

Научно-  
теоретический  
журнал

# Религио ведение

Выходит 4 раза в год

СОДЕРЖАНИЕ

2003 № 1

## История религий

- Бурьякин А.А.* Шаманская практика предсказания будущего у народов Северо-Востока Азии по данным фольклора и этнографии ..... 3  
*Аверченко И.В.* Природа ритуального танца ..... 10  
*Петров Ф.Н.* Символическое видение мира древними народами степной Евразии ..... 16

## Религии России

- Крючкова Т.В.* Семейные отношения в свете православной традиции (на материале русских народных волшебных сказок) ..... 26

## Религии Востока

- Романова Е.Г., Сивастеев В.В.* К проблеме личности в дзэн-буддизме ..... 34

## Философия религии

- Касавин И.Т.* Именование и табу: в поисках Бога ..... 47

## Феноменология религии

- Пыдаев М.А.* Модели "священного" в классической феноменологии религии ..... 63  
*Овсиенко Ф.Г.* О дисциплине "Феноменология религий" в вузе ..... 73  
*Бронк Анджей.* Феноменология религии ..... 75

## Психология религии

- Гудим-Левкович Г.Е.* Религиозная идентичность и представления об идеальном духовном человеке, смысле жизни и жизненном успехе личности (теоретические и эмпирические аспекты психологического исследования) ..... 79

## История религиоведения

- Красников А.Н.* Методология раннего религиоведения ..... 93

## Классика мирового религиоведения

- Давыдов И.П.* О работе Рудольфа Отто "Священное" ..... 112  
*Рудольф Отто.* Священное ..... 113



## Главные редакторы

А.П. Забияко  
А.Н. Красников

## Отв. секретарь

Е.С. Элбакян

## Редакционная коллегия

И.Л. Алексеев  
Л.А. Андреева  
И.П. Давыдов  
И.Я. Кантеров  
Ю.А. Кимелев  
С.В. Медведко  
С.А. Мозговой  
К.Н. Никонов  
Е.В. Рязанова  
Е.А. Торчинов  
Н.Н. Трубинкова  
С.В. Филонов  
М.М. Шахнович  
И.Н. Яблоков

## Архив

- Кириллов А.В. Религиозная жизнь Приамурья. Материалы дневников и заметки (предисловие, подготовка к публикации Ю.В. Аргуляевой) ..... 129

## Кругозор

- Новаторское исследование (рецензия на монографию Ю.В. Аргуляевой "Старообрядцы на Дальнем Востоке России") ..... 143
- Проблемы свободы совести в деятельности органов внутренних дел ..... 144
- Четвертая конференция по проблемам регионального религиоведения и актуальным вопросам преподавания религиоведения в высшей школе ..... 145
- Свобода совести – важное условие гражданского мира и межконфессионального согласия ..... 146
- Новинки второго полугодия 2002 года ..... 150
- About the journal* ..... 163
- Contents* ..... 164
- Авторы номера ..... 168

*Сайт журнала:* <http://religio.amursu.ru>  
*E-mail:* [religio@amursu.ru](mailto:religio@amursu.ru)

## Study of Religion («Religiovedenie»)

*Scientific-theoretical journal. Four volumes a year*

*Editors in chief:* A.P. Zabyako, A.N. Krasnikov.

*Executive secretary:* E.S. Elbakian

*Editorial board:* I.I. Alekseev, L.A. Andreeva, I.P. Davidov, I.Ya. Kanterov, Yu.A. Kimelev, S.V. Medvedko, S.A. Mozgovoy, K.I. Nikonov, E.V. Riasanova, E.A. Torchinov, N.N. Trubnikova, C.V. Filonov, M.M. Shahnovich, I.N. Yablokov.

### *Учредители.*

Амурский государственный университет;  
Объединение исследователей религии  
(Москва)  
при участии философских факультетов  
Московского и Санкт-Петербургского госу-  
дарственных университетов

### *Founders.*

Amur State University; Association of  
researchers of religion; with participation of the  
Faculties of philosophy of Moscow State  
University and St. Petersburg State University.

### *Адреса редакции:*

675027 Благовещенск, Игнатиевское шоссе, 21,  
Амурский государственный университет,  
каб. 230. E-mail: [sciencia@amursu.ru](mailto:sciencia@amursu.ru);

119992, ГСП-2 Москва, Ленинские горы,  
МГУ, I гуманитарный корпус, философский  
факультет, кафедра философии религии и ре-  
лигиоведения, каб. 1001.

### *Editorial offices:*

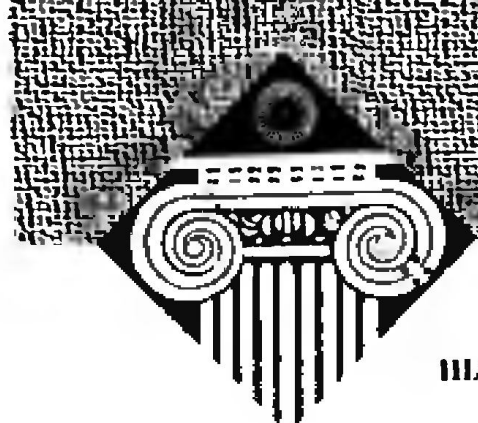
675027 Blagoveshchensk, Ignatievskoe Schosse  
21, Amur State University, office 230.  
E-mail: [sciencia@amursu.ru](mailto:sciencia@amursu.ru);

119992 Moscow, Leninskie gori, Moscow State  
University, first humanitarian building, Faculty  
of philosophy, Dep. of philosophy of religion  
and religion studies, room 1001.

*Журнал зарегистрирован Министерством Российской Федерации по делам печати, телерадио-  
вещания и средствам массовых коммуникаций. Свидетельство ПИ № 77-79-73 от 14.05.2001*

Мнение редакционной коллегии может не совпадать с позицией авторов статей. Рукописи  
не рецензируются и не возвращаются.

© «Религиоведение», 2003



# История религии

А.А. Бурыкин

## ШАМАНСКАЯ ПРАКТИКА ПРЕДСКАЗАНИЯ БУДУЩЕГО У НАРОДОВ СЕВЕРО-ВОСТОКА АЗИИ ПО ДАННЫМ ФОЛЬКЛОРА И ЭТНОГРАФИИ

Практика предсказания будущего – одно из действий, которые у народов Северо-Востока Азии традиционно относились к компетенции шаманов и составляли значительную часть шаманских ритуалов. Известно, что основными обязанностями шаманов у эвенков были лечение людей и оленей, предсказания будущего, узнавания обид умерших, проводы их на 40-й и 70-й день после смерти, а также предупреждение о надвигающихся несчастьях или бедах и гадания об их причинах<sup>1</sup>.

Различные предсказания занимали важное место в шаманстве и других народов Сибири<sup>2</sup>. Техника и практика шаманского лечения более или менее известны из специальных этнографических исследований по шаманству у эвенков<sup>3</sup>. Предсказания будущего как действия шаманов, осуществляемые по просьбе других лиц, часто встречаются в качестве сюжетного элемента фольклорных произведений, в настоящее время – преимущественно сказок. Однако в этнографической действительности и сами действия, и механизм такой практики в целом остаются почти совершенно не известными, и в литературе они не описаны.

Настоящая статья призвана по замыслу автора служить своего рода вводным материалом, намечающим основные подходы к описанию практики предсказания будущего и других обрядов, проводившихся шаманами или с их участием. Непосредственным поводом для написания ее явился словесный текст шаманского ритуала, выявленный внутри одного из недавно опубликованных эвенских повествовательных фольклорных текстов.

В сборнике «Сказки эвенской земли», опубликованном на эвенском языке, без русского перевода, напечатан текст «Человек и шаман»<sup>4</sup>. Этот текст, к удивлению многих, не только сообщает о практике предсказания будущего эвенскими шаманами, но и в развитии сюжета служит наглядной иллюстрацией того, как шаманское предсказание осуществляется в действительности. Уникальным для фольклора эвенков и, видимо, для фольклора народов Северо-Востока Азии в целом в этом тексте оказывается то, что он содержит полный текст неснопения шамана, предсказывающего будущее для героя повествования. При отсутствии собственно обрядовых материалов этот текст можно рассматривать как совершенно аутентичный материал, иллюстрирующий описываемую в повествовании обрядовую практику.

Приведем полностью текст рассказа в русском переводе.

### *Человек и шаман*

*Один человек с женой жил. Сосед у них шаман был.*

*Однажды человек жене своей говорит:*

*– Я к своему племяннику Хэнгуни пойду, позову его, пусть он пошаманил, куда нам идти кочевать, в каком месте какого зверя я добыю, пусть скажет.*

*Пошел он к своему племяннику.*

*– Племянничек, что меня в будущем ждет, посмотри.*

3 – Ну давай посмотрю! Когда кочевать будешь?

– Завтра.

Шаман петь начал:

– Завтра вверх по тому ручью покочуешь.

Куниро-кунир,

Когда вверх по тому ручью покочуешь, в устье впадающего в него ручья наледь найдешь.

Там слева от ручейка на острове мохнатого увидишь.

Того мохнатого убьешь.

Того мохнатого повесив, дальше вверх пойдешь,

У того твоего ручья исток покажется.

В его истоке, где два ручья сливаются, остановишься.

По левому ручью вверх пойдешь.

В самые верховья придя, большерогого себе найдешь.

Трех большерогих убьешь.

Мясо тех большерогих посушив, назаавтра откочуешь.

Там три дня через перевал кочевать будешь.

Когда кочевать будешь, низина откроется,

Там в низине остановившись, назаавтра опять покочуешь.

Там, идя, на берегу озера длиннорогого увидишь.

Того длиннорогого убьешь, четырех длиннорогих убьешь.

Потом след твой в темноте скроется.

В том озере, длиннорогих освежевав, руки не мой.

Куниро-кунир.

Человек говорит:

– О-о! Все. Спасибо!

Назаавтра он откочевал вверх по тому ручью. Наледь нашел, там медведя увидел, убил. Думает:

«Ага! Хорошо шаман шаманил. Спасибо ему».

Назаавтра опять кочует. Возле двух перевалов остановился. По левому ручью пошел – трех снежных баранов убил.

– Ого! Правду сказал мой шаман! – говорит.

Опять кочует, два раза перекочевав, когда гор уже не стало, остановился. Озер много видно стало. По берегу озера ходит, видит дикого оленя. Четырех диких оленей, которые там паслись, убил. Начал свежевать. Когда свежевал, забыл, что шаман говорил, пошел руки в озере мыть. Начал руки мыть, а из озера его родственник-шаман за руки утащил, так что тот человек умер там.

Женщина долго своего мужа искала, потом домой ити собралась. На берегу озера оленье мясо нашла. Возвращаясь, мясо снежных баранов взяла, на поляне возле наледи медвежье мясо нашла. Вот она к дому шамана подходит. Шаман говорит:

– Ведь говорил же я ему, чтобы он не мыл руки в озере!

Шаман так, оказывается, ту женщину себе в жены своим шаманским искусством получить хотел. Та женщина за шамана замуж вышла. Все.

Текст шаманского повествования, целью которого является предсказание будущего, передан в этой сказке настолько точно, что может служить образцом жанровой разновидности таких шаманских камланий, даже не представляя собой реально обрядового текста. То, что текст камлания извлечен из прозаического повествования, создает даже определенные преимущества для его анализа, так как соотношение данного текста со структурой и содержанием повествования, его включающего, превращается в ценное свидетельство того, каким образом воспринимается шаманская практика предсказания будущего самими исполнителями фольклора и носителями традиционной культуры, включающей шаманство как социальный и культурный феномен.

Хотя в опубликованном тексте не отражены наименования действий, совершаемых шаманом, тем не менее в полевых условиях их удалось зафиксировать. Само действие, осуществляемое с целью «увидеть» будущее, по-эвенски обозначается глаголом *этэ:вкиттэй*, основное значение которого «видеть сон», «видеть что-либо во сне»: считается, что сон – разновидность видения, осуществляющегося спонтанно, без воли видящего или того, кого он может видеть во сне<sup>5</sup>. Действие шамана, рассказывающего то, что ему удалось увидеть во время ритуала, обозначается глаголом *таудай*, который в современном эвенском языке, в его устной и письменной формах, имеет значение «читать»<sup>6</sup>.

Мы не беремся обсуждать все типы текстов, которые могли бы произноситься шаманами во время исполнения ритуалов, но должны лишь сказать, что структурная и содержательная устойчивость таких текстов, как приведенный выше, представляется сомнительной. Давно известно, что словесные тексты, произносимые сибирскими шаманами во время камлания, характеризовались определенными языковыми особенностями, отличавшими их от языка повседневного общения и языка повествовательного или песенного фольклора<sup>7</sup>. В ходе полевой работы нам удалось выяснить, что и у эвенов в шаманских заклинаниях использовались заместительные наименования для предметов, называвшихся в повседневном языке по-другому: вместо общеупотребительного слова *төр* «земля» в заклинаниях использовалось слово *курукэ:н* «юла», вместо *кэкучэ:н* «кукушка» – *чууарган*, вместо *калим* «кит» – *өйэ:лэн*<sup>8</sup>.

В эвенском языке существуют довольно значительные по объему синонимические ряды слов-названий некоторых животных, обычно рассматриваемых как табуистические наименования. Так, у восточных эвенов, наряду с общеупотребительным названием *лося покэчэ:н*, бытует редко встречающееся слово *эгдетэ* (если оно связано с *эгден* «большой», то выглядит как калька с юкагирского языка), а в песенном языке было известно и слово *толки* «лось»; ныне слово *эгдетэ* является единственным названием лося у эвенов Приколымчя, а *толки* – единственным названием лося у эвенов Охотского района Хабаровского края. У восточных эвенов зафиксировано довольно много слов, обозначающих волка: *улэуки*, *улэчэ:н* («страшный»), *гиркари* (букв. «бродящий»), *бурбэк*, *хивуиси* (букв. «страшный»), *явси*, *явчак*, *явчинмай* (букв. «ночной пастух»); несмотря на то, что значение слова *явчак* «волк» по ряду записанных текстов было достаточно определенным, одна из информанток уверяла, что *явчак* – это «рысь». Не менее разнообразны у восточных эвенов и названия медведя: *накат*, *пугдэ*, *хатьма:р*, *хэуунь*, *хэууне*, *умэлэугэ*, *мэмэ:кэ*, *мэмэчэ:н* (заимствование из юкагирского языка: ср. юкагир. *мэмэ* – «медведь»). Помимо заместительных наименований, довольно существенные различия имеют названия медведя по диалектам: у камчатских эвенов слово *накат* имеет значение «медвежья шкура», а медведя они называют словом *кобага:н*; у эвенов Якутии медведь часто называется словом *абага*, а у арманских эвенов в качестве названия медведя зафиксировано даже русское слово «дедушка». Восточные эвены считают, что медведь, волк и россомаха понимают язык людей, и именно поэтому их чаще называют иными, не общеупотребительными словами.

Таким образом, становится понятным, что значительный набор слов – заместительных наименований отдельных животных, различающихся по сфере употребления, – служил едва ли не главным источником диалектных лексических различий. В связи с интересующим нас материалом укажем, что и названия снежного барана по эвенским говорам сильно различаются: если у восточных эвенов наиболее употребительно слово *боуга*, *боуга:чэ:н*, а слово *уйа:мкэ:н* имеет значение «самка снежного барана», то у эвенов Якутии первое из слов отсутствует, а второе используется в

родовом значении «снежный баран». У охотских эвенков приведенные слова почти неизвестны. снежный баран называется словом *дела:кча:н* (возможно, производное от слова *дел* — «камень»)⁹.

Аналогичная система заместительных наименований прослеживается для слов-названий частей тела медведя во всех тунгусо-маньчжурских языках; ср.: эвенк. *лавуи* «голова медведя» — чук. *левыт* «голова», эвенк. *тэкэ:вун* «мясо медведя, ритуальная еда» — чук. *тэкичгын* «мясо», негид. *зэхсэ* «голова медведя» — чук. *екуаа* «нос», нанайск. *пиари* «лопатка медведя» — чук. *парытыуын* «лопатка», удэг. *усо* «ляжка медведя» — чук. *ычвачгын* «бедро, ляжка», эвенк. и эвен. диал. *кэ:ки* «медведь», удэг. *гэй-мэ* «охотиться на медведя» — чук. *кэйуын* «бурый медведь»¹⁰.

Первая особенность текста, приведенного выше, — это наличие в нем заместительных наименований животных, которых должен встретить тот, кому предсказывают будущее: медведь (в тексте *нэбули*, букв. «мохнатый»), снежный баран (в тексте *кэйгуэлкэн*, букв. «имеющий рога снежного барана», «большерогий»), дикий олень (в тексте *танцялкан* — «имеющий рога как у оленя или лося», в нашем переводе «длиннорогий» для более точной передачи различия). Вторая особенность рассматриваемого текста в этом же плане — то, что приведенные в нем заместительные наименования не являются устойчивыми, значение обозначающих их слов из ритуального текста определено по тем словам, какими названы данные животные в дальнейшем повествовании (соответственно *накит* «медведь», *боуга* «снежный баран» и *бютон* «дикий олень»). Но надо отметить, что трактовка таких слов как «мохнатый» или «имеющий рога как у оленя или лося» допускает для слушающего — в нашем примере сказочного героя — совершенно разные интерпретации, зависящие от случая, как, вероятно, и число увиденных и добытых животных. В эвенском языке для рога оленя/лося и рога снежного барана (и коровы) используются соответственно разные слова — *тауия* и *кэйгэ*.

Еще одна, уже не языковая, а содержательная особенность разбираемого текста — это известная условность изображаемого ландшафта. В тексте, описывающем путь героя повествования, нет четких ориентиров, жестко привязывающих его маршрут к определенной местности, и это не фольклорная условность, а яркая особенность текста-предсказания. По полевым материалам, прежде всего по записям эвенских фольклорных текстов, нам известно, что оптимальная система ориентиров в условиях гористой тундры и лесотундры складывалась из двух компонентов: запоминания направления движения — вверх или вниз по реке или ручью в распадке и счета перевалов через горные хребты¹¹. Слово *бужчан*, встретившееся в тексте предсказания, имеет значение не только «остров», но в диалектах также «гора»; слово *анманри* имеет значения «наледь» и «речная долина». Ясно, что при такой широкой полисемии под искусно составленное описание подойдет любой ландшафт, где обитает данный этнос, поскольку и лексическая система описания такого ландшафта (слова-названия гор, долин, распадков, не являющиеся топонимами) хорошо адаптирована к нему.

Наконец, кроме собственно языковых факторов, способствующих формированию изощренной техники словесного предсказания будущего, позволяющей достигать высокой степени абстракции, в культуре эвенков до настоящего времени сохраняются некоторые внеязыковые явления, закрепляющие за отдельными лицами особый авторитет и способность к предвидению. Одна из наших знакомых — молодая эвенка, вышедшая замуж за русского, рассказывала:

— Мы поженились у мужа на родине, поехали к нашим в Гижигу. Когда приехали, мой отец говорит матери: «Ты помнишь, недавно мы «смотрели», какой у нас зять, я тебе описал его. — смотри, он точно такой, как я его видел, правда? А мать ответила: «Да, прав-

да, он и в самом деле точно такой, как ты видел». И раньше наши старики могли видеть, что будет в будущем, предсказывая, и как они говорили, так и было<sup>12</sup>.

Вряд ли наша собеседница отдавала себе отчет в том, что перед ней был разыгран тонко срежиссированный спектакль. Во-первых, ее муж и должен был выглядеть точно так, как его описывал «увидевший» его отец (для обозначения данного действия в языке используется глагол *этэв-киттэй* со значениями «видеть во сне» и «предвидеть будущее»). Во-вторых, известно, что для представителей народов Севера, в частности для эвенов, все пришлые (европейцы) выглядят на одно лицо, и местные жители с трудом различают малознакомых людей, — впрочем, как и приезжие не без труда различают по внешности местных жителей.

Явления, сходные с описанным предвидением (как именно выглядит зять, которого родители жены раньше не видели), имеют отчетливые параллели в некоторых чертах этикета повседневного общения у чукчей, сохранившихся до настоящего времени даже в современных городских условиях. Среди лиц старшего и среднего поколения при общении с младшими по возрасту, а равно при общении с приезжими любого возраста собеседник часто начинает говорить о том, что произойдет со слушающим или с лицами, представляющими предмет обсуждения, в ближайшем будущем в той или иной ожидаемой ситуации. В дальнейшем развитие событий имеет только два варианта. В первом, если ситуация развивается в ожидаемом для такого предсказателя русле, его слова оправдываются, и для слушающего предсказание как бы сбывается. Во втором варианте, если предсказание не сбывается и с человеком, о котором шел разговор, происходит нечто совсем иное, то предсказатель в той или иной форме внушает слушающему (пытается напомнить якобы состоявшийся ранее разговор), что он предсказывал именно то, что произошло (а отнюдь не то, что он предсказывал на самом деле)<sup>13</sup>.

Подобная практика, если она вписывается в культурный контекст повседневной жизни в условиях ведения традиционного хозяйства, когда количество происходящих событий невелико и они характеризуются частой повторяемостью, приобретает прекрасное основание — авторитет предсказателей в глазах слушающих и наблюдающих постоянно растет, а отдельные несообразности предсказания и дальнейшего развития событий не привлекают внимания. Кроме того, шаманские способности, в какой бы области они ни реализовывались, для самих хранителей этой практики не имеют абсолютного характера по результату, времени и степени действия. Таким образом, неверные предсказания нейтрализуются, во-первых, отказом от предсказания и его реинтерпретацией, во-вторых, тем, что они, как и многие другие явления шаманской практики, не могут реализовываться во всех случаях без исключения.

Наблюдения над снами-предсказаниями у эвенов отрывочны и немногочисленны. Среди запретов-оберегов отмечено предписание рассказать увиденный сон, — считается, что таким образом человек, видевший этот сон, может узнать что-то важное для себя и сородичей<sup>14</sup>. У чукчей, по наблюдениям И.С.Вдовина, такая практика приобрела характер общепринятых народных штампов<sup>15</sup>. Несколько больше материала по пророческим сновидениям собрано у русского старожильского населения Восточной Сибири, и этот корпус текстов быличек при его анализе даст очень интересные результаты<sup>16</sup>.

Из 7 записанных собирателем рассказов о вещих снах в 5 текстах вещий сон видит рассказчик (тексты NN 432-436), в одном (N 437) рассказчик является свидетелем происходившего, еще в одном (N 438) главная героиня рассказа видит во сне рассказницу. Любопытнейшие наблюдения можно сделать, прослеживая время, спустя которое исполняются пророческие сны: это 3 дня (текст N 432), несколько месяцев (N 434), неопреде-

7 ленное «скоро» (N 435), год (N 436) и, наконец, 18 лет (N 438). Таким образом, хотя все эти рассказы относятся к категории быличек, в них существенно разнятся роль рассказчика, содержание сна и последующих событий (тут искусственный характер устанавливаемой связи сомнений не вызывает), и, наконец, время исполнения сна-предвидения имеет совершенно произвольный предел. В других записях подобных рассказов<sup>17</sup> встречаются как былички (NN 40, 44), так и бывальщины (NN 45-47).

Техника предсказания будущего у шаманов народов Северо-Востока Азии, таким образом, основывалась на сложном по своему составу комплексе этнокультурных явлений – от повседневного этикета общения и определенных условностей социальной иерархии, особенностей традиционного образа жизни и географической среды обитания до особенностей языка, составляющих проявления универсальных свойств языкового словесного знака – таких, как полисемия и синонимия. Этот комплекс явлений позволял, с одной стороны, достаточно точно предугадывать действия и поступки людей, с другой, – создавал возможность в одних случаях описывать окружающую обстановку с высокой степенью абстракции, в других с предельной конкретностью и определенностью. Самые представления о возможности предвидения будущего, в том числе наличие предсказательских способностей у определенной социальной группы людей (шаманы, люди пожилого возраста и т.п.), сосуществуют одновременно с целым рядом этнокультурных явлений – таких как рассказы о шаманах (былички и в основном бывальщины), служащие, по справедливому замечанию И.С. Вдовина, укреплению авторитета шаманов<sup>18</sup>.

Основой шаманской практики предсказания будущего и унаследованной от нее практики предсказания будущего в среде хранителей традиционной культуры народов Северо-Востока Азии является определенный авторитет старших в обществе, а также некоторый комплекс положительных знаний, пользование которыми иногда выглядит в глазах наблюдателей как сверхъестественные способности человека. Особый авторитет предсказателей и особая достоверность предсказываемых событий достигаются за счет множества явлений, принадлежащих к совершенно разным областям духовной культуры этносов. Нетрудно заметить, что многие из явлений, рассмотренных нами, вовсе не исключительная привилегия сибирских шаманов, они находят множество параллелей в народных верованиях и представлениях, прослеживающихся в отдельных регионах до настоящего времени.

Описанные в нашей работе представления отчасти связаны с представлениями о магии слова, в разных формах бытующими у разных народов Северо-Востока<sup>19</sup>. Магия слова проявляется у юкагиров в том, что существует запрет говорить о чем-либо неблагоприятном, что может произойти с людьми: если человек начинает говорить, что в ближайшее время может произойти что-либо нежелательное, ему делают замечание «Зачем ты колдуешь?» У чуванцев Анадыря глагол «ворожить» обозначает любое предсказание – вплоть до научного предсказания погоды по приметам или метеорологическим приборам<sup>20</sup>.

Таким образом, шаманская практика предсказания будущего у народов Крайнего Северо-Востока основывается, с одной стороны, на идее возможного узнавания будущего (по приметам, по проявлениям магии и т.п.), а с другой стороны, – на изощренной технике словесных описаний, под которые подходит или может быть подведено множество реальных ситуаций.

<sup>1</sup> Полова У.Г. Пережитки шаманизма у эвенков // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири. Л., 1981. С. 242, 245.

<sup>2</sup> Вдовин И.С. Чукотские шаманы и их социальные функции // Там же. С. 183-186, 205, 207;

Таксами Ч.М. Шаманство у нивхов // Там же. С. 165-166; Т.С. Теин пишет, что шаманы эскимосов могли «угадывать приближение несчастья» (Теин Т.С. Шаманы сибирских эскимосов // Там же. С. 219).

2 Попова У.Г. Пережитки шаманизма у эвенов... С. 245-247; С.И. Шарина, А.А. Бурыкин. Материалы по шаманству эвенов Якутии в материалах А. Сотавалта // Культурное наследие народов Сибири и Севера. (М-лы IV Сибирских чтений). СПб., 2000. С. 247-254.

<sup>4</sup> Эпэсэ горэнутэи нимкарии (Сказки эвенской земли) / Сост. Л.Е. Большакова и А.И. Хардани. Магадан, 1988. С. 25-26. Запевные слова «Куниро-кунир» в подлиннике повгворяются после каждой строки. Текст определен исполнителем и собирателями как сказка, хотя ничто не мешает отнести этот рассказ к жанру бывальщины – одного из жанров несказочной прозы. Исполнитель – П.К. Зыбин (1919-1993), житель с. Тактоямск Ольского района Магаданской области (сообщено ред. книги А.И. Хардани). Варианты рассказа, записанные от других собирателей, неизвестны. Небольшой фрагмент шаманского предсказания будущего содержится также в одном из эвенских эпических сказаний (Лебедева Ж.К. Эпические памятники народов Крайнего Севера. Новосибирск, 1982. С. 103).

<sup>5</sup> Полевые материалы автора (с. Гижига Северо-Эвенского района Магаданской области): О толкованиях снов шаманами у чукчей см.: Вдовин И.С. Чукотские шаманы... С. 185, 186, 187.

<sup>6</sup> Полевые материалы автора (с. Гижига). Общее смысловое основание для переноса значения – «рассказывать то, что в данный момент не видят перед собой слушающие». В свете сказанного совмещение значений «читать» и «считать», прослеживаемое по другим тунгусо-маньчжурским языкам, требует особого объяснения.

<sup>7</sup> Богораз В.Г. О так называемом языке духов (шаманском) у различных ветвей эскимосского племени // Известия РАН. Сер. VI. Т. XIII, 1919. № 8-11. С. 489-495; Теин Т.С. Шаманы сибирских эскимосов. С. 226.

<sup>8</sup> Полевые материалы автора, собранные в Северо-Эвенском районе Магаданской области в 1987-1991 гг.

<sup>9</sup> Полевые материалы автора, собранные в Охотском районе Хабаровского края в 1987 г. и в Северо-Эвенском районе Магаданской области в 1981-1991 гг.

<sup>10</sup> Материал по тунгусо-маньчжурским языкам // Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков. Т. 1-2. Л., 1975-1977 (сравнения с чукотскими и корякскими словами принадлежат автору работы).

<sup>11</sup> Эти правила ориентирования в горно-таежной местности хорошо сохранились в эвенском фольклоре (полевые материалы автора). У нивхов шаманы в подобных ситуациях описывали знакомый им пейзаж (Таксами Ч.М. Шаманство у нивхов // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири. Л., 1981. С. 174).

<sup>12</sup> Полевые наблюдения автора, 1994 г.: Магадан, записано от Марины Беловой, уроженки с. Гижига Северо-Эвенского района.

<sup>13</sup> Полевые наблюдения автора в 1993-1994 гг., г. Анадырь. У эвенов автору подобного наблюдать не доводилось, возможно, из-за того, что практическое владение эвенским языком заметно повышает социальный статус автора и ставит его в один ряд с теми знатоками традиционной культуры, в отношении которых подобные действия не могут осуществляться по этическим соображениям или могут быть распознаны как средство психологического воздействия.

<sup>14</sup> Полевые материалы автора (с. Гижига), 1991.

<sup>15</sup> Вдовин И.С. Чукотские шаманы... С. 188.

<sup>16</sup> Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири / Сост. В.П. Зинovieв. Новосибирск, 1987. С. 299-301, 432-438.

<sup>17</sup> См.: Мифологические рассказы и легенды Русского Севера / Сост. О.А. Черепанова. СПб., 1996. С. 29-31, 40, 44-47.

<sup>18</sup> Вдовин И.С. Чукотские шаманы... С.185, 211. Аналогичной является роль юкагирских рассказов о шаманах, зафиксированных во второй половине XX в. (Л.Н. Жукова, А.А. Бурыкин. К изучению шаманства юкагиров // Актуальные проблемы филологии. Сб. науч. тр. Вып. 3. Якутск, 2000. С. 127-132). Те же функции эти рассказы имели и у русских старожилов Сибири. См.: Зинovieв В.П. Быличка как жанр фольклора и ее современные судьбы // Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири. Новосибирск, 1987. С. 400.

<sup>19</sup> Подробнее см.: Бурыкин А.А. Тунгусские шаманские заклинания XVIII века в записях Я.И. Линденау // Системные исследования взаимосвязи древних культур Сибири и Северной Америки. Вып. 5. СПб., 1997. С. 143-144.

<sup>20</sup> Полевые материалы автора (с. Нелемное Верхнеколымского улуса Якутии, г. Анадырь).