

В. П. Дьяконова

Предметы к лечебной функции шаманов Тувы и Алтая

В собраниях Музея антропологии и этнографии хранится представительное количество предметных и иллюстративных коллекций по народам Южной Сибири, являющихся всесторонними свидетельствами их традиционной культуры. Среди них значителен фонд предметов религиозного назначения. Этот фонд, как и все собрания в целом, давно стали одним из надежных историко-этнографических источников серий работ советских этнографов.

В данной статье будут рассмотрены некоторые предметы, связанные с лечебной функцией шаманов Алтая и Тувы, до сих пор недостаточно освещенные в этнографических работах. Как известно, шаманы у алтайцев и тувинцев еще сравнительно недавно осуществляли свои функции с обязательным набором культовой атрибутики. Общеизвестными и хрестоматийными атрибутами алтайских и тувинских шаманов были бубен с колотушкой, облачение (кафтан, шапка, обувь), различные изображения духов-помощников (у тувинцев они именовались термином *ээрэн*). В то же время у этих народов шаманы использовали для камланий различные предметы — лук со стрелой, плети, ветки растений, куски тканей, посохи и т. д. Отчего они в ряде случаев подменяли их другими предметами, пока выяснено недостаточно. Принято считать, что камлания шаманов при помощи различных предметов отражают более ранний этап шаманства, и тем самым в этих предметах следует как бы видеть предшественников бубнов и др. Однако можно констатировать, что роль «предшественников» в культовой практике шаманов со временем не исчезла. Более того, она как бы восстановилась в Туве и на Алтае, когда шаманы в массе отказались от этой деятельности, те же из них, кто продолжал, наряду с общепринятыми действовали «ранними» видами атрибутов.

Как известно, одной из основных функций шаманов у тувинцев и алтайцев, как, впрочем, и у всех народностей Сибири, было врачевание. Для выполнения этой функции они располагали довольно разнообразным арсеналом предметов, целиком или частично с нею связанных. В целом врачевание у шаманов не базировалось на народных знаниях, на опыте действий тех или иных растительных, животных материалов на организм человека. В основе его лежала религиозно-магическая специфика.

Заболевания людей в народной среде традиционно расценивались как результат действия различных сил, так называемых духов и божеств, обитавших в окружающей природе, вселенной. Напомним, что мировоззренческую основу тувинцев и алтайцев о происхождении, устройстве мира, всех явлений окружающей природы, как и самого человека, еще

в конце XIX—начале XX в. составляли религиозно-мифологические представления.¹ Провоцировать болезни, исходя из общепринятых религиозных представлений, могло несоординированное поведение, действие любого человека по отношению к системе представлений о персонафицированной окружающей среде (небо, земля, вода, подземный мир), ибо весь жизненный цикл человека ставился в зависимость от них. Вот как сообщается об этом в фольклорных записях Н. Ф. Катанова: тувинцы насчитывают 18 небес, и на самом верхнем живет Майдыр-Бурхан. Кроме «Майдыра, есть и другие божества (боги), (покровительствующие людям и животным и губящие их): чулбус, албыс (русалка), медведь, осел и другие. Нет (на земле ни одного живого) существа, которое не имело бы (на небе) своего патрона».²

Способ определения болезней, и особенно понимание причин их появления, являлся в основном прерогативой шаманов. Для этих целей они были оснащены арсеналом регалий (атрибутов), подтверждающих их связь, контакты с персонажами олицетворенной (обожествленной в отношении неба) природы.

В то же время следует заметить, что врачебательной деятельностью (диагностирование и лечение) на религиозно-мистической основе у тувинцев, алтайцев, хакасов, помимо шаманов, занимались люди, особо именовавшиеся — или старики — и имевшие для выполнения ее некоторые виды атрибутики, аналогичные таковым у шаманов.³

Следует заметить, что, хотя различные виды болезней у алтайцев и тувинцев лечили преимущественно шаманы, у них были довольно хорошо развиты и народная медицина, и практика лечения болезней на фармакологической основе. Известный исследователь этнографии алтайцев миссионер В. Вербицкий описал 33 вида болезней и способы их лечения, широко практиковавшиеся в народной среде. Среди болезней В. Вербицкий указывает довольно серьезные (кровотечения различного характера, переломы, ожоги, фурункулы, ушные и глазные болезни, молочница и т. д.). Каждый вид болезни у алтайцев излечивался определенными рецептурными предписаниями, составленными в основном из растительных и животных материалов.⁴ Кстати, следует сказать, что народная медицина, фармакология у этих народов в прошлом была представлена и специалистами, и эти лекари обозначались словом *эмчи* (у тувинцев, алтайцев, хакасов и поныне так именуют врачей). *Эмчи* (*эмси*) в значении «лекарь» подтверждается для этих народов с довольно раннего времени и доживает в этом значении вплоть до современности.⁵ Напомним, что в известных памятниках древнетюркского времени термин *эмси* датируется XI в.⁶

Диагностирование болезней шаманы и другие лица, исполняющие сходные с ними обязанности, проводили через установления категории духов, наславших то или иное заболевание. Затем исполнителем как бы

¹ Дьяконова В. П. Религиозные представления алтайцев и тувинцев о природе и человеке. — В кн.: Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., 1976, с. 268—292.

² См.: Образцы народной литературы тюркских племен, изданные В. Радловым. Ч. IX. СПб., 1902, с. 83.

³ Там же, с. 493; Вербицкий В. Алтайцы. Томск, 1870, с. 64; Дьяконова В. П. К вопросу о различных категориях служителей культа у народов Саяно-Алтая. — В кн.: Этнические и историко-культурные связи тюркских народов СССР. Алма-Ата, 1970, с. 41.

⁴ Вербицкий В. Алтайцы, с. 173—178; Потанин Г. Н. Очерки Северо-Западной Монголии. Вып. IV. СПб., 1883, с. 130—133.

⁵ Вербицкий В. Словарь алтайского и аладагского наречий тюркского языка. Казань, 1884, с. 43; Тувинско-русский словарь. М., 1968, с. 614.

⁶ Древнетюркский словарь. Л., 1969, с. 172—173.

составлялся план и проводился цикл действий по излечиванию. Распознавание болезней шаманами, в частности, проводилось при помощи тех или иных атрибутов. Так, у хакасских шаманов, по данным Н. Ф. Катанова, этому были подчинены определенные виды изображений на бубнах. Изображения черных птиц, например, являлись их помощниками, когда они лечили у больных кашель, а всадник на коне исполнял роль распознавателя болезней.⁷

Тувинские шаманы диагностирование болезней проводили во время сеанса камлания или путем отгадывания, один из этапов которого был связан с розыском духа, принесшего заболевание. Поиск его не обходился без участия духов-помощников (*ээрен*), благодаря которым он его отыскивал, получал советы и помощь.

Мы уже упоминали, что лечебной практикой у народов Саяно-Алтая занимались и другие лица. Во всяком случае, по данным В. Вербицкого, у алтайцев, помимо шаманов, упомянуто более двадцати наименований лиц, занимавшихся врачевательной или иными видами культовой практики.⁸ Подобный факт для алтайцев несомненно может быть объяснен только сложностью их этнического состава, культурно-историческими особенностями этнических групп, вошедших в состав этой народности.⁹

У тувинцев также существовали подобные категории лиц, хотя число их было менее значительным. Поскольку, кроме отдельных лингвистических данных, о тувинцах в этнографической литературе отсутствуют какие-либо сведения, позволим себе проиллюстрировать одну из таких категорий собственными материалами.¹⁰ У тувинцев и алтайцев в прошлом (и поныне) лица, занимавшиеся врачеванием, именовались термином *домчу* (у телеутов, теленгитов — *томчы*). У тувинцев они лечили только один вид болезни, называемый *эмгышкан* (грудница), которой страдают женщины в период кормления ребенка. Заболевание это, по объяснению врачей, получалось только через пищу. Если кормящая мать не получала желаемой еды от других лиц, при этом не прося ее, а только увидев или пожелав, она обязательно заболевала грудницей.

Домчу становился не каждый человек, а только один из близнецов. Преимущество в этом занятии имели мужчины, хотя бывали *домчу* и женщины. К практике приступали не ранее 17 лет, после обучения. Обучавшим мог быть кто-либо из членов семьи, родственник, но также близнец по рождению и лекарь. Новичок заучивал ряд специальных молитвенных текстов, аналогичных для шаманов, приобретал у любого охотника лапу медведя (или медвежонка), которой он орудовал в течение всей жизни.

Некоторое отклонение от этого правила представляли лица, которые также лечили грудницу, но не являлись близнецами по рождению. Они для лечения *эмгышкан* добывали в семье, где имелись близнецы, какую-нибудь вещь (сапожки, платье, распашонку и т. п.) или же во время сеанса лечения сажали на ногу ребенка-близнеца. И хотя бы один коготь от лапы медведя был обязательным атрибутом в деятельности такого рода «отступленцев».

Сеансы лечения болезни *домчу* проводили в любое время суток у себя дома или у больных. Начинаясь он с того, что *домчу* чистыми

⁷ Образцы народной литературы тюркских племен..., ч. IX, с. 580.

⁸ Вербицкий В. 1) Алтайцы, с. 64; 2) Словарь алтайского и аладагского наречий, с. 19, 25, 42, 43, 87, 137, 147, 155 и др.

⁹ Потапов Л. П. Этнический состав и происхождение алтайцев. Л., 1969, с. 21—26.

¹⁰ Запись и наблюдения получены от информаторов в пос. Бора-Тайга Дзуи-Хемчикского р-на в 1975 г.

руками обмывал пациентке грудь. Для обмывания использовалась обязательно вода из аржана или молоко, куда крошился можжевельник (*артыш, арцы*).¹¹ Затем, держа в правой руке лапу медведя (или коготь от нее), он проводил несколько раз по груди, при этом на лапу и по четырем сторонам света *домчу* брызгал из чашки (*аяк*) аржан или молоко с можжевельником. Массирование лапой медведя, брызгание аржаном, молоком обязательно сопровождалось исполнением определенных молитвенных текстов. Через некоторое время лапу медведя, к которой были подвешены ленточки и ветка можжевельника, *домчу* прикреплял к правой разутой ноге и повторял те же движения, что и рукой (т. е. массажирование, брызгание, чтение молитв). Когда *домчу* «забирал» болезнь, он отвязывал от лапы медведя пучок лент и, помахивая им и лапой, выводил болезнь из больной и из дома. Пучок лент у лапы наращивался постепенно, от каждой больной подносилась одна ленточка любого цвета и качества ткани. Ленты на лапе медведя обозначаются термином *эзрен* или *идыг*. Когда пучок лент становился большим, *домчу* относил его к священному дереву (*хам ыаш*)¹² и клал его на крону лиственницы, сопровождая подношение специальной молитвой. Периодически лапу с лентами, которые обычно хранились в мешочке из ткани белого цвета, он очищал дымом можжевельника и чтением молитвенного текста.

В представленном материале обращает на себя внимание тот факт, что лицам данной специализации могли быть только близнецы. К модификации последних следует отнести не рожденных близнецами, но сопричастных таковым определенной подменой (вещи от детей близнецов, сам ребенок). У тувинцев, как отмечает Л. П. Потапов, рождение двойняшек, особенно однополых, всегда расценивалось особо.¹³ В моих полевых записях отмечено, что тувинцы всегда пытались добыть что-нибудь из вещей семей, где имелись такие дети, придавая им определенное магическое значение.

Предмет, которым действует *домчу*, подражая во время сеанса излечения акту нападения медведя на человека (правыми лапами), семантически не однозначен и связан со сложным комплексом представлений об этом звере, определенный пласт которых может быть отнесен к семейной, хозяйственной и общественной сфере жизни алтайцев и тувинцев.

У охотников, например, существовал ряд предписаний и запретов, а также обрядов, относившихся к охоте на медведя. По ряду свидетельств можно предположить, что охота на медведя у тувинцев не имела регулярного промыслового значения, а, по замечанию Ф. Кона, считалась даже грехом.¹⁴

¹¹ У тувинцев и алтайцев аржаны (целебные источники) считались священными, почитались всеми; возле них, помимо лечений, совершались некоторые обряды с участием шаманов и без таковых. Духам-хозяевам аржанов делались различного рода подношения. Можжевельник (*артыш, арцы*) — один из видов почитаемых, священных растений у этих и ряда других народностей Сибири. Растению и дыму от него приписывались очистительные свойства, происхождение его связано со священными, обожествленными явлениями природы (небо, тайга). У тувинцев прежде и поныне старики в доме, юрте всегда имеют пучок можжевельника для воскурений. См.: Дьяконова В. П. Религиозные культы тувинцев. — В кн.: Памятники культуры народов Сибири и Севера, Л., 1977 (Сб. МАЭ, т. XXXIII), с. 195—196.

¹² Там же, с. 197—202.

¹³ Потапов Л. П. Материалы по этнографии тувинцев районов Мойгун-Тайги и Кара-Холя. — В кн.: Труды Тувинской комплексной археолого-этнографической экспедиции. Т. 1. М.—Л., 1960, с. 214.

¹⁴ Кон Ф. За пятьдесят лет. Т. 3. Л., 1936, с. 61—62; Вайнштейн С. И. Тувинцы-тоджинцы. М., 1961, с. 47—48, 172—173.

В повседневном быту тувинцы использовали когти медведей в качестве оберегов и вешали их к колыбели младенцев. Роль когтей медведя, иногда с куском лапы, в качестве оберегов велика и в настоящее время у алтайцев; теленгиты и поныне в этом значении держат их в домах, анлах. В прошлом у тувинцев и алтайцев при принесении клятвы



Рис. 1. Культовый предмет тувинского шамана.

садились на шкуру медведя и целовали в ноздри морду или пили воду, в которую клали череп медведя, считая, что медведь покарает отступника.¹⁵

Наиболее значительный пласт представлений о медведе мы находим в шаманстве и мифологии алтайцев и тувинцев.¹⁶ Сравнительно поздним оформлением, по-видимому, следует считать представление о медведе как духе-помощнике шаманов. У тувинских шаманов, как и у лекарей категории *домчу*, этот дух (*адыг-ээрэн*) представлял собой лапу или морду медведя с пучком лент (рис. 1). В фольклорных записях Н. Ф. Катанова имеется обращение тувинского шамана к этому духу-помощнику: «О, сидящий в снегу медведь мой! Имеющий семярной дворец в верховьях молодого Джиргана (Джиргану, Чыргаккы) и в устье молодой реки! питающийся муравьями! пьющий кровь человеческую! едящий мясо диких животных! имеющий символом ленту, черную, как сажа! помилуй меня!».¹⁷

В качестве духа-помощника медведь имеется на костюмах алтайских и якутских шаманов.¹⁸ Но в то же время можно предположить, что в представлениях о духах-помощниках шаманов именно медведь является наиболее ранним, изначальным образом, и возникновение его, скорее всего, обосновывается уровнем развития мифологических образов и сюжетов. Персонификация образа медведя у тувинцев и алтайцев сложна. По мифологии, медведь прежде всегда был человеком или легендарным героем (*Карабгы-хан* у теленгитов),¹⁹ но, став зверем, сохранил человеческий ум, физическое сходство и т. д. В бурятском фольклоре медведь —

это охотник и шаман (*абатай-хун*) особой категории, владевший магической силой.²⁰ О первом шамане, по одной из тувинских легенд, известно, что им была женщина по имени Ельбичи-хам, и от нее якобы

¹⁵ Потанин Г. Н. Указ. соч., вып. IV, с. 39.

¹⁶ Потапов Л. П. Пережитки культа медведя алтайских турок. — В кн.: Этнограф-исследователь. Л., 1928, № 2—3, с. 15—22.

¹⁷ Образцы народной литературы тюркских племен..., с. 408.

¹⁸ Анохин А. В. Материалы по шаманству алтайцев. — Сб. МАЭ, Л., 1924, т. IV, вып. 2, с. 45; Алексеев Н. А. Традиционные религиозные верования якутов в XIX—начале XX в. Новосибирск, 1975, с. 151.

¹⁹ Потанин Г. Н. Указ. соч., вып. IV, с. 167—169.

²⁰ Там же, с. 288; Манжигеев И. А. Бурятские шаманистические и дошаманистические термины. М., 1978, с. 3.

пошли другие шаманы с тем же обозначением (*ельбичи*), главной особенностью которых было совершать чудеса и во время камланий «показываться в виде медведя».²¹ Здесь мы хотели бы указать на то, что термин *jelvici* в значении «шаманить» по письменным источникам датируется VIII—X вв. н. э.²² Следовательно, одним из ранних видов культовых атрибутов следует считать те, которые изготавливались из шкуры медведя.

В какой-то степени ранние следы религиозно-мифологических представлений о медведе связаны с некоторыми образами духов-божеств пантеона алтайцев и тувинцев. Напомним, что у тувинцев одним из названий для медведя, всевышнего, неба, небес служит общий термин *хайыркан* (*кайракан* у алтайцев).²³ Одной из самых распространенных формул обращения (и восклицания) и поныне у тувинцев является фраза *ориээ хайыркан* («боже упаси»). В шаманском пантеоне некоторые духи-божества обозначены сочетанием двух слов, одним из которых является термин *кайракан*: Эрлик-Кайракан, Улу-Кайракан, Кудай-Кайракан и др.

Небожитель-громовник Кудай-Кайракан (*кудай* — «небо») или Улу-Кайракан, по сведениям Г. Н. Потанина, «зимует на земле, на высоких горах, а летом поднимается на небо. Места его зимовки недоступны, ни один человек не в состоянии их видеть; где они зимуют — пар стоит».²⁴ «Иконографическим» изображением Улу-Кайракана у шаманов являлся *ак-ээрэн*, который якобы «падал» с неба в бубен, когда они камлали. Кстати, заметим, что *ак-ээрэн* (*ак* — «белый») являлся главным атрибутом тувинских и алтайских шаманов, изготавливался он ими и в семье. Он очень ценился шаманами и почитался в семьях, через этот *ээрэн* осуществлялась связь с духами неба, и в данном случае — с конкретным, которого представлял *ак-ээрэн*.

Помимо *ак-ээрена*, представлявшего собой пучок лент белого цвета со шкуркой зайца-беляка, у тувинских шаманов имелся в арсенале атрибутов дух-помощник, называвшийся *адыг-ээрэн* (*адыг* — одно из названий медведя). Он изготавливался только из лап медведя (или морды),²⁵ т. е. так же, как у *домчу*. И если *ак-ээрэн* иконографически и по функции был связан с небожителем Улу-Кайраканом, то *адыг-ээрэн* использовался шаманом в земной сфере. Этот дух-помощник помогал шаману отыскивать духа болезни, а ими у тувинцев среди прочих являлись *аза* и *шулбусы*, имевшие определенные места обитания (именовавшиеся в шаманских текстах «страной»), расположение которых осмыслялось в пределах среднего мира (или действительной земли).

Именно Кайракану как одной из персонифицированных единиц пантеона тувинские шаманы посвящали коней определенной масти, при-

²¹ Потанин Г. Н. Указ. соч., вып. IV, с. 288.

²² Древнетюркский словарь, с. 255; Малов С. Е. Памятники древнетюркской письменности Монголии и Киргизии. М.—Л., 1959, с. 388; Дьяконова В. П. К вопросу о различных категориях служителей культа у народов Саяно-Алтая, с. 41; Потанов Л. П. К вопросу о древнетюркской основе и датировке алтайского шаманства. — В кн.: Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск, 1978, с. 19—20.

²³ *Кайракан* (алтайцы), *хайыркан* (тувинцы), *хайрхан* (монголы) — широко распространенный топоним для обозначения рек, гор, населенных пунктов в Туве, на Алтае и в Монголии. У этих же народов этим термином почтительно именовались божества, духи, идолы, священные, почитаемые горы, обожествленное небо. У тувинцев среди других названий для медведя имелся термин *хайыркан* (см.: Словарь алтайского и аладагского наречий, с. 117; Потанин Г. Н. Указ. соч., вып. IV, с. 157; Тувинско-русский словарь. М., 1968, с. 463; Молчанова О. Т. Топонимический словарь Горного Алтая. Горно-Алтайск, 1979, с. 194).

²⁴ Потанин Г. Н. Указ. соч., с. 186.

²⁵ У кетских шаманов лапа медведя служила колотушкой, морда — маской. Камлание с лапой и в маске у кетов шаманы проводили без бубна. — См.: Алексеев Е. А. Кеты. Л., 1967, с. 190.

носили кровавые жертвы. Алтайские шаманы в своих камланиях призывали духов-помощников, среди которых имелся и Кайракан, являвшийся не только их обожествленным легендарным предком по имени Бай-бурул, но и считавшийся сородичем, о месте погребения которого было им даже известно.²⁶

В значении духа-хозяина подземного мира медведь у шорцев слился с мифологическим образом Эрлика (тюрко-монгольский термин для обозначения хозяина подземного мира). Эрлик-хана они называли *аю* ²⁷ («медведь») или «медвежьей лапой». Теленгитские же шаманы в своих камланиях в нижний, подземный мир обращались к Эрлик-Кайракану, и, видимо, здесь также следует усматривать присутствие сложных символично-магических свойств образа медведя (Кайракан), соотносимых с представлениями о мифологической фигуре хозяина подземного мира, выступавшего у тюрко-монгольских народов в образе Эрлика.

О сравнительно позднем и сложном процессе складывания представлений о подземном мире во главе с Эрлик-ханом свидетельствует и якутский материал, в котором, как известно, хотя и имеются данные о нем, но весьма суммарные и не схожие с таковыми у народов Саяно-Алтая. У якутов, по одним свидетельствам, Эрлик отнесен к пантеону божеств верхнего, небесного мира, по другим — к духам-хозяевам «водных глубин». ²⁸ Исходя из мифологического материала алтайцев о сотворении мира, первых людей, можно видеть, что Эрлик сначала не являлся злым существом, обитал совместно с творцом неба, земли, людей Ульгеном ²⁹ и только в результате ссоры с ним был изгнан и получил от Ульгена свой мир, страну. ³⁰ По-видимому, у современных якутов, оторвавшихся от своей прародины около XI в., потому и отсутствует комплекс представлений о подземном мире и Эрлике по тюрко-монгольской модели. Возможно, что к моменту ухода предков якутов на север в тюрко-монгольской среде еще не оформились представления о подземном мире во главе с Эрликом. Отголоском этого служит не только мифологический материал, но и этнографический, в котором Эрлик выступает в обозначении Эрлик-Кайракана или *аю* (медведя).

Итак, персонифицированный образ медведя, связанный с лечебной и охранительной функцией у тувинцев и алтайцев, предметное изображение его по данным фольклора и этнографии достаточно сложны по семантике.

Обращает на себя внимание, что в пантеоне духов и богов термину Кайракан предпосылается эпитет, отражающий его принадлежность к тому или иному миру (небо, земля, тайга, подземный мир). В целом же этот материал свидетельствует о сложности формирования космогонических представлений у этих народов. И это особенно подчеркивается тем фактом, что у тюрко-монгольских народов представления

²⁶ Потанин Г. Н. Указ. соч., с. 62, 63, 69, 77, 80, 91, 92, 96.

²⁷ Там же, с. 129.

²⁸ Алексеев Н. А. Указ. соч., с. 116—117.

²⁹ Вербицкий В. И. Алтайские инородцы. М., 1893; Никифоров Н. Ф. Анонский сборник. — Зап. Зап.-Сиб. отд. РГО, Омск, 1915, т. XXXVII; Анохин А. В. Материалы по шаманству алтайцев. Л., 1924; Дьяконова В. П. Религиозные представления алтайцев и тувинцев о природе и человеке. — В кн.: Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера.

³⁰ По одной из версий алтайского фольклора, творцом земли и человека считается Тенгере-Кайракан. Первый человек, которого он создал, был им проклят за непослушание и назван Эрликом. Эрлик же был создателем медведя. См.: Потанин Г. Н. Очерки Северо-Западной Монголии, с. 797; Анохин А. В. Материалы по шаманству алтайцев, с. 86; Потапов Л. П. Пережитки культа медведя у алтайских туropol, с. 18.

о небе, духах, божествах, сложная культовая практика с глубокой древности, как известно, были связаны с *тэнгри*.³¹

В этнографической литературе имеются весьма отрывочные сведения о том, как тувинские и алтайские шаманы проводили камлания над больными.³² Здесь сошлюсь на свой полевой материал, собранный в Туве.³³

В семьях, где часто болеют, раз в год шаман проводил камлание. Время проведения его обычно приходилось на июль, так как именно с этим периодом года у тувинцев было связано представление о полном оживлении, расцвете окружающей природы, отдельные явления которой были олицетворены в категориях духов-хозяев мест. Камлание проводилось шаманом в присутствии заинтересованной семьи, родственников, вне дома, на природе. Место проведения было фиксированным. Шаман и заинтересованная семья (могли быть не все ее члены, но глава или один из них обязательно) собирались возле лиственницы (*хам ыяш* — шаманское дерево, имеющее своего *эззи* — «хозяина») с причудливо сросшимися ветками (*ялыз*) на кроне. Дерево по возрасту должно было соответствовать возрасту шамана, т. е. если он был старым, то и лиственница избиралась многолетней, и наоборот. Это дерево было окружено по четырем сторонам рощицей подрастающих лиственниц. Обычно такие рощицы расположены в высокогорных долинах, на открытых для солнца террасах.

Собравшиеся по четырем сторонам света от лиственницы сооружали небольшие очажки из камней (*сау*), к молодым деревьям подвешивали *чаламу* (ленты из тканей трех цветов — белого, синего, красного). Шаман тут же, на поляне, рвал небольшие охапки травы и по одной укладывал неподалеку от каждого очага (у очага, расположенного со стороны востока, встанет шаман, когда начнет камлание), устанавливали П-образные воротца из жердочек, которые брали тут же. К «столбам» привязывали по пять лент белого цвета, нижние концы которых были срезаны углом. Эти ленты именуются *огту-чалама*. У основания столбов, чуть отступя, выстилали небольшую площадку мелкими камешками, обозначавшуюся словом *озалааш*. Из *толкана* (мука, приготовленная из обжаренных зерен ячменя) вылепливалась фигурка человека, символизовавшая больного, и помещалась в неглубокую ямку под лиственницей с восточной стороны, под нее клали монетку. На четырех очагах по указанию шамана разжигали *аргыш* (можжевельник) и клали небольшие кусочки различного рода пицци, которую привозили с собой (подношение духам-хозяевам от просящих). Подношение — кормление от всех видов привезенной пицци — давалась и *хам ыяш*. Собравшиеся рассаживались по установленному правилу, т. е. слева направо (от востока к югу) от стоящего с восточной стороны шамана. Этими приготовлениями по существу и ограничивалась предварительная подготовка к се-

³¹ О *тэнгри* существует огромное количество работ, позволю себе сослаться только на некоторые из них: Майнагашев С. Д. Жертвоприношения небу у бейтров. — Сб. МАЭ, Прп., 1916, т. III; Roux J. P. *Tängri. Essais sur le ciel des peuples altaïques.* — *Revue de l'Histoire des Religions*, Paris, 1956, т. CXLIX; Стеблева И. В. К реконструкции религиозно-мифологической системы. Тюркологический сборник. М., 1972; Потапов Л. П. Древнетюркские черты почитания неба у саяно-алтайских народов. — В кн.: Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск, 1978.

³² Потанин Г. Н. Очерки Северо-Западной Монголии, с. 64—65; Островских П. Е. Краткий отчет о поездке в Тоджинский хошун Урянхайской земли. — Изв. РГО, СПб., 1898, т. XXXIV, вып. IV, с. 428—429.

³³ Запись сделана в Дзун-Хемчикском р-не, р. Мончурек, от шамана Алдын-Хереля Ондара в 1975 г.

ансу камлания. Перед тем как начать камлание, шаман по направлению дыма от очага (*чула*), который он разводил у подножья *хам ыяш*, определял ход болезни человека. Если дым поднимался через крону дерева и шел с востока на запад, то это считалось хорошим предзнаменованием. Заключив этими приготовлениями подготовку к камланию, шаман брал в правую руку ткань (*ак пес*) белого цвета длиной около 1 м и становился возле очага, разведенного у *хам ыяш*, горевшего по сравнению с другими более ярко. Около этого огня обязательно втыкали в землю некоторое количество палочек с лентами из бумаги, называвшихся *лозуу*. Размахивая (*кержек*) куском ткани (*чельби*), шаман начинал исполнять *алгыжи* (песнопения); в стихотворной форме он рассказывал о своих предках, духах-помощниках и даже о том, что он имел у себя дома (юрта, скот, еда и т. д.). Затем песнопениями он приглашал духов-хозяев (*ээзи*) окружающей природы. Размахивания чельби и песнопения перемежались брызганием по четырем сторонам света аракой (алкогольный напиток, приготовленный путем перегонки квашеного молока). Главный *ээзи* к месту камлания приходил с юга, другие — с четырех сторон от растущих деревьев; они виделись шаману в образе мужчин или женщин (в зависимости от того, кто болел: к больной женщине приходил *ээзи* в женском облике) и одетыми соответственно краскам живой природы, т. е. летом в одеяниях зеленого (мужчины) или красного цветов, зимой — белого.

С пришедшими *ээзи* шаман вступал в разговор, предварительно прося их отведать пищи, разложенной под деревьями. От них он узнавал, что будет с больным, и мог получить весьма неутешительный ответ. Это, в частности, зависело от того, к чему больше была приближена жизнь человека — к мертвым или живым духам, а таковыми считались *огты-чылан* и *сэр-чылан*. Общение шамана с духами-хозяевами мест, получение от них разъяснений, ответов, практически завершало процесс камлания. После этого шаман и собравшиеся обходили по ходу солнца *хам ыяш* и рожицу со словами молитв, снимали ленты с П-образных ворот и укладывали их на крону *хам ыяш*, использование их в дальнейшем в случае надобности разрешалось; ленточки с главного дерева не убирались. Для закрепления положительного исхода для больного по рекомендации шамана родственники отламывали несколько веточек от деревьев, где совершали обряд, и сжигали их дома в печи. Если же камлание было направлено на поддержание благополучия семьи (обрядовая сторона была та же), то из этой рожицы нарубали веточек, делали подобие домика, который служил охранителем, и держали его в доме.

У тувинцев камлания шаманов над больными не совершались без определенных ритуальных сооружений. История их практически утрачена для науки, ибо исследователи, к сожалению, мало обращали внимания на фиксацию этой стороны их обрядовой практики.

В нашем материале отметим, что П-образные воротца с лентами (*огту-чалама*) и площадки из камешков (*озалааш*) являются своего рода ритуальным комплексом, где по ходу камлания шаман совершал акцию по уничтожению недоброго, злого, что было причиной заболевания или неблагополучия в семье. По сути своей каменная площадка расценивалась как сборный пункт плохого (*озалааш* — «опасность»), а ленты — оружие уничтожения (термин *огту* может быть сопоставлен со словом *огтуг*, означающим в современном тувинском языке заряженное огнестрельное оружие). И если иметь в виду, что некоторые элементы традиционной атрибутики тувинских шаманов соответствовали реалиям воинских доспехов (наконечники стрел, тетива лука, панцирные пластинки

и т. д.), что расценивается исследователями как отражение давнего социального статуса шаманов (шаман-вождь, шаман-военачальник и т. д.³⁴), то функциональная и семантическая направленность этих элементов связана уже понятийными традиционными представлениями о воплощаемых духах болезней, несчастий, которые якобы могли быть уничтожены по аналогии с действием того или иного вида оружия.

Отметим еще один момент в связи с предметом, которым манипулировал шаман, т. е. куском ткани белого цвета. Частично по функции его можно соотнести с бубном, ибо бубен также являлся одним из атрибутов при сеансах камлания над больным. Но кусок ткани по амплитуде семантических признаков не совпадал с бубном. Этот предмет (один из видов опахал) не являлся ездовым животным, оружием,местилищем духов болезни и т. д. Его направленность была четко определена движением (махание), якобы вызывавшим прибытие духов-хозяев окружающей природы и отводившим духов болезни (или несчастий). По-видимому, определенное раскрытие смысла этому дает алтайский материал, где с явлением рефракции, трепетанием воздушных струй над пламенем огня связано представление о вхождении в человека болезней. Как предмет, так и действие, совершавшееся с помощью его (махание), — не новость в культовой практике шаманов. Особо популярен такой способ лечения был у хакасов и алтайцев, выполнявшийся стариками или другими знающими лицами.³⁵ Можно думать, что с этим предметом шаманы (и не шаманы) издавна и поныне действовали только в сфере одухотворенных явлений земли — воды (*чер-су*) и соответственных им категорий духов.

Сказанное о характере камланий без наличия традиционной атрибутики (костюма, бубна и т. д.) не исключает сравнительно недавнее бытование и таких, которые проводились с нею.³⁶ В МАЭ в 1959 г. был доставлен Тувинской комплексной археолого-этнографической экспедицией комплект шаманских атрибутов, принадлежавших известной шаманке Матпа Ондар. Этот комплект был найден в пещере, недалеко от места ее погребения. Костюм ее и головной убор уникальны и не имеют аналогов в музейных собраниях Ленинграда и Кызыла и в известных публикациях.³⁷ Помимо формального описания этих предметов, мне удалось получить ряд сведений об этих атрибутах и особенно о назначении элементов оформления костюма, головного убора и т. д. Эти сведения были получены от стариков и бывших шаманов, хорошо знавших Матпа Ондар и присутствовавших на ее камланиях, которые она проводила вплоть до своей кончины. В оформлении (подвесках) ее костюма наличествует достаточно много элементов, связанных с лечебной функцией. Так, на спинке костюма по обе стороны лопаток прикреплены два пучка мягких зооморфных подвесок, в общей сложности составляющих более ста штук.

³⁴ Клеменц Д. А., Хангалов М. Н. Общественные охоты у северных бурят. — В кн.: Материалы по этнографии России. Т. I. СПб., 1910, с. 117—154; Потапов Л. П. 1) Лук и стрела в шаманстве у алтайцев. — СЭ, 1934, № 3; 2) Очерки по истории Шории. М.—Л., 1936, с. 58—61; Вайнштейн С. И. Тувинское шаманство. М., 1964, с. 3; Иванов С. В. Элементы защитного доспеха в шаманской одежде народов Западной и Южной Сибири. — В кн.: Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск, 1978.

³⁵ Образцы народной литературы тюркских племен..., ч. IX, с. 493—494, 566—567; Потапов Л. П. К вопросу о древнетюркской основе и датировке алтайского шаманства, с. 30.

³⁶ Vajnshtejn S. Eine Schamanen Seance bei den östlichen Tuwiner. — Jahrb. des Museums für Völkerkunde zu Leipzig, Berlin, 1977, Bd XXX, S. 27—35.

³⁷ МАЭ, кол. № 6655, собрана П. И. Каралькиным, зарегистрирована В. П. Дьяконовой. См. также: Дьяконова В. Р. The Vestments and Paraphernalia of a Tuva Shaman. — In: Shamanism in Siberia. Budapest, 1978, p. 325—341.

В целом эти пучки подвесок обозначались термином *чылан* («змея»), но в свою очередь они дифференцированы по наименованиям, назначению, оформлению (цвет, размер и т. д.). Так, жгуты, именовавшиеся термином *отин-чылан*, являлись защитниками больных.³⁸ Подвесками типа *чылан* костюм Матпа Ондар обшит спереди и сзади. Верхние, до талии, символизировали мужское начало; нижние, от талии — женское, а бахрому по подолу (*манчак*) — их детей. В целом на жгуты-подвески небольшого размера и бахрому возлагалась «обязанность» уничтожить глубоко внедренные в организм человека болезни. К ним, как и другим элементам костюма, шаман обращался с определенным текстом: «О, ленты мои, гудящие и звенящие, о, черная галка, летающая под самыми девятью небесами! О, ворон мой, черный, как лебедь, во время летания уподобляющийся слону!».³⁹

Лечебной функцией на костюме шаманки Матпа Ондар были наделены не только подвески, о которых упоминалось выше. Сюда же относится крестовидной формы подвеска из двух жгутов-змеек, прикрепленных к левой доле костюма. Крестовидная подвеска (*маспа*) символизировала лунный знак, обозначавший менопаузу у женщин. В тех случаях, когда болела женщина (любого возраста) или человек страдал сильным кровотечением из носа, болями в животе, шаману помогала в камлании над больным эта подвеска. К одежде больного человека шаман прикреплял аналогичную подвеску, а когда происходило выздоровление больной, закапывал ее в землю.

На спине и подоле костюма имеются подвески в виде кисетов для табака. Они шиты из тканей двух цветов, в некоторых из них имелся табак. В эти подвески (*элдик*) тувинские шаманы во время камлания над больным человеком «вмещали» душу (*куду*), которую шаман сначала ловил в бубен *дунгур*. Изготавливали подвеску члены семьи перед камланием шамана, в *элдик* обязательно клали немного табака, девять аржанов,⁴⁰ желтые нитки (*сир*) от овцы (овцу всегда резали, когда в юртах камлал шаман) и прикрепляли жгутки (*манчак*). В целом весь подготовленный комплекс именовался эрликским *сау'ом*, в понятие которого входило не только воскурение (*сау*) Эрлику (хозяину подземного мира), но и подношение семьи *четкырам* (*четкыр* — злые духи, и символически они были представлены сухожилковыми нитками).

В случае возвращения души (*куду*) от Эрлика, в благодарность за такой акт, который, по шаманским представлениям, не мог совершаться без благорасположения и помощи *ээзи* (хозяина) *дайн дээр*, шаман посылал подношение *элдики* и *ээзи дайн дээр'а*.

Группа змеевидных подвесок, нашитых на левом рукаве (от плеча к запястью), именовавшаяся термином *шолун-чылак*, помогала шаману

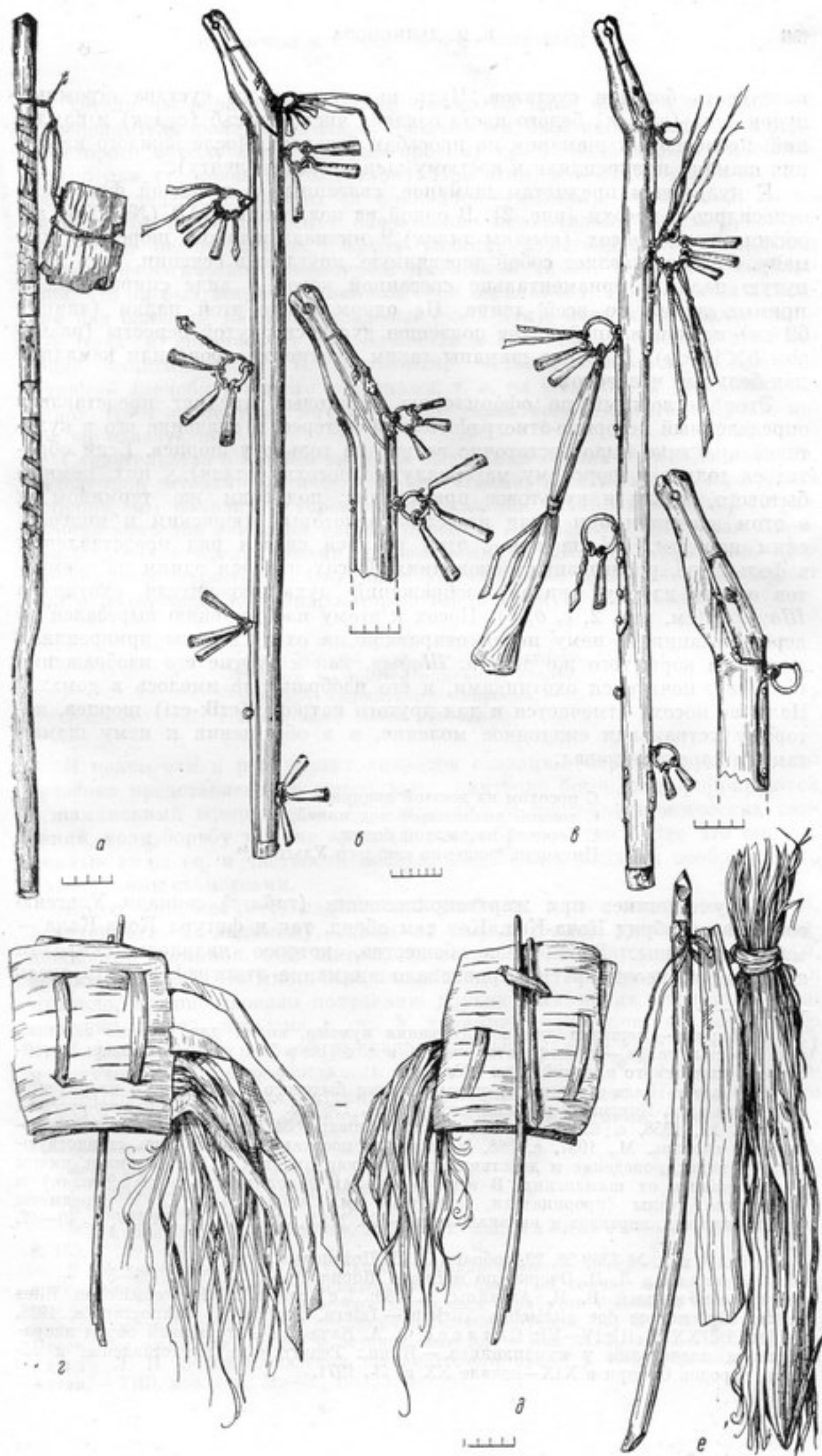
³⁸ Термин *отин*, по-видимому, можно истолковать исходя из значения слова *от*, означающего траву, лекарство (*отаси* — лекарь), см.: Вербницкий В. В. Словарь алтайского и аладагского наречий..., с. 224; Древнетюркский словарь, с. 272—273.

³⁹ Образцы народной литературы тюркских племен..., ч. IX, с. 171.

⁴⁰ У тувинских шаманов «девять аржанов» имело сакральное значение и символически было представлено девятью разновидностями трав (артыш, кангы, эйвээги, кодан-хаагы, хадың, сооскең, шаанак, чайган). Эти девять аржанов в шаманских представлениях были связаны с духами-хозяевами *дайн дээр* — священной страны. Местонахождение ее мыслилось между землей и 33 слоями неба. Шаман как бы являлся представителем и учеником дайн дээр, на пути к этой стране произрастало девять священных трав, аржанов.

Рис. 2. Посохы и изображение шаныра.

а — посох, шорцы, кол. № 5073-11; б, в — посохи и их детали, буряты, кол. № 1953-1, 11093-3; г, д, е — шаныр с посохом (г — вид спереди, д — сзади, е — сбоку), шорцы, кол. № 3369-28.



излечивать болезни суставов. Чуть ниже локтевого сустава огромный пучок лент (*шенек*) белого цвета означал число просьб (*сузук*) и камланий, проведенных шаманом по просьбам больных. После каждого камлания шаману прикрепляли к костюму *шенек* (белую ленту).

К культовым предметам шаманов, связанным с лечебной функцией, относились и посохи (рис. 2). В одной из коллекций МАЭ (№ 5073) зарегистрирован посох (*пышкы таяак*),⁴¹ принадлежавший шорскому шаману. Он представляет собой деревянную, круглую в сечении, чуть изогнутую палку с орнаментально срезанной корой в виде спиральных и прямых линий по всей длине. На одном конце этой палки (длиной 69 см) на конопляной нитке подвешен кусок свернутой бересты (размером 6×10 см). Шорские шаманы таким предметом проводили камлание над больным человеком.

Этот несложный по оформлению культовый предмет представляет определенный историко-этнографический интерес, и значение его в культовой практике было достаточно велико не только у шорцев. Если обратиться только к шорскому материалу, то посохи (*таяак*) у них, помимо бытового, имели и культовое применение; под этим же термином и в этом значении они были известны некоторым тюркским и монгольским народам.⁴² У шорцев с этой реальией связан ряд представлений в фольклоре, религиозных верованиях. Посох являлся одним из элементов одного из двух видов изображений духа-покровителя охотников *Шауыра* (см. рис. 2, г, д, е). Посох к этому изображению вырезался из дерева акации, к нему перед отправкой на охоту шорцы прикрепляли лычки из коры того же дерева. *Шауыр*, как и другие его изображения (*манjak*), почитался охотниками, и его изображение имелось в домах.⁴³ Наличие посоха отмечается и для другого патрона (*ezik-ezi*) шорцев, которому устраивали ежегодное моление, и в обращении к нему шаман так его характеризовал:

С посохом из желтой акации,
С тонкой вихляющей поясницей,
С бородой из желтой белки,
Имеющий решение светлого Ульгена.⁴⁴

У кумандинцев при жертвоприношении (*тайлга*) лошади Ульгеню совершался обряд Коча-Кан. Как сам обряд, так и фигура Коча-Кана — мифологические. Эротическое божество, которое являлось символом плодородия, неоднократно привлекало внимание этнографов.⁴⁵ Но здесь

⁴¹ *Пышкы* — мешалка для взбалтывания кумыса, вилка для вставки зажженной бересты; *таяак* — трость, батог, палка, посох (Вербницкий В. Словарь алтайского и аладагского наречий..., с. 280, 326).

⁴² О слове *таяак* в значении посоха, палки бытового и культового назначения см.: Юдахин. Киргизско-русский словарь. М., 1965, с. 717; Каракалпакско-русский словарь. М., 1958, с. 625; Казахско-русский словарь. М., 1936, с. 224; Монгольско-русский словарь. М., 1957, с. 398. У киргизов посохами пользовались странствующие дервиши, поведение и действия которых, как отметил С. М. Абрамзон, ничем не отличались от шаманских. В этих же целях использовали посохи (*таяак*) и киргизские дуаны (прорицатели, колдуны), см.: Абрамзон С. М. Предметы культа казахов, киргизов и каракалпачков. — Сб. МАЭ, Л., 1978, т. XXXIV, с. 46—47, рис. 1.

⁴³ МАЭ, кол. № 3369-28, 29, собрана Л. П. Потаповым.

⁴⁴ Потапов Л. П. Очерки по истории Шории. М.—Л., 1936, с. 36—37.

⁴⁵ Вербницкий В. И. Алтайцы, с. 189; Lehenin D. Ein erotischen Rites in den Opferungen der altaischen Türken. — Intern. Archiv für Ethnographie, 1928, Leiden, Bd XXIX, Hf IV—VI; Сатлаев Ф. А. Кача-кан — старинный обряд испрашивания плодородия у кумандинцев. — В кн.: Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX—начале XX в., Л., 1971.

мы хотели бы обратить внимание только на один факт, а именно, что у исполнителя роли Коча-Кана (обычно им был шаман или мужчина, у которого в роду были шаманы-предки) среди ряда атрибутов обязательно присутствовал посох (*таяак*). При этом, как отмечает Ф. А. Сатлаев, его делали из березы (в фольклоре — акация), очищенной, но не целиком, от коры. К посоху обязательно прикрепляли ленты красного, черного и белого цветов.⁴⁶ Среди различных легенд о происхождении этого мифологического персонажа имеется и такая, в которой сообщается, что он был когда-то шаманом (или шаманкой). Но во время камлания над больным на него напал *аза* (злой дух), который оказался сильнее Коча, и, спасаясь от *аза*, он попал к Ульгению на небо. В этой легенде, записанной А. В. Анохиным,⁴⁷ четко указывается на одну из функций (лечебную) этого персонажа, т. е. на функцию и реальных шаманов. Но в атрибутике того и другого характерно отсутствие бубна, посох же обязателен.

Свидетельства о раннем времени бытования таяака в качестве реалии, наделенной особыми магическими свойствами, кстати, как и колотушка к бубну, мы находим в героическом сказании алтайцев «Маадай-Кара». В ряде эпизодов сказания рассматривается борьба главного героя Кюгедея-Мергена с посланниками, подземными богатырями Эрлик-бия, прислужниками Кара-Кулы. Орудиями уничтожения прислужников служат лом и колотушка от бубна, которые герой именует посохами:

Сколько лет в руках держите?
Муки-болезни ведь вас не коснулись,
Почему, на посохи опираясь, стоите,
Мои други-приятели? — спросил, —
Привыкшие коней убивать.⁴⁸

В целом эти и ряд других эпизодов сказания, отражающие мифологические представления о мироздании, пантеоне богов, инкорпорируются с шаманскими воззрениями. Шаманы, как и персонажи эпических сказаний, вели борьбу тем же арсеналом атрибутики, тем более что определенные виды ее, в частности посохи, наделались издавна особой силой, магическими свойствами.

Посох как предмет, наделенный особыми магическими свойствами, являющийся, по-видимому, одним из ранних видов культовых принадлежностей шаманов, был широко известен тюрко-монгольским народам, эвенкам, кетам.⁴⁹ По многочисленным свидетельствам, получение его, как правило, предшествовало получению других шаманских атрибутов — колотушки, бубна, костюма и др. У тувинцев-тоджинцев, по сообщению С. И. Вайнштейна, первой принадлежностью шамана был посох (*даяк*) и получение его сопровождалось обрядом оживления.⁵⁰ То же самое может быть отмечено для кетских и бурятских шаманов. Посохи, так же как и бубны, символизировали ездовое животное шамана (только коней;

⁴⁶ Сатлаев Ф. А. Кача-кан... с. 134.

⁴⁷ АИЭ, ф. II, оп. 1, д. 15, с. 46—48.

⁴⁸ Маадай-Кара. М., 1973, с. 318.

⁴⁹ Василевич Г. М. Эвенки. Л., 1969, с. 252; Алексеенко Е. А. Указ. соч., с. 185.

⁵⁰ Обряд «оживления» ритуальных принадлежностей шаманов в этнографических работах рассмотрен применительно к бубнам, но сейчас можно утверждать, что он охватывал и иные категории культовых атрибутов шаманов, таких, например, как костюм и посохи. Об обрядах «оживления» бубнов см.: Прокофьев Г. Н. Церемония оживления бубна у остяков-самоедов. — Изв. ЛГУ, т. II. Л., 1929; Потапов Л. П. Обряд оживления шаманистского бубна у тюркоязычных племен Алтая. — ТИЭ, нов. сер., М.—Л., 1947, т. 1.

у кетов посох выступал в значении легендарного мирового шаманского дерева).⁵¹ По сведениям М. Н. Хангалова, у бурят обряд оживления, называемый *амилха*, означал «дать жизнь, превратить их (посохи, — В. Д.) в живых коней, которые будут служить шаману средством сообщения с духовным невидимым миром»⁵² (рис. 2, б, в). У бурят же, согласно правилам шаманизма о получении шаманских званий и атрибутов, на первых двух ступенях их посвящения не предполагалось наличия бубнов. Посохи же были обязательными атрибутами на всех ступенях посвящения, причем по мере возрастания статуса шамана посохи усложнялись, что проявлялось в материале, из которого их изготовляли, и оформлении.⁵³ Судя по замечанию Г. Н. Потанина, некоторые бурятские шаманы именовали посохи тем же названием, что и бубен (*хэсэ*).⁵⁴

Такое обозначение для посоха, видимо, нельзя считать случайным фактом. По символике посохи вполне совпадали с бубнами, тот и другой атрибут осмыслился в качестве ездового животного (буряты, тубалары).⁵⁵ Оформление посохов дополнялось теми же видами подвесок, изображений, которые присутствовали на бубнах, костюмах и других шаманских предметах. Это особенно наглядно представлено на посохах тоджинских и бурятских шаманов. К сказанному можно добавить и ценнейшее замечание Е. Д. Прокофьевой, которая на основании рассмотрения тюркского термина для бубна (*дюнгор*, *тюнгюр*, *тюр*) у саяно-алтайских народов усмотрела в крайней форме этого термина — *тюр* — полное совпадение «с тюр в значении посох, священное дерево, священный столб».⁵⁶

Таким образом, посох (*галак* и другие фонетические варианты)⁵⁷ у ряда народов Саяно-Алтая как культовая реалья семантически представлен довольно широко и неоднозначно. Из приведенного материала видно, что этот предмет являлся обязательной деталью в «иконографии» атрибутики мифологических персонажей алтайского фольклора; для шаманов он служил инструментом (по модели бубна), с помощью которого он излечивал больных.

⁵¹ Алексеенко Е. А. Указ. соч., с. 187.

⁵² Хангалов М. Н. Посвящение шамана. — Собр. соч., т. 1. Улан-Удэ, 1958, с. 379.

⁵³ Петри Б. Э. Степень посвящения монголо-бурятских шаманов. Иркутск, 1926, с. 8; Хангалов М. Н. Указ. соч., т. 1, с. 377—391; Манжигеев И. А. Бурятские шаманистические и дошаманистические термины, с. 58.

⁵⁴ Потанин Г. Н. Указ. соч., с. 55.

⁵⁵ Там же, с. 54.

⁵⁶ Прокофьева Е. Д. Шаманские бубны. — В кн.: Историко-этнографический атлас Сибири. Л., 1961, с. 449.

⁵⁷ Этот термин в значении «палка», «посох» (*тајаа*) зафиксирован в словаре Махмуда Кашгарского (1072—1074), см.: Древнетюркский словарь, с. 527.