ТВ. 1913. № 24.
Прокофьев Г. Н. Церемония оживления бубна у остяко-самоедов // Изв. Ленингр. гос. ун-та. 1930. Т. 2.
Прокофьева Е. Д. Костюм селькупского (остяко-самоедского) шамана // СМАЭ. М.; Л., 1949. Т. 11.
Прокофьева Е. Д. Энецкий шаманский костюм // СМАЭ. М.; Л., 1951. Т. 13.
Прокофьева Е. Д. Материалы по религиозным представлениям энцев // СМАЭ. М.; Л., 1953. Т. 14.
Прокофьева Е. Д. Шаманские бубны // Историко-этнографический атлас Сибири. М.; Л., 1961.
Прокофьева Е. Д. Шаманские костюмы народов Сибири // СМАЭ. Л., 1971. Т. 27.
Прокофьева Е. Д. Материалы по шаманству селькупов // ПИОСАС. Л., 1981.
Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946.
Пу Сунлин (Ляо Чжай). Монахи-волшебники. Рассказы о людях необычайных. В переводах с китайского академика В. М. Алексеева. М., 1988.
Путилов П. В. Заметки о жизни русских и сартов в Туркестанском крае // ТВ. 1888. № 8, 9.
Пфенниг Р. А. О киргизских и сартовских народных песнях // ЭО. М., 1889. Кн. 3.
Радлов В. В. Образцы народной литературы тюркских племен. СПб., 1870. Ч. 3; 1907. Ч. 9.
Радлов В. В. Опыт словаря тюркских наречий. СПб., 1911. Т. IV, Ч. 2.
Радлов В. В. Из Сибири. М., 1989.
Рашид-ад-дин. Сборник летописей. М.; Л.; 1952. Т. 1, Кн. 1, 2.
Ревуненкова Е. В. Народы Малайзии и Западной Индонезии. М., 1980.
[Рубрук] Путешествие в восточные страны Плано Карпини и Вильгельма Рубрука. М., 1957.
Руденко С. И. Второй Пазырыкский курган. Л., 1948.
Руденко С. И. Горноалтайские находки и скифы. М.; Л., 1952.
Руденко С. И. Культура населения Горного Алтая в скифское время. М.; Л., 1953.
Румянцев Г. Н. Идинские буряты: (Родо-племенной состав) // ЭС. Улан-Удэ, 1969. Вып. 5.
Рыбаков С. Баксы // ОЛ. 1897 а. № 24.
[Рыбаков С.] Отчет члена-сотрудника С. Рыбакова о поездке к киргизам летом 1896 по поручению Императорского Географического Общества // ЖС. СПб., 1897 б. Вып. 2.
[Рычков Н.] Дневные записки путешествия капитана Николая Рычкова в киргис-кайсацкой степе, 1771 году. СПб., 1772.
[Самойлович А. Н.] Краткий отчет о поездке в Ташкент, Бухару и в Хивинское ханство командированного СПб. Университетом и Русским комитетом приват-доцента А. Н. Самойловича в 1908 году // Изв. Рус. Комитета для изучения Средней и Восточной Азии в историческом, археологическом, лингвистическом и этнографическом отношениях. СПб., 1909. № 9.
Саримсоқов Б. Ўзбек маросим фольклори. Тошкент, 1986.
Северцов Н. А. Путешествие по Туркестанскому краю. М., 1947.
Сарыбаев Б. Казахские музыкальные инструменты. Алма-Ата, 1978.
Сеитов Х. Тулки тауип // Совет Қарақалпақстаны. 1959, 24 апр.
Селицкий И. Гадание на кумалаках // КСГ. 1901. № 29.
Семашко И. М. Современные верования бхилов // Мифология и верования народов Восточной и Южной Азии. М., 1973.
Семенов Тян-Шанский. Путешествие в Тянь-Шань в 1856—1857 годах. М., 1946.
Семичов С. Б. Элементы групповой психотерапии и психопрофилактики в первобытном обществе // Групповая психотерапия при неврозах и психозах. Л., 1975.
Симонова (Хохрякова) Л. Чародейство, гадание и лечение сартянок в Самарканде // Справочная книжка Самаркандской области на 1984 год. Самарканд, 1894. Вып. 2.
Сказание о Шарьяре. Нукус; М., 1971.
Смирнов Е. Дервишизм в Туркестане // Сб. материалов по мусульманству. СПб., 1899. Ч. 2.
Смоляк А. В. Новые данные по анимизму и шаманизму у нанайцев // СЭ. 1974. № 2.
Снесарев Г. П. О некоторых причинах сохранения религиозно-бытовых пережитков у узбеков Хорезма // СЭ. 1957. № 2.

Снесарев Г. П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969.
Снесарев Г. П. Дети святых // Наука и религия. 1972. № 2.
Снесарев Г. П. Под небом Хорезма. М., 1973.
Снесарев Г. П. Шаманы и «святые» в Средней Азии // Наука и религия. 1976, № 12.
Снесарев Г. П. Хорезмские легенды как источник по истории религиозных культов Средней Азии. М., 1983.
Сөйүнов С., Нурсахадов А. «Эренлерден эмир алан» Эйменч молла // Тәзе ёл (Байрамалы). 1964. 23 февр.
Сорокин С. С. Отражение мировоззрения ранних кочевников Азии в памятниках материальной культуры // Культура Востока. Древность и раннее средневековье. Л., 1978.
Сорокин С. С. К вопросу о толковании внекурганных памятников ранних кочевников Азии // Археологический сборник. Л., 1981. Вып. 22. (Тр. Гос. Эрмитажа).
Спасский Г. И. Киргиз-кайсаки Большой, Средней и Малой Орды // Сиб. вестн. СПб., 1820. Ч. X, кн. 4.
Старцев Г. Остяки: Социально-этнографический очерк. Л., 1928.
Степной А. Из поездки в степь // ТГ. 1897. № 63.
Субаналиев С. Киргизские музыкальные инструменты. Фрунзе, 1986.
Судаков В. С колдуном наедине // Правда. 1990. 20 мая.
Суслов И. М. Шаманство и борьба с ним // Советский Север. 1931. № 3—4.
Сухарева О. А. Ислам в Узбекистане. Ташкент, 1960.
Сухарева О. А. Пережитки демонологии и шаманства у равнинных таджиков // ДВОСА. М., 1975.
Таганов Ш. Гарраш-порхан // Токмак. 1966. № 5.
Тайжанов К., Исмаилов Х. Макчам — дом для духов предков // СЭ. 1980. № 3.
Тайжанов К., Исмаилов Х. Особенности доисламских верований у узбеков-карамуртов // ДОВКНСА. М. 1986.
Таксами Ч. М. Шаманство у нивхов // ПИОСАС. Л., 1981.
Тачгулыев Х. Гочпорхан // Коммунизм ёлы. 1965. 28 апр.
Теин Т. С. Шаманы сибирских эскимосов // ПИОСАС. Л., 1981.
Темурова С. Хотин-қизлар орасидаги диний сарқит ва ирим-чиримларга қарши кураш. Тошкент, 1959.
Тенишев Э. Р. О центральноазиатском шаманстве // Историко-филологические исследования. М., 1974.
Тенишев Э. Р. Уйгурские тексты. М., 1984.
Токарев С. А. Шаманство у якутов в XVII в. // СЭ. М.; Л., 1939. № 2.
Токарев С. А. Пережитки родового культа у алтайцев // ТИЭ. М.; Л., 1947. Т. 1.
Токарев С. А. Ранние формы религии и их развитие. М., 1964.
Токарев С. А. О культе гор и его месте в истории религии // СЭ. 1982. № 3.
Толеубаев А. Пережитки домусульманских верований и обрядов в семейном быту казахов конца XIX — начала XX века: (По материалам Восточного Казахстана). Рукопись дис. ... канд. ист. наук. М., 1978.
Толстов С. П. Религия народов Средней Азии // Религиозные верования народов СССР. М., Л., 1931. Т. 1.
Толстов С. П. Пережитки тотемизма и дуальной организации у туркмен // Проблемы истории докапиталистических обществ. М., 1935. № 9—10.
Толстов С. П. Древний Хорезм. М., 1948.
Толстова Л. С. Каракалпаки Ферганской долины. Нукус, 1959.
Толстова Л. С. Каракалпаки за пределами Хорезмского оазиса в XIX — начале XX века. Нукус, Ташкент, 1963.
Троицкая А. Л. Лечение больных изгнанием злых духов (кучурук) среди оседлого населения Туркестана // Бюл. Среднеаз. гос. ун-та. Ташкент, 1925. № 10.
Троицкая А. Л. Женский зикр в старом Ташкенте // СМАЭ. Л., 1928. Т. 7.
Троицкая А. Л. Некоторые старинные обычаи, обряды и поверья таджиков долины Верхнего Зеравшана // СЭС. Л., 1971. Т. 3.
Тронов В. Д. Материалы по антропологии и этнологии киргиз // ЗИРГО ОЭ. 1891. Т. XVII, вып. 2.
Туркестанский альбом, по распоряжению Туркестанского генерал-губернатора генерал-адъютанта К. П. фон Кауфмана. Часть этнографическая. Этнографические заметки / Сост. А. Л. Кун. Ташкент, 1872. Т. 2.
Турсунов Е. Д. Генезис казахской бытовой сказки в аспекте связи с первобытным фольклором. Алма-Ата, 1973.
Турсынов Е. Д. Қазақ ауыз эдебиетін жасаушылардың байыргы окілдері. Алматы, 1976 а.
Турсунов Е. Д. Происхождение древних типов носителей казахской устнопоэтической традиции: Автореф. дис. ... д-ра филол. наук. Алма-Ата, 1976 б.
Тэйлор Э. Первобытная культура. М., 1939.

Т-в Н. Знахари-киргизы — дантисты и недостаток врачебной помощи (Каракугинская волость Тургайского уезда) // ТГ. 1903. № 47.
Усманова М. С. Обычаи, связанные с рождением ребенка у хакасов // Из истории шаманства. Томск, 1976.
Успенский В., Беляев В. Туркменская музыка. М., 1928.
Фазылов Э. Староузбекский язык. Хорезмийские памятники XIV века. Ташкент, 1971. Т. 2.
Filius agrorum. Корреспонденции // ТГ. 1897. № 74.
Фрэзер Дж. Золотая ветвь. М., 1980.
Хазанов А. М. Скифское жречество // СЭ. 1973. № 6.
Хангалов М. Н. Собрание сочинений. Улан-Удэ, 1958. Т. 1.
Харузин Н. Этнография. Лекции, читанные в имп. Московском университете. СПб., 1905. Т. 4: Верования.
Хлопина И. Д. Из мифологии и традиционных религиозных верований шорцев // Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск, 1978.
Ходырев П. Нафиса и баксы // ОГ. 1912. № 61.
Хомич Л. В. Ненцы: историко-этнографические очерки. М.; Л., 1966.
[Худуд ал-алем] Извлечения из «Худуд ал алем» // Материалы по истории туркмен и Туркмении. М.; Л., 1939. Т. 1.
Худяков И. А. Краткое описание Верхоянского округа. Л., 1969.
Хуэй-цзяо. Жизнеописания достойных монахов (Гао сэн чжуань). Перевод с китайского, исследование, комментарий и указатели М. Е. Ермакова. В 3-х томах. Т. I. М., 1991.
Чеканинский И. А. Баксылык: (Следы древних верований казаков) // Зап. Семипалатинского отдела О-ва изучения Казахстана. Семипалатинск, 1928. Т. 1.
Шалекенов У. Быт каракалпакского крестьянства Чимбайского района // Материалы и исследования по этнографии каракалпаков. М., 1958. (ТХАЭЭ. Т. 3).
Шаниязов К. Узбеки-карлуки. Ташкент, 1964.
Шаниязов К. К этнической истории узбекского народа: (Ист.-этногр. исслед. на материалах кипчакского компонента). Ташкент, 1974.
Шапошников [М.] Проделки киргизских даргеров-бакс // ТГ. 1896. № 84.
Шарьяр. Нукус, 1959.
Шибаева Ю. А. Встреча с шаманкой // СЭ. 1978. № 1.
Шимкевич П. П. Материалы для изучения шаманства у гольдов // ЗПО ИРГО. Хабаровск, 1896. Т. II, вып. 1.
Шимкевич П. П. Некоторые моменты из жизни гольдов и связанные с жизнью суеверия // ЭО. 1897. № 3.
Широкогоров С. М. Опыт исследования основ шаманства у тунгусов // Учен. зап. ист.-филол. фак-та в г. Владивостоке. Владивосток, 1919. Т. 1.
Шишло Б. П. Среднеазиатский тул и его сибирские параллели // ДВОСА. М., 1975.
Штернберг Л.Я. Первобытная религия в свете этнографии, Л., 1936.
Шулембаев К. Ш. Маги, боги и действительность. Алма-Ата, 1975.
Щербак А. М. Огуз-наме. Мухаббат-наме. М., 1959.
Щетинкин Д. О способах лечения у киргизов // ТГ. 1895. № 45.
Эсенов Д., Байрамов Г. Байлы-молла ве бейлекилер // Совет Туркменистаны. 1973. 25 янв.
Юсуф Баласагунский. Благодатное знание / Издание подг. С. Н. Иванов. М., 1983.
Юсуф Хос Ҳожиб. Қудатғу билиг / Нашрга тайёрловчи Қаюм Каримов. Тошкент, 1971.
Ягмин А. Киргиз-кайсацкие степи и их жители. СПб., 1845.
Яковлев Е. К. Этнографический обзор инородческого населения долины Южного Енисея и объяснительный каталог этнографического отдела музея. Минусинск, 1900.
Якубовский А. Ю. Восстание Тараби в 1228 г. // Тр. Ин-та востоковедения АН СССР. М.; Л., 1935.
Якубовский А. Ю. Восстание Муканны — движение людей в «белых одеждах» // Сов. востоковедение. 1948. Т. 5.
Янборисов В. Р. Умай в верованиях народов Сибири, Средней Азии и Казахстана // Древний и средневековый Восток. М., 1987.
Янушкевич. А. Дневники и письма из путешествия по Казахским степям. Алма-Ата, 1966.
Яроцкий С. Народная киргизская медицина // Друг здравия. Народно-врачебная газета. 1836. № 10.
Яссавий Аҳмад. Хикматлар // Ўзбек адабиёти. Тошкент, 1959. Т. 1.
Ястребов М. Киргизские шаманы // Москвитянин. 1851. № 8, кн. 2.

Ardā Wirāz Nāmag. Ed. by Fereydru Vahman (Scandinavian Institute of Asian Studies. Monographic Series, N 53). London and Malmö, 1986.
[Atalay] Divanü Lûgat-it-türk tercümesi. Ceviren Besim Atalay. Ankara, 1941. Vol. 3.
Bacon E. E. Central Asians under Russian rule. Ithaca; N. Y., 1966.
Basilov V. N. Shamanism in Central Asia// The Realm of the Extra-Human. Agents and audiences/Ed. A. Bharati. The Hague; P., 1976.
Basilov V. N. The spirit world of an Uzbek shaman // General problems of ethnography. Papers by Soviet researchers. M., 1978b. Pt. 2: X International congress of anthropological and ethnological sciences (Delhi, India).
Basilov V. N. Vestiges of transvestism in Central-Asian shamanism // Shamanism in Siberia. Budapest, 1978a.
Basilov V. N. Zur Erforschung der Überreste von Shamanismus in Zentralasien // Sehnsucht nach dēm Ursprung. Zu Mircea Eliade/Hrsg. von H. P. Duerr. Frankfurt a. M., 1983.
Basilov V. N. Honour groups in traditional Turkmenian society // Islam in tribal societies. From the Atlas to the Indus/Ed. A. S. Ahmed, D. M. Hart L.; Boston; Melbourn; Henley, 1984a.
Basilov V. N. The Chiltan spirits // Schamanism in Eurasia. Göttingen, 1984b. Pt. 2.
Basilov V. N. New data on Üzbek Shamanism // Beşinci milletler arasi Türkoloji Kongresi. Istanbul, 23—28 Eylül 1985. Tebliğler. III. Türk tarihi. Istanbul, 1986. C. 1. (also: International folklore review. L., 1988. Vol. 6).
Basilov V. N. Popular Islam in Central Asia and Kazakhstan // Journal Institute of Muslim Minority Affairs: 1987. Vol. VIII, N 1.
Başgöz I. Dream Motif in Turkish folk stories and shamanistic initiation // Asian Folklore Studies. 1967. V. 26. N 1.
Black Elk W., Lyon W. S. Black Elk. The Sacred Ways of a Lakota. San Francisco, New York etc., 1990.
Boyle J. A. Turkish and Mongol shamanism in the Middle Ages // Folklore. 1972. Vol. 83.
Buchholz P. Schamanistische Züge in der altislāndischen Überlieferung. Münster, 1968.
Buschan G. Illustrierte Völkerkunde. Stuttgart, 1923. B. II, T. 1.
Castagné J. Magie et exorcisme chez les Kazak-Kirghises et autres peuples turks orientaux // Revue des Etudes Islamiques. P., 1930. Cah. 1.
Centlivres M., P., Slobin M. A. Muslim shaman of Afghan Turkestan // Ethnology. 1971. Vol. X, N 2.
Chadwick N. K. Shamanism among the Tatars of Central Asia // Journal of the Royal Anthropológical Institute of Great Britain and Ireland. 1936. Vol. LXVI.
Christensen A. Essai sur la demonologie iranienne. Kobenhavn, 1941.
Closs A. Iranistik und Völkerkunde // Acta Iranica. Leiden, 1975. 4.
Closs A. Der Schamanismus bei den Indo-Europāern // Studien zur Sprachwissenschaft und Kulturkunde. Gedenkenschrift für W. Brandenstein. Innsbruk, 1968.
Czaplicka M. A. Aboriginal Siberia: A study in social anthropology. Oxford, 1914.
Dankoff R. Kašgari on the beliefs and superstitions of the Turks // Journal of the American Oriental Society. 1975. Vol. 95, N 1.
Davidson H. R. E. Magic and religion in Pre-Christian Scandinavia // Тр. VII Междунар. конгресса антропол. и этногр. наук. М., 1970. Т. 8.
Diószegi V. How to become a Shaman among the Sagais // Acta Orientalia Hungarica. 1962. T. 15.
Diószegi V. Origins of the Evenki shamanic instruments (stick, knout) of Transbaikalia // Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae. Budapest, 1968. T. 17, fasc. 3—4.
Donaldson B. A. Belief in Jinn among the Persians // Muslim World. Vol. 20. 1930.
Edsman C.-M. A Swedish female folk healer from the beginning of the 18th century // Studies in shamanism/Ed. K.-M. Edsman. Stockholm, 1967.
Eliade M. Shamanism. Archaic techniques of ecstasy. Princeton, 1964; 1974.
Eliade M. Some observations on European witchcraft // History of religions. 1975. N 14.
Encyclopaedia of religion and ethics. Edinbourgh; N. Y., 1911. Vol. 4.
Esin E. The Turkish Baksi and the painter Muhamad Siyah Kalam // Acta Orientalia (Copenhagen), 1970. Vol. 32.
Findeisen H. Zur Kenntnis der religiösen Gebräuche bei den Sarten, Beltiren und Jakuten // Zeitschrift für Ethnologie. 1925. B., 1926. Bd. 57.
Findeisen H. Zur Kenntnis des Perichonwesens bei der sesshaften Bevölkerung Ost-Turkestans // Der Forschungsdienst. Augsburg, 1951. Folge 4.
Frazer J. The Golden Bough: A study in magic and religion. L., 1923. Pt 7: Balder the Beautiful, vol. 3.
Gignoux Ph. «Corps osseux et âme ossense»: Essai sur la chamanisme dans l'Iran ancien // Journal Asiatique. 1979. T. 267.
[Gignoux] Le livre d'Ardā Virāz. Translittération, transcription et traduction du texte pehlevi Ph. Gignoux. Paris, 1984.

Gronbech K. Komanishes Wörterbuch. Türkischer Wortindex zu Codex Cumanicus. Kopenhagen, 1942.
Harner M. The Way of the Shaman. San Francisco, Cambridge, London etc., 1980.
Harper E. B. Shamanism in South India // Southwetern Jornal of Anthropology. 1957. N. 13.
Hartmann M. Die Geschichte von den Vierzig Leibern (Čilten). 1: Ein türkischer Text aus Jarkend // Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen. B., 1905. II Abt.
Heinze R.-I. Who are the Shamans of the Twentieth Century? // Shamanism: Past and Present. (Ed. by M. Hoppal and O. von Sadovsky). Part 2. Budapest, 1989.
Heinze R.-I. Shamans of the 20th Centure. New York, 1991.
Henning W. B. Zoroaster. Politician or witch doctor? L., 1951.
Henningsen G. Die 'Frauen von ausserhalb' — Der Zusammenhang von Feenkult, Hexenwahn und Armut im 16. und 17. Jahrhundert auf Sizilien/Hrsg. H. P. Duerr. Die Mitte der Welt. Aufsatze zu Mircea Eliade. Frankfurt a. M., 1984.
Hopkins L. G. The shaman or chinese wu. His inspired dansing and versatile character // Journal of the Royal Asiatic Sotiety. London, 1945.
Humphrey C. Theories of North Asian shamanism // Soviet and Western anthropology. L., 1980.
Hunter D. E., Whiten Ph. (Ed.). Encyclopaedia of anthropology. N. Y., Hagerstown; San Francisco, L.
Huy Dong Shin. Om koreansk shamanisme // Ånder og mennesker. København, 1978.
Inan A. Tarihte ve bugün şamanizm. Materiallar ve Arastirmalar. Ankara, 1972.
Jain Jyotindra. Bavaji and Devi. Wien, 1973.
Jarring C. Materials to the knowledge of Eastern Turki. IV: Ethnological and historical texts from Guma // Lunds Universitets Årsskrift. Lund, 1951. Bd. 47, № 4. (N. F., Avd. 1).
Jarring G. A note on shamanism in Eastern Turkestan // Ethnos. 1961. Vol. 26, N 1—2.
Juvaini Ata-Malik. History of the World-Conqueror. Manchester, 1958.
Karuts R. Unter Kirgisen und Turkmenen. B., 1911.
Kāşgari Mahmud. Divanü lûgat-it-türk tercümesi / Çeviren Besim Atalay. Ankara, 1941. C. 3.
Klaniczay G. Shamanistic elements in Central European witchcraft // Shamanism in Eurasia/Ed. M. Hoppal. Göttingen, 1984. Pt 2.
Köprülüzade M. F. Influence du chamanisme turco-mongol sur les ordres mystiques musulmanes // Memoires de l'Universite de Stamboul. Nouvelle Série. T. I. Istanbul, 1929.
Kuun C. G. Codex Cumanicus bibliothecae at templum divi Marci Venetiarum. Budapest, 1880.
Le Coq A. v. Volkskundliches aus Ost-Turkistan. Berlin, 1916.
Levshin A. Déscription des hordes et des steppes des Kirghiz-Kazaks ou Kirghiz-Kaissaks, P., 1840.
Liu Mao-tsai. Die chinesischen Nachrichten zur Geschichte der Ost-Turken. Wiesbaden, 1958. Bd. 1.
MacFarlane A. Witchcraft in Tudor and Stuart England: A regional and comparative study. N. Y., Evanston, 1970.
Makkay J. Some ancient sources to the shamanism // Annales Musei Stephani Regis, 1966. N 6—7.
Mänchen-Helfen O. The ethnic name Hun // Studia Herica Bernhard Carlgren dedicata. Copenhagen, 1959.
[Marvazi]. Sharaf al-Zaman Tāhir Marvazi on China, the Turks and India/Transl. V. Minorsky. L., 1942.
[Menges K.] Volkskundliche Texte aus Ost-Türkistan. Aus dem Nachlass von N. Th. Katanov / Hrsg. von Dr. Karl Menges. B., 1933.
Meuli K. Scythica // Hermes. B., 1935. Bd. 70, H. 2.
Nyberg H. S. Die Religionen des alten Iran. Leipzig, 1938.
Ohlmarks A. Studien zum Problem des Shamanismus. Lund; Kopenhagen, 1939.
Pallas P. S. Reise durch verschiedene Provinzen des Russischen Reichs in den Jahren 1768—73. St. Pb., 1871—1876. T. 1—3.
Ray P. C. The Lodha and their spirit-possessed men: A psycho-socio-cultural study. Calcutta, 1969.
Radin P. The Autobiography of a Winneebago Indian. New York, 1963.
Radloff W. Proben der Volkslitteratur der Türkischen Stämme Süd-Sibiriens/Gesammelt und übersetst von Dr. W. Radloff. SPb., 1870. Th. 3: Kirgisische Mundarten.
Radlow W. Aus Sibirien. Leipzig, 1884. Bd. I—II.
Radloff W. Das Kudatku Bilik des Jusuf Chass-Hadschlib aus Bālasagun / Text und Übersetzung nach den Handschriften von Wien und Kairo, Hrsg. von Dr. W. Radloff. SPb., 1910. T. II.
Rahman R. Shamanistic and related phenomena in Northern and Middle India // Anthropos. 1959. N 54.

Roux J.-P. Eléments chamaniques dans lex textes pré-mongols // Anthropos. 1958a. N 53.
Roux J.-P. Le nom du chaman dans lex textes turcomongols // Anthropos. 1958b. N 53.
Schwarz F. Turkestan, die Wiege der indogermanischen Völker. Freiburg im Breisgau, 1900.
Siikala A.-L. The rite technique of the Siberian shaman. Helsinki, 1978.
Snoy P. Bagrot. Eine dardische Talschaft im Karakorum. Graz, 1975.
Sykes E., P. Through deserts and oases of Central Asia. L., 1920.
Səken (Sejpula ulь). Qazaq ədebijeti. Qzьl-Orda, 1932.
Testi dello sciamanesimo siberiano e centroasiatico. A cura di U. Marazzi. Torino, 1984.
Van Gennep A. Les rites de passage. P., 1909; Idem. The rites of passage. L., 1960.
Varjola P. Marshal Mannerheim's Central Asian collection in the National Museum of Finland // Traces of the Central Asian culture in the North (Memoires de la Société Finno-Ougrienne. 194). Helsinki, 1986.
Weyer E. M. The Eskimo. Their environment and folkways. Hamden; Connecticut, 1962.
Winner Th. G. The oral art and literature of the Kazakhs of Russian Central Asia. L., 1958.
Zajączkowski A. Slownik arabsko-kipczacki z okresu Panstwa Mameluckiego Bulgat al-mustaq fi lugat at-turk wa-l-qifzaq. W-wa, 1945.
[Zaleski B.] La vie des steppes Kirghizes. Descriptions, recits and contes. Texte et illustrations à l'ean l'eau-forte par Bronislas Zaleski. P., 1865.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

АН	— Академия наук
ВДИ	— Вестник древней истории
ДВОСА	— Древние верования и обряды в Средней Азии. М., 1975
ДОВКНСА	— Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии. М., 1986
ДТС	— Древнетюркский словарь. Л., 1969
ЖС	— Живая старина
ЗЗСО ИРГО	— Записки Западно-Сибирского отдела ИРГО
ЗИРГО ОЭ	— Записки ИРГО по отделению этнографии
ЗО	— Закаспийское обозрение
ЗОО ИРГО	— Записки Оренбургского отдела ИРГО
ЗПО ИРГО	— Записки Приамурского отдела ИРГО
ИАН	— Известия Академии наук
ИОАИЭ	— Известия Общества археологии, истории и этнографии при императорском Казанском университете
ИРГО	— Императорское Русское географическое общество
ИТО ИРГО	— Известия Туркестанского отдела ИРГО
КСГ	— Киргизская степная газета
КСИЭ	— Краткие сообщения Института этнографии АН СССР
КТ	— Комсомолец Туркменистана
МАЭ	— Музей антропологии и этнографии имени Петра Великого
МКАЭН	— Международный конгресс антропологических и этнографических наук
ОГВ	— Оренбургские губернские ведомости
ОГ	— Оренбургская газета
ОЛ	— Оренбургский листок
ПБ	— Православный благовестник
ПИИЭ	— Полевые исследования Института этнографии
ПИОСАС	— Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири. Л., 1981
РТ	— Русский Туркестан
СМАЭ	— Сборник Музея антропологии и этнографии
СР	— Советская Россия
СЭ	— Советская этнография
СЭС	— Среднеазиатский этнографический сборник
ТИЭ	— Труды Института этнографии АН СССР
ТИАЭ	— Труды Института антропологии и этнографии
ТИИАЭ	— Труды Института истории, археологии и этнографии
ТВ	— Туркестанские ведомости
ТГ	— Тургайская газета
ТС	— Тюркологический сборник
ЭО	— Этнографическое обозрение
ЭС	— Этнографический сборник
ТХАЭЭ	— Труды Хорезмской археолого-этнографической экспедиции
ТЮТАКЭ	— Труды Южно-Туркменистанской археологической комплексной экспедиции
ERE	— Encyclopaedia of Religion and Ethics

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВСТУПЛЕНИЕ 3

Глава I. ИСТОРИЯ ИЗУЧЕНИЯ ШАМАНСТВА У НАРОДОВ СРЕДНЕЙ АЗИИ И КАЗАХСТАНА 30

Глава II. ОБЩИЕ СВЕДЕНИЯ О ШАМАНАХ 48

Глава III. «ШАМАНСКАЯ БОЛЕЗНЬ» 106

Глава IV. ШАМАНСКАЯ ОБРЯДНОСТЬ 143

Глава V. ЛИЧНОСТЬ ШАМАНА. ЭКСТАЗ 210

Глава VI. ШАМАНСКИЕ ДУХИ 229

Чильтаны 246

Обладание духами-помощниками разных категорий 265

Глава VII. ШАМАНСТВО КАК ЭЛЕМЕНТ БЫТОВОГО ИСЛАМА 279

ЗАКЛЮЧЕНИЕ 304

Литература 313

Список сокращений 326