

90

IL 9384
+

ACTA ORIENTALIA

ACADEMIAE SCIENTIARUM
HUNGARICAE

ADIUUVANTIBUS

135401

K. CZEGLÉDY, L. FEKETE, J. NÉMETH, S. TELEGDI

REDIGIT

L. LIGETI

TOMUS II

FASCICULI 2—3



07573

MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA
BUDAPEST, 1952

ACTA ORIENT. HUNG.

Характерной чертой бывшего шаманизма у народностей Северной Евразии является представление о том что шаманы часто борются между собой в образе животных и, если одно из них бывает ранено или же погибает, то, по широко распространенному поверью скоро заболевает или умирает и шаман.

У саамов северный олень является главным духом шамана. Чем сильнее олень, тем могущественнее шаман. Враждующие шаманы борются между собой в образе самцов северных оленей.¹

У племен маньси когда шаман лечит больного, одержимого порчей, то он произносит заклинания против нее. Во время заклинания человек, призывающий бога (т. е. шаман), впадает в транс, а затем — как говорится в маньсийском тексте — «образ человека, причинившего порчу или вред, приходит к образу больного. Встретившись, они немедленно начинают бой. В это время со стороны низовья реки появляется некий «толстобрюхий певчий» (т. е. медведь), а со стороны верховья — «железный» (сильный) лосиный бык. Что же произошло вслед за этим? (Шаман так испугался, что) спрятался под сани. И когда он вылез из-под них, то «железный» лосиный бык и дядя-медведь сцепились в борьбе. Долго ли, коротко ли ловчились они борясь, но в конце концов у «железного» лосиноного быка поломались оба рога, а у дяди-медведя был выбит передний зуб. Затем они (т. е. шаманы) расстались и пошли по домам в свои деревни, находящиеся в разных районах (...). Человек, причинивший порчу (...), погиб (сдох), брюхо его распухло. (...) Вот какое бывает колдовство».²

Подобный мотив встречается и у самоедов. Так, например, у самоедов Туруханского края распространено поверье, что каждый шаман имеет «слугу», проживающего вблизи его «в образе северного оленя». Какая-то таинственная нить связывает животное со своим хозяином, которая стягивается или растягивается в зависимости от того, как далеко нужно идти животному по делам шамана. Иногда два или три шамана, объединившись,

¹ Описание Кильдаля из XVIII столетия, цитируемое у Reuterskiöld, *Kälskrifter till lapparnas mytologi*, 92; см. еще U. Harva, *Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker*, Helsinki 1938, 479.

² Munkácsi Bernát, *Vogul népköltési gyűjtemény* (Сборник маньсийской народной поэзии) II/1, 374—375.

начинают преследовать общего враждебного, ненавистного шамана, натравляя своих рогачей на северного оленя врага.³

У ненцев мощность и судьба шамана тесно связаны с духом *korgu taga*, пребывающим в представлении шамана в образе северного оленя. Враждующие между собой шаманы посылают своих духов-рогачей, чтобы они боролись вместо них.⁴

Алтайским тюркам также известен этот мотив. У шорцов, например, шаманы борются между собой в образе быков северного оленя.⁵

По понятиям телеутов «жам» (т. е. шаман) может бороться с другим камом при помощи своих духов. В течение борьбы более сильный кам, может украсть *tin-bura* ('дух-олень') своего противника, отрубив ему ноги и голову. Если *tin-bura* гибнет, то через 2—3 дня умирает и кам, которому он принадлежал.⁶

Якуты, живущие в наслеге Мытахцы, рассказывают, что жил когда-то в Мытахцах шаман по имени Монгкурдаах. В то же самое время возле Вилюя жил староста (голова улуса), бывший одновременно и шаманом. Староста вступил в спор с одним из знаменитых вилюйских шаманов, утверждая, что Монгкурдаах гораздо сильнее вилюйского шамана, который не в состоянии съесть его. Вилюйский шаман возразил: «Нет, я одержу победу над ним и съем его». Они бились об заклад на лошадь. Злой дух вилюйского шамана (...) отправился в путь, ведущий в Мытахцы (...). Он вспугнул лося, мать-зверя Монгкурдааха и стал преследовать его. Они переправились вброд через реку Лену возле острова Тоён-Ары (...). Там оба лося вступили в единоборство и лось Монгкурдааха забодал своего противника. В связи с этим вилюйский шаман умер якобы в своей деревне.⁷

Якуты мальжегарского наслега рассказывали, что мать-зверь вилюйского шамана Суольты (...) взобрался на облака, желая там попасться. Мать-зверь другого шамана Балгыя, взобравшись на облака, вслед за ним вспугнул первого лося, который, испугавшись противника, быстро спустился на землю. Второй последовал за ним. В это же время лось, мать-зверь третьего шамана Ютюмэхтээх-Уодалбы лежал на вершине Юрдюк-Бираана («Высокий холм»), где находилось его логовище. Лось шамана Балгыя, убегая от своего преследователя, случайно наткнулся на логовище лося-шамана, находившееся на вышеупомянутом холме. Вздрогнув от испуга, лось второго шамана в одним прыжком достиг озера Наачабыла, находя-

³ П. И. Третьяков, Туруханский край, его природа и жители. Спб. 1871, 212; ср. Narva, ук. соч. 478—479.

⁴ П. И. Третьяков, ук. соч. 426; см. еще В. М. Михайловский, Шаманство. Москва 1892, 92.

⁵ Л. П. Потапов, Следы тотемистических представлений у алтайцев: Сов. Этно. 1935 № 4—5, 146.

⁶ А. В. Анохин, Душа и ее свойства по представлению телеутов: СМАЭ VIII, 259.

⁷ Г. В. Ксенофонов, Хрестес. Шаманизм и христианство. Иркутск 1929, 88.

шегося оттуда в 60 верстах. По этому случаю Ютюмэхтээх-Уодалба якобы заметил: «Когда мой лось, наевшись, лежал (в своем логовище), то шаман Балгый, вступив в бой с вилюйским шаманом, испугнул его». Мать-зверь Ютюмэхтээха-Уодалбы стал бодаться с мать-зверем шамана Суолты и, победив его, умчался.⁸

У маньчжуро-тунгусов тоже встречается мотив борьбы шаманов в образе животных. По словам эвенкийского шамана, Ивана Чолко, каждый шаман имеет *onindar* (т. е. мать-зверя, ср. *onii* «мать»), который появляется в образе рогатого скота.⁹

По рассказам якутов, живущих в Мархинском улусе, *onindar* эвенкийского шамана — «пятнистый олень». Этот зверь, якобы, живет очень далеко. Говорят, что он играет роль, тогда, когда один шаман вступает в бой с другим шаманом.¹⁰

Однако, шаманы могут бороться не только в образе северного оленя или лося. В то время, как мать-зверь, или первообраз-зверь (*inā-kīil, kār kīil*) шамана — по рассказу якутов, проживающих на рубеже якутского и вилюйского районов — чаще всего появляются в образе самца лося, а реже медведя,¹¹ якуты Намского улуса, говорят, что помимо лося и черного медведя мать-зверь может быть и огромным быком.¹² Быкообразный мать-зверь известен не только якутам Намского улуса. Якуты, обитающие в Верхне-Вилюйском улусе, утверждают, например, также, что мать-зверь якутских шаманов — бык, а по словам якутов Мархинского улуса — голубопестрый бык.¹³

Быки у якутов Намского улуса названы «чортовыми воинами и борцами» (*abasī kākītax*): это название весьма лестно для шамана.¹⁴

Шаман может представляться не только в образе лося или быка. По понятиям якутов Намского улуса жеребец, черный медведь, орел, ворон, волк или пес тоже может быть *ie-kīla*.¹⁵ По словам якутов, проживающих на рубеже якутского и вилюйского округа *inā kīil* может представляться и в образе медведя.¹⁶

В связи с этими представлениями шаманизма мы желаем разъяснить три вопроса: 1. насколько древни эти представления (точнее: насколько древни их следы в наших источниках); 2. в каком виде боролись шаманы первоначально и 3. что скрывается под звериным образом шамана?

⁸ Г. Там же стр. 97.

⁹ Г. В. Ксенофонов, Легенды о шаманах. Иркутск 1928, 56.

¹⁰ Г. В. Ксенофонов, Легенды 37.

¹¹ Г. В. Ксенофонов, Легенды 35.

¹² В. Л. Серошевский, Якуты. Спб. 1896, 626.

¹³ Г. В. Ксенофонов, Легенды 37.

¹⁴ В. Л. Серошевский ук. соч. 626.

¹⁵ Там же.

¹⁶ Г. В. Ксенофонов, Легенды 35.

1. Факт, что представление о борющихся шаманах было широко распространено еще в начале нашего столетия у всех северно-евразийских народностей, признающих шаманизм (а именно у саамов, маньси, самоедов, как и у тюркских народностей и маньчжуро-тунгусов), указывает уже на то, что это представление вряд-ли может быть позднего происхождения.

Этот вывод подтверждается и тем, что представление о борьбе в образе животных встречается и у палеоазиатских народностей (напр. у эскимосов).¹⁷

Но у нас есть и много более положительных доказательств древности названного представления. А именно :

В поверьях венгерского народа финно-угорского происхождения, проживавшего долгое время под интенсивным тюркским влиянием,¹⁸ также имеется мотив шаманов (память их сохранилась в венг. *táltos* и в поверьях, относящихся к ним),¹⁹ борющихся в образе животных, в частности быка и жеребца.²⁰ Например : »У шаманов (*tátos*) была назначена известная ночь, когда они дрались, грызлись, как быки. Они имели особо отведенное место

¹⁷ Н. Himmelheber, Der gefrorene Pfad. Volksdichtung der Eskimo. Eisenach 1951, 80.

¹⁸ См. В. В. Гудкова-Сенкевич, К проблеме происхождения родственных групп и семей языков : Сов. Этн. 1951 № 2, 193. См. еще труды, посвященные вопросу этногенеза венгерского народа, напр., Németh Gyula, A honfoglaló magyarság kialakulása (Этногенез венгерского народа, завоевавшего страну), Budapest, 1930 ; Zsirai Miklós, Finnugor rokonságunk (Наши финно-угорские родственники), Budapest 1937 ; Ligeti Lajos, A magyarság őstörténete (Предистория венгерского народа), Budapest 1943. Особенного внимания заслуживает труд Э. Мольнара, содержащий марксистское изложение венгерского этногенеза под заглавием : A magyar társadalom története az őskortól az Árpád-korig (История венгерского общества от доисторических времен до эпохи Арпадов). Budapest 1949. и т. п.

¹⁹ Относительно венгерского шаманизма см. Vargyas Lajos, A magyarság néprajzi kapcsolatai a Szovjetunióban élő népekkel (Этнографические сношения венгерского народа с народами СССР) в сборнике Bolgár Elek, Szovjetunió (Советский Союз), Budapest 1946, стр. 473—511 ; Solymossy Sándor, Keleti elemek népmeséinkben (Восточные мотивы в венгерских народных сказках) ; Ethnographia XXXIII (1922) 30 сл. ; того же автора : A vasorrú bába és mítikus rokoni (Баба-яга и ее мифические родственники) ; Ethnographia XXXVIII (1927) 217 сл., Magyar ősvallási elemek népmeséinkben (Мотивы первобытных верований венгерского народа в венгерских народных сказках) : Ethnographia XL (1929) 133 сл. ; Mészáros Gyula, A magyar kerekűkör (Венгерское круглое зеркало) : Népr. Múzeum Értékeit (Изв. Этн. Музея) XV (1914) 1 сл., 235 сл., XVI (1915) 35 сл. ; Sebestyén Gyula, A magyar varázsdob (Венгерский волшебный бубен) : Ethnographia XI (1900) 433 сл. ; Róheim Géza, Samánkodó gyógyítás egy gyermekversben (Шаманское лечение в стишке для детей) : Ethnographia XXIII (1912) 360 сл. ; Bán Aladár, A szampo kérdéséhez (К вопросу о сампо) : Ethnographia XXI (1910) 375 сл. ; Munkácsi Bernát, Adatok a magyarok pogánykori vallásos képzeteihez (Материалы к вопросу о религиозных представлениях венгров в век язычества) : Ethnographia VII (1896) 220 сл. ; Szendrey Ákos, A magyar lélekhit (Венгерские верования о душе) : Ethnographia LVII (1946) 34 сл. ; László Gyula, A honfoglaló magyar nép élete (Жизнь венгров-завоевателей страны), Budapest 1944, в частности стр. 376—397 ; Pais Dezső, Reg. A régi magyarság szellemi életének kérdésköréből (Древневенг. reg. К сфере вопросов, относящихся к духовной жизни древних венгров), Budapest 1949.

²⁰ См. Kálmány Lajos, Összeférhetetlen tátosainkról (О наших неуживчивых шаманах) : Ethnographia XXVIII (1917) 260 сл. ; Kodolányi János, A táltos a magyar néphagyományban (Шаман в венгерских народных преданиях) : Ethnographia LVI (1945) 31 сл. ; Szűcs Sándor, Időért viaskodó táltosok (Шаманы, борющиеся за погоду) : Ethnographia LXII (1951) 403 сл.

для борьбы. Превратившись в быков темносерой или черной и белой масти, они боролись между собой, в образе быков.²¹

О шаманистическом характере данного мотива и его наличии в правенгерские и угорские времена автор высказался уже раньше.²²

Венгерский народ ознакомился с этим комплексом верований во время сношений с тюркскими народами и несколько раньше, в эпоху его сожительства с предками обско-угорских племен. Иначе выражаясь, можно сказать с точки зрения хронологии, что борьба шаманов в образе животных представляла собой составной элемент шаманизма в V—X вв. н. э. и уже в VIII—VII вв. до н. э., т. е. в эпоху ананьинской культуры.

Но мотив борющихся в образе животных шаманов может быть выведен и из более ранних времен. О письменных памятниках — кроме китайских — даже и думать не приходится (ибо русские, арабские и персидские памятники уже позднее). Одна лишь археология может оказать нам помощь. Однако, ценность археологических доказательств в данном случае весьма сомнительна, так как изображение борьбы животных не имеет обязательно религиозного характера и не изображает непременно состязания шаманов. Такое изображение может быть убедительным только в том случае, если можно доказать — при помощи других изображений, или других обстоятельств — что изображение служило действительно для целей культа.

Но имеется ли такого рода изображение? По мнению археологов, имеется, а именно — Саймалы Таш.

В Киргизской ССР, на водоразделе Саймалы Таш, Ферганского хребта было найдено громадное количество наскальных изображений.

Об их местонахождении А. Н. Бернштам пишет следующее: «Саймалы Таш прежде всего богатейший источник познания быта и мышления племен охотников и скотоводов, почитающих горы, природу, солярно-космические образы и поклоняющихся своим тотемам. Это памятник, в котором при первом знакомстве выступают религиозные обряды отправления охотничьей магии и тотемно-генеалогические предания. Саймалы Таш — это святилище, призванное в представлении создавших его людей, умножать блага природы и родовой организации. Памятник относится к тому периоду, когда формировались идеи шаманизма. Саймалы Таш — грандиозное святилище племен в основном сако-усуньского эпохи (VIII—I вв. до н. э.) и гунно-тюркского (I—VIII вв. н. э.) времени, древних жителей Тянь-Шаня, проникших прежде всего в Фергану и там культурно обогатившихся. Саймалы-Таш — святилище кочевых племен Ферганы тяньшаньского происхождения и тяньшаньских племен, установивших культурные и политические

²¹ Тиссангар, ком. Гевеш. Из собранной им коллекции.

²² Diószegi Vilmos, A viaskodó táltosbika és a sámán állatalakú életlelke (Борющийся бык-шаман и жизнь-душа шамана в образе животных): Ethnographia LXIII (1952). 308—357.

связи через Фергану и Алтай с Памиром, Средней Азией и Передним Востоком».²³

Что названное местонахождение действительно заслуживает названия «святилище», это подтверждается содержанием наскальных изображений. Часть рисунков изображает ритуально-религиозные сцены: ритуальные танцы, шаманов, находящихся возле или среди обожествленных зверей (*arxara*), в диске солнца, либо у своих жилищ и т. п. Сюда должны быть отнесены пахота на яках и езда на запряженной в них телеге изображения, имеющие — по мнению Бернштама — ясно выраженный религиозный характер. Наряду с этим мы находим множество сюжетов религиозно-генеалогического характера, изображающих ритуально-магические средства размножения людей и животных. Сюда относятся изображения супругов, групповых сатурналий и т. п. Среди рисунков часто встречаются человеческие фигуры, особенно мужские, под личиной животных. Эти люди — как вообще люди в ритуальных сценах — имеют фантастический вид, благодаря маскировке. Особенно частыми являются роговые или перистые (?) головные уборы, длинные хвосты, принадлежащие по всей вероятности особям рогатого скота.²⁴

Не подлежит сомнению, что в Саймалы Таш сохранились памятники ритуала и поверий шаманизма в виде наскальных изображений. Найлучше видно это из следующих слов Бернштама: «Большое количество изображений поддается расшифровке в результате сопоставления с такими этнографическими материалами, как шаманские бубны Алтая или, шире, Южной Сибири. Так, например, в приводимых Н. П. Дырэнковой и Л. П. Потаповым дешифровках шаманских изображений имеется много сюжетов, встречающихся и в Саймалы-Таш».²⁵

В Саймалы Таш сохранились и изображения борющихся оленей. В виду того, что там все другие изображения носят культовый, шаманистический характер, трудно предполагать, что они представляют повседневную борьбу обыкновенных оленей. Изображение борьбы животных, найденное в святилище, является безусловно культовой борьбой и если святилище принадлежит к периоду «когда формировались идеи шаманизма», то борьба оленей изображает борьбу шаманистического характера, а шаманистическая борьба оленей ничто иное, как борьба шаманов в образе оленей.

Рисунки, изображающие борьбу животных, дошли до нас и из сакусуньского времени, т. е. из VIII—I вв. до н. э., но создавались и раньше и сохранились изображения борющихся оленей (северных) также из более древних времен (из II—I тысячелетий до н. э.; фиг. 1.).

²³ А. Н. Бернштам, Наскальные изображения Саймалы Таш: Сов. Этн. 1952, № 2, 64—65.

²⁴ Там же стр. 61—62.

²⁵ Там же стр. 68.

Вид рисунка борьбы животных из святилища Саймалы Таш наталкивает на мысль, что борьба шаманов в образе животных составляла элемент шаманизма уже в то время, «когда формировались идеи шаманизма».



Фиг. 1. Наскальное изображение борющихся животных в Саймалы Таш из II—I тысячелетия до н. Э. (Сов. Этно. 1952 № 2, 58).

2. По второму вопросу мы стремимся определить, в каком же животном образе боролись шаманы между собой первоначально?

Как видно из вышесказанного, северный олень является борцом-животным шамана у саамов, самоедов, шорцов и тунгусов. У названных народов это — правило без исключений. Не так легко решить вопрос у телеутов и якутов, у которых шаман борется в образе своего *tin bura* или *inā-kil*. Спрашивается, какие звери или животные скрываются за этими названиями?

По мнению Harva, «алтайские телеуты говорят об особом духе шамана, придавая ему эпитет *tin bura* ('дух-*bura*') из которого видно (*bura*, *pura* означает животное, ср. караг. *pur* 'лось', якут *bur* 'северный олень', монг. *buir* 'лось'), что они представляли его себе в виде животного.²⁶ Из данных приведенных у Harva, можно заключить не только, что *bura* обозначает какое-то животное, но и, что это название относится к какому-то рогатому животному. Это вполне подтвердилось исследованиями Потапова, доказавшего, что слово *pur* → *bur* || *pul* → *bul* первоначально обозначало какую-то дикую породу рогатого скота.²⁷ Таким образом, шаманы телеутов боролись между собой также и в образе дикого рогатого скота.

²⁶ У. Harva, ук. соч. 478.

²⁷ Л. П. Потапов, ук. соч. 136.

Якутский мать-зверь (*inä kīl*) может быть теперь и северным оленем, лосем, быком, жеребцом, медведем, волком, собакой, орлом, вороном. Это разнообразие является без сомнения результатом вторичного развития, первоначальным было именно животное, обозначенное выражением *inä kīl*. Мать-зверь у якутов носит имя *ie kīla* (у Серошевского), *ijä kīl* (у Васильева), *inä kīlla* (у Ксенофонта). Слово *ie ~ ijä ~ inä* означает 'мать', ср. Böhlingk ук. соч. 37: *ijä* (= *inä*) 'мать'.²⁸ Значение слова *kīl ~ kīll* (а на конце слова представляет собой притяжательное окончание третьего лица) — 'дико живущий зверь', ср. Böhlingk ук. соч. 65: *kīl id*. Таким образом, *inä kīl* означает не мать-зверь, а мать-дикий зверь. Но к какому же виду принадлежит этот «дико живущий зверь»? Якутский язык отвечает и на этот вопрос: Якут. *taba* означает 'северный олень' (Böhlingk ук. соч. 91). Однако, якуты строго отличают domesticiрованные породы северного оленя от диких, выражая разницу с прибавлением прилагательных *kīl* и *taŋara*: *taŋara tabata* 'северный олень', а *kīl taba* 'дикий северный олень'. *Kīl* — типичный эпитет слова *taba*, следовательно выражение *inä kīl* первоначально имело полную форму *inä kīl taba* 'мать-дикий северный олень'. Как видно из этого, мать-зверь якутов был когда-то также рогатым животным, в частности северным оленем. Это подкрепляется и тем, что северный олень и в последнее время — например, в 1925 году — фигурировал среди представителей мать-зверя.

Судя по современным данным этнографии и выводам лингвистики, зверь, в образе которого шаманы боролись, между собой, был северным оленем. Это подтверждается и находками археологии: борющиеся шаманы на наскальных рисунках Саймалы Таш II—I тысячелетия до н. э.: также изображены в образе северных оленей.

Но мы в состоянии определить борющихся животных еще точнее. Там, где исследователи не довольствовались упоминанием вида животных, а указали и пол их, всегда говорится о самцах, например, о быках северных оленей, как у самоедов, шорцов и даже якутов, ибо *kīl* означает — по словарю Пекарского — 'самца дикого северного оленя'.²⁹ Обращает на себя внимание и факт, что животные, позднее вошедшие в круг верований якутов, как, например, рогатый скот, лошадь и т. п. также с а м ц ы (быки, жеребцы). Маньсийские шаманы борются также в образе самца лосиного быка.³⁰ Из этого можно заключить, что вначале на всей территории Евразии шаманы боролись в образе самцов рогатого скота, в частности северного оленя.

В связи с этим следует подчеркнуть словесное противоречие, относящееся к данным, по этому вопросу. В то время как этнографические данные,

²⁸ O. Böhlingk, Über die Sprache der Jakuten, SPbg. 1851.

²⁹ Э. К. Пекарский, Словарь якутского языка, Петроград 1917, под заглавным словом **кыл**.

³⁰ Munkácsi, ук. соч. II, 1, 375.

подкрепленные этимологией якут; *kil*, указывают на то, что шаманы боролись в образе самца рогатого скота, соответствующий якутский термин *iñä kil* означает собственно 'мать-быка дикого северного оленя'. Этот странный 'мать-бык' требует обязательно объяснения (см. ниже, в пункте 3.)

3. Последним нашим вопросом было, что скрывается под звериным видом шамана?

Часть наших данных свидетельствует о том, что шаман облачается в образ животного. Например якуты из Джобулги рассказывали, что два брата — шаманы, превратившись в быков, боролись между собой, пока один из них не порвал аорты на шее другого, вследствие чего шаман, конечно, умер.³¹

По рассказу якутов из Западно-Кангаласского улуса, шаманы — во время борьбы — превращаются в волков, медведей, жеребцов. Один из шаманов прибыл на место борьбы под видом лося.³²

Иногда шаман даже подражая животным разыгрывает их борьбу. Якуты Средне-Вилуйского улуса рассказывали, например, что шаман, узнав, что ему предстоит бороться с противником, разделся и лег, но тут же бросился кувырком на пол и с бычьим ревом стал рыть руками землю (как это делает бык перед тем, как вступить в бой с противником). В этот момент из середины его темени вырос рог. На дворе, изображая из себя быка, он, с тяжкими стонами бодался с невидимым противником, который поранил его до смерти.³³

В противоположность этому, другая группа данных свидетельствует о том, что дух (хранитель) шамана принимает вид животного. По рассказу якутов Мыстахского наслега, злой дух шамана, приняв вид лося, стал бороться с другим шаманом. При этом нужно заметить, что гибель животного всегда влечет за собой смерть шамана.³⁴ По верованию самоедов Туруханского края, слуга шамана имеет личину северного оленя, связанного с ним какой-то таинственной нитью и если олень будет побежден в борьбе, то умирает и шаман.³⁵ У саамов также северный олень является главным духом шамана и если этот «олень» убивает другого, то шаман, чей олень погиб, тоже умирает.³⁶ У телеутов шаман при помощи своего духа (*iñ bura*) борется и если его *iñ bura* погибает, умирает и он.³⁷

Таким образом, борющийся зверь в первой группе имеет ярко выраженный ликантропический характер, а во второй — характер духа — хранителя.

³¹ Г. В. Ксенофонтов, Легенды 49.

³² Г. В. Ксенофонтов, Хрестес, 89—90.

³³ Г. В. Ксенофонтов, Легенды 49—50.

³⁴ Г. В. Ксенофонтов, Хрестес 88.

³⁵ П. И. Третьяков, ук. соч. 212; U. Harva, ук. соч. 478—479.

³⁶ Описание Кильдаля из XVIII века, цитированное в труде Reuterskiöld'a, Kälskrifter till lapplarnas mytologi 92; ср. U. Harva, ук. соч., 479.

³⁷ А. В. Анохин, ук. соч. 259.

Не подлежит сомнению, что между двумя группами нет большой разницы в отношении сущности борющихся зверей, ибо например, у якутов, они — имея то же самое наименование (*iñä kil*) в обеих группах — тесно связаны с шаманами: их ранение или смерть вызывает тяжкое заболевание или смерть шамана. Но в чем именно состоит разница, это из этнографического материала не видно. Для выяснения этого вопроса требуется прибегнуть опять к лингвистическим данным: что же выражается словами *tin bura* и *iñä kil*?

Борющийся зверь шамана у телеутов называется *tin bura*. Это выражение Harva — переводит (на основании второстепенных источников) — «дух-зверь». Но, мы видели уже, что второй член выражения не просто 'зверь', а точнее 'дико живущий рогатый зверь'. И как нам удалось определить точнее значение второго члена при помощи языковых данных, также, может быть, удастся более точное определение первого члена. Слово *tin* означает не только 'дух', но и 'душа', ср. уйгур., алт., леб., шор., саг., кач., кюер., кирг., кум., казак *tin* 'душа' у Радлова.³⁸

Общеизвестно, что примитивные народы знают два вида души: «тень» или «образ-души» и «жизнь» или «воздух-душу».³⁹ Эта двойственность наблюдается и у народов, последователей шаманизма.⁴⁰ Тут спрашивается, к которой из форм души относится телеут. *tin*? Из языковых данных можно установить, что это слово в перечисленных тюркских языках имеет и значение 'дуновение, дыхание, жизнь' и существительное происходит от глагола 'дышать', ср. Радлов: уйгур., алт., телеут., саг., койб., кач., казак., кирг., караим. *tin*- 'дышать'.⁴¹ Таким образом, *tin* означает 'жизнь-душу' у тюркских народов, а *tin bura* ничто иное, как «жизнь-душа», воплощенная в образ рогатого животного, или появляющаяся в облике рогатого животного «жизнь-душа».

Так как *tin bura* принадлежит всегда одному из шаманов и каждый шаман имеет таковой, следовательно *tin bura* представляет собой жизнь-душу шамана в образе рогатого животного. Поэтому вполне понятно, что сам шаман умирает, если погибает его *tin bura*, т. е. его жизнь-душа, принявшая вид рогатого животного.

Harva только предположительно считает, что *tin bura* обозначает «животное-дух» — «душу», воплощенную в образе животного,⁴² но из вышесказанного ясно следует, что это более, чем вероятно — это факт.

³⁸ В. В. Радлов, Опыт словаря тюркских наречий. Спб. 1911, под заглавным словом *ты н*.

³⁹ В. Ankerman, Totenkult und Seelenglaube bei afrikanischen Völkern: Zeitschrift für Ethnologie (1918) 89—153.

⁴⁰ А. В. Анохин, Душа и ее свойства по представлению телеутов: СМАЭ VIII; В. Диосэги, Тунгусо-маньчжурское зеркало шамана: Acta Orient. Hung. I (1951), 359—383.

⁴¹ В. В. Радлов, ук. соч., под заглавным словом *ты н*:

⁴² U. Harva, ук. соч. 478.

Вышеизложенное подтверждается и якутским поверьем, связанным с *iñä kil*. Перед тем как приступить к объяснению этого термина, надо отметить, что якуты различают разные виды души. По их верованиям имеется воздух-душа (*salg'in kut*), земля-душа (*buor kut*) и мать-душа (*iñä kut*). Второй член этих выражений (*kut*) имеет следующие значения: 'душа одушевленных существ (людей, животных), жизнь, жизненность, дуновение, дыхание'.⁴³ Якутское понятие «душа» имеет довольно сложный характер. Душа, точнее, «жизнь-душа» может проявляться под разными видами, а именно как воздух —, земля — или мать-жизнь-душа. Это требовалось предпослать, чтобы понять следующее поверие виллюйских якутов: «При рождении ребенка, предназначенного быть шаманом духи похищают все три его души: *salg'in kut* (воздух-душу), *buor kut* (земля-душу) и *jijä kut* (мать-душу); мать душа новорожденного уносится на край воды болезней, где и остается навсегда, принимая вид фантастического животного, мать-зверя. Несмотря на совершенно самостоятельную жизнь, мать-зверь тесно связан с судьбою шамана. Мать-звери шаманов часто дерутся между собою и в случае поражения или гибели их, хворает или умирает шаман, с мать-зверем которого случилось несчастье.»⁴⁴

Таким образом, первый член выражения *iñä kil* стоит вместо *iñä kut* (в виллюйском наречии *jijä kut*) и означает мать-душу. Следовательно мать-душа принимает вид животного, в данном случае быка дикого северного оленя. В выражении *iñä kil* слово *iñä* первоначально относилось не к члену *kil*, а к пропущенному, но подразумевавшемуся *kut*. Животное шамана в самом начале называлось не *iñä kil* (<*iñä kil taba*), а *iñä kut kil taba*, что дословно означает 'мать-душу (в образе) быка дикого северного оленя'. Будучи слишком длинным, это выражение со временем сократилось и приняло форму *iñä kil*. (При сокращении не могло исчезнуть *iñä*, ибо именно оно показывало, что речь идет о жизнь-душе, а не о воздух-душе или земля-душе, из которых последняя также может превратиться в животное, только не в четвероногое — но здесь мы не будем вдаваться в подробности.)

Из вышесказанного ясно видно, что якутское выражение *iñä kil* — подобно телеутскому *tin bura* — означает жизнь-душу шамана в образе животного. Но помимо этого выяснилось и мнимое противоречие, упомянутое в пункте 2. Оно возникло вследствие сокращения первоначальной формы выражения *iñä kut kil taba*, в которой нет никакого противоречия.

Среди борющихся животных, по сущности, нет ни такого, которое представляло-бы собой оборотня, ни такого, которое имело-бы — характер «духа-хранителя» — они отражают тоже самое представление в двух раз-

⁴³ Э. К. Пекарский, ук. соч., под заглавным словом *kut*.

⁴⁴ А. А. Попов, Получение «шаманского дара» у виллюйских якутов: Труды Инст. Этн. II (1947) 283, 284.

личных видах. Общее представление — борьба шамана в образе животного, причем его тело или его жизнь-душа принимает образ борющегося животного. Сама борьба всегда является личным делом шамана: ни его «главный» дух, ни его «слуга» не принимает участия в борьбе. На основании языковых моментов это не подлежит сомнению.

Подводя итоги сказанного, можно установить, что мотив борьбы шаманов под видом животных создан, по всей вероятности, уже в то время, когда возникали идеи шаманизма.

Эти шаманистические представления — несомненно, являются отражением религиозных представлений древнего мира; их понять можно только на основании объяснения религии и религиозных представлений марксизмом. Карл Маркс пишет в своем великом сочинении «Капитал»: «мир веры является лишь отражением действительного мира».⁴⁵ Согласно этому положению Маркса, мы должны подчеркнуть, что с точки зрения нашей проблематики вера является отражением действительного мира, т. е. за изображением борьбы шаманов в образе животных, скрывается образ действительного мира, отражающегося в этом поверии. Действительностью является здесь борьба самцов северных оленей. Борьба самцов выступает ярче всего у оленей, и северные евразийские народы, отличающиеся развитой наблюдательностью и основательным знакомством с жизнью окружающих их животных имели возможность хорошо наблюдать борьбу северных оленей и сопоставить эту борьбу с целым комплексом борьбы враждебных шаманов между собой. Несомненно, что очевидная связь между оленем и шаманом содействовала возникновению этой ассоциации.⁴⁶

Эта этнографическая расшифровка одновременно осветит также и одну частичную археологическую проблему, а именно — упомянутый рисунок на скале, сохранившийся в святилище Саймалы Таш — хорошо подтверждая таким образом определение А. Н. Бернштама о том, что содержание этих изображений можно объяснить сравнением их с соответствующими данными сибирского шаманства.⁴⁷

⁴⁵ К. Маркс, Капитал. Москва 1931, 37.

⁴⁶ Ср. Л. П. Потапов, Следы тотемистических представлений у алтайцев: Сов. этн. 1935, № 4—5 и т. д.

⁴⁷ А. Н. Бернштам ук. соч. 68.

V. Diószegi

LE COMBAT SOUS FORME D'ANIMAL DES CHAMANS

L'un des traits caractéristiques du chamanisme, ancien des peuples eurasiatiques était la croyance au combat sous forme d'animal. On s'imaginait que les chamans, sous la forme de certains animaux, se livraient bataille. Si l'un des combattants était blessé ou tué, l'un des chamans tombait malade ou mourait.

Cette croyance se retrouve chez les Lapons, les Vogouls, chez les peuples samoyèdes, ainsi que chez les Turcs altaïques (Chors, Téléutes), les Yakoutes et les Mandchous-Tongous. En général, le chaman prend la forme du renne ou de l'élan, mais il arrive qu'il choisisse encore le taureau, l'étalon, voire même l'ours brun, l'aigle, le corbeau, le loup ou le chien. L'animal combattant du chaman a généralement un nom spécial; ainsi, chez les Turcs altaïques on l'appelle *tin-bura*, chez les Yakoutes: *ihä kil*.

En ce qui concerne cette croyance du chamanisme, nous nous proposons d'examiner trois problèmes: 1° à quelle époque remonte cette croyance, ou, pour mieux dire, jusqu'à quelle époque du passé pouvons-nous poursuivre, à l'aide des sources dont nous disposons, ses traces; 2° quelle était à l'origine la forme d'animal de combat des chamans; 3° quel est le sens caché de cette forme d'animal.

1° Le fait que la croyance aux combats de chamans était connue de tous les peuples eurasiatiques du Nord qui vivaient dans la sphère du chamanisme, nous indique que cette superstition ne peut guère dater d'une époque récente. Cette conjecture est corroborée encore par le fait que les peuples paléasiatiques (tels les Esquimaux) connaissent également le combat sous forme d'animal. En plus, nous pouvons donner des précisions quant à la chronologie. Notamment dans les croyances du peuple hongrois où, de même, le combat sous forme d'animal existe, on peut nettement distinguer des éléments turcs et ougriens. Or, dans la vie des Hongrois, l'époque des rapports avec les Turcs s'étend du V^e au X^e siècles de notre ère, tandis que celle des rapports avec les Ougriens va du VIII^e au VII^e siècle avant notre ère. La croyance au combat constituait donc, dès ces temps-là, une partie intégrante du chamanisme hongrois.

Cependant, nous pouvons pousser nos recherches plus avant. Sur le territoire de la République Socialiste Soviétique de Kirghizie, aux environs de la ligne de partage des eaux nommée *Saymali Tas*, on a découvert en grande quantité des dessins gravés dans le roc. Les savants soviétiques ont établi qu'il s'agissait d'un lieu saint dont les dessins remontent à l'époque où les idées du chamanisme devaient être en formation. Or, dans ce sanctuaire, on a reconnu des représentations de combats d'animaux, dessins qui datent soit des VIII^e au I^{er} siècles, soit des deuxième et premier millénaires avant notre ère.

2° Chez les Lapons, les Samoyèdes, les Chors et les Tongous, c'est le renne qui figure comme l'animal de combat. Dans la sphère de croyances de ces peuples le renne, est l'unique animal de combat. Le problème ne se pose pas si simplement, en ce qui concerne les Téléutes et les Yakoutes où le chaman combat sous forme de *tin bura*, ou respectivement d'*ihä kil*. Pourtant, l'étymologie de ces termes élucide la question. Le *tin bura* est également un animal cornu, car, comme L. P. Potapov l'explique «les termes *pur ~ bur ~ pul ~ bul* désignaient à l'origine des animaux cornus».

La dénomination yakoute *ihä kil* — bien que de nos jours elle puisse aussi désigner indifféremment le renne, l'élan, le taureau, l'étalon, l'ours, le loup, le chien, l'aigle, le corbeau — était à l'origine identique au renne sauvage, car le mot *kil* 'animal vivant dans la brousse', était le qualificatif spécial de *taba* 'renne' (pour le distinguer du renne apprivoisé) et car ce n'est que par une étape secondaire que *kil taba* 'renne sauvage' s'est réduit en *kil* c'est-à-dire 'sauvage' ('animal à l'état sauvage').

Concluons donc que d'après le témoignage des données ethnographiques récentes et de la linguistique, l'animal de combat des chamans était le renne. Ce résultat est confirmé encore par l'archéologie puisque les dessins conservés sur les rochers du sanctuaire de *Saymali Tas* et provenant des second et premier millénaires avant notre ère, représentent, comme nous l'avons dit, des chamans qui combattent également sous forme de renne.

Nous pouvons définir plus exactement cet animal: d'après le témoignage unanime des données ethnographiques et linguistiques, c'était un mâle.

Dans le cas du yakoute *ihä kil*, se manifeste une contradiction curieuse. C'est que le sens de *ihä* étant 'mère', l'expression entière signifie mot à mot 'mère renne sauvage cerf'. Pourtant, comme il découle de ce qui suit, on peut éclaircir ce problème de l'expression bizarre 'mère-cerf'.

3° D'après les données qui sont à notre disposition, il y a deux sortes de combats. Dans l'une c'est le chaman lui-même qui prend la forme d'animal; ainsi par exemple, deux chamans yakoutes, des frères, sont aux prises, transformés en cerfs; l'un des cerfs ayant percé la carotide de l'autre, le chaman correspondant au blessé meurt, etc. Dans l'autre sorte de combat, c'est l'esprit, le «serviteur», le haut-esprit du chaman qui, pour combattre, prend la forme d'animal. Dans le premier groupe l'animal de combat, a donc un caractère de lycanthrope tandis que dans le deuxième il est une sorte de *gardian-spirit*. D'autre part, il est incontestable que les animaux combattants des deux groupes ne diffèrent pas essentiellement puisqu'on les désigne, chez les Yakoutes par exemple, du même nom (*ihä kil*) et que tous deux sont en rapport étroit avec le chaman: la blessure ou la mort de l'animal entraîne forcément la maladie ou la mort du chaman.

Comme sur la base de l'ethnographie on ne peut point résoudre ce problème, nous devons de nouveau recourir à la langue: quel est le témoignage fourni de ce point de vue par les expressions *tin bura* et *ihä kil*?

Harva explique le *tin bura* comme 'animal-esprit'. Nous avons démontré plus haut que *bura* signifie non pas simplement 'animal' mais plus précisément 'animal cornu vivant dans la brousse'. Nous estimons de même que, pour interpréter *tin*, il ne faut non plus se contenter de lui attribuer le sens trop large 'esprit'. En effet, *tin* signifie non seulement 'esprit' mais encore 'âme' et cela non pas dans l'acception de l'âme-ombre' ou 'âme-figure' mais plus proprement dans celle de 'âme-vie' ou 'âme-souffle' vu que le mot *tin* a encore, dans les langues turques, le sens de 'respiration', 'souffle' 'vie' et, de plus, le substantif *tin* dérive du verbe *tin-* 'respirer'. Harva ne formulait encore qu'une hypothèse vraisemblable en identifiant *tin bura* avec 'âme sous une forme animale'.

Sur la base de ce que nous venons de développer, nous pouvons aller plus loin: il est certain que le *tin bura* est une 'âme-vie' qui a revêtu la forme d'animal et qui est l'âme-vie même du chaman. Cela explique pourquoi le chaman doit tomber malade ou mourir quand son *tin bura* est blessé ou quand il périt.

L'analyse du terme yakoute *ihä kil* ne fait que confirmer notre opinion. Dans la croyance des Yakoutes, le futur chaman possède trois âmes: *salgin kut* 'âme-air', *buor kut* 'âme-terre' et *jijä kut* 'âme-mère'. Dès son enfance, son âme triple est enlevée par les esprits et son âme-mère prendra la forme d'une femelle fantastique.

Bien que la vie de cette âme soit entièrement indépendante, femelle reste en rapport étroit avec le sort du chaman: les femelles se livrent souvent bataille et au cas où l'un des animaux est battu ou meurt, son chaman lui aussi, tombe ou meurt.

Le premier membre de l'expression *ihä kil* était donc à l'origine non pas *ihä* mais *ihä kut*, puisque c'est «l'âme-mère» qui revêt une forme d'animal fantastique, notamment la forme *kil taba* 'cerf de renne sauvage'. Aussi bien l'interprétation précise *ihä kut* ne peut être 'âme-mère', mais plutôt 'âme-vie-mère', puisque le mot *kut* signifie 'âme d'êtres vivants (homme, animal)', 'vie', 'vitalité' 'souffle', 'respiration'.

La forme originale de *ihä kut* était *ihä kut kil taba* 'mère-âme-vie renne sauvage-cerf' et désignait, de même que le téléute *tin bura*, l'âme-vie du chaman ayant pris la forme d'un animal. Bien entendu, le long terme s'est raccourci dans le courant du temps, en devenant *ihä kil* 'mère-renne sauvage-cerf' tout court et, c'est de cette réduction secondaire qu'est sortie la curieuse expression 'mère-cerf'.

Pour résumer les réponses données aux questions que nous avons soulevées, disons que le motif du combat des chamans sous forme d'animal date du temps où les idées du chamanisme elles-mêmes se formaient; alors, ce combat était encore exclusivement lié à la forme du renne; ce dernier était — selon la conception chamaniste — l'âme-vie du chaman en état de transe.