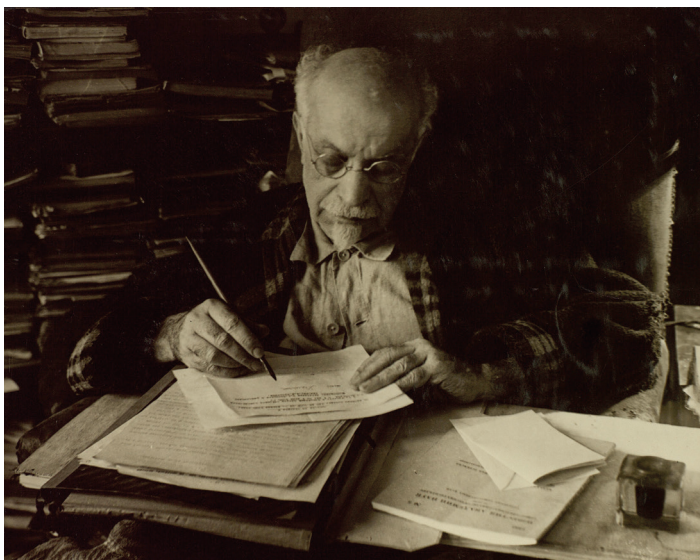






Владимир Германович Богораз
(Из фондов Государственного музея истории религии)

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

ИЗ АРХИВА.
ИЗБРАННЫЕ ТРУДЫ
В. Г. БОГОРАЗА
ПО ШАМАНСТВУ
(1934–1936 гг.)



ИЗДАТЕЛЬСТВО САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОГО УНИВЕРСИТЕТА

УДК 2
ББК 86.2+63.3л6
ИЗ2

Подготовка к публикации: *М. М. Шахнович, Е. А. Терюкова*

Рецензенты: д-р филос. наук, проф. *А. П. Забияко* (Амурский гос. ун-т);
д-р филос. наук, проф. *Т. В. Чумакова* (С.-Петербург. гос. ун-т)

Из архива. Избранные труды В. Г. Богораза по шаман-
ИЗ2 ству (1934–1936 гг.) / подгот. М. М. Шахнович, Е. А. Терюко-
вой; [примеч. М. М. Шахнович]. — СПб.: Изд-во С.-Петерб.
ун-та, 2018. — 464 с.
ISBN 978-5-288-05874-5

В книге представлены труды по шаманству выдающегося отечественного этнографа и историка религии В. Г. Богораза (1865–1936), написанные им в последние годы жизни и никогда ранее не издававшиеся. Рукописи, по которым выполнена публикация, хранятся в Научно-историческом архиве Государственного музея истории религии.

Для специалистов в области религиоведения, а также для всех, кто интересуется историей религии и историей ее изучения в России.

УДК 2
ББК 86.2+63.3л6

Издание подготовлено при поддержке гранта Российского научного фонда № 16-18-10083 «Изучение религии в социокультурном контексте эпохи: история религиоведения и интеллектуальная история России XIX — первой половины XX в.»

ISBN 978-5-288-05874-5

- © Санкт-Петербургский
государственный университет, 2018
- © М. М. Шахнович, введение, примеч., 2018
- © М. И. Шахнович, состав., вступ. ст.,
примеч., наследники, 2018

СОДЕРЖАНИЕ

Введение (<i>М. М. Шахнович</i>)	7
<i>Шахнович М. И.</i> В. Г. Богораз — историк религии [1946 г.]	12
I. В. Г. БОГОРАЗ. СТАДИИ РАЗВИТИЯ ШАМАНСТВА [1934–1936 гг.]	
Предисловие	59
Первая часть. Определение шаманства	63
Часть вторая. Идеология шаманства	235
Часть третья. Социальная организация шаманства	317
II. СТАТЬИ И ДОКЛАДЫ В. Г. БОГОРАЗА	
Шаманы и безбожники у американских эскимосов	355
Стадное сознание и диффузное мышление	371
Критические замечания о теории Л. Леви-Брюля	406
Анимизм и научное мировоззрение (Тезисы доклада, прочитанного 5 мая 1934 года в Музее истории религии Академии наук СССР)	408
Анимизм и научное мировоззрение (в разрезе антирелигиозной работы среди малых народностей Севера)	416
Женские божества и матриархат у американских эскимосов в религиозных обрядах и фольклоре	432
ПРИЛОЖЕНИЯ	
Примечания к рукописи сборника «Профессор В. Г. Богораз-Тан. Стадии развития шаманства. Исследования, статьи, лекции». 1946 г. (<i>М. И. Шахнович</i>)	439
Аннотированный список трудов В. Г. Богораза по истории религии [1946 г.] (<i>сост. М. И. Шахнович</i>)	446



ВВЕДЕНИЕ

Основные труды выдающего исследователя ранних форм религии — Владимира Германовича Богораза¹ (1865–1936) посвящены изучению культуры народов Евразии и Америки. Важнейшим из них является четырехтомная монография о чукчах, вышедшая впервые по-английски в начале XX века².

В результате изучения религии чукчей у Богораза сложилась оригинальная концепция развития первобытных религиозных верований, прежде всего анимизма. Он считал, что первобытная вера в духов возникает из почитания предметов, а вера в то, что духи могут существовать от них отдельно, возникает позже, и что религиозные представления первобытного человека прошли пять стадий. Первая — субъективное и бесформенное отождествление с природой; вторая — отыскание внешнего сходства с человеком (хотя бы в смутной и случайной форме). Третья — возникновение идеи о двух формах предметов (обыкновенной и человекообразной, преобразованной). Четвертая — возникновение идеи о гениях, живущих внутри предметов и связанных с ними, способных покидать их на время; возникновение идеи о человеческой душе, отличной от тела. Пятая — возникновение идеи о человекообразных, независимых от предметов, свободно движущихся невидимых духах; возникновение

¹ Богораз (Тан, Богораз-Тан, Тан-Богораз) Владимир Германович (1865–1936), народоволец, этнограф, лингвист, историк религии, писатель и публицист, общественный деятель, сотрудник МАЭ с 1918 г., профессор этнографии Ленинградского института истории, философии и лингвистики (с 1921), основатель Института народов Севера (1929), основатель и первый директор Музея истории религии Академии наук СССР (1932–1936).

² *Bogoras W. The Chukchee. Vol. I–IV. Leiden; New York, 1904–1909.*

идеи об усопших, существующих после уничтожения тела; начало культа предков³.

Считая шаманство (шаманизм) стадией развития анимизма, в 1909 году в докладе «К психологии шаманства у народов северо-восточной Азии» Богораз выдвинул концепцию о трех этапах развития шаманства — поголовном, семейном и индивидуальном. Он писал, что шаманство — это стадия развития обрядового анимизма, а анимизм представляет теологию и философию шаманства. Богораз считал, что встречаются два типа шаманов: нервный и истеричный тип, от которого при дальнейшем социальном развитии произошли пророки, и холодный, волевой тип, для которого камлание — лишь обрядовая форма; от этого типа шаманов произошли жрецы. Сравнивая шаманство и магию, Богораз отмечал, что магия — более древняя форма культа, свойственная всем членам определенной группы, в то время как в шаманстве шаман выделяется из общего числа людей как избранник духов. Если в магии в психологическом отношении преобладает активный элемент, то в шаманстве — пассивный. Шаман может совершать магические действия и побеждать лишь с помощью духов-помощников.

В начале 1930-х годов Богораз пришел к выводу, что «наши сведения о шаманстве до сих пор имеют беспомощный характер. Они представляют неорганизованную грудку материала различной достоверности»⁴. Особенно волновало Владимира Германовича то, что «отсутствует анализ шаманства как социально-экономического и коллективно-психологического явления»⁵. В связи с этим исследователь предложил классификацию шаманства по стадиям, связанным с развитием социальных отношений. Самая ранняя стадия шаманства — семейная, соответствующая родовому обществу. В родовом обществе (вторая стадия) выделяются шаманы-специалисты. Третья стадия возникает в племени и связана со сложными формами шаманского культа.

Богораз задумал огромный труд «Стадии развития шаманства». Предполагалось, что он будет состоять из девяти разделов, общим объемом около 80 авторских листов. Первую часть он собирался по-

³ Bogoras W. Religious Ideas of Primitive Man from Chukchee Material // Internationaler Amerikanisten Kongress. XIV. Stuttgart, 1906. P. 132.

⁴ СПФ АРАН. Ф. 250. Оп. 2. № 145. Л. 1.

⁵ Там же.

святить проблеме определения шаманства; вторую — идеологии шаманства, то есть содержанию шаманских представлений; третью — социальной организации шаманства. Четвертая часть должна была быть посвящена проблемам психологии шаманизма, затем должны были следовать части, посвященные женскому и мужскому шаманству, описанию шаманских практик, шаманским мифам и сказкам о шаманах. Заключительные две части должны были быть посвящены критике шаманизма и методам идейной борьбы с ним в условиях социалистического строительства.

Богораз успел написать две с половиной части своего труда. Первая часть «Определение шаманства» была практически подготовлена к печати. Вторая часть труда, посвященная идеологии шаманства, не была окончательно доработана. Владимир Германович предполагал ее в дальнейшем расширить и углубить, хотел показать изменение анимистических представлений в связи с разложением родового общества и начинающейся классовой дифференциацией. Третья часть «Социальная организация шаманства» была написана частично⁶. Остальные части написаны не были.

В 1946 году заместителем директора Музея истории религии АН СССР Михаилом Иосифовичем Шахновичем была предпринята попытка издать неопубликованные работы Богораза по шаманизму, хранящиеся в архиве Музея истории религии. 18 ноября 1946 года Шахнович писал жившему в Москве директору музея В.Д. Бонч-Бруевичу⁷: «Сообщаю Вам, что работу по подготовке к печати труда В.Г. Богораза о шаманстве я заканчиваю, задержка на декаду произошла потому, что пришлось проделать необычайно трудоемкую техническую работу, ибо рукописи Богораза, будучи неоконченными, не имели аппарата, ссылок, нумерации страниц, рукописи не были пронумерованы, а поэтому из этого хаоса пришлось составлять труд подобно “мозаике”. Все эти трудности преодолены, и в конце этого месяца вышла работа со вступительной статьей, примечаниями и т.д.»⁸.

⁶ Шахнович М.И. Советский историк религии В.Г.Богораз-Тан // Вопросы преодоления религиозных пережитков в СССР. М.; Л., 1966. С. 269–297.

⁷ См. подробнее: Шахнович М.М. О фольклористике, этнографии и истории религии (письма к М.И. Шахновичу). Публикация и комментарии // Религиоведение. 2011. № 3. С. 171–180.

⁸ СПФ АРАН. Ф. 221. Оп. 2. Д. 159. Л. 58.

К сожалению, подготовленная М.И.Шахновичем в 1946 году рукопись трудов В.Г.Богораза так и осталась неопубликованной. Сейчас трудно сказать, что было тому причиной: отсутствие средств в Академии наук или осторожность В.Д.Бонч-Бруевича, не рискнувшего издавать труды бывшего народовольца и эсера: «К величайшему сожалению размах печатания в Академии наук так мал, что... такие прекрасные работы, как Тана, все-таки приходится откладывать. <...> Еще в 1902 г., когда он приезжал в Париж, он бравировал своим порицанием искристов и вообще социал-демократов, правое крыло которых (“Рабочее дело”, “Рабочую мысль”)⁹ он считал стоящими на том пути, который ближе к истине, и в то же время весь бы в сочувствии к эсерам. И особенно для меня было удивительным, — он очень симпатизировал “Освобождению” П. Струве, от которого он много ожидал»¹⁰.

В процессе работы над проектом «Изучение религии в социокультурном контексте эпохи: история религиоведения и интеллектуальная история России XIX — первой половины XX в.», поддержанным Российским научным фондом (2016–2018 гг.), в Научно-историческом архиве Государственного музея истории религии (ГМИР) нами были выявлены неопубликованные рукописи В.Г.Богораза по шаманизму, подготовленные М.И.Шахновичем к печати в 1946 г. Они были собраны в три объемных машинописных тома, составленных на основе машинописных оригиналов с рукописной правкой автора. Трехтомный машинописный сборник был назван по заглавию основной работы, которая вошла в него: «Стадии развития шаманства».

В этот сборник М.И.Шахнович включил извлечения из стенограммы курса лекций по эволюции первобытных религиозных верований, которые В.Г.Богораз читал в 1927–1929 годах в Ленинградском университете; первые части его труда «Стадии развития шаманства», а также тематически примыкающие к этому сочинению неопубликованные статьи и доклады «Шаманы и безбожники у аме-

⁹ Социал-демократические журнал «Рабочее дело» и газета «Рабочая мысль» были осуждены Лениным в работе «Что делать?» (1901) за утверждение приоритета экономических интересов над политическими в борьбе рабочего класса. Издаваемая Лениным газета «Искра» боролась с этим так называемым экономизмом.

¹⁰ Письмо В.Д.Бонч-Бруевича М.И.Шахновичу от 4 апреля 1947 г. // СПФ АРАН. Ф. 221. Оп. 2. Д. 166. Л. 28–29.

риканских эскимосов», «Стадное сознание и диффузное мышление», фрагмент о теории Л. Леви-Брюля, тезисы доклада и доклад на тему «Анимизм и научное мировоззрение» и тезисы доклада «Женские божества и матриархат у американских эскимосов в религиозных обрядах и фольклоре». Комментарии, редакторская правка, а также аннотированный указатель трудов В. Г. Богораза по истории религии были выполнены составителем сборника М. И. Шахновичем (см. *Приложения*). Им же была написана большая вступительная статья «В. Г. Богораз — историк религии», сохранившаяся в рукописи.

В представляемом вашему вниманию издании сохранен порядок собранных в 1946 году текстов В. Г. Богораза, однако в связи с тем, что планируется отдельная публикация стенограммы лекций Богораза по эволюции религии, хранящейся в Санкт-Петербургском филиале Архива РАН, было решено извлечения из стенограммы, сделанные в 1946 году, в данной книге не размещать. Таким образом, в этом издании представлены рукописи В. Г. Богораза из собрания Научно-исторического архива Государственного музея истории религии, а также небольшой фрагмент (2 машинописных листа), случайно попавший из Научно-исторического архива ГМИР в архивное дело Фонда Богораза СПФ АРАН, но относящийся к работе «Стадии развития шаманства».

В рукописи В. Г. Богораза почти все цитаты из этнографических и исторических сочинений были даны без ссылок. Ссылки и примечания были проставлены М. И. Шахновичем в 1946 году. Хотя многие из них не содержали полных выходных данных, при подготовке настоящей публикации мы отказались от идеи оформить все библиографические ссылки согласно современным правилам, поскольку речь шла об архивных текстах, однако в некоторых случаях в сноски нами внесены дополнения в квадратных скобках, содержащие необходимую библиографическую информацию.

Публикация неизвестных сочинений В. Г. Богораза была бы невозможна без поддержки Российского научного фонда, а также без помощи коллег из Государственного Музея истории религии и Санкт-Петербургского филиала Архива РАН, которым выражаю свою благодарность. Набор текстов с машинописного оригинала осуществили А. Д. Белова и В. В. Хорина, а сверку набранного текста с оригиналом — И. В. Кучер и Е. С. Кизыма.

М. М. Шахнович

М. И. Шахнович

В. Г. БОГОРАЗ — ИСТОРИК РЕЛИГИИ¹ [1946 г.]

В многогранной деятельности Владимира Германовича Богораза (Тана), выдающегося этнографа, фольклориста и лингвиста, замечательного специалиста в области изучения жизни и быта народов Крайнего Севера, исследование вопросов истории религии занимает большое место. В. Г. Богораз был лучшим в мире знатоком религиозных верований чукоч² (луораветланов), крупным исследователем первобытной религии. На труды В. Г. Богораза часто ссылались такие специалисты в области первобытных религиозных верований, как английский ученый Д. Фрезер, французский Л. Леви-Брюль, американский Ф. Боас, немецкий Р. Турнвальд и др.³ Книги по истории религии члена Британской Академии Джеймса Фрезера⁴ и крупнейшего этнографа Франции специалиста Поля Риве украшены ссылками на классические работы Богораза. Не случайно, что в труде «*Studien zum Problem des Schamanismus*», изданном в 1939 году в Лунде, Åke Ohlmarks цитирует шесть работ В. Г. Богораза о шаманстве и восемьдесят восемь раз ссылается на них. С трудами Владимира Германовича связаны выступления русской науки о религии на международной научной трибуне.

Владимир Германович Богораз (литературный псевдоним Н. А. Тан) родился 28 (15 по старому стилю) апреля 1865 года в городе Овруче Волынской губернии и в раннем детстве был переве-

¹ Научно-исторический архив ГМИР. Ф. 1. Оп. 1. Д. 36а. Л. 7–6. Машинопись, рукописная правка (*примеч. М. М. Ш.*).

² Чукочи — устаревшее название чукчей (*примеч. М. М. Ш.*).

³ См. Е. Г. Кагаров. В. Г. Богораз в зарубежной критике. Журнал «Советская этнография», 1935 г., № 4–5, стр. 233–235.

⁴ См. Frazer J. G. Totemism and Exogamy, t. II, p. 348–352 и т. д.

зен в Таганрог⁵. В таганрогской гимназии В. Г. Богораз учился одновременно с А. П. Чеховым, который был старше В. Г. Богораз на два класса. В 1880 г., после окончания гимназии, В. Г. Богораз поступил на физико-математический факультет Петербургского университета, откуда скоро перевелся на юридический факультет, но не окончил его, так как в 1882 г. был выслан из Петербурга на родину, а в 1883 г. арестован за принадлежность к партии «Народная воля» и просидел год в тюрьме. В. Г. Богораз еще в 1880 г. принадлежал к студенческому кружку «Народной воли», которым руководил А. Желябов. Сестра В. Г. Богораз Парасковья, будучи курсисткой, вместе со своим мужем М. П. Шабалиным основала подпольную типографию, сначала в Петербурге, затем в Киеве. Их выдал провокатор С. Дегаев, и они были осуждены по «киевскому процессу». Парасковья Богораз умерла в Москве, в Бутырской тюрьме.

В 1885 г. Владимир Германович был одним из организаторов екатеринославского съезда «Народной воли» и редактором последнего номера журнала «Народная воля». 9 декабря 1886 г. Владимир Германович был арестован в Москве, три года находился в заключении в Петропавловской крепости, а затем был сослан на 10 лет в Среднеколымск, Якутской области. Во времена ссылки и последующих экспедиций В. Г. Богораз глубоко изучает быт, материальную и духовную культуру чукоч, ламутов, коряков, ительменов, азиатских эскимосов, а также северных русских. Владимир Германович стал этнографом, фольклористом и лингвистом этих народов. «Социальное задание эпохи для последних землепользователей и народовольцев, попавших в далекую ссылку на Крайний Северо-Восток, — писал сам В. Г. Богораз, — состояло в изучении народностей, разбросанных там, первобытных, полуистребленных и почти совершенно неизвестных»⁶. Особенно глубоко В. Г. Богораз изучил чукоч, вместе с которыми он кочевал около трех лет (1895–1897 гг.), принимая участие в Сибиряковской экспедиции, в качестве этнографа, исследо-

⁵ Биография В. Г. Богораз неоднократно была опубликована в советских изданиях. См. Большая советская энциклопедия, т. VI, 1927 г., стр. 603–604, «Советская этнография». 1935 г., № 4–5, стр. 5–31, там же, 1936 г., № 3, стр. 3–4 и т. д. В архиве Академии Наук СССР (фонд № 250) хранится обширная неопубликованная автобиография В. Г. Богораз, написанная им в 1930 г.

⁶ В. Г. Богораз. Чукчи. Часть I. Предисловие автора к русскому изданию. 1934 г., стр. XIII.

вавшего быт русских и чукоч на Колыме. В 1898 г., после девяти лет ссылки, В. Г. Богораз по ходатайству Академии Наук возвращается из Якутской области и вскоре становится научным сотрудником Музея антропологии и этнографии Академии Наук в Петербурге. Одновременно В. Г. Богораз принимает участие в редактировании легальных марксистских журналов «Начало» и «Жизнь». Вскоре, однако, В. Г. Богораз был выслан полицией из Петербурга и уехал в Америку. В 1899–1901 гг. он принял участие по приглашению Музея естественной истории в Нью-Йорке в Северо-Тихоокеанской экспедиции Морриса К. Джемса. Экспедиция была организована профессором Ф. Боасом и осуществлена американским музеем совместно с русской Академией Наук. В течение 1900–1901 гг. В. Г. Богораз путешествовал по Камчатке, Анадырскому краю и Чукотке. В это время он продолжал изучать чукоч, азиатских эскимосов, коряков, ительменов (камчадалов). В 1901 г. Владимир Германович вернулся в Петербург, но вскоре был выслан полицией и уехал за границу в Нью-Йорк, где работал в Музее естественной истории. Осенью 1904 г. В. Г. Богораз вернулся в Россию. Он принимает участие в организации Крестьянского Союза и трудовой группы государственной думы. В 1906 г. он был одним из организаторов «народно-социалистической партии», сотрудничал в «Родной Земле» и т. д. В. И. Ленин, характеризуя направление этой газеты, как трудовическое, ссылался на сотрудничество в ней Тана⁷. Отмечая меткие наблюдения Тана в газете «Речь», Ленин писал, что «старые разночинцы и новые “крестьянского звания”, демократическая интеллигенция и полуинтеллигенция — представляет из себя буржуазию в отличие от дворян-крепостников»⁸. В первую мировую войну В. Г. Богораз, несмотря на свой довольно пожилой (50 лет) возраст, пошел добровольцем на фронт в качестве начальника одного из санитарных отрядов «Союза городов».

В 1918 г. Владимир Германович возобновляет свою работу в Музее антропологии и этнографии Академии Наук, где до самой смерти состоял заведующим отделом Сибири. С 1921 г. В. Г. Богораз — профессор этнографии, сначала в Географическом институте, а после слияния его с Ленинградским университетом — в последнем. В университете он стоял во главе комиссии по студенческим

⁷ Ленин. Соч., том X, стр. 275.

⁸ Ленин. Соч., т. XVI, стр. 281.

этнографическим экскурсиям и редактировал сборники этнографических материалов, собранных студентами. Владимир Германович был профессором Северного отделения педагогического вуза имени Герцена и Ленинградского историко-лингвистического института. В. Г. Богораз был одним из инициаторов создания Комитета содействия народностям северных окраин и с момента организации Комитета Севера при Президиуме ВЦИК (1924 г.) состоял его деятельным членом. Он был организатором первого специального учебного заведения для народов Севера — Института народов Севера ЦИК СССР, создателем научно-исследовательской ассоциации при нем. Владимир Германович принимает активное участие во всесоюзной переписи населения, в организации рабфака северных народностей, в составлении букварей, научных грамматик и учебников на чукотском языке. Он состоял членом редакционной комиссии журнала «Советская этнография», сборников «Советский фольклор».

В апреле 1930 г. в Ленинграде в бывшем Зимнем дворце была устроена под руководством В. Г. Богораза Антирелигиозная выставка Академии Наук СССР, которая с 1931 г. была реорганизована в Музей истории религии Академии Наук СССР. В. Г. Богораз был директором этого музея.

10-го мая 1936 года по пути из Ленинграда в Ростов-на-Дону в поезде вблизи города Харькова В. Г. Богораз внезапно скончался.

Доктор исторических наук, член многочисленных зарубежных научных обществ, В. Г. Богораз широко известен как крупнейший знаток народов и языков Севера, материальной и духовной культуры северных народностей. Его перу принадлежит около 130 печатных трудов по этнографии, фольклору и лингвистике.

В. Г. Богораз приобрел мировую известность монументальным трудом о чукчах, изданным в 4 томах⁹. Главные работы В. Г. Богораза посвящены исследованию материальной культуры и первобытного хозяйства, расселению народов северной Евразии и Америки, их социальному строю, религии, языку и фольклору.

⁹ W. Bogoras. The Chukchee, 1–4 t., Leiden — New York 1904–1909, авторизованный перевод В. Г. Богораза. Чукчи. ч. I, Изд. Главсевморпути, Л. 1934, ч. II, Л. 1939.

В. Г. Богораз был выдающимся знатоком коряко-камчадальской, юкагирско-чувинской, чукотской, азиатско-эскимосской и американо-эскимосской этнографии¹⁰, фольклора¹¹ и религии¹².

В конце девяностых годов В. Г. Богораз получил известность как беллетрист и поэт, выступая под псевдонимом Н. А. Тан. Его стихи и рассказы стали появляться в журналах с 1896 г., еще когда он находился в колымской ссылке. В 1899 году он издал «Чукотские рассказы», а в 1900 году «Стихотворения». Обе книжки имели большой успех и переиздавались. Максим Горький опубликовал сочувственную рецензию о «Чукотских рассказах»¹³. В последующие годы Н. А. Тан написал много различных литературных произведений, которые в 1910–1911 годах составили 10 томов, изданных «Просвещением».

Н. А. Тан примыкал к Короленко, Серошевскому, Якубовичу и другим. В советское время повести и рассказы Тана были переизданы ЗИФом в 4 томах. Он опубликовал два новых романа «Союз молодых» и «Воскресшее племя». Некоторые из рассказов Тана переведены на английский, немецкий и польский языки. Широко известны стихотворения Тана «Красное знамя» (перевод), «Первое мая», «Кронштадтские матросы» и др. Публицистические статьи, фельетоны и т. д., принадлежащие перу В. Г. Богораза, могли бы составить много книг.

В мировую науку о религии В. Г. Богораз вошел своими классическими описаниями и исследованиями религиозных верований чукоч. Он писал, что «изучение чукоч было, можно сказать, делом моей жизни». Трудно найти какую-либо научную работу В. Г. Богораза по этнографии и фольклору, в которой он не писал бы об анимистическом мировоззрении чукоч. В конечном счете все его труды

¹⁰ Б. К. Зеленин. В. Г. Богораз — этнограф и фольклорист. Сборник Памяти В. Г. Богораза (1865–1936). Сборник статей. Изд. Академии Наук СССР, 1937 г., стр. V–XVIII.

¹¹ Ю. П. Францов. Памяти В. Г. Богораза. Сборник «Советский фольклор», 1936 г., № 4–5, стр. 50–57.

¹² Ю. П. Францов. Памяти В. Г. Богораза (1865–1936). Журнал «Антирелигиозник». 1936 г. № 3, стр. 24–27. Андрей Ростовцев. Скромный венок на могилу ученого В. Г. Тана-Богораза. Там же, стр. 28. Ю. П. Францов. Предисловие редактора к В. Г. Богораз. Чукчи. ч. II, Религия. Изд. Главсевморпути. Л. 1939, стр. III–VIII.

¹³ В. Г. Богораз-Тан. «Чукотские рассказы», Нижегородский листок, № 329, 30 ноября 1899 г.

в этой области восходят к четырехтомной монографии о чукчах, опубликованной в 1904–1909 годах. Монография «Чукчи» была написана В. Г. Богоразом в результате его исследовательской работы среди чукотской народности в Колымском округе, где он был в ссылке с 1890 по 1898 г., и во время путешествия на Камчатку, в Анадырский край и на Чукотский полуостров в 1900–1901 гг. Весь материал, относящийся к чукчам, был обработан В. Г. Богоразом в течение десяти лет и опубликован по-английски в Нью-Йорке и отчасти в Вашингтоне в VII–VIII томе «Трудов Северо-Тихоокеанской экспедиции имени Джексона». Предварительный набросок этой монографии появился в русском журнале «Научное обозрение», 1902 г., № 1 и 2. Третья часть монографии о социальном строе была издана по-русски в 1934 г., а вторая о религии — в 1936 г. Вся монография В. Г. Богораз состояла из четырех частей: 1) Материальная культура, 2) Религия, 3) Социальная организация и 4) Мифология.

Лингвистический очерк чукотского языка был включен в материалы по языкам американских индейцев, выходившие в Вашингтоне в двух томах в издании Смитсоновского института.

Второй и четвертый тома монографии о чукчах, посвященные религии и мифологии, содержали наиболее полное и блестящее описание религиозных верований чукоч, о которых в науке имелись смутные представления.

В. Г. Богораз собрал исчерпывающие сведения о чукотских религиозных верованиях, священных предметах, праздниках, шаманстве, магии, обрядах, связанных с рождением и смертью, о заклинаниях, записал яркие мифы и причудливые сказки северного анимиста.

В. Г. Богораз рассказывал, что в долгие зимние ночи, в жестокие морозы чукчи, живущие на самой окраине вечного льда, передают друг другу, как киты-оборотни плавают в море, летом превращаются в свирепых дельфинов, терзающих китов, а зимою выходят на берег, обращаются в волков и нападают на оленей стада. На льдинах плавают белый медведь, с туловищем из мамонтовой кости, который беседует с ледяным великаном в одежде из белого пуха. За морем в лесах есть люди, живущие в норах как зайцы, и люди величиною с палец. Ночью, когда все спят, к шатрам людей подъезжают духи на черных незримых оленях. Яркие искры сыплются из оленьих ноздрей. Духи обметывают шатер со всех сторон сетями и начинают тыкать под полы шатра длинными шестами, чтобы выпугнуть наружу мелкие души спящих людей. Души попадают в сети. Охотники

связывают пойманные души попарно и укладывают в мешки. Потом увозят их домой на собственные стойбища. Там жены духов режут добычу на части, варят в котлах, сами едят и кормят детей и собак.

Вся жизнь племен Крайнего Севера проходит в страхе и ужасе перед такими духами. Если исчезнет промысловый зверь, чукчи говорят, что это морская старуха разозлилась и сломала себе клык. Олени гибнут — больна оленья старуха. Если человек кашляет, значит в него вселился дух кашля, старик, разъезжающий на белом олене и все время жестоко кашляющий. Человек получил насморк, его прислал дух насморка, старик с вечно сопливым носом.

В. Г. Богораз привез из своих экспедиций чукотские рисунки, изображающие духов, одноглазых, с глазами висящими на нитках, духов болезней, с острыми клювами, с звериными когтями, «духов-убийц», «душеедов», похищающих человеческие души, как лакомую пищу, шаманских духов, дающих помощь, рисунки, изображающие ворона, устроившего мир, и т. д. Эти рисунки — необычайно ценный материал, позволяющий понять мир анимистических верований.

В 1899 и 1900 годах, во время этнографических исследований среди чукоч, азиатских эскимосов, коряков и камчадалов В. Г. Богораз стремился использовать их художественные наклонности для более наглядного уяснения их религиозных и других воззрений. Он побуждал жителей Крайнего Северо-Востока Азии делать графические иллюстрации к фольклору, описаниям обрядов, черного и белого шаманства, и т. д. В результате у В. Г. Богораза собралась обширная коллекция рисунков на бумаге до 800 номеров, сделанных чукчами, азиатскими эскимосами, коряками и тунгусами. Часть этих рисунков, относящихся к чукчам, по преимуществу религиозного содержания, была опубликована В. Г. Богоразом во второй части его монографии о чукчах и других трудах¹⁴, большинство же рисунков пока не опубликовано и хранится в архиве Академии Наук СССР.

¹⁴ The Chukchee Religion. Publications of Jesup North Pacific Expedition, Memoir Am. Mus. Nat. History № 4 Volume VII. Part II, 1907. Ср. Чукчи. Часть II, Религия. Авторизованный перевод с английского. Изд. Главсевморпути. Л. 1939. Из 102 рисунков, опубликованных в книге, 41 принадлежит чукчам «Чукотские рисунки» (с 24 таблицами рисунков в тексте). Сборник в честь 70 проф. Д. Н. Анучина. М., 1913. Стр. 397–420. «Эйнштейн и религия». Изд. Л. Д. Френкель. 1923 г. (20 чукотских рисунков).

Все материалы, собранные В. Г. Богоразом, имеют огромнейшую ценность для понимания мирозерцания наименее культурных народностей мира. Рассуждения одного шамана, записанные Богоразом, обошли современную ему этнографическую литературу:

«В речном яру живет человек, голос там существует и говорит. Маленькая серая плиска с синей грудью шаманит, сидя в углу между суком и стволом. Дерево дрожит и плачет под ударами топора, как бубен под колотушкой...

Все сущее живет, лампа ходит, стены дома имеют свой голос и даже урлик имеет свою собственную страну, и шатер, и жену, и детей; шкуры, лежащие в мешках, разговаривают по ночам...»

Труд В. Г. Богораз о чукчах встретил восторженную оценку в мировой научной печати. Его называли «ценным документом для истории человечества»¹⁵, «трудом, оставляющим далеко позади себя все, что до сих пор было написано о самых восточных народах Азии, особенно о чукчах»¹⁶, «всесторонним изображением культуры чукоч»¹⁷ и т. д.

Л. Я. Штернберг назвал труд В. Г. Богораз о чукчах истинной сокровищницей фактов, особенно полезных для изучения первобытных религий. Штернберг считал главы труда В. Г. Богораз об орнаменте, украшениях, прическе волос и татуировке имеющими большое значение для понимания религиозной основы их возникновения¹⁸.

Журнал «Globus» отметил большую ценность для понимания первобытной религии записей В. Г. Богоразом шаманских песен и заклинаний, космогонических мифов, сказаний о вороне, о духах-великанах, о браках земных женщин с месяцем и т. д.¹⁹

Когда Богораз собирал материалы о чукчах, он был народником.

В тридцатых годах, вспоминая об этом времени, В. Г. Богораз писал, что «с либерально-народнической точки зрения религия туземных народов выдвигалась или как угнетенная, или как этно-

¹⁵ American Anthropologist, VII (1905), № 2, p. 323.

¹⁶ Globus, t. 95, 1909, p. 226.

¹⁷ Petermanns Mitteilungen, Geographischer Literaturbericht, für das Jahr 1905, t. 51, S. 152, № 501.

¹⁸ Globus, t. LXXXVIII, 1905, p. 130.

¹⁹ Globus, t. 98, 1910, p. 115.

графический музейный объект, во всяком случае, считалась вполне безобидной»²⁰.

Это не могло не найти отношения в подходе В. Г. Богораза к изучению религиозных верований чукоч. Собрав огромный фактический материал, В. Г. Богораз часто не мог дать правильный анализ социально-экономической жизни чукоч, а тем самым был не в состоянии верно объяснить развитие их религиозной идеологии. Известно, что «всякая история религии, абстрагирующаяся от этого материального базиса, не критична»²¹. Материалы, собранные В. Г. Богоразом, имели огромную ценность именно для материалистического понимания социальных корней и роли религии, того, как бессилие дикаря в борьбе с природой создает иллюзорный мир духов... Так, например, когда в 1939 г. Богораз набросал беглый очерк «Прежде на Севере», то необычайно убедительно раскрыл причины существования там причудливых религиозных идей. В. Г. Богораз писал: «Тридцать лет тому назад народы Севера жили под властью природы, в созданных ими издавна производственных и общественных формах, застывших и закоренелых. Несмотря на железные ножи и плохие кремневые ружья, они, в сущности, еще не вышли из каменного века. Каменные орудия были в ходу даже в русских поселениях, среди потомков казаков-завоевателей, которые пережились на чувинских и юкагарских женщинах и приняли местную культуру: рыболовство, езду на собаках, принизились до уровня вполне первобытных охотников и рыболовов. Можно указать, например, так называемое “каменное дерево”, скребок для скoblения шкур в виде деревянной двуручной оправы с диском из обсидиана (вулканическое стекло), метательную дощечку с легким дротиком, какая была в ходу еще у французских пещерных обитателей эпохи палеолита десятки тысяч лет назад; рыболовные крючья из кости, гарпуны из моржового зуба с тоненькой насадкой из обломка котельного железа. На Севере не было школ и не было грамотных. В огромных округах, величиной с германскую империю, не было ни одного врача, ни одной больницы, и перед лицом эпидемии люди и олени были одинаково беспомощны.

²⁰ В. Г. Богораз. Религия, как тормоз их социалистического строительства среди малых народностей Севера. Журнал «Советский Север», 1932, № 1–2, стр. 144.

²¹ К. Маркс. Капитал. Партиздат, 1936, стр. 301.

В 1909 году я проезжал зимой из Камчатки в Анадырь, сквозь редкую степь поселений, сперва камчадальских, потом коряцких и чукотских, из рыбного стана в другой, из стойбища в стойбище. Все эти поселки на две тысячи верст были поражены эпидемией гриппа, которая в первобытных условиях Севера гораздо страшнее, чем у нас в Ленинграде и Москве. К вечеру, подъезжая к стойбищу, уже издали слышишь глухой стук бубнов. Это шаманы выбиваются из сил, отпугивая демонов заразы... Шаманы уже сделали все, что могли, они переодели мужчин в женское платье, а женщин в мужское, переменили соответственно им имена, чтобы спутать нападающих духов. Но все эти перемены нельзя делать втихомолку. Об них надо объявить во всеуслышание, небесам и полям, иначе они не имеют силы. Взрослые парни бегают взад и вперед и кричат: «Я не Ваттан, я другой, я Пестрая жучиха (женское имя)».

Из крайнего шатра налево доносится тихий вой, или плач, как жужжание осы. Это — молодая жена, потерявшая мужа, обезумела от горя и готовится к самоубийству. Они с мужем выросли вместе и по чукотскому обычаю должны умереть тоже вместе. В другом шатре, подальше, готовится к самоубийству муж, потерявший жену»²².

Материалы, собранные В. Г. Богоразом о религиозных верованиях чукоч, останутся неиссякаемым источником для ученых, изучающих первобытную религию. Прошло двадцать пять лет с тех пор, как В. Г. Богораз опубликовал свою монографию о чукчах, и многое в ней перестало удовлетворять самого автора. Современная этнография и фольклористика предъявляют к собирателю более строгие требования в области «паспортизации записей», характеристики лиц, у которых записано то или иное сообщение, проверки распространенности его и т. д., но в конце XIX века приемы «полевой работы» В. Г. Богораза были наиболее смелыми и передовыми, отвечающими требованиям науки.

Собирательская работа Владимира Германовича была поистине героическим подвигом. Он писал на морозе, карандашом, часто отмораживая руку, за неимением чернил писал оленьей кровью, не зная, какая судьба ждет эти научные записи, которые могла уничтожить полиция, загнавшая В. Г. Богораза на многие годы на Крайний Север.

²² В. Г. Богораз-Тан. Прежде на Севере. Журнал «Советский Север», 1930, № 1, 59–60.

Сейчас материалы, собранные Богоразом, часто требуют выяснения, какие из них особенно типичны для тех или иных периодов развития чукотского общества, какие из них характерны для представлений шаманов, а какие для массы и т. д.

В 1934 г., просматривая свою монографию с новой точки зрения, Владимир Германович писал: «Я должен, прежде всего, отметить эмпирический характер своей работы. Я старался следовать за фактами и с некоторым трудом решался на обобщения, ибо я должен сказать вообще, что во время моей полевой работы, а также после того, я относился с недоверием ко всем существовавшим в то время теориям развития первобытного общества»²³.

Описания В. Г. Богораз религиозных верований чукоч являются ценнейшей сокровищницей для исследователей древних религиозных представлений человечества. «Эта монография, оставившая серьезный след в этнографической науке, не потеряла значения и до сегодняшнего дня»²⁴, — писал профессор Ю. П. Францев в 1939 г. «Делу критического изучения религиозных верований эта книга несомненно послужит»²⁵ и т. д.

Долгие годы В. Г. Богораз искал пути к анализу религиозных верований. В молодости Владимир Германович принадлежал к сторонникам русской школы субъективной социологии. Известно, что П. Лавров (Миртов) много писал по вопросам истории религии, перевел «Первобытную культуру» Э. Тайлора, написал книгу «Переживания доисторической культуры» и «Северо-американское сектаторство», несколько статей о религии, потом составивших специальную книгу и т. д.

Уже с начала XX века Владимир Германович критикует взгляды Лаврова по вопросам истории религии. Так, например, в 1909 г. на соединенном заседании подсекций этнографии и антропологии XII съезда естествоиспытателей и врачей В. Г. Богораз делал доклад «К психологии шаманства у народов северо-восточной Азии», в котором доказывал коллективный («поголовный») характер шаманства и в связи с этим критиковал различные теории, преувеличивающие роль личности в образовании религии. «Я хотел обратить внимание

²³ В. Г. Богораз. Чукчи. ч. I, Научно-исследовательская ассоциация Института народов Севера. ЦИК СССР. Л. 1934 г., стр. XV.

²⁴ Ю. П. Францов. Предисловие к В. Г. Богораз — Чукчи. ч. I. Религия. Изд. Главсевморпути. Л. 1939, стр. VII.

²⁵ Там же, стр. IV.

на роль массы, толпы, демоса в социальной и духовной жизни, — говорил В. Г. Богораз, — ибо исследователи большей частью пренебрегают изучением массовых явлений и все внимание посвящают значению отдельных лиц, вождей, героев, жрецов...»²⁶. В. Г. Богораз не удовлетворяли теории возникновения религии, которые тогда существовали в буржуазной этнографической науке: натуралистическая теория Макса Мюллера, объяснявшая происхождение религиозных верований из идей богов, возникающих у людей под влиянием страха перед громом, молнией и т. п. явлениями природы, или анимистическая теория Тайлора, превращавшая первобытного дикаря в философа. «Помню, когда я впервые работал среди чукоч, — вспоминал в 1928 году Богораз, — я тоже был, разумеется, напичкан этими идеями, которые идут от Макса Мюллера. Я целый год терпел большое разочарование, так как я не мог найти среди чукотских духов ни одного собственного имени, все они были категории: есть келе — духи-убийцы, и есть духи-помощники, духи-хозяева, но все духи с маленькой буквы и ни одного духа нет с большой буквы... В конце концов я понял, что ищу то, чего нет и не надо искать»²⁷.

Неудовлетворенность В. Г. Богораз состоянием изучения истории религиозных верований привела ученого к эмпиризму, провозглашению необходимости «полевого подхода к изучению религии». В 1909 г. на соединенном заседании подсекций этнографии и антропологии XII съезда естествоиспытателей и врачей В. Г. Богораз, докладывая о шаманстве, заявлял: «Я воздерживаюсь от обобщений, ибо считаю, что этнография в ее настоящем состоянии еще не созрела для обобщений и более всего нуждается в обильных тщательно проверенных и научно исследованных фактах»²⁸.

В. Г. Богораз разрабатывает практику и теорию полевой этнографии. В области изучения религиозных явлений «полевой подход» сводился к тому, что надо тщательно наблюдать за религиозным бытом и старательно фиксировать его. Сам В. Г. Богораз описывает

²⁶ В. Г. Богораз. К психологии шаманства у народов северо-восточной Азии. Журнал «Этнографическое обозрение». Книга LXXXIV–LXXXV. 1910, № 1–2, стр. 4.

²⁷ В. Г. Богораз. Лекции по эволюции первобытных религиозных верований. VIII лекция от 4 марта 1928 г. стр. 16 (Архив Академии Наук СССР, фонд 140).

²⁸ Журнал «Этнографическое обозрение», книги LXXXIV–LXXXV, 1910 г., № 1–2, стр. 2.

не только верования народов Крайнего Севера, но публикует книгу своих наблюдений «Духоборы в Канаде», рассказывает на страницах газет, как в 1911 году в Петербурге на Пороховых «изгоняют бесов из кликуш» около церкви Параскевы Пятницы, и т. д.

Особенно широко В. Г. Богораз имел возможность применить свой «полевой подход к изучению религии», когда вместе с профессором Л. Я. Штернбергом стал руководителем студентов-этнографов Ленинградского государственного университета.

В 1923–1926 гг., в течение трех учебных годов, Богораз читал на этнографическом отделении Ленинградского государственного университета «Курс полевой этнографии для изучения России в ее переходе от старого к новому быту». В этом курсе лекций Богораз излагал принципы работы и намечал вопросы исследования для студенческих этнографических экспедиций в 1923–1926 гг. В результате этих экспедиций было опубликовано под редакцией В. Г. Богораза шесть сборников очерков «Революция в деревне» часть I, 1924 год, часть II, 1926 г., «Обновленная деревня», 1925 г., «Старый и новый быт» 1924 г., «Комсомол в деревне» 1926 г., «Еврейское местечко в революции» 1926 г., в которых было уделено большое внимание описанию религиозного быта и процесса преодоления религиозных суеверий. Во вступительных статьях к этим шести студенческим сборникам, В. Г. Богораз сообщал много интересных наблюдений о колдовстве в деревнях, о деятельности сектантов, о росте нового быта и распространении материалистического мировоззрения в массах. По этим сборникам, содержащим свыше тысячи страниц, можно познакомиться с тем, как в деревне в 1923–1924 гг. шла борьба между старым и новым мировоззрением. В. Г. Богораз вместе со своими учениками разработал методические указания для студентов о приемах сбора этнографических сведений «в поле», составил пять таких программ: «Материальная культура», «Экономический быт», «Социальная культура», «Духовная культура», «Новый быт». В этих программах Богораз один из первых обратил внимание на необходимость изучения религиозных пережитков²⁹. Но эти программы показывают, как глубоко знал Богораз суеверия и предрассудки старой деревни, как он интересовался новым бытом. Так, например, программа «Духов-

²⁹ См. С. А. Макарьев. Полевая этнография. Краткое руководство и программы для сбора этнографических материалов в СССР, Под редакцией профессора В. Г. Богораз-Тана. Издательство Этнографической комиссии этно-отделения геофака ЛГУ. Л. 1928, стр. 102.

ная культура» состояла из разделов: I) Колдовство / язычество. а) У инородцев, б) В русской деревне. II) Православие. III) Сектантство. IV) Язык и фольклор. V) Новый быт. В этой программе тщательно были разработаны методические указания и вопросник для сбора сведений о религиозных верованиях и преодолении их в двадцатых годах. Эта программа, полностью устаревшая для наших дней, может однако служить напоминанием о необходимости составить новую этнографическую программу для изучения бытования и преодоления суеверий. Всюду, где бы ни оказался В. Г. Богораз, он зорко присматривался к явлениям религиозного быта и стремился зафиксировать свои наблюдения.

В 1928 г. он едет в Соединенные Штаты Америки на конгресс американистов. В Соединенных Штатах Владимир Германович был три месяца. Он написал книгу «Люди и нравы Америки», изданную в 1932 г. Две главы этой книжки были посвящены вопросу о технизации церкви в Америке в наши дни. В 1931 г. эти главы первоначально были опубликованы в журнале «Воинствующий атеизм» № 2–3, а затем изданы «Московским рабочим» отдельной брошюрой. В этих путевых заметках Владимир Германович рассказывает, как развитие техники в США уживается с поразительным расцветом суеверий. Автор приводит многочисленные примеры современных «колдовских процессов», веры в ритуальные убийства, в наступление «страшного суда», в наличие «людей второго зрения» и т. д. В. Г. Богораз описывает религиозные секты, влияние религии на быт, церковную рекламу, связь капиталистов с церковью, отношение негров к религии и т. д.

Автор сгруппировал факты о приспособляемости церкви к духу и стилю новейшего капитализма, который пропитал насквозь всю американскую жизнь, церковные объявления и проповеди, церкви-небоскребы, церковная экономика, спиритизм, «христианская наука», теософия, психология и мистика, связь суеверий с «наукой» и т. д. Владимир Германович показывает и «другую Америку, молодую и бодрую, которая противостоит буржуазной Америке, технически развитой, но духовно беспомощной, всего беспомощней идеология этой Америки, старая набожность вместе с новым цинизмом, создавшая массовое производство “билетов на проезд в небеса”...»³⁰.

³⁰ В. Г. Богораз-Тан. Технизация церкви в Америке в наши дни. ОГИЗ, 1931, стр. 35.

О пролетарской Америке, об атеизме рабочего класс, Владимир Германович рассказал в своем очерке «Безбожие в Америке», который автор этой вступительной статьи записал под диктовку В. Г. Богораз в 1930 году для однодневной газеты «Ленинградский безбожник». Книжка «Технизация церкви в Америке в наши дни» не менее интересна, чем известная книга Эптона Синклера «Выгоды религии», которую американский писатель прислал Максиму Горькому, а тот ознакомил с ней В. И. Ленина³¹.

В 1923 г. в статье «О значении воинствующего материализма» В. И. Ленин писал: «Чрезвычайно важны все материалы, относящиеся к Соединенным Штатам Северной Америки, в которых меньше проявляется официальная, казенная, государственная связь религии и капитала. Но зато нам яснее становится, что так называемая “современная демократия” (перед которой так неразумно разбивают свой лоб меньшевики, с-р, и отчасти анархисты и т. д.) представляет из себя ни что иное, как свободу проповедовать то, что бужуазии выгодно проповедовать, а выгодно ей проповедовать самые реакционные идеи, религию, мракобесие, защиту эксплуататоров и т. п.»³²

В работе «Технизация церкви в Америке в наши дни» В. Г. Богораз впервые обращается к сочинениям классиков марксизма. В поисках объяснений распространения религиозных суеверий в США, Владимир Германович выписал целую страницу из высказываний Ф. Энгельса по вопросу о причинах религиозного шарлатанства в США³³.

В тридцатых годах В. Г. Богораз критически относится к эмпиризму «полевого подхода в изучении религии». В 1930 г. он пишет, что «один метод описания не может удовлетворять ученого», «этнографический метод... в большинстве до последнего времени, даже в лучшем случае является методом описания»³⁴. Поиски правильного метода анализа этнографических явлений привели В. Г. Богораз к сочетанию его «полевого подхода» с различными модными теориями. Он пытался применить «измерительный подход», «графический метод к анализу явлений религии». «Эта запутанная и сложная

³¹ В Государственной Публичной библиотеке им. Салтыкова-Щедрина Ленинграде хранится этот экземпляр книги с надписью Э. Синклера «Максиму Горькому».

³² Ленин. Соч. т. XXVII, стр. 186.

³³ Журнал «Воинствующий атеизм», 1931, № 2, стр. 110.

³⁴ Журнал «Этнография». 1930, № 1–2, стр. 3.

область явлений, — писал В. Г. Богораз, — больше других нуждается в применении твердого научного метода»³⁵.

В фарватере этих модных влияний оказался В. Г. Богораз, когда писал книжку «Эйнштейн и религия. Применение принципа относительности к исследованию религиозных явлений». Английское сокращенное изложение этой книжки предназначалось для Американского музея естественной истории в Нью-Йорке³⁶. В. Г. Богораз попытался сгруппировать данные религиозных представлений об изменчивости величин духов, о наличии представлений об особенном для них времени и пространстве. Из рассмотрения этого материала Владимир Германович стремился установить изменчивость величины образов религиозного мира в их отношении к людям и постоянные переходы по двойной скале возрастаний и убывания от форм миниатюрных к формам гигантским; изменчивость наполнения времени, растяжение и сжатие времени, отсутствие общего критерия времени, отсутствие одновременности; вневременное совпадение различных ипостасей одного и того же бытия, коллективных и одиночных, длительных или кратковременных, которое в конечном счете допускает в виде переминышки молниеносные промежутки пространственного времени. Доказывая существование для религиозных образов собственного пространства и собственного времени, Владимир Германович писал: «Относительность бытия делает бесцельной и всякую поправку на объективность. Исчезает различие между знанием реальным и знанием воображаемым и условным. И все наши восприятия, в том числе и религиозные, становятся равноправными элементами нашего познания мира. Все наши знания условны, поэтому особой категории знаний сугубо условных не может существовать. Мы можем, таким образом, наше воображение считать такой же познавательной способностью, как зрение и слух. Сны и галлюцинации можем считать столь же реальными или ирреальными, как явления так называемой действительности»³⁷.

Эти взгляды по вопросу о времени и пространстве В. Г. Богораз пытался сочетать с преанимистической теорией о наличии безлич-

³⁵ В. Г. Богораз-Тан. Эйнштейн и религия. Вып. I, Изд. Л. Д. Френкель. Л. 1923, стр. 3.

³⁶ W. Bogoras. Ideas of Space and Time in the Conception of Primitive Religion, *American Anthropologist*, Vol. 27, April — June, 1925, pp. 205–266.

³⁷ В. Г. Богораз-Тан. Эйнштейн и религия. Вып. I, Изд. Л. Д. Френкель. Л. 1923, стр. 116–117.

ного и всеобъемлющего религиозного состояния — мана³⁸. Богатый фактический материал, содержащийся, как всегда, в работах В. Г. Богораза, интересные описания религиозных представлений племен северо-восточной Азии для своей интерпретации совершенно не требовали применения «принципа относительности Эйнштейна». Л. Я. Штернберг указывал, что В. Г. Богораз ошибался, объясняя в работе «Эйнштейн и религия» относительностью нашего мышления то, что примитивные народы представляют себе то или другое существо в одних случаях в сильно преувеличенном размере, в других — в сильно преуменьшенном. В отличие от Богораза, Штернберг объяснял шаманские рассказы о духах-великанах и карликах разными формами галлюцинаций: макроскопия, при которой человек видит предметы в сильно увеличенном размере, и микроскопией, когда он видит явления, наоборот, в минимальных, микроскопических размерах³⁹. Л. Я. Штернберг объяснял патологическим состоянием сознания бесчисленные рассказы шаманов о необычайной величине враждебных духов, стремящихся напасть на человека и потом, после победы над ними шамана, съеживающихся до размеров капли росы.

В 1935 г. в статье «Стадное сознание и диффузное мышление» В. Г. Богораз стремился дать интересную критику учения Л. Леви-Брюля о мистичности первобытного мышления.

Второй выпуск книги «Эйнштейн и религия» В. Г. Богораз хотел посвятить теме «Восприятие смерти человечеством, в отношении пространства и времени, динамического устремления, усилия и распада». Основным материалом для анализа должны были послужить сказания и легенды, погребальные обряды и заклинания, как результаты коллективного творчества, а также и литературные источники, как итог творчества индивидуального. В дальнейшем Владимир Германович отказался от планов написать второй выпуск книги «Эйнштейн и религия». Он ограничился некоторыми замечаниями о возникновении анимистического образа смерти в книге «Христианство в свете этнографии» и в лекциях по эволюции первобытных религиозных верований. Владимир Германович с большим трудом преодолевал свое увлечение «графическим методом анализа элементов этнографии и этногеографии». Еще в 1928 г., в статье,

³⁸ В. Г. Богораз-Тан. Эйнштейн и религия. Вып. I, Изд. Л. Д. Френкель. Л. 1923, стр. 106–113.

³⁹ Л. Я. Штернберг. Первобытная религия в свете этнографии. Л. 1936, стр. 256.

посвященной этому вопросу, он пытался отстаивать попытку применить «графический метод к анализу явлений религии, более запутанных и сложных, чем элементы распространения культуры на земле»⁴⁰.

Разочарование в попытках распространить метод относительности, связанный с именем Эйнштейна и выработанный в смежных областях математики, астрономии и физики, на исследование религиозных явлений, привело В. Г. Богораз к применению «*сравнительно-этнографического подхода*». Ознакомившись с трудом Д. Фрезера «*Folklore in the Old Testament*», изданным в 1919 году, в котором сравнивается библейская мифология с различными мифами первобытных народов и благодаря этому объясняются многие загадки Ветхого Завета, В. Г. Богораз счел необходимым продолжить этот анализ, применив его и к книгам Нового Завета. В 1928 г. В. Г. Богораз опубликовал труд «Христианство в свете этнографии», который содержал ряд этюдов, посвященных главным образом сравнительному изучению христианских представлений и обрядов. Владимир Германович анализировал пережитки анимизма и магии в Ветхом и Новом Завете, происхождение иудейского монотеизма и христианской троицы, миф об Иисусе Христе и Святом духе, представление об ангелах и святых, христианские фетиши, миф о Георгии Победоносце, понятия о Страшном суде и аде, развитие и отмирание христианской церкви. В рецензии на эту книгу доцент МГУ С. Урсынович указал «чрезмерное превалирование мифологического фольклорного материала над социально-экономическим анализом порождавших соответствующие мифы факторов»⁴¹. В предисловии сам В. Г. Богораз писал, что «теоретические предпосылки частью исключены и заменены более или менее подробным практическим выявлением»⁴².

В. Г. Богоразу удалось выделить в христианстве древние основные элементы, которые связывают его не только с ближайшими языческими религиями, но и с теми первобытными идеями и чувствами, обрядами и мифами, которые характерны для древней формы религиозных верований. В свете богатейшего этнографического материала Богоразу у народов северо-востока Азии стали особенно понятными истоки многих христианских представлений. Начиная от

⁴⁰ Журнал «Этнография», кн. V, 1928, № 1, стр. 4.

⁴¹ Журнал «Антирелигиозник», 1928, № 8, стр. 79.

⁴² В. Г. Богораз. Христианство в свете этнографии, ГИЗ, 1928, стр. 3.

евангельских бесов, вселившихся в стадо свиней и кончая вознесением Христа на небеса или сошествия Богородицы в ад. Увлекательная книга В. Г. Богораза была полна ярких сопоставлений, блестящих аналогий и убедительных сравнений. К этой работе неоднократно обращались и будут обращаться историки религии и фольклористы, черпая оттуда материал. Однако дальше сопоставлений Владимир Германович свой анализ не расширил: он брал религиозные представления разных эпох и народов, возникшие и развивавшиеся в разных условиях, и часто отождествлял эти воззрения. Так, например, В. Г. Богораз доказывал, что надо считать «явлениями одного и того же порядка» миф о камчадальском вороне Кутхе, похитившем у духа темноты огонь для того, чтобы дать его людям, и сказание о греческом полубоге Прометее, похитившем огонь у Зевса, чтобы дать его людям, легенду о еврейском пророке Илье, низведшим молитвой своей огонь на жертву алтаря, и магию иерусалимского христианского патриарха, доныне ежегодно молитвой своей низводящего небесный огонь на пасхальные свечи. В изложении вопросов истории так называемых «высших религий» книга не была свободна от особенностей, характерных для нашей исторической науки в двадцатых годах. Под влиянием книги В. Г. Богораза «Христианство в свете этнографии» в разных местах нашего Союза от Ленинграда до Иркутска стали появляться различные работы по истории религии, проникнутые «сравнительно-этнографическим подходом» (книги о связи шаманства с христианством и т. д.).

Книга «Христианство в свете этнографии» была второй частью обширного задуманного В. Г. Богоразом исследования «Религия в свете этнографии». В первой части, которую Владимир Германович собирался написать на основе стенограмм лекций по эволюции первобытных религиозных верований, прочитанных им в 1927/28 учебном году на этнографическом отделении Ленинградского государственного университета, «этнографические корни» религии должны были быть показаны от возникновения религиозных верований до появления иудаизма и христианства, этим «высшим религиям» была посвящена книга «Христианство в свете этнографии». В. Г. Богораз не переработал свои лекции в книгу, хотя сохранился набросок её плана⁴³. Книга должна была содержать введение, четыре больших главы и заключение. Во «Введении» Владимир Германович хотел из-

⁴³ Архив Академии Наук СССР, 140, 1 [СПФ АРАН. Ф. 250. Оп. 1. Д. 140].

ложить «элементы религиозных верований, объем и состав религии, определение религии, характеристику главнейших направлений современной науки изучения религии, древность религии». В первой главе «Доанимистические воззрения» В. Г. Богораз предполагал изложить «олицетворение (начатки так называемого фетишизма)», «магию» и «первобытные космогонии». Во второй главе «Анимизм» — «тотемизм, шаманство, анимизм». В третьей главе «Политеизм» — «жречество (образование классов жрецов в связи с зарождением классов в обществе), укрупнение духов, развитие анимизма, пантеон». В четвертой главе «Так называемые высшие религии» — образование мировых религий, этнографический состав «высших религий», элементы предшествующих степеней развития, методы развития религии. Заключение должно было называться «Настоящее и будущее религий».

Стенограммы лекций В. Г. Богораз можно условно разбить на четыре части: 1. Изложение печатных работ В. Г. Богораз о религиозных верованиях. 2. Чтение с комментариями статей Л. Я. Штернберга по истории религии, опубликованных в «Энциклопедическом словаре» Брокгауза и Ефрона. 3. Изложение различных ошибочных теорий, от которых впоследствии Владимир Германович отказался (стремление к биологизации общественных явлений, особенно сильно отразившееся в его трудах «Распространение культуры на земле», «Основы этнографии», 1928 г. и других). 4. Изложение эволюции религиозных верований на основе материала, относящегося к шаманизму и анимизму, преимущественно из круга наблюдений самого Владимира Германовича за племенами северо-восточной Азии, и дополнение к его собственным наблюдениям многочисленных фактов, позаимствованных из других стран и от других племен.

В 1927–1928 гг. Владимир Германович продолжает оставаться в сфере «сравнительно-этнографического подхода». Так, например, указывая, что у римлян и у греков были храмы всех богов, Владимир Германович говорит, что в христианской церкви имеется праздник всех святых. Сообщая, что в вавилонской религии существовал миф о сошествии Иштар в преисподнюю, В. Г. Богораз указывает, что в христианской религии есть сказание о хождении Богородицы по мукам. Индуистам непонятен санскрит, иудеям — древнееврейский, мусульманам — арабский, католикам — латинский, православным — церковно-славянские языки, на которых напи-

саны их священные книги, эскимосам непонятен шаманский язык и т. д.

В самом конце двадцатых — начале тридцатых годов лекционная работа в высших учебных заведениях, активная общественная деятельность все более и более убеждала В. Г. Богораз в неудовлетворительности его эклектических взглядов. Владимир Германович писал: «Практическое применение накопленных мною знаний привело, в конце концов, к изменению всего теоретического подхода и научного метода. И таким образом, я отказался от своего закоренелого скептицизма и в 1930 году мог написать статью “К вопросу о применении марксистского метода к изучению этнографических явлений”»⁴⁴. В этой статье автор доказывал, что «только марксистский метод с его усложненным подходом, одновременно комплексным, дает возможность правильной классификации, объяснения и увязки этнографических явлений в одно неразрывное целое»⁴⁵. В. Г. Богораз подчеркивал, что изучение религиозных верований особенно требует марксистско-ленинской методологии: «В научной этнографии и этнологии приходилось и приходится вести борьбу за метод материалистический против метода идеалистического, в особенности при изучении религиозных верований»⁴⁶. Однако В. Г. Богораз тогда понимал применение марксизма к этнографии как приложение «производственного подхода» к объяснению развития первобытной культуры. В статье «К вопросу о применении марксистского метода к изучению этнографических явлений» В. Г. Богораз представлял свою «попытку выдвинуть вперед в изучении этнографических явлений хозяйственные формы, взятые в процессе динамическом и связать с этими формами изменение психологических явлений, религиозных верований, фольклора, и т. д. В этой статье В. Г. Богораз считал важнейшим достижением в изучении религиозных верований установление бесспорной цикличности обрядов и празднеств, соответствующей цикличности времен года и сезонов производства»⁴⁷. Владимир Германович объяснял факты, относящиеся к несовместимости потребления продуктов различных хозяй-

⁴⁴ В. Г. Богораз. Чукчи. Ч. I. Изд. Института народов Севера, ЦИК СССР, Л. 1934, стр. 30.

⁴⁵ Журнал «Этнография», 1930, № 1-2, стр. 6.

⁴⁶ Там же, стр. 3.

⁴⁷ Там же, стр. 13.

ственных типов, и связанные с этой несовместимостью магические запреты не причинами исключительно идеологического свойства, как это делали некоторые ученые, повериями о вражде духов-покровителей промысла, а влиянием различных типов производства, на основе которых возникают такие магические запреты, как запрещение употреблять мясо с молоком и т. д. Несмотря на то что в области изучения религиозных верований этот «производственный подход» позволил В. Г. Богоразу сделать ряд ценных наблюдений, его попытка прямого выведения религиозных явлений из производства ничего общего не имела с марксизмом. Когда в статье «К вопросу о применении марксистского метода к изучению этнографических явлений» Богораз пытался механически вывести анимизм из рыболовства, анимизм из охоты и фетишизм из мотыжного земледелия, то из этого ничего не получилось, кроме плоской концепции в духе вульгарного экономического материализма. Сам Владимир Германович понимал, что его «производственный подход» не есть марксизм. Он писал: «Я не решился бы назвать предлагаемую мною схему ответственным термином “марксистского метода”, но полагаю, что она, все же, представляет некоторое приближение к этому методу»⁴⁸. В тридцатые годы Владимир Германович пишет ряд трудов, в которых пытается применить марксистский метод исследования: «Чукотский общественный строй по данным фольклора», «Классовое расслоение у чукоч-оленьеводов», «Социальный строй американских эскимосов» и т. д.

В этот период В. Г. Богораз написал брошюру «Технизация церкви в Америке в наши дни», статьи «Религия как тормоз социалистического строительства среди малых народностей Севера», «Стадное сознание и диффузное мышление», доклад «Анимизм и научное мировоззрение», заметку «Шаманы и безбожники у американских эскимосов», тезисы «Женские божества и матриархат у американских эскимосов в религиозных обрядах и фольклоре» и приступил к написанию своего труда «Стадии развития шаманства».

Принципиальное значение для В. Г. Богораз имела его статья «Религия как тормоз социалистического строительства среди малых народов Севера», в которой ученый выступил против «либерально-народнической точки зрения на шаманство»⁴⁹. Он писал

⁴⁸ Журнал «Этнография», 1930, № 1-2, стр. 13.

⁴⁹ Журнал «Советский Север», 1932, № 1-2, стр. 143.

о том, что «религиозная идеология и её неизменная реакционность, увязанная с множеством обрядов, сложившихся как годовые циклы, с изобилием пищевых, производственных и социальных запретов, сковывает жизнь северного жителя и не дает ей развиваться и вообще двигаться вперед»⁵⁰. Богораз писал о брачных и половых запретах, которые создают тяжелые условия для женщины, о вреде шаманства на Крайнем Севере. Ученый отмечал своеобразие условий научной пропаганды на Крайнем Севере и намечал пути в её развитии. В. Г. Богораз в статьях «Стадное сознание и диффузное мышление», в докладе «Анимизм и научное мировоззрение» дал критику теории мистичности первобытного мышления Л. Леви-Брюля, показав, что у дикарей двойственное отношение к миру. У них есть анимизм и материализм. От власти анимизма люди освобождаются силой трудовой практики. В труде складываются практические знания, освобождающие людей от наделения предметов и явлений природы сверхъестественными свойствами. 14 июня 1934 года на второй конференции научно-исследовательских учреждений, ведущих антирелигиозную пропаганду. В. Г. Богораз в докладе «Анимизм и научное мировоззрение» пытался разработать серию аргументов, с которыми можно выступать против анимизма так, чтобы они дошли до сознания коренных народов Севера. В. Г. Богораз пишет статью «Шаманы и безбожники у американских эскимосов», в которой пытается разыскать ростки скептицизма в силе шаманов у американских эскимосов и чукоч. Ученый работал над созданием энциклопедического труда по шаманству, каким должна была стать книга «Стадии развития шаманства», если бы она не была прервана на первых частях.

В области изучения религиозных верований было три вопроса, которые особенно интересовали В. Г. Богораз: происхождение религии, шаманство и миф об умирающем и воскресающем звере.

В конце XIX века под влиянием изучения чукотской религии и чукотского племени у В. Г. Богораз сложилась своя *гипотеза развития религиозных верований* первобытного человечества. В 1904 г. В. Г. Богораз изложил эту гипотезу на XIV Международном конгрессе американистов в Штутгарте⁵¹. По-русски этот доклад в виде от-

⁵⁰ Журнал «Советский Север», 1932, № 1–2, стр. 144.

⁵¹ W. Bogoras. Religions ideas of primitive man, from Chukchee material. Internationaler Amerikanisten-Kongress, XIV, Tagung, Stuttgart, 1904, Stuttgart, 1906, ss. 129–135.

дельной статьи был напечатан в журнале «Землеведение», кн. I, за 1908 г., под заглавием «Религиозные идеи первобытного человека (по материалам, собранным среди племен северо-восточной Азии, главным образом, среди чукоч)».

В. Г. Богораз доказывал, что вера в духов связана с отдельными предметами, что бесплотные духи отделяются от них сравнительно поздно. Для доказательства того, что «первобытный человек очень рано, еще на первой стадии развития религии, стал пользоваться амулетами»⁵², В. Г. Богораз ссылаясь на большое распространение среди чукоч, коряков и камчадалов естественных (камни, кусочки костей, сухие шкурки, черепа и т. д.) и искусственных (изготовленных самими людьми) амулетов.

В литературе установилось мнение, что гипотеза происхождения религии, выдвинутая В. Г. Богоразом, является концепцией, приближающейся к аниматической или, частично, даже преаниматической теории. Богораз не отрицал, что схема развития первобытной религии, сконструированная им на материале религиозных верований чукоч, юкагиров, коряков, камчадалов, азиатских и американских эскимосов и американских индейцев, оказалась близкой к преанимистической теории Р. Маррета, особенно подробно обосновавшего её в труде «На пороге религии». Но В. Г. Богораз оспаривал мнение, что он пришел к ней под влиянием трудов Маррета. Богораз утверждал, что, когда он выдвинул свою схему развития первобытных религиозных верований, то не был знаком с исследованиями Маррета, хотя впервые Р. Маррет опубликовал свою статью «Preanimistic religion» в конце 1900 г. в журнале «The Folklore», № XI. У него просто не было никакой возможности с этой статьей ознако-

Непонятно, почему В. Г. Богораз писал в русском тексте доклада, что «основные положения, развиваемые в этой статье, были изложены в докладе, прочитанном на конгрессе американистов в Нью-Йорке в 1902 г.» (Журнал «Землеведение», 1908, № 1, стр. 60). В 1902 г. Владимир Германович действительно участвовал в конгрессе американистов в Нью-Йорке, но публикация какого-либо его доклада, относящегося к этому времени, неизвестна, возможно, что Владимир Германович имеет в виду доклад, доложенный в заседании Антропологического Общества от 5 мая 1904 г. // W. Bogoraz. Idées religieuses des Tchouktchis (Traduit du russe et présenté par M. J. Deniker, Président de la Société). Bulletins et Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris, t. V. (V-e Serie), 1904, pp. 341–354.

⁵² W. G. Bogoraz. The Chukchee, Religion, p. 338.

миться. В. Г. Богораз самостоятельно пришел к формулировке своих воззрений на генезис религии.

Многие указывали, что при литературном оформлении своего доклада В. Г. Богораз пользовался трудом Даниэля Бринтона «The religion of the primitive peoples», появившемся в 1897 г., в котором развиваются воззрения, близкие к преанимизму. В. Г. Богораз ссылался на этот труд Д. Бринтона, но мы бы указали на другой источник критики В. Г. Богоразом анимистической теории Э. Тайлора, на труды Ч. Дарвина, которого так ценил Владимир Германович. В 1871 г. в труде «Происхождение человека и половой подбор», касаясь работ Тайлора, Леббока и Спенсера о возникновении религиозных верований, Дарвин высказал мысль о том, что олицетворение природы предшествовало вере в бестелесные, духовные существа. Дарвин писал: «Я не могу удержаться от предположения, что существовали еще более ранние и более грубые времена, когда всё, в чём обнаруживались сила и движение, должно было считаться одаренным жизнью и умственными способностями, подобными нашим собственным»⁵³. В связи с этим Дарвин рассказывал о следующем своем наблюдении: «Моя собака, взрослое и умное животное, лежала на траве в жаркий тихий день. На небольшом расстоянии от нее легкий ветерок случайно пошевелил раскрытый зонтик — обстоятельство, на которое собака не обратила бы, вероятно, ни малейшего внимания, если бы кто-либо находился возле. Как бы то ни было, но всякий раз, как зонтик шевелился, собака начинала сердито ворчать и лаять. Вероятно, она рассудила быстро, и не давая отчета самой себе, что движение зонтика без всякой причины обличает присутствие какого-либо неизвестного живого существа, а никто чужой не имел права вступать в её владения»⁵⁴.

В докладе на конгрессе американистов, в статье, опубликованной в журнале «Землеведение», Владимир Германович ссылался на этот факт⁵⁵. В лекциях по эволюции первобытных религиозных верований В. Г. Богораз соглашался с мнением Дарвина о некотором отдаленном сходстве религиозного чувства с «привязанностью собаки к своему хозяину, с её горячей любовью, соединенной с полной покорностью, некоторой боязнью и, может быть, еще с другими

⁵³ Ч. Дарвин. Собр. соч. т. II. Изд. Поповой, 1889, стр. 65.

⁵⁴ Там же, стр. 65.

⁵⁵ Журнал «Землеведение», 1908, № 1, стр. 62.

чувствами». В авторизованном переводе «Религия» второй части своей монографии «Чукчи» Владимир Германович выбросил ссылку на этот пример из сочинения Дарвина, так как в тридцатых годах уже считал, что эта аналогия неправильна, что корни религиозного чувства социальные, а не биологические. Это все это интересно для нас потому, что показывает, что с идеей олицетворения природы В. Г. Богораз познакомился вместе с «полевым материалом» и через посредство сочинения Дарвина. Полемизируя в лекциях с мнением, что среди жителей острова Огненная Земля не обнаружены какие-нибудь религиозные обряды, В. Г. Богораз имел в виду именно Дарвина, который доказывал это, исходя из своих наблюдений за жителями Огненной Земли во время пребывания там при кругосветном путешествии на корабле «Бигль». Дарвин писал, что «невозможно утверждать, что вера врожденна или инстинктивна у человека. Но, с другой стороны, верование в распространенных повсюду духовных деятелей встречается повсеместно и, по-видимому, составляет плод значительного развития рассуждающих способностей человека и еще большего развития таких способностей, как воображение, пытливость и удивление... Понятие о едином и благодетельном творце мира не рождается, по-видимому, в уме человека до тех пор, пока он не достигнет высокого развития под влиянием долговременной культуры»⁵⁶.

В. Г. Богораз считал, что религиозные представления первобытного человека прошли пять стадий: «Стадия *первая*. Отождествление человека с природой, субъективное и бесформенное. Стадия *вторая*. Отыскивание внешнего сходства между человеком и предметами, хотя бы в смутной и случайной форме. Стадия *третья*. Идея о двух формах предметов. Одна форма обыкновенная, другая преображенная и человекообразная. Стадия *четвертая*. Идея о гениях, живущих внутри предметов и связанных с ними, хотя и способных покидать их тела на время. Идея о человеческой душе как отличной от тела. Стадия *пятая*. Идея о духах, человекообразных, независимых от предметов, невидимых и свободно движущихся. Идея об усопших, существующих после уничтожения тела. Начало культа предков»⁵⁷.

⁵⁶ В. Г. Богораз. Курс лекций по эволюции первобытных религиозных верований. Архив Академии Наук СССР, стр. 416.

⁵⁷ Журнал «Землеведение», кн. 1, 1908, стр. 78-79.

Ю. П. Францов, критикуя анимистическую и преанимистическую теорию Богораза указывал⁵⁸, что нельзя отождествлять образное мышление первобытного человека с религиозными верованиями, ссылаться на сказки, где имеется олицетворение природы, так как оно может не содержать надделение природы сверхъестественными качествами и свойствами. Ю. П. Францов считает, что «пять стадий В. Г. Богораза можно свести к четырем или трем. Первые четыре стадии являются, собственно, этапами в развитии фетишизма. Фетишизация предметов и явлений природы, куда входит и наблюдение подобия и представление, что часть замещает целое, на что человека наталкивает распаленная вождением фантазия, — такова первая стадия. Далее, постоянное надделение вещей сверхъестественными свойствами начинает осознаваться как некая вторая природа, дополнительная к их действительной природе, появляется подозрение о скрытой природе вещей, к которой и относятся те качества, которые навязала предметам распаленная бессильным желанием и страхом фантазия дикаря. Это момент изменения фетишистских верований, зарождение анимизма. Вера в отдельных от вещей духов, пятая стадия В. Г. Богораза, есть оформление анимизма»⁵⁹. Такова марксистская попытка Ю. П. Францова переработать схему В. Г. Богораза, исходя из характеристики К. Маркса: «Распаленная вождением фантазия возбуждает у фетишиста ложное представление, будто “бесчувственная вещь” может изменить свои естественные свойства с тем, чтобы удовлетворить его прихоть»⁶⁰.

В 1930 г. в статье «К вопросу о применении марксистского метода к изучению этнографических явлений» В. Г. Богораз пытался увязать стадии развития религиозных верований с развитием хозяйства. Он стремился связать олицетворение отдельных внешних предметов (аниматизм) с переходом от собирательства к раннему рыболовству и ранней охоте, одухотворение (анимизм) с развитой охотой, ранним земледелием⁶¹. Исходя из предпосылки: «Для того, чтобы представить эти предметы одухотворенными, создать представления о духах, нужно усилие ума, соответствующее более раз-

⁵⁸ См. Ю. П. Францов. Предисловие редактора к В. Г. Богораз. «Чукчи». Ч. II, Религия. Изд. Главсевморпуть. Л. 1939, стр. V. Ю. П. Францов. Фетишизм и проблема происхождения религии. ГАИЗ, 1940, стр. 76, 102–110.

⁵⁹ Там же, стр. 108, 109.

⁶⁰ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч. т. I, стр. 194.

⁶¹ Журнал «Этнография», 1930, № 1–2, стр. 40.

витой хозяйственной стадии»⁶², Владимир Германович пытался увязать эволюцию идеологии со стадиями развития производства. В последние годы, когда Богораз познакомился с трудами классиков марксизма-ленинизма по вопросу о первобытном обществе, он собирался переработать свою схему, по-новому осмыслить огромный материал о религиозных верованиях чукоч, предпосылая ему расширенную вводную статью, отражающую его современные взгляды на религию доклассового общества, но сделать этого не успел.

В. Г. Богораз разработал для своих сотрудников Л. Н. Мануйловой и М. И. Пуговкиной «Тезисы по собиранию научного материала по идеологии шаманства». Он писал: «1. Существует два этапа анимизма: более первобытный и сложный, 2. Первобытный анимизм может быть только аниматизмом. В аниматизме четыре стадии: 1) оживотворение, 2) олицетворение, 3) одухотворение (начало раздвоения), 4) полное раздвоение. Начало отделения духов независимо от предметов. 3. Высказывания Энгельса и Маркса о наиболее первобытной форме сознания. Вначале это чисто животное сознание природы; в дальнейшем — это сознание природы, которая противостоит первоначально людям. Часто животное сознание природы есть природная, естественная религия. На этой стадии отдельный человек еще не порвал пуповины, связывающей его с племенем или общиной, и он связан с ним, как отдельная пчела с пчелиным ульем. 4. Ранний анимизм представляет слитное представление с наметченными линиями расчленения. Развитый анимизм представляет соединение древнего слитного, синтетического представления, которое находится в состоянии распада на множество отдельных частей. Формула развернутого анимизма представляет диалектическое соединение синтетического и анимистического мышления. Сознание одного человека, т. е. сознание шамана, воспринимает тысячу подробностей, расположенных на периферии мира, и соединяет их в одно целое. 5. Наполнение мира духами. Множество духов, племена духов, живущих коллективно, как охотники и рыболовы. Индивидуальные духи — духи убийцы, духи заразных болезней, духи сумасшествия, падучки и т. д. Охота духов за душами индивидуальная и коллективная. 6. Мельчание духов. Кипение духов в пространстве, духов, как палые листья, как мошка, как пыль. Последний подход — вопрос средневековой схоластики — сколько миллионов злых ду-

⁶² Журнал «Этнография», 1930, № 1–2, стр. 40.

хов может поместиться на острие иглы. 7. Чем отличаются духи от людей. При всем сходстве духов с людьми, духи могут по желанию изменить свой образ и величину. Духи движутся в пространстве с огромной быстротой, причем характерно трехмерное волнистое движение. То же делают шаманы, гоняясь за духами. Можно составить такую пропорцию: в звериных сказках звери относятся к охотникам с таким суеверным страхом, как люди относятся к духам. Это отношение можно продолжить и сказать, что так же, как люди относятся к духам, так же духи относятся к шаману. В дальнейшем для анимиста природа параллельно является наполненной множеством духов, а также множеством реальных явлений и предметов: рыбы в море, травы в лесах, камни в горах. Все это частицы огромного наполнения реального мира. Тайга и тундра, кроме того, наполнены топонимикой. Число названий превышает число обитателей. Реальное наполнение мира представляет элементы первобытной науки. Оно противопоставляется наполнению духов. Таким образом, возникает двойственное наполнение мира — идеалистическое и материалистическое. 8. Производство первобытного человека тоже вмещает две группы представлений. Одна группа магическая, другая техническая. Техническая группа постоянно получает преобладание; магические элементы оттесняются из области производства в область воспроизводства, т. е. в область лечения. Орудия труда. Одухотворение и обожествление орудий труда развивается мало. Во-первых, орудия труда насквозь знакомы и понятны человеку, во-вторых, орудия труда по существу хорошие, а духи по существу злые. Однако орудия получают магическое оформление в связи с опасностью, войной и т. д. Челнок для охотника, выезжающего в море, есть покровитель от бури и дарователь промысла. Охотничье копье — это надежный друг; боевой меч — это бог, предмет обожествления. Предметы вообще имеют тамгу, т. е. знак освоения коллективного или индивидуального. Тамга является также изображением добычи, например на удочке — рыба, на копьеметателе — птица и т. д. Это есть требование, направленное к творческим силам природы в мистическом их оформлении, тоже к духам»⁶³.

⁶³ Материалы к рукописи В. Г. Богораз «Стадии развития шаманства» стр. 1–2. Рукописный отдел Музея истории религии Академии Наук СССР в Ленинграде [Научно-исторический архив ГМИР. Ф. 1. Оп. 1. Д. 33. Л. 1–2].

Из статьи «Стадное сознание и диффузное мышление», тезисов «Анимизм и научное мировоззрение» можно получить представление, в каком направлении развивались взгляды В. Г. Богораза на вопросы происхождения религии.

В течение всей научной деятельности В. Г. Богораза занимает проблема шаманства. Собрав огромный материал о палеоазиатском *шаманизме*, Владимир Германович публикует эти материалы в своих трудах о племенах Крайнего Севера.

30 декабря 1909 года в соединенном заседании подсекций этнографии и антропологии XII съезда естествоиспытателей и врачей В. Г. Богораз читал доклад «К психологии шаманства у народов северо-восточной Азии»⁶⁴. Главная часть материалов, изложенная в этой статье, автором была извлечена из четвертой главы его монографии о религиозных верованиях чукоч. Владимир Германович знакомил с чукотским шаманством, со значительным развитием чревоушания и разнообразных магических фокусов и приемов шаманского лечения, с шаманами «превращенного пола», заклинаниями и т. д. В отличие от многих исследователей В. Г. Богораз видел в шаманстве развивавшееся явление, указал на то, что женский элемент в шаманстве вначале преобладал, но постепенно отступил на задний план. Владимир Германович отмечал в шаманстве наличие трех этапов: 1) поголовное, 2) семейное и 3) индивидуальное шаманство. Когда В. Г. Богораз стал широко применять «сравнительно-этнографический подход» к изучению религиозных явлений, то ему удалось сделать ряд интересных наблюдений. Он писал, что «облачение жреца восходит к облачению шамана. Высокая митра к рогатой шапке. Пляска жрецов к прыжкам шаманов. Церковные напевы к шаманским песнопениям»⁶⁵. Владимиру Германовичу удалось открыть различие между приобретением «шаманского дара» у племен Северной Азии и Северной Америки, с чем В. Г. Богораз сделал специальный доклад на XXIII интернациональном конгрессе в Нью-Йорке в 1928 г.⁶⁶

⁶⁴ Журнал «Этнографическое обозрение». кн. LXXXIV-LXXXV, 1910, № 1–2, стр. 1–36.

⁶⁵ В. Г. Богораз. К вопросу о графическом методе анализа элементов этнографии и этногеографии. Журнал Этнография. кн. V, 1928, № 1, стр. 10.

⁶⁶ W. G. Bogoras. The Shamanistic Call and the Period of Initiation in Northern Asia and Northern America. Proceedings of the XXIII International Congress of Americanists held at New York, September, 17–22 1928, № 4, 1930, pp. 441–444.

В конце двадцатых годов Богораз написал статью «Шаманство», в которой подытожил свои взгляды на этот вопрос⁶⁷. В. Г. Богораз писал, что шаманство — это стадия развития практического и обрядового анимизма, который представляет как бы теологию и отчасти даже философию шаманства. Шаманство, в свою очередь, представляет практическую часть анимизма, его культ. Богораз считал шаманство сравнительно с магией, представляющей древнейшую форму обряда и культа, позднейшим образованием. По его мнению, в шаманстве имеются моменты, отсутствующие в магии: а) магия представляет явление поголовное, свойственное всем членам данной группы, в большей или меньшей степени. В шаманстве является отдельный шаман, выделяющийся из массы, избранник духов, эмбрион будущего жреца. б) Шаманство имеет особый обряд камлания, отличный от магического действия. В шаманском лечении камлание предшествует магическому действию. в) Шаманство имеет особые принадлежности обряда, употребляемые шаманом: бубен с колотушкой, трещетка, плащ, головной убор, особые кисти и фигурки, весьма разнообразные и имеющие каждая то или другое значение. г) в психологическом отношении в магии преобладают момент активный, волевой, направленный к покорению или устрашению различных элементов природы, зверей и стихий (уничтожение врага, любовная присуха), а в шаманстве преобладает пассивный элемент, шаман является одержимым, избранником духов. Духи привлекают шамана к служению себе приказом, доходящим до насилия. Действует шаман силою духов-помощников и только при их помощи он может побеждать враждебные силы и враждебных духов и вообще совершать магические действия.

Возводя происхождение слова «шаман» к представлению о «взволнованном, иступленном, восторженном» человеке, В. Г. Богораз указывал, что в шаманстве встречаются целые категории мужчин и женщин, больных нервной возбудимостью, порою даже ненормальных или совсем сумасшедших. Самое камлание с его неистовыми прыжками и воплями с начальным возбуждением и исключительным трансом-припадком оцепенения, хотя и не всегда обязательным, имеет, очевидно, истерические формы. Однако Богораз отмечал, что трудно полагать, что на какой бы то ни было социальной стадии религия и культ создались исключительно истерика-

⁶⁷ См. Энциклопедический словарь, Гранат, 7 изд., т. 49, стр. 55–64.

ми и сумасшедшими. В шаманстве рядом с нервным истерическим типом наблюдается другой тип волевой, хладнокровный, более или менее трезвый, для которого камлание является только обрядовой формой. «Черные шаманы», которых соседи особенно боятся, часто являются такими волевыми шаманами. В дальнейшем социальном развитии, в сфере так называемых высших религий, шаманы первого типа превращаются в пророков, шаманы второго типа — в жрецов.

Признавая значение теории Л. Я. Штернберга о роли полового избранничества в шаманстве, В. Г. Богораз возражал против всеобщности этой теории. Он указывал, что в современном шаманстве, как и в современном анимизме и выросшем из него политеизме, преобладают элементы мужские. При половом избранничестве мужчинам шаманам должны были соответствовать преобладающие женские духи, что не наблюдается. Есть, наконец, многочисленные факты, относящиеся к избранничеству шаманов без полового элемента. Основными моментами шаманства Богораз считал а) подготовительный период, инкубацию, б) камлание и с) шаманские трюки. Он отметил отличие инкубации у чукок от искуса у американских индейцев, обратил внимание на пережитки шаманства в т. н. высших религиях, на связь шаманских трюков с современным спиритизмом и т. д. Он указывал на значение бубна во время камлания, представлений о болезнях, как вселений духа в тело больного человека или, напротив, как похищений духами человеческой души. В. Г. Богораз доказывал, что в социологическом разрезе древнейшей формой шаманства является шаманство массовое, шаманство семейное и даже шаманство поголовное. Соотносительно с этим он отмечал на более ранних социальных стадиях шаманства преобладание женщин.

В 1931 г. в статье «Религия как форма социалистического строительства среди малых народностей Севера» Богораз дал более углубленный анализ шаманства. Ссылаясь на труд старого большевика С. И. Мицкевича, описывающего широкое развитие истерии «эмирик» и «менерик» у якутов, юкагиров и ламутов Колымского края, Богораз писал, что «не следует, однако, полагать, что шаманство вообще является сплошной истерией, особой формой болезни»⁶⁸. В этой статье В. Г. Богораз впервые пытался классифицировать шаманство по стадиям, связанным с развитием социальных отноше-

⁶⁸ Журнал «Советский Север». 1932, № 1–2, стр. 155.

ний⁶⁹. Владимир Германович указывал, что самая *ранняя стадия* — это старая семейная, где каждая семья имеет свой собственный бубен, которым пользуются все члены семьи. «Эта стадия шаманства, по-видимому, соответствует еще родовому обществу. Она сохранилась в виде пережитков на самом крайнем Северо-Востоке, у чукоч и эскимосов, азиатских и американских»⁷⁰. Только после этой стадии шаманства в родовом обществе на *второй стадии* выдвигаются шаманы-специалисты; *третьей стадией* развития шаманства является усложненная форма шаманства (обряд посвящение, старшие и младшие шаманы и т. д.), возникающая в племени.

В начале тридцатых годов Богораз пришел к выводу, что «наши сведения о шаманстве до сих пор имеют беспомощный характер. Они представляют неорганизованную грудку материала различной достоверности»⁷¹. Особенно волновало В. Г. Богораз то, что «отсутствует анализ шаманства как социально-экономического и коллективно-психологического явления»⁷². В результате этих размышлений Богораз решил приступить к написанию марксистской энциклопедии по шаманству. В статье о работе Музея истории религии Академии Наук СССР Богораз писал, что его труд «Этапы развития шаманства» «должен на материале шаманства Советского Севера выявить основные формы религии периода разложения родового и становления классового общества»⁷³. В. Г. Богораз утверждал, что «важнейшим моментом всего анализа религии доклассового общества является анализ становления религии классового общества. Религия этой эпохи является завершающим этапом всего развития религии доклассового общества, а её изучение — ключом к изучению всего этого развития, как одного, цельного процесса, который Маркс объединяет понятием “естественной” религии (см., например, «Капитал» т. 1, изд. 1939, стр. 37)»⁷⁴.

В. Г. Богораз собирался написать книгу «Стадии развития шаманства» в девяти частях (ориентировочно 80 авторских листов): 1) Определение шаманства, 2) Идеология шаманства, 3) Социаль-

⁶⁹ Журнал «Советский Север». 1932, № 1–2, стр. 153.

⁷⁰ Там же, стр. 154.

⁷¹ Набросок заметки о шаманстве. Архив Академии Наук СССР [СПФ АРАН], фонд 250, опись 1, дело 145. Лист 1.

⁷² Там же.

⁷³ Журнал «Антирелигиозник». 1936, № 1, стр. 53.

⁷⁴ Там же.

ная организация шаманства, 4) Психология шаманства, 5) Мужчина и женщина в шаманстве, 6) Описательная часть, 7) Шаманская литература, 8) Вредительство в шаманстве, 9) Методы борьбы с шаманством.

В 1934 г. В. Г. Богораз привлекает к этой работе научных сотрудников Музея истории религии Академии Наук СССР Л. Н. Мануйлову, М. И. Пуговкину и др., ставя перед ними задачу выявить из литературы по разработанной им программе ценные материалы. В этой программе В. Г. Богораз писал: «9. Шаманский вариант анимизма. Духи-помощники и духи-убийцы. Они противопоставляются друг другу. Духи-хозяева, как безразличные, стоят на заднем плане. 10. Представление о духах-помощниках возникло из духов-«хранителей». «Хранитель» — это амулет, который прикрепляется к одежде ребенка, к поясу, к плечу или ладанкой на грудь. Амулет вообще материальный, и помощь он оказывает тоже материальную. Смертельный удар, нанесенный злым духом, падает прежде всего на амулет, который разрублен пополам, а владелец его невредим. Искать совпадение термина «амулет» (фетиш) с термином «шаманский дух-помощник». 11. Вторая специфическая черта шаманства в том, что шаманское служение отодвигает на задний план магическую часть обряда. Шаманское служение длится часами и приближается к магическому служению. Магический обряд исполняется в обоих случаях у шаманов и жрецов только в конце «молебна». 12. Шаманство возникло как специализация из обрядов общественной или семейной магии, которую раньше называли неправильно семейным или поголовным шаманством. (Термин Богораза, но он от него отказывается. — М. Ш.) Коллективный обряд предполагает коллективное, поголовное участие всех членов. Руководителем является старейший человек, мужчина или женщина, или наиболее сведущий, или наиболее возбужденный. В этом зародыш шаманства. Однако, шаман не может шаманить без слушателей. Он должен опираться на толпу и в толпе должен быть особый запевала, вроде греческого хорега, для того чтобы давать шаманские отклики. Шаманское служение, связанное с производством, имеет характер мистерии. Все производственные, сезонные обряды тесно связаны с сезонным разделением процесса производства. Они всегда коллективны и стремятся приобрести характер мистерии. Лечебные обряды тоже по существу коллективны. Они направлены для защиты всего коллектива людей от нападения всего коллектива злых духов. Только гораздо

позднее рождается лечение одного пациента, но и здесь шаман нуждается в присутствии толпы»⁷⁵.

В течение двух лет Л. Н. Мануйловой и М. И. Пуговкиной было сделано по указанию В. Г. Богораза свыше 1500 машинописных страниц выписок. Он ежедневно просматривал их в музее. Используя материалы этих выписок, Богораз успел написать две с половиной части своего труда. Первая часть была подготовлена к печати. Вторая часть труда, посвященная идеологии шаманства, не была В. Г. Богоразом окончательно доработана. Он предполагал её в дальнейшем расширить и углубить, хотел показать изменение анимистических представлений в связи с разложением родового общества и начинающейся классовой дифференциацией. У Владимира Германовича были материалы об отражении колониальной политики в туземной идеологии, о зарождении представлений об аде и рае, о развитии понятий о грехе из древнего табу и т. д. Так, например, в одной из своих статей В. Г. Богораз писал: «Легенду о русском царе миссионеры и полиция насаждали одинаково усердно. Таким образом, у чукоч создался какой-то мифический образ: “солнечный владыка”. Он обитает во дворце, построенном из стали, крыша блестит, как огонь. Пол сделан из твердого льда, не тающего вечно (стекла). Под ним ходят всякие рыбы, и если владыке захочется есть, он делает прорубь и опускает удочку прямо с кровати... Рядом с дворцом есть дыра, проходящая до сердца земли, в подземное царство. Там живет обжорливый демон, который питается только драгоценными мехами. Вот именно ему на кормежку собирают ясаки: соболя, белку, лисицу, песца, — прямо на царское имя. Ясаки действительно собирались от царского имени. — Если мехов не хватает, демона надо кормить головами казачьих детей, и очередь сразу доходит до царского сына. Вот почему цари так ревностно собирают меха на тундре и в тайге»⁷⁶.

Вторую часть В. Г. Богораз хотел закончить описанием того, как шаманы использовали стихийную религиозность масс, пытались возвеличивать себя, и как возникали зародыши отрицательного отношения к шаманам. Для написания этого заключения второй части

⁷⁵ Материалы к рукописи В. Г. Богораза «Стадии развития шаманства» стр. 3–4 (Музей истории религии Академии Наук СССР в Ленинграде) [Научно-исторический архив ГМИР. Ф. 1. Оп. 1. Д. 33].

⁷⁶ В. Г. Богораз-Тан. Прежде на Севере. Журнал. «Советский Север», 1930, № 1. стр. 73–74.

Владимиру Германовичу должен был служить его набросок «Шаманы и безбожники у американских эскимосов». Сохранилась запись замечаний В. Г. Богораза о том, как он собирался дорабатывать вторую часть своего труда. Он хотел шире описать культ предков и шаманство, используя алтайский и бурятский материал, описать производственные праздники, пережитки тотемизма и шаманства, подробнее изложить вопрос об олицетворении природы. Третья, наиболее значительная часть труда, посвященная вопросу о шаманстве как о социальном институте, была только начата. В. Г. Богораз описал этапы выделения специалистов религиозного культа и отметил эволюцию шаманства в связи с развитием родового общества, но далее продолжить свой анализ он не успел, хотя и то, что им сделано, представляет огромный интерес.

Нам кажется, что самое главное и новое, к чему пришел В. Г. Богораз, состоит в том, что он установил существование трех стадий шаманства: 1) Шаманство раннеродовое, соответствующее становлению рода, 2) Шаманство среднеродовое, соответствующее дальнейшему развитию и укреплению рода, 3) Шаманство позднеродовое, соответствующее укрупнению рода и переходу от строя родового к строю племенному. Наконец, в дальнейшем, при развитии форм государства, основанного на более или менее четком классовом строе, появляется заключительная стадия вырождения шаманства. Специфика шаманства, состоящая в выделении определенной группы шаманов-специалистов, выработавших особый обряд служения духам, создавших специальные принадлежности: облачение и бубен, существовавший уже на первой стадии, однако в дальнейшем переходе от стадии к стадии, на вторую и третью стадию, она [специфика] подвергается определенным изменениям и усложнениям⁷⁷.

В. Г. Богораз хотел на конкретном материале рассмотреть вопрос о социальном и экономическом положении шаманов, вскрыть взаимоотношения шамана и социальной верхушки, его отношение к бедноте, подробно показать взаимоотношения шаманов с царскими колонизаторами и миссионерами, описать борьбу шаманов против просвещения и культуры. Остальные части труда Владимира Германовича даже не были начаты, но с предполагавшимся содержанием их можно познакомиться в его вводной заметке. Особое значение

⁷⁷ См. В. Г. Богораз. Стадии развития шаманства. Часть III, стр. 548 [Научно-исторический архив ГМИР. Ф. 1. Оп. 1. Д. 33. Л. 548].

он предполагал уделить описанию соотношения культа, связанного с производством, с культом, связанным с лечением, вскрыть элементы развития культа от магического обряда к камланию, от камлания к «молебну». Он собирался показать место массы в культуре, обрисовать функцию шамана в культе, переход заклинания в молитву, подробно проанализировать шаманские фокусы и «чудеса». Труд В. Г. Богораз, к сожалению, оказался неоконченным, а обобщающему труду Л. Я. Штернберга еще больше не повезло — он не был написан. Л. Я. Штернберг «много размышлял о шаманстве и собрал колоссальное количество данных, и без преувеличения можно сказать, что он был одним из крупнейших знатоков в этой области... Несмотря на настойчивые просьбы учеников, свою работу о шаманстве в целом и сибирском в частности, Л. Я. за недосугом все откладывал и так и не успел её написать»⁷⁸.

Если взять самый обширный западноевропейский труд о шаманстве «*Studien zum Problem des Schamanismus*», изданный в 1939 г. в Лунде и написанный в основном на русских источниках, то его автор Åke Ohlmarks весь вопрос о шаманстве свел к «этнографической и религиозно-психологической проблеме», не пошел в анализе происхождения шаманства дальше выявления его связи с «практической истерией»⁷⁹. Все остальные главы труда Åke Ohlmarks'a «*Die subarktische Seance*», «*Die Hilfsgeister in der Seance*», «*Die Frau im Schamanismus*», «*Der altnordische Seiðr als subarktischer Schamanismus*» также пронизаны стремлением установить только психопатологическую основу шаманства. Упрекая члена-корр. Академии Наук СССР Д. К. Зеленина в «коммунистическом доктринерстве»⁸⁰, но признавая его работу «интересной и основополагающей», Åke Ohlmarks всячески избегает изучения шаманства в связи с поразившими его материальными условиями. Рассматривая шаманство в конечном счете как результат полярной истерии, идеологию шаманов как творчество психически больных, многие буржуазные исследова-

⁷⁸ С. А. Ратнер-Штернберг Л. Я. Штернберг как исследователь религии, «Очерки по истории знаний». Ак. Наук СССР, вып. VII, стр. 113–114.

⁷⁹ Åke Ohlmarks. *Studien zum Problem des Schamanismus*, Lund, 1939. S. 396. См. первую главу «*Ursprung des Schamanismus*». (разделы «*Begriffsbestimmung des Schamanismus und Beurteilung der "arktischen Hysterie"*», «*Die psychopathologische Grundlage des Schamanismus*», S. 5–38).

⁸⁰ Там же, S. 145.

дователи тем самым оказываются не в состоянии понять действительную сущность первобытных религиозных верований.

В. Г. Богораз был выдающимся фольклористом, который раскрыл многие загадки древнейшего фольклора⁸¹. Богораз отстаивал мысль, что обряд древнее мифа. В. Г. Богораз проследил происхождение и развитие древнейших мифов и сказок. Какая-нибудь русская сказка о бабе Яге и мальчике, который вместо себя послал в печь на лопате дочку бабы Яги, неожиданно освещается сообщением В. Г. Богораза о том, что чукчи рассказывают, как один мальчик ушел от родителей и попал к злому духу в сети, поставленные поперек дороги. Дух его ловит, приносит домой и дает жене освежать этого тюленчика. Жена кладет его, чтобы оттаять у огня. Дети щиплют тюленчика, кричат: «мне глазки», «мне ножки», «мне ручки». Мальчик успевает устроить так, чтобы жена духа разрешила своего ребенка⁸².

Блестящим этюдом В. Г. Богораза в области изучения мифологии является его статья «Мифы об умирающем и воскресающем звере», которую Владимир Германович неоднократно перерабатывал⁸³. Он искал происхождение мифа об умирающем и воскресающем божестве не в культе растительных духов, как Фрэзер, а в колдовских обрядах и представлениях, связанных с охотой. Земледельческому мифу об умирающей и воскресающей растительности предшествует охотничий миф умирающего и воскресающего зверя — медведя, кита и т. д. Владимир Германович часто описывал медвежий праздник, когда одна группа его участников представляет «гостей», т. е. зверей, а другая, состоящая из мужчин, представляет охотников. Мужчины топают ногами и кричат: «Не вы — вас убили!» — «Нет, нет, нет!» — отвечают женщины. «Камни срывались с высоты и убили вас». — «Да, да, да!» — подтверждают женщины. Заслугой В. Г. Богораза является

⁸¹ См. стенограмму доклада В. Г. Богораза «Методологический подход к изучению фольклора», прочитанного 4.VI.1928 г. в Институте истории искусств // Архив Академии Наук СССР. 6 лист [СПФ АРАН. Ф. 250. Оп. 2. Д. 146].

⁸² Журнал «Этнография». 1930, № 1–2, стр. 40–41.

⁸³ См. Журнал «Художественный фольклорист». М. 1926, стр. 67–76; *Le mythe de l'Animal Dieux, mourant et ressuscitant*. Atti del XXII Congresso Internazionale degli Americanisti, Roma, Settembre 1936, vol. II, Roma, 1928, pp. 35–55. Христианство в свете этнографии. Госиздат, М.–Л. 1928. Культ воскресающего зверя и культ Христа. Журнал «Воинствующий атеист», 1931, № 4, стр. 107–123. Основные типы фольклора северной Евразии и Северной Америки. Сборник «Советский фольклор», 1936, № 4–5 стр. 29–50.

то, что он показал связь идеи умирающего и воскресающего бога с празднеством, устраиваемым в честь убитых зверей, объясняя обряды, совершаемые на этом празднике, магической целью вызвать воскресение зверя.

Выводы В. Г. Богораза о том, что в палеолите существовал праздник медведя, высказанные ученым в 1925 г., подтвердились открытиями археологов. В 1926 г. исследователь Конрад Хэрман открыл в Баварии, у г. Фельдена, в пещере Петерсхале странное скопление черепов и костей конечностей пещерного медведя. В одной нише на высоте 120 см от пола лежало пять черепов пещерного медведя и три кости конечностей. Один череп из Петерсхале был осыпан углем, окружен большими камнями и покрыт каменной плитой. Сами исследователи, открывшие нагромождения костей пещерного медведя в Петерсхале, полагали, что это памятники культа у мустьерских охотников. Продолжая обобщать все новые и новые материалы о культе воскресающего зверя, В. Г. Богораз пытался связать их с культом Христа. Он собрал большой фактический материал, показывающий наличие каких-то общих элементов у культов зверя, главным образом медведя, с культом спасителей. Ученый пытался обосновать тезис, согласно которому и воскресающий медведь, и русский богатырь Ивашко — медвежье ушко являются предшественниками Христа. Несмотря на многочисленные факты о культе воскресающего зверя и его пережитках у разных народов, собранные Богоразом, его тезис остался только гипотезой.

В статье «Основные типы фольклора Северной Евразии и Северной Америки» В. Г. Богораз вновь вернулся к анализу мифа об умирающем и воскресающем звере, рассмотрев этот миф в женском и мужском варианте. Статье предшествовал доклад В. Г. Богораза «Женские божества и материалы у американских эскимосов в религиозных обрядах и фольклоре», который Владимир Германович прочитал 17.IV.1935 г. в фольклорной секции Института антропологии и этнографии Академии Наук СССР.

В. Г. Богораз поставил задачу выявить на материалах корякско-камчадалского, юкагирско-чувинского, чукотского, азиатско-эскимосского и американско-эскимосского фольклора, относящегося к родовому обществу в его различных стадиях развития, основной комплекс древнейшего мифа и проследить эволюцию его. Владимир Германович доказывал, что этому мифу о воскресающем и умирающем звере предшествовал женский миф о владычицах, являющий-

ся отображением эпохи матриархата. Анализ эскимосского мифа о подводной владычице Седне, этой какой-то жалкой родственнице пушкинской «государыни-рыбки», является конкретным подтверждением гипотезы М. Горького, что в период разложения матриархата изменялась мифология под влиянием мужчин⁸⁴. Ф.Энгельс указывал, что «ниспровержение материнского права было поражением женского поля, имеющим всемирное значение»⁸⁵. К.Маркс в выписках из сочинения Л.Моргана «Древнее общество» отметил значение мифологии для доказательства существования матриархата: «Положение богинь на Олимпе является воспоминанием о прежнем более свободном и влиятельном положении женщины»⁸⁶.

В.Г.Богораз создал Музей истории религии Академии Наук СССР. В царской России не было историко-религиозных музеев, подобно музею Guimet во Франции, красочно описанному Анатолем Франсом. В русских музеях хранились богатейшие историко-религиозные коллекции, на их основе иногда устраивались специальные выставки, но они носили временный характер⁸⁷.

⁸⁴ М. Горький. О женщине. Журнал «Большевик». 1934, № 7, стр. 48.

⁸⁵ Ф.Энгельс. Происхождение семьи, частной собственности и государства. Партиздат. 1936, стр. 56.

⁸⁶ Архив К. Маркса и Ф. Энгельса, т. IX, 1941, стр. 32.

⁸⁷ В Музее истории религии Академии Наук СССР хранится объявление об историко-религиозной выставке, организованной в 1880 г. в Петербурге. «Выставка исторических религиозных древностей и культов всех главных религий: православной, католической, еврейской, магометанской, буддийской с подразделениями на секты и пр. С платой за вход по 20 к. Открыта с 10 ч. утра до 10 часов вечера ежедневно... Выставлено много новых предметов, составляющих редкие экземпляры, интересные для науки, как, например: литовские идолы, которые еще по настоящее время не определены наукой, а также большая коллекция редких буддийских вещей, украшенных дорогими камнями. В еврейском отделе особенного внимания заслуживают некоторые предметы, как то: амулеты, книги и др... Собрание римско-католического отдела отличается особенною полнотою, и в числе действительно редких экземпляров находятся древние рукописи на пергаменте, латинские и славянские, кроме того, множество древних книг, рукописных и печатных, на разных языках. Невский пр. д. 51, кв. 12 от Владимирского проспекта третий дом. Печатать дозволяется 1-го декабря 1880 г. генерал-майор Федоров. Типография Р.Голике, Невский № 106. В 1884 г. эта же выставка была перевезена в Москву, где занимала большой дом на Никольской улице. На выставке были отдел христианских древностей, русские церковные древности, буддийский отдел, масонская ложа и т. д.».

В 1923 г. В. Г. Богораз и Л. Я. Штернберг предложили создать в различных городах СССР антирелигиозные выставки. В 1923 г. для них художественно-репродукционные мастерские при Академии Художеств стали изготавливать копии наиболее интересных экспонатов по религиозным верованиям, хранящимся в Музее этнографии Академии Наук и Гос. Эрмитаже. В 1924–1926 гг. во многих городах были созданы антирелигиозные выставки⁸⁸. В 1923 году в Петрограде на ул. Белинского д. 13 губполитпросветом был организован при участии В. Г. Богораза и Л. Я. Штернберга «Музей сравнительного изучения религий», который состоял из копий художественно-репродукционных мастерских Академии Художеств. Музей вместе с библиотекой историко-религиозных книг помещался в трех комнатах Института политпросветработы им. Н. К. Крупской. На основе коллекции этого музея впоследствии был создан антирелигиозный музей губполитпросвета, которым руководил Н. П. Трошин. В 1928 г. В. Г. Богораз предложил создать выставку Академии Наук СССР «по типологии и эволюции религии». В 1929 г. он говорил: «Мы выявим на музейном материале, что такое религия первобытной собирательной стадии, что такое религия охоты, религия скотоводства, религия земледелия и новая религия более промышленного типа. Мы проследим эволюцию материальной святыни от амулетов, от мелких религиозных предметов к более крупным фетишам — к иконам и статуям, от простого мольбища — к церкви, от колдунов — к шаманам, к жрецам и духовенству»⁸⁹. В. Г. Богораз привлек к созданию этой выставки сотрудников Академии Наук СССР. На выставке были собраны предметы из Африки, Индии, Китая, картины западноевропейских мастеров и т. п.⁹⁰ 16 января 1930 г. выставка была открыта в залах Эрмитажа. В первом зале были показаны происхождение земли и человека и коллекция материалистической и атеистической литературы. Во втором зале, посвященном истории доклассового общества, особое внимание было уделено ознакомлению с отражением «хозяйственных форм в религии». В. Г. Богораз хотел показать, как собирательство, охота и рыболовство, скотовод-

⁸⁸ См. Каталог художественно-репродукционных мастерских Академии Художеств. Л., 1925.

⁸⁹ Стенографический отчет II съезда Союза воинствующих безбожников. Изд. Безбожник. 1930, стр. 37.

⁹⁰ В. Тан-Богораз. Антирелигиозная выставка Академии наук СССР, журн. «Антирелигиозник» 1930, № 8–9, стр. 89.

ство и раннее земледелие отразились в религиозных представлениях различных племен и народов. В. Г. Богораз подбирал экспонаты, показывающие постепенный переход от орудий, разрисованных религиозными символами и играющих магическую роль, к зооморфным фигурам, изображающим людей, и, наконец, к отдельным частям звериной туши (голова, нос, лапа, рога, зубы), имеющим специализированное значение. В третьем зале были размещены коллекции, относящиеся к религиям эпохи рабовладельческого и феодального общества (иудаизм, буддизм, христианство, ислам). В. Г. Богораз стремился наглядными сопоставлениями ознакомить посетителя с происхождением христианских представлений, обрядов и т. д. Так, например, в нише была поставлена статуя Зевса, сидящего на троне, а над ней висело изображение Саваофа, похожего на Зевса. Икона трехликого Иисуса Христа была сопоставлена с фигурами трехглавого Шивы. В разделе буддизма большое впечатление производило ламаистская икона императрицы Екатерины II — женское воплощение бодхисаттвы милосердия, затейливое изображение «колеса мира» в виде огромного тигра, на котором были нарисованы различные страны, в том числе СССР с его заводами, железнодорожными поездами и даже аэропланами. В четвертом зале помещался отдел «Искусство на службе религии», а в пятом зале были показаны материалы по истории католической и православной церквей. В. Г. Богораз предложил во время экскурсий воспроизводить шаманское камлание и церковную анафему на граммофонных пластинках. Из этой выставки вырос Музей истории религии Академии Наук СССР, который был открыт 15 ноября 1932 г. к XV годовщине Великой Октябрьской социалистической революции в здании бывшего Казанского собора.

В. Г. Богораз организовал в музее пять отделов: 1) Религия доклассового общества, 2) Религия древнего мира, 3) Религии феодального общества на Западе и Востоке, 4) Религии в эпоху капитализма, 5) История религии и атеизма в России и в СССР. Богораз мечтал создать такую экспозицию, которая имела бы высокохудожественное оформление. Он руководил созданием скульптурной группы «Синантропы»; макета «Пляска бизонов», созданного по материалам пещер, открытых профессором Бегуэном в начале XX в. в предгорьях французских Пиренеев; сцены «Камлание шамана»; большого комплекса, посвященным буддизму, в центре которого была храмовая скульптура экспозиции ламаистского рая Суккавати буд-

ды Амитабы и т. д. Последней экспозиционной работой, которой руководил В. Г. Богораз, была выставка «Инквизиция», впоследствии превратившаяся в большой отдел музея по истории католицизма. Созданием этой выставки Богораз хотел внести свой вклад в антифашистскую пропаганду. Выставка заканчивалась материалами, показывающими, что фашизм воскресил в Германии времена инквизиции, времена пыток, костров и массовых убийств. В статье, посвященной открытию выставки, В. Г. Богораз писал, что литература XVIII–XIX вв. любила разоблачать ужасы инквизиции, но реакционные ученые всячески старались замолчать то обстоятельство, что буржуазия, когда это ей нужно, с готовностью поддерживает самые гнусные формы феодальной реакции. «Она отказывалась от всех либеральных идей, — писал Владимир Германович, — мирилась с господством помещиков, когда она видела, что встает настоящая массовая революция рабочих и крестьян. Что же удивительного в том, что, увидев приближение пролетарской революции и диктатуры пролетариата, увидев победоносное строительство социализма в одной части мира, буржуазия пытается отстоять свое господство, вытаскивая для этого из арсенала прошлого заржавленные орудия пыток инквизиции»⁹¹. В. Г. Богораз был глубоко убежден в неизбежном разгроме фашизма. Он окончил свою статью словами: «Инквизиция, как и сейчас фашизм, — это кровавые орудия дикой оголтелой реакции. Инквизиция была разбита крушением феодального общества. Но еще сокрушительнее будет падение фашизма, несмотря на все его зверство»⁹².

В рукописном отделе музея сохранилось несколько отзывов посетителей, которым В. Г. Богораз показывал музей: «Нас очень заинтересовал этот музей. Мы глубоко признательны директору музея В. Г. Богоразу-Тану за его подробные объяснения. Мы хотим уничтожения войны. Группа американцев. 1934 г.», «Я был очень заинтересован посещением этого музея. Музей, подобный этому, желал бы иметь у себя на родине. Бельгийский ученый Ван-дер-Дуген Ван Эпель. 27.IV.1935», «Несколько французских посетителей, восхищенных советским начинанием, остались очень довольны посещением музея. 7 подписей», «Музей всецело преуспел в создании

⁹¹ Проф. В. Г. Тан-Богораз. Инквизиция (к открытию выставки в музее истории религии). «Ленинградская правда», 28 октября 1935 г.

⁹² Там же.

конкретного и впечатляющего сильного беспристрастностью и объективностью показа истории религии, которую он изучает в чисто научном духе. Музей имеет очень большой интерес для воспитания. Делегация ученых — участников физиологического конгресса. Август. 1935 г. 19 подписей». Французский ученый Рене Мартель писал: «Музей истории религии Академии Наук СССР является преимущественно делом ученого Тана-Богораза, который поставил своей задачей научно показать происхождение и развитие религии. Его попытки особенно интересны в области первобытной культуры и её социального значения. В частности, очень интересно показана эволюция культа: амулетов, фетишей, выяснение того, каким образом эти старинные формы проявляются в современности, очень интересен показ роли религии в прошлом и настоящем... Душой музея в Ленинграде является Тан-Богораз».

Особенностью В. Г. Богораза является то, что он был ученым-художником, исследователем-поэтом. Его беллетристические произведения о народах Крайнего Севера, как например, романы «Восемь племен», «Воскресшее племя», рассказ «На мертвом стойбище» и другие, в значительной части посвящены вопросам религиозных верований. Последний роман даже пытается в художественной форме разрешить вопросы, которые В. Г. Богораз ставил в статьях «Религия, как тормоз социалистического строительства среди малых народностей Севера» и в докладе «Анимизм и научное мировоззрение». В статье «Этнографическая беллетристика» В. Г. Богораз специально уделил внимание задаче правильного отображения религиозных верований в художественной беллетристике⁹³. Еще при царизме В. Г. Богораз написал роман «Яррий — безбожник», который тогда по условиям цензуры вышел под названием «Жертва дракона». Мы оставляем в стороне нашего обзора бесчисленные фельетоны, очерки, заметки Владимира Германовича, не имеющие научного значения, но всегда интересные, ярко написанные, как, например, «Сожжение Квирина Кульмана» (очерки из истории российской инквизиции), «Христос на земле» и т. д. В памфлете «Христос на земле», написанном в 1908 г., очень близком по сюжету к известному роману Эптона Синклера «Меня зовут плотником», полтавский губернатор изрекает: «Если бы Христос спустился на землю, то я вынужден был бы арестовать его».

⁹³ Журнал «Советская этнография». 1931, № 3–4, стр. 136–155.

После смерти В. Г. Богораза осталось много неопубликованных трудов, которые обязательно должны быть изданы⁹⁴.

⁹⁴ В Архиве Академии Наук СССР имеются различные наброски, относящиеся к занятиям В. Г. Богораза историей религии («Современное шаманство», «Шаманство у чукоч» и др.), которые являются лишь вариантами уже опубликованных трудов. В Архиве хранится несколько отзывов В. Г. Богораза на рукописи по вопросам истории религии Ю. А. Васильева, Г. В. Ксенофонтова, А. И. Клибанова, В. И. Недельского, А. А. Попова и других. В трудах В. Г. Богораза по этнографии и фольклору («Культура народов Полярного круга», «Народоведение», «На пороге человеческой культуры» и др.) есть страницы, посвященные религиозным верованиям.

I

В. Г. БОГОРАЗ
СТАДИИ РАЗВИТИЯ
ШАМАНСТВА
[1934–1936 гг.]



Предисловие

Предлагаемая работа¹ составляет водную часть большой монографии о стадиях развития шаманства, которая должна представить сводку наших материалов о шаманстве, также анализ его идеологии, его социальной организации и его психологии; поскольку все это можно обосновать, подвергнув собранные данные углубленному марксистскому анализу.

Работа предположительно будет заключать в себе следующие разделы:

Первая часть: «Определение шаманства».

Главы: I. Фридрих Энгельс о шаманстве.

II. Мнения о шаманстве ученых советской эпохи.

III. Мнения о шаманстве старых ученых.

IV. Шаманство и колдуны первобытных народов Африки, Америки, Австралии.

V. Знахарь, колдун, ведьма.

VI. Шаманство и волхвы.

VII. Шаманство и приволжские финны.

VIII. Шаманство и Калевала.

IX. Определение шаманства.

X. Шаманы, жрецы и пророки.

XI. Шаманство и ислам.

XII. Шаманство и экстаз в религиях Греции и Рима.

XIII. Шаманство в Средней Азии.

¹ Научно-исторический архив ГМИР. Ф. 1. Оп. 1. Д. 36а. Л. 202–296; Ф. 1. Оп. 1. Д. 35. Л. 1–153; Ф. 1. Оп. 1. Д. 36. Л. 1. Сверено: Научно-исторический архив ГМИР. Ф. 1. Оп. 1. Д. 33. Л. 1–418. Машинопись, рукописная правка В. Г. Богораз чернилами, М. И. Шахновича — карандашом (*примеч. М. М. III.*).

Отдельные главы нижеуказанных разделов приведены подробно, однако разделение и распределение многих разделов приводятся предположительно.

Вторая часть. Идеология шаманства. 1) Идеология шаманства есть развернутый анимизм; 2) Две стадии анимизма: более простой и развернутый. 3) Другие элементы религиозных верований, входящие слитно в идеологию шаманства: магия, тотемизм, культ предков; 4) Душа и дух в их взаимных соотношениях; 5) Космогония шаманства; 6) Системы духов и богов. Культ стихии природы; 7) Пантеон богов, дуализм; 8) Шаманские элементы анимизма. Духи-помощники и духи-вредители в их взаимных отношениях; 9) Борьба шамана с духами вредителями.

Третья часть. Социальная организация шаманства: 1) Стадии развития шаманства в их связи с социальной организацией; неразрывная связь шаманства с элементами классового расслоения. 2) Становление шаманства в связи со становлением родового общества. 3) Групповая или семейная магия как матрица и фон для возникновения шаманской специализации. 4) Простейшая форма шаманства и ее основные черты. 5) Усложнение формы шаманства в связи с развитием родового строя; общественный выбор шамана. Шаманский помощник, шаманская школа, наследственность шаманства. 6) Дальнейшее усложнение шаманства в связи с разложением родового строя. Шаманство как мистерия. Сложная организация шаманства на данной стадии; 7) Загнивание и отмирание шаманства в связи с возникновением раннего феодализма. Шаманство и подполье.

Четвертая часть. Психология шаманства: 1) Получение шаманского дара. Пассивный и активный методы; 2) Активный метод — иску́с, пассивный — инкубация; 3) Внедрение материального фактора /американское intrusion/; 4) Два целеустремления шаманства: а) производственное и б) лечебное; 5) Коллективный характер всех шаманских действий. Шаман и его слушатели. Без коллектива шаманство невозможно; 6) Два метода шаманского лечения: а) изгнание вселившегося духа, б) возвращение души, похищенной злым духом; 7) Черные и белые шаманы.

Пятая часть. Мужчина и женщина в шаманстве: 1) Начало шаманства в материнском роде. Шаманка древнее шамана; 2) Отличительные свойства женского шаманства; 4) Сексуальный элемент в шаманстве. Шаманский дух — помощник как небесный супруг или

небесная супруга (шамана или шаманки); 5) Шаманы превращенного поля.

Шестая часть. Описательная часть: 1) Принадлежности шамана: подробное перечисление. 2) Шаманский плащ: древние и новые формы; 3) Шаманский бубен, трещотка, шаманская трость; 4) Шаманский головной убор в различных вариантах; 5) Другие принадлежности шамана: ритуальные ножи и дощечки; 6) Подвески и кисти шаманского бубна и шаманского плаща; 7) Шаманские трюки и фокусы: а) трюки, связанные с магическими действиями, улучшением производства и лечением; б) трюки для забавы и удивления присутствующих; 8) Чревовещание; 9) Шаманская хирургия; 10) Шаманское камлание. Подробное описание с соответствующими текстами. Путешествие шамана в надземные и подземные страны.

Седьмая часть. Шаманская литература: 1) Видения шаманов. Тексты с переводом; 2) Сказки о шаманах, в частности, сказки о соревнованиях шаманов; 3) Сказки, сочиненные шаманами; 4) Основные мифы, связанные с анимизмом и шаманством².

Восьмая часть. Вредительство в шаманстве. Борьба с шаманством в советскую эпоху: 1) Производственные пути шаманства. Охрана старинного уклада; 2) Производственные запреты, их объяснение и неизменность; 3) Борьба шаманства с культурным ростом. Огульное отрицание грамоты и литературы, особенно на туземном языке; 4) Отрицание медицинской и ветеринарной помощи; 5) Борь-

² Культ умирающего и воскресающего зверя, как тотемного предка и культурного героя. Культ женской богини как производственной владычицы и прародительницы материнского рода. Другие основные мифы: магическое бегство и тройная защита от погони чудовища. Перелетные птицы как покровители юного героя. Женщины в птичьей шкуре (лебяжьей, гусиной), как невесты и жены-покровительницы юного героя. Сказочные темы: 1) Юноша, ищущий счастья (богатства, удачной женитьбы, подъема физической и мистической силы) в борьбе с социально-враждебными элементами: в доклассовом обществе соплеменники, в раннеклассовом обществе старшие братья Ивана — крестьянского сына (см. об.) в феодальном обществе — старшие братья Ивана-царевича. 2) Девушка-сиротка (падчерица, нелюбимая дочь), обижаемая старшими родственниками, преимущественно женскими (мачеха, золовки). На помощь приходят сверхъестественные силы. Девушка получает богатство (богатое приданое), становится женою молодого героя. Гонительницы её подвергаются жестокому наказанию. Обе темы являются парными, они, очевидно, относятся к развитому отцовскому роду, причем вторая тема о девушке разработана позднее, чем о юноше.

ба с индустриализацией; 6) Шаманство в союзе с контрреволюционными элементами. Шаманы как активные вредители.

Девятая часть. Методы борьбы с шаманством: 1) Борьба с идеологией анимизма. Выявление элементов материалистического воззрения рядом с элементами анимизма; 2) Аргументация научного монизма против анимистического дуализма. Наглядные примеры; 3) Разрушение шаманства воздействием советской культуры; 4) Школа и ликвидация неграмотности; 5) Литература; 6) Кружки молодежи и партийные группы; 7) Значение индустриализации в разрушении шаманства; 8) Новые производственные группы: заводские рабочие туземного происхождения. Радисты, мотористы и другие техники; 9) Устранение классовых элементов как разрушение классовой базы шаманства. Отречение шаманов; 10) Бесклассовое коллективное общество, отвергающее шаманство, как и всякую другую форму религий.

Эта работа рассчитана на два года, она исполняется мною совместно с группой научных работников в Музее истории религии Академии Наук СССР по Отделу доклассового общества.

Ввиду обширности поставленных задач, мы решили публиковать нашу работу частями в виде ряда выпусков или в виде трех томов по несколько выпусков в каждом.

Первая часть

ОПРЕДЕЛЕНИЕ ШАМАНСТВА

Глава I

ФРИДРИХ ЭНГЕЛЬС О ШАМАНСТВЕ

В книге Фридриха Энгельса «Происхождение семьи, частной собственности государства» мы находим следующие указания на некоторые особенности шаманства. Дело идет о первой ночи, которая осуществляется у разных народов представителем общины. Энгельс писал: «должностное лицо, предводитель племени или рода, кацик, шаман, жрец, князь или как бы он ни назывался является представителем общины и осуществляет над невестой право первой ночи. Вопреки всем новоромантическим усилиям смягчать этот факт, это *jus primae noctis*¹ существует еще и поныне как пережиток группового брака у большинства обитателей Аляски (Банкрофт, *Native Races*, том I, стр. 81), у таху в Северной Мексике (там же, стр. 584) и у других народов»².

В переписке Маркса и Энгельса за период 1868–1883 гг. в письме Энгельса за № 1561, Лондон 8 декабря 1882 г., мы находим дополнительное упоминание о шаманстве, объясняющее предыдущую цитату: «...Я сделал небольшие выдержки из первого тома твоего Банкрофта... Я нашел подтверждение своему предположению, что найденное в Европе первоначально у кельтов и славян *jus primae noctis* является пережитком старой общности полов: у двух племен, далеких друг от друга и различных рас, оно существует для шаманов, как представителей племени»³.

Второе указание на Банкрофта встречаем в письме К. Маркса за № 1471.

¹ Право первой ночи.

² Ф. Энгельс. Происхождение семьи, частной собственности и государства, 1932 г., стр. 52.

³ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч. т. XXIV. Стр. 597–598.

«Заглавие большой пятитомной работы Банкрофта следующее: Н. Н. Bancroft, *The Native Races of the Pacific States of North America*. “Туземные расы тихоокеанских государств в Северной Америке”».

Указания Банкрофта, приведенные Энгельсом, относятся к двум народностям: 1) к эскимосской народности коняги, то же кускоквимцы и 2) к одному из племен, живущему в Никарагуа. Первая ссылка находится в первом томе, в первой главе «Гипербореицы», на стр. 82.

Эта ссылка заимствована из издания К. С. von Baer: «*Statistische und ethnographische Nachrichten über die russischen Besitzungen an der Nordwestküste von Amerika: gesammelt von dem ehemaligen Oberverwalter dieser Besitzungen, Contre-Admiral v. Wrangell, Petersburg, 1839*», стр. 133 (Статистические и этнографические данные относительно русских владений на северо-западном берегу Америки, собранные бывшим правителем этих владений, контр-адмиралом Врангелем. Петербург 1839, стр. 133).

Врангель описывает это с большими подробностями, чем это описано у Банкрофта.

«Женщины вообще не допускаются на совещание в Кашиме⁴, и даже в народных праздниках принимают участие только те женщины, которые были раньше допущены в Кашим при соблюдении особых обрядов. Обряд допущения женщины в Кашим происходит после того, как она было лишена невинности, еще будучи в небрачном состоянии. Ближайший родственник созывает людей, одаряет всех присутствующих, угощает их и представляет им свою родственницу. При этом случае приносится также особая жертва, которая передается шаману, и состоит из бисера, табаку и лучшей носильной одежды. Шаман передает все эти дары духам, чей благосклонности приписывается вообще рождение смелых воинов в среде народа. Шаман соответственно своему долгу или из-за особой благосклонности к родителям девушки лишает ее невинности, и она была бы недостойна появляться на собраниях, если бы она свою первую любовь отдала кому-нибудь другому, а не шаману».

Вторая цитата относится к племени тагу, обитающему в Северной Мексике. У тагу, по словам Кастанеды, жених должен покупать невесту у ее родителей, а после того представить ее какику⁵, вождю

⁴ Кашим — общественный дом эскимосского поселка на Аляске, по преимуществу мужской дом.

⁵ Слово «какик» употреблялось испанцами для обозначения вождей, правителей провинций и городов во всей Вест-Индии, в Центральной Америке, Мексике и Перу. Оно позаимствовано из языка индейцев Кубы.

или верховному жрецу, которому принадлежит право первой ночи. Если невеста окажется потерявшей девственность раньше, то родители возвращают все подарки, и от жениха зависит, оставить ее при себе или обречь ее на жизнь публичной проститутки.⁶

Я нашел у Банкрофта еще третью ссылку, помещенную во II томе той же работы: «Цивилизованный нации», гл. XXI, «Народности Майя», стр. 671:

«Право первой ночи. Несмотря на позор, который падает на женщину, потерявшую свою девственность до брака и скрывшую этот факт, мы узнаем из писаний Андагойя⁷, что в Никарагуа был обычай, подобный европейскому праву первой ночи. Его осуществлял жрец, который жил в храме. Он спал с невестой в течение ночи, предшествовавшей её браку».

В примечании помещена цитата из Андагойя: «В предшествующую ночь с невестой должен был спать тот, кого они считали вроде папы» (Андагойя, Собрание Путешествий, изд. Наварете, том III, стр. 314).

Существование права первой ночи у первобытных народностей и, в частности, принадлежность этого права шаману неоднократно оспаривалось. Я, впрочем, могу привести в дополнение к ссылкам Банкрофта еще ссылку на Ключака, который также утверждал, что эскимосский шаман имеет над девственницей право первой ночи⁸.

Ганс Эгед в своем описании Гренландии тоже дает подробности, относящиеся к этому обычаю и близко совпадающие с указаниями Врангеля: «Женщины в особенности считают себя счастливыми, если Ангеккок (Angekkok) или пророк почтит их своими ласками. Есть даже мужья до такой степени щедрые, что они платят Ангеккоку за такое действие, в особенности если сами они не могут зачать детей, ибо они полагают, что дитя Ангеккока будет счастливее и удачливее в промысле, чем другие люди»⁹.

Со своей стороны Кай Биркет Смит в одной из своих работ возражает Ключаку, что, пожалуй, среди эскимосских девушек трудно найти девственницу¹⁰.

⁶ H. Bancroft. The Native Races of the Pacific States of North America, t. I, стр. 584.

⁷ Паскуаль де Андагойя (1495–1548) — испанский конкистадор, исследователь тихоокеанского побережья Южной Америки (*примеч. М. М. III.*).

⁸ H. W. Klutschak. Als Eskimo unter der Eskimos, Leipzig, 1881. Стр. 234.

⁹ Hans Egede. A Description of Greenland, 1745, стр. 140.

¹⁰ Kaj Birket-Smith. Curibou Eskimo, t. I, стр. 294.

Однако пять различных ссылок, относящиеся к первобытным народностям, в том числе три ссылки, относящиеся к эскимосам, заставляют обдумать эти факты более глубоко.

Конечно, девственность у эскимосов не ценилась и не ценится особенно вплоть до настоящего времени. Тем не менее возможно, что в разных районах шаману действительно принадлежало право воспользоваться ею перед браком.

Это появление права первой ночи можно рассматривать как первый набросок обычая, который возник очень рано, но не мог укрепиться и получил более постоянную форму только гораздо позднее — на стадии более позднего родового строя, например такого, какой указан в Никарагуа по описаниям Андагойя.

Я должен дополнительно указать, что именно у эскимосов в различных областях, весьма удаленных друг от друга, шаман пользуется влиянием гораздо более значительным, чем влияние вождя. Многие исследователи отрицают даже существование вождей у эскимосов. Но существование шаманов признается всеми.

Можно привести замечательное место из «Немецкой идеологии»:

«Разделение труда становится действительным разделением лишь с того момента, когда появляется разделение материального и духовного труда (пометка Маркса на полях “Первая форма идеологов, попы, совпадает”).

С того момента сознание может действительно вообразить себе, что оно нечто иное, чем сознание существующей критики, что оно может действительно представлять себе что-нибудь, не представляя себе чего-нибудь действительного, — с этого момента сознание в состоянии эмансипироваться от мира и перейти к образованию “чистой” теории, философии, морали и т. д.»¹¹.

Во всяком случае из этого отзыва Энгельса о шамане вместе со всеми ссылками на Банкрофта и Бера вытекает то, что шаман представляется Энгельсу как фигура социальная — представитель племени. Энгельс сопоставляет эскимосского шамана с более поздней фигурой жреца, указанной в Никарагуа. Этого жреца считали даже вроде папы.

¹¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. «Немецкая идеология», М., 1933 г. стр. 21–22. В немецком подлиннике указано: «Auf dieser Höhe schrieb Marx in die rechte Spalte, ohne Einfügungszeichen: Erste Form der Ideologen, Pfaffen, fällt zusammen» Karl Marx und Friedrich Engels, Gesamtausgabe, том 5, стр. 21.

Глава II

МНЕНИЯ О ШАМАНСТВЕ УЧЕНЫХ СОВЕТСКОЙ ЭПОХИ

В современной советской науке шаманство часто определяется как особая религия, соответствующая эпохе разложения родового строя. Так, например, в антирелигиозной литературе часто встречаются такие определения: «в эпоху разложения родового строя в соответствии с развивающимся разделением труда появляются жрецы и шаманы. Обычно религию этой эпохи называют шаманизмом»¹².

Приблизительно такое же определение мы встречаем в статье Н. Минлос «Социальные корни шаманства», в общем весьма спутанной и противоречивой¹³. «Шаманство — религия разлагающегося родового строя, является переходной от доклассовой религии к классовой»¹⁴.

Косоков идет даже дальше Лукачевского и Минлос, хотя его определение шаманства довольно запутанно. «Шаманство является религией, представляющей дальнейшую ступень и форму анимистического мировоззрения, которое соответствует общественным отношениям охотничье-рыболовного и начальным ступеням скотоводческого хозяйственного быта. Шаманство — есть классовая религия»¹⁵ и т. д. Однако вышеприведенная цитата из сочинений Энгельса свидетельствует о том, что для него шаманство отнюдь не является классовой религией и даже переходной стадией «от доклассовой религии к классовой».

Социальный строй эскимосских племен даже и в настоящее время является весьма первобытным. В более глухих углах коммунистический строй является живым и действенным. Даже формы разложения коммунистического строя, которые возникают начиная со второй половины XIX века в различных областях огромной территории, занятой эскимосами, представляют характер более примитивный, чем, например, разложение родового строя у народностей

¹² А. Т. Лукачевский. Марксизм и ленинизм как воинствующий атеизм, Гаиз, 1933.

¹³ Антирелигиозник, № 6, 1933.

¹⁴ Н. Минлос. «Социальные корни шаманства», журнал Антирелигиозник 1933, № 6.

¹⁵ И. Косоков. К вопросу о шаманстве в Северной Азии, Изд. Безбожник, М., 1930, стр. 10.

северо-восточной Азии, даже у чукоч, наиболее близких к эскимосам.

Совершенно неприемлемым является суждение о том, что шаманство представляет только переходную стадию. Напротив того, три вышеуказанных мнения представляют крайнее сужение такого протяженного явления как шаманство.

Религиозные идеологи, по указанию Маркса, являются очень ранними специалистами¹⁶. Такими ранними религиозными специалистами являются также шаманы.

Совершенно несомненно, что самое появление шамана означает разложение первобытного строя. Так, в указанных примерах к шаману перешло осуществление общинных прав группового брака.

Одновременно с этим шаманство развивается, приобретает новые формы и проходит сквозь разные этапы разложения родового строя, чтоб достигнуть этапа загнивания уже в пределах раннего феодального общества.

Впрочем, различные авторы из числа указанных выше имеют представление о том, что шаманство прошло сквозь стадии и развивалось в течение долгого периода времени. Так, у Токина мы встречаем: «Чародейское колдовство и камлание шаманов вырабатывалось в течение долгого периода времени, начавшись с коллективных действий в предшествующий период»¹⁷.

Также и Урсынович при всей путанице своих определений, о чем будет сказано ниже, все же предполагал, что шаманство имеет различные стадии, начиная от простейших чукотских шаманов и кончая высшими шаманами у якутов и бурятов, которые собирают вокруг себя целые школы¹⁸.

Еще более запутанно и сложно определение И. М. Суслова, который однако является выдающимся знатоком тунгусского шаманства. Он занимался изучением шаманства в течение целого ряда лет. «Шаманство мы квалифицируем, как религию, которая заключает в себе: во-первых, целую систему древних анимистических представлений, видоизмененных в соответствии с производственными отношениями современного общества туземных северных племен, определяе-

¹⁶ К. Маркс и Ф. Энгельс. Немецкая идеология, М., 1933, стр. 9.

¹⁷ Н. Токин. Очерк происхождения религиозных верований, ГИЗ, М., 1929, стр. 68.

¹⁸ С. Урсынович. Религии туземных народностей Сибири. Изд. Безбожник. М., 1930, стр. 15.

мых уровнем их хозяйственного развития; во-вторых, религиозные настроения, соответствующие более сложным анимистическим идеям (бог, дух, душа), усыпляющим и притупляющим социальные чувства; в-третьих, магические действия, направленные в сочетании с анимистическими представлениями не только на сверхъестественные существа, но и на живых людей в форме особого специфического шаманского искусства, которое зачастую является своего рода театральным представлением мистериального типа»¹⁹.

Таким образом шаманство, во-первых, является системой древних анимистических представлений, во-вторых, системой более сложных анимистических идей и, в-третьих, рядом магических действий театрального типа.

Очевидно, Суслов хотел указать на протяженное развитие шаманства от более древних анимистических представлений к более сложным анимистическим идеям, но разобраться в его определениях довольно трудно.

Кстати сказать, перечисляя анимистические идеи, он начинает с бога и уже потом называет духа и душу.

Впрочем, и другие исследователи, говоря о шаманстве, часто упоминают божество, оставляя в стороне духов.

Также и Петри в своей популярной книжке о религии бурят²⁰ дает указание о том, что шаманство отличается от прочих религий анимистического порядка наличием жреца — шамана. С другой стороны, Петри отрицает в шаманстве присутствие магии. Шаман является жрецом и врачом, заклинателем погоды и предсказателем, но врачует он не заклинаниями или волшебными зельями, а умилением духов, жертвами и славословием. Заклинает погоду не силой личного влияния или тайной волшебных заклинаний, а жертвой или просьбой, направленной к божеству, заведующему данной стихией. Магия как власть человека над природой достигнута им не при помощи познания волшебных снадобий и заклинаний. Шаман бессилен воздействовать на природу.

Это странное представление о шаманстве, конечно, не соответствует фактам. Не только шаман и шаманство, но даже христианская религия имеет определенные магические элементы, и христианские

¹⁹ И. М. Суслов. Шаманство и борьба с ним. Журнал «Советский Север», 1931 кн. 3-4, стр. 91.

²⁰ Б. Э. Петри. Старая вера бурятского народа, Иркутск, 1928, стр. 47.

священники являются их совершителями, ничем не разнящимися от более простых колдунов.

Петри запутался в анализе шаманских обрядов. У шамана, как и у прочих более поздних жрецов, имеется свой специальный обряд служения духам, который отличает его от более древнего знахаря. Знахарю свойственны только магические обряды, более простые и целеустремленные, как у любого знахаря.

Из вышеприведенного следует, что суждения некоторых советских ученых о шаманстве отличаются неясностью.

Например, Токин попросту смешивает шаманов со знахарями и не делает между ними никакого существенного различия. Он указывает шаманов в Африке и Южной Америке, а о сибирском шаманстве, гораздо более типичном, не говорит ни слова²¹. Приведу для полноты еще несколько суждений. Пальма первенства принадлежит С. Урсиновичу. В его книге «Религия туземных народностей Сибири», вышедшей в свет в 1930 г., прежде всего перепутано множество фактов. Так, тунгусы будто бы имеют пастушескую собаку, которая приручена сторожить стадо. На деле пастушеская собака в восточной Сибири вообще не встречается.

«На Камчатке живет особый вид полевой мыши, вроде суслика. Местные жители зовут ее “евражкою”... Зверек составляет себе запасы на зиму из съедобных трав, кореньев, орехов, грибов. Камчадалы знали это и, чтобы долго не искать, осенью обирали норки зверька, оставив ему некоторое количество запасов на зиму, чтобы не издох с голоду»²².

Далее следует рассуждение: отсутствие земледелия сделало здесь на Камчатке вредную в сельскохозяйственных странах евражку очень полезным для человека животным.

Факты перепутаны и здесь. Они заимствованы у Крашенинникова. Но Крашенинников знал, что они относятся не столько к действительности, сколько к фольклору:

«Еще и сие о мышах сказано было мне от камчадалов, будто оне, отлучаясь от нор своих, собранный корм покрывают ядовитым кореньем

²¹ Н. Токин. Очерк происхождения религиозных верований. М., 1929 г. Впрочем, на стр. 65-й Токин упоминает «шаманов и шаманок лопарей», но лопари при всем сходстве с северно-сибирскими народностями обитают все же в европейской части СССР.

²² С. Урсинович. Религия туземных народностей Сибири. Изд. Безбожник, М., 1930. стр. 6.

для окормливания других мышей, корм их похищающих. И будто мыши по вынятии из нор их зимнего запаса без остатку, от сожаления и горести давятся, ущемя шею в развилину у какого-нибудь кустика. Чего ради камчадалы и никогда всего запаса у них не вынимают, но оставляют по несколько, а сверх того кладут им в нору сухую икру в знак попечения о их целости. Но хотя все означенные обстоятельства самовидцы утверждали за истину, однако оне оставляются в сумнении до достовернейшего свидетельства, ибо на камчатских сказках утверждаться опасно»²³.

Более подробный анализ этой темы дан в моей монографии «Чукчи»²⁴. Здесь укажу, что евражка и суслик принадлежали не к мышам, а к особому роду *Spermophilus*.

Корни из мышиных гнезд собирают камчадалские женщины и, конечно, выбирают все до конца, несмотря на вышеуказанное поверье. Если бы они действительно оставляли «зверьку» некоторое количество запасов на зиму, он все равно сдох бы с голоду, ибо камчатская зима длинна и сурова.

Урсынович, очевидно, предполагает у евражки присутствие излишнего продукта, который можно превращать в прибавочную стоимость и отбирать без вреда для зверька.

Другому сибирскому исследователю Н.Н.Козьмину копание корней у алтайских и саянских племен тоже представляется как некий первобытный земледельческие промысел, впрочем без особого указания на мышей²⁵. На деле, копание корней — это типичная собирательная стадия первобытного хозяйства, притом в ее ранней простейшей форме.

Кроме мышей и евражек копанием корней занимаются также и медведи, но, конечно, ни тех, ни других нельзя из-за этого считать земледельцами.

Далее Урсынович описывает камчатских коекчучей, т.е. «женственных мужчин», с которыми камчадалы вступали в самые грубые гомосексуальные отношения:

²³ «Описание земли Камчатки, сочиненные Степаном Крашенинниковым, Академии Наук профессором», 1818 год, том 1, стр. 161.

²⁴ W.Bogoras. The Chukchee. Publications of the Jesup North Pacific Expedition, 1904, t. I, p. 141.

²⁵ Н.Козьмин. Хакасы. Историко-этнографический и хозяйственный очерк Минусинского края. Иркутск, 1925, стр. 123.

«Что же могли представлять из себя эти странные коекчучи? — спрашивает Урсынович. — Я лично считаю их зарождавшимся у камчадалов шаманством, как особой профессией. Я вижу в них начинающих обособляться от остальной массы жрецов»²⁶.

Однако на деле «профессия коекчучей» не имеет никакой экономической базы и должна считаться не новой специализацией, а реликтовым перерождением женского шаманства на особой эротической почве²⁷.

Рассуждения о коекчучах продолжаются следующими обоснованиями:

«Палеоазиаты до прихода русских еще, строго говоря, не выходили из каменного века. Орудия и оружия делались из камня и кости. Почти не имели они представления о земледелии, жили маленькими обособленными общинами, чуть ли не родовым строем»²⁸.

Эти странные ограничительные союзы: «почти не», «чуть ли не», «строго говоря не» — показывают, что автор весьма не тверд в своих суждениях и хорошо не знает, о чем идет дело. И что это значит: «жили чуть ли не родовым строем».

С. Урсынович пишет дальше:

«Шаманизм представляет из себя, главным образом, культ предков и тотемов. ... Различие между шаманским обрядом и позднейшей молитвой можно усмотреть лишь в том, что в шаманском обряде в большей степени представлены элементы принуждения божества, тогда как

²⁶ С. Урсынович. Религия туземных народностей Сибири. Изд. Безбожник, М., 1930, стр. 25.

²⁷ На тех же коекчучах споткнулся и Э. К. Пекарский. Но он, впрочем, говорил об этом откровеннее, чем Урсынович.

«Возникающее при сопоставлении приведенных цитат недоразумение относительно того, что такое собственно Коекчуч — мужчина или женщина, — я не могу выяснить, так как для этого мне пришлось бы проштудировать Крашенникова, на что ввиду спешности работы я не имею времени» (В. Ф. Трошанский. Эволюция черной веры (Шаманство у якутов), стр. 120. Примечание Э. К. Пекарского).

Суждение Пекарского сбивается на анекдот. Вообще отличить мужчину от женщины довольно легко. И что это значит: «Пришлось бы проштудировать всего Крашенникова, на что ввиду спешности работы я не имею времени»? Достаточно просто прочитать Крашенникова, для того чтобы понять, о чем идет дело.

Все эти «недоразумения» будут выяснены в дальнейшем изложении.

²⁸ С. Урсынович. Там же, стр. 15.

в позднейших религиях скорее фигурирует просьба к божеству. Шаман вертится, танцует, кричит и тем стремится запугать или заморозить своего бога; христианин, еврей, мусульманин или ламаист думают в своей молитве лишь упросить соответствующее божество»²⁹.

Эта характеристика шаманства опять-таки не соответствует фактам. Американский искатель покровительства высших сил всемерно стремится их умиловить, не только молитвами, но и жестокими самоистязаниями. Он даже отрезывает сустав пальца и бросает духу в виде жертвоприношения для того, чтобы дух взглянул на него сострадательно.

Азиатский шаман слепо повинуется духам. Духи вселяются в его тело, дают ему свою силу, говорят его устами. Он одержим силой духа, он только пассивное орудие в руках духа.

Элементы принуждения божества, о которых говорит С. Урсынович, относятся к магии и представляют иную, более раннюю стадию.

Можно отметить, что суждение Урсыновича и суждение Петри диаметрально противоположны друг другу.

Петри отрицает в шаманстве наличие магии и принуждения духов. Урсынович напротив того в шаманском обряде видит единственный элемент принуждения божества.

В книге Косокова приведен ряд определений, относящихся к шаманству и заимствованных у разных авторов.

Он критикует их более или менее правильно, указывая на то, что старые этнографы не включили в своё определение те социально-экономические условия, в которых возникло и сложилось шаманство.

Косоков пишет: «Если шаманство признается стадией в развитии религии, то необходимо указать, что эта стадия религии была обусловлена соответствующей ступенью развития материальных производительных сил и свойственными этой ступени производственными отношениями»³⁰.

Всё это, разумеется, верно, но для 1930 года суждения автора надо признать несколько элементарными. Русские этнографы, молодые и старые, давно преодолели эту первую ступень.

²⁹ С. Урсынович. Там же, стр. 33–34.

³⁰ И. Косоков. К вопросу о шаманстве в Северной Азии, Изд. Безбожник, М., 1930, стр. 7.

Также у Косокова мы встречаем немало совершенно неожиданных суждений. Приведу только одно: «особняком стоит определение тов. Урсыновича, которое дано в его докладе «Шаманизм». «...Шаманизм — религия, создавшаяся вслед за возникновением анимистических представлений. Эта религия соответствует охотничьему, рыболовному и начальным стадиям скотоводческого и земледельческого хозяйства, которые мы и наблюдаем у большинства сибирских шаманствующих народностей»³¹.

Косоков, по-видимому, совсем не подозревает, что он дал схему развития «материальной культуры», заимствованную прямо из Библии. На деле земледелие имеет две формы: раннюю — мотыжную — и более позднюю — пашенную, причем мотыжное земледелие в общем предшествует скотоводству, а пашенное земледелие является синтезом мотыжного земледелия и разведения рогатого скота и лошадей.

Также и в скотоводстве, или, точнее говоря, в животноводстве, можно выделить более раннюю форму, которая состоит в приучении и одомашнивании мелких животных и птицы и совпадает с мотыжным земледелием, между тем как разведение рогатого скота и лошадей имеет иное происхождение. «Приручение скота совершилось, должно быть, на окраинах этих огромных пастбищ... в степях Индии, Окса и Яксо, Дона и Днепра»³².

Две небольшие статьи о шамане и шаманстве Е. Г. Кагарова, помещенные в Малой советской энциклопедии, том IX, отличаются неясностями. Е. Г. Кагаров пишет: «Шаман — широко распространенное в Сибири обозначение колдуна или знахаря на переходной стадии к жрецу, обладающего способностью вступать в общение с духами. Наименование шамана вошло в этнологическую терминологию и иногда переносится на колдунов среди других народностей»³³.

Мы видим, что Кагаров объединил колдуна со знахарем, а между ними и жрецом в виде переходной ступени поставил шамана.

Я постараюсь в дальнейшем разграничить все эти категории и поставить их на соответственное место. «Шаманство — культ духов, главным образом предков и тотемов». Этих самых «предков

³¹ И. Косоков. Там же, стр. 8–9.

³² Ф. Энгельс. Происхождение семьи, частной собственности и государства. М., 1932, стр. 18; В. Г. Богораз «Распространение культуры на земле», Л., 1928, стр. 83.

³³ Малая советская энциклопедия, т. X, 1930, стр. 134.

и тотемов» мы уже встречали у Урсыновича, книга которого указана выше.

«Шаманство связано с магией на переходных ступенях от магии к религии, от колдунов к жрецам».

Мы опять встречаем те же переходные ступени.

«Шаманские действия состоят из ряда сцен, — сообщает Кагаров, — в которых шаман жестами и телодвижениями представляет перед присутствующими свое путешествие к духам, свои встречи и беседы с ними, свою борьбу с враждебными силами».

На деле все это происходит несколько не так. Шаман встречается с духами не наяву, а в трансе, в заоблачном мире, потом возвращается из транса на землю и рассказывает о том, что видел, не показывает, а рассказывает. Предварительная стадия, ведущая к трансу, подготавливается пением, а никак не жестами и телодвижениями.

Гораздо большей отчетливостью обладает статья о шаманстве С. Токарева, помещенная в Большой советской энциклопедии, т. 61.

Токарев отличает в шаманстве следующие характерные признаки:

1. Наличие особых лиц — шаманов, обычно профессионалов.
2. Особый ритуал действия — камлание, которое является способом общения шамана с духами, в виде вхождения духа в тело шамана или в форме путешествия его души в мир духов.

Камлание служит для лечения болезни, для обеспечения успехов в промысле, обычно за плату.

3. Материальные принадлежности шаманского ритуала — бубен с колотушкой, плащ, шапка, пояс.
4. Шаманство включает веру в духов добрых, а чаще злых. В их числе состоит главный дух, покровитель шамана, есть духи-помощники, которые служат шаману, и, наконец, злые духи, с которыми шаман борется.

Эти определения в общем представляют совершенно удовлетворительный анализ шаманства.

Однако элементы социальной организации шаманства изложены у Токарева гораздо менее отчетливо.

«Эти элемента выступают не одинаково у разных народов, придерживающихся шаманства, в зависимости от ступеней их социально-экономического развития. Так, на низшей ступени (дородовой строй) шаманство носит наиболее простой, первобытный характер, сохранившийся, например, у чукчей и коряков...

...На стадии распада доклассового общества (в родовом строе) шаманство представляет сложившуюся профессию с довольно сложным ритуалом, с особым костюмом и принадлежностями, и анимистические представления имеют более развитой и сложный характер (например, у тунгусских народов, у ненцев, остяков).

Наконец, в классовом обществе под влиянием религии этого общества (ислама, буддизма) шаманство принимает нетипичную форму: появляется представление о высшем добром существе (алтайцы), камлание иногда заменяются молениями и жертвоприношениями (буряты) и т. д. На этой ступени появляется элемент дуализма в шаманстве: черные и белые шаманы, связанные со злыми и добрыми божествами и духами (якуты, буряты, алтайцы, киргизы).

В дальнейшем шаманство вытесняется религиями чисто классового типа: христианством, исламом, ламаизмом. С другой стороны, в этих религиях сохраняются пережитки самого примитивного шаманства (например, изгнание бесов при крещении (в православии и т. д.))»³⁴.

Можно возразить по поводу этого социального анализа, что чукчи и коряки, например, не являются представителями дородового строя, а раннего рода, ранней стадии родового общества, стадии его становления. Кстати сказать, чукотское шаманство и корякское шаманство представляют большие различия.

Гораздо важнее то обстоятельство, что Токарев принимает алтайское, бурятское, якутское шаманство за степень вырождения. На деле, именно шаманство указанных народов, сочетаясь с распадом родового строя, все же принимает особую форму развития, которую можно считать наивысшей формой шаманства. В этом есть особая диалектика — шаманство развертывается шире именно на стадии своего разложения. Бурятское, якутское, манчжурское, алтайское шаманство имеет сложную организацию, высших и низших шаманов, целый шаманский клир.

Посвящение в шаманы превращается в мистерию, оно развертывается в виде ряда испытаний и обучений и продолжается несколько лет. Тем не менее именно эта стадия является самым типичным ша-

³⁴ Большая советская энциклопедия, т. 61, стр. 802–803.

манством. После того наступает дальнейшая стадия, которую можно назвать вырождением или загниванием шаманства. Шаманские обряды упрощаются, облачение и бубен выходят из употребления. Идеология шаманства рядом с анимистическими представлениями наполняется также элементами, заимствованными из так называемых высших религий — ислама, буддизма, христианства. Вместе с тем под давлением этих религий шаманство отступает на задний план и даже уходит в подполье.

Такие вырождающиеся формы шаманства встречаются в Средней Азии у казаков, у киргизов, у таджиков.

Токарев, к сожалению, соединил вместе эти две стадии, хотя они резко отличаются как по существу, так и по форме.

В 1935 г. в «Известиях Академии Наук СССР» в № 8 появилась работа члена-корреспондента АН СССР Д. К. Зеленина «Идеология сибирского шаманства», которая составляет введение к его более обширной работе «Кульг онгонов в Сибири», подготовляемой автором к печати. Наш анализ должен по необходимости ограничиться только этой вводной работой.

Д. К. Зеленин ставит себе задачу выяснить особенности шаманской идеологии, в частности отличительные особенности шаманского анимизма, ибо без этого «нельзя отграничить шаманство от других примитивных религий»³⁵.

Он начинает с указания о том, что существуют две разные стадии шаманской религии: 1) шаманизм первобытно-коммунистического общества; 2) шаманизм, отразивший в себе отношения классового общества.

То шаманство, которое нам известно как живая религия сибирских племен XIX–XX вв., он относит к классовому обществу.

Древнейшее шаманство он старается «реконструировать на основании известных нам пережитков»³⁶.

Эти утверждения Д. К. Зеленина являются до крайности суженными. Он выставляет как область изучения шаманство только XIX и XX века, т. е. от XX века, конечно, лишь первую четверть столетия. Но наше знакомство с сибирскими народами начинается с XV века и включает XVI, XVII и XVIII столетия. Описание Камчатки

³⁵ Д. К. Зеленин. Идеология сибирского шаманства. Известия Академии Наук СССР, 1935, № 8, стр. 709.

³⁶ Там же, стр. 710.

Крашенникова, которого Зеленин цитирует, относится к XVIII веку. Также к XVIII веку относятся работы Палласа, Гмелина, Георгия Новицкого, которые включают целые серии важнейших сведений о шаманстве сибирских народов.

Точно так же является большим преувеличением мнение о том, что социальный строй современных чукоч, эскимосов, коряков, юкагиров, кетов является строем классового общества. Можно, конечно, сказать, что он включает в себя элементы классового расслоения, но, по существу, до самой мировой войны все эти народности представляли различные стадии родового общества, находившегося в разных стадиях распада, под влиянием капитализма, проникавшего в их среду. Это, конечно, очень далеко от утверждений Д. К. Зеленина, и в связи с этим мы имеем полную возможность вместо реконструкции, которая всегда произвольна, дать анализ первой стадии сибирского шаманства, бытовавшей до последнего времени у чукоч и эскимосов, основанный на связном изложении фактов, наблюдаемых и описанных русскими учеными XVIII–XIX веков.

Д. К. Зеленин этого не сделал, и материал, которым он располагает, в общем недостаточно обширен.

Работа Д. К. Зеленина была подвергнута рассмотрению на одном из заседаний этнографической секции Института антропологии и этнографии, на котором был сделан ряд существенных возражений и, между прочим, было указано, что Зеленин не привлек к рассмотрению материалов по шаманству, выходящих за узкие пределы так называемого сибирского шаманства, и нимало не использовал данных по шаманству у эскимосских и индейских народов полярной Америки, за единственным исключением одной весьма устарелой газетной статьи русского епископа И. Вениаминова, помещенной в «Сын отечества» 1839 г. и относящейся к глинкам³⁷.

К сожалению, Д. К. Зеленин не счел возможным учесть сделанные ему возражения, и в его печатной статье мы опять-таки находим эту статью Вениаминова как единственный материал по всему североамериканскому или, лучше сказать, по всему зарубежному шаманству.

Еще одна американская цитата относится к американским эскимосам и взята из Франца Боаса, но она позаимствована из моей

³⁷ И. Вениаминов. Мифологические предания и суеверия колошей, обитающих на северо-зап. берегу Америки. Сын отечества. 1839 г., т. XI, стр. 40–82.

русской статьи, что, впрочем, указано в примечании. Я, разумеется, ничуть против этого не возражаю, но все же по шаманству североамериканских народностей есть огромная литература на английском, испанском и датском языках. Странно видеть, что вся эта литература осталась совершенно не использованной.

После этих предварительных замечаний мы постараемся сделать изложение сущности статьи Д. К. Зеленина, хотя это нелегко, ввиду ее плохой организованности. Нам придется рядом с её изложением указать те огромные области шаманства, которые совершенно выпали из изложения Зеленина, очевидно, в силу недостаточного использования материала.

Основное положение Зеленина следующее: возникновение шаманства, именно его древнейшей стадии, связано с его лечебной функцией. Это относится не только к шаманству, но и к другим примитивным религиям. «Главное практическое целеустремление всех примитивных религий выявлено в шаманстве даже ярче и прозрачнее — это лечение болезней»³⁸.

«Производственные функции шаманов, помощь их охотничьим и иным промыслам составляли сначала меньшую долю в шаманской практике...»³⁹.

«Производственная функция шаманов особенно выросла в эпоху разложения рода, когда традиционный авторитет родовых старшин колебался или нуждался в новой поддержке»⁴⁰.

Мы должны указать, что эти оба утверждения Д. К. Зеленина производят ошеломляющее впечатление. Все первобытные религии, по мнению Д. К. Зеленина, имеют целью лечение больных, а с производством связаны только отдаленно. Между тем из самой основы учения марксизма, как известно, вытекает, что религия порождена бессилием дикаря в борьбе с природой. Религия является фантастическим отражением действительности. И это относится преимущественно к области производства и распределения материальных ценностей.

Практическое целеустремление к лечению болезней, по мнению Д. К. Зеленина, выявлено в шаманстве ярче и прозрачнее, чем в других примитивных религиях.

³⁸ Д. К. Зеленин. Указ. соч., стр. 711.

³⁹ Там же, стр. 712.

⁴⁰ Там же, стр. 735-736.

На какие же фактические данные ссылается Д. К. Зеленин в подтверждение этого неожиданного суждения? Он ссылается на материалы любительского характера, например на статейку советника Амурского губернского управления Сильницкого «Быт гиляков на низовье Амура». Далее ссылается на сообщение Феликса Кона, помещенное в третьем томе его «Воспоминаний». У Кона сказано: «Во время моих скитаний по белу свету мне очень части приходилось встречаться с шаманами. Шаманы по преимуществу знахари и врачи. Специальность шаманов — борьба со злыми духами, заступничество перед ними за человека».

Надо действительно сказать, что если «во время скитания по белу свету» обращаться к шаманам, встреченным случайно на дороге, с просьбой показать образцы шаманского камлания, то действительно прежде всего увидишь лечение больного, причем это лечение будет показано в позднейшей индивидуализированной форме. Шаман, как индивидуальный специалист, лечит больного, как индивидуального пациента, и за это получает индивидуальный гонорар.

Между тем также и в лечении на первом месте стояли и до сих пор стоят коллективные шаманские действия, направленные к защите человеческого коллектива против коллективного нападения злых духов, — например, во время лечения заразных болезней.

Такая коллективная защита против нападения злых духов, несущих болезнь, существует, конечно, не только у сибирских народностей. Стоит напомнить так называемое опахивание, которое производилось совсем недавно в российских деревнях группой женщин, раздетых донага; они проводили круговую борозду, которая должна была защитить деревню, в одних случаях против оспы, в других случаях против сибирской язвы. В первом случае это действие относилось к борьбе с эпидемией, во втором случае к борьбе с эпизоотией, т. е. собственно к защите производства. Таким образом, мы видим, что обе группы действий, направленных к борьбе с духами, тесно соприкасаются друг с другом.

Вообще коллективные моменты шаманства совершенно выпали из области изучения Д. К. Зеленина. О коллективном лечении больных он говорит только в связи с амурскими корейцами, причем опять-таки коллектив нескольких шаманов изгоняет одного демона из одного индивидуального больного.

Я считаю совершенно излишним приводить многочисленные факты коллективных элементов в области шаманского лечения. Что

касается связи шаманства с производством, я должен указать, что каждый полевой наблюдатель, который провел среди того или другого племени не менее года и, таким образом, мог наблюдать основные производственные процессы в их сезонных изменениях, может засвидетельствовать, что с производственными процессами связаны религиозные обряды, которые также имеют сезонный характер и, с одной стороны, являются коллективными действиями всей человеческой группы, направленными к улучшению производственных условий путем магических действий. С другой стороны, эти магические действия производятся при непосредственном участии и под постоянным руководством всех шаманов, живущих в околотке.

Это имеет, разумеется, место также у сибирских народов и было многократно описано под именем так называемого семейного шаманства, о котором Д. К. Зеленин не говорит ни слова.

Мы считаем термин «семейное шаманство» неточным, ибо шаманство предполагает специализацию. Было бы точнее сказать: «семейная магия», и при этом объяснить, что она послужила матрицей для шаманской специализации.

С другой стороны, также и определение «семейная магия» слишком сужено, ибо нужно говорить о коллективных магических действиях, производимых не только семьями, но также и более обширными общественными группами.

Апогеем шаманского воздействия до сих пор являются коллективные производственные праздники, которые начинаются и кончаются торжественным шаманским служением. Здесь мы имеем шаманские съезды со всех ближайших околотков, состязания шаманов, исполнение различных трюков, чрево вещание и другие способы сношения с духами.

Мы имеем также шаманские съезды и коллективные шаманские действия даже на сравнительно более ранних стадиях развития шаманства, например у оленных чукоч во время больших праздников осеннего убоя оленей; у приморских чукоч и эскимосов во время весенних праздников привлечения охотничьих зверей и во время осенних праздников воскрешения зверей, в частности во время китового праздника, праздника моржовых голов и т. д.

Приводить другие примеры считаем излишним. Но так как Д. К. Зеленин считает возможным говорить также и о других религиях, мы хотим сделать указание, что каждый православный или католический молебен о ниспослании дождя, об уничтожении по-

левых вредителей является точно таким же производственным магическим действием, выполненным данной общественной группой, под руководством религиозных специалистов — православных или католических священников.

Выше я указал, что из анализа Д. К. Зеленина выпали все коллективные элементы анимизма и шаманства. Это приводит его иногда к очевидным недоразумениям. Он цитирует, например, из материалов В. Г. Богоразов довольно известную чукотскую идею о том, что похищение демоном людских душ является в виде организованной охоты духов за душами. Он приводит подробную цитату, но он совершенно не заметил коллективной формы этих представлений. Дальше он продолжает так: «Если, таким образом, сравнивать похищение духами людских душ с организованною охотою, то вселение в больного человека духа болезней надо будет сопоставлять с первичным собирательством: где только дух найдет себе пищу, там он и остается, поселяется — пока ему тут есть чем питаться»⁴¹.

Для более стройного сравнения ему следовало взять из чукотских материалов какой-нибудь другой отрывок, например из сказки о Чесоточном Шамане, где чрезвычайно четко описывается, как женский птичий дьявол похитил душу мальчика Рынтеу и откармливает её у себя в жилище, чтобы она стала жирнее. После того Чесоточный Шаман прилетает в ту далекую темную землю, где обитает птичий женский дух, и в свою очередь похищает душу мальчика. После ряда приключений он приносит душу на нашу землю.

Надо сказать, что у всех первобытных народов, в том числе и у народностей Сибири, представление о духах, враждебных человеку, имеет две формы: с одной стороны, это коллектив охотников или воинов, которые ездят на быках и лошадях, на собаках и оленях, имеют собственные шатры, женятся, рождаются и умирают.

Этот коллектив ведет нападение против человеческого племени, которое выражается в эпидемической болезни. Защита против нападения также ведется коллективно группой наличных шаманов.

Второе представление — это индивидуальная фигура отдельно духа вредителя. Например: кашель, насморк, грипп, корь, оспа, падающая болезнь и т. д. Они нападают на людей в одиночку, либо забираясь ночью в человеческий шатер, либо подстерегая одиноких прохожих на пустынных дорогах.

⁴¹ Д. К. Зеленин. Указ. соч., стр. 714.

Борьба с каждым таким духом-вредителем ведется шаманом большею частью единоличными усилиями, и именно сюда относятся те случаи шаманского лечения, которые особенно подчеркивает Д. К. Зеленин.

С другой стороны, также и здесь коллективный момент занимает выдающееся место.

Индивидуальный шаман-специалист всё же не может лечить пациента без участия коллектива слушателей. Собираются семейные, соседи, в общем несколько десятков человек; в определенных местах они подпевают шаману, поддерживают его установленными возгласами: «да», «правда», «конечно». Мало того, они имеют особого предводителя, который руководит этими возгласами, и до известной степени составляет параллель греческому хорегу. Хорег вместе с Хором принимал, как известно, непременно участие в постоянном развертывании драматического действия.

Д. К. Зеленин поставил себе задачу выяснить отличительные особенности шаманского анимизма. Но самая сущность, сердцевина шаманского анимизма состоит в делении духов на две большие категории: 1) духи-вредители, враждебные людям и враждебные шаманам, 2) духи-помощники, при помощи которых шаман или шаманы борются с духами-вредителями. К крайнему удивлению, это различие также выпало из анализа Д. К. Зеленина. Духи-покровители явились только в конце статьи, притом как явление позднее и новое.

«Главное новшество то, что в своей борьбе с злыми демонами новые шаманы опираются уже на содействие своих духов-покровителей и духов-помощников»⁴².

Между тем, специфика шаманства на всем протяжении его существования состоит именно в общении шаманов с духами-помощниками. Это общение имеет интимный характер, отсюда возникает идея о половом общении шамана с духами-помощниками.

В виде некоторого подтверждения приведу цитату из статьи о шаманстве С. Токарева, помещенной в «Большой советской энциклопедии», т. 61, и составленной, в общем, довольно отчетливо. Токарев отличает в шаманстве следующие характерные признаки: 1) наличие особых лиц — шаманов, обычно профессионалов; 2) особый ритуал действия — камлание, которое является способом обще-

⁴² Д. К. Зеленин. Указ. соч., стр. 742.

ния шаманов с духами в виде вхождения духа в тело шамана или в форме путешествия его в мир духов.

То, что Д. К. Зеленин говорит о древнейшем, первичном шаманстве, где характерными шаманскими действиями является борьба шамана со злым духом без участия духов-помощников разными способами, большей частью механическими, например путем всасывания, — является, конечно, только реконструкцией, быть может, не лишенной интереса, но в общем совершенно произвольной, а главное, имеющей характер не только механический, но также биологический.

Это биологическое устремление привело Д. К. Зеленина к ряду утверждений, можно сказать, вполне невероятных. Например, «первыми шаманами были нервноболезные люди, которые сознательно и намеренно воспринимали в себя духов болезней из больных людей»⁴³.

Что означает это двойное подчеркивание: «сознательно» и «намеренно» — понять очень трудно. В виде объяснения Д. К. Зеленин приводит второе положение:

«Хронические нервные больные были привлечены родовым коллективом к тому, чтобы воспринимать в себя духов болезни, выселяя их из больных людей»⁴⁴.

Несколько ниже Д. К. Зеленин называет это «навязыванием шаману его функций со стороны родового коллектива».

Опять-таки трудно представить себе, в чем выражалось это привлечение и навязывание, которое, очевидно, по мнению Д. К. Зеленина, имело сознательный и намеренный характер.

Оно происходило, очевидно, на ранней общественной стадии, которую Д. К. Зеленин увязывает с эпохой матриархата.

«В эпоху матриархата важнейшие общественно-родовые функции выполнялись женщинами. Тогда и лечебная функция будущих шаманов принадлежала также женщинам»⁴⁵.

Венцом биологической теории Д. К. Зеленина является третье утверждение:

⁴³ Д. К. Зеленин. Указ. соч., стр. 724.

⁴⁴ Там же, стр. 725.

⁴⁵ Там же, стр. 730.

«Восприятие всяким человеком в себя духов приравнялось первоначально к беременности... Демон вселяется и “сидит” в человеке подобно тому, как живой утробный плод помещается в беременной женщине... Непосредственный опыт беременных женщин мы склонны считать даже реальной базой для развития самой идеи о вселении духа в человека»⁴⁶.

Этот домысел Д. К. Зеленина также имеет вполне биологический и механистический характер. Он, во всяком случае, не согласован ни с какими фактами, которые относятся к женскому шаманству.

Беременная женщина у множества народов считается нечистой, а также нечистыми считаются все проявления женской половой жизни — месячные очищения, выкидыши, послеродовые выделения, воды, плацента, пуповина и т. д.

В связи с этим у многих народов, притом у народов сибирских, материальные элементы, связанные с женской половой жизнью, считаются враждебными шаманству. Для того чтобы ослабить шаманский дар, достаточно потереть во время камлания лоб шаману женской послеродовой жидкостью.

Можно привести еще следующую цитату из так называемого «видения» чукотской шаманки Тельпинги. «Но свекровь и её сестра, видя, что я хочу стать великой шаманкой, опоили меня послеродовой жидкостью перворождавшей суки, оттого испортилась внутренность моя и душа собаки вселилась в меня»⁴⁷.

Точно так же у индейского племени павиоцо мы встречаем такое ограничение:

«Менструирующие женщины не должны присутствовать во время шаманского лечения. Как только такая женщина входит, шаман сразу узнает об этом, и голос его становится хриплым. Он перестает петь и приказывает этой женщине принести красной краски. Он приказывает этой женщине провести круг этой краской вокруг огня, потом окрасить себя самое. Только тогда она может уйти»⁴⁸.

Если же говорить о биологических элементах женского шаманства, то следует признать, что шаманство достается женщине в общем легче, чем мужчине.

⁴⁶ Д. К. Зеленин. Указ. соч., стр. 730.

⁴⁷ В. Богораз. Материалы по изучению чукотского языка и фольклора. СПб., 1900, стр. 382.

⁴⁸ Willard Z. Park. Paviotso Shamanism, American Anthropologist, 1934, стр. 98–113.

Д. К. Зеленин цитирует из материалов В. Г. Богораза следующее суждение: «Женщина от природы шаманка». К сожалению, он цитаты не заканчивает, а дальше цитата продолжается так: «ей нечего готовиться». Несколько выше сказано: «Подготовительный искус у женщин короче и проще, чем у мужчин».

Любопытно отметить, что именно на этой странице приводится ряд указаний о том, что рождение детей действует разрушительно на шаманское вдохновение⁴⁹.

Между тем пора бы оставить старинную моду, которая некогда была чрезвычайно распространена в работах этнографов, не знавших полевой работы, например типа Летурно⁵⁰, и состояла в том, чтобы выставить какую-нибудь дедуктивную идею и подбирать факты в её подтверждение, а все, что не нравится, просто выпускать.

В женском шаманстве имеют значение не те физиологические функции, о которых говорит Д. К. Зеленин и которые связаны с родами, а другие функции, которые связаны с половой любовью. Сюда относятся представления о сверхъестественном супруге, который возглавляет группу духов-помощников. Как известно, в области западноевропейского колдовства из этой идеи о сверхъестественном супруге возник вариант о злом духе-инкубе, которым является любовником и другом для каждой ведьмы.

В области шаманства и других родственных религий, относящихся к той же социальной стадии, идея о небесном супруге привела к так называемому превращению пола. Этапы развития этой идеи следующие. В материнском роде религиозными специалистами были женщины. Соответственно этому небесные супруги-помощники должны были быть мужчины.

В отцовском роде религиозными специалистами шаманами являются мужчины. Соответственно этому небесные духи-помощники должны были быть женщины. Л. Я. Штернберг в своей работе «О божественном избранничестве» собрал множество сюда относящихся фактов, хотя его половая теория развития шаманства далеко не покрывает всех имеющихся данных⁵¹.

⁴⁹ В. Г. Богораз. К психологии шаманства у народов Северо-Восточной Азии, Этнографическое обозрение, 1910, IV 1–2, стр. 10.

⁵⁰ Шарль Летурно (1831–1902) — французский антрополог и социолог (*примеч. М. М. Ш.*).

⁵¹ Журнал «Этнография», 1927, № 1–2.

Тем не менее шаманы превращенного пола возникли в виде поправки к этой теории небесных супругов и супруг.

Юноша, которому духи вместе с шаманским даром навязывают превращение пола, исполняет физиологические функции женщины и таким образом имеет на небе мужского сверхъестественного покровителя, а также на земле мужа и любовника, с которым сочетается по методу гомосексуализма. Интимное общение шаманов с духами принимает вариант довольно неожиданный.

Мы могли бы развить эту теорию более подробно, но мы на ней отнюдь не настаиваем, а просто приводим её в виде некоторого противовеса к чересчур элементарной теории Д. К. Зеленина, изображающей женщину-шаманку, также в подражание ей и мужчину-шамана, в виде беременных духом-вредителем.

Из всего вышесказанного следует что та проблема, которую Д. К. Зеленин выдвигает как основную задачу своего исследования, а именно изучение шаманского лечения, отнюдь не играет такой выдающейся роли. Д. К. Зеленин говорит о двух основных представлениях сибирских шаманистов, относящихся к причинам болезней: во-первых, вселение в больного человека демона болезни, во-вторых, похищение демоном человеческой души. Он стремится доказать, что вселение злого духа древнее похищения души.

Но дело в том, что это сопоставление совершенно непригодно для всех производственных моментов шаманства, а также и вообще для всех его коллективных моментов. Оно относится к узкому вопросу о причинах заболевания индивидуального человека от действий индивидуального духа. Сделав эти необходимые ограничения, мы все-таки считаем необходимым сказать несколько слов об этой основной проблеме работы Д. К. Зеленина.

Во-первых, кроме двух указанных методов этнографы согласно признают существование третьего метода, а именно материального внедрения причины болезни. Такое материальное внедрение, по-английски *intrusion*, совершенно преобладает в североамериканском шаманстве. Вселение духа больного, так называемая одержимость *possession*, в Америке встречается редко. По мнению североамериканских туземцев, болезни вообще происходят оттого, что те или иные материальные факторы, посылаемые шаманами или действующие сами собой, внедряются в человеческое тело и производят болезни.

В № 4–5 за 1935 г. журнала «Советская этнография» помещена статья проф. Франса Боаса «Способы колдовства у народов Кваки-утль» (перевод рукописи).

В статье описывается множество способов, какими шаманы указанного племени создают «порчу» из различных сочетаний человеческой кости, змеиной кожи, сушеных лягушек и змей и т. д.

Этими порчами они наводят болезни и даже смерть, создают любовную присуху и т. д.

Такие же порчи вполне материального свойства, причиняющие болезнь или смерть, а также любовную присуху, существуют и в Северной Евразии у множества народов, — например, в полярной полосе, с одной стороны на крайнем западе у лопарей, а с другой стороны на крайнем северо-востоке у чукоч.

Что касается двух вышеуказанных причин болезни, связанных с духами, то можно было бы признать, что вселение духа древнее похищения души.

Для того чтобы создать себе представление о похищении души, нужно первоначально выработать представление о самой душе, которое не является первичным.

Возможно, однако, что на данной стадии развития представление «о злом демоне болезни» тоже не является четким. Болезнь представляется в виде злого начала, нападающего на людей затем, чтобы грызть внутренности. Есть множество фактов, подтверждающих то, что этот злой демон, или злое начало, действительно питается внутренностями, мясом и кровью человека. Злой дух у чукоч в древнейших рассказах изображается как *pont̄yrekken* «любитель печени». У других племен злой дух съедает сердце, у третьих выпивает кровь и т. д. Мы имеем также у манчжуров представление о невидимом существе <нрзб.>, которое поедает сердце и печеньку людей⁵².

Такие же упрощенные и элементарные представления существуют повсюду на земле вплоть до фигуральных оборотов нашей собственной речи: «кровопийца», «кровосос», «он пьет мою кровь».

На данной стадии лечение болезни состоит в изгнании злого духа, поедающего сердце или печень человека. Изгнание злого духа представляет самую обычную и древнюю форму лечения болезни,

⁵² Андрей Руднев. Новые данные по живой манчжурской речи и шаманству. Записки Вост-Сибир. Отд. Рус. географ. общества. Том XXI, вып. 1, 1912, стр. 71.

известную на земле. Оно производится магическими средствами, заговорами или устрашающими приказами. Например, у гольдов, обнаружив злого духа, шаман вместе со всеми присутствующими начинают кричать хором «га!», что значит «вон!». Сюда же относится существующее повсеместно в христианстве изгнание злых духов из бесноватых, «одержимых», кликуш и т.п. Соответственные примеры мы имеем, как известно, еще в Евангелии, где Христос изгоняет злых духов из бесноватого и разрешает им вселиться в стадо свиней.

Мы видим, что изгнанием злых духов повсюду занимаются религиозные специалисты, хотя на данной стадии их еще нельзя называть шаманами, ибо их отношения с духами имеет внешний характер.

В других случаях уstraшенные духи обращаются в бегство, удаляются в далекие страны или даже в загробные области, вне пределов нашего земного шара.

В дальнейшем происходит параллельная выработка более четких представлений о злом духе, вселившемся в больного человека, а также о добыче, которую он может иметь. Создается представление о человеческой душе, маленькой, человекообразной, чрезвычайно подвижной, которая в разных случаях склонна покидать человеческое тело, а потом возвращаться обратно. Душа представляется естественной добычей для злого духа болезни. Однако, вслед за вселением духа, душа улетает. Иногда злой дух успевает схватить её ещё до отлета. В других случаях он гонится за ней в пространстве, и они пролетают во всю ширину подземных и надземных миров. Даже схвативши душу еще до отлета, злой дух не потребляет её на месте, а улетает с ней в свою собственную область, туда, где обитают в подземной землянке или в железном шатре его жена и дети, которым человеческая «душка маленькая» должна служить питанием. Собственно с этой минуты начинается настоящее шаманство. Для того чтобы помочь больному, шаман должен взлететь в ту же отдаленную область и там сразиться со злым духом или в свою очередь похитить у него украденную душу. На обратном пути злой дух гонится за шаманом, и они опять-таки пролетают по затейливым дорогам сквозь разные миры.

Для того чтобы лететь ввышину, шаман имеет волшебного зверя, оленя, медведя, домашнего быка или коня и т.д. Таким же средством для полета служит бубен, который в одних случаях представляется как летучая лодка, а в других случаях — как тот же волшебный зверь, принявший новый образ.

Душа, улетевшая из тела, чтобы спастись от злого духа, обычно имеет форму зооморфную. Это маленькая птичка, кузнечик, стрела, оса. Пролетая мимо, она жужжит на лету.

После возвращения на землю, шаман приносит с собой маленькую душку больного, спрятанную в каком-нибудь укромном местечке его плаща или бубна или просто проглоченную. Теперь ему предстоит задача вложить её в тело пациента. Он извлекает её из тайного хранилища в виде камешка, хвоинки, червяка и ловким движением рук или губ показывает вид, что он поместил в тело больного сквозь грудь или макушку головы.

Параллельно с этим возникает представление о том, что злого духа, вселившегося в человеческое тело, можно извлечь оттуда в виде такого же маленького камешка, хвоинки, жучка, червячка и т. д. Это можно сделать высасыванием, а потом выплюнуть злого духа в руку или на бубен и подвергнуть его истреблению. Шаманы вообще во множестве истребляют злых духов. Злые духи влезают в шатер сквозь дымовое отверстие, шаман подставляет им бубен, они сыпятся в бубен как пепел или вялые листья. Шаман встряхивает их в воздухе, потом сдувает их по ветру, и они исчезают.

Мы считаем, что в данном случае существует своеобразное диалектическое сопоставление.

С одной стороны, представление о человеческой душе возникает позднее представления о злом духе, а с другой стороны, представление об уменьшенных формах злого духа, видимо, возникает в связи с уменьшенными формами человеческой души, иначе было бы трудно понять, почему злой дух, который грызет человеческие внутренности, вдруг сделался бы маленьким жучком, червячком и т. д.

Мы имеем в шаманстве также и другую серию уменьшенных форм духов, но это относится к духам-помощникам. Духи-помощники, по существу, могут быть огромными и грозными, но, приходя на зов шамана, приближаясь к нему и покоряясь его воле, они становятся маленькими, ручными и безобидными.

Они тоже являются в виде кузнечиков, бабочек, крошечных звериных фигурок и т. д.

Духи-вредители в развитом шаманстве вообще не изменяют своего образа. Во время камлания они могут незримо присутствовать в шатре и свирепо рассматривают шамана и его помощников.

Впрочем, у Д. К. Зеленина в данном случае для этих уменьшенных образов злого духа есть особая теория. Она довольно подробно

развита в его другой статье: «Развитие представлений о злых духах в примитивном человеческом обществе»⁵³.

Теория эта состоит в том, что среди злых духов и враждебных зверей особенно настойчиво выдвигаются насекомые и мелкие зверьки, которые причиняют столько неприятностей первобытному человеку.

Собственно, трудно понять, каких именно мелких зверьков он имеет в виду: мыши, лягушки, ящерицы особых неприятностей первобытному человеку не причиняли, а еще продолжали служить источником питания, правда, быстро выходявшим из употребления.

В этой небольшой статье в четыре печатных столбца журнала «Антирелигиозник» мы имеем шесть упоминаний о насекомых и зверьках.

Седьмая цитата относится одновременно к мелким и крупным животным: «Для большей безопасности коллектив людей еще окружает свое жилище колючими растениями, а также растениями с острым и тяжелым запахом, держит наготове свои орудия и, в случае нападения врагов, производит крик и свист, шум и треск своими трещотками»⁵⁴.

Вся эта артиллерия, по мнению Д. К. Зеленина, направлена против ужасных москитов.

Д. К. Зеленин несомненно преувеличивает вредоносность насекомых в быту первобытного человека. На деле не только первобытные люди, но даже крестьяне более культурных стран, ночлежники в притонах больших городов Европы и Америки проявляют равнодушие ко всяким насекомым, перечислять которые нет надобности.

Ограда из колючих растений направлена не против москитов, а против более крупных зверей: львов, тигров, пантер, которые ночью способны перепрыгнуть через ограду и, не обращая внимания на горящий костер, увести человеческую живую добычу.

Представление о злом духе совпадает не с москитом, а с тигром или леопардом.

Леопард, как и злой дух, прячется, движется скрытно, подбирается к людям невидимо и тайно, а потом бросается из темноты и уносит человека.

⁵³ Д. К. Зеленин. Развитие представлений о злых духах в примитивном человеческом обществе. Журнал «Антирелигиозник», 1933, № 4.

⁵⁴ Журнал «Антирелигиозник», 1933, № 4.

Львы, леопарды и тигры в Старом Свете, ягуары в Новом Свете являются не только врагами, но также и предметом обоготворения. Убитому льву или пантере в Африке устраивают такие же торжественные похороны, как убитому медведю в Северной Евразии.

Возможно, что самое представление о злом духе в начале своего возникновения впитало элементы, относящиеся именно к этим проворным и опасным хищникам.

Таким образом, идея Д. К. Зеленина о том, что как среди злых духов, производящих болезни, так и среди тотемов, дающих против злых духов защиту, преобладают насекомые и мелкие животные, конечно, ничуть не покрывает всех фактов. Точно так же то, что Д. К. Зеленин говорит о высасывании шаманом злых духов болезни и о вмещении их в свою собственную утробу с тем, чтобы в дальнейшем переместить их в жертвенных животных, тоже покрывает лишь некоторую часть фактов.

С другой стороны, очевидно в сознании ограниченности этого вмещения шаманами злых духов болезни Д. К. Зеленин присоединяет сюда вообще всякое вселение духов в шаманов, но дело в том, что эти явления совершенно неоднородные. Шаманы во время камлания вселяют в себя, вернее, подвергаются вселению своих духов-помощников, причем это имеет множество разнообразных форм. Например, у такого-то шамана в качестве духа помощника состоит сокол. Одновременно шаман имеет амулет в виде сухого соколиного крыла. Если шаману нужно лететь в далекое странствование, шаман оживляет этого сокола, потом сливается с ним, сохраняя при этом все свое шаманское сознание и летит вперед в виде сокола, но это не имеет ничего общего со вмещением мелких животных или насекомых, высосанных из больного во время лечения.

Правда, Д. К. Зеленин относится к этому вопросу совершенно формально. Он считает, что на ранней стадии самые демоны мыслились еще недифференцированным коллективом и полагает, что все они считались вредоносными духами болезни. В классовом обществе духи разделяются на главных и второстепенных, их помощников, и получают различные функции. Налицо дифференциация и иерархические отношения между демонами⁵⁵.

⁵⁵ Д. К. Зеленин. Идеология сибирского шаманства, Известия Академии Наук СССР, 1935, № 8, стр. 736.

Пользуясь этой дифференциацией, шаман может, так сказать, маневрировать между демонами: «В случае вражды между демонами шаманы становятся на сторону более сильных, а часто и сами натравливают духов одних на других»⁵⁶.

Вся эта фантастическая концепция опять-таки не соответствует представлениям сибирских народов. Действительно, на более поздних ступенях шаманства мы имеем разделение духов на главных и второстепенных, хотя в общем довольно нечеткое. Но мы не имеем нигде такого представления, что будто бы шаманы вмешиваются в борьбу духов и становятся на сторону сильных против слабых.

С другой стороны, эта более поздняя дифференциация существенно отличается от первоначального разделения духов на основные категории: 1-я категория — духи-вредители, 2-я категория — духи-помощники. Существует и 3-я категория духов — духи-хозяева, которые в общем относятся к человеку довольно нейтрально. Это основное разделение духов возникло очень рано, и оно не имеет отношения к иерархии духов. Оно построено по принципу отношения той или другой категории духов к интересам человеческой группы в области производства, защиты здоровья и жизни.

Противопоставление духов-помощников духам-вредителям представляет начало шаманства. Более ранние действия по борьбе с духами-вредителями являются не шаманскими, а магическими. Специфика шаманства, возникающая очень рано, на стадии становления рода, предполагает наличие духов-помощников, интимное общение шаманов с этими духами, нисхождение этих духов на землю, где они общаются с шаманами, в окружении человеческих слушателей, полеты шаманов в надземные и подземные пространства в союзе и слиянии со своими духами-помощниками. Вне круга этих представлений не существует шаманства.

Точно так же мнение Д. К. Зеленина о тактике действий, существующих между людьми и демонами, не соответствует действительным фактам. Вначале будто бы преобладает по отношению к духам борьба и равенство, а потом начинает преобладать тактика угождения и преклонения. Такое изменение тактики относится к магическим действиям, а шаманские действия складываются иначе. Друзьями человека, в частности друзьями шамана, являются духи-помощники. Духи-вредители являются непримиримыми вра-

⁵⁶ Там же, стр. 736.

гами. Между шаманами и духами-вредителями никогда не бывает никаких соглашений.

По поводу статьи Д. К. Зеленина было указано, что автор трактует вопросы идеологии шаманства, но ни слова не говорит о реакционной роли этой идеологии, об эксплуататорской роли шаманов, которые при царизме были агентами местной и колониальной эксплуатации, а в наше время поднимали контрреволюционные восстания, в отдельных районах вплоть до 1934 года.

В виде возражения выставлялось утверждение о том, что статья Д. К. Зеленина сугубо теоретическая и написана вне плана практической политики.

С другой стороны, нельзя забывать, что буржуазная наука всегда относилась к шаманству чрезвычайно терпимо, можно сказать, даже благосклонно.

Буржуазные ученые выдвинули теорию о бескорыстности шаманов. Они принимали под защиту угнетенную веру шаманистов против полицейского государства и полицейского православия.

Можно было привести целый букет поразительных цитат. Известный ученый Д. А. Клеменц, в прошлом народник-революционер, говорит: «...этот грязный невежественный шаман, которого считают служителем дьявола, на самом деле является проповедником добра и правды»⁵⁷. И. А. Лопатин кончает свои соображения о шаманстве следующим торжественным аккордом: «...шаманы не только жрецы богов, врачи и гадалы, но и представители стихийного народного искусства, певцы народной мечты и грез. Шаманы — хранители и творцы сказки и песни и образцовой народной мудрости, знания и остроумия»⁵⁸.

На деле, однако, шаманство, как и всякая другая религия, и сами шаманы, как и другие служители культа, служат интересам более богатой и сильной общественной группы, состоящей из торговцев, ростовщиков, богатых владельцев стад и т. д. Шаманы на севере, так же как и священники на юге, являются непримиримыми врагами всяких улучшений культуры и какого бы то ни было движения вперед.

Мы не хотим подчеркнуть, что Д. К. Зеленин стоит на точке зрения защиты шаманства, но гораздо важнее то обстоятельство, что

⁵⁷ Д. А. Клеменц. Сибирь, ее современное состояние и нужды, 1908.

⁵⁸ И. А. Лопатин. Гольды амурские, уссурийские и сунгарийские, Владивосток, 1922, стр. 256.

его концепция идеологии шаманства, которая должна бы создать широкую научную базу для борьбы с шаманством, на деле закрывает всякую возможность этой борьбы.

Шаманы являются врагами советской работы и всего советского строя, прежде всего на базе производства. Они берут под свою защиту ту бесконечную сеть запретов и сложных обрядов, которые связывают первобытное производство словно железными путами и не дают место никаким нововведениям. Шаманы ведут непримиримую борьбу со всякого рода индустриализацией, с новыми хозяйственными методами, машинами, моторами, консервными заводами и проч.

Так как вся деятельность шаманов в постоянной увязке с окостенелым производством все же направляется на службу социальной верхушке, шаманы ведут также борьбу с новой школой, с новой литературой на туземных языках, с молодежью вообще, в частности с комсомольскими и партийными группами и, наконец, с новыми возникающими социальными организациями: с артелями, колхозами, кооперативами.

Концепция Д. К. Зеленина о идеологии шаманства совершенно оторвана от всяких отношений к этому сложному и упорному вредительству и вообще закрывает дорогу для борьбы с этими темными силами старого мира.

В печати и на различных совещаниях было неоднократно указывается, что борьба с шаманством для своей успешности должна производиться именно на идеологической почве. Мы должны прежде всего четко сформулировать основы мировоззрения анимизма, и в частности анимизма, связанного с шаманством.

Анимизм — это вера в духов, он обнимает также и человеческие души и в общем представляет персонификацию природы. При этом природа представляется раздробленной на части, разбитой на отдельные осколки. Каждый из этих осколков представляется духом, имеющим волю, направленную во вред человеку.

Таким образом, концепция анимистического мира есть концепция мира, наполненного враждой и вредительством по отношению к человеку. Для борьбы с таким вредительством шаманство предлагает опираться на духов-помощников, в общем благосклонных к человеку. Но духи-помощники, во-первых, ненадежны и капризны, во-вторых, они бессильны бороться с наивысшими проявлениями зла: голодом, неурожаем, эпидемией.

С другой стороны, в представление первобытных людей о природе входит громадный материал реального знания о животных и растениях, рыбах, живущих в морской воде, о деревьях, сомкнутых в большие и малые леса. Природа наполнена множеством материальных предметов: камнями, деревьями; травой, крупными и мелкими животными, птицами, рыбами, червями.

Помимо того, тундра и тайга наполнены множеством имен. Каждый ручей и холм и долина имеют свое имя и такой-то участок в северной пустыне, имеющий 0,01 человека на квадратный километр, имеет на этом километре по меньшей мере десять названий.

Таким образом, представление анимиста двойственно. Мир вмещает два наполнения. Одно состоит из материальных предметов, а другое из религиозных образов.

Научное мировоззрение представляет природу как единое целое, не имеющее олицетворений и подчиненное неизбежным общим законам. Природа состоит из вещества и движения. Она вмещает в себя жизнь рядом с другими ведущими силами: электричеством, светом, теплом, которые не имеют олицетворения и не тождественны с жизнью.

Мы могли бы развернуть подробный план того, как нужно построить научную материалистическую аргументацию, чтобы противопоставить её двойственной идеалистической концепции северного анимизма, но это мы оставляем до другого раза.

Здесь же необходимо указать на то, что основную сущность материалистического подхода нужно главное всего разъяснить в производстве.

Подход человека к природе — по существу производственный подход. Человек покоряет природу с древнейших эпох для того, чтобы удовлетворить свои основные потребности. Орудием покорения природы является человеческий труд. Сущность трудового процесса состоит в том, что человек изучает с большою глубиной и тонкостью окружающие его явления природы. Охотник изучает свойства плотоядных зверей, создающих опасность, и свойства травоядных зверей, дающих ежедневную пищу. Он создает на основании этого знания множество орудий, приборов и ловушек, затейливых и сложных и заключающих в себе основные элементы дальнейшего развития орудий и машин.

Возьмем, например, самострел. Он наводится по особому визирю. Его можно навести на горностая, на волка, на лося, соответствен-

но его поднимая. Этот визир тот же, что у нас на пушках, и, в сущности, это прототип зенитной пушки, которую мы наводим на врага, когда он появляется.

Таким образом, первобытный человек имеет свою собственную науку. Она состоит из совокупности знаний об охотничьих ловушках и об охотничьей добыче.

Однако производство первобытного человека, так же как его космогония, помещает в себе две группы представлений и две группы действий. Одна группа имеет характер разумно реальный, другая имеет характер магический. Охотники, уходя на промысел, произносят множество заклинаний, соблюдают запреты, обеспечивают себя покровительством духов и шаманов.

Они постоянно заявляют: «Если не будет никаких заклинаний, то стрелы твои полетят мимо, ты ранишь, рана не будет смертельной, добыча убежит, и если ты погонишься, сломаешь себе руку или ногу».

С другой стороны, не меньше, чем заклинаниям, первобытный человек верит своему луку и стрелам, ружью и копью, и никогда не пойдет на охоту без точно выверенного лука и исправного ружья, и не будет надеяться на силу одних заклинаний.

В нашей научной аргументации, обращенной к анимистам, мы должны противопоставить серию их материальных действий другой серии их магических действий и, опираясь на первую, разбивать и отрицать вторую. Этот подход будет ясен и доступен даже первобытному уму, ибо его знание об естественных элементах производства имеет большое накопление, четкость и ясность.

И поскольку мы из производства исключаем элементы случайного, ведем туда ясные подходы, которые делают добычу вернее и обильнее, то место для магических элементов сокращается, и сейчас, с ростом индустриализации на Севере, надо сказать, что магические элементы являются все более и более ненужными и должны в конце концов исчезнуть, между тем как производственные подходы становятся все шире, все надежнее.

Излишне повторять, что концепция Д.К.Зеленина о том, что «демон болезни вселяется и сидит в человеке подобно тому, как живой утробный плод помещается в беременной женщине», не имеет никакого отношения ко всей аргументации, развернутой для научной борьбы с анимизмом и шаманством.

Глава III

МНЕНИЯ О ШАМАНСТВЕ БОЛЕЕ СТАРЫХ УЧЕНЫХ

У авторов более старых мы встречаем нередко определение шаманства еще более странного и неожиданного свойства. Не знаю, стоит ли приводить суждения миссионеров, которые боролись с шаманством, так сказать, по обязанности службы. Я, впрочем, видел в Колымском округе Якутской области миссионеров, специалистов по обращению чукоч в христианство, также по укреплению веры среди тунгусов. Все эти миссионеры постоянно лечились у шаманов. В начале XX века в колымском полицейском управлении произошла довольно крупная кража. Исправник для разыскания вора обратился к шаманам. Впрочем, и шаманы не сумели ничего указать.

Что касается миссионерских суждений, я приведу только одно: оно принадлежит алтайскому миссионеру В. И. Вербицкому, который считался лучшим православным этнографом. Мы до сих пор пользуемся его материалами. Но что касается шаманов, то он весьма простодушно верил, что шаманы действуют по внушению настоящего дьявола.

«Некоторые камы камлают с открытыми глазами, но большая часть с закрытыми. Многие камы шарлатанят, а некоторые действительно приходят в экстаз, и нет ничего удивительного, что действуют под влиянием злого духа. Были случаи, что казаки не могли пробудить кама, впавшего в экстаз, нагайками. Напротив, были примеры (говорю по собственному опыту), что достаточно одного священнического благословения, чтобы мгновенно выпал бубен из рук камлающего кама»⁵⁹. Здесь всё характерно: казацкие нагайки и священническое благословение, соединенные в общую картину.

Впрочем, также и у советских ученых бывали определения сущности шаманства несколько не лучше суждений миссионерских.

Мы имеем, например, в Энциклопедическом словаре Брокгауза и Ефрона, т. 39-й, 1903 года, в самом начале статьи «Шаманизм» Н. Веселовского следующий перл: «Шаманизм — самая грубая языческая религия, некогда имевшая чрезвычайно широкое распространение. Теперь шаманизма придерживаются немногие сибирские

⁵⁹ В. Н. Вербицкий. Алтайские инородцы. Сборник этнографических статей и исследований. Изд. Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии при Московск. ун-те. Москва, 1893, стр. 77.

инородцы. У других шаманские верования удержались как пережитки, в виде различных поверий и суеверий, иногда совершенно утративших первоначальный смысл».

В ценной книге В.Ф.Трощанского: «Эволюция черной веры (Шаманство у якутов)» якутская «черная вера» определяется в одном месте как дуализм, а в другом месте — как поклонение солнцу, причем автор ссылается на Тайлора, утверждающего, что татарские племена «с полным единодушием признают солнце за великого бога». Рядом с этим имеется такое странное указание: «Трудно сказать, существовало ли у якутов поклонение животным. В настоящее время они с мистическим страхом относятся к очень свирепому черному медведю, которого называют *äsä* — дедушка, хотя это не мешает им убивать его»⁶⁰.

Далее следует ряд фактов, имеющих несомненное отношение к тотемизму. Например, у якутов каждый род имеет своего заступника или ходатая. Его представляют под видом белогубого жеребца, ворона, лебедя, сокола; этих животных не употребляют в пищу. В заключение следует вывод: «На основании этих фактов можно было бы предположить, что некоторые животные играли какую-то роль в верованиях якутов, хотя и нельзя определить, какова эта роль»⁶¹.

Все это весьма бессвязно и беспомощно даже для начала XX века, три десятилетия тому назад.

Мало того, во введении мы имеем следующие указания: «Они (якуты) не только не имеют понятия о высоких истинах Евангелия, которые должны управлять поведением человека, чтобы он мог удостоиться блаженства в загробной жизни, но даже представление о последней осталось таким, каким было до христианства»⁶².

Это стремление к христианскому блаженству, по-видимому, несколько не связано с цензурными соображениями, так как и книжка Трощанского не вызывает никаких цензурных сомнений.

Не знаю, кому приписать эти ханжеские мысли, политые казенным елеем, автору или, быть может, редакции, так как книга Трощанского вышла посмертным изданием, в виде отдельного оттиска из Ученых записок Казанского университета.

⁶⁰ В.Ф.Трощанский. Эволюция черной веры (шаманства) у якутов [Эволюция черной веры (Шаманство у якутов)]. Казань: Типо-литография Императорского университета, 1902, стр. 55.

⁶¹ Там же, стр. 57.

⁶² Там же, стр. 1.

Троцанский все-таки был политическим ссыльным, каторжанином. Напротив того, Казанский университет всегда отличался благочестием и даже смиренным умом.

Троцанский в своей книге приводит большое обилие весьма ценных фактических данных, которые доныне нисколько не потеряли своего значения.

Однако суждения другого исследователя, тоже из бывших политических ссыльных, С. П. Швецова, помогает нам раскрыть сущность вышеприведенного мнения В. Ф. Троцанского.

Суждение Швецова относится к религии алтайцев, которая тоже насквозь пропитана анимизмом и шаманством.

«Развившись из поклонения предкам, религия алтайцев остановилась на сравнительно весьма низкой ступени. Восприняв, как можно думать, от чужеземных религий (буддийской, магометанской и христианской) такие идеи вторичного порядка, как представление о бестелесном могущественном божестве, управляющем всем миром, или о значении нравственности в вопросах религии, она не пошла дальше первой фазы антропоморфизма в своих туземных верованиях. Так, наряду с заповедью Ульгения: “Живите в мире, худо другому не делайте, хорошо скотину держите, я буду помогать вам” — заповедью, ставящую известный нравственный кодекс обязательным для приобретения помощи божества, мы встречаем верование, что душевные качества людей, их поведение не имеют никакого влияния на загробную будущность. “Все равно — все пойдут к Эрлику, и худые и хорошие”»⁶³.

Мы встречаем здесь то же представлений об обязательном заимствовании из какой-нибудь высшей религии идеи о бестелесном божестве, управляющем всем миром. Встречаем также нравственность, которая раскрывается в религиозных заповедях, причем верования туземцев представляют низшую стадию, которая рано или поздно должна замениться более высокой нравственной стадией.

Разница только в том, что Троцанский говорит о высоких истинах христианской религии, а Швецов предлагает на выбор одну из трех чужеземных религий: буддийскую, магометанскую, христианскую.

По отношению к социальному анализу шаманства исследователи указанной группы, я сказал бы, посреднической группы, с по-

⁶³ С. П. Швецов. Горный Алтай и его население, том 1-й «Кочевники Бийского уезда», выпуск 1-й, Барнаул, 1900, стр. 81.

хвальным единодушием восхваляют бескорыстие шаманов, их бедность и даже самоотверженность, с которой они служат каждому ищущему у них помощи, богатому и бедному:

«Интересно, что камами всегда бывают бедные люди. Мне говорили, что между ними нет ни одного богача, а часто кам и вовсе не имеет скота и живет лишь тем, что получает за камлание. То же говорит и Вербицкий и в объяснение приводит предание, по которому людей научил камлать Эрлик. Ульгень же в наказание покорности Эрлику отказался давать что-либо камам»⁶⁴.

То же самое говорит и Петри о бурятских шаманах: «Шаман ночью в разъездах. Редкий день он может провести дома в кругу семьи. С раннего утра приезжают клиенты за шаманом и увозят его совершать требы. Я не раз бывал очевидцем, когда шаман от переутомления, отягощенный выпитым тарасуном и водкою, засыпал во время исполнения требы, но это не смущало хозяев, они трясли шамана за плечи, тормошили, всячески приводили в чувство, он вновь начинал бормотать священные слова и славословия богам, продолжая ритуал. Вот причина, почему шаман выделяется своим внешним видом среди своих соотечественников, вот причина их ранней старости и смерти»⁶⁵.

Петри по крайней мере кроме бескорыстия выдвигает также постоянное пьянство шамана.

По этому поводу я могу привести суждение А. И. Новикова, относящееся к алтайским шаманам: «На основании моих личных полевых записей в Солтонском и Старо-Бардинском районах бывшего Бийского округа Западносибирского края, я могу указать, что, например, кам Ахмет из рода Седибер (семь волков) брал за совершение каждого жертвоприношения Ульгенью по двадцать пять рублей даже в 1928/29 гг., не считая половины туши жертвенной лошади, которую отвозили домой ему хозяева жертвоприношения. Другой кам Санок (род Карга-Ворона) даже и дома своего не имел, но скитался по улусам своих сородичей, где имел повсюду многочисленных

⁶⁴ М. Швецова. Алтайские калмыки. Записки Западно-Сибирского отдела Русского географического общества, 1889 г., т. XXIII, стр. 14.; М. Швецова — супруга вышеуказанного С. П. Швецова.

⁶⁵ Б. Э. Петри. Старая вера бурятского народа, Иркутск, 1928, стр. 56–57.

жен. Все доходы свои от камлания, весьма значительные, он пропивал, так как пил, как и большинство шаманов, смертельно»⁶⁶.

Агапитов и Хангалов, описывая посвящение бурятского шамана, передают нижеследующие увещания, так называемого «шаманского отца»:

«Когда бедный человек будет звать тебя, пойдя к нему пешком, не требуй от него много за труды, а бери, что дадут».

«Ты всегда должен заботиться о бедных, помогать им и умолять богов о заступничестве от злых духов и их власти».

«Если позовет тебя богатый человек, то поезжай к нему на быке и не требуй много за труд».

«Если позовут вместе богатый и бедный, пойдя сперва к бедному, а потом к богатому»⁶⁷.

Эта, так сказать, парадная теория шаманского бескорыстия исполняется на деле так же мало шаманами, как проповедь христианского бескорыстия, указанная в Евангелии, исполняется, например, католическими и православными священниками. Теорию не нужно смешивать с практикой.

Один из крупнейших этнографов дореволюционной эпохи Д. А. Клеменц, тоже политический ссыльный, высказывал точно такие же мнения, как Швецов и Трошанский.

«Религиозная мысль, однако, не стояла у инородцев на одном уровне. Она сильно подвинулась по пути к единобожию. В тех случаях, где с шаманистами близко жили христиане или магометане, уже легко выделилось верховное существо в форме генотеизма. Верховный бог, создатель всего сущего: Улгень у алтайцев, Кудай у других тюрков, Ары-Тойон у якутов — стоит крайне высоко над пантеоном низших богов. В общем, эти верховные боги отличаются благостью и милосердием».

Мы, стало быть, имеем и у Клеменца, с одной стороны, защиту угнетенной веры шаманистов, а с другой стороны, восхваление высших религий христианства и ислама.

⁶⁶ А. Новиков. Рукопись об алтайском шаманстве.

⁶⁷ Н. Н. Агапитов и М. Н. Хангалов. Материалы для изучения шаманства в Сибири. Шаманство у бурят Иркутской губернии. Изв. Вост-Сибир. отд. Русского географ. общ. 1883, т. XIV, № 1–2, стр. 123–145.

Он называет влияние этих религий на шаманство «признаком работы религиозной мысли в прогрессивном направлении».

Для нас самое соединение религии с прогрессом совершенно противостоит естественно.

Что же касается приведенной выше теории о бескорыстии шаманов, Клеменц приводит её тоже, но в другом варианте.

«Когда у бурят старший шаман посвящает новичка, он говорит ему: Ты теперь стал шаманом, употребляй свою *силу*, свои *знания на добро* людям, не вреди им; если тебя позовут в одно время и богатый и бедный — иди прежде к бедному, у богатого много коней, он может послать к двум-трем камам, а к бедному ты должен идти пешком; не *торгуйся из-за вознаграждения*, а бери то, что тебе *дают*; если ты будешь *жадничать*, то духи, служащие тебе, покинут тебя, и ты потеряешь свою силу»⁶⁸.

Любопытно отметить разночтения обоих вариантов заповедей шаманского бескорыстия.

Выходит вроде разночтений Евангелий от Матвея и от Марка.

Последний пункт изложения Клеменца звучит совсем не по-шамански: «Если ты будешь жадничать, то духи, служащие тебе, покинут тебя, и ты потеряешь свою силу». Настоящий шаман, конечно, сказал бы: «Духи, служившие тебе, накажут тебя жестоко и ты умрешь».

М. Н. Соболев сообщает по отношению к алтайским шаманам: «При посвящении с него (шамана) берется клятва, что к бедному он обязуется идти раньше, чем к богатому, и если тому нечем заплатить, то не требовать с него платы»⁶⁹.

Самое появление таких предписаний указывает, наперекор мнению этнографов-народников, на то, что шаманские поборы достигли крайних размеров и что понадобилось положить им предел, хотя бы словесный.

Впрочем, Д. А. Клеменц в своем восхвалении шаманства идет дальше. Он сообщает, что «большой знаток тюркского шаманства академик Радлов, характеризуя деятельность шаманов, этих полудиких знахарей, говорил, что все-таки этот грязный невежественный шаман, которого считают служителем дьявола, на самом деле является проповедником *добра и правды*»⁷⁰.

⁶⁸ Д. А. Клеменц. Сибирь, её современное состояние и нужды. 1908, стр. 76–77.

⁶⁹ М. Н. Соболев. Русский Алтай (Из путешествия на Алтай в 1895 г.). Землеведение, 1896 г., кн. III–IV, стр. 84.

⁷⁰ Д. А. Клеменц. Сибирь, её современное состояние и нужды. 1908, стр. 78.

Покойный Л. Я. Штернберг тоже придерживался мнения о бескорыстии и бедности шаманов. Однако в его собственных материалах можно найти такие, например, факты.

Гольдский шаман рассказывал Штернбергу: «Ты видал шамана на больших поминках. Как человек столько водки выпить может? Это айями всё выпивает. Айями и духов-помощников кормить надо. Если их не кормить, ругаются, говорят: “Мы тебе помогаем людей лечить, а тебе кормить нас жалко”. Тогда приходится свинью резать. Помогают кормить больные. Когда больной поправляется, он привозит крупу, водку, свинью. Тогда хожу по юртам, везде шаманю, а потом свинью режу, кровь в особенную посуду сливаю, а мясо велю варить, вечером облачаюсь, созываю духов, ставлю перед ними все блюда, кровь сам пью, кушанье разбрасываю, водкой во все стороны брызгаю, и духи довольны»⁷¹. Эта яркая картина обжорства и пьянства гораздо характернее, чем вышеуказанная теория о шаманском бескорыстии.

Дело в том, что шаманство считалось гонимой религией угнетенных и бедных народностей. Защищать угнетенные народности в лице их религий совершенно соответствует настроению этнографа-народника.

Однако, по указанию миссионера Вербицкого, шаманы получают плату или по условию за каждое действие, или, как в кузнецкой черни, состоят на жаловании от окружающих их жителей: с весны до осени — 1 руб. 50 коп. и 5 белок, с осени до весны — тоже⁷².

В 1904–1905 гг., в эпоху японской войны и последовавшей затем революции на Алтае, среди шаманистов возникло новое религиозное движение, с националистическим оттенком, так называемый бурханизм. Оно было направлено одновременно против шаманства и против русских притеснений, против отбирания земли и насильственной колонизации. Духовные и светские власти Российского царства забили тревогу. Сперва произошло избиение, а потом, как водится, политический процесс.

Этнографы-народники, те же самые Клеменц и супруги Швецовы, вместе с некоторыми либеральными адвокатами всемерно защищали бурханистов на суде. Приговор был сравнительно нестрогий.

⁷¹ Л. Я. Штернберг. Избранничество в религии, «Этнография», 1927 г., № 1–2, стр. 9. Айями — это дух-помощник гольдского шамана.

⁷² В. И. Вербицкий. Словарь алтайского и алдагского наречий тюркского языка. Казань, 1884, стр. 123, на слове «кам».

Однако, с другой стороны, нужно указать, что бурханизм, как и всякие религиозные веры и секты, по мере своих возможностей проявлял большую жестокость. Бурханисты, например, всячески преследовали шаманистов, добиваясь у них отречения от старой веры, сажали на цепь, запирали в тюрьму, даже растягивали их между двумя деревьями.

Эта сторона бурханизма в то время не была выявлена ни на суде, ни в литературе.

Но И. А. Лопатин, можно сказать, побил все рекорды. Он является настоящим певцом и восхвалителем гольдского шаманства.

«Личная жизнь гольдского шамана имеет мало радостей, а против того, чаще представляет лишения и страдания. Самая главная, тяжелая сторона жизни шамана та, что ему приходится жить все время с сеонами (духами). Этот симбиоз, как я уже в немногих словах указывал выше, представляет для шамана большую опасность. Сеоны — духи по преимуществу злые и каварные. При малейшей оплошности со стороны шамана они немедленно начинают своевольничать: разбредаются по сторонам и мучают людей, портят снасти и промысловые снаряды, пугают зверя, рыбу и мешают охоте и рыбной ловле и т. д.; самому шаману они угрожают тем, что могут выйти из подчинения ему и даже замучить его. У гольдов существует немало рассказов о том, как у того или иного шамана некогда сеоны вышли из послушания и изуродовали его (ослепили, свернули шею, отняли язык и т. п.), или же замучили его до смерти»⁷³.

«Определенной платы за камлания шаманы у гольдов не получают. Правда, за лечение больных шаману дают деньги, привязав их в тряпке к нему на шею. Но едва ли этот случай имеет хоть какую-нибудь древность. Шаманкам пришивают к рукавам кофты небольшие куски материи. Почти всегда шаману приносят подарки в виде живности: свиней, уток и кур. Но все эти подарки далеко не оплачивают тех трудов, хлопот и нервного беспокойства, которые шаман испытывает при камланиях. В конце концов, приходится сказать, что шаман бесплатно служит народу, как видно из вышеописанного, тяжелую службу, подвергая себя большим лишениям и отказавшись от удовольствия; в пример к последнему можно указать хотя бы тот случай, что при общем пьянстве на пирах, столь желанных и частых у гольдов, он один должен соблюдать воздержание. Особенно поражает бескорыстие шаманов при лечении больных»⁷⁴.

⁷³ И. А. Лопатин. Гольды амурские, уссурийские и сунгарийские. Записки Общ. изуч. Амур. края. Владивосток, 1922 г., стр. 256.

⁷⁴ Там же, стр. 255.

На деле, напротив того, поражает это указание на трезвость гольдского шамана, когда в отрывке рассказа, приведенного Штернбергом, сами гольдские духи ужасаются перед тем невероятным количеством водки, которую выпивает шаман.

В заключение Лопатин кончает таким торжественным аккордом:

«Шаманы не только жрецы богов, врачи и гадалы, но и представители народного стихийного словесного искусства, певцы народной мечты и грез. Шаманы — хранители и творцы сказки и песни и образцов народной мудрости, знания и остроумия»⁷⁵.

В связи с этими суждениями небезынтересно привести справку из того же Лопатина о том, во сколько обходится гольдам устройство поминок, каза, где действующим лицом является тот же шаман.

«Устроить каза весьма нелегко. Дело в том, что на каза нужно созвать весь род (хала), пригласить всё своё стойбище и знакомых. Все гости приезжают со своими семьями и собаками, живут на полном довольствии у устроителя поминок все время, пока идут поминки. Угощение гостям должно быть обильное и изысканное; немало пищевых продуктов идет в виде жертвы божествам и кормления покойника. Водка играет первенствующую роль и требуется в огромном количестве (3–4 ведра). Таким образом, если все перевести на деньги, то получается весьма крупная для бедняка-гольда цифра. Вот, например, что потребовалось для устройства каза и во что обошлись они [поминки] для гольда Пыкино-Бельды.

3 ведра водки	60 р. – к.
5 пудов муки	10 р. – к.
1 пуд буды.....	1 р. 80 к.
10 фунтов табаку	4 р. – к.
Подарок шаману 20 арш. дабы	4 р. – к.
Итого	79 р. 80 к.

Означенная сумма до такой степени высока, что далеко не всякий может справиться поминки по своим умершим, хотя того и требовал бы настоятельно обычай»⁷⁶.

⁷⁵ И. А. Лопатин. Гольды амурские, уссурийские и сунгарийские, стр. 256.

⁷⁶ Там же, стр. 310.

С. М. Широкогоров в оправдание шаманства пошел по другому пути. Он называет шамана предохранительным клапаном от психических заболеваний.

«Шаманство у тунгусов, — пишет он, — коррелятивно связано с психическими заболеваниями. Быть может, основною причиною своего существования оно имеет стремление народности освободить себя от распространения вредных, с биологической точки зрения, психических заболеваний, т. е. шаманство в качестве предохранителя является способом защиты и проявлением биологических функций рода»⁷⁷.

В 1919 году в Томске даже едва не основалась особая партия «шаманистов». Об этом свидетельствует «Программа шаманистов», выпущенная в свет В. Анучиным. Впрочем, появилась только 1-я часть — критическая, под заголовком «Изжитое». Она подвергает разбору все в то время существовавшие партии: монархические, социалистические и промежуточные.

В дальнейшем должна была следовать часть 2-я: «Настоящее». Из предполагаемого содержания видно, что партия предполагалась азиатская и как бы даже буддийская, но жизнь отбросила с презрением эту никчемную затею и вторая часть «Программы шаманистов» не появилась в свет.

Бескорыстие шаманов не только противно «человеческой природе» корыстного и платного религиозного специалиста. Оно выдвигает идеалистическое объяснение данного социального явления и бесцеремонно отбрасывает в сторону все наличные и довольно наглядные экономические объяснения.

Не только шаманы, но все знахари, колдуны ворожеи и жрецы требуют «платы за работу». Это одинаково справедливо для Чукотки и также для Ирана, для древнеславянской и для древнегреческой страны.

В книге С. Жебелева «Религиозное врачевание в древней Греции» (Петербург, 1893) приведено несколько рельефных примеров того, с какой строгостью не только врачевавшие жрецы, но даже и сам бог врачевания Эскулап наблюдал за тем, чтоб ему были выплачены «деньги за лечение».

⁷⁷ С. М. Широкогоров. Опыт исследования основ шаманства у тунгусов. Ученые записки Ист.-фил. фак. во Владивостоке, 1919, стр. 107.

В надписях о чудесах, совершенных богом врачевания Асклепием, мы читаем примеры того, как больной, забывший отблагодарить бога, впал снова в ту же болезнь.

Вот надпись о лечении больного Юлия Апелла, найденная в Эпидавре вблизи храма Асклепия.

Болезнь и лечение описаны подробно, как будто в статье медицинского журнала. А в конце сказано:

«Когда я просил бога скорей меня освободить:
Думал горчицей и солью намазавшись,
Выйти к водам из лечебного места.
Вот идет мальчик, имея кадилъницу,
И жрец говорит: «Вылечился, — нужно
Заплатить деньги за лечение!»⁷⁸

Античный мир вообще относился совершенно скептически к бескорыстию жрецов и богов. У Лукиана можно по этому поводу найти очень четкие высказывания:

«Боги ничего не делают бесплатно, но продают людям блага жизни. У них можно купить за бычка здоровье, за 4-х быков богатство, за гека-томбу право на царствование».

«И жрецу, приносящему жертву, хотелось бы более всего узнать, получит ли он от бога достаточное вознаграждение в обмен за совершенное жертвоприношение»⁷⁹.

Греческий мир рассматривал жертвоприношение как некую торговлю, обмен с божеством по формуле: «Если же больше, о боже, ты дашь, Ты больше получишь».

С другой стороны Л. Я. Штернберг указывает даже у гиляков именно такой же подход к жертвоприношениям:

«Гиляк всегда приносит каждому богу в жертву то, чего этот бог сам не имеет, напр. русские товары, сахар, табак»⁸⁰.

Гиляки верят, что они получают в обмен от богов все припасы и предметы, которые им особенно нужны.

⁷⁸ С. Жебелев. Религиозное врачевание в древней Греции. Петербург, 1893, стр. 51.

⁷⁹ Лукиан. О жертвоприношениях, 2–3.

⁸⁰ Л. Я. Штернберг. Гиляки. Этнографическое обозрение, 1904, № 2, кн. LXI, стр. 66.

Не продолжая этих аргументов, я приведу из своих собственных материалов фольклорный пример, относящийся к оплате шаманского лечения. В рассказе о «Чесоточном Шамане» богатый оленевод Меемгын, тоже шаман, призывает Чесоточного из третьего мира затем, чтобы воскресить его единственного сына, чья душа унесена злыми духами. Из подробностей рассказа видно, что Меемгын при всем своем богатстве все же искусный и опытный шаман, но, конечно, не в уровень Чесоточному.

После воскрешения мальчика Чесоточный Шаман получает в виде платы одно из пятнадцати оленьих стад, принадлежащих Меемгynu, причем выбирает пятнисто-пестрое стадо, самое многочисленное.

«Пять дней шло мимо стадо, от стука копыт не слышно было слов. Чесоточный ударил в бубен, пропел свою песню и двинулся вверх. Шум стада и звук песни удалялись все выше и выше, поравнялись с дымовым отверстием, потом постепенно замерли в вышине»⁸¹.

В общем, приходится сказать, что все эти беспомощные и разнобойные определения, относящиеся к шаманству, связаны с тем, что наши материалы о шаманстве до сих пор имеют совершенно неорганизованный характер. Они представляют грудку записей различной достоверности, в значительной части даже не опубликованных. Впрочем, настоящих фактических данных, в конце концов, не так много.

Несмотря на значительное количество шаманских плащей, бубнов и других принадлежностей, хранящихся в музеях, а также на постоянные новые поступления, подробное описание всех этих шаманских коллекций еще совершенно не сделано. Даже в музейных описях и документах оно имеет весьма сокращенный и поверхностный характер. Есть специальные работы В. Н. Васильева и Э. К. Пекарского, но они прежде всего весьма невелики по размерам⁸². Они обнимают ничтожное количество материалов и носят притом формальный характер.

⁸¹ В. Г. Богораз. Материалы по изучению чукотского языка и фольклора. Изд. Ак. Наук, СПб, 1900 стр. 219.

⁸² В. Н. Васильев. Шаманский костюм и бубен у якутов. Сборник Музея антропологии и этнографии, 1910, т. VIII, СПб.; Э. К. Пекарский и В. Н. Васильев. Плащ и бубен якутского шамана. Материалы по этнографии России, т. I, Изд. Этнограф. отд. Русского музея, СПб, 1910.

Еще меньше мы имеем иллюстративного материала. В многочисленных книжках, популярных и полупопулярных, относящихся к шаманству, в виде иллюстрации постоянно появляется фигура шамана в плаще с бубном, приблизительно одна и та же, но в различных вариантах, на книге Косокова — растрепанная, пляшущая, на книге Урсыновича — неподвижная, словно деревянная. Такая иллюстрация, конечно, ничего не поясняет.

Специальная работа Н. П. Дыренковой о шаманских бубнах с многочисленными иллюстрациями, кстати сказать, имеющая тоже формальный характер, до сих пор еще не напечатана. Описание подвесок шаманского плаща и бубна вообще отсутствует.

Сюда же относится работа Г. Н. Потанина о крестообразных фигурах на шаманских бубнах и писанницах⁸³.

Специальная работа А. В. Анохина «Материалы по шаманству у алтайцев» содержит также довольно любопытный описательный и иллюстративный материал по шаманскому кафтану с принадлежностями по шаманскому бубну, с различными подвесками и т. д.⁸⁴

Можно упомянуть также работу В. И. Подгорбунского: «Материалы изучения шаманских бубнов у туземцев Сибири», Труды Иркутского гос. университета, вып. 4, Иркутск, 1923, не имеющую, к сожалению, ни одного рисунка, но зато включающую некоторую библиографию по шаманству. Впрочем, по библиографии шаманства на русском языке мы имеем обширную работу А. А. Попова, изданную в 1932 году⁸⁵.

Размещение фактического материала почти всегда имеет хаотический характер. Так, в сборнике «Религиозные верования народов СССР» М.; Л., 1931, тт. I–II, который мне придется в дальнейшем неоднократно цитировать, собраны очень ценные материалы группой научных работников Центрального музея народоведения, под общей редакцией проф. В. Г. Никольского. Тем не менее эти ценные материалы расположены совершенно беспорядочно. Порядок размещения народностей такой: чукчи, коряки, юагир, гиляки, гольды, тунгусы, буряты, якуты, алтайцы, остяки и вогулы⁸⁶,

⁸³ Изв. Вост.-Сиб. отд. Русск. географ. общ. т. XXVI, № 2, 1893.

⁸⁴ Сборник Музея антропологии и этнографии, 1924, т. IV, вып. 2.

⁸⁵ А. А. Попов. Материалы для библиографии русской литературы по изучению шаманства североазиатских народов, Изд. ИИЭ, Л. 1932.

⁸⁶ Гольды — устаревшее название нанайцев, тунгусы — эвенков, остяки — хантов, вогулы — манси (примеч. М. М. III.).

самоеды⁸⁷, лопари. Размещение материала следует почему-то с востока на запад, причем в оглавлении указано, что все это часть первая, Сибирь и Север.

Народы Дальнего Востока от Берингова пролива до Амурской области — все зачислены в Сибирь. Специально «севером», очевидно, являются две северные народности европейской части СССР.

В вводной статье М. С. Плисецкого даны следующие определения религиозной принадлежности: гольды — шаманисты, развит культ медведя, камчадалы — православные, юкагиры — шаманисты, енисейцы — шаманисты, частично православные, эскимосы — анимистические древние верования, алеуты — шаманисты, формально православные.

Следует, конечно, указать, что все эти народы одинаково, во-первых, шаманисты, во-вторых, частично православные, в третьих — имеют анимистические древние верования. Не следовало их размещать в таком живописном беспорядке, но, несмотря на это, сборник «Религиозные верования народов СССР» может дать яркое представление об основных элементах шаманства североазиатских народов.

Глава IV

ШАМАНСТВО И КОЛДУНЫ ПЕРВОБЫТНЫХ НАРОДОВ В АФРИКЕ, АМЕРИКЕ, АВСТРАЛИИ

В последние два десятилетия определение «шаманства» отчасти пошло по противоположному пути. Шаманство не является чем-то заимствованным, не является также и местным явлением, шаманство представляет стадию религиозного развития всеобщего характера, через которую прошли все народы, все человечество.

Так например, Вера Харузина в своих лекциях по этнографии называет постоянно южноамериканских, африканских и индонезийских колдунов шаманами, реже жрецами. Мы приводим ниже

⁸⁷ Самоеды — устаревшее название ненцев (*примеч. М. М. Ш.*).

ряд фактов и сведений, заимствованных у Веры Харузиной⁸⁸. Точно так же большинство североамериканских авторов по отношению к индейцам вместо прежнего термина «*medicine-man*» говорят «шаман».

Дж. А. Мак-Куллох⁸⁹ в энциклопедии Гастингса⁹⁰ тоже дает термину «шаманство» расширенное толкование: «Мы сохраняем слово “шаманство” для специального описания религий Урало-Алтайских народностей, но, в то же время, мы должны допустить, что шаманские действия распространены в том или ином виде на более обширном пространстве. Однако нужно указать, что способы действия магического заклинателя или исцелителя (*medicine-man*), не совпадающие с действиями шаманов, также весьма распространены. Они часто соединяются с шаманской практикой. Способы действия шаманов связаны с почитанием духов и поэтому имеют не магический, а полурелигиозный характер и включают первобытный мистицизм, стремление получить интимное общение с миром духов. Напротив того, действие исцелителя имеет отчасти магический характер, а отчасти эмпирический с применением естественных методов лечения, связанных с природой. Такие магические действия нередко независимы от помощи духов, хотя, с другой стороны, их можно применять против враждебных духов. Таким образом, функции шамана, магического заклинателя и естественного исцелителя могут принадлежать различным группам людей внутри того же племени. Жрецы нередко сочетают эти различные функции, помимо своих чисто религиозных действий. В общем, лучше всего применять слово “шаман” для обозначения действий лица, связанного с духами или подчинившего их своей власти. Тех же, которые действуют без помощи духов, считать магическими заклинателями или исцелителями. Азиатский шаман представляется специалистом высокой степени по употреблению шаманских методов действия».

Можно допустить, что подробности действия колдунов у различных тропических народов действительно приближаются к шаманскому камланию.

⁸⁸ В. Н. Харузина. Этнография. Курс лекций, читанных в Моск. арх. институте и на Высших женских курсах в Москве, М, 1909, т. I, стр. 414–422.

⁸⁹ Джон Рамсей Мак-Куллох (1789–1864) — шотландский экономист (*примеч. М. М. III.*).

⁹⁰ J. A. Mac-Culloch, Shamanism. Hasting's Encyclopedia of Religion and Ethics, vol. XI, p. 441–446.

Так, например, Швейнфурт описывает лечебные действия колдуна африканского племени *динка*⁹¹.

«Заклинение началось так энергично, что самые крепкие нервы едва ли могли бы выдержать; сила легких колдуна была изумительна... Самым пронзительным тоном, напоминающим кудахтанье испуганных куриц, но в тысячу раз громче, колдун начал своё чародейство, состоявшее из нескольких действий. Первый акт продолжался два часа без перерывов и, если бы мне не пришлось его слышать, замечает Швейнфурт, я никогда не мог бы представить его себе. Меня уверяли, что это вступление было совершенно необходимо; будучи средством устрашения дьявола и понуждением его давать ответы на вопросы, оно никак не могло быть исключено из волшебной процедуры. Диалог, последовавший между знахарем и дьяволом, был выполнен с помощью чревовещания».

Мы имеем значительное сходство между этим описанием и камланием сибирского шамана.

Другой пример: Уилльям следующим образом описывает призвание духов папуасским колдуном. Он называет его жрецом, а вместо духа говорит о боге, но это, конечно, различие только терминологического порядка.

«Водворяется ненарушимое безмолвие, жрец углубляется в свои мысли, глаза присутствующих устремлены на него. Через несколько минут он начинает дрожать, появляются легкие судороги на лице и подергивание членов. Движения эти возрастают до сильных мышечных содроганий и, наконец, переходят в конвульсии всего тела; его трясет как бы в приступе жестокой лихорадки. По временам конвульсии сопровождаются каким-то бормотанием и всхлипыванием; вены страшно надуваются, и кровообращением ускоряется. В жреца вошел теперь бог: все его слова и действия уже приписывают не ему, а этому богу. Воздух оглашается пронзительными криками: «кой-ау! кой-ау!» — «это я! это я!» Предполагается, что в такой форме бог заявляет в своем приближении. Когда жрец отвечает на вопросы, глаза его, выкатываясь, вращаются как у безумного; голос становится неестественным; лицо бледно, губы синие, дыхание замедленно; весь его вид напоминает собою сумасшедшего в состоянии исступления; пот льет из всех пор и из вытаращенных глаз текут слезы; после этого припадки постепенно исчезают».

Такие же подробности свойственны действиям австралийского колдуна *birraark*.

⁹¹ Нижеследующие три описания заимствованы у Веры Харузиной.

«Вызывание духа происходило на воздухе, в зарослях кустов, которыми так богата Австралия. Время было ночное, огни погасли, колдун время от времени кричал “ку-и!”, призывая таким образом необходимого ему духа. Через некоторое время послышался издали ответный крик, а вскоре затем слышен был шум, словно несколько людей прыгали один за другим. В темноте раздался голос. Он спрашивал: “Чего хотят?” Тогда колун начал предлагать вопросы, и невидимый голос отвечал на них. Когда на все предложенные вопросы были получены ответы, голос духа заявил: “Мы уходим”. В конце концов шаман был найден заснувшим на вершине высокого дерева».

В тропических странах шаманский плащ, нагрудник и другие части костюма не получили особого развития уже потому, что одежда вообще здесь не имеет особого значения. Однако колдуны южноамериканских народностей, например гамакоко, носят под коленями на лодыжках особые трещотки, сделанные из околоплодниковых чашечек или из копытцев антилопы. При плясках и прыжках эти своеобразные кастаньеты издают постоянный стук. Шаман гамакоко носит также особый нагрудник, — возможно, что этот нагрудник есть только вариант украшения, который носят молодые мужчины вообще.

Впрочем, в Африке некоторые колдуны облачаются в шкуры львов, леопардов и пантер. Это, по-видимому, связано с тем, что для африканского охотника эти крупные хищники кошачьей породы являются таким же предметом почитания, как для сибирского охотника медведь. Убитым льву, леопарду, пантере устраивают особое погребение, связанное с магическими действиями и последующим пиром.

Лео Фробениус в сравнительно недавно вышедшей книге «Культурная история Африки»⁹² посвящает целый отдел вопросу о почитании кошачьих хищников и связывает это почитание с почитанием медведя у северных народов Евразии и также с почитанием медведя, обыкновенного и пещерного, в среднем палеолите Западной Европы⁹³.

На особых картах обозначены области распространения культа в Африке. Так, например, у целого ряда африканских народов Судана убитого леопарда сначала закапывают, затем снова вынимают

⁹² Leo Frobenius. Kulturgeschichte Afrikas, Frankfurt a/M, 1933, s. 63–101.

⁹³ Ср., например, в сборнике материалов Drachenhöhle bei Mixnitz, Wien, 1932.

его череп и пристраивают в лесу на определенном месте так, что все черепа направлены в одну сторону. Тут же имеем не менее любопытное указание, что охотники точно так же поступают с черепами больших человекообразных обезьян.

В других местностях Африки колдун перед призыванием духов намазывает лицо белым, а тело натирает клейким веществом и потом облепляет перьями. В Америке и в Африке колдуны украшают себя бубенчиками, когтями птиц, птичьими перьями, крыльями, рогами и т. д.

Все же наряд тропического колдуна не может выдержать сравнения с плащом и нагрудником сибирского шамана, имеющим столько подвесок из кожи, кости и железа.

Музыкальные инструменты у тропических шаманов имеют большее значение.

Так в Африке колдуны употребляют барабаны или трещотки. Трещотка сделана из пустой тыквы, наполненной камушками, и издает при сотрясении сильный треск. В Южной Африке колдун при общении с духами ударяет ритмически по натянутой воловьей шкуре. В общем, можно признать, что в тропических странах колдуны пользуются бубнами, барабанами, трещотками. Струнных инструментов при этом не употребляется.

Сравнительное изучение музыкальных инструментов во всех странах мира приводит к заключению, что вообще трещотки и барабаны предшествуют другим инструментам.

Мы имеем также указание Франца Боаса, что все вообще барабаны и бубны в Сибири и в Северной Америке, в Африке и в других тропических странах служат для магических действий.

Еще большее значение в действиях колдунов из тропических стран имеет пляска, прыжки и вообще ряд стремительных движений большой напряженности, которые производятся в течение многих часов; всё это совершенно напоминает соответственные действия сибирских шаманов.

Тропические колдуны, так же как сибирские шаманы, прибегают к наркотикам и другим возбудителям.

Бразильские колдуны доводят себя до одурения усиленным курением табачных листьев. То же самое, как известно, делают сибирские шаманы, хотя их знакомство с табаком гораздо более позднее сравнительно с бразильским колдуном.

В южной Индии колдун, так называемый «дьявольский плясун», перед началом колдовского действия прикладывает рот к горлу зарезанной жертвы, пьет кровь и затем, словно наэлектризованный, начинает потрясать палкой с колокольчиком и быстро плясать. Наконец, он падает и страшно вращает глазами. Так же точно у населения северного Целебеса жрец, сохранивший в значительной степени характер первобытного шамана, стремительно бросается к зарезанной жертве и пьет её кровь. Только после этого он начинает предсказывать будущее.

У народов северной Евразии, например у гольдов, питье свежей крови имеет для шамана очень большое значение и жертвенным животным является также свинья. В Древней Греции в разных местах жрецы или жрицы пили кровь принесенных в жертву животных и после этого начинали отвечать гадающим.

В сравнительно новой книге Алисы Бернер «Мифы и легенды народов банту»⁹⁴ мы находим несколько любопытных фотографий. Первый снимок изображает волшебника племени Суази. Он в большом парадном одеянии, между прочим в юбке из леопардовой шкуры, в правой руке у него щит и дротик, а в левой опахало.

Другой снимок изображает заклинателя дождя и бури, который, вооружившись щитом и дротиком, старается отстранить тучу, несущую град.

Колдуны народов банту, и в особенности кафрские, во всей Южной Африке считаются лучшими специалистами по заклинанию дождя и бури.

Фигура заклинателя на рисунке полна экспрессии, движения его порывисты, рот приоткрыт, он произносит, по-видимому, заклинание.

Третий снимок изображает совещание зулусских заклинателей, между которыми две женщины и только один мужчина. Женщины вообще в африканском волшебстве занимают очень видное место.

В особой главе проведена попытка классификации волшебников банту, впрочем не особенно удачная. Автор выделяет особо колдунов и особо специальных заклинателей, которые ведут с колдунами непримиримую борьбу. Однако на деле обе профессии весьма переплетены. Вторую группу, может быть, скорее следует назвать знахарями, ибо кроме знатоков волшебных заклинаний сюда отно-

⁹⁴ Alice Werner. *Mythes and Legends of the Bantu*, London, 1933.

сятся, например, также кузнецы, которые называются знахарями железа.

Третий отдел — это прорицатели. Прорицатели являются наиболее влиятельными. Автор считает их даже одаренными особенной силой и сравнивает их «ясновидение» с так называемым шотландским «двойным зрением».

Очевидно долгое пребывание среди африканских анимистов заразило автора легковерием и любовью к чудесному. Вернер говорит, например, что о настоящих колдунах рассказывают очень странных вещи. «Некоторые африканские весьма хладнокровные миссионеры видели такие дела, которые они приписывают каким-то невидимым силам».

Конечно, для нас ссылка на миссионеров, даже на «самых хладнокровных», нимало не убедительна. Она показывает только, на каком низком уровне стоят носители светской культуры и христианской религии, высылаемые буржуазией в экзотические страны. Впрочем, некоторые из рассказов автора все же весьма любопытны. Она вспоминает, например, поголовный убой скота 1856 года, когда предсказатель Умляказа, основываясь на видениях экстаза, стал проповедовать, что ежели люди перебьют свой скот и истощат свои хлебные запасы так, чтобы не оставить ничего на ближайшую зиму, тогда вернутся из мертвых старые вожди и приведут с собой огромные стада великолепного скота, а белые люди покинут страну и назад никогда не вернутся. Всё дело было, конечно, в последнем предсказании, но в результате истребления скота и уничтожения зерна произошел голод, от которого погибло двадцать пять тысяч человек.

В 1925 году, через полвека, был другой случай, который известен под именем бунта мажи-мажи (мажи на языке суахили означает воду; в такую воду должны были превратиться пули европейских солдат).

В этом бунте явились два пророка (мужчина и женщина) и стали предсказывать, что солнце и луна станут восходить на западе и садиться на востоке. Они запретили туземцам платить правительству налоги, которые в Африке вообще очень тягостны. Против присланных солдат туземцы должны были вооружиться только просяными колосьями, которые в их руках должны были превратиться в скорострельные винтовки. Этот бунт окончился кровопролитием.

В общем, однако, в Африке, на обширном континенте, раскаленном добела неумолимым солнцем, среди двухсотмиллионной массы

первобытных людей, твердо верящих всему чудесному, мы встречаем такое разнообразие колдунов и волшебников различной категории и качества, тайных колдовских союзов — мужских и женских, что перед ними совершенно бледнеют знахари и шаманы малолюдного Севера.

Есть, например, прямые указания, что африканские волшебники лечат своих пациентов отварами трав, натирают и мазями.

Сибирские шаманы, как будет указано ниже, вообще отказались от трав и лечат больных исключительно магическими средствами. Впрочем, никто из писавших об африканских колдунах, насколько я знаю, не привел настоящих рецептов чудодейственных мазей и отваров. Все держится исключительно на слухах, на «достоверных сведениях», полученных устным путем.

У южноафриканского племени амакоса, которое принадлежит к той же группе банту, согласно другой работе⁹⁵, указано несколько разнообразных и весьма интересных групп жрецов, или, если угодно, их можно считать колдунами. Общее название их *ama-gqira* — «гадатели», «прорицатели».

Один из них занимает руководящее положение, так называемый «главный гадалец». Рядом с ним надо отметить:

- 1) *avombele loyo* — «певцы»,
- 2) *amatola* — «военные жрецы»,
- 3) *awe-mvula* — «заклинатели дождя»,
- 4) *ama-kwele* — «целители травами»,
- 5) *avakavumisa* — «дающие отклики».

Особливое место занимают *iz-anusi* — «специалисты». Специалисты имеют дело только с наиболее трудными случаями. Когда к обыкновенному гадалцу приходят клиенты, он немедленно начинает плясать и читать заклинания. Он просит присутствующих помогать ему пением и хлопаньем в ладоши. К присутствующим присоединяются «дающие отклики». Они подтверждают особыми откликами каждую фразу и каждый выкрик прорицателя.

Однако прорицатель часто является бессильным. Тогда нужно привлечь специалиста. Специалисту следует, прежде всего, дать особую плату, которую посылают заранее. Раньше это был железный ассегай — дротик, который служил ходячею монетою. Теперь

⁹⁵ J. H. Soga. *The Ama-Xosa, Life and Customs*, London, 1931.

посылают 5 или 10 шиллингов. Кроме того, к приходу специалиста убивают козу.

В дальнейшем следует описание конкретного случая. Рядовой прорицатель начинает петь и плясать. В разгар этой пляски является специалист с группой помощников. Пришедшие запевают новый напев, после того через минуту специалист объявляет: «В этой семье есть неприятные вещи, я вижу Мамламбо и Тиколоше (два водяных духа). От этих духов он болеет».

Дело идет о юноше, молодом сыне хозяина, который заболел.

«Возможно, что он заболел от особенной наследственной болезни — т. е. если в этой семье раньше бывали жрецы прорицатели, то этот юноша сейчас находится на ранней стадии той же самой болезни, через которую проходят все обреченные пророческому дару.

Глава семьи, помолчав, спрашивает о том, есть ли это только наследственный дар, или к нему могли прибавиться другие злые причины, и что надо сделать?

“Надо совершить заклинания против злых колдунов”, — отвечает специалист.

После того специалист уходит в особую хижину. Семья больного держит совет и призывает специалиста во второй раз.

Он разжигает огонь и сжигает в огне волшебные травы, потом начинает искать виновного колдуна, мужчину или женщину. Он может назвать невестку, или одну из жен хозяина, может, наоборот, скрыть это имя и сказать: “такая-то женщина”, или может сказать по-иному, глухо: “матка, тетка, бабушка”.

Дальше описывается посвящение неофита, хозяйского сына. Он спит, потом рассказывает свои сны о том, что он видел во сне таких-то животных, потом призвал своих предков на помощь.

Новопосвящаемый наливает в горшок воды, крошит туда листья и травы, потом приводит все это во вращение расщепленной палкой, сбивает содержимое растение до пены, потом набирает пену в руки и глотает её часть. Другую часть пены он намазывает себе на голову и на грудь. Специалист обмывает его отварами других трав, неофит обещает, когда поправится, устроить большой праздник. После этого убивают белую козу для праздника. Специалист уходит домой, ему тоже дают козу или корову».

Военный жрец в мирное время живет спокойно. Он начинает действовать только во время войны, насылает порчу на врагов, разгадывает их военные хитрости.

Особо надо выделить фигуру «заклинателя дождя». В Южной Африке при постоянных засухах заклинитель дождя является фигурой весьма популярной.

Во время засухи вождь племени созывает советников, и они обсуждают положение — нужно ли действительно позвать заклинителя дождя. Это стоит дорого, но члены племени согласны. Тогда посылают за заклинателем. Он является, ему дают улукха, т. е. палку для копания корней и опять-таки козу; в дальнейшем обещают быка или корову. Вождь же созывает большое собрание для заклинания дождя. Главным действующим лицом является колдун. Но ему надо действовать очень осторожно и не предсказывать прямо, чтобы не попасть впросак. Бывают большие искусники, например: один предсказатель обещал дождь на завтра, но из этого обещания ничего не вышло. Вместо дождя продолжалась та же засуха. Люди стали злиться и угрожать предсказателю. Тогда он нашелся и сказал: «Это белые люди помешали дождевому колдовству. Они построили мост через реку Умзивбубу, и предки рассердились». После этого заклинания пошел обильный дождь, и гадавшие щедро заплатили предсказателю зерном.

Целитель травами ама-kwele носит на шее несколько полых рогов антилопы с деревянными затычками. Эти рога заменяют медицинские коробки. В коробках тертые корни и листья, пахучая древесная кора, измельченные части животных, насекомых, лягушек и ящериц и некоторые специальные порошки не для лечения, а для колдовства.

Что знает на деле целитель травами, трудно решить, ибо знания свои он тщательно скрывает от других. Он может лечить головные боли, больной при этом втягивает в ноздри порошок вроде нюхательного табака; он вправляет вывихи, пускает кровь и т. д.

Рано или поздно наступает момент поиска злого вредителя, чужого колдуна. Их узнают опять-таки особые гадатели. Процесс этот называется вынюхиванием. Набросив на кого-нибудь подозрение, гадатели тотчас отрезают ветку и кладут у его двери. Это составляет извещение о том, что он должен уехать. Если он не уедет, они тут же сожгут его хижину.

В дальнейшем его схватят самого, свяжут, разденут, растянут по земле и подсыплют ему древесных муравьев, которые больно кусаются. При этом его поливают водою, что раздражает муравьев. Несчастный кричит, обещает снять порчу, вырыть её из того тайника,

куда он, якобы, её зарыл. Если он медлит, его опять угощают муравьями, не то начинают его жарить на медленном огне.

Вредительными колдунами являются не только люди, но также и крокодилы. Они привлекают колдовством девушек в воду, которых потом съедают. Рядом с крокодилами является колдовской павиан. Колдун держит его в своей хижине взаперти. Впрочем, днем павиан невидим, но ночью колдун посылает его на злую работу.

Колдуны-специалисты делают различные фокусы: насылают на девушек икоту и истерику, создают любовную присуху.

Ученый автор ссылается опять-таки на миссионеров, которые были свидетелями различных колдовских действий. Миссионеры, в свою очередь, цитируют Шекспира.

«Есть много на свете вещей, друг Горацио, которые не снились и нашим мудрецам».

Мы опять-таки видим на этом примере, с одной стороны, сложность африканского колдовства и в социальном и в обрядовом отношении, а с другой стороны, мы видим близкое родство между сибирским шаманством и африканским колдовством. Все сибирское шаманство может как будто вписаться в один уголок этой обширной картины африканского волшебства.

A. C. Kruijt в любопытной статье о религии у индонезийцев, помещенной в Энциклопедии Hastings'a, том VII, стр. 248, и сопровождаемой обширной библиографией, составленной известным Джеймсом Фрезером, проводит довольно отчетливо различие между шаманами и жрецами. Шаман называется сибасо, а жрец называется дату. Жрец — это главная фигура. Он практикует магию и колдовство, изгоняет духов болезни и даже возвращает обратно улетевшую душу. Он может также призывать и духов. Но духи приходят не к нему, а к шаману сибасо. Шаман является просто как медиум, как передаточное средство для проявления духов. Духи являются, вселяются в его тело. Тело начинает дрожать, дрожь переходит в припадок, а после того шаман успокаивается и отвечает на вопросы. Бывают и другие варианты: шаман в припадке одержимости вскакивает на ноги и начинает плясать под мерные удары барабана.

В частности, по указанию Керна, такое же разделение функции между шаманом и жрецом существует у батаков. Причем шаман и жрец называются теми же именами сибасо и дату. У папуасов тоже существует такое различие. Шаман индорри впадает в транс и вме-

щает в себе духов. Жрец — конорр — действует как посредник между людьми и духами.

Несмотря на утверждение ряда писателей с Фрезером во главе, это выделение узкой специализации шаманов-духовидцов кажется необоснованным. Почти все функции настоящего шамана отошли к так называемым жрецам, и, в сущности, нельзя определить, почему именно духи вселяются в шаманов и в чем их специальные функции. Более вероятным кажется другой вариант, существующий, например, у даяков, по указанию того же Фрезера. Здесь наблюдается своеобразное смешение шаманства и жречества, причем жрецы исполняют некоторые шаманские функции.

По указанию вышеупомянутого Керна, у малайцев в положении шаманов являются сумасшедшие, эпилептики и другие душевные больные, которые считаются одержимыми и вмещающими в себя духов.

Надо, впрочем, указать, что теория о том, будто эпилептики и сумасшедшие составляют основную группу шаманов, выдвигалась неоднократно в литературе. Но эта теория представляет, скорее всего, недоразумение. Нельзя отрицать, что эпилептики и душевные больные часто вливаются в общее шаманское русло, но они не являются ведущими. Шаманство не есть душевная болезнь. Конечно, можно было бы построить общую теорию о том, что религия — это душевная болезнь, но эта теория была бы ошибочна. Ведущими фигурами в религии, и в частности в шаманстве, являются холодные, властные, расчетливые люди, которые способны использовать так называемое суеверие толпы и навязать ей свою волю. В общем, расхождение религиозных специалистов — это действительные жрецы, противопоставленные пророкам-духовидцам, как Аарон противопоставлен Моисею. Вероятно, такое же соотношение мы имеем среди народов Индонезии, отрывочность фактов не позволяет составить обоснованное суждение.

Также и по отношению к Сандвичевым островам E. N. Fallaize указывает, что жрец, принимая в себя духов, доводит себя до высшей степени безумия. Члены его судорожно корчатся, тело словно раздувается, лицо становится страшным, черты искаженными, глаза дикими и напряженными. В этом состоянии он катается по земле с пеною у рта, как будто бы под влиянием какого-то божества. Воля богов проявляется в пронзительных криках и других непонятных звуках. Только когда ответ оракула был дан (устаами жреца),

припадок постепенно унялся, и наступило сравнительное успокоение⁹⁶.

Другое описание такой же одержимости у первобытных народов мы встречаем у Зелигмана по отношению к племени Ведда на острове Цейлоне. Дух Jake, прежде чем войти в шамана, указывает на это криком, точно так же кричит, когда уходит. У веддов, по словам Зелигмана, одержимость кончается внезапно. Шаман падает назад на руки своих помощников. Зелигман говорит, что шаман, вероятно, не имеет полного сознания и действует также без полного волевого ощущения; сами шаманы говорят, что в начале и в конце одержимости они чувствуют головокружение и тошноту. Один из них передавал, что, когда духи ушли, у него в ушах раздалось густое гудение.

Также у племени синегальцев, живущих на том же Цейлоне, так называемый «чертов плясун» жалуется на боль в области желудка или на неприятные ощущения. В конце пляски он выглядит очень усталым⁹⁷.

Все указанные здесь явления имеют, очевидно, шаманский характер.

Сравнительно с этим американский *medicine-man* больше удаляется от сибирского шамана, и именно этот прежний термин «*medicine-man*» — «человек с лекарствами», точнее соответствует особенностям североамериканского общения с духами, которое имеет более формальный характер, чем в Евразии. *Medicine* (по-английски лекарство) означает не только лекарственное средство, но и всякое материальное средство, употребляемое шаманом для его магических действий. Азиатские шаманы действуют не столько при помощи материальных средств, сколько при посредстве духов, которые вселяются в их собственное тело (одержимость — *possession*), также в тело пациентов для их лечения или в тело врагов для принесения им вреда. В американской магии вообще отсутствует одержимость и заменяется внедрением материального агента (*intrusion*).

Об этом будет сказано подробнее в главе о методах приобретения шаманского дара.

В последние годы известный американский этнограф Франц Боас, который вообще отличается большой осторожностью и крайним скептицизмом, стал, опираясь на суждения русских этнографов,

⁹⁶ J. Hastings. Статья об одержимости: «*Possession*».

⁹⁷ D. S. Seligmann. *The Veddas*, Cambridge, 1911, стр. 130, 134.

в частности на мои собственные доклады на Конгрессах американистов, тоже выдвигать объединение американского *medicine-man* и азиатского шамана, с некоторыми ограничениями.

Впрочем ограничения этого сходства указаны Боасом с большой четкостью:

«Американское колдовство глубоко отличается от того колдовства, которое применяется во многих других странах мира. Американское колдовство не имеет ничего общего с действием злых духов, между тем как европейское колдовство основано, в общем, на договоре, который заключили между собой колдун и злой дух. При этом сила колдуна исходит от злого духа, и без его помощи колдун или колдунья не могут действовать»⁹⁸.

Способность шамана насыщать болезнь на то или другое лицо с колдовством не вполне совпадает. Надо указать, что слово для обозначения колдовства («ёка») обозначает на диалекте племени белла-белла магическое лекарство.

Для приемов колдовства употребляются следующие материалы: лоскуток от рубахи «обреченного лица», преимущественно взятый от шеи или правой стороны груди, расчесанная по волокнам кедровая кора, на которую садилось дыхание спящего, волосы, ногти, слюна, выделение пота, моча и испражнения. Частицы вышеуказанных материалов надо заложить в человеческий череп или в одну из длинных костей скелета, преимущественно в кость от голени. Кость надо расколоть, указанные частицы вложить внутрь, и обе половины кости заботливо соединить, связать вместе и обмазать смолой. Вместо кости можно взять также два куска расколотого дерева бузины или американской ели (*abies excelsa*). Их надо выдолбить заботливо, потом тщательно соединить вместе и употребить вместо костяного футляра.

Вся статья Боаса наполнена описанием таких препаратов, предназначенных для колдовства.

Вместе с тем, несмотря на указанные различия, Боас считает возможным объединять сибирское шаманство и североамериканское колдовство в виде одного географического и этнографического цикла.

⁹⁸ Ф. Боас. Колдовство у индейцев Квакиутль. (Перевод с рукописи), «Советская этнография», 1935, № 4–5, стр. 32.

Приведу выдержку из другой статьи Боаса, тоже сравнительно недавней, помещенной в сборнике *The American Aborigines, their origin and antiquity*, Toronto, Canada, 1933. Название статьи — *Relationship between North-West America and North-East Asia*, «Взаимоотношения между Северо-Западной Америкой и Северо-Восточной Азией».

В этой статье Боас считает возможным указать: «Общим для Сибири и Америки является характерный плоский бубен, состоящий из обруча с одиночной крышкой, иногда также с рукояткой из перекрещенных ремней или проволоки и другого подобного материала».

«Во всех других странах, где встречаются такие барабаны или бубны с одиночной крышкой, тело барабана гораздо выше, как, например, у больших африканских барабанов».

«Единственная форма, подобная сибирскому или американскому бубну, — это тамбурин, встречающийся в Средиземноморье и в Южной Азии. Тамбурин, однако, гораздо меньше бубна и при этом снабжен характерными добавочными звончками».

До самого последнего времени, несмотря на указанные различия, я склонен был вместе с Францем Боасом объединять сибирское шаманство с шаманством североамериканским в одну общую область. Однако, при дальнейшей разработке этого вопроса я встретил непредвиденные затруднения.

Наши материалы по сибирскому шаманству гораздо полнее и обстоятельнее, чем материалы по шаманству американскому. То же самое можно сказать о различных других вариантах и видах колдовства, существующих, например, у народов, обитающих в тропической и экваториальной полосе Южной Америки, Африки и Индонезии, хотя и некоторые из этих материалов близко подходят к сибирским материалам, даже значительно ближе, чем материалы североамериканские.

Тем не менее эти материалы в общем имеют дефект, они с постоянными пропусками и большими противоречиями.

Сибирские материалы делают возможным разработать деление сибирского шаманства по отдельным социальным стадиям, как будет подробно указано ниже. Материалы североамериканские и также материалы тропические такому делению совсем не поддаются.

Расширительное толкование термина «шаманство» по необходимости ведет к тому, чтобы ограничиться только одним определением термина и не дать чрезвычайно любопытного и важного социального анализа, который вполне возможен для сибирского материала.

Таким образом, сужение термина «шаманство» областью сибирских народностей, в сущности, является условным и временным. Быть может в дальнейшем, когда материалы о шаманстве, относящиеся к другим этнографическим областям, будут пополнены, а главное, систематизированы, мы сможем дать такой же подробный анализ этого важного всемирного явления. В ожидании этого мы, по необходимости, должны ограничиться анализом собственно сибирского шаманства.

Глава V

ЗНАХАРЬ, КОЛДУН, ВЕДЬМА⁹⁹

Для того чтобы ближе подойти к определению шаманства, надо прежде всего объяснить ряд терминов, относящихся к явлениям того же порядка, более или менее сходным, но все же не тождественным. Можно составить ряд определений, восходящих от более простого к более сложному: знахарство, колдовство, жречество.

Я выписываю соответственные термины из толкового словаря Даля с некоторой полнотой¹⁰⁰.

Знахарь — *знахарка*; *ведун*, *ведунья*, — в виде объяснения приведено: колдун, волшебник, знахарь, ворожей.

Ворожей, *ворожея*, *ворожбит*; чародей, чародейка. Объяснено: волхв, кудесник, колдун, чернокнижник.

Я пропускаю такие варианты, как *ворожец*, *ворожка*, *чаровник*, *чаровница*.

Вместе с термином *ведун*, *ведунья*, есть другой термин — *ведьма*, только женского рода. Впрочем, у украинцев и в великорусской

⁹⁹ Научно-исторический архив ГМИР. Ф.1. Оп.1. Д.35. Л.1–151 (примеч. М. М. Ш.).

¹⁰⁰ В. И. Даль. Толковый словарь живого великорусского языка. 4-е изд., 1912.

черноземной полосе встречаем термин мужского рода «ведьмак», со значением не столько колдун, сколько оборотень, упырь.

Волхв — без женского рода. Рядом с этим волшебник, волшебница. Пропускаю областные выражения: *волхит*, *волхитка*, *волхат*, *волхатка*.

Кудесник, *кудесница* — при этом объяснение: *куд* — злой дух, *кудь*, *кудесье* — волхование. Эти термины освещены древней пословицей: «Кудью да кудесью волости не изойдешь». Возможно, что здесь имеется в виду «волость» в понимании вечевого периода. Вышеуказанные термины у Даля освещаются другими пословицами: «Ворожит грош и больному тож», т. е. лечение ворожбита стоит грош.

Очень любопытная пословица, противопоставляющая знахарей ведьмам: «На Афанасия знахари выгоняют ведьм».

Больше всего пословиц связано с глаголом «ворожить»: «Давноль, бабушка, стала ворожить? — А как нечего стало на зуб положить...»

Следует обратить внимание, что все эти пословицы без исключения относятся к ворожбе, к колдовству, безусловно, отрицательно, со скептической насмешкой.

Это, очевидно, означает вырождение всех старинных форм общения с духами.

«Доворожилась до острога» — такое социальное учреждение, как Московский острог мало совместимо с древнеславянской ворожбой. Даже относительно ведьмы, которая вообще внушает больше страха, есть такая непочтительная пословица: «Умеючи и ведьму бьют», т. е. наотмашь.

Следует отметить еще: *ведун*, *ведунья* — от корня «*ведать*», близко совпадают с термином *знахарь*, *знахарка* — от корня «*знать*».

Впрочем, термин *ведун*, *ведунья* указывает на более определенное подчеркивание магического элемента сравнительно со знахарем.

Ведьма — от того же корня, обозначает фигуру другого порядка — колдунью, вооруженную магической силой. Отсутствие соответствующего мужского термина указывает на преобладание женского элемента в колдовстве. Точно так же и английское *witch* — колдунья, прежде применялось не только к женщинам, но также и к мужчинам, несмотря на наличие особого мужского термина «*wizard*». Женщина и здесь преобладала над мужчиной. Оба английских термина происходят от корня «*wit*» — «*знать*», совпадающего с русским *ведать*.

В противоположность этому термин *волхв* не имеет женского рода¹⁰¹. В летописях постоянно выступают только мужские волхвы, которые производят хирургические операции над старыми женщинами, обвиняя их в задержании изобилия, от чего происходит голод.

Все вышеуказанные термины, так же как шаманство, относятся к различным вариантам религиозной специализации.

Знахарь — это специалист более древнего типа, сочетающий в себе, как видно из самого названия, различное знание, в том числе знание магическое, а также и знание эмпирическое. Знахарь занимается лечением болезней при помощи магических приемов, но также и посредством трав и других целебных материалов. На этой стадии женщина преобладает над мужчиной: знахарка типичнее знахаря. В захолустной русской деревне до самой революции бывало по несколько знахарок, занимавшихся лечением.

«Аще волхову водил еси в двор или к ней еси ходил».

«Исповедальный вопрос», однако, говорит о женщине, ходившей совершать чародеяние к мужским волхвам и чародеям: «А иже жена некая чародеяние ухитрившая и к волхвом и чародеем ходившая, и аще убо бесом послужи и призыванием бесовским, вся лета живота своего без причащения да будет, токмо к смерти да причастится»¹⁰².

Во всех «Исповедальных вопросах» и богословских поучениях мы встречаем постоянные указания как на преимущественный женский интерес в вопросах колдовства, так и на обилие женских специалистов, ворожей и вещниц, которые, впрочем, называются по преимуществу «бабами богомерзкими».

Однако Евгений Аничков в этюде «Гибель кумиров и перерождение волхвов, как первое последствие крещения» указывает, что когда кончилась политическая роль волхвов (мужских), ведовство и знахарство вновь стало обывательским, семейным, домашним и выдвинуло вперед исконную носительницу тайных знаний, женщину¹⁰³.

¹⁰¹ Однако в «Исповедальных вопросах» мы встречаем также женский род: *волхова*.

¹⁰² Цит. по «Исповедальным вопросам» [Алмазов А. И. Тайная исповедь в Православной Восточной Церкви: в 3 т. Одесса, 1894. Т. 3, отд. 6. С. 148].

¹⁰³ Е. В. Аничков. Язычество и древняя Русь. Записки историко-филологического факультета Петербургского университета, часть СХVII, Санкт-Петербург, 1914, стр. 281.

В связи с этим нужно подчеркнуть, что женщина-ведунья у восточных славян была исконной носительницей тайных знаний и уступила это место мужчине-волхву только на определенный довольно короткий период, связанный с утверждением княжеско-дружинного политеизма в Киеве и Новгороде. Вместе с крушением этого политеизма женщина-ведунья опять вернула свое преобладание в области чародейства и волшебства.

Русские поселки в северо-восточной Евразии, расположенные при устьях больших сибирских рек и населенные потомками казачков-завоевателей, промышленных людей и других ранних переселенцев, имеют знахарок и знахарей, но зато не имеют колдунов и ведьм. Последние заменены так называемыми русскими шаманами, которые переняты от туземных соседей или просто унаследованы от бабок и прабабок туземного происхождения, так как население русских поселков весьма смешанное. Половина поселков представляет собой просто обрывки туземных родов, перемешанные вместе и более или менее обруселые.

Мы видим здесь, что шаманство туземцев Северной Евразии, перейдя к русским соседям, совершенно поглотило старое славянское колдовство, а знахарства, напротив, поглотить не могло и только оттеснило его несколько на задний план.

С другой стороны, у туземцев шаманство поглотило также и знахарство, и если рядом с шаманами сохранились кое-где другие специалисты — гадалки и исполнители магических обрядов, то они тоже не представляют никаких элементов эмпирического знания. Мне придется в дальнейшем вернуться к этому вопросу.

Термин *колдун*, *колдунья*, *колдовство* имеет употребление многостороннее.

Во-первых, он применяется к кудесникам прошлой эпохи, и мне пришлось употребить его в анализе летописных отрывков, приведенных ниже.

Во-вторых, он применяется к религиозным специалистам тропических народов, которые, как указано выше, в общем подобны сибирским шаманам в различных, весьма характерных отношениях.

В третьих, колдун является более поздней, более определенной фигурой, заместившей волхва-кудесника. Это колдун-выродец, фигура упрощенная, оттесненная в подполье, отодвинутая на задний план представителями более сложных религий. Мы знаем о таком колдуне гораздо больше, чем о волхве-кудеснике.

Колдун тоже не имеет облачения, не имеет специального служебного обряда, или имеет его в мало развитой форме, он имеет только магический обряд, он действует посредством обряда, заклинания и других магических приемов и ставит себе определенную производственную или лечебную цель. Колдун находится в постоянных отношениях с духами, но его отношения с духами имеют вообще магический характер. Он стремится подчинить их своей воле и принудить исполнять то или иное задание. При этом он ставит духам самые трудные, неисполнимые задания, например свить веревку из песка или вычерпать море, и они должны без всякого отказа, так или иначе, исполнить это задание.

Таким же волевым колдуном, действующим при помощи магии, является даже такая специализированная фигура, как карпатский *мольфар*.

Мольфары существуют у русинского племени гуцулов, которое вообще отличается большою первобытностью. Поэтому и мольфар — карпатский колдун — является более рельефной фигурой. Про мольфара соседи говорят: «вын богуе», т.е. он исполняет обязанности бога. Мольфар повелевает стихиями напряжением своей воли, в частности распоряжается тучами, громом, градом, снегами. Он имеет власть отстранить налетевшую градовую тучу и заставить ее пролиться вместо засеянных полей на дикие горы, на пустые ущелья.

Помимо этого карпатского волшебника я имел в виду преимущественно русского колдуна. Но колдуны других западноевропейских народов, восточных и западных, имеют такой же характер.

Колдун является фигурой раннего порядка, родившейся рядом со знахарем и вставшей повыше его, но потом отодвинутой назад представителями более сложных религий: жрецами, священниками, муллами и другими служителями культа.

Такой антагонизм между колдунами и жрецами мы встречаем не только в позднейшее время, но также и в раннюю библейскую эпоху, задолго до нашей эры.

На это указывает, например, библейский рассказ о волшебнице Аэндорской, вызвавшей для царя Саула тень Самуила. В первой книге Царств 28 прямо сказано: «Саул изгнал волшебников и гадалей из страны». Далее там же указано: «И спросил Саул Господа; но Господь не отвечал ему ни во сне, ни через урим, ни через пророков».

Только тогда Саул сказал слугам своим: «Сыщите мне женщину волшебницу, и я пойду к ней и спрошу ее». И отвечали ему слуги его: «Здесь в Аэндоре есть женщина-волшебница» (28).

Любопытно указать, что у евреев были узаконенные способы гаданий через сновидения, при посредстве камня урим, наконец через пророков.

Рядом с этим волшебники и гадатели подвергались жесточайшим гонениям.

«Женщина отвечала ему: ты знаешь, что сделал Саул, как выгнал он из страны волшебников и гадателей; для чего же ты расставляешь сеть душе моей на погибель мне?» (28).

Шаман, в отличие от колдуна, действует в течение многих веков невозбранно. Его отношения с духами приняли более сложные формы.

Глава VI

ШАМАНСТВО И ВОЛХВЫ

Термины *волхв*, *кудесник* относятся к колдунам минувшей эпохи: славянским и также финским¹⁰⁴.

С этой точки зрения весьма любопытно сравнить волхвование финских и славянских народов с сибирским шаманством. Надо сказать, что в северной части европейской СССР две так называемые

¹⁰⁴ Обращает на себя внимание, что у Лепехина самоедский шаман (тадибей) назван «кудесница», что, по-видимому, одинаково относится к мужскому и женскому роду, так же точно «совершать шаманское действие» по-русски везде переводится «бить кудес». В заимствованном из Несторовой летописи изложении прения о вере между Стефаном Пермским, крестившим пермских людей, и начальником пермских кудесников по имени Пама сказано: «В то время был некий волхв глаголемый кудесник, начальник чародеев, главный жрец и архиерей, его же пермские люди прежде крещения своего почитаху паче всех своих волхвов». (Путешествие академика Ивана Лепехина, часть IV (1772 г.) Петербург, 1805 г., стр. 263 и 434). Очевидно, в половине XVIII в Архангельском и Вятском краях еще употреблялись старые русские термины «волхв-кудесник».

малые народности — лопари и самоеды — имели до последнего времени настоящих шаманов. В употреблении у этих шаманов были бубен и плащ¹⁰⁵.

Волхвы, колдуны более южных финских племен, также русских народностей даже на самой заре истории, в далекой древности, все же не имели ни бубна, ни плаща.

¹⁰⁵ В сознании славянских и финских соседей лопарские шаманы (нойды) выделяются как особенно могущественные.

В финском эпосе «Калевала» поется о лопарских колдунах:

«Не ходи без чародейства,
Без премудрости могучей
К избам Похьолы суровой,
На поля детей лапландских.
Запоет тебя лапландец,
По уста положит в угли,
В пламя голову и плечи,
В жаркую золу всю руку,
На камнях раскаленных.
Не ходи отсюда, милый...
В эту мрачную Похьолу.
Там опасность угрожает...
Хоть ты будешь стоязычным...
Все же ты не бросишь пенъем
Сыновей Похьолы в воду;
Ты не скажешь, как лапландец»

(Калевала, 1933, стр. 62).

Также у Шекспира в «Комедии ошибок» (действие III, сцена 4):

«Не сомневаюсь я,
Что это все проделки чародейства,
Что много здесь лопарских колдунов».

В древней России мы также встречаемся со взглядами на лопарей, как на опасных чародеев и колдунов. Так в 1548 году Иван Грозный призывает колдунов-лопарей для объяснения значения появившейся в то время кометы. После убийства Лжедмитрия стали ходить слухи, что земля не примет его тела, и некоторые утверждали, что Гришка был колдун, выучившийся этому искусству у лапландцев; когда они дадут себя убить, могут воскресить себя. И он выучился этому дьявольскому искусству. (Петерей, История о Великом Княжестве Московском, стр. 223, цитировано по книге «Русские лопари» Николая Харузина (Очерк прошлого и современного быта) Известия Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии при Московском университете, Москва, 1890, стр. 212).

Эти любопытные сопоставления указывают на то, что шаманство северных народностей должно быть действительно выделено из общего контекста колдовских групп и действий северной Евразии.

Конечно, между сибирским шаманством и финско-славянским волшебством можно установить ряд общих пунктов.

Впрочем, наши сведения о славянском волшебстве довольно скудны и состоят из немногочисленных летописных отрывков. Можно предполагать, что сведения, относящиеся к Новгороду или Киеву, имеют в виду славян, а другие сообщения, относящиеся к волжскому краю (Суздаль, Ярославль), имеют в виду либо финнов, либо смешанное славянско-финское население.

В колдовской обряд, судя по летописным данным, входила неистовая пляска, «вертимое плясание».

«Вертимое плясание» отлучает человека от бога¹⁰⁶.

Колдовской обряд, по-видимому, заканчивался оцепенением и трансом. Будучи «одержим бесом» и лежа на земле, кудесник бился и метался. Об этом свидетельствует Киевская летопись:

«В те времена приключилось некоему новгородцу идти в Чудь. Он пришел к кудеснику, желая получить от него волхвование. Тот же, по обычаю своему, начал призывать беса в храмину свою. Новгородец сидел на пороге той храminy, а кудесник лежал в оцепенении, и бес заставлял его метаться. Кудесник встал и сказал новгородцу: “Боги не смеют притти. Ты имеешь что-то на себе, чего они боятся”. Он же вспомнил про свой крест, отошел в сторону и положил его вне этой храminy. Тогда стал кудесник опять призывать бесов. Бесы метали его и сказали о том, чего ради он пришел»¹⁰⁷.

Из этого любопытного отрывка мы видим, между прочим, что термины «волхв» и «кудесник», по-видимому, совпадают. К сожалению, наши древние источники говорят о волхвах как-то неохотно, мимоходом и всегда с христианской точки зрения.

¹⁰⁶ Рукописное собрание графов Румянцевых в бывшем Румянцевском музее, рукопись 363.

¹⁰⁷ «Въ си бо времена приключилося некоему Новгородцю притти в Чудь, и приде к кудеснику, хотя вълхвования отъ него; онъ же по обычаю своему нача призывать беси в храмину свою. Новъгородцю же седящу на пороге тоя же храminy, кудесникъ лежаше оцепъ, и шибѣ имъ бесъ: кудесникъ же, въстав, рече Новъгородцю: “бози не спеть прити, нечѣто имаша на себе, его же боятся”. Онъ же, помянув на себе крѣст и отшъедъ, постави кроме храminy тоя. Онъ же нача опять призывать беси; беси же, мѣтавшие имъ, поведаша, чѣто ради пришгль естъ?» (А. А. Шахматов Разыскания о древнейших русских летописных сводах, 1908, стр. 602).

Этот полемический христианский оттенок является тем более естественным, что авторами летописей, различных поучений и житий, также переписчиками уже написанных творений были всегда православные монахи и другие церковники.

Мы встречаем в летописи в трех местах довольно схожие суждения по этому поводу, приписанные последовательно князю Ярославу, князю Глебу Святославовичу и князю наместнику Яню Вышатичу:

Речь Ярослава:

«Бог наводит по грехам на каждую землю голод или мор, или засуху, или иную казнь, а человек не ведает ничего. Христос бог один ведает на небесах»¹⁰⁸.

Речь Глеба Святославовича:

«То ведаешь ли, что на утро хочет быть и что на вечер?»

«Он же [волхв] сказал: “Ведаю все”. И сказал Глеб: “Ты ведаешь ли, что с тобой хочет быть сегодня?” Он же сказал: “Чудеса великие я сотворю”. Глеб же, вынуд топор, рассек его, и он упал мертвый»¹⁰⁹.

Речь Яня Вышатича:

«Поистине лжете вы! Бог сотворил человека на земли, составил его из костей и жил и из крови. Больше в нем нет ничего и никто не знает, только один бог знает»¹¹⁰.

После этого он тоже собирается убить волхвов и, точно так же как и Глеб Святославович, уличает волхвов, что они перед смертью не знают, что с ними будет.

¹⁰⁸ Речь Ярослава:

«Бог наводит по грехом на куюждо землю голодмъ или мормъ, ли ведры, ли иного казнию, а человек не весть ничьтоже; Христос бог един весть на небеси» (Шахматов, Разыскания, стр. 621).

¹⁰⁹ Речь Глеба Святославовича:

«“то веси ли, чьто утро хошет быти и чьто ли до вечера”. Он же (волхв) рече “проведе всь”. И рече Глеб: “То веси ли, чьто ти хошет быти дньс”. Он же рече: “чюдеса велика створю”. Глеб же, выным топор, растя и паде мьертв» (Там же, стр. 604).

¹¹⁰ Речь Яня:

«Сотвори бо естъ Бог человека от земля, оставль ю костьми и жилами, и от крове, месть в нем ничьтоже и не весть никтоже, но токмо бог весть (Там же, стр. 600–601).

Можно привести по этому поводу также замечание и самого летописца:

«Бог один ведает промышления человеческие, бесы же не ведают ничего, ибо они немощны и с плохим предвидением».

Из этого мы видим, что летописец, а стало быть, также и описанные им официальные поборники христианства, признавали бесовскую помощь волхвам, но старались постоянно доказать, что волхвы немощны и бесконечно слабее единого бога.

Е. Аничков приписывает все три записи одному летописцу, предположительно Никону, а источник суждений летописца, вложенных в уста обоим князьям и Яну Вышатичу, находит в «Слове Григория Богослова на Благовещение».

А. Шахматов в виде источника указывает «Слово о ведре и казнях божьих».

Возможно, что второй источник является произведением русским и отчасти написан под влиянием первого источника греческого и более древнего.

Я, впрочем, не вижу особой надобности сводить все эти суждения к одному летописцу и к одному поучению. Речи Ярослава и Глеба, и Яна представляют общие суждения официальной христианизированной Руси, противопоставленные другому такому же общему народному суждению, выразившемуся в заявлениях волхвов.

Первая встреча с волхвами относится к 1024 году (лето 6532).

«При князе Ярославе, бывшем в то время в Новгороде, явились лживые волхвы в Суздале и стали избивать старую чадь по дьявольскому наущению и беснованию, заявляя, что эти люди задерживают обилие и напускают голод. И был великий мятеж и голод во всей той стране, и мужья отдавали своих жен посторонним людям, только чтобы их покормили. Весь народ отправился по Волге к болгарам, и привезли рожь и пшеницу и этим ожили. Ярослав, услыша о волхвах, пришел в Суздаль, схватил волхвов, разграбил их дома и казнил их всякими иными казнями»¹¹¹.

¹¹¹ «Ярославу сущю Новгороде, всташа влсви лживи Суждали и избивху старую чадь, по диаволию наущению и бесованию, глаголюще, яко си държатъ гобино и жито и голод пуцають. И бе мятежь велик и глад по въсей той стране, яко мужю своя жена даяти, даю крмять собе челядиньмъ. И дошла по Влзе въ си людие в блгары и привезоша пышеницу и жито, и тако ожиша.

Далее следует речь Ярослава, приведенная выше. Вторая встреча с волхвами относится к Глебу Святославовичу:

«Была при Глебе, явился волхв в Новгороде и стал говорить людям, выхваляя себя, как бога и многих прельстил, почти весь город, ибо он говорил, что предвидит будущее и хулил веру христианскую и хвалился: “По Волхову пройду перед всеми (по воде)”. И был в городе мятеж и все ему поверили и хотели убить епископа. Епископ же взял крест и оделся в ризы и сказал так: “Кто хочет веровать волхву — пусть идет за ним. Если же кто верует [богу], то пусть идет ко кресту”. И народ разделился надвое: князь Глеб и его дружина пошли и стали с епископом, а весь народ пошел за волхвом. И была между ними великая смута. Глеб же, взявши топор под полу, подошел к волхву и сказал...”¹¹² (Дальше следует речь Глеба Святославовича, приведенная выше).

Третья встреча с волхвами, описанная более подробно, относится к 1065 году (лето 6573). Она, стало быть, имела место на сорок лет позднее первой встречи.

«В одно время была скудость в Ростовской области. И явились два волхва из Ярославля, говоря: “Мы знаем, кто удерживает обилие”. Они пошли по Волге и, где придут в погост, тут вызывают самых зажиточных женщин, говоря: “Вот эта удерживает рожь, а эта — мед, а эта — рыбу, а эта — пушнину”. И люди приводили к ним своих сестер, матерей и жен. Они же, обманывая, прорезали у женщин за плечами и вынимали либо рожь, либо рыбу, либо белку. Так они убили многих женщин, а имущество их забрали себе. После того они пришли на Белоозеро и с ними было до трехсот человек народу. В то же время случилось притти от Святослава Яню сыну Вишатину, собиравшему дань. Ему рас-

Слышам же Ярослав влхвы, приде Суждалю; изимава влхвы, расточи, и домы их разграби и другими ми показни» (Шахматов, указ. соч., стр. 621).

¹¹² «Сиць бе влхв стал Глебе Новгороде; глаголашеть бо людям, творятся аки Бог, и многы прельсти, мало не вьсего града, глаголашет бо, “яко проведє вься”, и хуляшеть веру хрьстианьскую; глаголашет бо: “яко преиду по Влхову пред вьсеми”. И бысть мятежь в граде; и вьси яша ему веру, и хотяху побити епископа; епископ же, вьзм крьєст и облкся в ризы ста, рек: “иже хочеть веру яти влхву, т да идеть за нъ; аще ли верует кто, т к крьєсту да идеть”. И разделишася на двое: князь бо Глеб и дружина его идошла и сташа у епископа, а люди вьси идоша за влхва; и бысть мятежь велик, межно ими. Глеб же, вьзм топор по skut, приде к влхву и рече ему: “то веси ли чьто утро хочеть быть и чьто ли до вечера” Он же рече: “проведє вься”. И рече Глеб: “То веси ли, чьто ти хочет быти дньс”. Он же рече: “чюдєса велика створю”. Глеб же, выньм топор, растя и паде мьертв» (Там же, стр. 604).

сказали белозерцы: “Вот два кудесника убили многих женщин по Волге и по Шексне и теперь пришли сюда”. Янь рассмотрел, чьи они смерды и увидел, что они смерды его князя. Тогда послал к жителям, которые были с ними, и сказал им: “Выдайте мне этих волхвов — это смерды мои и моего князя”, — но жители его не послушали. Янь пошел сам без оружия, и отроки его сказали ему: “Не ходи без оружия, они оскорбят тебя”. Тогда он велел отрокам взять оружие. И было с ним двенадцать отроков, и он пошел по лесу к тем людям. Они же вооружились и встали для противодействия. Янь шел с топориком в руках. Выступили три мужа, и подошли к Яню и сказали ему: “Идешь на смерть, — не ходи”. Янь велел убить того, кто говорил, а к другим подошел. Они напали на Яня, один замахнулся топором, но Янь, оборотив свой топорик, ударил того обухом и велел отрокам их убить. Они убежали в лес, и тут они убили попа, бывшего с Янем. Янь после того пошел в город к белозерцам и сказал им: “Если не схватите этих волхвов, то я не уйду от вас все лето”. Тогда белозерцы пошли, схватили волхвов и привели их к Яню. Янь им сказал: “Чего ради вы погубили столько человек?” Они же ответили: “Эти удерживали обилие, и если мы истребим и убьем таких — то будет обилие. Если ты хочешь, мы перед тобою вынем у них рожь, рыбу или иное что».

Следует отповедь Яня относительно сотворения богом человека, приведенная выше.

«Но волхвы отвечали ему: “Мы знаем, как сотворен человек”. И он сказал: “Как же именно?” Они же сказали: “Бог мылся в бане и вспотел, и отерся ветошкой, потом бросил с неба на землю. Тогда стал спорить сатана с богом, кто из них должен сотворить человека. Дьявол сотворил человека, а бог вложил в него душу; оттого, когда умирает человек, то идет в землю, а душа — к богу”. Янь им сказал: “Поистине прельстил вас бес. Какому богу вы веруете?” Они же сказали: “Антихристу”. Он им сказал: “А где он находится?” Они отвечали: “Он сидит в бездне”. Янь им сказал: “Какой же это бог, сидящий в бездне. Это есть бес, а бог на небесах, сидит на престоле, славимый ангелами, которые стоят перед ним со страхом и не могут на него посмотреть. А тот ангел, которого вы называете антихрист, — за свою гордость был низвержен из ангелов и сброшен с неба, и он сидит в бездне, как вы о нем сказали: Он ждет, когда бог придет с небес и этого антихриста он свяжет и посадит его в вечном огне вместе с его слугами, которые ему веруют. Вы же и здесь от меня получите муку, а по смерти — и там”. Они сказали: “Нам боги говорят, что ты не можешь сделать с нами ничего”. Он им сказал: “Врут вам боги”. Они же сказали: “Мы требуем поставить нас пред Святославом, а ты нам не можешь сделать ничего”, и Янь повелел их бить и выдирать

им бороды. После того как они были избиты и бороды их были выдерганы посредством расщепленных палок, Янь им сказал: “Что говорят вам боги?” Они же сказали: “Мы должны предстать пред Святославом”. Янь же велел привязать их к лодочным упругам и пустил лодки вперед, а сам пошел следом. Они остановились на устье Шексны, и сказал им Янь снова: “Что говорят вам боги?” Они сказали: “Так говорят нам боги, что не быть нам живыми от тебя”. И сказал им Янь: “Теперь они вам правду сказали”. Они сказали: “Если нас отпустишь — то много тебе будет добра, если нас погубишь — будет с тобою много горя и зла”. Он же им сказал: “Если я вас отпущу, то будет со мною зло от бога, а если я вас погублю — то будет мне награда от бога”. И сказал Янь возчикам: “У кого из вас эти двое убили какую родню?” Возчики отвечали: “У меня мать, а у другого была сестра, а у третьего — дочь”. Он сказал им: “Мстите за них”. Они же схватили волхвов и убили их и повесили на дубе. Так эти получили от бога правое возмездие. Янь отправился домой, и на следующую ночь медведь взлез на дерево и изгрыз трупы и съел их. Итак они оба погибли научением бесовским»¹¹³.

¹¹³ «Бывши бо единою скудости в Ростовьсте области, встаста два влхва от Ярославля, глаголюща: “яко ве сведе, кто обилие държить”. И пойдоста по Влзе: кде придуча в погост, ту же нарицаста лучшая жены, глаголюща: “яко си жито държить, а си рыбы, а си скору”. И привожаху к нима сестры своя, матери и жены своя; она же в мъчьте, прорезавша за плечима, выимашета любо жито, любо рыбу, или веверицю; и убивашета многы жены и имение их отимашета себе. И придоста на Белоозеро. И бе у нею людие не 300. В се же время приключися прити от Святослава дань емлющю Яневи, сыну Вышатину. Поведоша ему Белоозерьци: “яко два кудесьника избил а уже многы жены по Влзе и по Шексне и пришъла еста само”. Янь же, испытав, чия еста смърда, и уведев, яко своего князя, послав к сим или около ею суть, рече им: “выдайте влхва та семо, яко смърда еста моя и моего князя”. Они же сего не послулаша. Янь же поиде сам без оружия, и реша ему отроци его: “не ходи без оружия, осоромять тя”. Он же повелел взяти оружие отроком, и бе ста 12 отрока с ним, и поиде к ним по лесу. Они же сташа, исплчившеся противу; Яневи же идущю с топорьцьмъ, выступиша от них три мужи, и придоша к Яневи, рекуще ему: “вида идеши на смърть, не ходи”. Оному повелевшю бити я, к прочим же поиде. Они же сунушася на Яня; един грешися Янь топормъ; Янь же, оборотя топор, удари и тылиемъ, повеле отроком сещи я; они же бежаша в лес; убища ж ту попина Янева. Янь же, вшъд в град к Белоозерьцам, рече им: “аще не имете влхву сею, не иду от вас и за лето”. Белоозерьци же, шъдше, яша я и приведоша я к Яневи. И рече има: “чъто ради погубиста толико человек”. Онема же рекшема; “яко ты държать обилие; да аще истребиве и избиеве сих, будеть гобино; аще ли хочещи, то пред тобою выимеве жито, ли рыбу, ли ино чъто”. Янь же рече: “по истине лжета, створил бо есть Бог человека от земля, оставль ю костыми и жилами, и от крове; несть в немь ничътоже”. Они же реста: “ве зеве, како есть человек

Эти три рассказа также довольно однородны, но я бы не решился сказать, что они повторяют друг друга. А просто волхвы во всех случаях поступали одинаково.

Вероятнее всего, тут выступали одновременно славянские и финские волхвы, Суздаль и Ростов, вероятно, были наполовину финскими.

Волхвы совершали хирургические трюки, разрезали женщинам спину, извлекая оттуда различные припасы: хлеб, рыбу, мед. Летопи-

створен". Он же рече: "како?" Они же реста: "Бог, мывся в мвѣнници и вспотився, отерся ветхмъ, върже и с небесе на землю; и распрьсся сатона с Богом, кому в немъ створити человека, и створи диявол человека, а Бог душу в нъ вложи; шемъ же умъреть человек, в землю идеть тело, а душа Богу". Рече им Янь: "по истине прельстил ва естъ бес; коему Богу веруета?" Она же реста: "антихрѣсту". Он де рече има: "то кде естъ?" Она же реста: "седить в бездне". Рече им Янь: "какий то Бог, седяи в бездне, то естъ бес, а Бог естъ на небеси, седа на престоле, славим от ангел, иже предстоять ему с страхм, не могуще на нъ зърети; сии бо ангел, егоже ве глаголета антихрѣст, за величание его от ангел свържен бысть с небесе, и естъ в бездне, якоже то ве глаголета, жьда, егда придетъ Бог с небесе, сего им антихрѣста свяжеть узами и посадит и в огни вечнемъ с слугами его, иже к нему веруютъ; вама же и съде муку прияти от мене и по смърти тамо". Она же рекшема: "нама бози поведает, не можеши нама створити ничьтоже". Он же рече им: "лжють вама бози". Она же реста "нама стати, пред Святославмъ, а ты нама не можеш створити ничьтоже". Янь же повелел бити я и потъргати браде ею. Сима де тепенома и браде потъргаше проскепмъ, рече има Янь: "что вама бози млвятъ?" Она же рекшема: "стати нама пред Святославмъ", повелел Янь вложить рубля в уста има и привязати я к упругом, и пусти пред собою людия, и сам по них иде. Сташа на устии Шексны; и рече им Янь: "что вама бози млвятъ?" Она же реста: "сице нама бози млвятъ: не были нама живома от тебе". И рече им Янь: "то ти вама право поведали". Она же реста: "н еде на пустиши, много ти добра будеть; аще ли наю погубиши, многу печаль приимеши и зло". Он же рече има: "аще ваю пущю, то зло ми будеть от Бога; аще ли ваю погублю, то мзѣда ми будеть от Бога". И рече Янь повозьником: "ци кому вас кто родин убиен от сею?" Они же реста: "мне мати, другому сестра, иному рождение". Он же рече им: "мыстите своих". Они же, поимше, убиша я и повесиша я на дубе, отъмьстие примша от Бога по правьде. Яневи же идущю домою, в другую ночь медведь, взлез и угрыз ею, снестъ; и тако погыбнуста наущением бесовьскимъ; инех на пагубу ведуша, в своя пагубы не ведуща. Аще ли быста ведела, то не быста пришьла на место ее, идеже ятима има быти; аще ли и ята быста, то по чьто глаголаста: "не умрети нама", оному мыслящю убити я. Не се естъ бесовское наущение; беси бо не ведать мысли, чловечьския, и влагаютъ помыл в человека тайны не сведуще. Бог един свестъ помышления чловечская, беси же не сведаютъ ничьтоже; суть, бо немощни и худи взормъ. Яко к се скаже о взоре их и о омрачении их» (Там же, стр. 599–602).

сец говорит, что эти хирургические трюки они выполняли «в мечте», т. е. не на деле, а в виде обморачивания и отвода глаз.

Мы имеем здесь элементы классового расслоения. Волхвы для операций выбирали женщин из зажиточных семей (лучших жен), чтоб можно было посягнуть на их имущество.

С другой стороны, возможно, что мы имеем здесь момент борьбы между мужским и женским элементами в колдовстве: мужские волхвы все время режут за плечами у женщин, обвиняя их в «производственном вредительстве». Выше было указано, что волхвы и кудесники по преимуществу фигуры мужские.

Мы имеем еще также и другое, еще более любопытное классовое указание: волхвы, поднимавшие народ на князя и дружину, были княжескими смердами, и Ян Вышатич настойчиво потребовал их выдачи.

Во всех трех рассказах волхвы кончают худо. С появлением волхвов в это уже христианское время были всегда связаны «голод великий и мятеж великий». Население делилось на две партии: дружина и лучшие люди шли вместе с князем и его наместником против волхвов и народного бунта, все другие люди шли вместе с волхвами. Но этот союз волхвов с народной массой был временный и непрочный. При первом напоре князя с дружиной народ отступал назад и предоставлял волхвов их горькой участи.

Все эти указания о волхвах относятся к северной Руси. О Киеве мы имеем только одно указание:

«Киевский свод, лето 6573 (1065).

“В то время пришел волхв, прельщенный бесом; пришел он к Киеву и стал говорить: «мне явилось пять богов, которые так говорили: “поведай людям, что на пятое лето Днепр потечет вспять, а земли станут переходить на новые места. Греческие земли станут на месте русских и русские на месте греческих, и прочие земли тоже изменятся”»; невежды его слушали, а верующие насмехались и говорили ему: «бес тобою играет на пагубу тебе». Так это и случилось, ибо в одну из ночей он пропал без вести. Ибо бесы, подстрекая, наводят на зло, а потом насмеваются, ввергнув их (грешников) в смертную пропасть. Поэтому мы скажем, что это есть бесовское наущение и действие”»¹¹⁴.

¹¹⁴ «В си же времена приде влхв, прельщен бесмъ; пришьд бо Киеву, глаголаше: “явило ми ся естъ 5 бог, глаголющъ сице поведай людѣмъ, яко на пятое лето Днепру потещи вспять, а землямъ преступати на ина места, яко стати Гръчьсте земли на Русьсте, а Русьсте на Гръчьсте, и прочимъ землямъ измени-

Насколько можно судить по этим скудным летописным данным, а также по последним пережиткам в течение ряда веков и вплоть до последнего времени, русско-финские волхвы, колдуны и кудесники не только не имели облачения и не исполняли особых специальных обрядов служения, но, по-видимому, не имели также и твердо установленной социальной организации.

Уже в самом начале христианства они выдвигаются вперед только через довольно большие промежутки времени в годину народных бедствий, скудости и голода, и тогда начинается «мятеж великий».

Но в этом мятеже главную роль играет народная масса. Волхвы выдвигаются как предводители случайные и в самом разгаре классовой борьбы выступают вперед только со своими «обморачивающими» трюками. Именно поэтому, когда мятеж схлынет, толпа оставляет их на произвол судьбы, и они легко становятся добычей князя и его отроков.

Помимо этих скудных летописных отрывков, мы не имеем никаких данных о восточнославянских волхвах более ранней эпохи, например еще до принятия христианства. И нужен был стихотворный гений Пушкина, чтобы из единственной и смутной летописной даты составить образ «вдохновенного кудесника»:

«Волхвы не боятся могучих владык,
А княжеский дар им не нужен;
Правдив и свободен их вещий язык
И с волей небесною дружен».

Очень далеко от этого «кудесника, любимца богов» до двух злосчастных смердов, относительно которых наместник Ян Вышатиц распорядился так: «повеле бити я и подергати брады ею».

тися»; егоже невелигаси послушахуть, верьнии же насмеяхуться, глаголюща ему: “бес тобою играет на пагубу тебе”. Сею же и бысть ему: в един у бо ночь бысть без вести. Беси до подткше на зло вводить, по семь же насмихаются, ввѣргше и в пропасть смѣртъную, научившии глаголати, якоже ее скажем бесовское наущение и действо».

Глава VII

ШАМАНСТВО И ПРИВОЛЖСКИЕ ФИННЫ

Что же касается финских народов, живущих в европейской части СССР, — черемисы¹¹⁵, зыряне, мордва, вотяки¹¹⁶, пермяки, — они до последнего времени имели жрецов — таковы «черемисские карты», «вотяцкие туно». Жрецы занимались общественными молениями и жертвоприношениями, которые даже в XIX веке все еще имели твердо установленный характер и не поддавались разрушениям. Помимо жертвоприношений, жрецы вообще занимались магией. Правда, И. Н. Смирнов¹¹⁷ в своей работе «Пермяки» сравнивает их с лопарскими нойдами или остятскими шаманами. Смирнов указывает, что для выполнения своей миссии эти финские волхвы должны были приходить в особенное возбужденное состояние, и на это намекает особое летописное выражение: «волшебением одержимые». Но при этом сам же Смирнов говорит, что сила финских волхвов выражалась в господстве над стихиями. Финские волшебники умели напускать богов не на себя, а на своего противника. Это означало, что колдун напускает на противника болезнь или другое бедствие. Колдун может испортить человека прикосновением, дуновением, взглядом. Колдуны обладают способностью оборачиваться разными животными сами и оборачивать других. Они называются по-русски «знаткие», но это слово на всем Русском Севере означает не знахарь, а ведун, — дело идет исключительно о магическом знании.

«Знаткие» дружат с лешими, водяными — пользуются удачей в охоте. «Знаткой» ловит, например, рыбу без сетей, прямо руками.

В сороковых годах XIX века, по свидетельству Хлопина, искусством колдовать славились особенно чердынские знахари. Им ничего не стоило сглазить человека, вселить в него гадов, прицепить ему килу.

Все эти подробности имеют, однако, не шаманский, а скорее колдовской характер.

¹¹⁵ Черемисы — устаревшее название марийцев (*примеч. М. М. Ш.*).

¹¹⁶ Вотяки — устаревшее название удмуртов (*примеч. М. М. Ш.*).

¹¹⁷ И. Н. Смирнов. Пермяки, Известия Общества истории и этнографии при Казанском университете, том IX, вып. 2, 1891, стр. 286.

Мало того, в «знатливость» вотятского или пермяцкого знахаря все-таки входят эмпирические знания о зельях и травах, о массаже и т. д. Сибирские шаманы от этого эмпирического знания давно отошли.

Я упоминал выше пресловутого «сотника и архиерея пермяцких колдунов» по имени Пама, который явился неудачливым соперником Стефана Пермского, крестившего пермяков в православную веру более пяти веков назад.

Житие Стефана епископа Пермского¹¹⁸ указывает, что Стефан принимал для насаждения христианства чрезвычайно энергичные меры.

«Обходя дома и находя в них кумиры или встречая кумирницы в лесах, Стефан немедленно сжигал их со всеми приношениями».

С другой стороны, язычники постоянно нападали на церковные работы, грабили и жгли построенный Стефаном монастырь. Упорнейшие из язычников уходили в самые отдаленные пределы Пермского края, где и селились. Ненавидя христиан, нападали на христианские селения, грабили дома, уничтожали села и уводили скот. Потом приводили из-за Уральских гор вогулов и остяков и вместе с ними нападали на Усть-Вим, центральный пункт христианской пропаганды.

Другая волна грабежа шла с русской стороны. Однажды новгородские ушкуйники разграбили богатые и населенные имения по реке Вычегде. В результате всего этого был жестокий голод. Истощенный народ не имел, чем платить налогов, а княжеские сборщики без жалости и сострадания отнимали последнее достояние.

Здесь же находим любопытное указание, что епископ Стефан действовал в интересах русских торговцев мехами. «Он находил для туземцев покупателей для мехов и других промысловых продуктов».

Мы видим, что непокорные язычники призывали из-за Уральского хребта остяков и вогулов.

С другой стороны, мы имеем указание, что вящее множество сего народа бежало к остякам вместе с вышеуказанным Памом, по прозвищу сотник.

¹¹⁸ Житие Стефана, епископа Пермского. Заимствовано из сочинения А. Муравьева «Жития святых Российской церкви», Одесса, 1897 г., стр. 25.

«Юрты некие, нарицаемые Алтым, его же мнать от повествования древних тамошних жителей быти населенна Памом сотником, кудесником неким, иже со святым Стефаном, епископом Пермским, препирашися от зловерия своего; последи же побежден в злочестии своем убежа с Перми за Камень, в Сибирскую страну и ту поселися»¹¹⁹.

Мы, к сожалению, не имеем сведений о деятельности Пама, «нарицаемого сотником», в приобской стране. Имеем только общие указания, что «он распростер различные коварства против спасения человеческого, и вместе с ним собралось множество народу, чтобы стать совокупно против евангельской проповеди».

С другой стороны, следует предполагать, что остяцкие служебные места, которые русские нашли на Оби в XVII и XVIII веках, были устроены именно этими западными переселенцами.

Мы имеем ряд описаний, относящихся к остяцким «местам для идолослужения». Такое описание дает, например, Паллас:

«Главнейшее для идолослужения место у Обских остяков и соседственных самоедов... находится в лесу, и остяки наивозможнейше хранят и все дороги закрывают, чтобы русские оно не спроведали. Остяки собираются туда в великом множестве для приношения жертвы; там имеются два болвана: один в мужском, другой в женском платье одеты. Оба по остяцкому манеру с наивозможнейшим великолепием украшены резными материями и шубами украшены; платья окладены разными медными и железными из блях фигурами, всяких животных изображающими, на голове же имеют по серебряному венцу. Каждый стоит при одном избранном дереве в особливой будке. Деревя украшены разными сукнами и другими материями, кверху обиты белой жестью и привешен колокольчик, который, от ветру метаясь, звонит во всякое время. При мужском болване висят на дереве колчаны, луки, а на околостоящих деревьях бесчисленное множество навешено оленьих и других зверей, от прежде принесенных жертв, оставленных кож. Около башков лежит множество всякой остяцкой домашней посуды: котлов, уполовников, чашек, на жертву принесенных рогов с табаком и тому подобных вещей. Мужчины молятся только одному мужскому болвану, а бабы, собравшись под предводительством шаманки, женскому, принося дары свои и жертву»¹²⁰.

¹¹⁹ Г.Новицкий. «Краткое описание о народе остяцком», 1715 г. Памятники древнего письменного искусства, С.Петербург, 1884 г. стр.75.

¹²⁰ Путешествия по разным провинциям Российского государства П. С.Палласа, ч. III, полов. I, СПб., 1788, стр. 80.

Мы имеем ряд указаний на особо выдающиеся «кумиры», существовавшие у остяков. На первом месте надо упомянуть женский кумир, так называемую Золотую бабу, о которой упоминает Герберштейн.

«Золотая баба, то есть, Золотая старуха, есть идол, находящийся при устье Оби, в области Обдоре, на более дальнем берегу... рассказы-вают, или, выражаясь вернее, баснословят, что этот идол “Золотая старуха” есть статуя, в виде некоей старухи, которая держит в утробе сына, и будто там уже опять виден еще ребенок, про которого говорят, что он ее внук. Кроме того, будто бы она там поставила некие инструменты, которые издают постоянный звук подобие труб»¹²¹.

О другом «кумуре», так называемом обском старике, мы имеем сообщение у Новицкого:

«Старик Обский сей имеюще скверное свое хранилище на усть Иртыша недалече Самарова града. Бысть же сей по их зловерию бог рыб, изображен без студне: дека некая, нос аки труба жестяны, очеса стекляны, роги на главе малые, покрит различными рубищи, сверх покрит червленою одеждою с золотою грудью»¹²².

«О Старику Обскому, иже бе у них мнимый бог рыб, лжеславяху чудесное некое... Сожигаемого убо зраще кумира, притвориша себе видети от пламене подобием лебедя излетавшего»¹²³.

По свидетельству Белявского в лесу близ Березова был найден кумир, изображавший Обского Старика, литой из меди.

В 1826 году гражданскому губернатору Бантыш-Каменскому прислан был от Березовского исправника Лебедева найденный русскими в Остяцких лесах кумир, изображающий «старика с длинною бородою и разительными чертами, вылитый из красной меди, весом в 7 фунтов»¹²⁴.

Третье изображение, не менее популярное, имело форму гуся.

«Гусь боготворимый идол бьяше, изваян от меди в подобие гуся; име скверное жилище в юртах Белогорских при великой реке Оби. По их

¹²¹ С. Герберштейн. Записки о московитских делах. Перевод Малеина. Изд. Суворина СПб., 1908, стр. 130–131.

¹²² Г. Новицкий. Указ. соч., стр. 56.

¹²³ Там же, стр. 71.

¹²⁴ Фр. Белявский. Поездка к Ледовитому морю. М., 1833, стр. 104.

зловерию, почитается бог птиц водных; лебедей, гусей и всякого рода птиц, иже водному обычно плаванию... В кумирнице седалище его бе от различных сукон, холста, кожей соплетено в подобие гнезда, на нем же сия вселшаяся прочвара сидящие»¹²⁵.

Конечно, в настоящее время «служебные места» вышли из употребления.

Однако любопытно указать, что даже в 1935 году В. Чернецов находил у вогулов и остяков в мешках для хранения рухляди, которые хранились в воздушных амбарчиках, такие изображения, довольно неожиданного вида: фаянсовый слон, стеклянный флакон для духов, имеющий форму совы и т. д.

По более подробным описаниям Богаевского¹²⁶ вотятский жрец туно совершает настоящее камлание. Сейчас же по приезду в деревню туно ведут в баню; после бани его переодевают в белые одежды, его окружают, ему помогают бывшие жрецы. В общественной комнате на столе, покрытом белой скатертью, лежат три хлеба и бутылки с кумышкой, принесенные каждым семейством. В обряде участвует гусляр, и туно под игру на гусях начинает пляску, зажав в руках меч и нагайку. Во время пляски туно в исступлении падает, выкрикивая при этом имена будущих жрецов. Экстаз бывает настолько силен, что несколько крепких людей удерживают кудесника. Он напевает при этом: «Спускайся, сойди и нам, Инву! Сойдись вместе, мы, вотякские люди, молимся тебе»¹²⁷.

У чувашей, по указанию Золотницкого, в прошлом посредниками между высшей божественной силой и простыми людьми служили живые отцы или старейшины рода. Потом, с осложнением общественных отношений, возник особый класс жрецов, гадателей, колдунов и пророков. Они одновременно колдуны, жрецы и лекари, лечат травами и выправляют сломанные руки и ноги, производят любовную присуху, а главное, ворожат на углях, на соли и на хлебе. Они назывались иомзи или иумзи. По словопроизводству Золотницкого, в котором возможно усомниться, слово «иомз» происходит от термина «ион» — «кровь», и суффикса «-зь», который означает лицо, чем-нибудь занимающееся. Так что выходит: «жрец, занимающий-

¹²⁵ Фр. Белявский. Поездка к Ледовитому морю, стр. 57–58.

¹²⁶ П. М. Богаевский. Очерки религиозных представлений вотяков. Этнографическое обозрение, IV, 1890, стр. 123, 124.

¹²⁷ Богаевский, указ. соч.

ся кровавыми жертвоприношениями»¹²⁸. Иомзями бывают, между прочим, мужчины и женщины. В настоящее время иомзи — это по преимуществу женщины. Их специальность — ворожба.

Мы видим, таким образом, у этих финских кудесников некоторые элементы шаманства, но в общем элементы шаманского экстаза не являются преобладающими, а в настоящее время, в связи с общим упадком финского шаманства, отступают на задний план. Лучше сохранились элементы магические, связанные с лечением больных и с порчей враждебных людей, а также действия, связанные с жертвоприношениями и обрядами, которые должны считаться жреческими.

В чувашском служении богам выдающееся место занимают керемети. Кереметь — это, с одной стороны, богослужбное место или храм, так, по указаниям Сбоева¹²⁹, кереметью или ирзамом, по имени главного злого духа чувашского, называлась четырехугольная площадь, огороженная забором в рост человеческий. У каждой чувашской деревни непременно была своя кереметь, в многолюдных селах их было по две, по три и более. В керемети открыто приносились языческие жертвы. В керемети было трое ворот: восточные, западные, северные. В северные ворота приносилась необходимая для жертвоприношения вода, в западные — входили и выходили люди, а в восточные могли проходить только жертвенные животные. Совершив над ними входную молитву у восточных ворот, иомзи и старейшины отводили их к северным воротам. Здесь прежде всего испытывали достоинство жертвенных животных при помощи холодной воды. Узнав, что животное приятно керемети, тот час его закалывали, снимали с него кожу, отделяли голову и внутренности от жертвенного мяса, последнее делили на столько частей, сколько было богомольцев. Внутренности животных и некоторые кости сжигали на месте жертвоприношения. На деревья, растущие в керемети, вешали головные кости, а также и кожу животных. Все имущество керемети считалось священным. Смотреть за целостью керемети поручалось особому выборному человеку, называвшемуся кереметь-пихагган, почетный смотритель керемети. Когда здания керемети приходили

¹²⁸ Н. И. Золотницкий. Корневой чувашско-русский словарь, Казань, 1875, стр. 125, 162.

¹²⁹ В. Сбоев. Чуваша в бытовом, историческом и религиозном отношениях, Москва, 1865, стр. 12.

совершенно в ветхость, то иомзи сжигали их и потом приказывали строить новые по образу прежних.

С другой стороны, керемети — это духи, живущие в оврагах и лесах, а также и на местах богослужений. «Так что в представлении чуваш дух керемети смешивается с местом керемети».

Кереметь — это существо озлобленное, которое преследует человеческий род всеми бедствиями и страданиями. Все невзгоды происходят от керемети. Чувашки верили, что люди давным-давно были бы стерты с лица земли, если бы не умилощивляли кереметей жертвоприношениями.

Впрочем, в изложении Сбоева мы находим в кереметях элементы, возникшие под влиянием христианского учения. Например: «Кереметью назывался сын верховного бога, его первенец. Люди, подстрекаемы шайтанами, его убили».

Мы видим вообще в данном случае идеологию и специализацию, которые развились по линиям, отдаленным от шаманства.

В настоящее время при общем вырождении финского колдовства-жречества на первом месте стоит представление о том, что финские колдуны, чувашские иомзи, вотятские туно, по-русски так называемые «знаткие», занимаются колдовством и вредительством, особенно во время важнейших общественных и семейных обрядов. И если, например, такого колдуна или колдунью не пригласить с большими знаками почтения на свадьбу, они испортят новобрачную невесту или жениха и весь свадебный поезд. Так у Сбоева указано, что иомзи есть необходимая принадлежность чувашских свадеб. Подобно тому, как наши (русские) колдуны, кудесники и знахари тоже приняты как необходимая принадлежность свадебных пиршеств у нашего простонародья. В их власти известить молодого или молодую, воспрепятствовать им в достижении супружеской цели, лишить их вообще мирного сожительства, довольства, счастья и прочего.

Именно затем, чтобы предупредить такую беду, на свадебный поезд приглашают человека, известного за «знаткого». Если в деревне или в окрестности есть другой «знаткий» человек, то между противниками возникает формальное состязание. Один обернется, например, коровой и норовит загадить дорогу. Другой оборачивается волком или медведем и бросается за коровой. Результаты такого состязания выражаются после того в том, что один из «знатких» является помятым и некоторое время лежит в постели. Сходство между финскими и русскими поверьями, указанное Сбоевым, отмечено в разных

местах. Примеры встречаются даже в художественной литературе, например, у Г. И. Успенского. Подробности таких совпадений уходят так далеко, что можно предполагать, что русские поверья о порче колдунами жениха и невесты на свадьбе относятся к финской специфике и перешли к русским именно от мордвы, черемисов и т. д.

Глава VIII

ШАМАНСТВО И КАЛЕВАЛА

Относительно финского волшебства-колдовства мы имеем гораздо более полные и многосторонние данные в известном эпосе «Калевала».

Мнения ученых относительно «Калевалы» отличаются своей, можно сказать, непримиримой полярностью.

С одной стороны, финская фольклорно-историческая школа утверждает, что песни Калевалы возникли не позднее периода феодализма в Финляндии. Они проникнуты духом католицизма. Песни Калевалы возникли вообще под ближайшим скандинавским воздействием. Профессор Т. Е. Карстен доходит до того, что характеризует руны Калевалы как произведение восточноскандинавского эпоса на финском языке.

В этом отношении весьма замечательны высказывания ленинградского проф. Д. В. Бубриха, который написал предисловие к советскому изданию Калевалы 1933 года.

Бубрих, как это справедливо указывает Е. Г. Кагаров¹³⁰, находится в плену у финляндских ученых, к которым он относится с неограниченным доверием.

И он тоже с большой твердостью повторяет: «Руны Калевалы возникли никак не позднее периода финских викингов IX века. Они изображают события преимущественно этого порядка. Относить возникновение рун Калевалы к более ранним временам нет никаких оснований».

¹³⁰ Е. Г. Кагаров. К столетию Калевалы, «Советский фольклор», 1935, № 2–3, стр. 21–30.

«Имена главных героев Калевалы — имена конунгов и ближайших к ним людей. Часть этих имен бесспорно германская. Другая часть, по всей вероятности, хотя и допускает объяснение из финского звукового материала...».

Предисловие Бубриха содержит ряд весьма натянутых сопоставлений, пытающихся приписать финским именам скандинавское происхождение.

«Имя Ahto (Ahti) может быть сближено с финским ahdas — узкий, тесный, — ahode — теснина, крутизна. Финны, конечно, ассоциировали это имя с этими словами. Однако эта ассоциация не означает, что имя Ahto (Ahti) нельзя сближать с германскими словами».

Сближать, конечно, можно все, что угодно.

Впрочем, в «Примечаниях» Бубрих несколько упускает из виду свою скандинавскую теорию и нередко дает финским именам финское толкование.

Также далеко Бубрих заходит в своих христианско-католических заимствованиях. Например, относительно водопада Тюрья (Тирья): «Название Tirjo являет собой, с одной стороны, название в Лапландии (сравнить русский *терский берег* из древнерусского *тѣрьскы берег*). А с другой стороны, как показывает народная руна, мы имеем здесь отражение названия Тивериадского озера в Палестине, известного в христианских сказаниях».

Эти «две стороны» одна терско-бережная, а другая тивериадская, весьма характерны для топонимики Бубриха.

Относительно эволюции, которую претерпели руны Калевалы за минувшие века, Бубрих вместе с финской школой составили очень сложную теорию: «Расцвет феодализма вызвал расцвет героической поэзии рун Калевалы».

Точная дата, конечно, неизвестна. Бубрих говорит о IX веке эпохи финских викингов, а христианство — католицизм пришел в Финляндию только в XII веке.

«В эпоху расцвета феодализма руны Калевалы чрезвычайно обогатились и чрезвычайно широко распространились».

«Упадок феодализма, естественно, вызвал и упадок поэзии. Выразилось это прежде всего в том, что руны Калевалы стали отступать из социальных верхов на село, которое, как известно, весьма долго отражает переживания феодализма».

«Таким образом, стала перемещаться социальная база этих рун».

«Зародившись при дворах конунгов, они, в конце концов, перешли в крестьянскую среду, которая их глубоко переработала, соответствен-но своему хозяйственному укладу и своему миросозерцанию. Не с эпохой викингов знакомят они нас, а с эпохами, гораздо более поздними, которые их переработали в корне. Смелые воители прошлого в них погружены в туман, но среда и эпоха, которой они принадлежали в том виде, в котором они написаны, ярки и живы».

Это странное и сложное суждение совсем не соответствует истинному содержанию Калевалы. Найти в Калевале конунгов и феодальную эпоху совершенно невозможно.

А между тем, если взять для сравнения хотя бы русские былины киевского эпоса, которые тоже переместились из княжеского Киева в совершенно другую географическую и социальную обстановку, в крестьянскую среду Вологодской, Олонецкой, и Архангельской губерний, — все же эти разрозненные обломки эпоса сохранили, по существу, все свои описания феодальной эпохи. В далеком колымском краю, на крайнем севере Якутской области обруселые юкагиры еще до конца XIX века выпевали некоторые из этих «старин» (былин). Верно повторяя совершенно непонятные слова, относившиеся к образам забытым, которых никто не умел истолковать: «гридня», «дружина», Владимир Красное Солнышко, Дюк Степанович и его богатая мать — впереди ее идут пятьдесят вдов и несут над нею подсолнечники (зонтики), или балдахины, «кирпищат пол», «косящато окно» и многое другое¹³¹.

Эти описания произносились нараспев в жалких избушках с плоскою крышею, земляным полом и окнами из рыбьей шкуры.

Финские феодальные картины, по утверждению Бубриха, исчезли бесследно, притом не в очень короткий срок.

Лучшие записи рун Калевалы сделаны, как известно, в архангельской Карелии. Но по утверждению финской школы, они перешли туда только в начале XIX века, едва за столетие перед тем, как их записали Леннорт, Европеус и Крон.

Рядом с этим существует и другое противоположное мнение о том, что Калевала отражает первобытную эпоху, и сам Вейне-

¹³¹ В.Г.Богораз. Областной словарь колымского русского наречия, Петербург, 1901, стр. 168, 197.

мейнен — главный герой Калевалы — совсем не феодальный воин, а идеализированный шаман (мнение А. Н. Веселовского).

Бубрих относится к этому мнению чрезвычайно сурово; он говорит об ученых, выдвигавших это мнение: «...забывали о времени и пространстве и витали в мире первобытных миров».

Конечно, в «мире миров» — выражение не очень удачное. Сам Бубрих оставляет эту «фантастическую сторону» совершенно в стороне и не идет дальше исключительно художественных достоинств Калевалы.

«Чтоб понять художественное достоинство Калевалы, надо отрешиться от некоторых наших привычек. Для Калевалы не существует логики в обычном смысле слова. Противоречия там на каждом шагу. Это придает Калевале особый колорит, колорит сказочности, перешагнувшей не только через привычные для нас связи вещей, но и через привычные для нас мыслительные категории, — колорит сна».

Это художественное суждение вообще малопонятно. На деле так называемая фантастика Калевалы представляет яркий образец, насыщенный четкими образами, широко развернутого анимистического мировоззрения, свойственного финскому крестьянству. Исторической даты Калевала не имеет. Ее анимизм относится к временам первобытным, и одновременно также к тем позднейшим векам, о которых так настойчиво напоминает финская школа.

Аргументация финской школы основана на подробном изучении и сравнении всех записей рун, сделанных в более старое и более новое время, но мы не видим необходимости ни разбирать, ни следовать за ними. В них всегда попадают элементы некоторой странности, например, в обширных, почти бесконечных этюдах о Калевале (*Kalevalastudien*) трудолюбивейшего Карла Крона мы находим всесторонний анализ легенды о Сампо¹³².

Самое слово «Сампо» сближается с множеством других слов из разных языков. Леннорт сближает Сампо с русскими словами «сам бог», а Шифнер с другими русскими словами — «самомол».

Монгольское имя буддийского храма Сампо по-тибетски «sang-fu» — «священный источник». Фриз упоминает персидское слово «тамбур» — «барабан».

¹³² К. Krohn. *Kalevala-Studien*, IV (Edited for the Folklore Fellows' Communications) 1928, стр. 88.

Сетэлэ привлекает из цыганского языка слова «dzamba», «dzam-ra», «zamba», «zampa» — «лягушка». Об этой цыганской лягушке кроме Сетэлэ говорят и другие. Но приведенные лингвистические загадки до такой степени разнообразны, что между ними даже трудно сделать выбор.

В пятом отделе К.Крона, относящемуся к главному герою Калевалы Вейнемейнену, мы видим очень уверенное сравнение между плаванием Вейнемейнена и плаванием Христа по водам.

Мимоходом интересно отметить, что русские исследователи указывают на православный источник заимствований, связанных с православной Карелией, между тем как финские ученые упорно подчеркивают, что все эти крестьянские элементы в рунах Калевалы произросли на римско-католической почве и, в частности, связаны с западной Финляндией и относятся к эпохе, когда финляндские клирики стали переделывать и пересоставлять народные лирические песни.

Точно так же малоосновательным является прямое сближение девушки Марьетты, зачавшей ребенка от вкушения брусничной ягоды, с Девой Марией, зачавшей Иисуса от духа святого, даже несмотря на сходство имен.

Легенды о внеполовом зачатии встречаются повсюду на Западе и на Востоке. Девы зачинают от проглоченной хвоянки, от пушинки, а чаще всего от съеденного плода.

По указанию Кагарова «маньчжурская династия Китая вела свое происхождение от небесной девы, которая съела красный плод (в японском варианте — вишню)»¹³³. Я могу прибавить ряд других аналогичных указаний. Канарийя Виракоча, перуанский герой, сидя на ветвях дерева, взял частицу своего собственного семени, превратил его в сладкий плод луста и подарил девице. Она съела плод и тотчас же зачала ребенка. На этот раз зачатие все же происходит от семени, хотя и превращенного.

Китайский герой Гауки был зачат от того, что мать наступила ногой на след бога. Другой китайский прародитель Гсие был зачат матерью, проглотившей яйцо ласточки, упавшее с неба. Третий был зачат от проглоченной жемчужинки. Мексиканский бог Кветцалькоатль родился после того, как мать его Чимальма проглотила драгоценный камень.

¹³³ Е. Г. Кагаров. Указ. статья, стр. 25.

По чукотской легенде девица из шатра, где было скрыто солнце, зачала вороненка от великого ворона-творца, проглотивши хвоинку, подброшенную в ковш с питьевой водой.

Мало того, во многих рассказах, в особенности мусульманских, мужчина, а не женщина, проглатывает зернышко или съедает плод и так получает способность произвести зачатие у женщины.

В одной из таких легенд совершенно бездетный султан, съевший пятьдесят гранатовых зерен, производит зачатие 50 сыновей у своих 50 жен.

Есть примеры еще более странные. В португальском рассказе женщина, помолившись у гроба Святого Антония, получает три яблока, которые ей должно съесть натошак. Случайно эти яблоки съедает ее муж. Узнав о свойствах яблок, он посылает жену обратно к Антонию, но святой уже не может сделать ничего. Через девять месяцев несчастный женомуж начинает прыгать от боли. В конце концов ему взрезывают чрево и вытаскивают девочку.

В другой легенде оба, муж и жена, съедают по яблоку, и оба рожают по младенцу.

Зачатие Марьятты от проглоченной ягоды брусники является одной из ранних форм этого всесветного мифа. Зачатие девы Марии от Духа Святого, от слова, является, вероятно, самой поздней формой мифа. Нельзя раннее выводить из позднего.

Однако, с другой стороны, если действительно двухнедельного младенца Марьятты возводить к младенцу Иисусу, то нужно подчеркнуть суровый приговор, изреченный Вейнемейненом над младенцем Марьятты.

«Так как сын в болоте найден
И от ягоды явился,
То он должен быть оставлен
На лугу, где много ягод,
Или пусть ему в болоте
Разобьют головку палкой!»

Спор Вейнемейнена с младенцем, очевидно, относится тоже к эпохе достаточно ранней, к самому началу проникновения христианства в Финляндию.

Вейнемейнен, оскорбленный младенцем, покидает Финляндию и едет неведомо куда.

«На челне, обитом медью,
На богатой медью лодке,
Едет он туда, где вместе
Сходятся земля и небо».

Так кончается Калевала. Она начинается целыми пластами пережитков древнего анимистического и магического мышления, яркими следами материнского рода и первобытно-коммунистического социального строя.

Первая руна выдвигает вперед «Мать воды, творенья деву» Ильматар. Она зачала Вейнемейнена тоже без участия мужа:

«Ветер плод надул девице,
Полноту ей дало море.
И носила в тяжком чреве
Полноту свою со скорбью
Лет семьсот в себе девица,
А дитя все не рождалось,
Все на свет не выходило».

Сама о себе Ильматар говорит:

«Я — старейшая из женщин,
Первая из дев воздушных,
Мать древнейшая на свете». (Руна 47)

Еще более мощный образ — это Лоухи — хозяйка Севера, хозяйка мрачной Похьолы, Лапландии. Калевала и Похьола, центральная страна и северная страна, ведут между собой непримиримую борьбу. Северная страна — это Лапландия. Жители Похьолы, лапландцы, выставлены в самом неприглядном свете.

«Ведь поют лапландцев дети
Те, обутые травой,
Выпив ковшичек водицы,
Пожевав коры сосновой,
У огня на саже лежа,
На углях очажных черных».

Эта дикость и нищета не мешают тому, чтобы лапландцы были могущественными колдунами. Но всех колдунов сильнее Лоухи, хозяйка Севера. Именно Лоухи ведет самую острую борьбу с тремя богатырями Калевалы-Финляндии.

Богатырь Леминкейнен убивает хозяина Севера, отрубает ему голову в смертном поединке. Они дерутся на дворе, на коровьей шкуре, которую они растянули и встали на нее оба.

Надо сказать, что такой поединок на шкуре встречается опять-таки в древнейшем фольклоре Северо-Восточной Азии.

Но Лоухи сильнее своего мужа. Она хочет отомстить и напускает на финских героев болезни и буйные ветры, хватая месяц и солнце и прячет их внутрь горы, а затем похищает огонь из домов Калевалы.

В последней решительной битве Лоухи отняла у героев чудесное сокровище *Сампо*, которое выпало из лодки и разбилось на части.

Конечно, в Калевале рядом с этими древними образами есть и другие черты, указывающие на процесс разложения родового строя. В руне 3-й о женщине сказано:

«А жена при муже точно
На цепи сидит собака.
Редко раб увидит ласку,
Но жена совсем не видит».

Таким образом, положение женщины хуже положения раба. Рабство в Калевале встречается на каждом шагу; вот кузнец Ильмаринен «вековечный тот кователь»:

«Все припасы бросил в пламя,
У мехов рабов поставил,
Чтоб огонь его раздули.
И мехи рабы качают,
Так три дня проводят летних
И без отдыха три ночи;
Наросли на пятках камни,
Наросли комки на пальцах».

Картина достаточно яркая и, очевидно, вполне реальная. Мы имеем в Калевале продажу рабов, правда, не за деньги, а за товарные ценности.

Унтамойнен продает своего племянника Кулерво:

«Никуда слуга не годен!
Что ни дам ему работать,
Всю работу он испортит.
Отвести его в Россию
Иль продать его в Карьялу
Ильмаринену на кузню».

Ильмаринен купил негодного парнишку:

«Цену дал кузнец большую:
Два котла он отдал старых,
Три куса железных крючьев,
Кос пяток он дал негодных,
Шесть мотыг плохих, ненужных
За негодного парнишку,
За слугу весьма плохого».

Эта продажная цена молодого раба, без сомнения, списана с действительности.

Есть в Калевале частная собственность на землю, Леминкейнен приехав на остров Изгнания, спрашивает:

«Есть на острове местечко,
Есть земля в полянах этих,
Часть березового леса
Иль другой земли кусочек,
Где б леса я повалить мог,
Приготовить землю к пашне?»
Девы острова сказали,
Так ответили девицы:
«Нет на острове местечка,
Нет земли в полянах этих
Даже в кадку шириною,
В ширину спины не будет.
Земли все здесь поделили,
Все размерены поляны,
Лес по жребию весь роздан,
Все луга уж у хозяев».
(Руна 29)

Правда, по утверждению финской школы, этот остров изгнания есть остров Готланд, по-фински Vuojola. Остров Готланд с первых веков нашей эры был виднейшим торговым пунктом на Балтийском море. Скандинавские и финские викинги постоянно ездили на этот остров для торго и грабежа.

Характерный разговор Леминкейнена с девицами острова представляет, в сущности, столкновение двух мировоззрений, двух социальных укладов.

С другой стороны, обильные пиры, которые так сочно описываются в рунах Калевалы, например в руне 21-й, в руне 25-й, могут

считаться пережитком древнего коммунистического потребления. Сюда же относится бесцеремонное настойчивое требование гостеприимства, со стороны каждого гостя, от каждого хозяина.

Без такого гостеприимства до самого последнего времени по Северу было бы невозможно путешествовать.

Такие же древние пласты можно открыть и в обрядах и преданиях, рассеянных повсюду в Калевале.

Сюда относится прежде всего медвежий праздник, который описан чертами, совершенно знакомыми всем народностям сибирского севера и северо-востока:

«Мой единственный ты, Отсо,
Красота с медовой лапой.
Не сердись ты понапрасну —
Я не бил тебя, мой милый,
Сам ты с дерева кривого,
С края ветки сам свалился».

Точно с такими же лицемерными уговорами лопари и вогулы, тунгусы и камчадалы обращаются к убитому медведю.

Такой же первобытный характер имеет борьба Вейнемейнена с огнем. Злая Лоухи похищает пламя.

«Весь огонь из изб Вейнеле,
Без огня чтоб были избы,
Чтоб дома без света были.
Быть без света было трудно,
Без огня и вовсе тяжко.
Столковались все люди
Столковался даже Укко,
Укко — это бог небесный,
Это воздуха создатель».

Высекание огня, бегство огня, который скатился в море, был проглочен рыбой, окунем с кривой шеей, охота Вейнемейнена за бегущим огнем — весь этот финский рассказ составляет лишь вариант северной легенды о добывании огня, без которого люди сидят в темноте и холоде.

Такой же первобытный характер имеет создание мира из разбитого яйца:

«Из яйца из нижней части
Вышла мать — земля сырая.
Из яйца — из верхней части
Стал высокий свод небесный» и т. д.

Герои Калевалы находятся в постоянном общении со всеми живыми существами, с большими зверями и маленькими зверьками, с птицами и птичками, даже с рыбами: сига́ми, оку́нями. Они изображают зверей на своем боевом оружии:

«Был тот лук на вид прекрасен,
Должен был немало стоить,
Наверху конек поставлен,
По бокам бежит жеребчик,
Медвежонок спит на сгибе,
На зарубке дремлет зайчик».

Пиво сердится и угрожает проломить дно у бочки:

«Коль певец не будет найден,
Чтоб он был певец искусный»

Железо, испуганное кузнецом, клянется не трогать людей:

«Я не буду резать брата,
Сына матери не трону».

Но потом нарушает свое обещание.

Волшебница — мать Леменкейнена — собирает его тело по кускам:

«Мясо к мясу прилагает,
Примеряет верно кости,
Член привязывает к члену
Крепко связывая жилы».

Хозяйка — кузнечиха, которая чувствует к пастуху своего стада ненависть классового порядка и в то же самое время просит Верхнего бога:

«Пастухом ты иву сделай
И ольху к коровам стражей,
А защитником — рябину».

Такие пожелания можно найти в чукотском заговоре, относящемся к оленьему стаду, который спрашивает, чтобы из древесных сучков возникли пастухи и стали пасти беспокойное стадо в лесу.

А между тем та же хозяйка враждует с пастухами совсем современному. Вот молитва солнцу молодой пастушонок:

«Колесо господне, света
Дай мне пастуху — бедняжке.
Кузнецу стада пасу я;
Кузнецу же не свети ты,
Не свети ты и хозяйке!»

Пастушок подробно описывает, как хорошо живет и ест хозяйка, а пастуху между тем дала щей холодных:

«Где весь жир собака съела,
Где уж черная слизала».

Таким двойственными противоположными картинами наполнена вся Калевала.

Во всяком случае, Калевала — страна анимизма. Вышеуказанные образы сочетаются вместе в стройную и четкую картину.

Именно в связи с этими анимистическими образами исследователи называют героев Калевалы шаманами. Даже Доменико Компаретти, написавший о Калевале большую книгу на итальянском языке¹³⁴ и в общем примыкающий к суровым и постным суждениям финской исторической школы, все же настойчиво твердит о шаманизме. Шаманизм — это первоначальная религия финнов.

У лапландцев — грубый, первобытный шаманизм. У финнов — шаманизм, измененный под влиянием растущей культуры.

«Все угро-финские народы были и даже теперь состоят шаманистами. Лопари и зыряне, вотяки, черемисы, мордва, вогулы и остяки, обратились ли они к христианству или исламу, до сих пор остались настолько язычниками, чтоб сохранить шаманский характер их верований».

Положим, ни один из финских народов не обратился к исламу, но это небольшая обмолвка. Гораздо хуже то, что Компаретти и другие писатели не имеют настоящего понятия о том, что такое шаманизм.

¹³⁴ D. Comparetti. Der Kalevala, Halle, 1892.

«Шаманы влияют на природу при помощи тайных магических действий или силою слова».

В этом определении шаманства духи, или, как их называет Компаретти, «божественные или демонические существа, заменяющие природу», занимают своеобразное положение. Шаманы влияют на природу и на духов, но духи на шаманов не влияют. Духи не только не вселяются в шаманов, но даже не появляются на сцене. Шаманы вообще влияют на природу исключительно магическими средствами. Мы имеем дело не с шаманством, а с колдовством чистейшего магического типа.

Таким образом, герои Калевалы представляют иной, весьма своеобразный вариант воздействия религиозных специалистов на непокорную природу. Прежде всего они представляют соединение воинов и волшебников. Они нападают на Похьолу и на другие соседние страны с мечами и с копьями, в руках у них луки со стрелами, на груди у них панцири. Но самое надежное оружие у них — колдовство, колдовское пение.

«Тотчас старый Вейнемейнен
Начал петь, как мог сильнее,
Чтоб поднялся буйный ветер,
Всколыхался страшно воздух».

Битва Вейнемейнена против зловещей Лоухи — хозяйки Севера, вся, от начала до конца, ведется магией.

Вместе с тем мы не видим у героев Калевалы никаких колдовских принадлежностей. Этим они тоже существенно отличаются от шаманов. Нет у них шаманского плаща, нет и шаманского бубна. Они сковали волшебное сампо — источник богатства, но это не средство борьбы, а цель, из-за которой борются враждующие стороны.

Вместо бубна у них есть музыкальный инструмент кантеле. Вейнемейнен сделал кантеле совсем по-первобытному, из костей щучьей головы. Лодка героев наехала на щуку, как будто на камень. Щуку убили и съели.

Скажу, кстати, что такими огромными щуками наполнены легенды сибирского севера. Юкагирский охотник на неведомом озере наехал челноком на чудовищную рыбу. То была щука. Один глаз ее он увидел слева, а другой — далеко справа. Его двойное весло, длиною в сажень, трижды могло уложиться между страшными глазами.

Щучья голова свалилась Вейнемейнену в лодку. И из ее костей, челюстей и зубов он сладил свою чудесную кантеле и потом заиграл на инструменте своими искусными пальцами.

Слетались все птицы, выплыли рыбы:

«Собрались от рифов семги,
Из глубин сиги приплыли,
Выплыл окунь красноглазый,
Стали в ряд, чтобы послушать
Вейнемейнена напевы.
Старый, верный Вейнемейнен
День играет и другой день.
Не осталось там героя,
Не осталось там ни мужа,
Ни жены, носящей косы,
Кто б от той игры не плакал,
Чье не тронулось бы сердце».

Плачет и сам Вейнемейнен. Слезы его сбегает по щекам «на широкий подбородок, на крепчайшие колени, на подъем ноги высокий». Они падают в воду и обращаются в крупные голубоватые жемчужины.

Герои Калевалы создали не только словесный эпос, но они создали музыку, напев и игру. В этом — своеобразие финляндского волшебства.

Мы не находим ничего подобного ни у каких колдунов, ни у шаманов, ни даже у жрецов позднейших усложненных религий.

Шаманские бубны и трещотки производят только стук вместо музыки. Тимпаны и свирели, кимвали и двойные флейты сирийских жрецов и еврейских пророков, вероятно, создавали скорее какофонию, чем музыку. И библейская запись о том, как Давид своею игрою на струнах отгонял злого духа от царя Саула, является сравнительно поздней.

Но даже и в этом рассказе Саул вместо того, чтобы ронять голубые жемчужины из глаз, бросил в Давида копьем. Псалмы Давида, тоже создание поздней эпохи, весьма утомительны для чтения и не могут сравниться со свежим дыханием таинственных рун Калевалы.

Одновременно с этим мы имеем указания, что певцы у финнов не составляли особого цеха. Поэзия и пение не представляли ремесла. Руны Калевалы ютились до самого XX века в убогих избушках

Карелии, хранились в памяти любителей, крепких и суровых стариков с длинной бородою, в морщинах, похожих, скорее всего, на самого Вейнемейнена. По памяти этих крестьянских певцов они были записаны финскими учеными, которые ныне стараются умалить их значение и самое их происхождение приписать феодальным господам, полубаснословным финским викингам IX–XII веков.

Руны Калевалы сохранились по памяти крестьянской: «По памяти, как по грамоте».

Эта прекрасная формула принадлежит другому героическому киевскому эпосу, тоже сохраненному крестьянами из той же Архангельской губернии, но не финнами, а русскими, восточными славянами.

«Если ты его застрелишь
Песнопевца Калевалы,
То исчезнет в мире радость
На земле погибнет песня».
(Руна 6-я)

Возможно, что это восхваление песни есть все-таки новый подход, который возник в более позднее время, когда социальная верхушка финского крестьянства экономически окрепла, завела себе рабов и таким образом получила довольно досуга, чтоб специально наслаждаться чудными песнями финского эпоса.

Глава IX

ОПРЕДЕЛЕНИЕ ШАМАНСТВА

После всего вышеизложенного является возможность дать для шаманства соответствующее определение.

Старые авторы имели к определению шаманства прежде всего подход лингвистический. Они много занимались вопросом о том, откуда происходит слово «шаман»: от индийского «срамана» или от манчжурского «самана».

Санскритское слово «срамана» означает «отшельник», «аскет», а в языке пали мы встречаем даже «самана» с тем же значением.

Шотт в специальной работе, посвященной этому вопросу, довольно основательно доказал, что сибирские шаманы не имеют ничего общего с аскетами брахманизма или кающимися буддистами¹³⁵.

Сибирские авторы держатся тунгусско-маньчжурской теории.

Рачков даже, например, пишет с каким-то упоением:

«Теперь небезынтересно будет выяснить значение термина “шаман”. Это слово чисто тунгусское, но происходит от глагола “шама” — прыгать, таким образом, шаман в полном значении слова “прыгун”».

Далее следует подробное объяснение по поводу термина «уданган», относящегося к женщине-шаманке.

Не менее подробное лингвистическое обсуждение посвящается другому термину, обозначающему шамана, — «кам», отсюда — «камлание»¹³⁶.

Для нас этот вопрос не имеет особого значения.

Мы, конечно, не можем признать, что термин «шаман» будто бы позаимствован из Индии. Индия с Сибирью не имеет никаких общих границ, и, кроме того, такие основные явления, как шаманство, вообще не бывают заимствованы и возникают на месте на базе конкретных социально-экономических условий. Возникая на месте, такие явления создают для себя в языке туземные названия.

Таким образом, тунгусский «шаман» у якутов называется «оюн», у бурят «бо», у монголов «поо», у китайцев «кам», у тану-тувинцев (сойоты, урянхайцы) «хам», у чукоч еҕеҕыһа, у эскимосов в Азии ahlinale.

В Советской Средней Азии у казаков, киргизов и узбеков шаман называется «баксы» или «бакши»¹³⁷.

В городских районах у тех же народностей сохранилось женское шаманство — такая шаманка называется «фольбин».

За пределами Союза, в Восточном Туркестане, у так называемых сартов для названия шамана не имеется турецкого термина, а употребляется персидский «перихон», что значит «отчитывающий одержимых бесом». Этот термин происходит от двух персидских

¹³⁵ В. Н. Харузина. Этнография. Курс лекций. М., 1909, стр. 393.

¹³⁶ Н. М. Рычков. Енисейские тунгусы. Землеведение. Приложение к 3–4 кн. За 1917 [Т. XXIV, кн. 1–2, 1917; Т. XXV, кн. 1–2. 1922; Т. XXV, кн. 3–4. 1923], стр. 117.

¹³⁷ С. Е. Малов. Шаманство у сартов Восточного Туркестана. Сборник Музея антропологии и этнографии Академии Наук, том 5, вып. I, 1918 г.

слов: «пери» — «женский дух», и «хон» — «читать». Впрочем, в Ак-суйском оазисе Восточного Туркестана у племени даланов вместо «перихон» употребляется турецкое слово «бакши».

Впрочем, довольно странная теория о религиозных заимствованиях, которые будто бы сделаны сибирскими туземцами у аскетов браманизма, представляет собой лишь преобразование другой, более старой теории, которая была весьма распространена в XVIII веке, даже начале XIX.

Эта теория гласила, что религия различных диких и «языческих» народов при всех своих заблуждениях представляет все же основную канву древней библейской религии, полученной человечеством еще от Адама и от Ноя и переданной своевременно во все концы земли соответственно списку генеалогии народов, указанному в Ветхом Завете.

Теория патера В.Шмидта о так называемом прамонотеизме представляет воскрешение этой библейской доктрины.

Вместе с развитием индогерманской лингвистики Индия заметила Палестину, поскольку индийский санскрит стал священным языком западноевропейских ученых в виде оппозиции еврейскому языку богословов.

Н. Я. Марр объединяет вместе оба лингвистических объяснения и приводит их к общему происхождению: от общего корня мы имеем в сванском языке *germeo/gerbeo*, на Волге *kermeo*, но это именно есть безукоризненный двойник не только бога *Tarmae'a*, но также и бога *sarman* или *saman*, шаман, поклонник и служитель которого по функции носит по сей день его название в Сибири, равно в Средней Азии (шаман вместо саман) и в Индии (*sraman* — *sarman*)¹³⁸.

В другом месте мы находим у него же:

«Точно так же палеонтологией речи обнаруживается общность культурно-культового термина у народов глубокого Востока с захватом палеозатов, с народами финскими и кавказскими, и даже греческими, латинскими и т. д. Но в каждом районе в зависимости от общественности значение меняется: на Востоке это “жрец”, воплощающий бога, — “шаман”, на Кавказе — “божество охоты”, а в Средиземном море “бог торговли” — это Гермес греков и Меркурий римлян»¹³⁹.

¹³⁸ Н. Я. Марр. Избранные работы, т. III, стр. 258.

¹³⁹ Н. Я. Марр. Избранные работы, т. I, стр. 240.

Наше определение шаманства должно быть связано с его основными, существенными чертами. Его можно сгруппировать по следующим пунктам.

1. Сравнительно со знахарем и колдуном шаман является специалистом более позднего типа. Он лучше вооружен, ибо он имеет особые шаманские принадлежности: костюм, головной убор, бубен или трещотку, множество разных подвесок и фигурок, наконец, специальные шаманские инструменты, например для действий шаманской хирургии.
2. Кроме обыкновенного магического обряда, имеющего практическое целеустремление, шаман имеет свой особый обряд. Призывая своих духов, шаман исполняет перед ними длинное и сложное служение. Он поет, стучит в бубен и пляшет и старается расположить духов к себе.

После того наступает явление экстаза. Духи вселяются в шамана, говорят его устами и дают те или иные производственные или лечебные указания обыкновенно магического свойства.

После экстаза нередко (но далеко не всегда), наступают явления транса. Шаман впадает в оцепенение, тело его остается лежать на шкурах, а душа его, по представлению шаманов, вооруженная бубном, отправляется в далекое странствие, посещает другие миры, встречается там с духами и другими сверхъестественными существами. Очнувшись от транса, шаман рассказывает слушателям о своих видениях.

3. Общение шамана с духами имеет длительный и совершенно интимный характер. Духи вселяются в тело шамана, говорят из его уст своим собственным голосом. В других случаях духи разговаривают с шаманом при помощи чревовещания, т. е., конечно, чревовещает вместо духов сам шаман. Интимность сношения с духами принимает постоянно сексуальный характер. Мужчина-шаман получает волшебную небесную жену, женщина-шаманка — получает сверхъестественного мужа. Л. Я. Штернберг собрал множество сюда относящихся фактов в своей работе «Избранничество в религии», хотя не вполне верно истолковал их.

Впрочем, сексуальное общение шаманов и шаманок с духами не является их специальным особенным свойством.

Колдуны и колдуньи различных категорий имеют такое же сексуальное общение с неведомым миром. Стоит лишь припомнить средневековые процессы ведьм, где по самым подробным и точным следственным делам злой дух — сатана — был обвиняем в том, что он одновременно живет в сексуальном общении с колдуньями и колдунами. Он являлся для колдунов суккубом (лежащим снизу), а для колдуний — инкубом (лежащим сверху).

Колдунов и колдуний за это сжигали на кострах. Злой дух оставался недосыгаемым для инквизиторов, он, впрочем, и без того горел в адском огне.

Однако и в этой области шаманы в одном отношении пошли дальше колдунов. Ибо рядом с мужчинами-шаманами и женщинами-шаманками являются люди третьего пола — люди превращенного пола, почти исключительно мужчины, которые принимают обличие женщин и общаются со своим супругом гомосексуальным путем, по способу Сократа.

Рядом с этим они заводят и земную семью и одновременно имеют земного гомосексуального мужа и женскую любовницу. Такой сексуальный шаманский переплет сложнее того, что мы знаем о колдунах.

Вместе с тем общение шаманов с духами имеет возможности также наглядного характера. Духи появляются неожиданно и незримо, дают знать о себе неожиданным стуком снаружи помещения или в темном углу, точь-в-точь как это происходит на спиритических сеансах в современной Европе и в Америке.

Шаман, со своей стороны, получает способность исполнять весьма разнообразные трюки и фокусы. Некоторые из этих трюков довольно наивны, а другие подчас замысловаты, даже более замысловаты, чем фокусы, производимые европейскими профессиональными фокусниками на эстраде.

Все вышеуказанные элементы весьма характерны для шаманства. Их отсутствие заставляет предполагать более простую форму общения со сверхъестественными силами — знахарство или колдовство.

Общение шаманов с духами на высших стадиях шаманства представляет целую мистерию. Оно длится несколько дней, сопровождается жертвоприношениями, потреблением пищи и спиртных напитков в неумеренных количествах. Только в заключение шаман все же исполняет магический обряд, который не отличается

особенной сложностью и нередко представляется как бы свернутым.

Таким образом, магический элемент в шаманстве несколько отступает на задний план.

Как было указано выше, шаманство у северных народов Евразии заставило отступить на задний план и в значительной степени поглотило другие формы религиозной специализации. В первую очередь это относится к знахарству. Между тем, как, например, в русских деревнях вплоть до самой революции было большое число знахарей и знахарок, у народностей Северной Сибири знахарство вообще не имеет особого значения. Например, у чукоч есть особые знахари, которые применяют заклинания против смертности маленьких детей. Эти знахари не являются шаманами. Даже в северных русских поселках, которые вообще принесли свои формы религиозных верований еще из Москвы XVII века, знахарство вообще тоже сократилось и заменилось шаманством.

С другой стороны, чрезвычайно любопытно отметить, что шаманы северные, хотя и заменили знахарей, но совсем не применяют обычных знахарских лекарств, например лечения травами. Мы имеем в этом отношении обильные отрицательные указания.

Так по указанию А. Н. Аравийского:

«Знахарства, как такового у шорцев нет. Нет специалистов по собиранию трав и пользованию ими, нет заговоров бабушек-знахарей. Некоторое сходство с последними имеют усют-тилейна (“заговорщики”) — обычно старые люди, имеющие узкую специальность: лечение оспы, кори, дизентерии. При заболевании оспой или корью “заговорщики” выставляют ряд требований, обязательных как для больного, так и для его окружающих. Не допускается обращаться к шаману, ходить с иконами мимо избы больного, нельзя шуметь возле постели больного. Еще любопытнее следующее указание, что в тех улусах, где корь благоклонна к больным, т. е. имеет легкую форму, следует ехать со здоровыми детьми встречать корь, т. е. дать детям возможность переболеть корью в легкой форме»¹⁴⁰.

Мы видим здесь, таким образом, ряд санитарных предписаний. Но специальных лекарственных предписаний, связанных с травами, мы не видим ни у «заговорщиков», ни у шаманов.

¹⁴⁰ А. Н. Аравийский. Шория и шорцы. Труды Томского краевого музея. Томск, 1927, т. I, стр. 133.

Надо заметить, что А. Н. Аравийский по специальности является врачом, поэтому его сведения о шорской медицине имеют особую ценность.

Он сообщает, что прежде чем камлать, шаман осматривает больного и даже будто бы щупает его пульс, оценивает приблизительно температуру и только тогда берется за лечение. Например, от лечения сифилиса шаманы категорически отказываются и направляют больных к русским врачам. Так, один из шаманов лечился вместе со всей своей семьей от сифилиса на пункте у самого Аравийского¹⁴¹.

Так же точно у Крашенинникова указано, что камчадалские шаманы и шаманки болезни лечат нашептыванием, а пользования травами не знают¹⁴².

По указанию Лепехина,

«самоеды не заимствуют от трав и корней, растущих на земле, никаких врачеваний, чему причиной глубокое суеверие и самая вера сего народа»¹⁴³.

По указанию Иакинфа, даже у народов Средней Азии, например у тангутов в области Хухунора, употребление лекарственных растений было вообще неизвестно.

«Для пользования болезней призывали волхвов»¹⁴⁴.

С другой стороны, когда мы переходим, например, от сибирского шаманства к финскому колдовству-жречеству, мы сразу встречаем разнообразное и интенсивное использование трав. Например, по указаниям Палласа, у мордвы употреблялись разные травы по особому приведенному у него списку, включающему до 20 номеров. Например: зверобой, который по-мордвински называется шуктама-тиша, — им припаривают те места, где лом, душицу — по-мокшански кары-тише — трут в порошок и посыпают к болячкам у детей. Траву, по-латински стеллария-дихотома, называемую по-мокшански сути-аат, варят и поят детей от поноса и т. д.

Весь этот подход имеет вполне медицинский характер.

¹⁴¹ А. Н. Аравийский. Шория и шорцы. Труды Томского краевого музея. Томск, 1927, т. I, стр. 133–137.

¹⁴² С. П. Крашенинников. Указанное соч., стр. 284.

¹⁴³ Путешествие академика Ивана Лепехина, часть IV, 1773, Петербург, изд. 1805 г., стр. 224.

¹⁴⁴ И. Бичурин. История Тибета и Хухунора, часть II, 1833 г., стр. 148.

Интересно отметить, что для травы сути-аат Паллас даже не нашел русского названия, а дал прямо латинское¹⁴⁵.

4. Не менее своеобразную специфику шаманство представляет по линии приобретения шаманского дара. В этом отношении имеются два наиболее четких подхода:

а) Пассивный подход — инкубация. Духи сами избирают кандидата в шаманы, навязчиво являются к нему во сне и наяву и насильственно принуждают его принять на себя шаманский дар. Человек сопротивляется, но это сопротивление имеет характер мучительной болезни. В конце концов, побуждаемый угрозами духов, человек принимает шаманский дар, заводит себе бубен и начинает камлать. Этот подготовительный процесс длится очень долго. Духи подвергают будущего шамана всевозможным испытаниям. Они рассекают его тело на части, вырывают кости и переваривают мясо и потом заменяют всё это особой телесностью своего собственного сверхъестественного приготовления. Все эти операции происходят в видениях, но от этого они не становятся легче для посвящаемого.

б) Другой метод — активный. Его можно назвать искусом. В этом случае кандидат в шаманы сам ищет себе сверхъестественных покровителей и для этого подвергает себя всевозможным испытаниям и мукам, большею частью совершенно реальным. Он подвергает себя многодневному посту, удаляется в пустынные места и там призывает духов мысленно, молча, в течение многих дней, без еды и даже без питья. В дальнейшем он прокалывает себе особыми древесными шипами мясо на руках и ногах, отрезает себе клочки мяса на ягодицах и бедрах, отрубает суставы пальцев и бросает в виде жертвы предполагаемым покровителям. В конце концов духи, сжалившись над его муками, даруют ему искомую шаманскую силу.

В сущности говоря, наиболее типичным для сибирского шаманства является метод пассивный — инкубация. Искус характерен для американских религиозных специалистов.

С другой стороны, на более высоких стадиях религиозной специализации у жрецов и пророков мы встречаем оба метода приобретения божественного дара.

¹⁴⁵ П. С. Паллас. Путешествие по разным провинциям Российского государства по велению Санкт-Петербургской императорской Академии Наук. Пер. Василий Зуев. СПб., 1788.

5. Идеология шаманства находится в неразрывной связи с анимизмом, так как сущность шаманства состоит в постоянном общении шаманов с духами. Можно указать также и на то обстоятельство, что все наши сведения о современном анимизме различных народов Сибири и северной Евразии записаны от шаманов. Таким образом, шаманство нельзя разъединять от анимизма.

Однако анимизм на всем протяжении длинной эпохи родового строя вообще подвергался эволюции. Он представляет более простые и более сложные формы. Подробный анализ этих форм будет дан во втором разделе этой работы. Пока же можно сказать, что идеология шаманства, которую мы знаем, представляется нам в своей позднейшей, наиболее развернутой форме. Это справедливо даже для таких более простых форм шаманства, как у чукоч и эскимосов, где рядом с простейшей формой анимизма мы встречаем также анимистические представления, развернутые достаточно сложно.

6. Социальная организация шаманства, особенно высшей стадии, отличается большей определенностью и такой же соответственной сложностью. Только первая, самая ранняя стадия шаманства (чукчи, эскимосы) отличается большой простотой. Шаман действует один, без помощника, лицом к лицу с коллективом своих слушателей-пациентов.

Уже на следующей стадии (тунгусы, самоеды, амурские народности) шаман имеет помощника или даже нескольких помощников, он сам является учеником своего предшественника и, в свою очередь, имеет ученика.

На более сложных стадиях шаманства, у бурятов и якутов, манджуров¹⁴⁶ и алтайцев, мы видим высших и низших шаманов, целые шаманские клиры учеников и учителей, шаманских помощников разного рода не только мужчин, но и женщин. Специфика жречества во многих отношениях более или менее совпадает со спецификой шаманства. Жрецы имеют облачение и другие принадлежности, музыкальные инструменты, пение и пляску. Они исполняют особый служебный обряд — продолжительный и сложный. Собственно магический обряд отступает на задний план, является только в конце

¹⁴⁶ Манджуры — старее название маньчжуров, в тексте Богораза встречается и другой вариант — манчжуры. См. ниже (*примеч. М. М. III.*).

служебного обряда. Жрецы разделяются на группы и имеют установленную организацию.

В различных языках северных народностей, в том числе на северорусском областном наречии, это сходство шаманов со жрецами, т. е., конечно, с православными попами, подчеркивается сходством терминов. Чукчи называют шаманов и попов одним и тем же термином «еҕеҕэлэп», буквально «амулетчик». На северном русском наречии шаман — это «черный поп», «черный полевой поп». Помощник шамана — это «черный полевой дьячок».

Различие между шаманством и жречеством лежит прежде всего в той социальной базе, которая служит основой для того и другого. Шаманство вообще возникает очень рано, при самом становлении рода и развитие его в дальнейшем совпадает с развитием рода, а потом с разложением рода. Стадии развития рода и стадии развития шаманства между собой соотносительны и в дальнейшем при переходе на высшую социальную ступень, например на ступень рабовладельческого общества или раннего феодализма, наступает загнивание и отмирание шаманства, и на смену ему выдвигаются другие, более сложные классовые религии. Специалистами — служителями этих религий являются жрецы, которые совпадают с шаманами по внешней специфике своего облачения и служебного обряда, но вкладывают в этот обряд несколько иное содержание.

Точно так же идеология шаманства более или менее четко отличается от идеологии жречества. Идеологией современного шаманства является вообще анимизм, правда, в своей позднейшей наиболее развернутой форме. Идеологией жречества является многобожие — политеизм.

Промежуточным звеном между той и другой идеологией является культ стихий природы, который в шаманстве является высшим достижением, а в политеизме, напротив, широкою базой для дальнейших выделений и слияний.

Таким образом, для шаманства характерные образы сверхъестественного мира — это духи. Для жречества такие же образы — это боги, сперва разьединенные, а потом соединенные в систему, сведенные вместе в виде пантеона.

Впрочем, и в шаманстве, на последних стадиях его развития, рядом с духами являются также боги. С этой точки зрения любопытно составить подробный перечень сверхъестественных образов для той или другой группы шаманства. Их возрастающая сложность

может служить указанием на такую же возрастающую сложность данной стадии шаманства.

Таким образом, шаманство, по-видимому, не может считаться основной и всеобщей формой религиозной специализации. Оно возникает на юге и на севере, по преимуществу там, где по каким-нибудь причинам затянулось развитие родового строя и его постепенное разложение. Это имеет место преимущественно в областях, отдаленных от главных путей мировой истории. Шаманство существует у народов, которые сравнительно рано вышли из первобытного состояния. Шаманство не успело развиваться, и те или иные формы колдовства прямо перешли в жречество. Это ничуть не устраняет того обстоятельства, что многие характерные элементы шаманства встречаются, с одной стороны, в колдовстве, а с другой стороны — в жречестве, ибо шаманство хотя и не имеет всеобщности, все же является одной из переходных форм между колдовством и жречеством, которое у многих народов, например у кельтов, славян, греков и римлян, выпадает как лишнее звено.

Предметом нашего исследования, как было указано выше, мы избрали шаманство народов северной Евразии, оставляя в стороне другие более или менее сходные формы.

Глава X

ШАМАНЫ, ЖРЕЦЫ И ПРОРОКИ

В последнее время под влиянием того же стремления дать для представления о шаманстве расширенное толкование, было произведено несколько попыток сравнить сибирское шаманство с жречеством, еврейским и греко-римским, также сопоставить с основными элементами сибирского шаманства те сходные элементы колдовства и экстаза, например, в исламе.

Из того, что было сказано выше, вытекает методологическая необходимость, при всей новизне, интересе и смелости этих попыток, подойти к ним скорее ограниченно.

Наиболее четкое сходство с сибирским шаманством мы находим в Библии, как в Ветхом, так и в Новом Завете.

Мы встречаем у евреев одновременно жрецов и пророков. Пророки вели со жрецами борьбу, специальная подкладка которой до сих пор не вполне ясна. Этот антагонизм отразился в христианстве в борьбе апостолов с епископами. Христианские апостолы вообще являются преемниками пророков также в их магических трюках и в их целебных и производственных действиях.

Египетские жрецы с их жезлами, которые могли обращаться в живых змей, и также с их магическими состязаниями в борьбе против чужих волшебств, в данном случае против волшебств моисеевых, действительно подобны шаманам.

В частности, чудеса Моисея и Аарона имеют такой же производственный и лечебный характер, но только с отрицательным вредительным значением, как бывает в черной магии, ибо для египтян, разумеется, Моисей и Аарон были вредителями, подобными черному шаману.

«И простёр Моисей жезл свой к небу, и Господь произвёл гром и град, и огонь разливался по земле» (Исход 9, 23).

«И побил град по всей земле Египетской всё, что было в поле, от человека до скота, и всю траву полевую побил град, и все деревья в поле поломал» (Исход 9, 25).

«И напала саранча на всю землю Египетскую и легла по всей стране Египетской в великом множестве: прежде не бывало такой саранчи, и после сего не будет такой. Она покрыла лице всей земли, так что земли не было видно, и поела всю траву земную и все плоды древесные, уцелевшие от града, и не осталось никакой зелени ни на деревьях, ни на траве полевой во всей земле Египетской» (Исход 10, 14–15).

Все это — производственно-вредительская магия, и даже подробное перечисление всех этих кар, их удвоение, так что одна ложится на другую, — тоже имеет магический характер:

«Они взяли пепла из печи и предстали пред лице фараона. Моисей бросил его к небу, и сделалось воспаление с нарывами на людях и на скоте. И не могли волхвы устоять пред Моисеем по причине воспаления, потому что воспаление было на волхвах и на всех Египтянах» (Исход 9, 10–11). «В полночь Господь поразил всех первенцев в земле Египетской, от первенца фараона, сидевшего на престоле своём, до первенца узника, находившегося в темнице, и всё первородное из скота» (Исход 12, 29).

Эти действия представляют другую отрасль вредительной магии тоже отрицательного типа, несущую болезни и смерть и противоположную магии лечебной.

Даже соединение заразной болезни людей с заразной болезнью скота представляет характерное явление, свойственное также черной магии сибирских шаманов — обе заразы постоянно встречаются вместе.

«...и явились мошки на людях и на скоте. Вся персть земная сделалась мошками по всей земле Египетской» (Исход 8, 17).

Можно подумать, что речь идет о сибирской мошкаре. Я, впрочем, полагаю, что в еврейском подлиннике тоже дело идет не о мошках, а о мошкѣ, мошкаре.

«Если фараон скажет вам: “сделайте чудо”, то ты скажи Аарону: “возьми жезл твой и брось пред фараоном”, — он сделается змеем. Моисей и Аарон пришли к фараону, и сделали так, как повелел Господь. И бросил Аарон жезл свой пред фараоном и пред рабами его, и он сделался змеем. И призвал фараон мудрецов и чародеев; и эти волхвы Египетские сделали то же своими чарами: каждый из них бросил свой жезл, и они сделались змеями, но жезл Ааронов поглотил их жезлы» (Исход 7, 9–12).

Состязания в чудесных действиях и всякого рода трюках чрезвычайно обычны также для сибирских шаманов. Такие состязания можно видеть на каждом общественном празднике. Правда, они имеют несколько иной характер, вроде фокусов, происходящих на спиритических сеансах: шамана связывают крепкими ремнями, а он потом в темноте развязывается. Шаману скручивают руки, чтобы он не мог дотронуться до бубна, но в темноте кто-то все время бьет в бубен.

В фольклоре различных народностей Севера есть особый отдел рассказов о шаманских состязаниях. Эти состязания идут очень далеко и сопровождаются взаимным вредительством и гибелью одного из соперников.

В Новом Завете чудеса самого Иисуса, а также апостолов имеют такой же магический характер, близкий не только к колдовству вообще, но именно к шаманству.

Таково лечение больных, бесноватых, посредством изгнания духов, вселившихся в них.

Мы имеем также второй вариант лечения больных при помощи силы, исходящей от чудотворца и входящей в больного.

«Ибо говорила [больная женщина]: если хотя к одежде Его прикоснусь, то выздоровею. И тотчас иссяк у ней источник крови, и она ощутила в теле, что исцелена от болезни. В то же время Иисус, почувствовав Сам в Себе, что вышла из Него сила, обратился в народе и сказал: кто прикоснулся к Моей одежде?» (Марк 5, 28–30).

Мы увидим в дальнейшем также и у шаманов эти два и метода лечения больных: либо при помощи изгнания чужой враждебной силы, либо посредством внедрения собственной силы, исходящей от шамана и вселяемой в больного.

Освобождение апостола Петра из темницы, описанное в главе 12 Деяний апостолов, имеет все признаки шаманского трюка:

«...Пётр спал между двумя воинами, скованный двумя цепями, и стражи у дверей стерегли темницу. И вот, Ангел Господень предстал, и свет осиял темницу. [Ангел], толкнув Петра в бок, пробудил его и сказал: встань скорее. И цепи упали с рук его» (Деяния 12, 6–7).

Правда, здесь совершителем трюка является не сам Петр, а его дух-помощник, ангел Господень.

Так же точно освобождение самого Иисуса из его каменного гроба во время воскресения было произведено ангелом господним.

«Ангел Господень, сошедший с небес, приступил, отвалил камень от двери гроба и сидел на нем» (Матфей 28, 2).

Превращение воды в вино на браке в Кане Галилейской, насыщение многих тысяч людей немногими хлебами и рыбами, повторяющееся два раза в Новом Завете и один раз в Ветхом Завете, — все эти действия имеют шаманский характер. Такие же производственные и лечебные чудеса встречаются в шаманском фольклоре, который, разумеется, надо приравнять к библейским и евангельским рассказам.

В самой психологии Христа мы имеем также прямое соотношение с психологией шамана, сорокадневный пост Христа в пустыне соответствует не менее строгому посту, который практикуется у различных народов перед подготовкой к шаманскому служению.

Также и кровавый пот Христа встречает параллель, притом не легендарную, как в мифе о Христе, а действительную — в припадках

кровавого пота, какое встречается у начинающих шаманов и какое мне пришлось дважды наблюдать лично¹⁴⁷.

Точно так же моление о чаше в саду Гефсиманском, сопротивление Иисуса страданиям, просьба о том, чтобы миновала его чаша сия. «Душа моя скорбит смертельно. Отче мой, да минует меня сия чаша», — а также и сопротивление Моисея призыву к служению вполне аналогичны сопротивлению начинающих шаманов голосу духа, призывающему их к шаманскому служению.

Воскрешение мертвых, исцеление больных в Новом Завете производят Иисус и апостолы посредством возложения рук и словесных заклинаний.

Ближе всего к шаманским действиям воскрешение отрока, которое встречается дважды в III и IV книге Царств. В особенности характерны действия пророка Елисея.

«И поднялся и лёг над ребёнком, и приложил свои уста к его устам, и свои глаза к его глазам, и свои ладони к его ладоням, и простёрся над ним, и согрелось тело ребёнка. И встал и прошёл по горнице взад и вперёд; потом опять поднялся и простёрся на нём. И чихнул ребёнок раз семь, и открыл ребёнок глаза свои» (4 Царств 4, 34–35).

Это пробуждение воскресшего ребенка совершенно параллельно таким же пробуждениям воскресающих детей-отроков и девочек, которое несчетное множество раз повторяется в фольклорных собраниях различных народов. В более поздних вариантах это воскресение производится обыкновенно посредством живой и мертвой воды, но в более древних легендах, соотносительных родовому строю, воскресение производится исключительно путем шаманских действий. Так, в чукотской повести о Чесоточном Шамане мы имеем описание воскрешения мертвого мальчика Ринтеу, исключительное по своей четкости и рельефности:

«Шаман спустился с неба и вошел внутрь земли. Немного после того вышел из земли среди спального полога. “Ну, говорит, я нашел мальчика, надо торопиться”. Позвал духов и дал им держать душу. Посмотрел на кучу гнили перед Мееигыном (отцом мальчика), щелкнул

¹⁴⁷ W. Bogoras. The Chukchee, p. II, Religion [The Chukchee Religion. Publications of The Jessup North Pacific Expedition. Vol. VII // Memoir of the American Museum of Natural History. Vol. 11. Leiden: Brill; New York: Stechert. Part II, 1907], стр. 421.

глоткой, проглотил кучу. Гнилая жидкость брызнула в стороны, как вода. “Принесите скорей новую шкуру!” Принесли, разостлали. Харкнул и выхаркнул тело мальчика. Кости вошли на место. Мясо приросло к костям. Опять щелкнул горлом, проглотил тело, опять выхаркнул его, обтянулось тело новой кожей, загладились все изъязны. В третий раз проглотил и выхаркнул: кровь блеснула на щеках, только что не говорит. “Дайте душу”, говорит Чесоточный духам. Проглотил душу и выхаркнул ее на тело. Прошла сквозь тело как стрела, вонзилась в стену. “Не припавается”, сказал Чесоточный Шаман, “слишком холодное тело”. Опять проглотил тело, разогрел его в своей утробе. Опять харкнул. Потом метнул в него душою. “Гы-гы-гы”, сказал мальчик и сел на оленью шкуру¹⁴⁸.

Мы имеем и Иезекииля:

«И скажи: так говорит Господь Бог: горе шивающим чародейные мешочки под мышки и делающим покрывала для головы всякого роста, чтобы уловлять души! Неужели, уловляя души народа Моего, вы спасете ваши души?» (Иезекииль 13, 18).

Дело идет о чародейских мешочках, куда еврейские прелестницы уловляли человеческие души. Души прилетали к ним сами, и пророк угрожает вырвать души из мешочков и пустить их на свободу. На это обратил внимание Фрезер в своей известной работе «Фольклор в Ветхом Завете».

Ловля душ свойственна в одинаковой степени сибирским шаманам, как и колдунам многих других племен. На некоторых Тихоокеанских островах колдуны расставляют силки у дома обреченных и ловят их души в силки. В Сибири, например, у чукоч занимаются такой ловлей души; шаманы, напротив, ведут с духами войну, отнимают у духов украденные души и приносят их обратно.

В Западной Африке колдуны ловят души людей, обреченных болезням, в капканы, связывают их в пучки и вешают над огнем. От этого душа ссыхается и съезживается.

В русской сказке солдат поймал смерть в волшебный мешок и повесил ее над огнем. Тогда она съежилась и ссохлась. В чукотско-эскимосских рассказах уловлением смерти занимается более древ-

¹⁴⁸ В. Г. Богораз. Материалы по изучению чукотского языка и фольклора, собранные в Колымском округе В. Г. Богоразом. Часть I. Образцы народной словесности чукоч (тексты с переводами и пересказами). Труды Якутской экспедиции, снаряженной на средства И. М. Сибирякова, Отд. 3, т. XI, ч. III. СПб.: типогр. Импер. Акад. Наук, 1900, стр. 206.

няя фигура — шаман. Он сушит ее над огнем нисколько не хуже солдата.

В истории Давида Авигея, бросившая мужа Навала, который умер как раз вовремя, и вышедшая замуж за Давида, обещает ему:

«Если восстанет человек преследовать тебя и искать души твоей, то душа господина моего будет завязана в узле жизни у Господа, Бога твоего, а душу врагов твоих бросит он как бы пращею» (1 Царств 25, 29).

Эта цитата также отмечена у Фрезера. Колдуны у различных народов имеют различные враждебные узлы, в которых завязано лечение той или иной болезни или, напротив того, порча. Особенно характерны эти узлы с лекарствами для американских *medicine-man*.

В статье Франца Боаса «Колдовство у индейцев Квакиутль», упомянутой выше¹⁴⁹, описан целый ряд таких узелков или свертков, или даже футляров довольно сложного магического содержания, которые все предназначены для порчи врагов, также особо для любовной присухи женщин.

Русские и финские знахарки и колдуньи имели такие узелочки, привешенные к божнице как ладанки.

Во время студенческих экспедиций 1921–25 года одна из научных разведчиц побывала в Псковской губернии у весьма любопытной колдуньи. Эта колдунья была родом немка из Баварии, отец ее тоже колдун, переехал в Россию из Баварии, так как считал, что его ремесло в России доходнее и легче. Впрочем, его колдовская дочь весьма обрусела и по-немецки говорила плохо. Излишне прибавлять, что она была безграмотна. В переднем углу у колдуньи была прилажена божница с иконами, а под божницей на длинной веревке были подвешены колдовские пучки, счетом до семнадцати. Один из них был для лечения, другие для порчи.

Мы имеем в этих обоих случаях пункты сходства между еврейским колдовством за пять веков до нашей эры, с совершенным немецко-русско-финским колдовством и сибирским шаманством. Таким образом, при всей глубине и типичности этого сходства особенной шаманской специфики здесь не отмечено.

Можно провести более подробное сравнение между шаманами и еврейскими пророками. G. Hölscher считает, что еврейское пророчество имеет древнеханаанское происхождение и связано с древни-

¹⁴⁹ Журнал «Советская этнография», 1935, № 4–5.

ми святилищами этой страны. Он сравнивает израильских пророков со служителями богов и богинь Средней и Малой Азии¹⁵⁰.

Служение финикийскому Ваалу, которое производилось в израильской земле, сопровождалось пляской и особого рода подгибанием колен. Такую пляску описывает Геродот в связи с жертвенным праздником тирийских мореплавателей, которые при звуках флейт совершали заклинание перед тирийским Гераклом.

Они то поднимались в высоту легкими прыжками, то опускались на землю с согнутыми коленями, прихрамывая и поворачиваясь всем телом, кружились, как безумные.

Мы имеем в Библии соответственные указания относительно такой прихрамывающей пляски:

«Было <...> 450 пророков вааловых и 400 пророков дубравных, питавшихся от стола Иезавели. <...> И подошел Илия <...> и сказал “долго ли вам хромать на оба колена...” <...> И стали они кричать громким голосом и кололи себя, по своему обыкновению, ножами и копиями, так, что кровь лилась [по ним]. Прошел полдень, а они все еще бесновались до самого времени вечернего жертвоприношения...” (3 Царств 18, 21–29).

После того Илья заколол всех 450 пророков, и ни один из них не укрылся. Царь Ахав уселся на колесницу и поехал в Израиль. «И была на Илии рука Господня, он опоясал чресла свои и бежал пред Ахавом до самого Израйля» [3 Царств 18, 46].

Можно припомнить также прихрамывание Иакова после его единоборства с богом. Что касается значения пляски в культе Ваала, Hölscher указывает на особое имя божества: «Ваал — пляски».

Hölscher сопоставляет действия пророков с действиями служителей сирийской богини, как они описаны пунийцем Апулеем в романе «Золотой осел». Служение, описанное Апулеем, происходит далеко от Сирии, в Риме или Северной Африке, но подробности остаются те же самые. Служители сирийской богини везут на осле ее изображение, завернутое в шелковое покрывало. Они вооружены огромными ножами и мечами, которыми рассекают себе руки. Они начинают свою службу хриплыми возгласами, идущими из глубин груди. Потом постепенно впадают в безумие, бичуют себя особыми бичами с завязанными узлами, режутся мечами. Земля становится

¹⁵⁰ G. Hölscher. Zum Ursprung der Israelitischen Prophetentums, Alttestamentliche Studien, Leipzig, 1913, стр. 88.

влажной от пролитой крови. В то же время присутствующие одаривают их взапуски медными и серебряными монетами, дают им вино и молоко, сыр, крупу и пшеничную муку.

В свете этих обоих описаний некоторые недомолвки Библии относительно собственно израильских пророков становятся более ясными. Можно построить предположение, что резались ножами и проливали свою кровь не только служители сирийской богини и вааловы пророки, но также и соперничающие с ними пророки израильские.

В позднейшее время, как известно, тот же обряд служения богу с криками, самоистязаниями, рассеканием собственного тела и пролитием крови ожил в известном шиитском обряде «шахсей-вахсей», представляющем оплакивание убитых внуков пророка — Гассана и Гуссейна.

Что касается хриплых возгласов, «идущих из глубины груди», их, по-видимому, можно сравнить с особыми хрипылыми и яростными воплями, которые испускают шаманы в припадке экстаза, после того как духи вселяются в их тело. Эти шаманские звуки у различных народов имеют характер чревоуещания. В другом месте я дал подробное описание чукотского чревоуещания, и такое же чревоуещение мы имеем в Библии.

«И глуха будет речь твоя из-под праха, и голос твой будет, как голос чревоуещателя, и из-под праха шептать будет речь твоя» (Исайя, 29:4).

И опять:

«И когда скажут вам: „обратитесь к призывателям умерших, чародеям, шептунам и чревоуещателям“...» (Исайя 8:19).

В другом месте сказано, что мертвые говорят из-под земли голосом глухим и пискливым. Так же точно мертвецы и покойники, призванные Одиссеем у входа в Тартар, чтобы пить жертвенную кровь, прилетали с писком.

Мы имеем в Библии десятки мест, относящихся к пророкам. Пророки собираются и странствуют сонмами по пятьдесят и сто человек.

Когда Иезавель, угождая пророкам вааловым, истребляет пророков господних, был Авдий, человек весьма богобоязненный. Он скрывал их по пятьдесят человек в пещерах и питал их хлебом и водою.

Там же при Моисее указаны такие же сонмы пророков, впрочем, на этот раз только из старейшин народа.

«И сошел Господь в облаке, и говорил с ним, и взял от Духа, Который на нем, и дал семидесяти мужам старейшинам. И когда почил на них Дух, они стали пророчествовать, но потом перестали. Двое из мужей оставались в стане, одному имя Елдад, а другому имя Модад; но и на них почил Дух, и они пророчествовали в стане. В ответ на это Иисус, сын Навин, служитель Моисея, один из избранных его, сказал: господин мой Моисей! запрети им. Но Моисей сказал ему: не ревнуешь ли ты за меня? о, если бы все в народе Господнем были пророками, когда бы Господь послал Духа Своего на них!» (Числа 11, 25–29).

Возможно, что мы здесь имеем более древнюю форму пророческой организации, которая состояла из старшин, но к которой стали уже присоединяться и другие мужи.

Большое число пророков, живших среди Израиля, поражало воображение позднейших еврейских писателей.

«Среди Израиля жило бесконечное число пророков и прорицателей. Число их превышало в два раза число вышедших из Египта» (Вавил. Талмуд, Мегилла, 14а).

August Knobel считает так называемых пророческих сынов учениками пророческих школ: «...рядом с сонмами пророков мы встречаем пророческих сынов и пророчиц»¹⁵¹.

Мы действительно имеем ряд указаний на юношей — пророческих сынов, которые состояли в каком-то подчиненном положении к взрослым пророкам.

«И сказали сыны пророков Елисею: вот, место, где мы живем при тебе, тесно для нас; пойдем к Иордану и возьмем оттуда каждый по одному бревну и сделаем себе там место для жительства. Он сказал: пойдите» (4 Царств 6, 1–2).

Сыны пророческие жили, по-видимому, в большой бедности:

«И был голод в земле той, и сыны пророков сидели пред ним. И сказал он слуге своему: поставь большой котел и свари похлебку для сынов пророческих. И вышел один из них в поле собирать овощи, и нашел дикое вьющееся растение, и набрал с него диких плодов полную одежду свою; и пришел и накрошил их в котел с похлебкою, так как они не знали

¹⁵¹ А. Knobel. Der Prophetismus der Hebräer, Breslau, 1837, стр. 71.

их. И налили им есть. Но как скоро они стали есть похлебку, то подняли крик и говорили: смерть в котле, человек Божий! И не могли есть. И сказал он: подайте муки. И всыпал ее в котел и сказал Гиезю: наливай людям, пусть едят. И не стало ничего вредного в котле» (4 Царств 4, 38–41). Елисей разрешил им заправить похлебку мукою, только тогда, когда «смерть была в котле».

Не менее любопытно упоминание о пророчицах, не говоря уже о таких известных именах, как Мариам — сестра Моисея и Аарона, и Дебора, сочинившая знаменитую песнь о победе над хананеями.

Мы встречаем, например, в эпоху царей пророчицу Олдаму — жену Шаллума, хранителя одежд; она приняла участие в утверждении известной «Книги Закона», которую первосвященник Хелкия, будто бы нашел в доме Господнем во время царствования Иосии, в Иерусалиме (4 Царств 23, 14).

Пророк Исаия женился на пророчице и прижил с нею сына.

Мало того, мы встречаем также «жен сынов пророческих» как особую категорию: «Одна из жен сыновей пророческих с воплем говорила Елисею» (4 Царств 4, 1).

При более видных пророках состояли помощники, которые, с одной стороны, им постоянно служили, а с другой — помогали им в их пророческих действиях.

Такого помощника имел при себе Илья, который потом оставил его и вместо него взял Елисея. Елисей, в свою очередь, имел помощником Гиезия. Кремия имел при себе Варуха.

Эти индивидуальные помощники пророков, быть может, до известной степени напоминают помощников шаманских.

Употребляются одинаково следующие термины: «прозорливец», «пророк», «человек божий». Мы имеем даже указание о последовательной преемственности этих терминов, «ибо тот, кого называют ныне пророком, прежде назывался “прозорливцем”» (1 Царств 9, 9). «...И пошли в город, где человек божий» (1 Царств 9, 10).

Пророческое вдохновение было тесно связано с музыкой: «...и когда войдешь там в город, встретишь сонм пророков, сходящих с высоты, и пред ними псалтирь и тимпан, и свирель и гусли, и они пророчествуют» (1 Царств 10, 5).

Пророк Елисей без музыки не мог пророчествовать: «Теперь позовите мне гуслиста. И когда гуслист играл на гуслях, тогда рука Господня коснулась Елисея, и он сказал» (4 Царств 3, 15–16).

Проявление пророческого дара было связано с экстазом, с неистовством и последующим расслаблением и оцепенением.

«И снял он [Саул] одежды свои и пророчествовал перед Самуилом, и весь день и всю ту ночь он лежал не одетый. Поэтому говорят “неужели и Саул в пророках?”» (1 Царств 19, 24).

Пророческий дар был дар тяжелый.

«Ибо так говорил мне Господь, держа на мне крепкую руку и внушал мне не ходить путем твоего сего народа» (Исайя 8, 11).

То же у пророка Иезекииля:

«...было слово Господне к Иезекиилю... и была на нем там рука Господня» (Иезекииль 1, 3).

С другой стороны, сам Господь ничего не делает без совета с пророками:

«Ибо Господь бог ничего не делает, не открыв свои тайны рабам своим — пророкам» (Амос 3, 7).

Мы имеем характерное описание участия пророка в истреблении врагов, в виде магического действия. «И сказал ему Елисей: возьми лук и стрелы. И взял он лук и стрелы. И сказал царю Израильскому: положи руку твою на лук. И положил он руку свою. И наложил Елисей руки свои на руки царя, и сказал: отвори окно на восток. И он отворил. И сказал Елисей: выстрели. И он выстрелил. И сказал: эта стрела избавления от Господа и стрела избавления против Сирии, и ты поразишь Сириян в Афеке вконец. И сказал Елисей: возьми стрелы. И он взял. И сказал царю Израильскому: бей по земле. И ударил он три раза, и остановился. И разгневался на него человек Божий, и сказал: надобно было бы бить пять или шесть раз, тогда ты побил бы Сириян совершенно, а теперь только три раза поразишь Сириян» (4 Царств 13, 15–19).

Это очень рельефно и связно описанное магическое действие. Оно могло бы относиться одинаково к восточно-европейскому колдуну и сибирскому шаману.

Пророки вообще пользовались уважением:

«Но слуга сказал ему: Вот в этом городе есть человек божий, человек уважаемый. Все, что он ни скажет, сбывается» (1 Царств 9, 6).

Однако с этим в виде противоречия можно сопоставить известное место, относящееся к пророку Елисею. «Когда он шел дорогою, малые дети вышли из города и насмехались над ним и говорили ему: иди, плешивый! иди, плешивый! Он оглянулся и увидел их и проклял их именем Господним. И вышли две медведицы из леса и растерзали из них сорок два ребенка» (4 Царств 2, 23–24).

Но дело в том, что это, по-видимому, представители двух различных групп пророков.

Первая: человек божий, живущий в городе вместе с другими людьми.

Вторая — пророк Елисей, «ходящий по дорогам» и поставивший себя вне человеческого общества.

К первой категории пророков нельзя приходить без подарка. «И сказал Саул слуге своему: вот мы пойдем, а что мы принесем тому человеку? ибо хлеба не стало в сумах наших, и подарка нет, чтобы поднести человеку Божию... И опять отвечал слуга Саулу и сказал: вот в руке моей четверть сикля серебра; я отдам человеку Божию, и он укажет нам путь наш» (1 Царств 9, 7–8).

Вторая категория пророков старается по крайней мере выставить на вид, что они даров не принимают отнюдь.

«И сказал он [Елисей]: “Жив Господь, пред лицом которого стою, — не приму”. И тот [Нееман] принуждал его взять, но не согласился» (4 Царств 5, 16).

Конечно, в конце концов и странствующие пророки тоже не обходились без даров.

Пророки вели образ жизни суровый, несмотря на возможные подарки. Они питались «полевыми плодами» или чудесными дарами от бога, которые приносили небесные птицы или прямо ангелы. Одежда их состояла из власяницы или козьей шкуры (милоть).

Обращают на себя внимание некоторые специальные принадлежности, которые имели пророки. Так Седекия, сын Хенааны, сделал себе железные рога «и сказал [царю]: так говорит Господь: сим изободешь сириян до истребления их» (3 Царств 22, 11).

Пророк Иеремия имел драматическое столкновение с пророком Ананией, которое, по-видимому, имело театральный характер. Иеремия сделал себе железное ярмо и возложил его себе на шею, утверждая, что царь Навуходоносор возложит это ярмо на шею Иудейского царства. Пророк Анания снял ярмо с шеи пророка Иереми

и сокрушил его. И сказал Аняния: «Так говорит Господь: сокрушу ярмо Навуходоносора, царя Вавилонского, через два года, сняв его с шеи всех народов» (Иеремия 28, 11).

Этот любопытный рассказ нигде не называет Аняния ложным пророком. Оба пророка, Иеремия и Аняния — это представители двух враждебных политических партий: однако было бы неосновательно сравнивать эти железные рога и ярмо с железными принадлежностями сибирских шаманов. Изделия еврейских пророков имели характер определенно символический. Магического подхода мы здесь не находим. Помимо того, такие случаи в практике еврейских пророков были слишком редки, чтобы извлекать из них какие-либо заключения.

К так называемым сонмам пророков ученые богословы, еврейские и христианские, относятся презрительно. Рудольф Киттель говорит о них: «Банды дико возбужденных дервишей расхаживали по стране».

В другом месте он с неподражаемым высокомерием называет их выходцами из круга низкопоставленных ремесленников и настойчиво противопоставляет им представителей образованных классов, которые создавали высшую форму религии. Еще любопытнее отметить, что при всем уважении к этим благородным пророкам Киттель возражает довольно решительно против их пацифизма. Еще меньше ему нравятся их социальные стремления. Он говорит об этом:

«Они стояли большею частью заодно с низшим пролетарским слоем народа. Они были как бы защитники и представители социально и хозяйственно слабых, и потому бесправных. Они защищали их против царя, против знати и против чиновников. Таким образом, в данном случае, они занимались религиозной и социальной демагогией»¹⁵².

Эти «демагогические стремления», несомненно, бывали именно у старых пророков. Они были, впрочем, представителями «низших классов» и жестоко ненавидели дворянство и чиновников.

В книге пророка Амоса мы встречаем следующие диалоги: «И сказал [священник] Амасия Амосу: провидец! пойдя и удались в землю Иудину; там ешь хлеб, и там пророчествуй, а в Вефиле больше не пророчествуй, ибо он святыня царя и дом царский. И отвечал Амос и сказал Амасии: я не пророк и не сын пророка; я был пастух

¹⁵² R. Kittel. Geschichte des Volkes Israel, Leipzig, 1925, II, g. 328.

и собирал сикоморы. Но Господь взял меня от овец и сказал мне Господь: “иди, пророчествуй к народу Моему, Израилю”».

«Теперь слушай слово Господне. Ты говоришь: “не пророчествуй на Израиля и не произноси слов на дом Исааков”».

«За это, вот что говорит Господь: жена твоя будет обесчещена в городе, сыновья и дочери твои падут от меча, земля твоя будет разделена межевою вервью, а ты умрешь в земле нечистой» (Амос 7, 12–17).

Михей в своей ненависти к князьям дома Израилева и к так называемым ложным пророкам приводит аргументы экономического свойства: «Так говорит Господь на пророков, вводящих в заблуждение народ Мой, которые грызут зубами своими — и проповедуют мир, а кто ничего не кладет им в рот, против того объявляют войну» (Михей 3:5).

Пророки принимали видное участие в политической борьбе и, таким образом, делились на партии. Партии эти постоянно враждовали и называли друг друга ложными пророками. Пророческие книги переполнены проклятиями против этих так называемых ложных пророков.

Пророк Иезекииль говорит о безумных пророках, которые хвалятся своим духом и ничего не видят. «Они видят пустое и предвещают ложь, говоря: “Господь сказал”, а Господь не посылал их» (Иезекииль 13, 6).

Иеремия проклинает одновременно пророка-лицемера и священника-лицемера.

После разрушения первого храма мы имеем, как известно, резкое падение института пророков, — можно было бы сказать, загнивание этого социально-религиозного явления.

«После разрушения “первого храма” пророчество стало уделом полуумных» (Вавил. Талмуд, Баба-Батра, 12-а).

И. Г. Франк-Каменецкий в своей любопытной книжке «Пророки-чудотворцы» говорит преимущественно о мифологическом субстрате пророческой легенды. Он сопоставляет две параллели: 1) Моисей — Иисус Навин, 2) Илья — Елисей¹⁵³.

¹⁵³

И. Г. Франк-Каменецкий. Пророки-чудотворцы. Л. 1925.

Некоторые его сопоставления весьма любопытны, в особенности в связи с анализом мифа о Христе. С другой стороны, он признаёт большую важность бытовых описаний пророчества.

В этом отношении он заходит весьма далеко. Он пишет, что например, в древнее время пророки, как известно, бродили толпами и вели себя как одержимые... некоторые эпизоды пророческой легенды, изображающие Елисея во главе преданной ему толпы пророков, несомненно, воспроизводит реальные черты. Это касается также соответствующих эпизодов Евангелия, где Христос окружён толпою учеников и почитателей. И разумеется, не исключена возможность того, что среди пророков и заклинателей, удивлявших народ своими речами и исцелениями, было лицо, носившее имя Иисуса.

В другом месте Франк-Каменецкий говорит по поводу праздника опресноков, что в настоящее время полагают, что обычай есть опресноки возник вследствие того, что в пасхальные дни принято было пользоваться исключительно продуктами нового урожая, не примешивая к ним старого хлеба.

Это искусственное построение заимствовано у немецких писателей.

Искусственность его состоит в том, что оно непременно хочет сделать Пасху исключительно земледельческим праздником, между тем как на деле Пасха содержит также явные следы номадизма и кочевого уклада. Кочевые народы и в настоящее время квашеного хлеба не пекут и не любят, а вместо того выпекают на углях пресные лепешки.

Мы встречаем пророков опять в раннем христианстве. Но христианские рассказы о пророках имеют подражательный характер и явно стараются воскресить обстановку пророческой жизни, описанную в Библии.

Так, Иоанн Креститель носит власяницу и кожаный пояс на чреслах своих, питается акридами и диким медом и попадает пред смертью в подземную тюрьму, очевидно, в такую же, в какую в свое время попал пророк Иеремия.

В виде параллели пророческим сонмам и их неистовым порицаниям мы имеем так называемую глоссоластию, которая охватывала довольно большие группы «учеников».

«Было собрание человек около ста двадцати. При наступлении дня Пятидесятницы все они были единодушно вместе. И внезапно сделал-

ся шум с неба, как бы от несущегося сильного ветра, и наполнил весь дом, где они находились. И явились им разделяющиеся языки, как бы огненные, и почили по одному на каждом из них. И исполнились все Духа Святого, и начали говорить на иных языках, как Дух давал им провещать» (Деяния 2, 1–3).

«Как же мы слышим каждый собственное наречие, в котором родились. Парфяне, и Мидяне, и Еламиты, и жители Месопотамии, Иудеи и Каппадокии, Понта и Асии, Фригии и Памфилии, Египта и частей Ливии, прилежащих к Киринее, и пришедшие из Рима, Иудеи и прозелиты, критяне и аравитяне» (Деяния 2, 8–11).

Эта пестрая толпа разноплеменных прозелитов, осененных огненными языками, конечно, ничуть не походила на древних пророков. Задачи и методы христианской пропаганды были совершенно иные.

В дальнейшей истории христианства мы неоднократно встречаем такое сошествие Святого Духа на неистовых проповедников, но оно, как социальное явление, не имеет большого значения.

Такое же неистовое вдохновение неведомыми языками мы встречаем в XIX веке у русских хлыстов и в XX веке, вплоть до настоящего времени, в Америке среди так называемых «пятидесятников», которых в просторечии называют «святыми катальщиками», если угодно, их можно называть «американскими хлыстами». Они, можно сказать, специализировались на восприятии того самого Святого Духа, который некогда в праздник Пятидесятницы сошел на христиан.

Их дикие возгласы, состоявшие из совершенно бессмысленных звуков и слов: «Э-эк, гаук, эктомоллиа, Иисус», можно сопоставить не столько с шаманским камланием, сколько, пожалуй, с непонятными выкриками греческих жрецов.

«Согласно преданию, в Дидимах шаман Бранх, совершал обряд очищения милетского народа, произносил вместе с народом непонятные слова».

Я заимствовал эту цитату из работы Е. Г. Кагарова «Шаманство и явления экстаза в греческой и римской религии», о которой потом будет сказано подробнее.

Кагаров называет Бранха не жрецом, а шаманом, но именно из этого сравнения шаманы скорей выпадают.

Им приходится действительно во время камлания порой про-износить совершенно непонятные слова, якобы подсказанные ду-хами, — например, в чукотском шаманстве: «Папирикари-яри», — но слова эти никогда не остаются без объяснения. Всегда является специальный дух-переводчик, который тоже вселяется в шамана и переводит непонятные возгласы на разумный, человеческий язык.

Если сопоставить шаманство и пророчество как два религиоз-ных института, вперед выдвигается не сходство, а скорее различие. Еврейское пророчество относится к развитому классовому обще-ству, а сибирское шаманство относится к разным этапам родово-го общества, начиная от становления рода и кончая разложением и распадом родового строя.

Таким образом, сонм пророков — это компактная группа обо-сбившихся религиозных специалистов.

Шаман — это религиозный специалист, по существу одиноч-ный, выдвинувшийся из рядов родственной группы. Его служение духам проходит коллективно вместе с родственной группой. Но его специализация постоянно выдвигается и подчеркивается.

На общественных праздниках шаманы собираются с разных сторон и от разных родов по одному или по два от каждого. Они совершают коллективное камлание скорее в порядке соперниче-ства, чем объединения. В более сложных формах шаманской орга-низации, например у бурятов и якутов, у алтайцев и манчжуров, мы встречаем старших и младших шаманов, посвященных и посвяща-емых, — можно сказать, целый клир, — но эти шаманские группы вообще малочисленны, чтобы выделять из себя такие компактные группы «служителей духа», как сонмы еврейских пророков.

Еврейские пророки насчитывались многими сотнями, если даже отстранить преувеличение Талмуда, приведенное выше.

Наиболее видные пророки: Илия, Моисей, Исаия, Иеремия — выделялись из толпы, но рядовые пророки и сыны пророческие смыкались в организацию, отдельную от мирян. Пророков надо сравнивать не с сибирскими шаманами, а с арабскими дервишами, которые существовали задолго до ислама и заняли позже в исламе такое вполне определенное место.

Массовая психология пророков и дервишей возникает из их собственного круга. Психология шаманов всегда возникает из на-строения той социальной группы, откуда они выделяются. Без верующих и сочувствующих шаман совершенно немыслим. Пророк

уходит от человеческой толпы и от сонма своих собственных братьев в уединение пустыни:

«Посыпал пеплом я главу,
Из городов бежал как нищий,
И вот в пустыне я живу,
Как птицы, даром божьей пищи,
Завет предвечного храня,
Мне тварь покорна вся земная;
И звезды слушают меня,
Лучами радостно играя»¹⁵⁴.

Шаман, «восприявший вдохновение» и подчинившийся призыву духов, тоже порою уходит в пустыню во время шаманского припадка, но он занят и в это время исканием средств для того, чтобы отстранить нападение злокозненных духов на человеческое общество и производство.

Глава XI

ШАМАНСТВО И ИСЛАМ

В последнее время в советской литературе были сделаны две интересные попытки установить сравнение сибирского шаманства с формами других, так называемых высших религий. Одна из них относится к исламу — работа И. Н. Винникова «Легенда о призвании Мухаммеда в свете этнографии». Другая работа — Е. Г. Кагарова «Шаманство и явления экстаза в греческой и римской религии».

И. Н. Винников говорит об исламе:

«Много было сделано попыток установить основные элементы легенды о призвании Мухаммеда... Но надо сказать, что добытые результаты весьма неопределенны и мало удовлетворительны. Причина кроется, по-моему, в том, что исследователи до сих пор рассматривали эту легенду либо с точки зрения филологической, либо же рационалистической.

¹⁵⁴ Фрагмент из стихотворения «Пророк» М. Ю. Лермонтова (*примеч. М. М. III.*).

Я хочу попытаться рассмотреть эту легенду с несколько иной точки зрения, исходя из тех примитивных представлений и древнеарабских воззрений, которые лежат в ее основе. Только таким путем, полагаю я, можно будет восстановить ее давно утерянный смысл, обнаружить ее исчезнувшие корни, понять причину существования ее различных вариантов...»¹⁵⁵

Е. Г. Кагаров выражается еще категоричнее:

«Настоящая работа представляет собой первую в истории науки о религии попытку собрать в систематическом изложении пережитки шаманства, возникшего, как известно, еще в родовом обществе, на более поздних стадиях социального развития, в рабовладельческих государствах. Западноевропейская наука обычно относится крайне враждебно к попыткам сопоставления античной культуры с первобытной.

...Маркс замечает в одном месте: «Из-за греческого рода неоспоримо выглядывает дикарь (напр. ирокез)»¹⁵⁶.

Однако, спустя много лет, в 1921 году один из крупнейших знатоков греческой религии, ныне покойный Отто Группе писал в своем обзоре новой литературы по истории античной религии следующее: Сопадения, которые пытается установить антропология (этнография. — Е. К.) и этническая психология (*Völkerpsychologie*), ни в коем случае не могут дать правильного заключения об античном обряде или мифе... Действительные успехи в истории античной религии достигнуты были доселе почти исключительно такими исследователями, которые по существу опирались лишь на свидетельства, оставшиеся нам от самой классической древности»¹⁵⁷.

Новейшие общие курсы истории греческой и римской религии Otto Kern¹⁵⁸, Wilamowitz¹⁵⁹, Wissowa¹⁶⁰ и др. все еще стоят на изо-

¹⁵⁵ И. Н. Винников «Легенда о призвании Мухаммеда в свете этнографии» в сб. статей «Сергею Фёдоровичу Ольденбургу к пятидесятилетию научно-общественной деятельности. 1882–1932», Л., 1934, стр. 126–127.

¹⁵⁶ Ф. Энгельс. Происхождение семьи, частной собственности и государства, 1932, стр. 100.

¹⁵⁷ О. Группе. Bericht über die Literatur zur antiken Mythologie und Religionsgeschichte, Leipzig, 1921, s. 5.

¹⁵⁸ Отто Керн (1863–1942) — немецкий филолог и археолог, исследователь религии Древней Греции (*примеч. М. М. Ш.*).

¹⁵⁹ Ульрих фон Виламовиц-Меллендорф (1848–1931) — немецкий филолог-классик, историк античной культуры (*примеч. М. М. Ш.*).

¹⁶⁰ Георг Отто Август Виссова (1859–1931) — немецкий исследователь религии Древнего Рима (*примеч. М. М. Ш.*).

лирующей, историко-филологической точке зрения; а швейцарский филолог Howald¹⁶¹ даже разразился недавно по поводу юбилея своего соотечественника Бахофена¹⁶², так высоко ценимого Энгельсом, резкой статьей, обвиняя автора “Материнского права” в невежестве и дилетантизме.

При таких условиях представляется совершенно естественным, что в буржуазной науке невозможна даже самая постановка вопроса об элементах шаманства в религиях Греции и Рима»¹⁶³.

Нам предстоит изложить содержание обеих указанных теорий. Общее суждение будет таково: авторы установили в исламе и в религиях Греции и Рима существование весьма первобытных элементов. Но эти явления не имеют достаточно определенной шаманской специфики и обнаруживают больше сходства с общими формами первобытной религии, магией, колдовством.

Изложение теории Винникова я начну с элементов более несомненных.

Излагая отношения Мухаммеда и его второй жены, малолетней Аиши, Винников приходит к следующему заключению: «...мы получим тогда настоящее шаманское предание об интимных сексуальных связях, существовавших между Мухаммедом и инспирировавшим его духом, связях, которые, как впервые установил Штернберг, играют большую роль в отношениях между шаманом и духами. Какой-то женский дух (позже ангел Гавриил) явился к Мухаммеду с предложением своей любви и ласки. Мухаммед вначале отказывался и сопротивлялся этому, но, в конце концов, уступая настоятельному требованию духа, он согласился стать мужем этого женского духа (позже Аиши) и ночью во сне разделял с ним супружеское ложе. А в награду за это дух сообщил Мухаммеду сверхъестественную силу, помогал и покровительствовал ему, учил и вдохновлял (позже функция вдохновения Мухаммеда была переведена на Аишу: он получал откровение тогда, когда спал с Аишей под одним одея-

¹⁶¹ Эрнст Ховальд (1887–1967) — швейцарский филолог-классик (*примеч. М. М. Ш.*).

¹⁶² Иоганн Якоб Бахофен (1815–1887) — швейцарский этнограф, антиковед, религиовед, автор исследования «Теория материнского права» (*примеч. М. М. Ш.*).

¹⁶³ Е. Г. Кагаров. Шаманство и явления экстаза в греческой и римской религиях, Изд-во Академии Наук СССР, 1934, стр. 387–388.

лом, что можно понять только в том смысле, что Аиша считалась его вдохновительницей)»¹⁶⁴.

В другом месте мы читаем у Винникова:

«Среди всех тех разнообразных образов, которые Гавриил принимал, являясь Мухаммеду, мы находим один образ несколько необычный и на первый взгляд даже странный, а именно: образ маленькой девочки — 'Аиши, будущей жены Мухаммеда. Так, например, у Ibn Sa'd'a (VIII, 52, 13) мы читаем, что Аллах низвёл образ 'Аиши с неба и что в этом образе явился к Мухаммеду верный дух, т. е. Гавриил. У Tabarī (Annales, I, 1262) сохранилось следующее предание: "...Сказала Аиша: сошел ангел (к Мухаммеду) в моем образе, и женился на мне посланник Аллаха, когда мне было семь лет, а приведена я была к нему в девять лет; он женился на мне — девственнице, и никто из людей не имел вместе с ним во мне доли; откровения бывало нисходят к нему — а я и он под одним одеялом; я была любимейшей женой у него; ... я видела Гавриила, в то время как никто из остальных жен его не видел; он умер в моем доме и не было вблизи него никого, кроме ангела и меня"»¹⁶⁵.

Указания Винникова действительно проливают новый свет на всю эротическую часть легенды о Мухаммеде, и даже то сведение о малолетней девочке, жене Мухаммеда, которое обошло как несомненно историческое все курсы истории ислама, предстает перед нами в совершенно ином мифологическом толковании.

В дальнейшем Винников цитирует более подробно указания Штернберга на сексуальную любовь в отношениях между шаманами и духами. Он приводит дополнительные факты, которые согласуются с подробностями легенды о Мухаммеде. Так, например, у якутов дух является шаману в виде двухлетней девочки. Шорские шаманы часто рисуют небесного духа в виде маленькой девочки.

Я, однако, должен возразить, что сексуальная специфика вдохновений, получаемых человеком от духа покровителя, относится не только к шаману, но и ко многим другим группам религиозных специалистов, принявших на себя сношения со сверхъестественными силами. Так, в средневековом колдовстве теория о суккубах и инкубах как сверхъестественных супругах и вдохновителях кол-

¹⁶⁴ [Винников И. Н. Легенда о призвании Мухаммеда в свете этнографии // С. Ф. Ольденбургу: к 50-летию научно-общественной деятельности. Л., 1934. С. 125–146.]

¹⁶⁵ Там же, стр. 142–143.

дунов и колдуний еще характернее всего того, что мы знаем о шаманах. Мы можем проводить параллели между сибирскими шаманами и западноевропейскими средневековыми колдунами и ведьмами, но сливать все это вместе в одну категорию привело бы к большим затруднениям.

Другой женский образ легенды о Мухаммеде, Хадиджа — его первая жена — тоже перед нами в эротическом свете.

Хадиджа решила испытать, действительно ли является к Мухаммеду ангел Гавриил, или же это обыкновенный дух, какие завязывают половую связь с «kahin'ами», поэтами и другими лицами, и инспирируют их за это.

После ряда испытаний Хадиджа взяла Мухаммеда к себе под рубаху, и после этого Гавриил исчез.

Наконец, в третьем отрывке рассказывается:

«Была женщина в племени Наджджар, по имени Фатыма, дочь Ну'мана. У нее был друг из духов, который, бывало, посещает ее. Он является к ней однажды после бегства пророка в Медину и припал к стене дома. Она сказала ему: “Что с тобою? Почему ты не заходишь, как бывало, заходил?” И ответил дух: “явился пророк, который запретил разврат и вино”¹⁶⁶».

Мы имеем также ряд настойчивых утверждений о том, что Мухаммед со своими сверхъестественными помощниками не вел себя вполне целомудренно и скромно, но эти утверждения тем более убедительно указывают на основную сексуальную тезу в отношениях между Мухаммедом и избравшим его духом. С этой точки зрения обе жены Мухаммеда — Хадиджа и Аиша — являются воплощением женского духа-вдохновительницы, каким была, например, Нимфа Эгерия для римского царя Нумы Помпилия.

Другая группа указаний Винникова относится к самой легенде о призвании Мухаммада. Он устанавливает для этой легенды два варианта: первый вариант представляет пассивную форму избранничества, так называемую инкубацию. Дух объявляет Мухаммеду об его избранничестве и приказывает стать пророком, но Мухаммед отказывается от возлагаемого на него бремени. Однако дух сильнее его, он мучает Мухаммеда и угрожает смертью, и Мухаммед в конце концов покоряется.

¹⁶⁶ Там же, стр. 144–145.

Второй вариант представляет активную форму получения пророческого дара. Вместо инкубации, которая по существу своему пассивна, мы имеем здесь дело с искусом, активным началом, через который проходит Мухаммед, ищущий бога, сам добывающийся божественного избрания.

Далее у Винникова следует ряд сопоставлений с сибирскими и американскими данными о способах получения шаманского дара.

Эти сопоставления меня тем более интересуют, что, насколько я знаю, я был первым, сопоставившим азиатскую инкубацию и американский искус в получении шаманского дара — по-английски в различных докладах на конгрессах американистов, по-русски — в специальных статьях.

Я считаю, однако, что параллелизма в методах мистического дара еще недостаточно для установления тождества между сибирским шаманством и арабской легендой о Мухаммеде. Легенда о Мухаммеде развивается иначе, чем типическая связь вдохновений сибирского шамана.

Обмороки Мухаммеда с окутыванием головы и пробуждением при помощи обрызгивания холодной водою, также полеты в вышины неизвестных миров вплоть до девятого неба совпадают с шаманскими фактами. Зато отсутствует служебный ритуал, который у всех шаманистов совершается приблизительно в одинаковых чертах, отсутствует призвание духов и их появление, характерные диалоги между духами и шаманами, наконец, отсутствует вся материальная сторона сибирского шаманства, облачение, музыка, пляска, вся совокупность фокусов и трюков, нашедших свое отражение в так называемой шаманской хирургии.

Легенда о призвании Мухаммеда представляется нам в самом начале короткой и нерасчлененной. Нет никакого основания думать, что она была в самом начале более полной и обильной и что ее сократил и урезал торжествующий ислам.

Винников говорит о зародыше легенды о призвании Мухаммеда. Она возникла в родовом обществе, а потом изменилась в легенду о пророке, который заступил на место шамана в новом классовом обществе. Но зародыш легенды далек от ее полного развития.

Я не вижу основания поддерживать теорию развития шаманства, созданную Винниковым как-то наскоро, притом на основании сибирского материала и без особой связи с его арабским материалом...

«И вот появляется шаман, человек, который в силу своих склонностей и физио-психологической конституции, в силу своих личных свойств и качеств, в силу большей способности хранить, накапливать, умножать и развивать веками выработанные обществом идеи, представления и традиции, может с большим успехом общаться с миром сверхъестественным и на которого обществом эти функции возлагаются»¹⁶⁷.

Я выпускаю ряд дополнительных объяснений, которые все являются скорее дедуктивными.

«Явился шаман, но он не имеет пока ни прав, ни привилегий. “Шаманство еще искусство, а не профессия”.

Шаман никогда не требует никакой платы, ни вознаграждения за свои услуги. Слова Штернберга “талант шамана не дар, а бремя” относятся к этой стадии шаманства»¹⁶⁸.

Винников таким образом разделяет теорию о бескорыстии шамана на первой стадии развития шаманства. Однако выше было довольно подробно указано, как рано возникает шаманская специализация и как быстро шаманы получают самую действительную силу.

«“Право первой ночи” эскимосского шамана, о котором говорит Энгельс, плохо согласуется с теорией бесплатного шаманства, “не имеющего пока никаких прав, никаких привилегий”».

Дальше по Винникову начинается вторая стадия развития шаманства. «Начинается в зачаточной форме отделение умственного труда от физического»¹⁶⁹.

Эта Винниковская зачаточная форма явилась слишком поздно. На деле она возникает в самом начале появления религиозных специалистов, о которых говорит Маркс. Винников продолжает: «Шаман начинает получать за свою службу подарки, сначала скромные, но которые в дальнейшем делаются все более щедрыми. Шаманство из искусства начинает превращаться в профессию. Шаманство становится наследственным. К шаманству начинают стремиться, шаманству начинают обучаться, шаманства начинают добиваться. И таким образом шаманство принимает форму активную, воле-

¹⁶⁷ Там же, стр. 140–141.

¹⁶⁸ Там же, стр. 141.

¹⁶⁹ Там же, стр. 142.

вую¹⁷⁰». Потом «происходит увеличение количества шаманов и их специализация. Возникают шаманские организации, клубы, общества, шаманские школы.

С распадом родового общества, с развитием частной собственности, различия в богатстве, с обострением классовых противоречий шаманство исчезает, уступив свое место жречеству, которое начинает служить интересам господствующего класса.

Но шаманство исчезает не окончательно: оно ярко вспыхивает в новом классовом обществе в более уточненной форме в виде пророчества, с тем, чтобы исчезнуть навсегда»¹⁷¹.

Концепция Винникова, при всем красноречии ее изложения, является мало убедительной и вообще неприемлемой.

Распад родового общества у Винникова появляется поздно, шаманство по его схеме остается до самого конца внеклассовым, и только жречество начинает служить интересам господствующего класса.

На деле расслоение родового строя начинается, в сущности, вместе с первым развитием отцовского рода. Классовые элементы тоже появляются очень рано, и шаманство связано с ними с самой своей колыбели.

Без платы нет шамана, и никогда не бывало, вопреки целому хору лирических утверждений о бескорыстии шамана.

Также утверждение о том, что пророчество является последней формой шаманства, которая вспыхивает при появлении жречества и исчезает навсегда, подлежит большим ограничениям.

В предыдущей главе я дал анализ различия и сходства сибирского шаманства и еврейского пророчества.

В Сибири и в Средней Азии мы имеем вообще в виде последней, заключительной стадии шаманства так называемое загнивание, сниженную форму, обедневшую подробностями и содержанием и теряющую один за другим свои отличительные признаки.

В концепцию Винникова знахарство и колдовство совершенно не входят. Религиозная специализация начинается с шаманства и кончается жречеством.

Вспыхивает также и пророчество в виде промежуточного фейерверка.

¹⁷⁰ Там же, стр. 142.

¹⁷¹ Там же, стр. 142.

На деле Винников, однако, не привел никаких доказательств, что шаманство является необходимой формой развития религиозной специализации, например, у арабов: фактические данные, приведенные им, слишком отрывочны и скучны.

Можно пожалеть, что Винников не дал широкой картины того фона, на котором выросла легенда о призвании Мухаммеда. Этот фон представлен арабским анимизмом с сочетанием демонов, духов и призраков.

Вельгаузен¹⁷² рисует арабский анимизм широкими чертами: демоны вообще не отличаются от богов, но их индивидуальность не разработана, они делятся на группы, на роды, и индивидуальное лицо не имеет особого значения.

Сирийское слово «джинн» одновременно относится к демонам и духам. *Ginn* — это множественное число — коллектив, а единственное число — это *Gānn*. Духи не состоят из тела и крови, но они все-таки материальны и не имеют в себе ничего сверхчувственного в строгом смысле слова. Они женятся, пьют и едят, их можно ранить и убить, однако они не подчиняются обычным законам бытия. Они меняют свою форму, умирают от первого удара и тотчас оживают от второго.

Пустыня кишит призраками, но житель пустыни не должен их бояться. Житель пустыни должен быть в дружбе с волком и упырем (*Ghūl*). Джинны вступают в брак с людьми. *Amr Jarbu'b*, взял в жены женщину-джинну. Она исчезла, так как однажды он забыл прикрыть ей голову во время бури, чтобы она не видела молнии.

В этом описании арабский анимизм близко совпадает с сибирским — местами почти слово в слово с тем описанием, которое сделано мною и относится к северо-восточным духам и призракам.

На этом фоне выросли одновременно жрецы и предсказатели, точно так же, как и у евреев. Жрецы изрекали пророчества и давали указания при разрешении наиболее сложных и спорных вопросов. Это существовало до самой эпохи ислама. В Медине Мухаммед в начале своего пребывания жаловался, что многие мусульмане все же посещают языческих богов и получают от них разрешение спорных вопросов.

Любопытно указать, что вопросы оракулу ставились в активной форме: «Как должен я поступить?»

¹⁷² J. Wellhausen. *Reste arabischen Heidentums*, Berlin, 1897, s. 148.

Ответы тоже содержали практические указания, не о том, что должно случиться в будущем, а о том, как должен поступить сам вопрошающий.

Кроме жрецов, были настоящие предсказатели, которые назывались «провидцами», как в Ветхом Завете. При заглядывании в грядущее они закрывались особым покрывалом. К разряду таких покрывал, вероятно, относилось еще покрывало Моисея. Упоминаются также женщины-пророчицы, например Tzuraifa, Sagäh и kâhina из Гадеса¹⁷³. Мы видим из этого, что среди kâhin'ов были и женщины.

Слово «kâhin» происходит от того же корня, что и еврейское «kohen». Однако «kohen» означает «священник», а «kâhin» — «предсказатель». Впрочем, как мы видим раньше, священники тоже пророчествовали, а предсказатели исполняли служебные функции.

Мы видим также случаи, что у арабов сила священных людей передается через прикосновение, так же точно, как в Евангелии. Taghlibit alAchtal заставил свою беременную жену прикоснуться к проезжему епископу. Она успела дотронуться только до хвоста осла, и этого оказалось достаточно, чтобы получить благословение¹⁷⁴.

Что касается жрецов, то на их обязанности лежала охрана многочисленных святилищ, с которыми они были связаны. Жрецы занимали видное место в социальной организации. Князья Итуреи, Эмесы и Пальмиры были одновременно верховными жрецами.

Рядом с жрецами из княжеского рода и с князьями, которые имели достоинство жреца, мы встречаем в древнейших святилищах уцелевших еще от эпохи Ханаана также и жрецов хананейского происхождения, чуждых более поздним израильским переселенцам. То же самое имеем мы в Аравии.

¹⁷³ [Там же, стр. 137.]

¹⁷⁴ [Там же, стр. 139.]

Глава XII

ШАМАНСТВО В ГРЕЧЕСКОЙ И РИМСКОЙ РЕЛИГИИ

Работа Е. Г. Кагарова «Шаманство и явления экстаза в греческой и римской религии», точно так же как его другая работа, цитированная выше, — «К столетию Калевалы» — представляет большой интерес. Вместе с тем она не лишена пробелов и едва ли может считаться систематической сводкой пережитков шаманства в греческой и римской религии, как это сказано в начале работы Кагарова.

Работа Е. Г. Кагарова совершенно насыщена цитатами, однако они не всегда точны. Это относится прежде всего к цитатам из моих собственных произведений. Например, на странице 299 указано, что чукотский шаман пьет настой из мухомора, вызывающий галлюцинации, со ссылками на мою статью в «Землеведении» «Религиозные идеи первобытного человека» (Землеведение, 1908, 1, стр. 67).

Однако на указанной странице ничего не говорится о шаманах. Чукчи и коряки вообще едят сушеный мухомор, а не пьют мухоморный настой. Мухоморы действительно вызывают галлюцинации, но это не относится к шаманам. Опьянение мухомором по своим основным элементам, по-видимому, древнее шаманства.

Точно так же нелегко понять и такую цитату: «Переодевание шамана в женский костюм мы встречаем как в древности, так и у якутов, у чукоч, у минусинцев и юкагиров (Богораз, Очерк¹⁷⁵, стр. 63 [и] сл[ед.]); чукотские шаманы, наоборот, надевают мужскую одежду» (Богораз, Мат.¹⁷⁶, стр. XVII [и] сл[ед.]).

Всё-таки трудно понять, как это «чукотские шаманы переодеваются в женский костюм, а потом, наоборот, надевают мужскую одежду».

В «Материалах» на стр. 17 подробно рассказано о превращенных шаманах, изменивших свой пол, причем рядом с женоподобным мужчиной, является мужеподобная женщина. В том и в другом случае превращенный принимает одежду чужого пола, причем мужеподобная женщина действительно принимает мужскую одежду. Но я сказал бы, что почтеннейший Е. Г. Кагаров чрезмерно сократил и сжал вместе свою цитату.

¹⁷⁵ [«Очерк материального быта оленных чукчей».]

¹⁷⁶ [«Материалы по изучению чукотского языка и фольклора».]

Впрочем, обе цитаты относятся, в конце концов, к материалу, чуждому греческой и римской религиям, и потому не имеют особого значения. Неточности в греческих цитатах будут указаны ниже.

Самая яркая часть параллели, проведенной Е. Г. Кагаровым, относится так же, как и в предыдущем случае с арабским анимизмом, к анимизму греческому.

«Греки различали духов подземных, земных и небесных. И это различие характерно для угнетенной массы Греции и Рима. В сознании низших классов античного общества весь мир казался населенным бесчисленными духами, живущими в воздухе, в огне, над землей и под землей. Различались духи, пребывающие в воздухе или на небе, над землею, на земле, под землею или в воде... Действия этих демонов приписывали всякого рода болезни душевные и телесные»¹⁷⁷.

Я пропустил греческие термины и ссылки для того, чтобы не увеличивать объема работы.

Сравнение сибирского шаманства с греческим и римским экстазом проведено у Кагарова с обильными цитатами, но многие из этих сравнений не кажутся убедительными, например: «Шаманской колотушке придается магическое и священное значение. У минусинцев колотушка (арба) имеет целебную силу, а потому при камлании над больным ею проводят по разным частям тела больного и, слегка похлопывая ею, выгоняют болезнь»¹⁷⁸.

Это относится к Сибири, а вот что мы имеем у греков: «Жезл в руках богов также играет роль волшебного предмета, заряженного маной (орендой)»¹⁷⁹.

Далее описывается, что производили со своими жезлами Гермес, Посейдон и Афина.

После того мы имеем: «Волшебная палочка играет роль в магических папирусах “О магическом (орендой заряженном) жезле в Греции и Италии и оживительной силе удара волшебной колотушкой в античном обществе”»¹⁸⁰. Все же от шаманской колотушки до Гермесова жезла и волшебной палочки магических папирусов «дистанция огромного размера».

¹⁷⁷ Е. Г. Кагаров. Шаманство и явления экстаза в греческой и римской религии. Известия Ак. Наук СССР, отд. общ. наук, 1934, № 5, стр. 398.

¹⁷⁸ Там же, стр. 397.

¹⁷⁹ Там же, стр. 397.

¹⁸⁰ Там же, стр. 397.

Точно так же удивляет эта двойная ссылка на ману-оренду. Мы находим в другой работе Кагарова также определение:

«Я отмечал несколько выше, что науке не известно ни одного народа, как бы низко он ни стоял в смысле культурного развития, у которого не было бы веры в особую жизненную силу, проникающую во все объекты и явления природы. Таким мистическим активным началом, присущим всему миру, является у гуронов оренда, у меланезийцев мана»¹⁸¹.

Однако в советской литературе вера в «особую жизненную силу», оренду или ману, не считается бесспорной. Нужно было сделать хотя бы оговорку, а главное, по тексту Кагарова для греческого и римского жезла совсем не требовалась ссылка на меланезийскую ману.

«Греко-римский жрец также является заклинателем погоды...»¹⁸²

«Шаман властвует над природой, в частности над погодой»¹⁸³.

Но с погодой имеют дело и многие другие заклинатели. Карпатский мольфар у русинского племени гуцулов является специалистом по заклинанию града и дождя. Также и белорусский заклинатель, который лезет на дерево с горячей головней и железным ведром, наполовину наполненным водой, также исполняет обряд заклинания дождя. Он машет головешкой — это означает молнию, стучит по железному ведру — это означает желанный призываемый дождь.

Все эти магические действия относятся к одной и той же категории, симильной¹⁸⁴ магии, но исполнители их представляют специальные фигуры, отличные одна от другой.

«Призыв к шаманскому служению... мыслится обыкновенно, как вселение на более или менее продолжительное время того или иного духа в своего избранника»¹⁸⁵.

¹⁸¹ Е. Г. Кагаров. Культ фетишей, растений и животных в Древней Греции, Петербург, 1913, стр. 515.

¹⁸² Е. Г. Кагаров. Шаманство и экстаз в греческой и римской религиях. Известия Ак. Наук СССР, отд. общ. наук, 1934, № 5, стр. 396.

¹⁸³ Там же, стр. 395.

¹⁸⁴ Симильная — имитативная (*примеч. М. М. Ш.*).

¹⁸⁵ Е. Г. Кагаров. Шаманство и экстаз в греческой и римской религиях, стр. 388.

Это цитата из Н. П. Дыренковой, приведенная у Кагарова. Для сравнения следует ряд категорий греческих и римских, тоже объятых божеством. Тут и прорицатели, жрецы, которые отождествляются с богами, жрицы и корибанты, вакханки, «наполненные богом», носящие в себе божество. Эти категории слишком разнообразны для того, чтобы выдерживать сравнение с вдохновением сибирского шамана, который вообще имеет форму более определенную и ограниченную.

«Жрец считался инкарнацией божества, — утверждает Кагаров. — Уже в Илиаде дважды (V, 78; XVI, 605) жрецы отождествляются с богами: о жрецах Скамандра и Зевса Идейского говорится: “*θεὸς δ’ ὥς τίετο δῆμψ*”¹⁸⁶,¹⁸⁷.

Но ведь это просто сравнение, а совсем не инкарнация. Мы имеем в Илиаде (IX, 302) такое же сравнение, относящееся к Ахиллу. Если он примирится с Агамемноном, ахейцы «*θεὸν ὥς τίσουσ’*»¹⁸⁸.

Вся Илиада изобилует такими же сравнениями: «ахейцы почитают того или другого героя как бога».

Впрочем, греческие и римские поэты действительно дают яркие картины вселений божественного духа в жрецов.

Я мог бы привести из Энеиды следующее описание:

«Subito non vultus, non color unus,
Non comptae mansere comae, sed pectus anhelum,
Et rabie fera corda tument; majorque videri,
Nec mortale sonans; adflata est numine quando
Jam propiore dei». (Eneid. VI, 47–51)

«Внезапно изменилось лицо, и цвет не остался одинаковым,
Растрепанными стали волосы, задыхающаяся грудь,
От дикого бешенства жилы надулись, он словно стал больше,
Не по-человечески кричит, наполнен божественным духом
От приближения бога». (Энеида, VI, 47–51)

Более убедительной является ссылка Е. Г. Кагарова на греческих чрево вещателей. Схолиаст к Аристофановым «Осам» замечает: «Он, как чрево вещатель, предсказывал в Афинах правду, благодаря находящемуся в нем духу».

¹⁸⁶ [Он как бог почитался народом (греч.)].

¹⁸⁷ Е. Г. Кагаров. Шаманство и экстаз в греческой и римской религиях, стр. 388.

¹⁸⁸ [Будут почитать его как бога (греч.)].

Я упоминал раньше рядом с чревоуещанием сибирских шаманов также чревоуещение еврейских колдунов и колдуний. Однако это тройное сравнение греческо-сибирско-еврейского, все же имеет различную специфику.

Ближе всего к сибирским шаманам является Кассандра: «Вдохновлена она любившим ее Аполлоном»¹⁸⁹. Мы имеем, стало быть, знакомый нам сексуальный мотив. «Но она не сдержала обета и за это была наказана». Ее предсказаниям окружающие люди перестали верить. Хор говорит ей: «Какой-то демон овладел тобою, заставляет тебя петь о твоей ужасной участи!» «Снова начались мои ужасные муки, — восклицает она, — жажда прорицания охватывает меня»¹⁹⁰.

К сожалению, цитата о Кассандре не отличается особенной точностью. Кроме двух вышеперечисленных фраз, заключенных в кавычки, приведу еще третью фразу: «Кассандра рассказывает, что Аполлон любил ее, и в период их близости она обладала даром предсказания». Но в греческом тексте у Эсхила сказано несколько иначе: «Аполлон, действительно, любил Кассандру и добивался ее близости, она обещала ему свою любовь, но обещания своего не сдержала. Именно за это наказал ее Аполлон».

На этот счет не может быть никаких сомнений.

Можно привести следующие два стиха:

Χορός
ἦ καὶ τέκνων εἰς ἔργον ἤλθετον νόμῳ;
Κασάνδρα
ξυναινέσασα Λοξίαν ἐψευσάμην¹⁹¹.

«ХОР. Дошли ли у вас по обычному пути до производства детей?
КАС. Я дала согласие, но обманула Локсия».

По-видимому, Кассандра, как суровая девственница, мучится не только жаждой прорицания, но также и неосуществленным подсознательным сексуальным призывом.

Однако в сибирском шаманстве камлание и прорицание являются всегда облегчением, выздоровлением от мучительной болезни шаманского призыва, еще неосуществленного. Это совершенно противоположно тому, что мы имеем у Кассандры.

¹⁸⁹ Е. Г. Кагаров. Шаманство и экстаз в греческой и римской религиях, стр. 391.

¹⁹⁰ Там же, стр. 391.

¹⁹¹ Agamemnon, ст. 1206–1207.

«У сойтов начинающие шаманы проходят нечто вроде школы под руководством опытного шамана, заучивают молитвы и точным образом усваивают ритуал», — сообщает Кагаров¹⁹².

Но ведь и кроме сойтов, у бурят, у якутов обучение молодого шамана длится несколько лет и отличается большой сложностью. Посвящение шамана — это торжественный акт, можно сказать целая шаманская мистерия.

В виде сравнения Кагаров приводит следующее:

«Римские жрецы должны были знать также понтификальное и фециальное право, землемерие (в дисциплине авгуров) и вообще иметь ряд специальных познаний, приобрести которые можно было лишь путем добровольного наставления со стороны компетентных лиц»¹⁹³.

Сходство вообще довольно отдаленное, и сам Е. Г. Кагаров признает, что это только аналогия.

Точно так же ссылка на С. А. Жебелева нимало не убедительна. Ссылка приведена без особой цитаты, — по-видимому, Кагаров имеет в виду «исцеление бесноватых».

Однако С. А. Жебелев в своей прекрасной книге «Религиозное врачевание в Древней Греции» (Петербург, 1893 год) говорит совсем не об исцелении бесноватых, а о более трезвых и разумных вещах. Правда, дело идет о лечении больных в храмах Асклепия через посредство сновидений (инкубация). Но такое же лечение производилось путем рациональных предписаний, включавших, например, теплые ванны, гулянье босиком, купанье, втирание гусиного сала, слабительное, клистир.

Мы имеем ряд описаний различных болезней и их лечения. Такие описания бывали вырезаны на медных таблицах, которые хранились в храмах.

Привожу подстрочный перевод одной из таблиц: «...мыться (в целебных водах), в беге упражняться, взять лимонного соку, смешать его с водою; в купальне тереться о стену, прогуливаться на балконе, грязью мазаться, босым гулять; прежде чем войти в купальню, в горячую воду вина влить, одному мыться и аттическую драхму дать банщику».

¹⁹² Е. Г. Кагаров. Шаманство и экстаз в греческой и римской религиях, стр. 395.

¹⁹³ Там же, стр. 395.

В другом месте встречается настоящий рецепт, составленный по всем правилам фармацевтического искусства. По сообщению Плиния, в Косском оракуле Асклепия находилась вырезанная на камне надпись, которая содержала рецепт против укусов ядовитых животных.

Вот этот рецепт:

Serpylli — 2 денария
 Oporonacis et mei — по 3 денария
 Trifoli seminis — 1 денарий
 Anesi et feniculi seminis — по 6 денариев
 Ami et api — по 6 денариев
 Ervi farinae — 12 денариев

Все это растолочь, просеять, развести в лучшем вине и приготовить из всего состава пилюли определенного веса¹⁹⁴.

Кстати сказать, в этих пилюлях содержались эфирные масла из различных семян очень пахучих растений. Эфирные же масла вообще полезны против всяких отравлений.

Все эти рецепты и врачебные предписания нимало не похожи на шаманство.

Такой же непонятный характер имеет и ссылка на Пселла. «По шаманским представлениям духи могут вступать в брачные отношения с шаманами. То же встречается и у древних греков и римлян».

Духи, по представлениям древних, могут вступать в половое общение друг с другом, с людьми и животными. По Пселлу (Psell IX, 840) «они даже извергают при этом семя»¹⁹⁵.

Пселл — византийский писатель XI века, который к грекам и римлянам имел отношение довольно отдаленное.

Раскрывши эту до крайности сжатую цитату, получаем: Μιχαήλ Ψελλός. Περί ἐνεργείας δαιμόνων¹⁹⁶. Процитировать следовало так: M. Psellus de operatione daemonum, Глава IX, Patrologia Graeca, 122, кол. 840.

Сочинение Пселла имеет форму диалога, участниками которого являются двое собеседников — Тимофей и Трак. В девятой главе Трак сообщает Тимофею, что имел однажды случай беседовать с од-

¹⁹⁴ С. А. Жебелев. Религиозное врачевание в Древней Греции, Петербург, 1893, стр. 47.

¹⁹⁵ Е. Г. Кагаров. Там же, стр. 398–399.

¹⁹⁶ [М. Пселл «О действии демонов» (греч.).]

ним монахом, по имени Марк, который рассказал ему много удивительных и странных вещей о демонах:

«И когда однажды спросил я его [монаха Марка], испытывают ли демоны страсть, он ответил: “И очень даже, так, что иные из них даже выбрасывают семя, и от этого семени рождаются черви”».

Все это довольно любопытно, но имеет характер сугубо средневековый и не имеет никакого отношения ни к греческо-римской античности, ни к сибирскому шаманству.

Я не буду далее разбирать пункт за пунктом элементы сравнения Кагарова. Я готов согласиться, что мы имеем в обоих случаях сходный материал, и что греческие и римские данные, так же как и данные сибирские, говорят об экстазе, о сношениях с духами, о магических действиях, коллективных и индивидуальных и в общем представляют категорию сходных явлений. Для античных филологов-классиков, о которых говорит Кагаров, такое сравнение является не только неприемлемым, но также непонятным. И с этой точки зрения работа Кагарова представляет несомненный шаг вперед.

Однако для более полного сравнения сибирского шаманства и греческого экстаза мы не имеем достаточных оснований. В греческих данных отсутствуют основные элементы: вызывание духов, появление духов, диалоги прорицателя с духом и весь обычный ритуал и процедура шаманского камлания. Мы даже не можем сказать, были ли у греков такие явления, ибо вместо описаний во всей литературе, оставшейся от классиков, мы имеем только краткие и отрывистые упоминания. Можно, однако, предположить, что если бы такие явления действительно существовали, то мы имели бы у греческих авторов хотя бы, например, такие описания, которые встречаются в описаниях колдовства различных тропических народов, действительно напоминающего сибирское шаманство. Точно так же мы не имеем в греческих и римских данных того разнообразия шаманских принадлежностей, какое встречается в Сибири. Е. Г. Кагаров говорит о жезлах, волшебных палочках, о барабанах, о тимпанах и кимвалах, о трещотках и бубенчиках, но даже и он нигде не упоминает никакой параллели характерному шаманскому кафтану с его многочисленными меховыми, костяными, железными и медными подвесками.

Общие выводы Кагарова начинаются с фикции о том, что «в родовом сообществе наряду с шаманами мы видим уже семейных и ро-

довых жрецов»¹⁹⁷. Эта фикция, к сожалению, довольно распространена в советской литературе. Однако на деле, по крайней мере среди народностей Сибири, мы не видим ничего подобного. В родовом обществе даже на стадии крайнего разложения рода мы видим только шаманов и не видим жрецов. Трудно даже понять, кого можно было бы назвать жрецами социально-религиозной организации народностей Сибири, разве только представителей позднейших религий, пришедших извне, — у бурятов буддийско-ламаистское духовенство или у алтайцев так называемые ярлычки, религиозные представители бурханизма, который возник на Алтае в 1904 году и враждовал с шаманством.

У финских народов на Волге, у марийцев, удмуртов и других были действительно жрецы даже во второй половине XIX века, зато не было шаманов.

В дальнейшем Кагаров продолжал устанавливать: «...из них, семейных и родовых жрецов, вырастают впоследствии государственные жрецы официальной религии господствующих классов, в то время как из шаманов развиваются прорицатели (*μάντις, χρησολόγοι*), служители тайных культов и вообще все лица, пытающиеся войти в соприкосновение с невидимым миром путем экстаза»¹⁹⁸.

К сожалению, Е. Г. Кагаров ничего не говорит о том, откуда и как, и главное, где возникли родовые жрецы наряду с шаманами.

Что касается прорицателей, то я уже высказал свое мнение о том, что они представляют параллель с сибирскими шаманами, но вырастают и функционируют иначе. В общем, однако, заслуживает внимания мысль Кагарова о том, что религиозные представители были двух степеней — жрецы и пророки. Но сибирские народы такого раздвоения не знают. Единственное раздвоение, существующее у сибирских народов, — это белые и черные шаманы. В дальнейшем я посвящу особый этюд анализу соотношений между двойной группой северных шаманов и такой же двойной группой пророков-жрецов у других народностей.

Классовая точка зрения Кагарова тоже подлежит большим ограничениям:

«Шаманские приемы сохраняются только у низших представителей античного духовенства (колдуны, ворожеи и знахари), обслуживаю-

¹⁹⁷ Там же, стр. 400.

¹⁹⁸ Там же, стр. 400–401.

щих угнетенные классы общества, тогда как жречество было выразителем интересов господствующего класса»¹⁹⁹.

Мы встречаем здесь, наконец, у Кагарова более ранних религиозных представителей (колдуны, ворожеи и знахари), о которых раньше не говорилось ни слова. У них будто бы сохраняются шаманские приемы, хотя на деле с шаманством они имеют мало общего. Работа Кагарова сопоставляет жрецов с шаманами, хотя последний его тезис рассекает это сравнение.

Никак невозможно принять, что с колдунами и ворожеями имеют дело только угнетенные классы, высшие же классы имеют дело с представителями высшей религии. Но даже господствующие классы такими же тесными нитями связаны с представителями низшей религии. В Палестине к Аэндорской волшебнице обращался, как известно, царь Саул, оставив в стороне другие способы гадания.

Русский царь Иван Грозный постоянно обращался к финским, лопарским и славянским колдунам. Общение царей с ведьмами, можно сказать, наполняет всю литературу. Три ведьмы у Шекспира предсказали Макбету его будущее царство. В «Фаусте» Гете и в «Потонувшем колоколе» у Гауптмана самыми жизненными фигурами являются именно ведьмы.

Еще любопытнее сделать указание, что в современной Европе и Америке пышно разрослось колдовство всех типов, старое и новое, хиромантия и астрология, лечение молитвой и возложение рук. Клиентами этой новой формы колдовства являются господствующие классы, не исключая прослойку самой крупной буржуазии. Я считал бы поэтому, что выделение господствующих классов как специальных приверженцев более высших форм религии, между тем как угнетенные классы будто бы имеют дело только с низшими формами религии, является совершенно произвольным и ничуть не соответствует действительным формам развития религии.

¹⁹⁹ Там же, стр. 401.

Глава XIII

ШАМАНСТВО В СРЕДНЕЙ АЗИИ

В главе «Определение шаманства» при анализе социальных этапов его развития в качестве заключительного этапа было указано так называемое загнивание или отмирание шаманства, которое характерно для мусульманских народов, обитающих в западной части Средней Азии, принадлежащей к Советскому Союзу. Таковы казаки, киргизы, туркмены и другие. Здесь шаманство отступило на задний план отчасти под давлением мусульманской религии, получившей преобладание в течение последнего тысячелетия.

С другой стороны, шаманство у этих народов наполнилось элементами мусульманского верования и представляет, в сущности, своеобразную синкретическую смесь этих двух религиозных систем.

Однако в обширной сибирской полосе среднеазиатских территорий, лежащей к востоку от вышеуказанных советских областей и в общем издавна включенною в обширную систему китайского государства, мы встречаем иное видоизменение шаманства, еще более своеобразное, — можно сказать, единственное в своем роде. Оно наблюдается уже среди народностей Восточного Туркестана, каковы, например, уйгуры и так называемые восточные сарты, описанные С. Е. Маловым, которые по нашей терминологии должны бы называться узбеками, а также у монголов, у манчжуров и у северных китайцев.

Древняя религиозная система, существовавшая у этих народностей, сохранилась сравнительно лучше, но подвергалась обычному давлению со стороны классовых религий: на западе — ислама, на востоке — буддизма-ламаизма.

Буддизм-ламаизм, как известно, является более пассивной системой, не очень свирепо ревнующей о чистоте своего учения и менее способной к притеснению древних систем, которые существовали у разных народностей в предшествующую эпоху.

Таким образом, в Восточном Туркестане, в Монголии, в Манчжурии шаманская система, существовавшая раньше, получила возможность некоторого дальнейшего развития. К сожалению, формы этого развития изучены мало, и мы располагаем весьма скудным и отрывочным материалом.

Шаманство у сартов восточного Туркестана связано с шаманством узбеков и казаков советской Средней Азии. Так, например,

в заклинаниях восточных сартов мы встречаем обращение к дивам и пери. Мужские духи — дивы и женские духи — пери арабского происхождения и связаны с исламом. В то же время они вошли в употребление у узбекских и киргизских шаманов — баксы и фольбин.

Материалы по восточным сартам собраны Е. С. Маловым, и самое название «восточные сарты» заимствовано у него же. В советской Средней Азии, как известно, сарты слились воедино с узбеками, но в Восточном Туркестане, находящемся под властью Китая, старое разграничение между узбеками и сартами не исчезло.

Наиболее интересный факт, относящийся к восточным сартам, состоит в том, что «каждый шаман и шаманка имеют у себя рукописную книжечку, написанную с соблюдением туземной орфографии. Это своего рода шаманские катехизисы. По своему плану они вполне похожи на обычные среднеазиатские цеховые послания — рисоля. Таковы рисоля мясников, ювелиров, шерстобитов и проч.»²⁰⁰. Здесь, так же как и там, сначала излагается история шаманства: обычно бог посылает ангела Гавриила и через него научает людей шаманским действиям. Излагаются молитвы при разных шаманских действиях: например, если хочешь ступать на раскаленное железо, то читай такую-то молитву. Если хочешь глотать нож, то читай такую-то молитву и т. д.

«Вот несколько шаманских стихов-молитв из рукописных туземных шаманских обрядников и из моих записей (в русском переводе):

1) Из шаманского обрядника из г. Урумчи: Во имя Бога милостивого и милосердного! Я заклинаю вас, о, дивы, о, пери! Скачущие на белых конях! С плетками как змея! С золотыми султанами! Сидящие на серебряных престолах! Со стальными копьями! О, вы, пахнущие мускусом! Жемчугозубые! С камфарными волосами! С длинными и тонкими бровями (буквально «как калям» — камышовое перо, заостренная палочка для писания)! С темными, как нарцисс, глазами! Сладкоречивые! Имеющие зеленые облака! Благовонные! Подобные быстрым иноходцам! Со змееподобными плетками! Восходящие на облака! Взлетающие на небо! Поднимающиеся на горы! Переплывающие реки! Спускающиеся на луга! Живущие на высотах! Низводящие бедствия на мужчин и женщин! И закрывающие семь отверстий в теле (человека)! Я пришел про-

²⁰⁰ С. Е. Малов. Шаманство у сартов Восточного Туркестана. Сборник Музея антропологии и этнографии Академии Наук, том V, выпуск I, 1918.

Что касается рисоля, см. перевод нескольких рисоля и примечания к ним в сочинении М. Гаврилова: «Рисоля сартовских ремесленников», Ташкент, 1912.

известить над вами заклинание! Я пришел с повелением Славимого (Бога) перевести вас (т. е. из больного человека в предлагаемое животное или в какую-либо вещь)! Я пришел унести болезнь из 360 жил, 444 костей и из 244 мускулов! Выселяйтесь и уходите из головы и глаз, из семи отверстий! О, проклятые, находящиеся на востоке, западе, юге и севере! Нет силы и нет могущества кроме как у Бога Высокого и Великого!

2) Из хатанских призываний шамана Нур-ахуна: ...О, пери! Быстрыми шагами (дамбас кадам/сейчас/ко мне) явитесь по приказанию Бога Высокого и Великого! Явитесь сию же минуту! Пришло повеление пророка Сулеймана! Пришло повеление пророка Мусы (Моисея): быстрыми шагами сейчас же явитесь! Если не явитесь — у меня есть стальной нож, зарезу! У меня есть ядовитый кинжал захарли — поражу. Теперь же явитесь! У меня есть пушка — я выстрелю! У меня есть крепкий ящик (сундук) — я пришел, чтобы заключить вас туда!²⁰¹

Такое же полуразрушенное шаманство существует у желтых уйгуров. Турецкое племя желтых уйгуров живет в провинции Хань-су в Китае, около городов Суджоу, Готей и Ганькоу в северных отрогах Наншаньских гор»²⁰².

Уйгуры — буддисты, но придерживаются шаманства. С. Е. Малов наблюдал в 1910–1911 году и сообщает, что шаманство разрушается и недалеко уже то время, когда оно вовсе уничтожится под влиянием буддизма и его носителей — лам.

Так, например, домохозяин С. Е. Малова, Санышкан, старик шестидесяти лет, раньше был шаманом, а потом бросил это занятие, желая почетной формы погребения — через сожжение. Шаманы же по смерти не сжигаются, а оставляются в степи, где их съедают дикие звери.

В настоящее время у степных уйгуров есть только один шаман Нансерчап. Он не пользуется никаким влиянием у своих сородичей, это совершенно опустившийся человек лет сорока пяти, алкоголик и курильщик опиума.

Буддийское духовенство сильно влияет на уничтожение шаманства. Однажды Малов спросил у мальчика-ламы лет десяти, кушал ли он мясо барана, заколотого при шаманском молении. Он с нежностью покачал головой и сказал: «Мен ахка, мен jigmesj» («Я не могу есть, я — духовная особа»).

²⁰¹ С. Е. Малов. Шаманство у сартов Восточного Туркестана, сборник Музея Антропологии и Этнографии Академии Наук, том V, выпуск I, 1918, стр. 2–4.

²⁰² С. Е. Малов. Остатки шаманства у желтых уйгуров, Живая старина, 1912, вып. 1, стр. 60.

По преданиям уйгуров шаманство основано женщиной. Главное высшее шаманское божество сначала появилось среди тангутов. Тангуты плохо обращались с божеством и даже прогнали его от себя, бросая в него камни из пращей. Небесное божество удалилось в Зурские горы и там остановилось у одной реки, предполагая, что вблизи есть жилье человека. Божество отправилось на поиски и с вершины Зурских гор спустилось в местечко по имени Колодезь Паи. В это время здесь одна старуха сбивала из молока масло и заснула. Божество выхватило из рук старухи мех с молоком и с силою ударило им в стену жилья.

Вот при каких обстоятельствах шаманское божество вселилось в старуху, и с того времени появились женщины-шаманки.

Шаман по-угурийски называется двояко: общим турецким именем «кам» и также другим именем — «ильчи».

Угурийский шаман не имеет специального костюма. У уйгуров нет ни бубна, ни колотушки. Принадлежностью шамана является только деревянная ложечка для кропления шаманским божествам. Кроме того, бывает еще кожаная сумка, наполненная шерстью.

Общественных молений у уйгуров не бывает. Шаманское домашнее моление устраивается во второй месяц года по китайскому календарю. Для такого моления приглашают шамана.

Шаманские боги у уйгуров разделяются по рангам. Есть тридцать божеств первого ранга, девять божеств второго ранга и еще ниже их — семь, еще ниже — пять, а потом — четыре. Дальше есть множество меньших божеств и китайское божество.

Малову удалось записать несколько текстов камлания. Некоторые из них чрезвычайно характерны для особого шаманско-буддийского, уйгурско-китайского синкретизма, например:

«Белая водка и голубая водка преподносятся.
Есть божество — чиновник с шапкой, имеющей султан.
Есть божество — женщина со скошенными глазами.
Сегодня открылась пестрая дверь Млечного Пути.
Вот посылается в управление Млечного Пути три ложки
простокваши.

О, Божество, посылающее гром!
О, старец на белом коне!
О, переговаривающиеся и переглядывающиеся божества
(Солнце и Луна)!

О, Инджан (буддийская кумирня около города Суджоу)!
Чин-Курлун, Пейран, сумакчы (все три — названия кумирен)».

Шаманское моление по обыкновению продолжается долго и сопровождается принесением в жертву овцы и водки, муки и хлебных зерен.

Обыкновенно к концу моления к тому дому, где оно происходит, подъезжает на ишаке маленький сын шамана. Это его послала мать — жена шамана, чтобы получить какую-либо долю из мяса, из муки, из зерен за труды мужа по совершению моления. Сам шаман ничего не принесет домой, а истратит на водку и опиум.

Сибо — это часть манчжурского народа, переселенная в начале XVII века манчжурскими императорами в Илийский край и Тарбагатай. Общая численность сибо до тридцати тысяч душ. Они до сих пор говорят на чистом манчжурском языке, так как влияние китайцев и китайского языка здесь довольно слабо. Они исповедуют буддизм, но в то же самое время сибинцы в значительной мере удержали остатки шаманства. У них до сих пор есть шаманы, к помощи которых население охотно прибегает

Материалы по шаманству у сибо собраны Н. Н. Кротковым.

«...Всякий, кому предстоит быть шаманом, должен предварительно в течение известного срока обучаться шаманскому искусству под руководством старого и опытного шамана. С помощью своего наставника обучаемый затверживает заклинания, усваивает приемы, необходимые для призывания духов, учится пляске, обращению с бубном и т. п. Обучение происходит в доме обучаемого и непременно ночью. Во время обучения совершаются моления духам, покровителям шамана и его предкам, сжигаются в честь их разные благовония и, наконец, приносится в жертву козел.

...При лечении легких болезней шаман не пляшет (“самдара бай-тааку”); из вещей, составляющих его шаманский костюм, он пользуется только одним бубном; самое лечение продолжается от трех до пяти ночей.

...Если шаман, придя в дом, куда его позвали, и осмотрев больного, найдет, что болезнь незначительна, то происходит следующее: шаман, взявши несколько листов белой бумаги, покрывает этою бумагою стол и возжигает на столе курения. Потом, ударяя в бубен, он молится духам, покровительствующим ему. При этом шаман два или три раза подходит к двери, ведущей из дома во двор, и, бормоча непонятные для присутствующих слова, произносит заклинания. Родственники больного по-

могают шаману призывать духов. Когда шаман, произнося заклинания, сделает остановку, они громко кричат (“сурэмби”) те слова, которым заранее научил их шаман. Если в доме больного людей мало, то на помощь шаману приглашают из соседних домов»²⁰³.

Мы имеем здесь весьма характерный случай участия коллектива слушателей в работе шамана. Такое участие встречается в шаманстве у различных народов Сибири.

«При болезнях, трудно поддающихся лечению, шаманы нередко подвергают себя истязаниям: обнаживши свое тело, они наносят себе удары копьем или мечом по руке или животу, заставляют других колоть их ножами, топчут босыми ногами огонь, прикладывают к разным частям своего тела накаленное докрасна железо и т.п. Иногда таким образом шаман наносит себе серьезные раны. Цель этих самоистязаний — нагнать страх на беса, вошедшего в тело больного человека. Если больной, глядя на такие истязания, испугается, то считают, что злой дух, мучающий больного, испугался шамана»²⁰⁴.

Если сопоставить, например, эти самоистязания сибирского шамана с так называемой шаманской хирургией, которая у разных сибирских народностей либо отступила на задний план, либо совершенно исчезла, то мы видим у племени сибо элементы ее дальнейшего развития.

«В это время на шамане все принадлежности его шаманского одеяния; в руке он держит бубен. Другие бубны находятся в руках некоторых из числа присутствующих здесь же и помогающих шаману, последние колотят в бубны соответственно указаниям шамана, сообразуясь с тем, как он бьет в бубен».

Также в подготовке молодого шамана мы встречаем у племени сибо элементы истязаний, идущие довольно далеко и представляющие даже прямую опасность для жизни.

«...Когда ученик шамана надлежащим образом подготовлен, его подвергают испытанию. Берут два очень длинных шеста и посредством острых мечей соединяют их друг с другом так, что получается весьма высокая лестница, у которой поперечными перекладинами или ступень-

²⁰³ Н.Н.Кротков. Краткие заметки о современном состоянии шаманства у сибо, живущих в Илийской области и Тарбагатае. Зап. Вост. отд. Русск. археол. общ., 1912, т. XXI, вып. II–III, стр. 121.

²⁰⁴ Там же, стр. 130.

ками являются мечи²⁰⁵. Такая лестница называется у сибинцев “чжакурань” или “чжакоронь” и даже, как приходилось слышать, “чакурань”²⁰⁶. Ночью эту лестницу ставят совершенно прямо в открытом месте; для того чтобы она не упала, нижний конец ее зарывают в землю. К месту испытания собирается обыкновенно множество народа. Родственники испытуемого приводят туда белого быка. Испытуемый, надев на себя шаманский костюм своего наставника и разувшись, копьём наносит быку удар в живот и, припавши к ране ртом, пьет теплую кровь животного. Затем он медленно поднимается вверх по опасной лестнице (“чжакурань де тафамби”).

Талию его охватывает веревка, один конец которой в руках у находящихся внизу людей. Достигнув верхней ступени, он молится духам, покровительствующим шаманам; если же в роду испытуемого уже были шаманы, то он молится также и этим умершим родственникам своим и призывает их себе на помощь. Когда моления духам-покровителям и предкам окончены, тянут за веревку, которой опоясан испытуемый, и тот падает на землю. Хотя около лестницы положено для ослабления силы удара о землю немного соломы, тем не менее последствием падения с такой высоты нередко бывают сильные удары тела и головы, повреждения рук или ног и иногда даже смерть на месте. Но зато, если падение с лестницы обошлось благополучно, испытуемый становится в глазах всех присутствующих настоящим шаманом. По объяснению сибинцев, испытуемый, поднимаясь по описанной выше лестнице, представляется духам. Если последние довольны им и согласны видеть его шаманом, то с помощью их он достигает земли невредимым; в противном же случае падение с лестницы испытуемого несчастливо.

В ту же ночь новый шаман поднимается по второй лестнице, поставленной уже у него в доме. Лестница эта небольшая, всего о девяти ступенях; называется она также “чжакорань” или “чакурань”. Опоясанный, как раньше, веревкою, длинный конец которой держат присутст-

²⁰⁵ Изображение подобной лестницы имеется в таблице, представляющей фотографический снимок с одной шаманской картины, виденной мною в Чугучаке (*примечание Н. Н. Кроткова*).

²⁰⁶ Для обозначения лестницы вообще сибинцы употребляют теперь обыкновенное слово «вань», лестница же, служащая для испытания желающего сделаться шаманом, означает исключительно словами «чжокорань», «чжакурань» и «чакурань». Первые две формы, чжокорань и чжакурань, являются, видимо, изменением третьей формы — «чакура», последнее же означает чернокорую березу (белокожая береза — «фямао», см.; Ив. Захаров, *Полный манчжурско-русский словарь*, стр. 981). Этот обычай называть лестницу, о которой идет здесь речь, березою («чакурань») указывает, по всей вероятности, на то, что в древности при испытании на звание шамана лестницу заменяла береза (*примечание Н. Н. Кроткова*).

вующие в доме люди, новый шаман при звуках бубнов подходит к лестнице. Вот он вспрыгнул (фэкучэха) на первую ступень. Бывший наставник его, старый шаман, спрашивает в это время: “До какого места достиг ты?” Новый шаман отвечает: “Я достиг до первой заставы!” Вскочив на вторую ступень лестницы, новый шаман отвечает бывшему своему учителю, что достиг второй заставы. Таких прыжков новый шаман делает пять; в промежутках между прыжками на лестницу он играет на бубне и пляшет. По объяснению, данному мне сибинцами, девять ступенек лестницы соответствуют девяти областям неба. Таким образом, выше пятой области неба новый сибинский шаман не поднимается. Для обозначения того, что шаман внутри дома скачет на лестницу и пляшет, употребляется особое выражение: “билхир абумби”²⁰⁷.

На другой день после испытания новый шаман в сопровождении своего ближайшего наставника обходит дома своих односельчан. Войдя во двор каждого дома, шаман бьет в бубен и поет: “Пусть сундуки ваши будут полны всякого добра! Да наполнятся хлевы ваши скотом! Пусть жатва будет обильна, а торговля прибыльна! Да родится у вас сын — ловкий наездник и дочь — искусная рукодельница” и т. д. Много другого в том же роде поет шаман, и ни с одного двора не отпускают его с пустыми руками: в одном месте в ответ на его пожелания хозяевам дома счастья и благополучия подают ему денег или хлеба, в другом — кусок материи, в третьем — сколько-нибудь пеньки или хлопка и т. д. Все, что собрал таким образом новый шаман, он продает и на вырученные деньги заводит особое шаманское одеяние»²⁰⁸.

Любопытно отметить, что также и у сартов в Восточном Туркестане имеются в употреблении шаманские мечи.

«Шаманский меч (кылыш) грубой местной работы бывает в Турфане четверти две с половиной длины, в южной же Кашгарии и на Лобноре употребляются мечи небольшие, в форме кинжала четверти полторы длиной...

В Ничане у шамана я видел два меча: один — с шестью кольцами, другой — с пятью. Как оказалось, этим вторым мечом оперирует над больными жена шамана, т. е. прикасается мечом к больным местам в экстренных, неотложных случаях, когда самого шамана заполучить

²⁰⁷ Все сибинцы, к которым я обращался с просьбой растолковать мне это выражение, говорили, что «билхир», или «билхири», слово монгольское, но что оно значит, никто из них мне объяснить не мог. В монгольско-французском словаре О. Ковалевского упомянутого слова не оказалось.

²⁰⁸ Н. Н. Кротков. Краткие заметки о современном состоянии шаманства у сибиряков в Илийской области и Тарабагатае. Зап. Вост. отд. Русск. археол. общ., 1912, т. XXI, вып. II–III, стр. 123–126.

немедленно к тяжкому больному бывает совершенно невозможно. Сам шаман пляшет с мечом и плетью»²⁰⁹.

Всего любопытнее в шаманстве сибирские специальные принадлежности шамана, в том числе картина, изображающая предков — его духов-покровителей.

«Отправляясь в дом тяжело больного, лечить которого он взялся, шаман берёт с собою весь свой шаманский наряд, четыре или пять бубнов, божницу с кумирами (“вэчэку”, “эньдури вэчэку” или “вэчэку соко”) и, наконец, картину (“ниругань”) с изображением всех своих предков. Такая картина есть у каждого шамана. На ней нарисованы красками предки шамана, начиная с самых отдаленных и некоторых из сравнительно недавно умерших ближайших родственников его, преимущественно же те, которые были при жизни шаманами; тут же изображены духи, покровительствующие шаману».

Мы имеем исторические сведения о сибирском шаманстве, которые связывают его с элементами китайского шаманства:

«Главной покровительницей сибирских шаманов считается Сянь, знаменитая шаманка древности. По преданию, когда китайский император Ди-яо тяжело заболел, Сянь была приглашена лечить его. Избавившись, благодаря искусству шаманки, от болезни, император стал обходиться с Сянь “как со своей высокопочтенной гостьей”. Гору Дэн-бао (“дан-бао шань-алинь”), на которой жила шаманка, он подарил ей. С тех пор гора эта стала называться У-шань, т. е. горой шаманки или шаманкиной; она считается теперь местопребыванием всех умерших шаманов и шаманов. Когда Сянь умерла, Ди-яо пожаловал ей титул “мэргэнь эндулингэ”, что значит “мудрая и святая”. Вот к этой-то знаменитой прапрабабке своей (“да мама”) и обращается шаман с просьбой о помощи при лечении болезней; к ее защите и покровительству прибегает он и тогда, когда, не имея еще звания шамана и подвергаясь испытанию, поднимается по описанной выше лестнице. Что же касается божницы (“семьдэхэнь”), то она имеется у каждого шамана. В ней находятся кумиры шамана и дощечки, на которых написаны имена чествуемых шаманом духов».

Мы имеем указания о существовании письменных памятников по шаманству у монголов и манчжуров. Манчжурские памятники

²⁰⁹ С. Е. Малов. Шаманство у сартов Восточного Туркестана, сборник Музея антропологии и этнографии Академии Наук, том V, выпуск I, 1918, стр. 7–8.

были напечатаны в Китае. Так, например, в 1748 году был издан «Хесен токтобуха манджусей вечере метере кооли битхе» — «Высочайше утвержденный жертвенный устав манджуров», в шести книгах с рисунками.

А. В. Гребенщиков²¹⁰ в своей любопытной книге «Краткий очерк образцов манчжурской литературы» дает такое описание этой книжки: «“Жертвенный требник манчжуров”. Рукопись, пять тетрадей. В первых четырех описываются обряды и молитвы при жертвоприношениях. В пятой перечисляются различного рода сосуды и утварь в количестве 118; в шестой, печатной, помещены рисунки. Значительная часть этого сочинения переведена у Langlès “*Rituel des Tatars-Mandchous*” (перепечатано из *Notices et Extraits*), VII, стр. 241–308 и у C. de Harlez “*La religion nationale des Tartares orientaux Mandchous et Mongols, comparée à la religion des anciens Chinois, d’après les textes indigènes, avec le rituel tartare de l’empereur K’ien-Long*”».

При ближайшем рассмотрении вышеуказанных тетрадей оказалось, однако, что и обряды и утварь представляют такую степень сложности, которая далеко отошла от связи с шаманством или, во всяком случае, для установления этой связи требуется подробное систематическое объяснение.

В другом месте в этой книжке помещено описание другого произведения²¹¹, которое имеет к шаманству более непосредственное отношение. Дело идет о работе под заглавием «Ныцан саман (заман) битхе». «Данное сочинение (автор неизвестен) является в настоящее время единственным письменным памятником, представляющим собой род апокрифического сказания, которое ярко обрисовывает религиозное обоснование шаманизма и, в значительной мере, обрядовую его сторону. Произведение это, несмотря на весьма ограниченное количество экземпляров, очень популярно в Северной Манчжурии, как среди самих манчжуров (в деревнях), так и среди слонов и дахуров. Передаваясь зачастую из уст в уста, оно живет в памяти и сердце многих еще тысяч обитателей глухих местностей Хэйлунцзянской и северной части Гиринской провинций.

²¹⁰ А. В. Гребенщиков. Краткий очерк образцов манчжурской литературы, Владивосток, 1909, стр. 34.

²¹¹ Там же, стр. 12.

Произведение начинается подробным описанием того, как у богатых родителей по пятидесятилетнем уже возрасте родился сын Сурдаи Фи ангу (сурдаи — умный, фи ангу — последний, последний сын). Далее рассказывается, что воспитываемый и оберегаемый “подобно жемчужине”, с достижением тринадцати лет отпрашивается на охоту с двумя слугами. Здесь с ним после выстрела из лука в пробегающего зайца приключается почти моментальная смерть, и тело его приносят к убитым горем и плачущим родителям. Затем описываются распоряжения родителей и обряды по отношению к умершему. Наконец, чудесное появление странника, по совету которого отправляют слуг в поиски за шаманом, дабы он возвратил похищенную злым духом душу юноши. Посланные находят шаманку на берегу реки Нишха (Нишиха). После отговорок шаманка читает молитву — обращение к небу и отправляется со своим помощником к телу умершего. Далее описываются обряды и пение шамана и, наконец, его “отплытие” — путешествие в царство мертвых (бучехе гурун), отыскивание и нахождение души умершего среди других, с которыми шаман вступает в беседу. Шаман заводит спор с божеством, спрашивает для юноши долголетие и разного рода блага и возвращается с его душой на землю...»²¹².

Некоторые данные о манчжурском шаманстве помещены в небольшой работе Андрея Руднева²¹³.

Работа эта содержит описание ряда таблиц, нарисованных для Руднева манчжурским шаманом. Таблиц всего двадцать две, одна из таблиц, именно IX, дана в виде фотографии.

В Сибирском отделе Музея антропологии и этнографии Академии наук имеются материалы по вышеуказанным таблицам и рисункам. Материалы собраны Рудневым. В списке № 1128 значится:

Первое — тетрадь с рисунками, изображающими сцены камлания.

Второе — тетрадь с объяснениями к этим рисункам.

Рисунки, нарисованные черной и красной красками, чрезвычайно интересны. Объяснения, к сожалению, далеко не достаточны.

Я приведу описание таблицы IX — испытание шамана.

²¹² А. В. Гребенщиков. Краткий очерк образцов манчжурской литературы, Владивосток, 1909, стр. 12.

²¹³ А. Руднев. Новые данные по манчжурской речи и шаманству. Записки Восточно-Сибирского отделения Русского географического общества, том XXI, вып. I, 1912.

По списку значится шесть номеров. № 1 — сцена испытания шамана, № 2 — крыса, которая помещается на шапке шамана, № 3 — бубен, № 4 — человеческая фигура, очевидно тоже шаман, с пометкою: «поет песню, чтобы не убили шамана». Сам шаман изображен в центре вместе с шаманским помощником, который держит его сзади за пояс. № 5 — враждебный дух с пометкою: «скверное существо пьет человеческую кровь». № 6 — дополнительная сцена в правом углу, внизу с пометкою: «шамана убивают в котле с кипящим маслом. В котле его не сварили. Тогда поверили, что это настоящий шаман». Шаман изображен погруженным по пояс в котел. Наверху слева большое копьё, пущенное по воздуху, очевидно, вышеупомянутым «скверным существом». Оно направлено против головного убора шамана, но, очевидно, пролетает мимо.

На остальных таблицах мы имеем много интересных рисунков. Например, на таблице II изображается «телеграф вроде настоящего». Этот телеграф находится в стране духов.

На таблице VI представлено, так сказать, загробное войско. № 1 — солдат, № 2 — офицер командует на том свете у богов, № 3 — чиновник, № 4 — солдат, № 5 — ружье, № 6 — флаг.

На таблице XI новое испытание шамана. Он должен пройти сквозь железную доску с мелкими отверстиями.

Таблица XII, № 14. Злое существо поедает сердце и печеньку у людей.

Таблица XIV — шаман и звери. № 1 — медведь, № 2 — пантера, № 3 — шаман. Медведь хочет съесть шамана, но пантера не допускает.

Таблица XIX — испытание шамана огнем. № 1 — бог огня, № 2 — железо, № 5 — раскаление цепи. Тут злое существо Учку, которое не боится огня и появляется из предметов, существовавших за десять тысяч лет.

Дорджи Банзаров в своей замечательной книге: «Черная вера, или Шаманство у монголов»²¹⁴ упоминает о вышеуказанном жертвенном требнике у манджуров. Он сопоставляет это манджурское издание с монгольской литературой по шаманству. Эту литературу собирали буддийские ламы, ибо «проповедники буддизма старались

²¹⁴ Д. Банзаров. Черная вера, или Шаманство у монголов. Ученые записки Казанского университета, 1849, книжка III, стр. 53–120, есть также издание 1891 г.

истребить вдруг шаманские понятия и обряды. Они собрали молитвы, уцелевшие в устах народа, прибавили к ним новые, более сообразные с новой религией, и опять распространяли их. В Монголии много таких шаманско-буддийских книжек, они составляют редкость для того, кто живет в центре России». Банзаров указывает, что монголы уже по принятии буддизма назвали свое древнее шаманство «черной верой» (хара шаджин), как бы в противоположность буддизму, который называется «желтой верой» (шира шаджин). То же название «черная вера» мы встречаем у Троцанского в применении к якутскому шаманству.

Китайцы, по словам известного Иакинфа Бичурина, бывшего миссионером в Пекине, называют шаманство «тяо-шень» — «пляска перед духами».

Более современные и полные сведения об этой монгольской шаманско-буддийской литературе мы встречаем у В. Я. Владимирцова и Н. Н. Поппе. Поппе дает о монгольском шаманстве довольно любопытную сводку.

«Шаманизм был распространен еще в недавнем прошлом среди всех монголов. Шаманистами были и халхасы, и ойратские племена северо-западной Монголии, а также многочисленные монгольские племена Внутренней Монголии. Под влиянием буддизма шаманство местами давно исчезло. Из истории распространения буддизма в Монголии хорошо известно, что еще в XVII ст. подавляющее большинство халхасов были шаманистами, обращение которых в буддизм стоило немало усилий проповедникам ламаизма. Последние не всегда могли рассчитывать на быстрый успех своей проповеди и поэтому склоняли монголов к буддизму различными обещаниями и подарками. Так, например, известно, что такой крупный проповедник, как Нейджи Тойн, совершенно официально объявил, что каждому, выучившему такую молитву, будет выдана лошадь или корова. Такой метод обращения в буддизм обеспечивал значительно больший успех проповеди, хотя бы только внешний. Поэтому является неудивительным, что принявшие буддизм часто ограничивались одним лишь исполнением внешних обрядов, оставаясь шаманистами, и их буддизм представлял собою причудливое сплетение буддийских и старых шаманских воззрений, тем более что сами ламы широко практиковали включение в буддизм тех или иных шаманских культов. Буддийские проповедники в Забайкалье совершенно открыто объявляли, что такое-то шаманское божество является по существу тем же самым божеством буддийского пантеона, культ которого они ставят, стараясь применить к бурятам.

Так, например, бурятское шаманское божество Гуджир Тенгри было объявлено тождественным буддийскому божеству Магакала, и все признаки и функции прежнего шаманского божества были перенесены на существующее божество буддийского пантеона»²¹⁵.

Шаманство, по словам Поппе, сохранилось до недавнего времени только среди западных бурят бывшей Иркутской губернии, а также среди некоторых племен Барги, как, например, среди дауров. Среди восточных бурят Забайкалья шаманство еще до революции под влиянием буддизма было в достаточной степени разрушено, но все же до самого недавнего времени население обращалось к шаманам за лечебной помощью, и не только бурятское, но также и русское. Он приводит любопытное удостоверение, выданное шаману Базару Заинтуеву 1928 г. 29 января гражданкой Прасковьей Ивановой, живущей в с. Дуралей.

Это необыкновенное имя села Дуралей чрезвычайно подходит к необыкновенному характеру удостоверения. Оно приводится ниже с сохранением орфографии подлинника:

«1928 года 29 января.

Удостоверение

Дано настоящее удостоверение гражданкой Парасковеей димитревой Ивановой Олинского района Села дуралей гражданину усь карашивырскому Цагануской Самон Агинской Аимок базару Заинтуеву 19 6 года Личил Меня базар Заинтуев. От которого мне стало лучше. вь чем и русписуюс Парасовя дмитревна Иванова.

О действительн. сей подписи гр-ки Ивановой П.Д. удостоверяется подписью и при с печат.

Пред. дуралеевск. с/с <нрзб.>

Печать председателя Дуралеевского Сельсовета Нерчинского уезда Забайк. Губерн.

В другой, более поздней работе²¹⁶ Поппе указывает дополнительно, что «бурято-монгольское шаманство составляет собою весьма сложное явление, ибо, возникнув в эпоху родового строя, оно продержалось очень долго, сохранившись в течение

²¹⁵ Н. Н. Поппе. Описание монгольских «шаманских» рукописей. Записки Института востоковедения Акад. Наук СССР, 1932, 1, стр. 151–200.

²¹⁶ Н. Н. Поппе. «Проблемы изучения бурято-монгольского фольклора», Советский фольклор № 2, 1935, стр. 51.

всего феодального периода, впитав многочисленные элементы последнего»²¹⁷. Среди новых материалов, использованных Поппе, на первом месте должна быть поставлена работа В. А. Михайлова по шаманству у бурят в бывшей Иркутской губернии. Работа Михайлова ещё не напечатана. Впрочем, Поппе указывает, что весьма ценные материалы известного исследователя Хангалова остались до сих пор не напечатанными. Среди материалов, заимствованных у Михайлова, представляют исключительный интерес рассказы, относящиеся к космогонии. В одном рассказе выявляется представление шаманистов о существовании миров: небесного, земного, подземного, из которых каждый имеет своих обитателей. Из этого рассказа мы узнаём, что однажды какой-то бурят обнаружил в земле отверстие. Влезши в это отверстие, он очутился в подземном мире. Обитатели его, оказавшиеся такими же людьми, как он сам, жили скотоводством и питались так же, как живые люди, мясом и молоком. Единственное, что поразило нашего бурята, было то, что никто не замечал его присутствия. Кроме того, каждый раз, как он что-нибудь съедал, пища, к которой он прикасался, не убывала, а он оказывался сыт. Какой-то местный шаман все же узнал, что среди его народа находится этот бурят, и сказал своим соплеменникам, что бурята нужно возвести на небо. С этой целью пригласили шаманку, которая устроила соответствующий обряд. Бурят сел на край кошмы, разложенной для этого обряда, и почувствовал, что взлетает вверх. Через несколько мгновений он оказался у того отверстия, через которое он пролез из земного мира в подземный.

Н. Н. Поппе почему-то относит этот рассказ и другие, ему подобные, к числу самых обыкновенных сказок. На деле этот этот рассказ является чрезвычайно рельефным эпизодом из бурято-монгольской космогонии, имеющим характер совершенно шаманский и точно совпадающим даже в малейших подробностях, например, с соответственными эпизодами из космогонии чукотской.

В той же работе Поппе указывает, что еще в 1930 году в одном из районов восточной Бурятии ему пришлось присутствовать при посвящении шаманки и записать значительное количество гимнов и других текстов. Эти материалы тоже до сих пор не обнародованы.

²¹⁷ Журнал «Советский фольклор», 1935 г., № 2–3, стр. 51.

В. Я. Владимирцов проводит ряд любопытных сообщений, относящихся к психологии современных, еще уцелевших монгольских шаманов²¹⁸.

«В самой Урге издавна проживали шаманы и шаманки и камлали бок о бок с буддийским монастырем. И теперь в Урге можно встретить постоянно живущих там шаманов и в особенности шаманок, слышать гул бубна и шаманский заунывный напев. Угринские шаманки и шаманы из разных мест Монголии живут в домах, часто с возможным монгольско-китайско-русским комфортом, шаманят, когда придется, и днем и ночью. Так как они состоят из выходцев со всей Монголии, то их шаманские одеяния и орудия довольно разнообразны, характеризуя то тот, то другой уголок Монголии».

Урга — это Улан-Батор, современная столица Монголии, и рядом с этим камланием комфортабельно живущих шаманов здесь можно услышать также и гимн Интернационала.

«Будулик иадулик арат тумниг
Геге-дур удрудугчи интер-национал».

«Интернационал, ведущий к свету
Невежественные бедные народные массы».

По сообщению Владимирцова, у шаманов есть сознание, очень определенное, того, что шаманство гибнет под воздействием лам, ламайских монастырей, но тем не менее на всем современном шаманстве лежит глубокий отпечаток ламских влияний. У некоторых шаманов мелькает мысль о том, что они теперь не нужны и бесполезны. Шаман Санца говорил Владимирцову, что несколько раз уже подумывал бросить камлание, но его останавливала мысль, что придется отказывать ищущим его помощи и это нехорошо.

Также и Дорджи Банзаров указывает, что шаманство стало исчезать под давлением новых религий. Рядом с вышеупомянутым Нейджи Тойном он упоминает другого буддийского деятеля по «истреблению шаманства». Это Дзая-Бандида, который действовал почти одновременно с Нейджи в Джунгарии между калмыками (в половине XVII в.).

²¹⁸ В. Я. Владимирцов. Этнолого-лингвистические исследования в Урге, Ургинском и Кентейском районах. Л. Отдел оттиск из сборника изд. Академии наук «Северная Монголия», том II, стр. 20–30.

По желанию Дзая-Бандида был издан следующий закон: «Если кто будет поклоняться онгонам (изображениям шаманских богов), то сжечь онгонов, а с самого виновника взять лошадь и овцу; если кто заставит шамана или шаманку совершить службу, с того взять лошадь, а шамана и шаманку обкуривать зловониями».

На западе от Монголии шаманство истреблялось еще более деятельно. Потомки Чингисхана в Золотой и Синей Ордах приняли ислам, который при помощи чингисидов перешел в киргизские и астраханские степи и уничтожил шаманство у сибирских татар.

«Наконец и Россия, по справедливому указанию Д. Банзарова, также подвизалась на этом поприще и до сих пор продолжает распространять христианство между финскими, турецкими и другими племенами».

Надо указать, что сам Банзаров, несмотря на свое добродушие, к этим христианским воздействиям относился весьма неодобрительно и даже перестал перед смертью в Иркутске посещать высокопреосвященного Нила, который всемерно стремился, чтобы Банзаров принял православие.

Впрочем, борьба православных монахов с монгольскими шаманами была наименее удачна и в общем походила на покушение с негодными средствами.

Мы встречаем в сочинении того же архиепископа Нила любопытнейшие указания относительно борьбы буддизма с древнейшим шаманизмом²¹⁹.

«Ежели верить книге Улигерун далай, то шаманство в период последнего из пятисотных перерождений Шигемуния²²⁰ (т. е. за тысячу лет до Р.Х.) было всеобщей религией, имело писанный закон и многие магические книги; а представители этой веры шаманы, держа в руках своих ключ к таинствам природы, дивили свет метаморфозами и всякого рода чудесностями».

О борьбе шаманизма с буддизмом рассказано следующее: «Шаманы были посрамлены на пиру Шигемунием. Шаманы заняли первые места, но были неведомой силой отброшены на последние места. Блюда с угощением мгновенно исчезали, как только к ним

²¹⁹ Буддизм, рассматриваемый в отношении к последователям его обитающим в Сибири, соч. Нила архиепископа, СПб., 1858, стр. 227–228.

²²⁰ Шакья-Муни, т. е. Будда.

прикасались шаманы. Озлобленные шаманы после пира решили сразиться с Шигемуни. Но случилось то, что никто не ожидал. Шигемуни, не удостоив шаманов ни словом, ни взглядом, решил участь их одним мановением руки. Ибо едва коснулся он седалища своего, оно потряслось, и вместе с тем раздался дикий голос, похожий на рев слона; вышел из земли огонь, и явились гении, которые в виде грозных богатырей, быв предводимы самим Очиривами, ринулись на шаманов и стали поражать их. Несчастные искали спасенья в бегстве. Но река преградила им пути, и таким образом гибель их сделалась всеобщей. Из шестисот тысяч уцелело всего двести шаманов. И они-то, рассеявшись по миру, послужили орудием к сохранению тех темных понятий о черной вере, кои доныне удерживаются ее последователями.

Легенда эта при всех вымыслах, омрачающих ее, дает видеть ту истину, что распространение буддизма, порожденного в Индии, сопровождалось кровавою борьбою с шаманами. И шигемунистам не раз приходилось искать убежища и защиты в странах. Но по мере того, как властители подчинялись влиянию нового вероучения, положение шаманистов делалось затруднительнее. Преследуемые огнем и мечом, одни из них принуждены были уступить силе, другие рассеялись и вместе с тем стали рассеивать заблуждения свои, где и как могли»²²¹.

В другом месте Нил указывает:

«Восточный Туркестан и Китай, впервые подпали влиянию индийских проповедников, пробиравшихся мало-помалу через Гималаи.

Успехи сих деятелей были очень значущи, ибо история Монгольского народа, в отделении от южных гуннах под 336 годом свидетельствует, что в царствование государей Ши-лэ, Ши-ху и Цзун-чжина, двор, а с ним и аристократия, слепо преданы были буддизму. Ламы пользовались высоким уважением, капища множились, злоупотребления возрастали, а древняя религия страны, запечатленная типом шаманства, теряла свое значение и падала.

Сенат китайский, воспользовавшись благоприятным случаем, решился представить вниманию государя, сколь несообразно с древними обычаями служение новым иноземным духам. И, представляя это, необходимым признавал предписать всем князьям и всем чиновникам, чтобы никто не смел входить в монастыри для полонения и жертв. Гун-

²²¹ Буддизм, рассматриваемый в отношении к последователям его обитающим в Сибири, соч. Нила архиепископа, СПб., 1858, стр. 227–228.

нов же, вступивших в монашество, велел возвратить в прежнее состояние.

На представление Сената последовало от Ши-лэ такое решение: «Я родился за границею и приобрел владычество над Китаем. Относительно жертвоприношений приличнее следовать собственным обычаям: почему как китайцам, так и гуннам, желающим почитать Фо, позволяется это».

После Тогин-Тимура шаманство начало было возвращать прежнюю свою силу. Ибо не только народ, но и ханский двор в ту эпоху смотрел на лам как на виновников государственных бедствий.

Но при Даян-Хане буддизм опять восторжествовал, благодаря преимущественно усердию верхних своих служителей Наджин-тойма и Дзаябандиды.

Ревнители сии в качестве Далай-ламских проповедников преследовали шаманов, сжигали онгонов и споспешествовали к изданию узаконений, которым и шаманство не только стеснялось, но и подавляемо было»²²².

Ряд любопытнейших сведений, относящихся к шаманству у монголов, китайцев, тибетцев и даже у японцев, мы встречаем у известного Йакинфа Бичурина, который прожил в Китае в течение ряда лет.

Представителей религиозного культа Иакинф повсюду называет либо шаманами, либо волхвами. Русский термин «волхв» все же действительно ближе к термину «шаман», чем другие русские термины, например: «знахарь», «колдун». Сведения Иакинфа имеют, к сожалению, очень отрывочный характер. Например, относительно монголов, рассказано: «Царь Чэуну при вступлении на престол вдруг потерял малолетнего сына. Несмотря на все разыскания, он не мог найти его. Вмешалась одна Чабганца²²³, Фушенмиева жена, по имени Дзухунь-Дивань, двадцати лет от роду. Она лечила и волховала, т. е. шаманила силою духов, и Чэуну всегда имел веру к ней. Она часто ходила к нему и сказывала, что сын его теперь живет на небе, и она может призвать его. Чэуну с матерью обрадовались. По прошествии года, в пятнадцатый день восьмой луны поставили среди большого озера юрту; держали перед сим семидневный пост, всю ночь молились духам неба. Вдруг сын Чэуну Цзухой очутился

²²² Буддизм, рассматриваемый в отношении к последователям его обитающим в Сибири, соч. Нила архиепископа, СПб., 1858, стр. 247–249.

²²³ Полумонахиня, полушаманка.

среди юрты и сказал, что он постоянно жил на небе. Чэуну с матерью в радости обняли его, сделали большой пир для вельмож: Диване Чэуни дал титул святой жены, и принял ее к себе в ханьши; мужу ее Фушенмую дал княжеское достоинство и подарил ему три тысячи голов быков, лошадей и овец. Дивань, заняв почетное место, стала пригожее. Чэуну очень любил и уважал ее, и, поступая по ее советам, привел государственное управление в запутанность. Таким образом прошло несколько лет. Когда Цзухой подрос, то мать спросила его о прошедшем. Цзухой сказал, что всегда жил в доме Дивани, а на небе не бывал, и сказать, что жил на небе, Дивань научила его. Мать все это пересказала Чэуну. Чэуну сказал ей: Дивань предвидит отдаленное, нельзя не верить ей, не слушать наветов. Но Дивань из опасности оговорила Цзухоя перед Чэуну, и Чэуну тайно убил его. В первое лето правления Чжен-Гуань, 520, Гюйле, по приказанию Чэуновой матери, удавил Дивань. Чэуну, рассердившись, хотел казнить Гюйле с прочими. В это время Амучжило напал на Чэуну и разбил его»²²⁴.

Данные такого же характера относятся к древним гуннам, у которых были многочисленные маги, астрономы, воздухогатели и гадатели по черепахе.

У тибетцев были особые циюц-зюны, т. е. волхвы-ламы. Они женились, имели детей, но из колена в колено занимались особыми таинствами. Во второе шестнадцатое число каждого месяца к ним сходил дух, имевший на голове золотой шлем с петушьими перьями, на ногах — сапоги из тигровой кожи, а в руках держал щит и меч. При отшествии его обратно на небо, его провожали люди, перерядившиеся в духов со знаменами и бубнами. Каждый монастырь имел такого циюц-зюна, в числе которых бывали и женщины.

Японские обряды и верования вообще отстоят от верований монгольских, китайских и т. д. Однако и о японцах Иакинф сообщает:

«Нашлась одна девица по имени Бимиху. Она была в летах, но не выходила замуж. Занималась она волхованием, могла обольщать народ чудесами, почему с общего согласия поставили ее государем. При ней было около тысячи прислужниц, но редкие из них видали ее, был

²²⁴ Иакинф Бичурин. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. СПб., 1851, стр. 223–225.

один мужчина, который подавал ей платье и пищу и передавал ее приказания»²²⁵.

Архимандрит Палладий указывает, что у монголов и у китайцев люди, имевшие сношения с духами, назывались «ву». В древности в Китае так назывались девицы-шаманки, чествовавшие духов плясками. У монголов были ву обоих родов: мужские и женские. Первые назывались «бо», а вторые — «идуань»²²⁶. Термин «бо» — «шаман» сохранился у современных бурятов.

Мы находим, наконец, у того же Иакинфа следующие сведения об обрядах придворного шаманства, справлявшегося в Китае даже в половине XIX века при манджурской династии.

«Начало шаманской религии, судя по простоте обрядов ее, должно относить к тем временам мира, когда люди еще не имели ни храмов для жертвоприношений, ни особых сословий, посвятивших себя служению при жертвенниках. Религия эта и ныне совершенно чужда фантастической веронетерпимости, свойственной прочим языческим религиям.

Манчжурия кроме шаманской религии следует обрядам всех других религий, терпимых китайскими законами. У них в похоронной процессии нередко бывают монахи трех религий, идущие в некотором отдалении один от других. Каждое отделение облачено в свой служебный костюм и поет свои молитвы»²²⁷.

Мы видим из этого, что автор описывает собственно «шаманскую религию» у манджуров, завоевателей Китая, в частности при дворе манджурской династии в Пекине.

Что касается веротерпимости «шаманской религии», то можно припоминать, что также и монголы во время Чингисхана, находившиеся на довольно первобытной стадии и имевшие религиозные верования, связанные с анимизмом и шаманством, тоже отличались большой веротерпимостью, вернее сказать, равнодушием к религиозным вопросам и обрядам. Очевидно, нетерпимость возникает только в связи с так называемыми высшими религиями. Иакинф

²²⁵ Иакинф Бичурин. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. СПб., 1851, стр. 134, примечание.

²²⁶ Палладий, арх. Старинное монгольское сказание о Чингисхане. Труды членов Российской духовной миссии в Пекине. 1886, т. XIV.

²²⁷ Иакинф Бичурин. О шаманстве. Отечественные записки, 1839, т. 6.

Бичурин указывает, что из религиозных обрядов у манджуров исла-мизм исключен по причине собственного его фанатизма.

О слове «шаман» Бичурин сообщает, что оно заимствовано от тунгусского слова «самань», которое означает человека, соединяющего в себе качества жреца, врача и волхва.

«К сожалению, до сего времени еще не открыто ни памятников, ни свидетельств исторических, по которым можно было бы заключить, в чем и до какой степени нынешнее шаманство разнствует от древне-го. Что касается до нынешних шаманов Манджурии, они принадлежат к разным сословиям в обществе, и название шамана носят только по исправлению должности жреца, которую они изучают и принимают на себя добровольно, без всяких обрядов посвящения и без утверждения правительством. Сверх сего в Манджурии и не было, да и доселе нет ни храмов для шаманского служения, ни дней, определенных для сего. Шаманов призывают в дом во всякое время, когда нужно их религиозное содействие и по какому-либо случаю. Один Богдо-хан по преимуществу, пользуется правом иметь храмы и жрецов для шаманского служения.

В Пекине шаманское служение совершается в двух местах: во дворце государыни и в шаманском капище, которое лежит во Внутреннем городе. На юго-восток от Дворцовой крепости и по-китайски называется Тхан-цзы, что значит храм».

Мы видим к некоторому удивлению, что придворное шаманство в Пекине исключительно женское. При дворе состоит штат шаманок из двенадцати женщин.

«Должность сию исправляют жены дворцовых офицеров и за это получают от двора одно только одеяние. Сверх шаманок еще находят-ся 36 подшаманок, которые прислуживают шаманкам при обрядах, 37 женщин для толчения коры и 19 женщин, делающих из этой коры курительные свечи для шаманского служения. Все эти женщины суть жены дворцовых солдат. Они получают от двора на содержание от половины до 2-х лан серебра и по полумешку риса ежемесячно».

Иакинф Бичурин объясняет такое преобладание женщин тем, что при шаманском богослужении присутствует китайская царица, а при ней не может быть ни один мужчина, исключая евнухов. Но на деле, вероятно, женский состав манджурско-китайского шаманства происходит от глубокой древности и связан с прошлым преобладанием материнского рода.

Видную роль в манджуро-китайском шаманском служении играет жертвоприношение. При вечернем жертвоприношении употребляются по две свиньи, а при большом жертвоприношении во второй день каждого месяца употребляют по одной свинье. Животных убивают, и мясо их варят. Сварившееся мясо шаманка ставит на стол и чтением молитвы оканчивает служение. Кроме того, в жертвоприношение входит вареный рис, небольшие сосуды с чистой водою и сосуды с рисовым вином.

Жертвоприношение направляется к онготам, которые, очевидно, находятся в связи с бурятскими онгонами. Изображения онготов стоят перед жертвенным столом. При утреннем жертвоприношении молятся следующим онготам: Шагамони, Бодисатва и Гуань-ди; при вечернем молятся онготам: Ахунь-няньги, Аньчунь-сюаньчу, Эндури Сенчу, Байман-чжангинь, Вэйху-ри, Эньду-монголо, Катунь-ноинь.

Имена первых двух онготов, очевидно, относятся к буддизму. Шагамони, очевидно, есть Шакья-Муни, Бодисатва относится тоже к Будде, Гумань-Ги, по определению был родом китаец. Последние десять онготов относятся к тунгусам, их имена чисто тунгусские.

Служение духам совершается так: шаманка, опоясавшись поясом с бубенчиками, ударяя в ручной бубен, с прискакиванием поет гимн, а ей подыгрывают на литавре и стучат в такт деревянным камертоном. Перед онготами расставляется разная пища: девять сосудов с вином, два блюда с вареными карпами и два блюда с вареными пельменями, 2 блюда с просеянной кашею и разное хлебное.

Между прочим, при перечислении этих онготов встречаем у Бичурина новые имена: Фули-Фулу и Амаши-Мама — второе имя, по видимому, представляет имя женского гольдского божества.

«После всего шаманка начинает петь гимн, легко потрясая ножом с бубенчиками. Подшаманка подает ей стрелу с привязанной к ней пенькой. Шаманка выходит на двор, легко потрясая левою рукою нож. Она становится по правую сторону вежи, вырезанной из молодого ивового деревца, и поет троекратную песню. В это время царь и царица совершают поклонение и получают жертвенное мясо»²²⁸.

Все эти подробности, несмотря на свой несколько очищенный вид, более или менее близки к шаманским обрядам.

²²⁸ Иакинф Бичурин. Китай в гражданском и нравственном состоянии, часть IV, 1848, стр. 56.

Все вышеприведенные сведения, относящиеся к народам Средней Азии, начиная от уйгуров на Западе и кончая манджурами и китайцами на Дальнем Востоке, отличаются крайней отрывочностью. Вопросы о формах религиозных верований и религиозной организации у народов Средней Азии, начиная с древних эпох, например с эпохи хазаров и гуннов, монголов, в частности эпохи Чингисхана, и кончая современными китайцами, еще ожидают своих исследователей, ибо вся эта область исследований, чрезвычайно важная для понимания истинной природы шаманства, едва лишь намечена и является, в сущности, рядом заголовков и мало разработанных тезисов.

Часть вторая

ИДЕОЛОГИЯ ШАМАНСТВА

Глава I

ИДЕОЛОГИЯ ШАМАНСТВА ЕСТЬ РАЗВЕРНУТЫЙ АНИМИЗМ

Изучая религиозную идеологию, соответствующую шаманству, мы должны с самого начала констатировать факт, что шаманству вообще соответствует анимизм — представление о мире, наполненном духами и душами, притом в наиболее развитой и развернутой форме.

Почти все наши сведения о современном анимизме у различных народностей Сибири и северной Евразии записаны от шаманов. Таким образом, шаманство нельзя вообще разъединять от анимизма. Они связаны тесно и неразрывно.

Во избежание недоразумений я хочу еще раз подчеркнуть, что дело идет о современном шаманстве и о современной форме анимизма, как они существовали у северных народностей вплоть до самого последнего времени, точнее, вплоть до советской эпохи.

В прошлом более или менее отдаленном, на стадии зарождения шаманства анимизм мог иметь характер иной, более первобытный.

Глава II

ДРУГИЕ ЭЛЕМЕНТЫ РЕЛИГИОЗНЫХ ВЕРОВАНИЙ

В современный анимизм вливаются также и другие отрасли религиозной идеологии, которые вообще являются тоже первобытными. Можно указать, например, [на] «Культе предков и тотемизме в шаманстве», о котором говорит С. Урсынович¹, впрочем без дальнейших

¹ С. Урсынович. Религия туземных народностей Сибири, Изд. «Безбожник», 1930, стр. 11.

объяснений. И даже более примитивный культ мертвого тела как такового и, наконец, применение различных магических обрядов, все это существует в пределах идеологии анимизма и осуществляется шаманами и их помощниками во время шаманского служения.

Относительно культа мертвого тела в его совершенно первобытной материальной форме можно привести следующий наглядный пример, заимствованный из чукотской сказки²:

«Был отец. У него было пять взрослых сыновей, шестой был мальчик. Отец одряхлел и состарился.

Он сказал своим сыновьям: «Я скоро умру. Отнесите меня на место погребения и оставьте меня там на три ночи, после третьей ночи придите навестить меня».

Третья ночь прошла, потом еще несколько ночей. Наконец, младший сын сказал: «Ну что ж, когда мы пойдем посетить нашего тятю?»

Старшие сказали: «Он ни к чему не нужен, ведь он мертвый. Зачем станем мы посещать его». Младший сын пошел один к могиле. Когда он пришел туда, там был как будто бы целый дом, но на деле это был только погребальный круг, выложенный камнями.

— «Ах, ты пришел». — «Да». — «А где твои товарищи, что они, здоровы?» — «Да, совершенно здоровы, но они сказали: не нужно его, ведь это покойник. Зачем станем навещать его». — «А, вот как! Ну что ж, пойд и поищи себе невесту. Где ты станешь жить? Где будет твой дом? Ты не можешь жить со мной. Я сгнил, испортился. И также не можешь жить с братьями, так как они худые».

Юноша уходит. Находит богатое стойбище. Там спит девушка. Он женится на ней. Она рождает ребенка, а ее отец отдает ему половину своего стада. Они возвращаются домой с кочевым караваном, и проезжают мимо места погребения отца, но там уже нет ничего, только каменный круг».

Юноша приезжает к братьям и в конце концов, после нескольких дальнейших приключений, истребляет их со всеми их семьями.

Этот рассказ свидетельствует о том, что мертвое тело пользовалось у чукоч почитанием как таковое. Вместе с тем мы видим, как исчезает такое почитание. Старшие сыновья покойника говорят: «Он ни к чему не нужен. Он — покойник». Сам покойник тоже с этим соглашается: «Ты со мной жить не можешь, я сгнил, испортился».

² W. Bogoras, *Chukchee Mythology*, IV Publications of Jesup Expedition, том VIII, стр. 107.

Младший сын, сохранивший почтение к мертвому телу, получает за это награду, а старшие сыновья наказаны смертью.

Однако, когда младший сын вместе с караваном проходил мимо места погребения, там уже ничего не оставалось.

Этот рассказ относится к переходной стадии, когда, очевидно, исчезало почитание мертвого тела и должно было замениться почитанием самого покойника в виде предка. В качестве создания переходной эпохи рассказ этот имеет полемический характер. Старшие братья полемизируют с младшими. Покойник, в свою очередь, полемизирует со старшими сыновьями и ведет рассуждение также и с младшим сыном о том, что, в конце концов, к отцу приходить не надо, что отец сгнил, испортился и даже исчез.

Я не считаю необходимым подвергать здесь подробному анализу вопрос о том, какое значение имеет культ мертвого тела в происхождении религии. Этот вопрос неоднократно рассматривался в международной и советской литературе. Я не могу присоединиться к мнению, будто бы страх перед покойником является единственным или даже важнейшим источником религии.

Кстати сказать, чукотский пример, приведенный мною, говорит не о страхе перед мертвым телом, а, напротив, о культе, связанном с мертвым телом, о стремлении получить покровительство от покойника, представленного этим мертвым телом.

Для моей цели совершенно достаточно указать, что в идеологии, в общем связанной с анимизмом, все же издавна влились элементы магии, тотемизма, культа мертвого тела и культа предков. Те же самые элементы совместно с анимизмом встречаются также в составе более поздних религий, например в христианстве, в исламе, в буддизме, рядом с основами многобожия, единобожия, пантеизма, возникшими ранее.

Я считаю необходимым указать это древнейшее происхождение тех или других элементов религиозной идеологии, сосуществующих в настоящее время, для того чтобы ответить некоторым критикам.

Глава III

ДВЕ СТАДИИ АНИМИЗМА

В журнале «Советская этнография» (1935 г., № 4–5 [стр. 5–31]) была опубликована статья, посвященная моей научной характеристике, в которой, касаясь моей теории анимизма, смешиваются воедино элементы настоящего и элементы прошлого:

«Данные В. Г. Богораза независимо от воли автора также свидетельствуют не в пользу его теории. Собранные им многочисленные материалы по фольклору и религии чукоч пронизаны представлением о духах. Сам автор в вводной главе II тома цитируемой здесь монографии «Чукчи» вынужден признать, что чукчи всех этих хозяев часто называют просто духами».

Все это говорится для того, чтобы поддержать теорию Тейлора, считавшего, как известно, первоначальной основой религии анимистическое мировоззрение.

Мало того, исходя из своего толкования собранных мною фактов, «независимо от воли автора», меня упрекают в спекулятивности:

«При рассмотрении теории В. Г. Богораза “Развитие примитивных религиозных верований” сразу же бросается в глаза ее спекулятивный характер».

Упомянутая здесь теория была изложена подробно в первой главе второй части монографии «Чукчи» и представляет «попытку определить постепенное развитие идеи анимизма на основе материалов, собранных среди племен Северо-Восточной Азии, главным образом среди чукоч»³.

Основные мысли, сюда относящиеся, были изложены мною еще в 1904 году в докладе, зачитанном на одном из заседаний XIV Интернационального конгресса американистов в Штутгарте — в самом начале XX века, хотя и позже Маррета.

Впрочем, моя теория построена независимо от Маррета, совсем не абстрактно, а вполне конкретно, по материалам, собранным среди племен Северо-Восточной Азии, главным образом среди чукоч,

³ W. Bogoras. The Chukchee Religion, 1907, стр. 277 и след.

как я неоднократно указывал. Это указано также и в тексте моей монографии «Чукчи»⁴.

Стадии развития религиозных идей первобытного человека

Стадия первая. Отождествление человека с природой, субъективное и бесформенное.

Стадия вторая. Отыскивание внешнего сходства между человеком и предметами, хотя и в смутной и случайной форме.

Стадия третья. Идея о двух формах предметов. Одна форма обыкновенная, другая преображенная и человекообразная.

Стадия четвертая. Идея о гениях, живущих внутри предметов и связанных с ними, хотя и способных покидать их на время. Идея о человеческой душе как отличной от тела.

Стадия пятая. Идея о духах, человекообразных, независящих от предметов, невидимых и свободно движущихся. Идея об усопших, существующих после уничтожения тела. Начало культа предков.

Я уже указывал, что даже в современной форме анимизма, свойственной чукчам и эскимосам, мы встречаем элементы ее первобытные. Например, у чукоч термины «душа» и «тело» происходят от одного и того же корня, причем, очевидно, термин «душа» («*uwirit*», «*uwekeuэгүән*») является производным от термина «*uwik*» — «тело». Оба термина для души представляют ту же основу «*uwi*» с прибавлением двух соответствующих номинальных суффиксов. Таким образом, «*uwirit*» буквально означал «бытие тела во времени». «*Uwekeuэгүән*» просто означает «телесность».

В яфетической теории также отмечено совпадение терминов «тело-труп» и «душа». В языках соответственной поздней стадии стадияльного развития тело-плоть, труп и его противоположность — дух как душа — обозначается одним словом: армянское «*andən*» — «тело и дух»⁵.

Точно так же амулет — «амулет» и «шаманский дух — помощник» — обозначаются одним термином «*еҕеҕ*». В связи с этим, например, русский Бог (православный), а также крест, икона тоже обозначаются одним и тем же термином.

⁴ W. Bogoras. The Chukchee Religion, 1907, стр. 277.

⁵ Н. Я. Март. Избранные работы, том III, стр. 110.

Самое слово «шаман» («eŋeŋələn») тоже произведено от этого самого термина «eŋeŋ» и в сущности обозначает «амулетчик». Н. Я. Марр писал, что первоначально душа и тело именовались одним словом.

Из ссылок, приведенных в первой части данной работы, следует, что многие советские ученые принимают, что как шаманство, так и связанный с ним анимизм, имеют различные стадии, начиная от более простых и кончая более сложными. Суслов, например, говорит, что шаманство включает, во-первых, целую систему древних анимистических представлений, а во-вторых, религиозные настроения, соответствующие более сложным анимистическим идеям.

Таким образом, анимизм имеет для Суслова две формы: более простую и более сложную. Это, конечно, должно соответствовать тому разделению шаманизма на стадии, которое указано в моем построении.

Конечно, еще покойный Лев Яковлевич Штернберг⁶, который был приверженцем школы классического анимизма, любил утверждать, что факты, приводимые мною, все же свидетельствуют о том, что верования чукоч пронизаны анимизмом. Но я отнюдь не собирався отрицать, что у чукоч в настоящее время господствует анимизм, *именно в настоящее время*, причем, как указано выше, шаманство связано с анимизмом специфической теорией о соотношении между духами и душами. Мое обобщение стремится установить первоначальные стадии развития анимизма. Совершенно нельзя утверждать, что это обобщение противоречит материалистическому пониманию религиозных явлений. Тогда пришлось бы сделать еще шаг и сказать, что сама теория анимизма тоже противоречит материалистическому пониманию религиозных явлений.

Тэйлор довольно отчетливо изложил сущность классической теории анимизма: «Характер учения о душе усопших рас можно объяснить теорией развития его. По-видимому, мыслящих людей, стоящих на низкой степени культуры, всего более занимали две группы биологических вопросов: во-первых, что составляет разницу между живущим и мертвым телом, что составляет причину бдения, сна, экстаза, болезни и смерти; во-вторых, что такое человеческие образы, представляющиеся в снах и видениях. Видя эти две группы

⁶ Лев Яковлевич Штернберг (1861–1927) — российский этнограф и историк религии (примеч. М. М. III.).

явлений, другие дикари-философы, вероятно, прежде всего сделали очевидное заключение, что у каждого человека есть жизнь и есть призрак»⁷.

Еще двадцать пять лет тому назад я высказывал недоумение по поводу того, как можно эту сложную теорию о древних дикарях-философах и о сделанных ими биологических заключениях принимать в качестве исходного пункта для анализа происхождения религии. Ссылка на Энгельса в подтверждение теории классического анимизма не является доказательной. Энгельс говорит об анимизме в работе, посвященной Людвигу Фейербаху:

«Уже с того весьма отдаленного времени, когда люди, еще не имея никакого понятия о строении своего тела, пришли к тому представлению, что их мышление и ощущения причиняются не телом их, а особой от тела душой, остающейся в теле, пока оно живет, и покидающей его, когда оно умирает, — уже с этого времени они должны были задумываться об отношении этой души ко внешнему миру»⁸.

При внимательном рассмотрении этой цитаты можно видеть, что то весьма отдаленное время, о котором говорится, все же не является временем происхождения религии. Это отдаленное время сравнивается с более последующим временем, когда является идея о бессмертии души и, благодаря олицетворению сил природы, появляются первые боги. В относящейся сюда сноске Энгельс говорит: «Еще и теперь у дикарей и варваров в низшей ступени повсеместно распространено то представление, что сныщиеся им люди суть души, на время покидающие тело»⁹.

Варвары низшей ступени — это, конечно, не первоначальная стадия развития общества и развития религии.

Любопытно отметить, что русский перевод построен как-то ближе к философской теории Тейлора, чем к собственному тексту Энгельса. Привожу для сравнения несколько строк немецкого подлинника и более точного русского перевода.

«Seit der sehr frühen Zeit, wo die Menschen, noch in gänzlicher Unwissenheit über ihren eigenen Körperbau und angeregt durch Traumerscheinungen, auf die Vorstellung kamen, ihr Denken und Empfinden sei nicht eine

⁷ E. Taylor. Primitive culture, 1894, p. 496.

⁸ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. XIV, стр. 643.

⁹ Там же, стр. 643.

Tätigkeit ihres Körpers, sondern einer besonderen, in diesem Körper wohnenden und ihn beim Tode verlassenden Seele — seit dieser Zeit mußten sie über das Verhältnis dieser Seele zur äußern Welt sich Gedanken machen».

«С того раннего времени, когда люди, еще находясь в полном неведении относительно строения их собственного тела, и побужденные сновидениями, перешли к представлению, что их мышление и ощущение не является деятельностью их собственного тела, но действием особой, в этом теле живущей и его после смерти покидающей души, с этого времени они должны были создать себе взгляд об отношении этой души к внешнему миру».

Мы, таким образом, не встречаем у Энгельса такого оборота, что люди, не умея объяснить сновидения, должны были задумываться об отношении души к внешнему миру.

Энгельс говорит проще и осторожнее: «Люди, побуждаемые своими сновидениями, должны были создать себе взгляд об отношении этой души к внешнему миру».

Энгельс в дальнейшем ссылается на чрезвычайно характерный рассказ швейцарского этнографа и астронома Имтурна о гвианских индейцах, не приводя его полностью. Я приведу это место из сочинения Имтурна:

«В одно утро я собирался подняться вверх по реке Эссекиба из становища, где мы простояли 3-4 дня, так как несколько индейцев захворало. Оказалось, однако, что один из больных, индеец из племени Макуши, был в полном бешенстве. Здоровье его поправилось, но он наотрез отказался грести, обвиняя меня в том, что в минувшую ночь я заставил его грести одного в челноке вверх по реке сквозь ряд труднейших водопадов. Его никак нельзя было разубедить в том, что это действительно было, и он упорно принимал свой сон за действительность. В конце концов он согласился сесть в лодку, но грести не стал, утверждая, что его очередь прошла.

Много раз и другие индейцы заявляли поутру, что в эту ночь приходили такие-то и такие-то отсутствующие люди и наносили им побои. Они называли обидчиков по имени и долго растирали на собственном теле воображаемые синяки»¹⁰.

Мы видим, что Эверард Имтурн говорит о периоде вполне установленного анимизма, когда сновидение владеет умами людей

¹⁰ Everard Imturn. Among the Indians of Guiana, 1863, p. 344–345.

и кажется им настолько же реальным и убедительным, как действительная жизнь.

Конечно, с современной точки зрения это явление довольно первобытное, но все же его нельзя соединить с началом религиозного восприятия. Непосредственно вслед за этим Энгельс начинает анализировать происхождение идеи о бессмертии души: «Так как смерть состоит в том, что отделяется от тела душа, остающаяся живою, то нет надобности придумывать для нее особую смерть. Так возникло представление о ее бессмертии, на той ступени развития не заключавшем в себе ничего утешительного, казавшемся лишь роковою, совершенно необратимою необходимостью и часто, например у греков, считавшемся положительным несчастьем. Скудное представление о личном бессмертии выросло не из потребности в религиозном утешении, а из того простого обстоятельства, что, признавши существование души, люди, в силу всеобщей ограниченности, не могли объяснить себе, куда же девается она после смерти»¹¹.

Совершенно очевидно, что и здесь Энгельс говорит о дальнейшем развитии анимизма и также о переходе от анимизма к политеизму.

Идея о бессмертии души, конечно, не является идеей первоначальной. Для первобытного человека смерти вообще не существует. Для него смерть есть только переход из одного бытия в другое. Смерть — это простой уход «с этого света на тот свет».

Я мог бы сослаться на восьмую главу своей книги «Христианство в свете этнографии». Там сказано: «Первобытный человек не хочет мириться с признанием естественной смерти даже в состоянии более позднего анимизма, религии духов. Активная природа человека не допускает пустоты, естественного перехода в небытие. По его представлениям смерть — это убийство. Убийство совершает враг зримый или незримый видимым орудием из камня или железа или невидимым колдовством».

Таким образом, начало смерти — это не естественная смерть, а насильственная. В дальнейшем приведены факты в подтверждение этих положений. Все это, однако, ничуть не противоречит Энгельсу, а просто относится к более первоначальной стадии в развитии анимизма и связанной с ним идеи о бессмертии души.

¹¹ См.: К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. XIV, стр. 643–644.

От бессмертия души Энгельс тотчас же переходит к многобожию:

«Подобным же образом, благодаря олицетворению сил природы, явились первые боги, которые при дальнейшей выработке религии всё более и более становились богами не от мира сего, пока, в силу процесса отвлечения — я чуть было не сказал: процесса дистилляции — совершенно естественно в ходе умственного развития, в головах людей не возникло, наконец, из более или менее ограниченных или ограничивающих друг друга богов свойственное монотеистическим религиям представление о едином, исключительном боге»¹².

В своем изложении Энгельс восходит от анимизма к дальнейшим стадиям развития религии, но он совсем не стремится применить это рассуждение к более первоначальной стадии, нисходящей от анимизма в глубину. Тем более у него нет отрицания, что такие стадии могут существовать. В самое последнее время число соратников классического анимизма в советской науке сократилось и продолжает сокращаться, ибо тот анимизм, о котором говорит Энгельс в работе «Людвиг Фейербах», относится к представлениям дикарей и варваров низшей ступени, а отнюдь не к раннему переходу от сознания животного к сознанию человеческому. Яфетидология отмечает соответствующий этому стадному сознанию диффузный характер первоначального мышления.

Он соответствует стадии кинетической речи. Диссоциация диффузных представлений начинается только с началом звуковой речи¹³.

Яфетическая теория в дальнейшем отмечает выход из стадного сознания и переход к космическому мышлению. Далее следует переход к микрокосмическому мышлению и потом к мифологическому мышлению. Вообще эти ступени мышления имеют характер слитного, коллективного восприятия мира¹⁴.

Мещанинов отмечает дальнейшие формы первобытного восприятия мира как расщепление первобытного коллективного, более раннего представления.

¹² Там же, стр. 644.

¹³ Н. Я. Марр. Избранные работы, том I, стр. 265.

¹⁴ И. И. Мещанинов. Язык и мышление доклассового общества [в доклассовом обществе]. Проблемы истории докапиталистических обществ», ГАИМК, 1934, № 9–10, стр. 22–25.

Он указывает, что «отголоски этого сознания прослеживаются еще в родовом строе, где общественный союз (клан) отождествляет себя с тотемом, ставит знак равенства между ним, всем коллективом — кланом и отдельными его представителями»¹⁵.

Было бы, впрочем, точнее сказать: ставя знак равенства между всем коллективом — кланом и коллективом — тотемом, ибо клан и тотем одинаково являются общественными группами. Отдельный индивидуальный представитель на данной стадии мышления всегда является только частью коллектива. Об этой связанности отдельного человека с коллективом Маркс говорит в «Капитале»:

«Те формы кооперации, господство которых в процессе труда мы находим на первых ступенях человеческой культуры, например у охотничьих народов или в земледельческих общинах Индии, покоятся, с одной стороны, на общем владении условиями производства, а с другой стороны, на том, что отдельный индивидуум не порвал еще пуповины, связывающей его с племенем или общиной, и спаян с ними столь же тесно, как отдельная пчела с пчелиным ульем».

В этом месте Маркс говорит об отношении отдельного индивидуума к трудовой коммуне. Он говорит, что отдельный индивидуум еще не порвал пуповины, связывающей его с общиной. Следовательно, эта связанность на предыдущих ступенях развития могла быть еще крепче.

И в другом месте, в главе «О товарном фетишизме и его тайнах» сказано почти то же о более поздних общественных формах, об азиатском и античном способе производства: «эти древние общественно-производственные организации несравненно более просты и ясны, чем буржуазные, но они покоятся или на незрелости индивидуального человека, еще не оторвавшегося от пуповины естественно-родовых связей с другими людьми, или на непосредственных отношениях господства и подчинения»¹⁶.

Очевидно, что на более ранних ступенях развития общества эта связь крепка и всеобъемлюща.

Переходя к характеристике развитого анимизма, я должен указать, что он представляет своеобразное соединение более древнего синтетически слитного представления и более позднего аналитиче-

¹⁵ Там же, стр. 25.

¹⁶ К. Маркс. Капитал, т. I, Партиздат, 1937, стр. 78.

ского представления о состоянии распада мирового целого на множество отдельных частей.

Мне говорил старый тунгусский шаман: «У моей души тысяча рук, и они такие длинные, что тянутся во все стороны до крайних пределов мироздания».

Это заявление переплетается с песенным текстом шаманского камлания, записанным на Аляске Барнумом:

«Все мое тело только одни глаза.
Посмотрите на него. Не бойтесь его.
Я смотрю со всех сторон»¹⁷.

Эта своеобразная формула представляет диалектическое соединение аналитического и синтетического анимизма. Сознание одного человека, т.е. шамана, воспринимает тысячи подробностей, расположенных на периферии познаваемого мира, и соединяет их в одно целое.

Можно привести ряд суждений, взятых из фольклора или записанных от шаманов, которые имеют такой же диалектический характер, одновременно синтетический и аналитический. Приведу, например, довольно известный отрывок из шаманских видений, записанных от чукоч:

«Все сущее живет: лампа ходит. Стены дома имеют свой голос. Даже урыльник имеет собственную страну, шатер, жену и детей. Шкуры, лежащие в мешках на запас для торговли, разговаривают по ночам. Оленьи рога на могилах покойников ходят обозом вокруг могил, а утром становятся на прежние места, а сами покойники встают и приходят к живущим».

«Мои души летают как птицы на крыльях, разлетаются в разные стороны, обозревают все сущее одновременно и приносят вести в мою грудь, как птицы в гнездо. Любо мне лететь с моими душами в круглом челноке (бубне)»¹⁸.

Мы имеем здесь ряд отдельных, весьма напряженных и четких образов, которые всё же соединены в одно синтетическое целое. Од-

¹⁷ Barnum Fr. Grammatical Fundamentals of the Inuit Language in Alaska [as Spoken by the Eskimo of the Western Coast of Alaska], 1901, p. 311.

¹⁸ В. Г. Богораз. Материалы по изучению чукотского языка и фольклора. Издательство Академии Наук, Санкт-Петербург, 1900, стр. 386.

нако в развернутом, более полном анимизме нужно отметить прежде всего ступень аналитическую.

Анимизм, вера в духов, обнимает множество образов духов, живущих в различных предметах и также множество человеческих душ, обитающих в людях. Анимизм представляет собою персонификацию природы. При этом природа представляется раздробленной на отдельные части. Каждый отдельный отрывок является сверхъестественным образом. В каждом материальном теле, большом или маленьком, обитает дух. С одной стороны горы и река, леса и пустыни, огонь и вода, а с другой стороны отдельные предметы, в особенности, связанные с человеческим хозяйством: домашняя утварь, горшки, гарпуны — имеют в себе особого душа-хозяина, большого или маленького, или даже крошечного. Солнце, земля и луна, звезды и созвездия тоже являются духами. Созвездие Орион — это у чукоч кривоспинник Рультенин, стреляющий из лука. Плеяды — это группа женщин, к которым он сватается. Созвездие Дельфина у чукоч — «Небесный тюлень».

Из этого сопоставления греческих названий с чукотскими видно, что у чукоч, как у греков, созвездия являются небесными живыми существами, нередко даже одинакового очертания, как дельфин и тюлень.

Помимо этих духов-хозяев, прикрепленных к предметам и отчасти заключенных в них, воздухе и воде, земные пространства в самых отдаленных направлениях тоже наполнены духами, которые, в отличие от духов-хозяев, не связаны с предметами и движутся свободно. Большая часть этих духов живут племенами, подобными во всех отношениях людским племенам, другие, напротив того, имеют бытие индивидуальное. Таковы так называемые духи-убийцы, духи заразных болезней, духи сумасшествия, духи падучей болезни и т. д. Они существуют охотой на людей, но охотятся они в одиночку, прячутся в тундре, вблизи человеческих троп и сразу бросаются на неосторожного путника.

Духи, живущие племенем, существуют охотой, и притом охота имеет коллективный, производственный характер. Она похожа вообще на охоту человеческую, с той разницей, что духи охотятся не за зверями, а только за людьми, и притом за человеческими душами. Они называют эти души «тюленьчиками» или «оленьчиками». В связи с этим в сказках, относящихся к зверям, звери говорят о людях с таким же суеверным почтением, как люди говорят о духах. Духи

рождаются и умирают, ездят на оленях и собаках, кочуют, строят жилища, имеют арканы и копыя, но совсем не имеют ружей.

Духи вообще поражают своей множественностью. Им не хватает места в пространстве. Они сжимаются и становятся кузнечиками, жучками, мошками, крошечными человечками, особенно приближаясь к шаману, чтобы стать его духами-помощниками. Когда начинаешь знакомиться с шаманством, прежде всего поражает эта множественность духов, находящихся на службе у шамана. Они являются сотнями, шаман собирает их в бубен и трясет, они сжимаются вместе и свертываются в комок, потом он потряхнет бубном, духи сыплются по всему помещению, кишат, жужжат, выбираются наружу и, облепляя помещение со всех сторон густым слоем, защищают своего хозяина от вражеского нападения.

В одном из чукотских заклинаний шаманка толкает и трясет стену шатра. Духи, обсевшие шатер снаружи, сыплются прочь, как мошки. Шаманка собирает их в горсть и топит их в море.

В одном из чукотских заклинаний несколько злых духов приближаются ночью к шатру и хотят забраться внутрь, но сила заклинаний мешает найти им выход. Они ныряют под землю и выныривают с другой стороны шатра. Наконец, они пробуют взобраться наверх и пройти сквозь дымовое отверстие. Одного из духов они привязывают на веревку и спускают вниз сквозь отверстие. Но заклинание превратилось в острый клинок, поставленный поперек отверстия. Клинок прорезывает духа насквозь, кровь брызжет, внутренности и кишки вываливаются наружу. Дух не может выдержать боли.

«Ох, ох, вытащите меня наружу, я умираю, все мое тело изрезано, мое мясо висит кусками» и т. д.

В другом варианте того же заклинания многие духи один за другим лезут сквозь отверстие. Магическое лезвие крошит их на части. Ключья кровавого мяса падают вниз, духи уменьшаются, превращаются в вялые листья и попадают шаману в бубен. Шаман трясет бубен, и листья улетают по ветру.

Так же точно в якутском рассказе духи подступают к человеческому жилищу, замыслив нападение. Шаман приходит на выручку и гонит духов прочь. Но они упорствуют. Тогда шаман нападает на них, и они вдруг уносятся прочь, как бы гонимые ветром и, уносясь, уменьшаются в размере, съеживаются, как вялые листья, как капли

росы, осевшие из тумана на тонкую траву. Потом совершенно исчезают из глаз¹⁹.

Такое множество кишаших мелких духов мы находим также в описаниях у более культурных народов. Русский деревенский колдун дает больной женщине наговоренную воду, в которой, если присмотреться, во множестве кишат и прыгают чертенята не больше булавочной головки, в общем, как мелкая пузырчатая пена. В Западной Европе мы знаем схоластический спор, сколько миллионов демонов находится на кончике иголки.

Можно привести как литературный пример из «Искушения святого Антония» Флобера маленьких черных шакалов, которые становятся все меньше ростом, все больше числом и потом наполняют кишашею массой всю келью отшельника.

С. Е. Малов писал, что, по верованиям туркестанцев, болезни ниспосылаются на людей и животных особыми духовными существами: джиннами, пери, дивами и др. Есть «пері» христианские, мусульманские, еврейские. Цöwyt (пері языческие), муз (пері, очевидно, буддийские) и керір (пері огнепоклонников).

Относительно джиннов мы имеем более подробное описание. Джинны бывают вольные, или дикие, а также правильные, или ручные, которые подчинены шаману-баксы. Казаки и киргизы представляют себе джиннов в виде маленьких мошек или мух, также в виде пауков, ящериц, лягушек, жаб и т. д. Но, несмотря на этот образ насекомого или животного, джинны не теряют своего человекоподобного вида. Они являются в человеческом образе, имеют человеческий рост, но, с другой стороны, они могут увеличиваться, становиться большими и даже огромными.

Киргизы приписывают джиннам такое социальное и политическое устройство, какое имеют люди на земле. Джинны, по их понятию, составляют особое самостоятельное государство и управляются султаном, у которого есть визири и другие должностные лица. Образ жизни джинны ведут такой же, как и киргизы — кочевой.

С другой стороны, есть джинны правильные, или ручные, которые подчиняются шаману-баксы. Настоящий баксы овладевает джиннами вполне и может поэтому вызывать своих джиннов во всякое время, когда только он найдет это нужным.

¹⁹ W. Bogoras, The Chukchee Religion, 1914, p. 109.

Однако покорить джинна до конца — это трудно. Баксы стараются своим пением смягчить и привлечь их на свою сторону.

Сходство среднеазиатских джиннов с арабскими джиннами объясняется не столько заимствованием из Корана и других мусульманских источников, сколько одинаковым развитием одних и тех же идей и представлений.

Среднеазиатские духи именно потому так легко заимствовали арабское имя «Джинн», что они совпадали с джиннами в существенных подробностях всего описания. Мы видели, что даже чукотские полевые духи тоже близко совпадают с джиннами, теми и другими — арабскими и среднеазиатскими.

Наконец, рядом с джиннами есть духи определенно злые, которые являются источником болезни. С ними шаманы ведут постоянную борьбу, но не могут никак подчинить их. Из таких вредных духов первое место занимает Албоста-Албаста, злой дух рожениц и вообще женщин.

Албоста-Албаста представляется в образе женщины высокого роста с большой головой и длинными грудями, висящими до колен и закинутыми за спину. Пальцы рук вооружены длинными и острыми когтями. Волосы спускаются до самой земли²⁰.

Однако при всем сходстве духи отличаются от людей тем, что, во-первых, невидимы простому глазу, но видимы шаману, который, в свою очередь, не видим духам. Духи по желанию могут принимать различные образы: очень большие и очень маленькие. Они движутся вообще с огромной быстротой, притом характерным трехмерным движением, т. е. ныряют под землю, выныривают из-под земли и взлетают в вышину. Точно так же движутся и шаманы, гоняясь за духами. В один из моментов такого трехмерного движения бывает так, что дух или шаман одновременно находятся во всех трех мирах: нижняя часть его тела находится под землю, т. е. в мире подземном, а верхняя часть его тела находится над землею, готовая взлететь, т. е. находится в мире надземном. Средняя поясная часть находится на рубеже, между верхним и нижним миром, т. е. в нашем земном среднем мире. Такой момент нередко является критическим, если не для духов, то для шамана. Не очень искусный шаман застревает, можно сказать, между тремя мирами, «примерзает к земле» и не мо-

²⁰ С. Е. Малов. Шаманство у сартов Восточного Туркестана, сборник Музея антропологии и этнографии Академии Наук, том V, выпуск I, 1918, стр. 5.

жет освободиться без очень настойчивой помощи со стороны своих собственных духов-помощников.

Духи вообще могущественнее, чем люди, в особенности духи-убийцы, духи, существующие охотой на мелкие души человеческие, на «тюленьчиков» и «оленьчиков». С другой стороны, шаманы вообще могущественнее духов. Если раньше было сказано, что звери рассматривают человеческих охотников так же точно, как люди рассматривают охотников-духов, то это соотношение можно продолжить и сказать, что шаманы относятся к духам так же, как духи относятся к обыкновенным людям.

Глава IV

ДУША И ДУХ, И ИХ ВЗАИМООТНОШЕНИЯ

Рядом с духами такую же неотъемлемую часть анимистической системы представляют также и человеческие души, взятые в различных положениях, либо в то время, когда они спокойно и незримо обитают в человеческом теле, и также в то время, когда они выходят из тела и блуждают неведомо где, например во время снов, обмороков, галлюцинаций, и, наконец, после смерти человека, когда они навсегда покидают человеческое тело и выходят совсем в неведомые области надземного или подземного мира. Надо признать, что для развитого анимизма утверждение Тейлора не может показаться приемлемым. Основным элементом развития идеи о духах является именно человеческая душа, ибо она доступна в некотором роде внутреннему наблюдению, которое предшествует наблюдению внешнему. Представление о духе возникает на той стадии развития анимизма, когда олицетворение переходит в одухотворение и возникает представление о каком-то духе-хозяине, о маленьком незримом человечке, который обитает внутри данного предмета, как будто в особом жилище, в наружном футляре земном.

«Так же как зернышко в орехе», — объяснял мне шаман. Это сравнение указывает на то, что дух-хозяин предмета и самый предмет мыслится одинаково со всем материальным, только один является оболочкой, другой — содержимым.

Однако представление о человеческой душе является все же позднейшим. До этого времени человек, не создававший раздвоения внешнего мира, не может осознать также раздвоения внутреннего мира. Действительность и сон для него одно и то же. Он их не различает, и поэтому не может поставить вопрос об их сходстве или об их различии. Для того чтобы получить ощущение, что душа во время сна покидает тело и блуждает неведомо где, надо сначала осознать различие между явью и сном. Только после этого можно выработать представление о том, что душа переходит из яви в сон и потом возвращается обратно.

Таким образом, представление о человеческой душе, разработанное Тейлором, не является правильным. При обозрении соответственных этнографических материалов, оно является недостаточным и не покрывающим всех фактов. В шаманских описаниях и фольклорных рассказах концепция души, выходящей из тела во время сновидений, отступает на задний план. Душа — это маленькая летящая душка, это душка, преследуемая злым духом и поедаемая им на лету. Душа — это нечто подвижное, пугливое, склонное к бегству, как и духи-помощники, которых я описывал выше. На различных рисунках, сделанных туземцами, относящихся к этому предмету, изображается погоня долгоногого и хищного духа за мелкой поджарой душонкой. Два духа-людоеда разрывают пополам человеческие души и поедают их. Душа постоянно в движении, пролетающая мимо, она производит звук, подобный жужжанию пчелы или жука.

«У гольдов душа на том свете является добычею духов. Гольдский шаман, взявшийся проводить душу благополучно в загробное царство, может вернуться и сказать: что душу отправить в загробное царство нельзя, так как она больна, злые духи отгрызли ей уши и высосали глаза. При этом известии родственники разражаются самыми безутешными рыданиями. Рыдает шаман и все гости, и после того шаман за особую плату должен совершить обряд исцеления души»²¹.

У удгейцев «со смертью душа оставляет тело, но не уходит далеко, а витает некоторое время около юрты, ожидая, когда шаман отведет ее в загробный мир. Это чрезвычайно трудное дело. Только настоящий шаман может выполнить эту миссию. Шаман

²¹ И. А. Лопатин. Шаманство у гольдов. Описание камлания над больным. Николаевск-на-Амуре, 1918, стр. 11.

на пути также встречает невероятные трудности, нередко возвращается обратно и на другой день вновь начинает странствования. Если шаман не доставит душу на тот свет, то она будет скитаться по земле и перейдет во власть черта, сама сделается чертом и будет вечно мстить своему роду. Загробный мир («буни») находится очень далеко, в той стране, где солнце на время заката скрывается за горизонтом. Там душа, в течение одного поколения, живет такою же жизнью, как и на земле, люди так же ловят рыбу, так же охотятся, женятся и снова умирают. После второй смерти душа становится меньше и уносится еще дальше на запад, где снова живет одно поколение, опять умирает и опять летит на запад к заходящему солнцу, становится все меньше и меньше, пока и совсем не исчезает»²².

Загробный мир («буни») у удгейцев совпадает даже по имени с загробным миром у гольдов и даже у тунгусов. С другой стороны, обращает на себя внимание четко изложенная теория о втором и третьем рождении души и смерти души, которая постепенно становится все меньше и меньше и в конце концов умирает и исчезает уже окончательно.

Такое представление о вторичных зарождениях души и ее окончательной смерти встречаются у разных народностей.

Другое сообщение, относящееся к тем же удгейцам, подчеркивает возможность отогнать злого духа от больного человека посредством брани и побоев. Это сообщение отмечает коллективный характер борьбы с духом. В нападении на злого духа вместе с шаманом принимают участие все члены семьи, вооруженные дубинами²³.

«Если же болезнь послана злым духом, чертом, — пишет Брайловский, — то задачей шамана является отыскание, какой вид принял черт, пославший недуг. Узнает об этом во сне от того же черта. После этого он делает изображение (фетиш), какое указано ему во сне чертом. Это изображение подвергается сильным побоям и поруганию»²⁴.

По свидетельству г. Белькевича, каждый из членов семьи, к которой принадлежит болящий, вооружается дубиной и под предводительством шамана идет к стоящему возле балагана травяному фе-

²² В. К. Арсеньев. Лесные люди и удгейцы (тазы), Владивосток, 1926, стр. 45.

²³ С. Н. Брайловский. Тазы (опыт этнографического исследования), Живая старина, 1901, в. III–IV, стр. 397.

²⁴ Там же, стр. 397.

тишу и начинают его бить до тех пор, пока он превратится в ничто. Черт напугается, по верованию удыге, и убежит.

Белькевич, как и многие другие исследователи, называет удыгейского злого духа просто чертом, хотя этот вольный перевод ведет к постоянным смешениям.

Однако Агапитов и Хангалов описывают бурятскую душу с большим соответствием концепции Тейлора.

«Душа представляется буряту совершенно отдельным от его тела существом, могущим покидать его временно и навсегда. В последнем случае наступает смерть. Болезнь и сон отличаются от смерти, так сказать, количественно. Сон и болезнь есть временное расставание души с телом, а смерть — вечное. Видение снов бурят объясняет тем, что в это время душа покидает тело, блуждает по земле и посещает царство духов»²⁵.

Надо сказать, что это философское представление о душе для меня не кажется вполне убедительным. Во-первых, далее следует указание, что душа может быть видима и слышима другим человеком. Она обыкновенно принимает вид пчелы, — стало быть, эта душа находится в движении, в полете. А дальше есть указание, что именно за этой душой охотятся злые духи, окружающие бедного бурята со всех сторон. Эта душа очень пуглива, при всякой опасности она легко может вылететь из тела, особенно пуглива душа ребенка. Если злой дух похитит и съест эту душу — человек умирает²⁶.

Одним словом, это все та же пугливая маленькая душка, которая спасается бегством от хищного духа-людоеда, и ей совсем не до того, чтоб строить силлогизмы о различии между сном и бдением, между явью и сном.

Более замечательно то обстоятельство, что человеческая душа, по общим представлениям туземцев, маленькая, слабая, все же обладает сложным составом — она делится на части. У чукок, например, есть особые парциальные, «суставные души», у рук и ног. Если такая «суставная душа» исчезает, то соответственная часть тела болеет и сохнет. Одна из этих душ или все они могут быть у человека похищены духами, и тогда человек заболевает и под конец умирает.

²⁵ Н. Н. Агапитов, М. Н. Хангалов. Материалы для изучения шаманства [в Сибири]. Шаманство у бурят Иркутской губернии, Известия Вост.-Сиб. отдела Русского географического общества, 1883, т. XIV, № 1–2.

²⁶ См. *Anthropos*, XXII, № 3–4, стр. 578–585.

Гораздо чаще представление о сложной душе: двойной, тройной и даже четверной. Такое расчленение в рельефной форме встречается у якутов:

«У человека три души (“кут”): первая — “салагин кут” — это называется воздухо-душа. Эта душа странствует во время сна. Если в это время она попадает в руки Абасы (дьявола), то хозяин души хворает. Вторая — “Бор-кут” — земляная душа. Она ходит вокруг человека, далеко не отходя от него. Если Абасы поймает ее, человек хворает и может умереть. Третья — “Иня-кут” — подлинная материнская душа. Абасы не может поймать эту душу, потому что она никогда не выходит из человека. Когда шаман у злого духа выручает душу человека, то, спустившись на землю, он отпускает её на волю, и возвращается она в тело через темя»²⁷.

«По представлению телеутов, — пишет Анохин, — душа человека имеет семь свойств: кут, жула, тын, үзүт, сүна, сүр, jäl-салкын. Перечисленные свойства проявляются в различные периоды жизни человека, а именно: до рождения человека, вернее — до зачатия в утробе матери, при земном существовании и в период посмертного существования.

“Кут” понимается двояко: как зародыш (“embryo”), от которого начинается бытие человека, и как сила, поддерживающая бытие человека. Кут, по мнению телеута-шаманиста... дается человеку от небожителя Ылган’я, творца человеческого Кута — Анәм Јајуты, по-русски — “мать-творец”, живущего на четвертом слое небесной сферы. Кут, ниспосланный от Анәм Јајуты, воплощается в утробе матери и принимает вид красного червяка (“кызыл курт”). Этот зародыш в дальнейшем переходит... в обычный плод человека... Кут, давший начало бытию человека, остается жить с ним и расти... Кут сравнивается... с золотом с конскую голову и с серебром с овечью голову ... Он понимается как двойник, который может отделяться от человека, жить вне его и снова сообщаться человеку.

Жула — тот же Кут, вышедший из человека, блуждающий и не попавший обратно в человека.

Как только из человека вышел Кут, единство человека нарушается, оно как бы раскладывается на две половины, которые начинают жить каждая порознь — человек сам по себе, а Кут, переходящий потом в Жула, сам по себе. Вследствие этого человек начинает хворать и, если при помощи кама не возвратит в себя Кут, умирает.

²⁷ И. Корнилов. Из якутских поверий. Известия Вост.-Сибир. отдела Русского географического общества, т. XXXIX, 1908, стр. 82–85.

Тын есть духовное свойство, присущее человеку, скоту, зверям, птицам, гадам, траве и лесу... По отношению к человеку тын понимается различно. Во-первых, как душа, которая за злые дела по смерти человека подвергается мучению. Во-вторых, тын в связи с человеком понимается как способность дышать. Этой способности не имеют камни. В-третьих, тын есть жизнь, которая, по выражению телеутов, может порваться. В момент смерти тын выходит из человека. В связи с этим вопросом стоит камский тын-бура, имеющий, впрочем, свои особенности.

“Тын-бура” — камская душа как эмоциональная сила, которая делает кама способным совершать служение или иметь интимную связь с духами. При камлании тын-бура входит в кама [Она] передается другому молодому начинающему каму. Такой передачей порождается духовное камское преемство».

“Сүр” по-русски можно перевести: “образ”, “облик предмета”. Сүр человека... отделяется от своего объекта, но только при жизни, а не в момент его смерти. Отделение сүр от человека происходит исключительно по воле Ыгән’я Анәм Јајугы.

При болезни, причиняемой отсутствием сүра, телеуты обычно не камлают, потому что сүр, вышедший из человека, снова не возвращается в него.

Ўзүт — посмертное существо, присущее одному только человеку. В нем олицетворяется то, что у русских принято выражать словом “покойник” — дух умершего, который, по поверью, может являться родственникам после своего погребения.

Сүнә — душа человека. В момент смерти сүнә выходит из тела... После погребения сүнә покойника некоторое время живет дома, а потом идет по судам жаргы сајын... Хождение сүнә по судам сорок лет. По окончании странствования сүнә переселяется в область Арбыс-царя, духа, который ведает душами умерших людей.

Јәл-салкын (буквально: “легкий ветерок”) — то состояние, в которое обращаются добровольные люди после их смерти, и живут в другом мире жизнью, во всем похожую на жизнь людей, живущих на земле. Это их рай»²⁸.

Кроме того, есть душа «сүр» и душа «ўзүт».

Душа у юкагиров имеет тройной состав.

Старик Таулях с реки Ясачной говорил Иохельсону следующее:

«Есть три души “айби”: одна душа живет в голове, другая в сердце, третья пропитывает все тело. Человек заболевает, когда головная душа

²⁸ А. В. Анохин. Душа и ее свойства по представлению телеутов. Сборник Музея антропологии и этнографии Академии Наук, т. VIII, 1929, стр. 253 и след.

улетает в царство теней или ускользает в подземный мир к своим родным, испуганная выходением в тело злого духа из категории “кукуль” или “йоибе”. Однако в этих случаях человек не умирает, и шаман может легко спуститься в царство теней и привести назад душу.

Но душа, от которой зависит жизнь человека, — это вторая душа — “аиби” сердца. Третья душа отбрасывает тень на землю. У умерших нет тени. Все, что живет, имеет три души, но недвижимые предметы имеют только одну душу».

Также, по описаниям бурятов, у каждого человека по три души. Когда придет время умереть, с того света прилетают Эрлыки и ловят душу обреченного к смерти и уводят к Эрлен, Номон-Хану на суд. Но вторая душа остается на этом свете, становится «бохолдоем», живет своим домом и хозяйством, как жил при жизни умерший человек.

Третья душа получает самостоятельное существование как раз после смерти человека. Она покидает тело умершего, превращаясь в бохолдою или поселяясь в змеях и других пресмыкающихся. Если же эта душа принадлежала шаману — она превращается после его смерти в «заяна».

По верованиям остяков, душа состоит из двух составных частей: «тит» и «ис». Тит — это собственно душа, тот принцип, через который живое существо отличается от мертвого. Поэтому слово «тит» означает также «жизнь».

Ис — это скорее тень, но она отличается от физической тени человека²⁹.

Все эти представления относятся вообще к живой душе, еще не съеденной духами и не унесенной на тот свет.

Рядом с этим существует группа представлений, относящихся к душам умерших, т. е. к тем душам покойников, которые попадают на тот свет и окончательно там поселяются.

Таким же маленьким образом, уменьшенной копией обыкновенного человека, душа представляется также для более культурных народов. На греческих вазах душа, исходящая из тела, изображается как маленький карлик. То же относится к Египту, где на барельефах изображаются маленькая человекообразная душа «Ка». То же самое мы видим в Индии (Махабхарата, III, ССХСХVI).

²⁹ С. К. Патканов, соч. т. I, стр. 145 [Патканов С. К. Опыт географии и статистики тунгусских племен Сибири на основании данных переписи населения 1897 г. и др. источников. Ч. 1-2. СПб.: Тип. об-ва «Слово», 1906].

Отношение к покойникам вообще двойственное. Во-первых, немедленно после смерти преобладает чувство недоверия и страха перед покойником. Чукчи, например, убегают от покойника прочь, оставляя их на произвол судьбы, особенно во время заразы, когда умирают соседи и собственные семейные, оставив во владении покойников весь шатер со всем имуществом.

Так же точно и у якутов, по указанию Щукина, оставляли покойнику юрту со всем имуществом, ибо боялись, что злой дух избрал ее своим жилищем и переведет всех живущих в ней одного за другим³⁰. Рядом с этим покойника пытаются умиловить. У якутов умершего одевают в лучшие платья, в этот день разрывают землю для гроба. С покойником кладут две пары платья, заколотую верховую лошадь, узду и из съестного непременно мяса и масла. Шкуру убитой скотины развешивают на деревьях или на особых столбах.

У юкагилов также и у тунгусов трупы умерших помещали на особых помостах. Помосты эти устраивались на сваях вроде амбаров на высоких ногах, служащих для хранения пищи. Целью такого амбара-помоста была охрана от собак или диких зверей.

Личные вещи покойника, лучшие одежды, оружие, украшения отсылались с ним на тот свет. Все это ломалось и рвалось, во-первых, для того, чтобы сделать это негодным для возможного вора, а во-вторых, для того, чтобы покойник мог использовать самую душу этих вещей. Покойникам всегда давали с собой обильную пищу. Пищу эту время от времени возобновляли. Ее, разумеется, съедали мыши, горностаи и другие мелкие звери. Однако считалось, что если родные не будут кормить покойника, то он может умереть с голоду.

У юкагилов, по указаниям Иохельсона, особенно тщательно обламывали острые концы и края у оружия затем, чтобы помешать умершему употреблять это оружие против родственников. Кроме того, наконечник вынимался и закладывался острием внутрь. Все узлы на одежде и обуви завязывались так плотно, что умерший не мог бы их развязать.

Одновременно с этим принимали ряд мер, чтобы покойник не мог вернуться и вредить живым людям. Вместо того чтобы вынести покойника в дверь, его выносили в особую прореху, сделанную в кожаной стенке шатра. Покойнику закрывали скорее глаза или даже завешивали лицо, чтобы он не мог разглядывать своих родных мерт-

³⁰ Н. Щукин. Поездка в Якутск. СПб., 1833, стр. 201.

выми глазами и решить, кого из них увести с собою. При возвращении с похорон употребляли всевозможные приемы, чтобы запутать покойника и затруднить ему преследование.

Так, отправляясь на похороны, размещались в одном порядке, возвращались в другом.

По дороге исполняли обряд тройного магического ограждения. Сперва деревянной чашей, каменной стеной, наконец, огненной рекой, в полном соответствии и подробностями легенды о так называемом магическом бегстве. В погребальном ритуале у чукок эта древнейшая легенда человечества ожила и получила действенные обряды и практику.

Одновременно с этим родные и соплеменники проявляют к покойнику совсем другое отношение. Усопший родственник считается покровителем, благожелательным помощником, склонным оказать содействие в труднейших обстоятельствах. К нему постоянно обращаются с просьбами, заклинаниями, совершают в связи с этим поминки, магические обряды, стремясь обеспечить себе его благожелательную помощь.

Суть дела состоит в том, что это двойственное отношение к покойникам относится к различным промежуткам времени, прошедшим после смерти.

В начале, тотчас же после смерти, родные покойника жестоко огорчаются, они плачут, рвут на себе одежду, царапают лицо, даже наносят себе раны ножом. В то же самое время, под влиянием страха, они готовы отдать покойнику все лучшее, что у них есть. Наконец, они стремятся отделиться от покойника, увести его прочь или самим убежать от него и воздвигнуть между ним и собою ряд неподвижных магических преград.

Однако с течением времени горе смягчается, и страх проходит. Покойник представляется родственникам, так сказать, в облагороженном, подчищенном и идеализированном виде. Вспоминаются его хорошие поступки, его полезные дела, его знания, его промысловая удача и мудрость, накопленная опытом. Такой покойник, естественно, превращается в покровителя, ибо для данной семьи или группы отрадно представить себе, что среди множества загробных, чужих и враждебных духов есть один наш собственный родич, которого мы знали при жизни на земле и который, конечно, должен быть к нам постоянно благосклонен.

Так возникает на основе культа мертвых поклонение предкам, обитающим все время на том свете, но даже и оттуда следящим за судьбою потомков и оказывающим им постоянную помощь.

Например, у самоедов при погребении выдвигается первый момент — отношение страха и вместе убоготворение покойника.

«Если в чуме умрет кто-нибудь из самоедов, то у чума все покрывало раздирают в том месте, под которым лежит покойник, и переламывают шесты, на которых он держится, — пишет Иславин. — Затем через день или через два покойника кладут в сани, запряженные его любимыми оленями, и везут на место погребения, выбирая большею частью те места, которые заняты уже погребением. Оленей убивают на месте, сани ломают и оставляют с покойником все его личные вещи. Вернувшись домой, тотчас же переносят чум на другое место, иногда очень далеко»³¹.

Напротив того, у юкагиров особенно выдвигается вперед второй момент — почитание предков. Об этом у Иохельсона в «Материалах» указано следующее словами юкагирского рассказчика:

«Прежние люди у шамана, когда он помрет, мясо отделить от костей желая, перчатки одевали, маски одевали, брали железные крючки. Мясо его, захватив крючком, к себе тянули. Руками не брали, потом сушили на солнце и делили его между родственными семьями, давая каждому пай. После этого кости делили. Череп его, как бога, почитали. Делали для него деревянную куклу, туловище делали как у человека. Череп его настоящий приставляли сверху, одежду вышивали всю целиком, для лица его делали особую оболочку, вшивали белые глаза, обозначали рот, сверх вышитого кафтана одевали кафтан из теплых шкур. Такого человека почитали, сажали в переднем углу, что было лучшего, там кормили, жгли перед ним в огне. Этого человека имели как бога»³².

³¹ В. Иславин. Самоеды в домашнем и общественном быту, СПб., 1847.

³² В. И. Иохельсон. Материалы по изучению юкагирского языка и фольклора, собранные в Колымском округе, т. I. Образцы народной словесности юкагиров (тексты с переводом), СПб., 1900, стр. 112–113.

Глава V

КАРТИНА АНИМИЗМА

В дальнейшем нужно указать, что для анимиста природа является наполненной не только кипением бесчисленных духов, но также множеством реальных явлений и предметов. Звери на тундре, птицы в воздухе, рыбы в море, травы в полях, деревья в лесах, камни в горах — каждый листочек, каждая хвоинка и былинка являются частью этого огромного наполнения реального мира.

Я приведу отрывок из сказки о Чесоточном Шамане, который неоднократно цитировался:

У богатого оленевода Меемнгына умер единственный сын. Он послал за Чесоточным Шаманом, который обитает в другом мире: «за пределом земли, где небо и земля сходятся, там живет этот великий Шаман — Чесоточный муж». Мальчика унесли злые духи. Чесоточный Шаман должен пуститься в поиск.

«Я пришел», — говорит Чесоточный, — «вызванный тобою. Хотя и трудно найти украденного, но можно испробовать. Ведь мы с тобой оба одинаково шаманы. Искал ли ты своего сына?»

— «Искал». — «Где искал?» — «Везде». — «Что нашел?» — «Ничего». — «Наверху над нами светятся многочисленные звезды — смотрел между ними?» — «Смотрел». — «Что же?» — «Нету». — «О, где же найти твоего сына, если там нет! ... В глубине моря живет множество крупных тварей, тюленей, моржей, лахтактов — смотрел ли между ними?» — «Смотрел». — «Что же?» — «Нету». — «О, где же найдем твоего сына, если там нет! ... В глубине моря живет множество средних тварей: белых, красных, серых рыб, нагих и одетых чешуей, — искал ли между ними?» — «Искал». — «Что же?» — «Нету». — «О, где же найдем твоего сына, если там нет! ... В глубине моря живет третье множество мелких тварей: морских звезд, ракушек, червей, водяных клопов, искал ли между ними?» — «Искал». — «Что же?» — «Нету». — «На поверхности земли бегают всякая дичь: дикие олени, лисицы, медведи, зайцы, волки. На поверхности земли ползают всякие насекомые, белоголовые жуки, сороконожки, пестробоки и черные жуки. В глубине земли роются красные черви — искал ли между ними?» — «Искал». — «Что же?» — «Нету». — «На пространстве земли растет множество трав, смотрел ли ты от былинки к былинке?» — «Смотрел». — «Что же?» — «Нет». — «О, где же найдем твоего сына, если там нет! ... Пересмотрел ли все побеги и отростки тальника среди пустыни?... Пересмотрел ли все стволы лиственниц в лесу?» — «Пересмотрел». — «Что же?» — «Нету». — «Все

видимое и осязаемое, все существующее на этой земле — пересмотрел ли ты?» — «Пересмотрел». — «Что же?» — «Нету». — «Под этой землей есть другая вселенная, принадлежащая Келе: у ней есть свое небо, свои звезды, свое солнце и месяц, и свое море — смотрел ли ты между всем существующим на той земле, между звездами наверху, рыбами в море, травами над землей и червями в почве?» — «Смотрел». — «Что же?» — «Нету». — «Под этой вселенной есть третья вселенная, населенная людьми; там тоже свое небо и свои звезды, свое море и свое солнце и месяц. Искал ли между всем существующим на той земле?» — «Искал». — «Что же?» — «Нету». — «Над этой вселенной есть третья вселенная, принадлежащая людям, тоже с морем и звездами, и солнцем, наполненная дичью в лесах и рыбой в воде, — искал ли там?» — «Искал». — «Где больше жизни: на надземной или на подземной вселенной?» — «Как раз одинаково». — «Где больше рыб в море, дичи на поле, птиц в воздухе — в надземной или подземной вселенной?» — «Как раз поровну». — «Обыскал ли ты вселенную на восходе солнца?» — «Обыскал». — «Обыскал ли ты вселенную на закате солнца?... А на потухании зари?... А лежащую в полдень?... А лежащую в полночь?» — «Все обыскал, нигде нет». — «А выше всего есть над нами вселенная, небольшая и принадлежащая Птичьей Женщине, там посмотрел ли?» — «Нет, не смотрел, той вселенной я не знаю». — «Вот, должно быть, Птичья Женщина украла твоего сына, пойду-ка его искать»³³.

Это рельефное изображение наполнения вселенной множеством реальных предметов опять-таки изложено шаманом в беседе двух шаманов о наполнении вселенной.

Рядом с этим надо указать также географическое наполнение земной ширины. В тундре, в лесотундре и в тайге — все урочища, долины и равнины, реки и озера, горы и горные перевалы — всё это имеет свои собственные имена на каждом из туземных языков (разумеется, там, где разные народы живут чересполосно) и, можно сказать, что при крайней скудности населения. Географическая карта наполнена именами гораздо плотнее, чем людьми. Каждый охотник помнит все это множество имен и представляет себе их расположение на карте до такой степени наглядно, что он в состоянии вычертить ее на бересте, на коже или на бумаге. Рядом с этим существует, как указано выше, представление о наполнении мира сверхъестественными существами и духами. Эти два представления отчасти

³³ Сказка о Чесоточном Шамане, Варыскалаул (Ытн'ыл) [Богораз В.Г. Сказка о Чесоточном Шамане. Варыскалаул (Ытн'ыл) // Живая старина. 1899. Вып. 2. С. 263–270].

перекрывают друг друга, а отчасти даже проникают друг в друга чересполосно. Последний абзац вышеприведенного рассказа говорит о Птичьей Женщине, которая является духом, имеет свою собственную особую вселенную и уносит туда души детей, похищенные ею с человеческой земли.

Мы встречаем такое же перечисление элементов наполнения мира в фольклорных произведениях других народов. Быть может, всего любопытнее то, которое содержится в так называемой Голубиной Книге. Там ведут разговор тоже два выдающихся лица: во-первых, Володимир Князь Володимирович, а во-вторых, премудрый царь Давид Евсеевич. Стих о Голубиной Книге вообще подвергся весьма основательной христианской переработке.

Таким образом, все вопросы и соответственные ответы увязаны с Библией и Евангелием, но также и со старой памятью сказителей:

«Скажи ты нам по старой памяти,
По памяти, что по грамоте,
По евангельской славной заповеди».

Все же можно отметить ряд вопросов реалистического содержания:

«Кое озеро озерам мати,
Которым река рекам мати,
Которая гора — горам мати,
Которая трава — травам мати,
Которая рыба — рыбам мати,
Которая птица — птицам мати,
Который зверь — зверям мати».

Можно отметить, как явный пережиток материнского периода, что все вопросы имеют в виду именно «мать» и ни один не спрашивает об отце.

В ответах, хотя и в христианизированной форме, можно указать ряд наивных анимистических суждений, например:

«А светел месяц от затылоцька от Господня.
Ночи темные — от сапог божиих.
Телеса наши — от сырой земли.
Кости крепкие — от камени.
Кровь — руда наша — от Черна моря».

В общем все же получается двойственное дуалистическое представление о мире: мир реальных вещей и мир духов. В этом лежит начало того дуализма, который в дальнейшем раздваивается на реальное и идеалистическое: на мир вещей и мир идей. Таким раздвоением отмечена вся идеалистическая философия вплоть до последнего времени.

Так же точно анимистическое мировоззрение, которое представляет широкую базу этого дальнейшего философского идеализма, принимает вообще наличность параллельного двойного бытия, в различных проявлениях и формах.

Так, например, уже в советскую эпоху, когда советские культурные поселки, так называемые культбазы, стали внедряться в самую толпу туземных расселений на севере Евразии, анимистическое мировоззрение должно было включить в свое представление о мире и эти советские поселки, которые принесли другие хозяйственные и технические формы, другие обычаи и другие идеи. Северный анимизм дал этому такое выражение, что советские поселки привезли с собою особенных духов — русских, советских и отличных от духов туземных. Это раздвоение тоже получило чрезвычайно рельефную форму. На чукотской, эскимосской и коряцкой территориях появились как бы острова, изъятые от местных сверхъестественных влияний и подчиненных влияниям, привезенным извне. Чукотские духи вообще не имеют власти над территорией культбазы. «Между нами и вами как будто стеклянная стена,» — говорят старики. — У нас разные духи и разные обычаи».

Таким образом, ребенок, которого посылают учиться из чукотского стойбища в советскую школу культбазы, временно откачивается от связи с туземными влияниями. Его можно переодеть из меховой одежды в ткань, снять с него амулеты, состричь прическу, имеющую магический характер, от этого ему не будет никакого вреда. Но когда он вернется обратно в родительский дом, хотя бы на летнее время, он должен оставить чужие влияния и опять подчиниться своим домашним силам.

Такое раздвоение доходит до того, что, например, отдельные семьи, в том числе даже шаманские, которые по разным причинам вступили в конфликт с местными туземными духами, что бывает чаще, чем можно думать, находят выход в том, чтобы переселиться на советскую территорию, т. е. на урочища, близкие к культбазе, куда туземные духи уже не залетают и где властвуют духи новые,

пришедшие извне. Несколько лет тому назад в соседстве с чукотской культбазой в бухте Лаврентия возникла своеобразная полушаманская база, основанная такими беглецами с чукотской стороны, которая существовала в течение нескольких лет, но потом была ликвидирована.

Мы видим здесь раздвоение географическое; в одном и том же «среднем мире», по терминологии анимистов, существуют рядом две территории, которые подчиняются различным обычаям и различным группам духов.

Другое раздвоение анимистического мировоззрения относится к трудовому производственному процессу. Производственный подход, по существу, для человека является подходом материалистическим. Человек покоряет природу с древнейших времен для того, чтобы удовлетворить своим основным потребностям. Это совершается при помощи трудового процесса. В чем сущность трудового процесса? В том, что человек изучает с большой глубиной и тонкостью явления природы. На базе такого изучения совершается активный человеческий труд.

Человек изучает свойства зверей: хищных, приносящих опасность, и травоядных, дающих ежедневную пищу. Он создает на основании этого знания множество орудий, приборов и ловушек, чрезвычайно затейливых и сложных и заключающих в себе элементы дальнейших орудий и машин. Дощечка для наводки стрелы самострела на данную высоту, начиная от маленького горностая до огромного лося, по существу, предваряет наводку зенитного орудия на летящий в облаках аэроплан.

Первобытный человек имеет свою собственную науку, она состоит из совокупности знаний об охотничьей добыче и охотничьих ловушках.

Однако производство первобытного человека, так же как и его космогония, вмещает две группы действий. Одна группа, или серия, имеет характер реальный и материалистический, другая — имеет характер магический.

Охотник, уходя на промысел, исполняет множество заклинающих обрядов, соблюдает запреты, обеспечивает себе покровительство духов и шаманов — это линия магическая.

Мне говорили эскимосские охотники: «Ты думаешь, мы сами убиваем тюленей и моржей? Нет, это матери, сидя у костра, привле-

кают заклинаниями тюленей и моржей, чтоб было что жевать молочным зубам маленьких детей».

В эти заклинания охотник искренно верит. Если не будет таких заклинаний, охотничья удача отойдет и заменится уросом³⁴. Звери вообще станут невидимы, выстрелы не будут попадать, стрелы или пуля отклонится в сторону, нанесенные раны не будут смертельны, зверь станет неподатливым к смерти и даже раненый уйдет, потеряется неизвестно куда.

Напротив того, при удачных заклинаниях звери будут попадаться часто и подходить близко, выстрелы будут попадать, раненый зверь станет податливым к смерти и не будет уходить далеко от охотника.

С другой стороны, охотник не меньше, чем заклинаниям, верит своему луку и стрелам, своему ружью и копью, обоим хитроумным и затейливым ловушкам. Он никогда не пойдет на охоту без точно выверенного лука и исправного ружья и не будет надеяться только на силу своих заклинаний.

Орудия промысла и вообще всякие орудия труда никак не могут быть представлены злыми, вредоносными. Он по существу добрые, благотворительные, они поддерживают жизнь человека. Если с ними связаны магические образы, то они тоже благотворительные, надежные и сильные защитники человека.

Например, у гольдов:

«Гида» — копье тоже имеет своего хозяина «Моршон»: он самый верный, самый надежный и самый сильный защитник человека. Моршон, т. е. хозяин копья, никогда и никого не боится: «как будто огонь», — говорит гольд. — «Пуля может пугаться, она может сворачивать, идти мимо, Гида же никогда, только держи его в руках, и она свое дело сделает»³⁵.

Из этого всеобщего правила есть, конечно, исключения. Охотничье оружие, начиная служить войне, увеличивается в размерах, нож превращается в меч, вместе с тем оно становится предметом поклонения. Так, множество древних народов поклонялось мечу.

³⁴ Урос — «урок» — северно-русское слово. Означает неудачу в промысле, возникшую вследствие магических влияний. «Руки уросит» — не стреляет, как следует. «Изурочить кого» — испортить заклинаниями и другими магическими действиями.

³⁵ А. Н. Липский. Элементы религиозных психологических представлений у гольдов, Чита, 1923, стр. 39.

Точно такие лодки, челноки, байдары и другие тому подобные средства передвижения при выездах на морскую охоту тоже становятся предметом поклонения и обоготворения, ибо морская езда и морские промыслы несут в себе опасность для жизни охотника.

Таким образом, и в производстве мы имеем рядом два подхода: материальный и магический. В лечении болезней, в идеях рождения и смерти мы имеем только одну линию — магическую. Шаман лечит больного только заклинаниями. Мы увидим в дальнейшем важность такого различия.

Шаманский вариант анимизма имеет также свои особые черты. Сюда относятся прежде всего духи-помощники. Они противопоставляются духам-убийцам, с которыми враждует шаман, и все рассказы о шаманстве относятся к борьбе с духами-вредителями при помощи духов-помощников. Духи-хозяева, как безразличные, стоят несколько на заднем плане.

Представление о духах-помощниках, конечно, возникло гораздо раньше специализации шаманства. Каждый ребенок тотчас же после рождения получает особого хранителя, точнее, особый амулет или группу амулетов, которые привешиваются на шею в виде ладанки или привешиваются к одежде. Этот хранитель-амулет является вообще материальным, и то покровительство, которое он оказывает ребенку, тоже имеет материальный характер. Смертельный удар, наносимый духом-убийцей, попадает прежде всего по амулету — амулет разрублен пополам, а владелец его остался невредимым. Мы встречаем в фольклоре различных народов постоянные примеры такой защиты, которую дает амулет своему обладателю, преимущественно в материальной форме.

Я выше указал, что, например, у чукок амулет и шаманский дух-помощник обозначается одним и тем же термином «еҕеҕ», но, конечно, шаманский дух-помощник представляет дальнейшую эволюцию и, так сказать, спиритуализацию простого материального амулета.

Вторая специфическая черта шаманства заключается в том, что шаманское служение отодвигает несколько на задний план магическую сторону обряда. Шаманское служение состоит в общении с духами, которое выражается песнопением, пляской, прыжками, драматическими диалогами, которые ведутся частично посредством чревоуговения. Это специальное шаманское служение длится в течение многих часов, и только лишь после того исполняется магический

обряд, с его определенной целеустремленностью, производственной или лечебной.

Этими свойствами шаманское служение приближается к жреческому и отделяется от более простого и целеустремленного колдовского магического обряда.

Наглядное доказательство того, что анализ вопроса о шаманстве нельзя ставить без прочной увязки с определенной спецификой, мы имеем в работах Г.В. Ксенофонтова. Его основные работы «Хрестес. Шаманизм и христианство», «Легенды и рассказы о шаманах», «Культ сумасшествия в урало-алтайском шаманизме» относятся к различным сторонам изучения шаманства³⁶.

Несмотря на все его фактические знания и обильный материал, относящийся к якутам, бурятам и тунгусам, его анализ шаманства совершенно беспредметен, неопределим и даже неуловим. В предисловии к «Культу сумасшествия в урало-алтайском шаманизме» А. Окладников совершенно справедливо указывает на то, что «попытка вывести мифы Востока из религиозных верований урало-алтайских племен грешит против правила “одинаковые причины порождают одинаковые следствия”, которым предусматривается параллельное развитие идеологических явлений на разобщенных территориях из аналогичной социально-экономической базы и суживается роль культурного заимствования... Ссылка на авторитет Карла Маркса не скрывает бессознательного, быть может, стремления вывести всю культуру от берегов Ледовитого океана, что напоминает труды сторонников культурного превосходства арийцев»³⁷.

«Для марксиста паназиатская тенденция неприемлема в равной мере, как и панарийская»³⁸.

Впрочем, концепцию Ксенофонтова едва ли можно назвать бессознательной. Так, в тезисах своего доклада «Кочевой быт и религия» он прямо говорит: «Колыбель человеческой культуры в Старом Свете находится в полярной зоне, а не в благодатном юге»³⁹.

³⁶ Г.В. Ксенофонтов. Хрестес. Шаманизм и христианство. Сборник трудов Г.В. Ксенофонтова, переплетенных в одном томе. Иркутск, 1929. Хранится в библиотеке Музея истории религии Академии наук СССР в Ленинграде.

³⁷ А. Окладников. Предисловие к Г.В. Ксенофонтову, Культ сумасшествия в урало-алтайском шаманизме, Иркутск, 1929, стр. 4–5.

³⁸ Там же, стр. 6.

³⁹ Там же, стр. 5.

Тут же встречаем и такой тезис:

«Ввиду того, что собаки-волки запрягались в санки только парами, — культ сына божьего принял форму почитания двух близнецных братьев или сестер»⁴⁰.

Это удивительное объяснение связано с общим стремлением Г. В. Ксенофонтова увязывать технику прямо с идеологией без всяких посредствующих звеньев.

Тезис десятый: «гром, молнию и дождь первобытные скотоводы рассматривали как плотскую связь бога-отца и богини-матери»⁴¹.

Это утверждение, заимствованное прямо из устарелых концепций школы Макса Мюллера, конечно, ничего не дает для анализа шаманства.

Тезис первый: «В глубочайшей древности Урало-Алтайские номады (вернее, “Саяно-Сибирские” — монгольские, тунгусские и турецкие племена) имели общее мифологическое представление о первошамане, который мыслился и как первый человек, и “культурный герой”»⁴².

Тезис второй: «Этот первый шаман представлялся сыном божественной пары супругов — вечного неба-отца и матери-земли, которые посредством чисто физиологического процесса супружеской любви и естественных родов произвели, создали все живые существа на земле: растения, животных и человека, т. е. все три вида жизни на земле»⁴³.

Трудно представить себе, что, собственно, автор понимает как «первого шамана», который является божественным сыном вечного неба-отца и матери-земли.

Я должен отметить также, что шаманское служение на всех вариантах, на всех ступенях своего развития имеет коллективный характер. У чуков и эскимосов, так же как у якутов и бурятов, шаман не может совершать свое действие без постороннего участия слушателей, без участия толпы.

Шаманство вообще возникло как специализация из обрядов семейной или общественной магии, в которых предполагается по-

⁴⁰ А. Окладников. Предисловие к Г. В. Ксенофонтову, *Культ сумасшествия в урало-алтайском шаманизме*, стр. 7.

⁴¹ Там же, стр. 9.

⁴² Там же, стр. 6.

⁴³ Там же.

головное участие всех членов коллектива. Руководителем такого коллективного обряда является старейший член-мужчина или женщина, в других случаях — наиболее сведущий или наиболее возбужденный член общины коллектива, который в дальнейшем и превращается в специалиста, т. е. в шамана.

Однако шаман не может шаманить без слушателей. Они должны время от времени издавать установленные возгласы, одобряющие его действия и подтверждающие его изречения.

Мало того, в среде этих слушателей должен быть особый главарь вроде греческого «хорега».

Когда в начале моего общения с чукчами я заказывал то или иное шаманское служение, выходили постоянно недоразумения, так как я в качестве заказчика и должен был руководить ответными возгласами. Это выходило нередко невпопад, и тогда нарушалась ясность и целостность шаманского служения. С течением времени все это обошлось.

Шаманское служение, связанное с производством, имеет нередко характер мистерии.

Дженес⁴⁴ описывает шаманские заклинания, обращенные к Подводной Владычице у медных эскимосов, следующими чертами:

«Владычица обитает на дне морском в снежной хижине, у входа в виде сторожевых собак привязаны два медведя: бурый и белый. С ней обитает карлик мужского пола, ростом в три фута, эскимосы называют его Унга, соответственно его характерному крику. Если эскимосские женщины шьют слишком много, сидя на морском льду, или нарушают запреты против одновременной варки сухопутного и морского мяса, Унга собирает всех тюленей внутрь хижины, и промысел у эскимосов прекращается. Тогда шаман устраивает служение в доме пляски и спускает в дыру длинный ремень с петлей на конце. Вокруг ремня собирается большой хоровод и поет следующее заклинание:

“Женщина внизу, она хочет удрать.
Ее маленьких тюленчиков я не умею достать.
А этот шаман — он не может с ней справиться,
А этот шаман — он не может с ней справиться.
Туда, где люди не могут жить,
Я сам сойду и сделаю, что нужно.
Он справиться не может.

⁴⁴ [Report of the Canadian Arctic Expedition 1913–1918. Vol. 12: Jenness D. The Life of Copper Eskimos. Ottawa, 1922. 277 p.]

Туда, где люди не могут жить,
Я сам сойду и сделаю, что нужно”.

Когда заклинание пропето, шаманы стараются будто бы затянуть петлю на руках Морской Владычицы и вытащить ее наверх, но с тем, чтобы ее голова была чуть пониже пола. Выше тащить ее нельзя: если кто-нибудь из пляшущих людей увидит ее, она жестоко рассердится. Шаманы начинают ее уговаривать и просят пожалеть голодающих людей.

В конце концов она спускается вниз и приказывает Унге выпустить тюленей».

Шаманские действия и все другие религиозные обряды имеют вообще два целеустремления: 1) оказать помощь производству или защита его от вредителей; 2) лечение болезней и защита людей от нападения злых духов или от других магических причин, производящих болезнь и смерть.

Нетрудно усмотреть, что производственная цель шаманства является и первоначальной и основной. Однако некоторые полевые наблюдатели склонны игнорировать производственный характер шаманства и выдвигать вперед лечение. Такая перестановка происходит довольно естественно, особенно при беглых, мимолетных наблюдениях. Производственные обряды вообще не совершаются в виде сезонного цикла и совпадают с началом или окончанием основных промыслов, поддерживающих существование данного племени.

Впрочем, и лечебное шаманство имеет два варианта. Первый вариант — коллективный, когда группа, племя защищается как целое от нападения злых духов сочетанием обрядов групповых и обрядов специализированных, собственно шаманских. Второй вариант — индивидуальный, когда шаман лечит того или иного больного в порядке индивидуального камлания и притом за индивидуальную плату. Проезжий путешественник натывается прежде всего именно на такое индивидуальное шаманское лечение. И потому в описаниях такие примеры встречаются чаще всего.

Нет недостатка в исследованиях, склонных обобщить такое шаманское лечение и выдвинуть его вперед, оставляя без рассмотрения производственные действия шаманов.

Такое обобщение встречаем у новейших ученых, у Д.К. Зеленина в различных его сочинениях. Например, в его статье, напечатанной в Известиях Академии Наук СССР, 1935 год, под заглавием

«Идеологическое перенесение на диких животных социально-родовой организации людей», читаем: «Практическую функцию этих тотемических союзов людей с животными мы склонны видеть, между прочим, в мнимой борьбе людей со своими болезнями: Первобытные люди приписывали свои болезни воздействию животных при встречах и столкновениях с ними, и тотемический союз с животными должен был предохранить членов тотемного клана от таких болезней, а в случае появления болезней — излечивать их»⁴⁵.

Надо сказать, что Д. К. Зеленин видит в тотемизме религиозно-идеологическое преломление родового строя. Таким образом, и тотемизм, и родовый строй получают объяснение, связанное прежде всего с лечением болезней.

Однако в литературе нет недостатка в подробных рельефных описаниях общегрупповых магических, и в частности шаманских обрядов, относящихся к производству. Мы встречаем, например, в «Коряках» Иохельсона описание китового праздника.

«Когда охотники убили кита и потянули добычу к берегу, их встретили с плясками, наряженные по-праздничному женщины».

Потом идет подробное описание всех необходимых приготовлений.

«Когда все приготовления были кончены, тишина была сразу нарушена громкими и радостными криками женщин: “Вот пришли дорогие гости, приходи к нам почаще. Когда уйдешь назад в море, зови к нам своих друзей” и т. д.»⁴⁶.

Следующие три дня прошли во взаимных посещениях и угощениях, наконец, на следующее утро произошла церемония снаряжения кита в обратный путь.

В описании этого праздника Иохельсон не указывает на специальную роль шамана, хотя и в чукотских, и в коряцких производственных праздниках шаманы принимают постоянное участие.

Другой пример относится к осяткам и заимствован из сочинения известного писателя-миссионера Григория Новицкого, из книги, написанной в 1715 году. Здесь в производственном обряде шаманы играют первенствующую роль:

⁴⁵ Известия Академии Наук СССР, отделение общественных наук, 1935, № 12.

⁴⁶ Религиозные верования народов СССР, том I, стр. 53.

«Егда время угодно начинается быти ловлению рыб, когда прешедшей зимы солнечным сиянием льды распущаются... тогда служителие бесов жерцы их начнут лестьми коварно произности, аки бы видение прыяше от сего бездушного истукана, что вся рыбы морския времени сего ввести имеют в ловли их, народа же издревле помрачен лестию веру емлеть великодушествуя в надежде скоро исходить к ловлению рыб, и первую рыбу морскую, яже нелму нарыцают, егда по случаю обращуть в его мерзкую приносят жертву, сваривше сию прежде вытостию уста и нос идолу сему замазуют, прочая же сами снедают: снедше, по обычаю своему, вместо благодарения палками мешцуть в воздух...»⁴⁷

Интересно указать, что Новицкий называет остяцких шаманов не волхвами или колдунами, а именно жрецами.

Так же точно и в камлании алтайских шаманов деятельность кама (как жертвоприносителя, заклинателя духов и мудреца, предсказывающего будущее) во всем блеске и во всей полноте проявляется во время церемоний, сопровождающих большое жертвоприношение небесному божеству, обитающему на золотой горе в шестнадцатом небесном слое, Бай Юльгену.

Празднество имеет сложный характер и продолжается два или три дня.

Главное отделение великого шаманского действия происходит на второй день, после заката солнца, и тут шаман должен показать свою силу и все актерское искусство:

Отец Юльген трижды возвышенный.
Ты создал, Юльген, всех людей,
Которые, шумя, нас окружают.
Ты, Юльген, снабдил нас всем скотом.
Не предавай нас в его руки...
Дозволь нам противиться злему (духу)
Не указывай на нас Кормесу (дух зла, сопровождающий человека).
Не предавай нас в его руки⁴⁸.

Мы видим здесь соединение обоих обрядов: производственного и лечебного в их коллективной форме. Такое соединение чрезвычайно характерно для шаманского действия.

Такой же двойной характер, производственный и лечебный, имеет общественное камлание, справляемое у самоедов:

⁴⁷ Религиозные верования народов СССР, том I, стр. 205.

⁴⁸ Религиозные верования народов СССР, том I, стр. 190.

«С наступлением темной и холодной поры, когда прекращаются звериные промыслы и между инородцами чаще встречаются болезни, самоеды целую толпою собираются в одно место и начинают поговаривать, что шаманам пора бы начинать смотреть дорогу, худо будет, если люди начнут умирать. Шаманы, узнав желание народа, дают согласие на устройство “чистого чума”.

Обряд отличается сложностью и продолжается день или два. В обряде участвуют несколько шаманов: старые и молодые. Кроме песнопений шаманы показывают также свое искусство в трюках и фокусах. Некоторые шаманы их, желая высказать свою чародейственную силу, показывают фокусы: так, например, режут себе ножом горло и живот протыкают палками. Эти штуки, а по словам шаманов истязания, делаются ими в угодность и умиловивление дьяволов. В давние времена шаманы после таких фокусов показывали раны с истекающей из них кровью»⁴⁹.

Я могу засвидетельствовать также, что и чукотские производственные празднества сопровождаются состязаниями шаманов, как в песнопениях и собственно в камлании, так и в исполнении различных более или менее замысловатых трюков.

Глава VI

КОСМОГОНИЯ

Космогонию можно выделить как особый отдел идеологии шаманства.

Мир вообще представляется трехъярусным, трехчленным. Верхний ярус — это надземный мир, нижний ярус — это подземный мир. Поверхность земли, на которой мы обитаем, — это средний ярус. На различных рисунках эта трехъярусность мира изображается тремя полосами или тремя концентрическими кругами, с размещенными в них соответственными изображениями.

Наиболее типичным и стройным может считаться опять-таки чукотское представление о мире. Три яруса мира путем расщепле-

⁴⁹ П. Третьяков. Туруханский край. 1869, цит. по сборнику «Религиозные верования народов СССР», том I, стр. 224.

ния верхнего и нижнего яруса могут обратиться в пять, семь, девять ярусов миров. При этом средний земной ярус всегда остается нерасщепленным. Расщепленные ярусы верхнего и нижнего миров обыкновенно населены, чередуясь, различными группами существ: первый ярус населен враждебными духами, второй — предками-покойниками, третий — опять духами, четвертый — особыми «небесными людьми».

Симметрия верхних и нижних миров вообще сохраняется, мало того, все наполнение и расположение существующих миров, верхних и нижних, а также среднего мира, одинаковы вплоть до мельчайших подробностей.

Вместе с тем мир надземный совпадает с областью рассвета, зенита и полудня, вообще со всеми областями, относящимися к свету и солнцу, также с направлением вверх по реке и вправо от говорящего.

Мир подземный совпадает с областью заката и запада, надира и полуночи, т. е. с областями, относящимися к ночи и тьме (а часто и к луне), также с направлением вниз по реке и влево от говорящего.

В различных сказках описывается, например, как человек пошел на восток и тем самым стал подниматься вверх и попал на небо или, наоборот, пошел на запад и тем самым под землю, под нижнюю изнанку земли.

Особенность движения духов и шаманов в том состоит, что они обыкновенно движутся по всем трем ярусам. Дух ныряет под землю, потом выныривает из-под земли и взлетает на воздух, и на рисунке его движения имеют поэтому волнообразный характер. Во множестве рассказов описывается, как состязаются духи с шаманами в таком волнообразном трехмерном движении. Иногда недостаточно искусный шаман, вынырнув из земли, вдруг «прикипит» и застрянет на грани миров — ноги в подземном мире, пояс в среднем мире, а голова в надземном мире. Чтобы выручить его из такого катастрофического состояния требуется умение и настойчивость его более искусных товарищей и подвластных им духов-помощников, и это достается нелегко.

Подробности рассказа иногда напоминают современные оккультические идеи о «пассах», при помощи которых можно из мира земного попасть в мир потусторонний и вернуться обратно.

Трехмерное движение чрезвычайно характерно для духов. Например, в сеансе чукотского чрево вещания появление духов знаме-

нуется чуть слышным звуком, раздавшимся в далекой высоте, наискось, направо от шамана. Звук постепенно усиливается, превращается в звуковую бурю, пролетает через помещение, уходит в землю наискось, налево от шамана. И так, постепенно слабая, исчезает в глубине.

Волнообразное свойство такого трехмерного движения, между прочим, объясняет, почему чукотско-эскимосский шаман, впадая в транс и отправляясь в сверхъестественный мир, сперва непременно погружается под землю, вместе с бубном, под землю уходит из шатра и только далеко снаружи выныривает и взлетает ввышину.

Есть, впрочем, и другой род междумирового движения, вертикально восходящий вверх. Такое восходящее движение поднимается к Полярной Звезде, к самому зениту, и потом проникает сквозь отверстие ее подножия. Таким образом, оно попадает в наднебесный мир. Наши небеса являются одновременно землей, земной поверхностью для наднебесного мира. Дальше возможно подняться на вторые небеса и проникнуть сквозь ту же зенитную дыру во второй наднебесный мир. Полярная Звезда одна и та же во всех мирах, и у подножия ее повсюду зенитное отверстие.

Вертикальным движением восходят, например, мертвецы, сжигаемые на погребальном костре. Вместе с дымом они поднимаются прямо к зениту. Точно так же шаман верхом на орле или прямо в орлином образе, желая проникнуть в поднебесное пространство, взлетает к зениту. Тут, очевидно, имеет влияние наблюдение над восхождением дыма и полетом орла. С другой стороны, такое вертикальное движение имеет характер одинокий и спокойный. Спирально-волнообразное трехмерное движение духов и шаманов чаще всего связано с борьбой, с состязанием.

Это представление о трехъярусном мире разработано в чукотской космогонии с большой последовательностью. Например, в фольклоре, в одном рассказе о состязании шаманов, более сильный шаман бросает своего соперника с большой силой ввышину. Соперник пролетает сквозь первый мир вперед головой, потом сквозь второй мир вперед ногами и попадает в третий мир — ненастный и туманный. Он очутился верхом на выступе скалы, нависшем над бурным океаном. Малейшее неосторожное движение сбросит его вниз.

В другом рассказе молодой шаман, околдованный соперником, бросается вон из шатра. Он пробегает опрометью сквозь спальное

помещение, выскакивает в наружный шатер, т. е. сквозь второй мир и тогда попадает в третий мир, туманный и ненастный. Здесь он очутился в таком же положении на выступе скалы, как было описано в предыдущей легенде.

Нужно отметить, что покойники, человеческие души, поднимаясь в потусторонний мир, попадают в соответственный ярус, где они должны обитать.

Шаман, улетая на поиски за душою, украденной злыми, враждебными духами, естественно, попадает на совсем другой ярус, там, где обитают враждебные духи и куда они уносят живую человеческую добычу, украденную ими с земли.

Это довольно четкое различие загробного путешествия покойников и потустороннего движения шаманов необходимо для того, чтобы правильно ориентироваться в динамике чукотской космогонии.

Трехъярусное представление о вселенной встречается во многих космогониях и религиозных системах, как первобытных, так и более развитых.

В браманизме, джайнизме и буддизме постоянно упоминаются три мира вселенной, т. е. мир богов, мир людей и мир духов (подземный).

Можно предполагать, что в космогонии всех северных народностей это трехъярусное представление о вселенной существовало вообще в таком же отчетливом виде, как у чукоч-эскимосов.

Однако сведения, имеющиеся в литературе, носят неполный, отрывочный, дефективный характер.

Так, например, у тунгусов, по данным Рычкова, вся вселенная тоже делится на три части: верхний мир («нахна»), состоящий из девяти небес, средний мир («дунда») — земная поверхность и подземный мир, состоящий из двух частей: средний подземный мир («херхешки») и подземная пропасть («онпекит»). Средний мир, обитаемый, населяют люди, а остальные миры, сообразно характеру явлений природы, обитаемы: верхние миры — духами доброжелательными, а подземные миры — духами враждебными. Впрочем, враждебные духи иногда обитают и в среднем мире на облаках и на первом небе.

Верхние миры мало чем отличаются от нашего обитаемого мира. Там только светлее и теплее. Нижний мир также мало чем отличается от среднего мира — туда можно попасть только по дну реки.

Подземный мир представляет собою пропасть, где обитает могущественный дух земли Выхиндор и умершие шаманы.

На обитаемой средней земле есть еще особый мир — «буние», на полуночной стороне. Это царство теней и покойников⁵⁰.

Умершие шаманы и шаманки обитают глубже в этом подземном мире, который вообще представляет собою пропасть. Покойники в этих мирах находят своих родных, живут семьями, имеют оленье стада и вообще ведут жизнь, мало чем отличающуюся от настоящей земной жизни. Разница в том, что они невидимы.

У орочей Буни Боа есть подземный мир, где имеется почва, тайга, солнце и вода и где человек может без трудов иметь все то, что старался иметь на земле. Люди, попавшие в Буни, живут там долго, затем умирают и как дым поднимаются опять на землю, где в виде маленьких детей рождаются для новой жизни.

В подземной жизни, кроме Буни Боа есть еще Окки Боа, род ада, куда после смерти переходят нехорошие люди. В Окки Боа всегда бывает темно, холодно, и человек там с большим трудом достает себе необходимое. Путь с земли в подземный мир очень извилистый и обманчивый. Этот путь знают шаманы. Один шаман шаманил, попал сначала в горы, потом прорыл там глубокую яму и сказал: «Пусть эта яма будет дорогой в Буни Боа, куда все люди должны попасть рано или поздно».

У ненцев-самоедов в подземном мире протекает широкая река, которая ведет к месту обитания злых духов. Шаман, спускаясь под землю, сплывает по этой реке вниз, верхом на одном из своих духов-помощников зооморфного характера. Это может быть медведь или гагара, они служат для шамана не только средством для передвижения, но также и помощником, который помогает нападению на злых духов. Медведь, например, хватает их пастью и глотает целыми десятками или, напротив, разрывает их на части, как волк разрывает оленя. Дух — дикий бык бодает злого духа рогами, стараясь заставить его выпустить свою добычу, и т. д.

Легко видеть, что манджуро-тунгусское представление о вселенной совершенно однотипно чукотскому. Некоторые подробности, очевидно недостаточно точно приводимые Рычковым, можно понять только из чукотских представлений. Например, у тунгусов

⁵⁰ Религиозные верования народов СССР, стр. 119.

над средним миром имеется несколько слоев обитаемой плоскости: облачный слой, первое небо и, очевидно, второе небо.

Такие же точно обитаемые слои: облачный слой и первое небо — имеются и в чукотской концепции.

У гольдов имеется загробный мир с тем же названием «буни», как и у тунгусов.

Шимкевич упоминает описание пути в этот мир с показанием восемнадцати названий различных местностей, сквозь которые приходится пробираться душе. Но, к сожалению, не приводит подробностей⁵¹.

У балаганских бурят небо всегда изображается на онгонах (священных изображениях) в виде дугообразной черты, по концам которой располагаются солнце и луна.

На западной стороне неба живут пятьдесят пять белых тенгеринов — добрых духов, главою этих западных тенгеринов является Есеге-Малан, имеющий девять сыновей и девять дочерей.

На восточной стороне обитают сорок четыре восточных тенгеринов. Восточные тенгерины считаются злыми и враждебно относятся к земным людям, которым они посылают разные несчастья и всевозможные заразительные и незаразительные болезни.

В дальнейшем у бурят описываются различные группы духов и божеств, обитающих на небесах и составляющих вместе целую классификационную систему.

Описание миров и ярусов вселенной отступает на задний план. Часть этих духов обитает прямо на земле. Например, на вершинах высоких Саянских гор живут так называемые ханы (цари) белого отделения (баруни)⁵².

У якутов существует представление о состязаниях шаманов и духов, которые гоняются друг за другом сквозь все три мира: надземный, земной и подземный.

Наконец, у алтайцев существует представление о разделении вселенной не менее отчетливое, чем концепция чукоч.

Кроме нашего солнечно-лунного мира есть еще девяносто девять миров, имеющих свое небо, свою землю и свой ад. В каждом

⁵¹ П. П. Шимкевич. Материалы для изучения шаманства у гольдов, Записки Приамурского отдела Русского географического общества, 1896, I, вып. 2, стр. 15.

⁵² Религиозные верования народов СССР, т. I, стр. 126. Ср. *Anthropos*, XXII, № 5–6, стр. 939–940.

мире свои управители, и на каждой земле созданы люди. Главный и высший из всех миров называется «кан-курбустан-тенгере». Управитель в нем, поставленный от Ульгэня — Нангызын-патмас-Бурхан. Земля в этом высшем мире называется «алтын-теленгей». Ад сего мира — «мангыс-тори-таамь», главный управитель его — Патпан-Кара. Средний из девяти миров называется «эзрезнь курбустан тенгере». Главным управителем там поставлен Бильгыйин-кере-атту-Тюрун-музыкай-буркан. Земля среднего мира — «алтын-шарка», ад, к ней принадлежащий, — «тюпкень-кара-таамы», управитель его — Патпан-каракчи («губитель»). Наш мир, самый меньший и самый низкий, — «кара-тенгере» («черное небо»). Главный управитель в нем — Майдере. Наше небо имеет тридцать три круга, или слоя, один выше другого. Принадлежащий нашей земле ад называется «тяптан-кара-тэш». Главный управитель в нем — Керей-хан («лютый»)⁵³.

Сравнивая алтайскую концепцию вселенной с концепцией чукотской, можно видеть, что они по существу однотипны, но только алтайская концепция отличается умножением частей и вообще нагромождением новых подробностей. Такое механистическое умножение и нагромождение подробностей весьма характерно для процесса развития религиозных явлений. Например, магические заклинания, обряды и запреты начинают свое развитие простейшими формулами, а потом постепенно разрастаются в большую и сложную постройку, чрезвычайно неудобную к исполнению. То же самое относится к различным системам богов, как будет видно в следующей главе.

Ю. П. Францов в своей последней работе цитирует мои указания о том, что в сказках шаманы погружаются под землю вместе с собственным телом и даже с бубном, а также и другие рассказы из действительной жизни про того или другого из шаманов, что он может погружаться под землю вместе с телом⁵⁴.

В связи с этим он приводит египетские рассказы и сказания о Сетне, где Сетне тоже погружается под землю, а именно это весьма

⁵³ В. И. Вербицкий. Алтайские инородцы. Москва, 1893 г., стр. 90–91. Пестрота прописных и строчных букв в названиях миров и их управителей воспроизведена по орфографии подлинника.

⁵⁴ Ю. П. Францов. Древнеегипетские сказки о верховных жрецах. «Сов. фольклор». 2–3, 1935, стр. 197.

своеобразное типичное трехмерное движение сквозь все три мира: подземный, земной и надземный.

Чукотские представления об этой трехмерности достаточно четки. Не менее четки также представления алтайцев.

Точно так же в первой части этой работы были приведены примеры, относящиеся к трехмерности миров в монголо-бурятском анимизме, заимствованные из работы Б. А. Михайлова.

Можно было бы привести и другие не менее четкие примеры, однако во всех этих случаях говорится о трехмерной концепции мироздания, но нет более конкретных указаний на трехмерное движение шаманов и духов по спиральным линиям из одного мира в другой.

Тем не менее я склонен считать, что так как вообще все представления и идеи первобытного мышления по существу динамические и связаны с вопросами, имеющими прямое отношение к судьбе человека и к его интересам здесь и в загробном мире, можно было бы сделать вывод, что трехмерное представление о строении миров предполагает также идею о трехмерном движении в пределах этих миров. Я мог бы, в свою очередь, поставить Ю. П. Францову довольно интересный вопрос о том, какой характер имеет движение различных сверхъестественных образов, покойников, духов, колдунов в египетском фольклоре.

В его примере указано только движение вниз, вглубь земли. Конечно, одновременно с этим существует и движение вверх из глубины земли наружу, связанное с идеей воскресения покойников.

Было бы желательно найти примеры волнообразного спирального движения, которое типично для сибирской космогонии. Надо найти параллель чукотско-эскимосскому шаману, который, уходя в сверхъестественный мир, сперва погружается под землю, под землю уходит из шатра и только далеко снаружи выныривает в вышину. Точно так же, возвращаясь из загробного мира, шаман погружается под землю, проходит под землей и выныривает в шатре. Это волнообразное трехмерное движение представляет специфику шаманской космогонии, и было бы весьма интересно найти соответственные примеры в других более широких областях, например в Египте, в Передней и Средней Азии и т. д.

Глава VII

ДУХИ И БОГИ

Форма анимизма, соответствующая становлению рода и вместе с тем сопряженная с начальной стадией развития шаманства, вмещает почти исключительно обилие духов, живущих в различных предметах и кишачих в пространстве, как было описано выше. Более укрупненные образы едва лишь намечаются. Сюда относятся духи стихийных явлений, солнца, луны, огня и т. д. и более обособленные образы, имеющие собственное имя. Духи, как правило, собственных имен не имеют, а определяются по категориям.

У чукок, например, рядом с обилием *kelet* (злых духов) и *etyñvñt* (духов хозяев) можно отметить, например, *Keretkun'a* — подводного духа, который управляет морем. *Qoren etñ* — «оленьего хозяина», который управляет и владеет оленями. Впрочем, оба эти образа, в конце концов, не выпадают из общей схемы духов. Я вообще не склонен называть их божествами, как делают многие исследователи. Так Штернберг называет огонь родовым божеством гиляков. В объяснении указано: «в каждом очаге сидит, по одним представлениям, старуха огня, родоначальница данного рода, по другим — старик со старухой и их потомство». Мы, стало быть, имеем здесь, в сущности, не богов, а «хозяев». Свой родной остров гиляк называет «миф» (земля). Это живое божественное существо, «голова» которого (Мыс Марии) и «подбородок» (Петекри) упираются в Охотское море, а «ноги» — два полуострова в Корсаковском округе, упирающиеся в пролив Лаперуза.

Этот образ, при своей величине, все же является скорее не богом, а духом.

Другие образы, имеющие индивидуальное имя, имеют больше прав на название божества, — например, по эскимосским воззрениям, во главе мироздания стоят три божественные владычицы: *Nila* — богиня воздуха, *Pinga* — богиня земли, и *Sedna* — богиня подводного морского пространства. Эти владычицы отличаются своим могуществом, от них зависит распределение морской и сухопутной дичи, и они могут быть действительно причислены к рангу божеств. С другой стороны, у гольдов отмечено отсутствие определенной классификации духов: «Почитание духов носит чисто местный характер. Так, например, Сеон-путчику пользуется поклонением на

реке Тунгуске, но у амурских гольдов он редко когда упоминается. Индивидуальная склонность, личный вкус и личные житейские переживания играют большую роль в выборе для почитания того или иного духа. Следует отметить то обстоятельство, что развитие мифологии у гольдов еще не закончилось, и поэтому создание новых духов происходит на каждом шагу»⁵⁵. Мы видим, что у гольдов даже выделение духов еще не закончено, тем более трудно говорить о божествах. На следующих стадиях развития шаманства один за другим выдвигаются новые образы, более обособленные собственными именами, иногда с целым списком нанизанных эпитетов, что указывает, впрочем, на неполное выделение индивидуального имени. Например, у якутов Кулаковский отмечает дюжину божественных образов, более или менее индивидуализированных. Таковы, например:

- 1) Самое главное сверхъестественное существо Ыт-тас олбох тох, онүрүк-кујас тыннāх ўс кіс бāргāсāлāх ўс-āс бāјāлāх Ырўн Ар-Тојон, что в переводе значит: «с седалищем из беломолочного камня, с дыханьем из сильной жары, с шапкой из трех соболей, подобный белой рыси, белый старец господин»⁵⁶.

Это единственный представитель добрых духов айы. Он создатель вселенной и человека, глава небес и остальных богов, живет, как уверяет большинство, на самом верхнем девятом небе.

Белый старец отличается пассивным характером. Так, по указанию Трощанского, он совсем не интересуется людьми. «Послав часть своих детей на землю жить, он перестал интересоваться их судьбой и совсем не вмешивается в дела людей по собственному почину и также не любит, когда к нему являются с докукой. Однажды ему доложили, что явилась с земли его дочь, ходатайствовать о брате, попавшем в беду. Он чрезвычайно рассердился и, между прочим, сказал: “Когда я спускал их на землю, я не говорил им: приходите назад. Если они расплодятся, пусть плодятся. Если умирают — пусть пропадут”»⁵⁷.

⁵⁵ И. А. Лопатин. Гольды амурские, уссурийские и сунгарийские. Записки общего изучения Амурского края. Т. XVII, Владивосток, 1922, стр. 212.

⁵⁶ А. Е. Кулаковский. Материалы для изучения верований якутов. Записки Якутского краевого географического общества, кн. I, 1923.

⁵⁷ В. Ф. Трощанский. Эволюция черной веры (шаманство у якутов). Ученые записки Казанского университета, 1903, кн. 4, стр. 33

- 2) Второй божественный образ — белый бог господин, властелин восьмого неба, во многом совпадает с первым.
- 3) Улу Тојон («великий господин»). Его полные эпитеты: улу-гун тө дүгар саҕа урдәх уолујан усуктар, Улутујар Улү Тојон («с наплывом под кадыком, величиною с глухаря, пробуждающийся со вздрагиванием, гордый и великий господин»). Это ужасно грозное и великое божество, которое больше карает, чем делает добро. Ввиду этого некоторые причисляют его к разряду злых духов «абасы».
- 4) Күрүө Цөсөгөй (цәсәгәй) тојон. Это бог-покровитель конного и рогатого скота, живущий на юго-восточном небе (там, где восходит зимнее солнце, как говорят якуты) и дарующий людям конный скот, который он может забрать обратно, если одаренный прогневит его.
- 5) Усәгәй јәјәхсiм — богиня, живущая на северо-восточном небе и дарующая людям рогатый скот, потому нарицательно называемая «анахсыт төрдө» («корень рогатого скота»).
- 6) Ан-Уасын, Уә Бүрай, Орој-Бүрай, Бүрай-Дохсун, Уордах-Уасыбыл, Сүн-Уасын, Сүрдәх-Кәнтәх-СүтәБурай-Тојон — семь имен одного и того же бога грома. Некоторые думают, что это имена семи братьев богов грома.

Я пропускаю вторую полудюжину богов. Легко видеть, что эти божественные образы не сведены в систему, а просто поставлены рядом. Сюда следует присоединить еще по крайней мере двух.

- 1) Божество огня, называемое Аал-Уот-Эс. Это, в сущности, тоже семь братьев: Быржа-Бытык, Кырыл-Тюсюмәр, Кюндюль-чаган, Кюра-Чаган, Хань-чаган, Хатан-Содуя, Ылгын-эрбия⁵⁸.
- 2) Бай-баянай, главный лесной бог и всякого промысла звериного и рыбного хозяин. У него тоже шесть братьев, перечисляемых по именам. По другим данным, духов Баяная, покровительствующих охоте, одиннадцать — девять братьев и две сестры.

⁵⁸ О верованиях якутов Якутской области // Известия Восточно-Сибирского отделения Русского географического общества, 1886, т. XVII, № 1–2, стр. 125. Русское правописание воспроизведено по подлиннику.

Мы видим все-таки здесь элементы для сведения в систему. Белый добрый бог противопоставляется другому — злому и гордому. Боги грома, боги огня и боги охоты представлены группами братьев. Но эта систематизация дальше не пошла. В других случаях мы увидим, что божественные образы смыкаются в полный пантеон.

Рядом с божествами существуют различные группы духов, которые, в сущности, помещаются на первом плане. Во-первых, «айы» — добрые духи, во-вторых, «абасы» — вообще злые духи. Они живут во всех трех мирах: верхнем, среднем и нижнем. Они невидимы для глаз, но при желании могут явиться человеку. Они могут обращаться всем, чем угодно. Абасы делятся на четыре категории: а) древние абасы, живущие в подземном мире; б) русские абасы, которые приносят заразные болезни. Русские абасы неуловимы, и шаман перед ними пасует; в) всякие мелкие духи, тоже вредные и злые; г) былинные и сказочные абасы.

Можно привести тридцать два имени только для первой категории духов абасы.

Третья группа — «иччи» — это духи-хозяева гор, рек, деревьев, всякой местности, каждого леса, каждого горного подъема. Иччи могут делать как доброе, так и злое. Также иччи обитают в каждом отдельном предмете, например, «Сымыт иччите» — зародыши яйца, «Харрах Иччи-та» — зрачок глаза.

Четвертый разряд — «уор» — это души умерших людей, они тоже людям причиняют болезни и смерть, поедают души живых людей и т. д.⁵⁹

Можно привести большой именной список наиболее страшных уоров. Все это большей частью уоры главных шаманов.

Пятый разряд — духи, заимствованные у русских. Таковы, например, первый — Чөчөүкэ (от русского «суседка»), род домового, крошечный дух величиною в палец, живущий за печкой. Второй — Сүлүкүн — дух проруби, водяной. У русских в Якутии Шелюкин — «Шишко-Шишига».

Духи и боги бурятów отличаются меньшей сложностью, но они организованы по другому принципу и представляют своеобразную табель о рангах. Старшие по табелю боги называются, как указано, тенгрии и тенгерины. Второй класс представляют «ханы»,

⁵⁹ А. Е. Кулаковский. Материалы для изучения верований якутов. Записки Якутского краевого географического общества, кн. I, 1923, стр. 18.

а за ними следует целый ряд богоподобных существ по нисходящей степени. Клеменц даже высказывает мысль⁶⁰, что на эту систематизацию сильно повлияла русская бюрократическая система.

Агапитов и Хангалов⁶¹ указывают, кроме тенгеринов, ханов и различных небес, еще следующие фигуры: 1) Эрлен-хан, 2) его писарь, 3) Эрю-харанойон, заведующий тюрьмой Эрлен-хана, 4) хан хото-бабай, брат Эрле-хана, и 5) хозяин черного коня, властитель особой темницы, где томятся души грешников, особенно шаманов и служащих лиц, старост, старшин, тайшай. Это тюрьма аристократическая, души простых людей не удостоиваются попасть туда, а после смерти, по мнению шаманистов, остаются на земле и скитаются без пристанища.

Мы видим, таким образом, бюрократическое классовое расслоение даже между небесными тюрьмами.

Эрлен-хан имеет множество подвластных чинов и писарей, все эти чины и писаря служат в его присутственных местах, которые у бурят так и называются эрлен-хани-сулган — контора Эрлен-хана.

В. К. Арсеньев описывает удегейских духов богов вместе и довольно спутанно.

«Высшее существо “Эндури”. Он один бессмертен, он никогда не снисходит к людям...

Кроме него, есть еще и второстепенные боги, но они все смертны и живут три поколения. Например, бог лесов и гор, “Онку”, живущий в самых глухих лесах. Он начальник всех зверей и птиц, он же посылает людям соболей на охоте... Это человек средних лет, угрюмый, с копьем и со стрелами на руках. Людям он никогда не делает зла.

Богом моря является седой старик “Тинихи”. Он хозяин рыб и морских животных (Сюгзаа-Адзани). Он посылает касатку нагонять рыб в реки и т. д.

После этих трех добрых богов следует целый сонм злых духов, которые мешают людям жить спокойно. Горный дух — “Какзаму”. Удехейцы представляют его себе худотелым великаном на тонких кривых ногах и с головой редькообразной, обращенной тонким концом вверх. Какзаму обитает в самых истоках рек среди скал и осыпей. Он хватает

⁶⁰ Д. Клеменц. О взаимных влияниях между ламаизмом и бурятским шаманизмом, «Этнографическое обозрение», 1909, № 4, стр. 28–29.

⁶¹ Н. Н. Агапитов. М. Н. Хангалов. Материалы для изучения шаманства в Сибири. Шаманство у бурят в Иркутской губернии. Известия Восточно-Сибирского отдела Русского географического общества, 1883, т. XIV, № 1–2, стр. 15.

людей, превращает их в камни (“када-ни”) и заставляет окарауливать сопки».

«Нам понятен тот страх и волнение, которые охватывают удехейца, когда он случайно попадает в скалистое ущелье, — пишет Арсеньев. — В руках у него факел из бересты. Он зажигает его при малейшем намеке на опасность и торопливо с криками проходит страшное место, оглядываясь на утесы, имеющие человекоподобную форму.

Чёрт “Боко” — это горбатый карлик на одной ноге и с одной рукой. Он живет в болоте. Благодаря его козням люди часто блуждают в лесу и не могут найти дороги.

Самый ужасный злой дух — “Окзо”, в виде страшной птицы с железными крыльями, с железным клювом и железными зубами. Он с быстрой молнии летает по всему свету. У него нет пристанища. И вот Окзо является шаману и велит ему сделать фигурное дерево. Окзо точно указывает, где и какое дерево надо поставить и какие должны быть на нем изображения птиц, людей и животных. Шаман должен исполнить требование Окзо, иначе чёрт найдет пристанище в его доме, и тогда шаман погиб безвозвратно. Вот почему все удехейцы боятся места, где стоят такие тхун, никогда не ходят туда ночью и даже днем стараются обойти их стороной.

Гром “Агды” — это дух, изрыгающий пламя изо рта и имеющий вид змеи с лапами и с крыльями. Если Окзо долго находится в одной местности, Эндури посылает Агды, и гром гонит черта. Окзо в страхе убегает. Вот почему на футлярах шаманского бубна всегда изображен гром в виде дракона, изрыгающего изо рта пламя»⁶².

Однако у других народностей, даже на более ранней стадии развития анимизма, божественные образы с обособленными именами складываются вместе, в виде пантеона. Прежде всего надобно упомянуть коряков с камчадалами, у тех и у других центральной божественной фигурой является большой ворон. «Кутх» — у камчадалов, «Куйкинняку» — у коряков. Kutq Qujkinnaqu — это, в сущности, одно и то же имя: «Куйкинняку» означает «большой Кутх». Кутх имеет жену Miti и детей — семь сыновей и пять дочерей. Впрочем, в настоящее время некоторые из их имен забылись, известны следующие для сыновей: 1) Ememqut, 2) Qeskinaqu («Большой Свет»), 3) Nanqa-Kale («Разрисованное брюхо»), 4) Kajnb-vilu («Медвежье ухо»), 5) Tjanto («Восходящий рассвет»). Для дочерей: 1) Jipea-neut, 2) Canaj-neut, 3) Jame-neut, 4) Кылу (жена Ememqut’a).

⁶² В. К. Арсеньев. Лесные люди удехейцы (тазы). Владивосток, 1926, стр. 33–34.

Вторая часть этих имен означает «женщина»⁶³, значение остальных частей неизвестно. Крашенинников⁶⁴ цитирует несколько соответственных имен для камчадалов. Кутх, жена его Ильхум, сестра его Хутлижич, сыновья его Сымскалин Тыжил-Кутха и дочь их Синдуку. Кутх и его семья являются центральными героями всех камчадалских рассказов и преданий. Некоторые из этих рассказов отличаются неприличными подробностями и вообще непочтительным характером по отношению к божественным фигурам, которые изображаются глупыми и беспомощными. По другим преданиям, Большой Ворон и его дети являются творцами и устроителями вселенной. Особенно видную роль играет Emetqut и Jiŋea-neut. Одна из звезд созвездия Плеяды носит имя этой последней.

Ворон и его семья появляются в чукотских легендах под теми же именами. Ворон — Kuurkl, жена его — Miti и старший сын — Emetqut, но они не играют у чукоч такого большого значения. Чукотский фольклор, находящийся на стыке азиатских и американских влияний, совместил эскимосскую Седну (Подводную Владычицу) и азиатского подводного бога Кореткуна. Также обширные легенды о Вороне-творце, которые сходны не столько с камчадалскими вариантами, сколько с легендами тлинкитов в Америке о Вороне Йэл. Однако существуют у чукоч и смешные рассказы про глупость и беспомощность Ворона, которого всегда выручает из самых трудных положений его жена Miti.

Таким образом, чукотский фольклор, несмотря на свое разнообразие и обилие и большое художественное напряжение, по существу, является сборным.

У вогулов-манси, по данным Чернецова⁶⁵, на общем фоне разнообразия духов существует следующая система богов:

Кощар-Торум — хозяин третьего верхнего мира.

Корс-Торум — его сын, хозяин второго верхнего неба.

Нуми-Торум — его сын, хозяин верхнего мира.

⁶³ В. И. Иохельсон [W. Jochelson]. The Koryak. Publications of Jesup North Pacific Expedition, vol. VI, p. 21.

⁶⁴ С. Крашенинников. Описание земли Камчатки, Петербург, 1819, т. II, стр. 100–107.

⁶⁵ В. Н. Чернецов. Вогульские сказки, Гослитиздат, Л., 1935, стр. 21.

братья и сестры Нуми-Торума	{	Калташ-Эква — Земля Хотол-Эква — Солнце Этпос-Ойка — Месяц Най-Эква — Огонь
-----------------------------	---	--

Хуль-Отыр — хозяин подземного мира.

Одна из сестер Нуми-Торума — Калташ-Эква — является одновременно и женой его.

У них семь сыновей, самый младший из которых Эква-Пырищ или Мирсусне-хум, т. е. «за людьми смотрящий человек».

Наконец, у алтайцев мы имеем не один, а целых два пантеона: с одной стороны Ульгень — благотворительное существо, оно управляет небесными светилами, производит гром и молнию, посылает дождь и град. На другой стороне Эрлик, злой и мучительный дух, он посылает на людей самые тяжкие бедствия — эпидемии на людей и на скот, его называют дерзким, бесстыдным, упрямым, несговорчивым. У того и другого есть сыновья и дочери. У Ульгенья девять дочерей и семь сыновей, у Эрлика тоже девять дочерей и семь или девять сыновей. Мы имеем, таким образом, две системы божественных образов, которые соединены и вместе разъединены дуалистическим противоречием.

Ульгень все же представляется главным богом.

«Когда еще не было ни неба, ни земли, был один Ульгень... Он сел на камень... и думал, что творить и как творить. Вдруг из воды выходит Аг-эне («белая мать») и говорит: «что придет тебе на мысль творить, скажи только ‘сделал’, ‘совершилось’, ‘так будет!’, а не говори ‘Что я делал, то бы не свершилось’...» Сказав это, Аг-эне скрылась и более никогда никому не являлась»⁶⁶.

Таким образом, рядом с Ульгением внезапно является образ более древнего происхождения, восходящий к материнскому роду Аг-эне («белая мать»).

Совершенно замечательно, что рассказ подчеркивает архаичность этого образа, так как Аг-эне скрылась и больше никому не являлась.

⁶⁶ В. И. Вербицкий. Алтайские инородцы. Москва, 1893 г., стр. 89.

Ульгень выше Эрлика, но, с другой стороны, он менее ясен. Он даже слабее Эрлика. Злой Эрлик как в легендах, так и в обрядах играет гораздо более активную роль, чем светлый и смутный Ульгень.

«...В понятиях алтайцев светлое божество — Ульгень — является менее ясным и определенным, чем представитель зла и тьмы Эрлик. В народных преданиях и сказках Ульгень выступает и действует мало: его образ жизни, характер, внешняя обстановка, принадлежности власти — слабо очерчены народной фантазией. Напротив, образ злого Эрлика ярко рисуется как в многочисленных сказках, так и в шаманских мистериях, которыми сопровождаются жертвоприношения алтайцев»⁶⁷.

Ульгень и Эрлик, несмотря на противоположные свойства свои, нередко по отношению к человеку действуют дружно и согласно, или, по выражению самих алтайцев, «имеют одни двери». Так, Ульгень, ожидая и долго не получая от человека надлежащей жертвы и в то же время по своей доброте неспособный наказывать, извещает Эрлика, чтобы тот наказал невнимательного человека; тогда виновный должен вдвойне платить дань, т. е. исполнить требование Ульгения и умиловить Эрлика. Эрлик, не получив вести от Ульгения, приказывает распорядиться Кагыр-Хану, старшему своему слуге-духу, имеющему власть над каждой юртой. Кагыр-Хан передает непочтительного человека во власть той или другой враждебной силы. Если человек, получив наказание, не исправляется, то наказание за наказанием следуют до самой смерти; если же он приносит положенную жертву Ульгению, тогда должен еще принести дары за хлопоты Эрлику и Кагыр-хану. Когда все будут удовлетворены, Кагыр-хан посылает своих слуг прекратить враждебные действия на человека, о чем Эрлик, в свою очередь, извещает Ульгения⁶⁸.

⁶⁷ М. М. Природа и население Алтая, Томские епархиальные ведомости, 1890 г., № 18, стр. 1.

⁶⁸ М. М. Природа и население Алтая, Томские епархиальные ведомости, 1890 г., № 18, стр. 3–4.

Глава VIII

ДУАЛИСТИЧЕСКИЕ МИФЫ⁶⁹

Одним из основных мифов космогонии Севера является дуалистический миф о сотворении мира. В нем участвуют две птицы, которые создали мир и сотворили человека. Верхняя птица, летавшая в воздухе, это Орел-Громник или Великий Ворон, а нижняя птица, которая не летала, а плавала в водной безбрежности, — это гагара.

Далее следует довольно известный рассказ о том, как нижняя птица нырнула и достала со дна морского щепотку ила в клюве, как верхняя птица создала из этого ила землю и человека, как обе птицы потом поссорились, и верхняя птица создавала доброе для человека, а нижняя птица создавала злое. По сводке А. Н. Веселовского⁷⁰, этот мир существует у горных черемисов Казанского края, где в сотворении мира участвуют два божества: благое — Юма, и злое — Кереметь. Кереметь является младшим братом Юма, но так же вечен, как и он. Когда Юма пожелал сотворить сушу, он приказал Керемети, который плавал по морю в виде селезня, достать из-под воды горсть земли. Кереметь достал, но, отдавая принесенную землю, часть ее удержал во рту. Юма дунул на горсть земли и велел ей покрыть собой воды, воля его тотчас исполнилась. Тогда и Кереметь стал выплевывать утаенную часть земли, и где плевал, там возникали горы и скалы. Затем Юма принялся высекать молотом искры из камня, и полетели сакчи. Кереметь подсматривал за ним в это время, и, когда Юма уснул, он также стал высекать искры, и полетели его собственные сакчи-шайтаны. Так объясняется происхождение добрых и злых духов.

Такого же типа рассказы существуют у мордвы, у вотяков.

Подробности о мифе у вогулов А. Н. Веселовский заимствует из книги К. Крона⁷¹. Мы имеем также недавнюю запись, сделанную

⁶⁹ [Опубликовано: В. Г. Богораз. Дуалистические мифы. Из книги «Стадии развития шаманства» / публ., коммент., предисл. М. М. Шахнович // Государство. Религия. Церковь. 2018. № 1. С. 196–212.]

⁷⁰ А. Н. Веселовский. Разыскания в области русского духовного стиха. Петербург. [Ч. XI. Вып. 5.] 1889. С. 7.

⁷¹ Krohn J. Finska litteraturens historia, [I, Helsingfors. 1891]. P. 175. [У Богоразы в тексте указан не автор книги Юлиус Крон (Julius Krohn), а его сын — фольклорист Каарле Крон, который выступил издателем шведского перевода работы своего покойного отца: Krohn J. Suomalaisen kirjallisuuden historia,

через полвека этнографом В. Н. Чернецовым. Однако за минувшие полвека миф нисколько не изменился. Миросозидание приписывается двум птицам-гагарам: большой гогаре и малой гогарке. Они работают очень дружно, ничуть не ссорятся: «давай вместе нырнем!» — нырнули, плыли, дыхание сдавило, вернулись назад. Второй раз тоже неудачно. Третий раз достали кусочек земли и пустились в обратный путь. На этот раз они очень долго под водой пробыли. Дыхание у них так сперло, что когда наверх выплыли, у большой гогары из груди вырвало воздух, и из груди кровь потекла. Оттого у гогары грудь красная. У малой гогарки из затылка кровь потекла, и теперь у всех малых гогарок затылок красный⁷².

Таким образом, мы здесь имеем вместо двух соперничающих птиц удвоение одной птицы, причем обе эти птицы работают дружно и не ссорятся.

Рядом с рассказом о сотворении мира мы имеем другой эпизод, не менее общераспространенный, о сотворении человека.

Приведу, например, самоедский вариант: небесный бог Ум сотворил землю и воду, рыб и птиц, растения и животных, наконец собаку и самоеда. Оба они были голые. Собака стерегла человека от дьявола, который завидовал его счастью на земле. Раз, когда человек спал, дьявол напустил сильный холод, и собака стала мерзнуть, и дьявол соблазнил собаку обещанием шерсти, он погладил ее рукою, шерсть на ней действительно выросла, и она позволила дьяволу приблизиться к спящему. Дьявол плюнул на человека, и оттого тело его покрылось прыщами (оспою).

Соответственный алтайский рассказ существует во многих вариантах. Привожу запись Потанина в виде пересказа. Царь неба плавал по поверхности океана, не находя на ней твердого участка земли для отдыха. Чтобы создать себе твердое убежище для отдыха, нужно было достать земли со дна океана. Для этого следовало бы нырнуть в воду под видом водяной птицы, но творец не обладал нужным для этого искусством принимать разные виды животных. Тут на помощь ему явился Эрлик, обладающий вещим знанием: он

Helsingfors, 1883–1885. А. Н. Веселовский указывает, что получил эту работу от К. Крона в корректурных листах и дает ссылку на издание 1890 г. См.: А. Н. Веселовский. Разыскания в области русского духовного стиха. С. 4. Скорее всего, Богораз самой книги Крона не видел, а воспользовался указаниями Веселовского, но перепутал издателя и автора].

⁷² В. Н. Чернецов. Вогульские сказки, Гослитиздат, Ленинград, 1935.

обратился в гагару, нырнул и вынес со дна моря горсть земли. Творец превратил ее в материк, который потом покрылся растительностью и заселился животными. Когда земля была создана, Эрлик потребовал себе права участия в управлении ею, но царь неба отказал ему. Возникла ссора между двумя творцами, окончившаяся по некоторым вариантам поединком или дракой. Одни предания говорят, что два творца заключили условие, по которому все живые твари должны принадлежать царю неба, а мертвые Эрлику. Другие же предания построены на представлении, что борьба между царем неба и Эрликом продолжается до сих пор. Таким образом, это предание приписывает Эрлику равное с царем неба могущество, а в некоторых случаях Эрлик оказывается даже могущественнее главного творца земли. Договор, заключенный между двумя творцами, ставит Эрлика во главе царства мертвых: он царь ада. Эрлику шаманистами приносятся столь же многочисленные жертвы, как и царю неба, а может быть, даже и больше. Словом, Эрлик стоит почти во главе шаманского культа, имя его популярнее имени царя неба. В то время как алтайцы дают царю неба имя Ульгень, буряты — Эсэгэ-Малан-тэнгри, а монголы — Гучин-гурбы-Хормустен-хан, царь ада всем этим трем народам известен под именем Эрлика⁷³.

Другие алтайские варианты записаны Анохиным. В сотворении мира соперничают братья — светлый Ульгень и темный злой Эрлик. Прежде чем создана земля, была одна вода. Над водою носился Ульгень и вместе с ним другой. Оба в образе черных гусей. Для того чтобы создать землю, нужно достать земли со дна морского. Другой дух ныряет на дно морское. Он захватил две горсти. Одну запихал в рот, чтоб тайком от бога отдельно сотворить свою собственную землю. Другую отдал богу. Бог посеял пригоршню и благословил ее, отчего она стала расти. Но во рту у другого спрятанная земля тоже так росла, что чуть не задушила его. «Выплюнь землю», — сказал белый бог. Другой принялся выплевывать, оттого произошли на земле болотные кочки. «Ты — черный, — сказал ему бог, — а теперь будет два народа: твой народ будет черный, а мой народ будет белый. Меня назовут Курбустаном, а твое имя — Эрлик».

По другому рассказу Ульгень создал тела человеческие и послал ворона к Кудая, высшему божеству, просить душ для своего творения. Ворон полетел на небо, Кудай дал ворону души. Ворон зажал их

⁷³ Г. Н. Потанин. Ерке. Культ сына неба в Северной Азии. Томск, 1916, стр. 7–8.

в клюве и полетел обратно. Путь был дальний, ворон почувствовал голод. Пролетая над землею, ворон увидел труп верблюда. Голод тянул его к трупу, но он пролетел мимо него. Потом ворон пролетел мимо конского трупа. Потом увидел труп коровы и захотел выклевать у ней глаза. Он потерял самообладание и крикнул: «Ах, глаза». Души из клюва выпали и рассыпались, упали на хвойные леса, сосны, кедр, ели, пихты и можжевельники — от этого деревья эти стали зеленеть зиму и лето. Пока ворон летал на небо, Эрлик ночью выходил из-под земли. Он увидел на земле новый дворец и подкрался к нему. Во дворце лежали тела людей, которые создал Ульгень. Опасаясь Эрлика, Ульгень поставил сторожить у дворца собаку. Собака раньше не имела шерсти, а была голая, как человек. Далее следует уже известный нам эпизод о том, как злой дух соблазнил собаку и испортил своим духом и плевками тела людей⁷⁴.

Возвращаясь к вогульскому фольклору, мы встречаем особо эпизод с вороном: на болотной кочке старуха со стариком жили. Земли всего лишь маленький островок, кругом вода. На месте земля не стояла. Северный ветер подует — к южному морю ее погонит. Сюда ветер поднимется — землю на север несет. Старик не знает, какая такая земля. Белого ворона однажды посылает: «Землю кругом облети, хочу знать, много ли она выросла». Ворон полетел и скоро вернулся. За то время, пока он летал, котел рыбы можно было сварить. Такой земля стала. На следующий раз ворон облетел всю землю, вернулся через три дня. И наконец, в третий раз ворон летел три года. На третий год глядит старик, летит какая-то черная птица. Это белый ворон почерневшим прилетел. «Почему почернел ты? Что сделал ты?» — «Что сделал? Человек умер, я его съел. Оттого почернел». Старик проклинает ворона: «Человека если съел, уходи прочь. Отныне ты сам зверей убивать и рыбу добывать не сможешь. Когда человек зверя убьет, ты кровь подбирать станешь»⁷⁵.

В якутском варианте после обычного метода создания земли из горсти песка, которую злой дух (или вторая птица) принесли со дна морского, следует эпизод о создании человека. Злой дух соблазнил собаку, которая стерегла тела людей, и запачкал их калом и всякими другими нечистотами. Творец пришел, наказал сторожа,

⁷⁴ А. В. Анохин. Материалы по шаманству у алтайцев. 1924, стр. 18.

⁷⁵ В. Н. Чернецов. Вогульские сказки, стр. 24.

а тела человеческие вывернул так, что наружная сторона пришлась вовнутрь. С тех пор люди внутри полны грязи и кала⁷⁶.

А. Н. Веселовский, изложив целый ряд вариантов мифа о мироздании, свойственных северным туземцам с двумя птицами-творцами, переходит к болгарским и русским вариантам и к старой повести о мироздании, которая на европейской почве существовала в течение веков, у сербских богомилов, у итальянских патаренов, у французских катаров и т. д. В этих легендах, как известно, вместо двух соперничающих птиц являются два божественных образа: белобог и чернобог. Бог-сын или бог-отец и Сатанаил и т. д. Он приводит также ряд восточнославянских вариантов, русских, украинских, белорусских и т. д., и вместе с тем ставит вопрос: какие варианты древнее — северные и сибирские или, напротив, европейские. Вопрос этот он оставляет открытым.

Между тем европейские варианты, конечно, напоминают древнеиранские представления о совместном и враждебном друг другу творчестве Ормузда и Аримана, которые, в свою очередь, могли в своей еще более древней основе иметь тот же птичий миф.

Если поставить вопрос о дуализме шире, мы должны, собственно, указать в мифе о сотворении мира два дуалистических варианта, которые разнятся друг от друга довольно резко. Первый вариант брачно-полового типа, где участниками мироздания являются муж и жена, например Небо и Земля. Один из этих образов считается мужчиной, другой — женщиной. Приведу выдержки из египетских преданий. Земля и Небо не были еще отделены, и Нут — представительница Неба, лежала еще на груди своего супруга Кеба⁷⁷. Кеб является богом Земли. Тогда их отец Шу вдвинулся между ними, подлез под нее и поднял ее в высоту и вместе с нею он поднял в высоту всех богов, которые до сих пор были созданы. Нут завладела ими, пересчитала их, превратила их в звезды⁷⁸. В дальнейшем Кеб и Нут, как два сопряженных начала, породили Озириса и Сета, потом Изиду и Нефтиду.

Этот вариант дуалистического сотворения мира, кроме Египта, был известен Вавилону. Привожу эпизод вавилонского сказания о сотворении мира из хаоса. Эпизод относится к битве Мардука

⁷⁶ А. Ф. Миддендорф. Путешествие. Ч. 2, стр. 320.

⁷⁷ Имеется в виду бог земли Геб (*примеч. М. М. III.*).

⁷⁸ A. Erman. Die ägyptische Religion. Berlin, 1909, S. 35.

с Тиамат. «Затем он возвращается к трупу Тиамат, разрубает его на две части, половину поднимает вверх и делает небо, запирает засовом и приставляет сторожей, чтобы не давать воде излиться»⁷⁹, — эта цитата составляет, в сущности, четыре строки (137–140) из таблетки IV мифа о сотворении мира.

- 137 Разделил ее пополам, словно раковину,
138 Одну половину поднял вверх, чтобы небо прикрыть.
139 Задвинул засов и приставил сторожей,
140 Эту воду охранять он им дал приказ.

Таким образом, одна половина Тиамат послужила Творцу мира вместо небесного свода. Соответственно этому мифу, по ту сторону свода находится также вода⁸⁰.

Впрочем, другой вариант о создании мира двумя птицами гораздо распространеннее этого брачно-полового варианта.

Веселовский заканчивает свой перечень якутами. Но к востоку от якутов лежит обширный комплекс других вариантов: коряцко-камчадалских, индейско-эскимосских о Вороне-Творце.

Ворон является по преимуществу создателем и устройтелем мира, похитителем солнца, дарователем огня, учителем культуры для людей. Это образ, отчасти подобный образу греческого Прометея. Этот образ является, по существу, одиночным. Тем не менее он постоянно развивается в различных направлениях. В чукотских рассказах он удваивается так называемым творцом, который, в сущности, является настоящим создателем мира. Ворон является только устройтелем мира, *Weltgestalter*, как называет его Франц Боас в одной из своих ранних работ. Между ними идет постоянная полемика. Причем творец заявляет притязания, что он создал также и Ворона, а Ворон, напротив того, выдвигает свою независимость.

В других вариантах, чукотско-эскимосских и индейских, специально относящихся к добыванию огня, Ворон удваивается группой других птиц, которые помогают ему раскрывать кожаный мяч, куда спрятано солнце. Рассказ начинается чудесным зачатием. Кожаный мяч, скрывающий солнце, спрятан в сундуке, в одиноком шатре,

⁷⁹ Б. А. Тураев. История Древнего Востока. Т. I. Л.: Социально-экономическое издательство. 1935, стр. 125.

⁸⁰ A. Ungnad. Die Religion der Babylonier und Assyrier: Übertragen und Eingeleitet. Jena, 1921, S. 45.

стоящем на окраине мира, где обитают злые духи. Ворон хочет проникнуть в этот шатер, но это ему не удастся. Тогда он превращается в хвоинку и падает в ковш с водой. Его выпивает вместе с водой молодая женщина, вышедшая из круглого шатра. Происходит чудесное зачатие. Женщина рождает младенца, это, в сущности, тот же Ворон, ничуть не изменившийся. Ему удается найти солнечный мяч и вышибить его ударом ноги из дымового отверстия. Он сам вылетает вслед за мячом, налетает на мяч и начинает клевать его. На помощь к нему слетаются другие птицы, ждавшие снаружи. Дятел, трясогузка, куропатка. Начинается обработка мяча. Мяч распадается на части, одна часть становится солнцем, другая — луной. Осколки рассыпаются звездами, а последний остаток птицы несут на землю как огонь. В работе над солнечным мячом куропатка обломала свой клюв, а ворон был обожжен, его белоснежное оперение почернело, и он стал меньших размеров.

Эта яркая подробность о почернении ворона напоминает соответственный рассказ, приведенный выше. Возможность сопоставлений расширяется концентрическими кругами. С одной стороны, ворон — похититель огня параллелен Прометею, с другой стороны, ворон, проникший в утробу девушки и рожденный вновь посредством чудесного зачатия, напоминает один из первоначальных мифов человечества о зверином боге, познавшем человеческую девицу, в результате чего родился божественный младенец, связанный одновременно со звериными богами и с земными людьми, их тотемными братьями. Последнее сопоставление, не менее отчетливое, относится к еврейскому богу Ягве, который некогда летал над бездною, очевидно, в таком же птичьем образе. Ягве тоже фигура одиночная, тем не менее взаимоотношения бога-творца Саваофа и Сатаны имеют, в особенности при создании первых людей и при их дальнейшей судьбе Адама и Евы, отчетливое дуалистическое представление.

С другой стороны, в еврейской легенде о потопе птицы выступают более отчетливо. Мы здесь имеем двух птиц: ворона и голубя, которые тоже соперничают в отыскании первой земли, после того как Ноев ковчег пристал наконец к горе Арарату. Ворон назад не является, голубь прилетает назад и приносит масличную ветку. Голубь, как известно, есть птица Духа Святого, так же и в данном случае он является благою птицею. Вогульский рассказ о том, как «Ворон землю мерял», одинаково близок как к чукотскому, так и к еврейскому миру.

Трудно даже определить, позаимствовал ли вогульский рассказ какие-нибудь черты библейских описаний через посредство миссионеров или он представляет самостоятельную версию, что гораздо вероятнее.

Привожу также рассказ Дьячкова из Анадырского края. Дьячков происхождением чуванец, был в 70-х годах XIX века учителем единственной школы в селении Марково. Его рассказ должен считаться чуванско-юкагирским вариантом этого мифа, конечно несколько обруселым, ибо чуванцы и юкагиры селения Марково стали говорить по-русски еще в первой половине XIX века:

По сказаниям языческих инородцев, первоначально мир растянулся только океаном, не было никакой твердыни, в воздухе над водами обитали два духа, один добрый, а другой злой. «Ну, — говорит добрый дух злему, — станем делать землю». — «А где же мы возьмем ее?» — «А вот ты, — говорит добрый дух злему, — оборотись в крахалья⁸¹ и нырни в воду, поищи землицы». Злой послушал его, оборотился в крахалья и нырнул в воду; три дня ходил под водою, нашел немного землички, принес и отдал доброму духу, но зернышко землицы спрятал у себя во рту, с тем намерением, что когда он увидит, каким образом сделает землю добрый дух, то он, по такому примеру, сделает свою землю. Действительно, добрый дух начал делать землю, и всякая ее частица начала быстро расти, даже и та частица, которая была во рту у злого духа. Когда из частицы доброго духа сделалась огромная земля, тогда злой дух свою часть более не в состоянии был держать во рту и выплюнул ее на новую землю, но она разбилась на отдельные кучи, от которых образовались горы. Потом они вздумали создать человека, только неизвестно из чего. «Ну, — говорит добрый дух злему, — сначала ты сделай человека, а недостатки я поправлю». Вот злой дух принялся создавать человека, но сделал костяного, т. е. без тела. «Ох! Какого дурного сделал, — говорит добрый дух, — нужно другого сделать». — «Нет, ты по крайней мере моего-то не бросай», — говорит злой. Тогда добрый сделал поверх костей мясо и тело, только, по просьбе злого духа, оставил непокрытыми конечности пальцев, т. е. ногти⁸².

⁸¹ Крахаль — водяная птица, похожая на утку (примеч. М. М. Ш.).

⁸² Г. Дьячков. Анадырский край. Записки Общества изучения Амурского края, т. II, Владивосток, 1893, стр. 120–121.

Я подверг анализу только один из мифов, который в основном связан с анимистическими мировоззрениями северных народностей, но, по-видимому, некогда имел гораздо более обширное распространение.

Такому же рассмотрению можно было бы подвергнуть ряд других мифов, не менее важных и основных. Таковы, например: 1. Миф о тройном магическом бегстве; 2. Миф об умирающем и воскресающем звере, в частности о медведе; 3. Миф об охотничьей богине-владычице и об ее жертвенно-брачном супруге. Второй и третий мифы представляют, по-видимому, два варианта одного и того же очень древнего мифа о зверино-тотемных предках земного человечества; 4. Миф о перелетных птицах, который одновременно встречается на крайнем северо-востоке и у восточнославянских народностей; 5. Миф о птичьих женщинах, одетых в лебяжью или гусиную шкурку, среди которых юноша находит себе невесту. Этот миф тоже отличается огромным распространением. Мало того, ряд птичьих мифов, указанных выше, возможно, имел общий источник.

Возможно, что этим источником является развитие птичьих перелетов с севера на юг и обратно, которые возникли, вероятно, сравнительно поздно, после того как обледенение стало заменяться потеплением. Стадия развития птичьих перелетов нам совершенно неизвестна, но, вероятно, такое развитие совершалось чрезвычайно быстро. Из анализа летных путей можно видеть, что перелеты возникли, например, еще задолго до осушения западного моря северной Евразии.

Таким образом, западная граница так называемого Ангарского материка, идущая в общем вдоль реки Енисея, является одним из важнейших летных путей северной Евразии.

С другой стороны, можно полагать, что такое поразительное явление, как ежегодные перелеты несчетных птичьих стай на расстояния в 10 и 20 тысяч километров, должно было подействовать на человеческое воображение и послужить ядром, вокруг которого завязались вышеуказанные птичьи мифы. Можно сделать также и такое указание, что более ранние птичьи мифы приписывали птицам выдающуюся роль, например, в космогонии. Птица является «громником», «творцом мира», создателем, покровителем людей.

Некоторые варианты этого птичьего мифа придают птичье-му образу гигантские размеры. Орел-громник, по рассказам и рисункам эскимосов, хватает как добычу огромных китов и кормит

ими своих птенцов. Эта северная легенда отразилась, как известно, в южных вариантах о баснословной птице Рох, которая в состоянии хватать и переносить в когтях целые корабли. Птица Рох является в популярном рассказе ближневосточного фольклора о плаваниях моряка Синдбада.

Некоторые позднейшие сближения птицы Роха с наличными крупными породами земных птиц, например со страусами, мне представляются малоубедительными.

Рядом с этим в истории птичьих мифов можно отметить снижение птичьего образа. Рядом с орлом или Вороном-громником являются меньшие птицы — помощники Ворона при мироздании, а потом они выдвигаются на менее ответственные роли. Типичным для всей этой эволюции является голубь, который в течение очень долгой эпохи был олицетворением женского божества (Афродита, Астарта), а потом стал вообще олицетворением человеческой души. В сказочном фольклоре более поздних веков выдвигаются маленькие птички, которые тоже являются либо вестниками, либо душами, покинувшими тело человека и представляющими легкую добычу для злого и хищного духа болезни.

Глава IX

ДУХИ-ВРЕДИТЕЛИ И ДУХИ-ПОМОЩНИКИ

Для шаманиста и шамана духи разделяются на две категории; во-первых, духи-вредители, духи-убийцы, которые вредят людям и с которыми шаман ведет непримиримую борьбу, и, во-вторых, духи-помощники, которые на тех или других условиях помогают шаману вести борьбу со злыми духами. Конечно, с более общей точки зрения обе категории духов объединяются вместе и обозначаются одним термином. Так чукотский термин «Kель» обозначает одновременно все категории духов, даже духов-хозяев, которые составляют особую категорию, и так называемые «благодетельные существа», которые представляют зародыш идеи о силах, благосклонных к человеку. Тем не менее все эти категории объединяются в одном термине «Kель» (мн. Kelet), обозначающем по пре-

имуществу злых духов. Мы имеем, например, множество сказок, в которых Kель охотится за человеческими душами. В других рассказах те же Kelet помогают шаману и вообще человеку, одаренному магическим могуществом.

Вместе с тем особо отличаются от других категорий так называемые настоящие Kelet или духи-убийцы, тебнһыт. Эти духи приносят болезни и заразы, они не подвластны шаману и никогда не являются на его зов. Шаман и не подумает призывать своих постоянно неизменных и безжалостных врагов. Однако они нередко приходят сами во время камлания и молча присутствуют при заклинаниях. Духи-помощники изобличают их, ибо их обязанность — постоянно наблюдать за убийцами и помогать шаману вести с ними борьбу. Некоторые из этих убийц имеют более обособленный образ и даже собственное имя. Самый опасный из них Ивметун, причиняющий особую нервную болезнь. Его изображают чернолицым с большой зубастой пастью. Другой дух-убийца — Итейюн — вызывает эпилепсию. Его изображают с перекошенным лицом. Оба эти духа нападают на людей в одиночку. Они помещаются в пустынных местах, на дорогах путников и набрасываются на них из засады.

Общее название всей этой категории духов-вредителей — это «Rekken» (мнж. «Rekkenһыт»). Rekkenһыт живут племенами и нападают на людей организованно. Tebнһыт — это специально духи различных болезней.

Есть и другие обособленные образы злых духов-болезней. Таковы кашель — «Teggin», насморк — «Reum», сифилис — «Etel». Они подбираются в одиночку к человеческим жилищам, забираются в них и потом влезают в нос и грудь, и т. д.

Однако большинство злых духов, враждебных человеку, составляют образ коллективный — это охотники за человеческими душами. Я приведу описание, которое неоднократно цитировал: «Охотники за человеческими душами подъезжают ночью на черных оленях к чукотским шатрам. Их олени невидимы, но они дышат огнем и сыпят искрами. Охотники привязывают оленей, потом бесшумно подходят к шатру и обматывают его кругом особыми сетями. После того они начинают тыкать под меховые полы шатра длинными шестами, чтобы вспугнуть оттуда маленькие душки спящих людей. Душки вылетают во множестве и застревают в сетях. Духи собирают их, связывают попарно, прячут вместе и увязывают на нарты. Потом увозят их в дальнюю дорогу к своему сверхъестественному станови-

щу. Впрочем, это становище во всем подобно человеческому стойбищу. Во время переезда пойманные души замерзают и становятся твердые, гремящие как кость. Духи отдают добычу своим женщинам. Женщины оттаивают их у огня, снимают с них шкуру, режут их на части, варят в котлах и кормят своего мужа и детей».

Это описание настолько материалистично, что предполагает возможность содрать шкуру с человеческой души.

По другим чукотским рассказам злые души, дающие болезнь, выходят из-под земли. Поэтому во время эпидемии не следует раскапывать землю, например рыть складочную яму для моржевого мяса.

В советскую эпоху, примерно в 1923–1925 гг., когда Исполкомы и РИКи сделали распоряжение о том, чтобы вырыть при оседлых поселках складочные ямы для общественных запасов моржатины, шаманы пугали население, что из этих ям вылезут злые духи и принесут заразную болезнь.

То, что сказано о чукчах, может считаться типичным для целого ряда народностей. По указанию Иохельсона, коряцкие духи (Kalan) совпадают с чукотскими даже по имени. Впрочем, есть и другой термин «*ñiñirt*». Это духи по преимуществу злые.

Коряцкие духи в общем довольно мелкие. Они, впрочем, «невидимо для людей могут изменять свою величину». Они набираются в шатер в огромном количестве, наполняют все углы и даже садятся на людей как мухи. Они ударяют людей по голове молотками и топорами, причиняя головную боль. Они кусают их, производя опухоли. Они стреляют невидимыми стрелами, причиняющими смерть, если только шаман вовремя не вырвет их из раны⁸³.

Юкагирские злые духи тоже, по указанию Иохельсона, соответствуют чукотским Kelet и коряцким Kalan. Они называются «Kukul» (на тундренном наречии «Korel»). Они могут входить в тело человека, поедать его внутренние органы и причинять ему разные болезни. Они обитают в подземном мире в нижней его части. В этом подземном мире царствует вечный холод и темнота. Только самые могучие шаманы решаются спускаться в эту нижнюю часть подземного мира.

⁸³ W. Jochelson. The Koryak, Publications of Jesup North Pacific Expedition, vol. VI, p. 27–28.

Некоторые из этих духов имеют обособленный образ. Таков, например, «*pinjuoje*» — это злой дух, обитающий в человеческой одежде, спрятавшись в ее складках. Он причиняет суставный ревматизм⁸⁴.

Особый класс злых духов «*joibe*». Этим словом обозначаются злые духи других народов, в особенности русские заразные болезни: оспа, корь, грипп. Эти чужие духи гораздо страшнее местных юкагирских духов, так как против них юкагирские шаманы бессильны.

Такое представление о том, что туземные шаманы бессильны бороться против духов заразных болезней, приходящих с запада от русских, весьма распространено среди различных народов сибирского севера.

У гольдов духи вообще называются «сеоны», но для злых духов есть особое имя — «бусеа». Бусеа нападает на людей, напускает на них болезни, похищает души и мучает их, заманивает в глухие места, в трясину или в омут. Только шаманы при помощи духов-помощников могут бороться с ними. Шаманы читают заклинания, потом выбрасывают злых духов из фанзы⁸⁵ при громких криках всех присутствующих «*Га!*», что значит «вон»⁸⁶.

У тунгусов, по указаниям Рычкова, злыми духами являются покойники, неви и млады. Обе категории обитают в подземном пространстве в бездонной пропасти, но живут как при жизни семьями и родами, имеют большие олени стада и прочее. Они производят на земле падежи скота, для того чтобы вести оленей под землю и пополнить ими свои стада. Но их шатры и их олени очень маленькие.

Они прячутся также на дорогах и сторожат людей подобно тому, как тунгусы сторожат зверя. Они нападают на людей и поедают их. Только шаманы способны защитить человека от этих ужасных покойников при помощи своих духов-помощников, умерших предков. Но с русскими покойниками бессильны бороться даже шаманы⁸⁷.

Все эти описания довольно однообразны.

Также у бурят есть несколько категорий злых духов. Первая категория — это ада, или анахай, которые нападают преимущественно

⁸⁴ W. Jochelson. The Jukagirs and the Jukaghinised Tungus, p. 152.

⁸⁵ Фанза — тип традиционного жилища на Дальнем Востоке (*примеч. М. М. Ш.*).

⁸⁶ И. А. Лопатин. Гольды амурские, уссурийские и сунгарийские. Записки Общества изучения Амурского края, Владивосток, 1922, т. XVII, стр. 212.

⁸⁷ К. Рычков. Енисейские тунгусы, Землеведение, Приложение к № 3–4 за 1922 г., стр. 113.

на детей. Им не дают никаких угощений и жертв, но для того, чтобы защитить детей, устраивают особый обряд приглашения шамана-покровителя (найжи). Еще до рождения ребенка семья приглашает найжи, и с тех пор он принимает постоянные меры против злых духов. В знак того, что в этом доме он найжи, шаман оставляет какой-нибудь магический предмет: зеркальце-толи, колокольчики, шкурку хорька и так далее.

За этот труд родители платят щедро, шьют для найжи шубу суконную или шелковую, дают лучшего коня, дарят золотом и серебром.

Мушубуны — это злые духи, живущие в лесах. Они нападают на взрослых людей, убивают их своим длинным красным клювом, твердым как железо, и поедают их мясо.

Надо также указать, что все эти категории духов-вредителей находятся в распоряжении злых богов, враждебных человеку, восточных тенгриев и связанных с ними злых ханов, заянов и других.

Злые духи якутов, как указано выше, представляют обширную категорию абасы. Абасы живут, как и якуты, улусами, родами и семействами, занимаются скотоводством. Они обитают в верхнем, нижнем и среднем мирах. Абасы верхнего мира имеют конный и рогатый скот. Абасы нижнего мира имеют только рогатый скот.

Многие души покойников не могут успокоиться и постоянно блуждают по земле. Такие беспокойные души называются «уер». Их на земле несметное количество. Уер тоже являясь вредителями. Они вредят даже своим собственным потомкам.

У алтайцев злые духи делятся на несколько категорий и вообще называются «кара» — «черные». Их объединяют также под общим именем «кёрмёс». Эти духи представляют, в сущности, души давно умерших шаманов и шаманок. Черные духи находятся в распоряжении злого бога Эрлика, о котором было сказано выше. Злые духи рассыпаны по всему лицу земли. Они разделяются на обжор (як или аза), духов смерти (алдачи), духов тяжелой болезни (кар или албыс). По рассказам алтайцев, злые духи не отличаются дисциплинированностью. Между ними происходят раздоры и распри и целые войны. Все они необычайно алчны и прожорливы и обладают способностью съедать живого человека. Когда человек умирает, алтайцы говорят: «Злой дух его съел».

Эрлик, несмотря на свою злобу, старается охранить человека от произвола злых духов. Для этого он посылает на землю своих сыно-

вей и богатырей. Они становятся у дверей и охраняют аил (поселок) от входа всего злого, за что и называются «броня двери» — *äjiktin* — *kujağy*. Если они заметят присутствие злого духа, они хватают его своими могучими руками и бросают в наказание в вечно кипящий котел, который находится у входа в ад.

Таким образом, сыновья Эрлика пользуются у алтайцев большим уважением, но вместе с тем их грозный гнев внушает людям ужас⁸⁸.

Из всего вышеприведенного видно, что представление о злых духах находится в неразрывной связи с представлением о шаманах. Как бы ни были злые духи опасны и ужасны, против них дают защиту шаманы. Вне этой связи они как бы не существуют.

Например, у чукок злые духи охотятся на людей, а на них самих охотятся шаманы. Злые духи невидимы людям, а шаманы невидимы духам. Злые духи называют шаманов тем же самым именем *Kelet*. Есть много затейных рассказов о том, как злые духи нападали на человеческие поселения, а шаманы отплачивали им тем же.

С другой стороны, в звериных сказках промысловые звери, особенно дикие олени, относятся к человеческим охотникам с таким же суеверным почтением, как охотник относится к духам. Звери называют людей тем же именем *Kelet*.

Можно составить своего рода пропорцию: звери относятся к человеческим охотникам точно так же, как охотники относятся к злым духам. Охотники относятся к злым духам, как злые духи относятся к шаманам.

Шаманы борются со злыми духами-вредителями, убийцами при помощи особенных духов-помощников, которые являются руководителями и указателями действий. Духи-помощники у чукок имеют разнообразный характер. Это чаще всего звери и птицы, волк и ворон, мышь и сова, горностаи, морж, белый медведь. Неодушевленные предметы, преимущественно из домашнего обихода: кожаное ведро, котельный крюк, нож, игла, даже ночной горшок, собственный кал человека, тайные члены собственного тела могут быть духами-помощниками. Они являются чаще всего в человеческом образе. Игла, например, является как тонкий остролицый старик. Кал является человеком в коричневой одежде, он очень хвастлив, но его узнают, потому что он панически боится собаки, ибо собака его

⁸⁸ А. В. Анохин. Материалы по шаманству у алтайцев. 1924, стр. 7.

может съесть. Это ведет во время камлания к довольно смешным положениям. Рядом с этим являются другие человеческие образы: Черный Носатый Старик, Девка с Косою, Одноглазка, Безухий. Они вообще появляются во время камлания. Многие из них склонны постукивать в разных местах, делать всякие проказы, точь-в-точь как на спиритическом сеансе. Другие, более серьезные духи дают советы и предписания. Хороший шаман имеет множество духов-помощников, целые легионы. В случае надобности он может призвать их всех, окружить ими спальное помещение с боков и сверху, и снизу как плотной стеной, так чтобы посторонняя сила не могла проникнуть даже из-под земли⁸⁹.

Шаманские духи-помощники, по-видимому, возникли из магических помощников, которые вообще имеются у каждого человека — у мужчины, женщины, ребенка. Эти помощники представляют личные амулеты. Они называются у чукоч «хранители» (*inendul̆t*) и «помощники» (*janrakelet*). Это кусочки кожи, часть тела животных, череп, коготь, зуб, клочок шерсти, перо, или это человеческие фигурки из дерева и кости. Такой охранитель носится владельцем на шее или на поясе и охраняет его от всяких вредных влияний, в особенности при путешествиях в чужой стране. Считается, что, например, птичье перо, череп лисицы, горностаевая шкурка могут в случае нужды мгновенно превратиться в настоящее животное, от которого они взяты, и оказать нужную помощь. Другие амулеты привязываются к разным охотничьим и рыболовным орудиям. Например, к тюленьей сети привязывается деревянная фигурка тюленей, которые должны помочь поймать в сети настоящих тюленей. Амулеты помогают так же, как лечебные средства в случае болезни. Каждый человек может сам себе найти амулет на дороге, в лесу или в тундре. Камушек случайно покатится с горы и попадет человеку под ноги. Это значит, что он хочет стать амулетом.

Довольно известен рассказ коряка из поселка Уки, приведенный у Крашенинникова⁹⁰. Коряк, страдавший дурной болезнью, шел по берегу горной речки и увидел на каменной плите маленький камушек. Он нагнулся посмотреть, и камушек дыхнул на него. Коряк испугался и убежал, а потом воротился и с большим трудом нашел этот

⁸⁹ В. Г. Богораз. К психологии шаманства у народов Северо-Восточной Азии, Этнографическое обозрение, 1910, [№ 1–2], М., 1910, стр. 27.

⁹⁰ С. Крашенинников. Описание земли Камчатки, т. II, СПб, 1819, стр. 222.

камушек, который успел переместиться на две версты вниз по течению. Камушек был женщина, и за это время он успел разрешиться от бремени другим камушком поменьше. Это был сын коряка от каменной женщины. Коряк спрятал оба камушка за пазуху и с тех пор постоянно носил их с собою и рассматривал их как свою семью. Он дал маленькому камешку имя Колха и говорил, что он водит его с собою на охоту и обучает промыслу. Действием этих каменных амулетов коряк вылечился от болезни. Конечно, рядом с этой семьей амулетов у коряка была настоящая жена и действительные дети.

Особенно усердно амулетами снабжаются маленькие дети. Амулеты пришиваются на вороте или на поясе женской одежды, обычно сзади, или зашиваются в кожаный мешочек и вешаются на шею вроде христианской ладанки. Обычной формой детских амулетов является двойная звериная головка, медвежья или волчья, или более сложный амулет — человеческая фигурка с тесно привязанной к ней звериной фигуркой. Это дух-охранитель вместе с собакою или с ручным медведем, которые таким образом дают двойное охранение ребенку.

Кроме указанных выше имен, амулет называется у чукоч еще «tajɲkʉlɕɲ» — буквально «охранитель от несчастья», впрочем, этот термин употребляется гораздо чаще во множественном числе — «tajɲkʉt» — «охранители». Эти охранители представляют связку семейных амулетов и святынь весьма разнообразного вида. Такие связки сохраняются в особых мешках и во время жертвоприношений выставляются на видном месте и получают очередную смазку кровью или жиром.

Таким образом, рядом с индивидуальными амулетами мы имеем коллективные амулеты семьи или группы, которые приносят помощь в коллективном производстве или в коллективной защите от нападения духов.

Амулеты вообще добываются различными путями. По описанию Юрия Лисянского эскимосы на острове Кадьяк ходят в тундру и собирают перышки, камушки и другие предметы необычайного вида и делают из них амулеты⁹¹.

По указанию Штернберга, у гиляков всякий случайно найденный камень, напоминающий хоть сколько-нибудь фигуру человека

⁹¹ Юрий Лисянский. Кругосветное путешествие [Путешествие вокруг света], Петербург, 1812, II, стр. 93.

или животного, считается драгоценным фетишем, способным покровительствовать и помогать его обладателю. Таким фетишем может быть не только фигурный предмет, но и всякая вещь, найденная при не совсем обыкновенных обстоятельствах.

Общий термин для обозначения такого предмета — «Кыз» и «Кур». Часы с их таинственным механизмом, копье, которым было убито много медведей, в глазах гиляка одинаково — Кыз⁹².

Но чаще всего амулеты изготавливаются шаманами и раздаются людям.

С другой стороны, шаманы имеют точно такие же амулеты.

Крыло сокола или шкурка горностая является для шамана обычным амулетом и вместе с тем духом-помощником. Шаман может дунуть на шкурку и тем самым сделать ее живым горностаем, потом послать горностая на исполнение какого-нибудь магического задания. Мало того, живой горностаи, встретившись с врагом шамана, превращается в белого медведя и убивает врага. Это связано с тем, что, по многим рассказам, горностаи вообще могут превращаться либо в статных молодцев — охотников за белыми медведями, либо просто в белых медведей. Тот же горностаи, придя на берег морского залива, который ему необходимо переплыть, чтобы добраться до врага, «обреченного гневу», *an̄heho l̄njo* превращается опять-таки в медведя и потом начинает тянуться через ширину морскую. В конце концов его передние лапы достают до другого берега и он выскакивает на сушу и исполняет задание. Эта подробность, очевидно, связана с тем, что горностаи вообще боятся воды.

В других случаях шаман относится к своему амулету более активно. Он сливается с ним. Принимает его образ, или, как говорят чукчи, «употребляет его в деле», и в таком птичьем или зверином образе сам исполняет нужное магическое действие.

Общее название шаманского амулета и шаманского духа у чукочек есть «е̄е̄е̄».

В связи с этим таким же именем обозначается русский бог, русский крест, икона. Церковь называется домом амулетов — «а̄а̄а̄а̄а̄». Чукотский шаман и русский священник называются одинаковым именем «е̄е̄е̄л̄л̄» — «амулетчик». С другой стороны, от того же корня происходит глагол «е̄е̄е̄etrirkin», означающий «приобрести шаманскую силу», «приобрести связь с шаманскими духами».

⁹² Л. Я. Штернберг. Материалы по изучению гиляцкого языка и фольклора. Издательство Академии наук, 1906, стр. 52.

То же слово «еҕеҕ» в значении «снадобье», «зелье», применялось до последнего времени к европейским лекарствам, и в связи с этим врач тоже назывался «еҕеҕһыҥ» — «амулетчик». Но еще в царскую эпоху для врача и для русского лекарства выработались новые термины: «inenmeleuһыҥ» — «улучшитель», «melewichin» — «улучшатель». В советскую эпоху доктор просто называется «doktʹyr». С другой стороны, шаманы тоже имеют амулеты, которые им служат хранителями в таком же точно роде, как и обыкновенным людям. Например, чукчи, мужчины и женщины, носят головную повязку в виде узенькой кожаной полоски, украшенной бусинами.

Каждая бусина есть амулет и, в сущности, замещает деревянную фигурку или, точнее говоря, кусочек дерева с слабым подобием человеческой головы. Повязка называется «sewsecew» — «головной обруч». Шаманы носят такие же повязки, несколько более подчеркнутые. Мы находим в фольклоре довольно четкое объяснение значения такой повязки. Например, молодой шаман, странствующий в поисках приключений, попадает к злой старухе людоедке из рода Kelet, которая хочет его убить. Между ними завязывается поединок. Старуха бросает в него свой свежевальный нож и, вместо того чтобы попасть ему в голову, попадает в одну из маленьких деревянных головок, прикрепленных на его головной повязке. Он хватает нож и бросает его в старуху и сразу отрубает у ней левую кисть. Следует несколько таких же ударов с той и другой стороны. Старухе удалось разрубить только деревянных хранителей на его повязке. Шаман отрубил ей руки и ноги и сделал ее неподвижной и бессильной.

Духи-помощники вообще считаются пугливыми. Ньҕыннаҕин точно так же, как дикие звери. Услышав зов шамана, они повинуются не сразу, немного подойдут и опять убегут. Это повторяется два-три раза, пока они решатся приблизиться по-настоящему.

Шаман вообще старается выбрать себе в помощники сильных и грозных духов, для того чтобы они могли ему оказать действительную помощь в борьбе с духами-убийцами. Он выбирает иногда нередко даже таких, которые питаются живыми китами, съедают по десятку белых медведей, по целому стаду оленей. Подчинение этих духов воле шамана вроде укрощения львов или тигров. Эскимос Чанга из поселка Unҕasik на мысу Чаплина, ходивший матросом на китоловном судне, побывал в Сан-Франциско и видел там в цирке укротителя зверей, работавшего со львами и леопардами. На мой вопрос об его впечатлении он ответил односложно, по-чукотски —

«теһьһн», т. е. «дрянь», а потом пояснил: «Вот я укрощаю зверей пострашнее, их не увидишь, они в темноте, на свободе, и у меня хлыста нет, и пистолета нет, только одно мое слово (т. е. заклинание)».

Однако духи, укрощенные шаманом, огромные и грозные, сами по себе приближаясь к нему, уменьшаются и приобретают форму мелкую и безобидную. Именно тогда они становятся мелкими предметами домашнего обихода: игла, лопатка, ножик. Но еще чаще эти грозные чудовища являются кузнечиками, жучками, мошками, крошечными человечками и т. д.

Когда начинаешь знакомиться с шаманством, прежде всего поражает мелкота духов, вызываемых шаманом. Они нередко являются сотнями, шаман собирает их в бубен, трясет, они сжимаются вместе и свертываются в комок. Потом он потряхнет бубном, духи рассыпаются по всему помещению, кишат и жужжат, выбиваются наружу, облепляя помещение со всех сторон густым слоем, защищают его от вражеского нападения.

Общий закон утверждает, что духи-помощники не смеют являться к шаману в своем естественном грозном виде. Они должны уменьшиться в знак покорности или приблизиться к нему как мелочь, песок. Однако, удаляясь от шамана, духи опять вырастают и принимают свой прежний огромный образ. Особенно если они получили от шамана задание напасть на врага.

В связи с этим шаманские отзывы о духах весьма многообразны. С одной стороны, относительно величины мне шаманы не раз указывали: «Трудно понять, какие бывают духи, большие или маленькие. Посмотришь на духа — он меньше мошки. Посмотришь опять — и он уже ростом с человека. И вот, погляди, он уже сидит на утесе и ноги его стоят внизу — на песке. Приглядишься к нему поближе, — он окажется не больше пальца, погляди на него издали сквозь легкий туман — и он высится как целая гора».

Такие же разноречивые отзывы можно получить и относительно силы духов. «Мои собственные маленькие чертенятки, они мне покорны во всем: свистну — они подойдут и будут лизать мне руки, как собаки».

С другой стороны, духи могут стать опасными для жизни хозяина. Так, если шаман посылает своих духов напасть на другого шамана и для этого вступить в состязание с другими духами, духи-помощники переживают такое задание очень мучительно. Они напрягают все силы, чтобы одержать победу, но в случае неудачи приходят в не-

обычайный гнев, возвращаются назад к своему хозяину, осыпая его упреками. Нередко они убивают такого неудачливого хозяина. Любопытно отметить, что бесы, подвластные русским колдунам, тоже получив неисполнимое задание, возвращаются к хозяину и убивают его. О заимствовании, по-видимому, не может быть речи: это просто общее развитие одной и той же идеи.

С другой стороны, шаман должен вести себя со своими духами осторожно и ласково, во время камлания он разговаривает с ними тоненьким, умильным голоском, они отвечают басисто и хрипло, тем глухим голосом, который рождается от чревоуветания, как указано еще в Библии: «Глуха будет речь твоя из-под праха. И голос твой будет, как голос чревоуветателя, и из под праха шептать будет речь твоя» (Исайя 29, 4).

Отправляясь на какое-нибудь трудное магическое предприятие, шаман должен убажить своих духов, принести им соответственные жертвы, а лучше всего — обещать им хорошие подарки в случае удачи.

В чукотской сказке о состязании двух шаманов описывается их борьба с духами, которые подкачевали целым поселком, желая совершить нападение. После ряда приключений оба шамана в свою очередь нападают на духов. Духи обращаются в бегство. Шаманы гонятся за ними. Духи ныряют под землю, земля открывается перед ними, твердая почва стала колыхаться, как вода. Оба шамана тоже ныряют под землю и выныривают как будто из воды, но один из них вдруг застрял в земле как раз серединой тела и не может высвободиться ни взад ни вперед.

«Что за диво такое, — говорит другой, — ведь ты шаман. Скажи, ты обещал подарки своим духам-помощникам?» — «Ах, нет». — «Вот как скверно, все же попытайся запеть свою песню». — «О, я не могу». — «Нет, нет, попытайся позвать своего духа».

Он попытался принять в себя голос своего духа, но не мог этого сделать. А земля кругом была как мерзлая.

«Ах, сделай что-нибудь для меня, я тебе заплачу». — «Ага, а что ты мне дашь?» — «Дам тебе рубашку из тонкой оленьей шкуры, с хорошим подбоем, дам тебе также свиток лахтакного⁹³ ремня и еще белошерстную собаку».

⁹³ Лахтак, или морской заяц (*Erignathus barbatus*), — тюлень очень крупной породы, шкура его употребляется на ремни и подошвы.

После того другой шаман запел свою песню. Духи его были ему послушны, они явились в образе моржовом, он продолжил петь, и из мерзлой земли вышло множество моржей. Они разрыли землю, стиснутый шаман мог пошевелиться, и он оказался совсем на поверхности.

Так он освободился.

Подарки, указанные здесь в виде выкупа при помощи чужих духов, в сущности, должны были достаться собственным духам шамана-неудачника. Но он их во время не обнадежил, и они оставили его в трудную минуту на произвол судьбы.

Л. Я. Штернберг в своей работе об избранничестве⁹⁴ выдвигает такое положение, что у каждого шамана есть главный дух-покровитель, который посылает ему других духов, так сказать, из своей собственной свиты. Притом, по утверждению Штернберга, этот главный дух является духом эротическим, супругой шамана или супругом шаманки, вроде средневековых инкубов и суккубов, которые являлись ведьмам, по утверждению обвинительных актов, составляемых инквизиторами.

Действительно, во многих случаях можно указать такую центральную фигуру главного духа-помощника. Но, во-первых, это явление отнюдь не всеобщее, во-вторых, этот дух-помощник может иметь с шаманом другие отношения кроме брачных.

У юкагиров, по указаниям Иохельсона, духи-помощники по большей части духи животных и птиц. Они называются так же. Среди этих духов есть и душа мамонта, «хольчут-акбы». С другой стороны, шаману помогают также духи умерших, в особенности духи умерших родственников, бывших шаманами, — «Алман-аиби». Последние — самые могучие покровители шамана⁹⁵.

Мы встречаем здесь, таким образом, вторую категорию духов-помощников. Это духи предков, духи умерших родственников, в особенности предков шаманов. На более поздних стадиях развития шаманства помощники-предки отодвигают на задний план более первобытных и простых звериных и птичьих помощников.

По указанию Штернберга у гиляков каждый шаман имеет своих специальных духов-помощников.

⁹⁴ Л. Я. Штернберг. Избранничество в религии. Журнал «Этнография», 1927, 1–2, стр. 26.

⁹⁵ W. Jochelson, *The Jukaghir...*, p. 155.

Эти духи-помощники двоякого рода — «кехн» и «кенч».

Настоящие помощники — «кехн». Это они помогают шаману вытащить беса из организма больного, забираясь с ним даже в царство теней.

Что же касается помощников «кенч» — то это веселые духи, играющие с шаманом и помогающие ему только в фокусах.

Кехн, по указанию Штернберга, по преимуществу звериные образы: волки, сивучи, олени, филины, зайцы и т. д.⁹⁶ Впрочем, кехн способны по желанию принимать другую форму. Призывая кехн, шаман старается им по возможности угодить. Перед порогом юрты расстилает на полу большой кусок новой бязи, на которой кехн будут отдыхать во время сеанса. В углу на полке ставит чашку с сахаром, с ценным гилияцким блюдом — мось, картошкой и другими лакомствами, которыми кехн будут угощаться во время камлания. Эти идеи, по-видимому, однотипны чукотским. Рядом с этими звериными духами-помощниками мы у гилияков не видим помощников-предков.

Духи-помощники тунгусского шамана тоже имеют по преимуществу звериные образы — это медведь, сокол, гагара, кукушка и т. д.

Шаман собирает их всех вместе и вступает с ними в переговоры, дает им советы, указания и соответствующие распоряжения⁹⁷.

Здесь, по-видимому, нет речи о главном помощнике, ибо распорядителем духов является сам шаман.

Напротив того, у якутов дух-покровитель шамана — это по преимуществу его покойный предок, притом предок-шаман. «Эмогядь» — дух-покровитель, существо совершенно особое. Это по большей части душа бывшего некогда на земле шамана. Шаман видит и слышит только посредством своего эмогядь. «Поучал меня шаман Тюспот, я вижу и слышу через три наслега (поселка), а есть такие, которые видят и слышат гораздо дальше⁹⁸».

Мы не имеем анализа духов-помощников у гольдов. А имеем только анализ их изображений, притом с таким сомнительным пояснением, что в быту при сношениях с русскими выработалось название для всех духов, а также для их изображений — «бурханы,

⁹⁶ Л. Я. Штернберг. Гиляки. Этнографическое обозрение, 1904, № 2, кн. LXI, стр. 48–49.

⁹⁷ К. М. Рычков. Енисейские тунгусы. М., Землеведение. Приложение к 3–4 кн. за 1922, стр. 120–121.

⁹⁸ В. Л. Серошевский. Якуты, т. I, СПб., 1896, стр. 626.

но сами гольды в разговорах между собою называют своих духов и идолов сеонами»⁹⁹. При этом, по-видимому, особое имя для духов шаманских помощников отсутствует.

Впрочем, по указанию Лопатина, главный бурхан (зеон) — это айями. Айями, по-видимому, считается по преимуществу духом — помощником шамана.

«Шаман считает айями проводником по своему шаманскому пути во вселенной. Шаман по приметам болезни определяет, какому бурхану айями унес душу. Он делает себе изображение этого айями, во время камлания отправляется вместе с ним искать жилище того бурхана, где спрятана душа. Если найдет душу, то умоляет бурхана отдать ему душу обратно. Если же не получает ее добровольно, то вступает с бурханом в борьбу и отбирает душу насильно»¹⁰⁰.

Кстати у Лопатина айями — дух, по-видимому, мужской. Штернберг, между прочим, в своем известном описании шаманского духа айями считает его женским, небесною подругой гольдского шамана.

Духи — покровители алтайского шамана — это ару-кормосы. Они, впрочем, вообще являются покровителями. Каждый алтаец имеет своих собственных ару-кормосов. Они ведут упорную борьбу со злыми духами яман-кормостор — злые кормосы. Эти злые духи суть души умерших людей.

Во время камлания шаман подробно рассказывает результаты своих переговоров с духами. Наряду с утешительными ответами приходится нередко передавать присутствующим ответы и неприятные. «Тяжелую картину, — пишет Анохин, — нам пришлось наблюдать в селении Сайдыс, когда шаманка Олончи сообщила присутствующим, что духи шлют угрозу ее айлу и намерены послать смерть на одного из членов ее семейства. Всех охватил ужас, и раздался плач»¹⁰¹.

При сношениях с духами неба и подземного мира служебные духи ару-кормосу являются необходимыми помощниками. Шаман побеждает все препятствия только при помощи ару-кормосу. Во

⁹⁹ И. А. Лопатин. Гольды амурские, уссурийские и сунгарийские. Записки общества изучения Амурского края. Т. XVII, Владивосток, 1922, стр. 210.

¹⁰⁰ А. В. Анохин. Материалы по шаманству у алтайцев. Сборник Музея антропологии и этнографии Академии наук, 1924, т. IV, вып. 2, стр. 18.

¹⁰¹ Там же, стр. 210.

время путешествия они являются живой силой и охраняют шамана от опасности.

Ару-кормосы невидимо облетают вокруг шамана, сидят на голове, на руках, на ногах и в различных направлениях опоясывают его стан и в призываниях за это именуются броней или обручем (курчу).

Это описание, таким образом, сходно с чукотским. Но в дальнейшем мы имеем такое указание. Но глава всех духов, составляющих шаманскую броню, есть всегда личный, кровный дух-покровитель, от которого шаман ведет свое преемство.

Таким образом, у алтайцев центральной фигурой шаманских духов-помощников является предок-шаман.

Любопытно отметить, что у якутов вместо духов-помощников шаман может лично явиться посредником между своим пациентом и злым духом болезни. Он, с одной стороны, старается задобрить духа подарками, а с другой стороны, также обмануть его. Он рассказывает злему духу, что у больного нет ни скота, ни казны, и этот больной круглый сирота, пользуется из земного имущества только клочком земли, которую теперь он из уважения к этому духу принужден отдать в залог и достать у добрых людей самых лучших подарков на выкуп своей души (кут), похищенной духом¹⁰².

У алтайцев рядом с духами-помощниками надо отметить также духов-посредников. Первое место между ними занимает Яйик. Яйик живет на земле, среди людей. Он связан не с злым Эрликом, а с добрым Ульгеном. Ульгень послал его с неба охранять человека от всего худого и злого. Яйик является посредником между человеком и Ульгеном. Яйик у алтайцев пользуется особым уважением. Весной, при первых удоях кобылиц, алтайцы делают Яйику кропление смесью толокна с кобыльим молоком.

Обряд этот называется яйик-чигарар — «поднимать Яйика», при этом просят, чтобы Яйик был в текущем наступающем году так же милостив, как и в прошлом¹⁰³.

Нетрудно видеть, что Яйик является образом гораздо более позднего происхождения, чем злой Эрлик и все шаманские духи-

¹⁰² А. Попов. О верованиях якутов Якутской области. Известия Восточно-Сибирского отделения Русского географического общества, 1886, том XVII, № 1–2, стр. 123–124.

¹⁰³ А. В. Анохин. Материалы по шаманству у алтайцев. Сборник Музея антропологии и этнографии Академии Наук, 1924, т. IV, вып. 2, стр. 13.

помощники. Помощь Яйика какая-то неопределенная. Жертву ему приносят ничтожную — кроплением молока. Есть и другой посредник — Суйла. Этот дух держится вместе с шаманом и сопровождает шамана во время его путешествий на небо и в подземный мир. Духу Суйла приносят в жертву тоже кропление, разбрызгивают немного вина, других жертв ему не приносят.

Часть третья

СОЦИАЛЬНАЯ ОРГАНИЗАЦИЯ ШАМАНСТВА

Мы выдвигаем вперед социальную организацию шаманства и указываем на то, что она существует в течение длительной эпохи и представляет различные стадии, соответствующие той форме социального строя, на почве которой они возникли.

Шаманство вообще соответствует родовому строю. В связи с этим можно установить три стадии развития шаманства: 1) шаманство раннеродовое, соответствующее становлению рода — первому очерку сравнительно более простого родового строя; 2) шаманство среднеродовое, соответствующее дальнейшему развитию и укреплению рода, и 3) шаманство позднеродовое, соответствующее укреплению рода и переходу от строя родового к строю племенному.

Наконец, в дальнейшем при развитии форм государства, основанных на более или менее четком классовом строе, проявляется заключительная стадия вырождения и загнивания шаманства.

Специфика шаманства, состоящая в выделении определенной группы шаманов-специалистов, выработавших особый обряд служения духам, создавших специальные принадлежности — облачение и бубен, — существует уже на первой стадии, однако в дальнейшем переходе от стадии к стадии, на вторую и третью стадию, она подвергается определенным изменениям и усложнениям.

- 1) Первая стадия — шаманство раннеродовое, существует или, точнее, существовало до последнего времени у народов крайнего северо-востока Евразии: чукоч и азиатских эскимосов, также и у американских эскимосов. Оно характеризуется меньшей сложностью социальной организации. Чукотско-эскимосский шаман не имеет помощников и учеников, и сам не является ничьим учеником, особенно в Евразии. Он получает шаманский дар путем личных уси-

лий в сношениях с духами. Чукотское шаманство не знает наследственности и не имеет сложных принадлежностей. Бубен чукотско-эскимосского шамана маленький круглый, с ручкой, приделанной сбоку без всяких подвесок. Чукотско-эскимосский шаман не имеет плаща и только прикрепляет к обычной одежде несколько меховых кистей и амулетов, вырезанных из дерева, кости или рога.

Эта сравнительная простота несколько не мешает большому напряжению шаманского искусства. Чукотский шаман исполняет поразительные трюки и фокусы, в том числе употребляет приемы так называемой шаманской хирургии, которые существовали и на более поздних стадиях, но ныне исчезли. Чукотский шаман является искусным чревовещателем. Существует особый отдел фольклора «Рассказы о шаманах», полный поэтического напряжения.

- 2) Вторая стадия развития шаманства существует у большинства так называемых малых народностей Севера. Она свойственна тунгусам и самоедам, гилякам и гольдам, камчадалам, юкагирам и некоторым другим. Она характеризуется прежде всего усложнением социальной организации. У шамана является помощник, так называемый «посох» или на северном русском наречии «черный полевой дьячок». Существует шаманская школа, у шамана есть малолетние ученики, и сам он получил обучение у другого шамана. Шаманский дар является наследственным и переходит от поколения к поколению, как по мужской, так и по женской линии.

По этому поводу Л. Я. Штернберг говорит: «Характерной особенностью шаманства является *наследственность* шаманского дара. У каждого шамана кто-нибудь из его предков по мужской или женской линии был шаманом. Это совершенно естественно, ибо для того чтобы сделаться шаманом, необходимо обладать особой болезненно-нервной организацией, крайней возбудимостью, склонностью к экстатическим припадкам, подвергаться разным видам галлюцинаций и т. п. — словом, страдать в той или иной степени истеричностью. А истеричность, как известно, весьма легко передается по наследству»¹.

¹ Л. Я. Штернберг. Избранничество в религии. Журнал «Этнография», 1927, 1-2, стр. 5.

Мы встречаем наследственность шаманства у енисейских тунгусов, у якутов и у бурятов, а также в Средней Азии, у племени сибо². О последних Кротков пишет:

«Духи обыкновенно сами указывают, кто может и должен стать шаманом. Если у шамана несколько сыновей, то бывшие в этом роду и уже умершие шаманы дают главе семьи указания, обыкновенно в сновидении, кто из его сыновей или внуков должен после него сделаться шаманом»³.

У сартов бывают случаи, что мать передает свою силу и искусство дочери, и так из поколения в поколение.

Шаманство у сартов находилось уже в разложении, тем более интересно подчеркнуть, что это разложение не повлекло за собой отрицание наследственности, и притом — наследственности по материнской линии.

Наконец, утверждение молодого шамана зависит от его родовой и в той или иной степени является выбором.

Так, например, Широкогоров подробно описывает такое утверждение шамана⁴. Состязание двух кандидатов, мужчины и женщины, даже избирательные интриги, которые имели место во время состязаний. Когда в роде по смерти шамана освобождаются духи, среди членов рода начинаются страшные, необъяснимые заболевания, которые особенно сильно распространяются среди ближайших шаману членов рода нисходящего поколения, специально же среди молодых людей обоего пола и возраста приблизительно до 20 лет. Больные делаются задумчивыми и рассеянными, лишаются работоспособности, не могут заниматься обычным трудом, много спят, во сне постоянно бредят, вскакивают на ложе, стремятся удалиться от людей, иногда убегают в тайгу и там остаются подолгу, обычно отказываются от пищи и худеют. Иногда это заболевание сопровождается истерическими припадками со всеми типичными проявлениями истерии: судорогами, «мостом», нечувствительностью, светобояз-

² Сибо — малый народ в Китае, близкий по языку и культуре к маньчжурам (примеч. М. М. Ш.).

³ Н. Н. Кротков. Краткие заметки о современном состоянии шаманства у сибо, живущих в Илийской области и Тарбагатае. Зап. Вост. отд. Русск. археол. общ., 1912, т. XXI, вып. II–III, стр. 7.

⁴ С. М. Широкогоров. Опыт исследования основ шаманства у тунгусов. Ученые записки историко-филологического факультета, Владивосток, т. I, 1919.

ню и т.д. Иногда больных находят в лесу забравшимися во время припадка на дерево или сидящими между скалами или в пещерах. Больных возвращают насильно домой, следят за ними, ухаживают за ними, так как все знают, что причиной заболевания могут быть духи умершего шамана. Таких больных одновременно бывает иногда несколько человек. Никакое лечение здесь не помогает, и только шаман может определить истинную причину заболевания, да и то с большим трудом. Лечение же для таких больных может быть только определение духов к одному из больных, что опять-таки делается не шаманом, а самими духами. Кто же из заболевших и искомых духами имеет больше шансов сделаться их хозяином? В этом отношении у некоторых народностей существуют определенные правила: так, например, у забайкальских тунгусов духи наследуются обычно от деда к внуку, от мужчин к мужчинам, а от женщин к женщинам с соблюдением мужской филиации и с сохранением женщиной духов своего рода. У манджуров же, где женщина, пришедшая в чужой род, в отношении духов становится полноправным членом рода, наследование духов происходит без различия пола и стремится придерживаться прямой линии — от отца к сыну и дочери, от матери к сыну и дочери.

Сознание принципа наследования влияет только до некоторой степени, так как, помимо всего, у кандидата должны быть специальные данные для того, чтобы сделаться шаманом.

Но случается, что, несмотря на наличие кандидатов (по принципу наследования) и заболевших описанной болезнью, духи все-таки ни на одном из них не останавливаются, и болезнь начинает захватывать новых членов рода, давая при этом новые видоизменения ее. Взрослые люди становятся нервными и совершают акты необъяснимой грубости, даже преступления: начинает развиваться всеобщее раздражение, склонность к истерическим припадкам, смертность от самого болезненного состояния и несчастных случаев увеличивается. Тогда нормальная жизнь рода приостанавливается и иногда может грозить даже гибелью рода. Такое состояние рода может продолжаться несколько лет. Именно же оно может быть лишь созданием шамана, и случается это в более простом случае приблизительно следующим образом.

Состояние одного из больных значительно ухудшается. Он почти ничего не ест, теряет сон, мрачен и бездеятелен. Обычно вечером или ночью начинается сильный припадок. Больной дрожит,

как шаман подпрыгивает и скрежещет зубами. Тут же он начинает и шаманить. Если имеется под рукой бубен, то ему его суют в руки, и больной доводит себя до экстаза, когда сознание его теряется, и дух в больного наконец вмещается. Иногда это происходит в тайге без свидетелей и помощи людей, где преимущественно вмещается в шамана один из духов тайги. Там он шаманит иногда несколько дней подряд, и либо его находят другие люди, либо он сам возвращается, либо же погибает.

После первого вмещения духов кандидата в шаманы оставляют в покое, иногда на несколько месяцев, а иногда даже на несколько лет; он делается более спокойным, но время от времени пытается камлать. По совещании рода и старых шаманов назначается тот день, когда новый шаман приносит первую жертву своим духам, что и знаменует его признание родом.

Значительно усложняется дело в том случае, если одновременно существует несколько равноценных кандидатов. Один такой случай мне известен во всех деталях, и я им поделюсь.

В одном манчжурском роде лет восемнадцать тому назад был казнен шаман за политическое преступление. Он был единственным шаманом рода, унаследовавшим духов от своей матери, которая, в свою очередь, унаследовала их от его бабушки (по отцу). Смерть шамана совпала с военными событиями в Северной Манчжурии, и почти все население из прибрежных селений по Амуру перекочевало под гор. Чикикар. Все шаманские принадлежности, кроме двух картин с духами, погибли во время пожаров, и когда род вернулся на старое пепелище, вся его энергия ушла на воссоздание разрушенных жилищ, имущества и хозяйства. У шамана было два сына: за старшего, когда тому было 12–13 лет, он сосватал девушку лет 36, которая вскоре после свадьбы стала любовницей шамана и родила сына. Через несколько лет после смерти шамана в роде начались обычные заболевания, которые особенно сильно проявились на младшем сыне и на любовнице покойного шамана, жене старшего сына, который покинул родительский дом и, получив некоторое образование, стал чиновником в местных китайских управлениях. В роде образовалось два течения — одни считали нежелательным, чтобы женщина стала родовым шаманом, а другие видели в ней большую силу, чем в ее зяте и поддерживали ее кандидатуру. У женщины-кандидата, избежавшей после смерти отца мужа сношений с мужчинами, прекратились месячные кровотечения, несмотря на то что ей было только 36–

37 лет, и ее заболевание начало принимать все более и более тяжелые формы — она пропадала по несколько дней в тайге, где находили ее застрявшей между сучьями деревьев, истерзанную и побитую. Это состояние сопровождалось истерическими припадками, светобоязнью, «мостом», нечувствительностью к уколам и т. д.

Второй кандидат был еще совсем юный, крепкий, но довольно нервный субъект лет 22. У него бывали таинственные сны, ночью он вскакивал и начинал шаманить без бубна. Работал он лениво, был вообще апатичен.

У других членов рода были также припадки, а главное то, что всех преследовали неудачи в делах в личной жизни. Общее мнение склонилось к тому, что шаман нужен. Это было, очевидно, известно и кандидатам. После нескольких лет такого неопределенного положения решено было созвать весь род, избрать жюри из трех лиц и разрешить вопрос, кому же из двух быть шаманом.

Приготовления к этому акту я упускаю и перейду непосредственно ко дню, когда этот вопрос должен был быть решен. В решительный день в кандидатку вошел дух шамана, ее бывшего любовника. По многим признакам можно было заключить, что половой момент здесь играл не последнюю роль, так как кандидатка во время припадка производила некоторые движения, определенно указывающие на сильное половое возбуждение. Припадок повторился еще раз в этот день, но в значительно более сильной степени. К тому моменту, когда она должна была вместить в себя духов и заговорить их языком, она была уже совершенно разбитой и ослабевшей.

Старый шаман в присутствии 60–70 человек начал ее подготавливать к экстазу пением и бубном. Долго не наступало возбуждение. Наконец она задрожала и начался припадок. Сначала думали, что это пришел дух, но потом оказалось, что она ничего сказать не могла, плакала, подвывала и дрожала, причем дрожь была незначительной. Несколько раз пытались довести ее до экстаза, но это не удалось.

Одной из причин неудачи кандидатки, несомненно, было нежелание большинства иметь ее шаманом. Ей подсовывали сырой, малозвучный бубен, смеялись и т. д., что, несомненно, ей мешало сосредоточиться. Тогда было решено, что она духов не имеет, но духи владеют ею, и поэтому шаманом быть она не может.

Второй кандидат был бодрее, и хотя вначале духи в него не хотели вливаться и он путал названия духов и их функции, тем не ме-

нее на вторую и третью ночь он все больше и больше входил в роль, и наконец на четвертую ночь доказал перед всеми, что он духами владеет вполне. Он в течение многих часов дрожал, носился по фанзе, подпрыгивал, пел и бил в бубен, сказал, сколько и какие у него есть духи, впустил поочередно их в себя, и когда духи потребовали жертв, а его объявили через него самого своим избранником, воле духов подчинились люди, и новый шаман был призван⁵.

Так Широкогоров подробно описывает такое утверждение шамана: состязание двух кандидатов, мужчины и женщины, даже избирательные интриги, которые имели место во время состязаний. Впрочем, пример этот относится к роду манджурскому, т.е. к третьей стадии развития шаманства.

С другой стороны, Расмуссен описывает очень похожие действия у эскимосов Caribou в Америке. Впрочем, шаманство у американских эскимосов представляет некоторое смешение различных стадий. И я буду о нем говорить особо.

Шаманство второй стадии у народов Евразии имеет большой и тяжелый бубен с крестовой рукоятью и с различными подвесками из кожи и железа. Шаманский плащ и головной убор и другие принадлежности поражают разнообразием форм. Плащ тоже снабжен, как и бубен, множеством подвесок. В прошлом, по-видимому, подвески были из кости и меха. Так, в 1897 году я проплывал по реке Омолону мимо ряда юкагирско-чуванских селений, вымерших с голоду в половине XIX века, и находил во множестве кафтаны и бубны юкагирско-чуванских шаманов, которые относились, по-видимому, к XVIII веку. Поселки омонских юкагиров вымерли с голоду вследствие того, что стада диких свиней, дававших им основную пищу, на так называемых «плавах»⁶ — массовых речных поколах⁷ — были оттеснены стадами чукотских домашних оленей, во время расселения оленных чукоц с запада на восток, от Чауна до Колымы и дальше — от Колымы до Индигирки. Переселение чукоц с востока на запад продолжалось в течение всего XIX века и связано с прекращением русско-чукотской войны и полным замиранием народов Крайнего Севера.

⁵ С. М. Широкогоров. Опыт исследования основ шаманства у тунгусов. Ученые записки историко-дипломатического факультета, Владивосток, т. I, 1919, стр. 88–93.

⁶ Плави — олени речные переправы (*примеч. М. М. III.*).

⁷ Поколка — охота на речной переправе (*примеч. М. М. III.*).

Я сплывал по Омолону вниз 27 дней вдвоем с помощником на маленьком юкагирском плоту. Свободного места на плоту было немного, но несколько бубнов и костюмов я все-таки взял и потом передал их в Иркутский музей, где они, к сожалению, пропали. У меня сохранилось только несколько фотографий. Эти костюмы и бубны не имели железных подвесок и были увешаны кистями из меха, фигурками из дерева и кости.

Таким образом, в этом отдаленном краю в XVIII веке шаманский плащ и бубен не имели железных частей.

Напротив этого, типичный самоедский или тунгусский бубен имеет сотни подвесок малых и больших, из железа и меди. Различные музеи СССР имеют почти неистощимое разнообразие бубнов, плащей с самыми разнообразными подвесками. Но эти подвески, к сожалению, мало изучены, и даже описание отдельных плащей и бубнов имеется сравнительно в отрывочном виде.

- 3) Шаманство третьей стадии типичнее всего у якутов. Оно существует также у бурятов, манджуров и алтайцев. Шаманская организация весьма усложняется. Существуют шаманы старшие и младшие, причем старшие шаманы заставляют младших переносить различные испытания и имеют право даже подвергать их телесным наказаниям.

В камлании участвует несколько шаманов и помощников. Например, на одном из рисунков любопытной серии манджурских изображений шаманского обряда у манджуров, которая хранится в Музее антропологии и этнографии АН СССР, участвуют четыре шамана и два помощника. Три шамана, по-видимому, старшие, они подвергают четвертого различным испытаниям.

Обряд посвящения в шаманство весьма усложняется и длится три или четыре года. Возникает, наконец, особое богословие шаманства, состоящее в подробном описании всех обрядов, которые необходимы для шаманского обучения и для разных вариантов и групп шаманского камлания. Относящиеся сюда факты приведены в обилии у Ксенофонтова.

В его работе подробно описывается дерево, на котором вырастают шаманы в особых гнездах, верхних, средних и нижних:

«На небесах есть дерево под названием “Ыйык-Мас”. Вершина его доходит до девятого неба, окружность его никто не может определить. Начиная от корня до самой верхушки — дерево это покрыто наростами,

но ясных ветвей на нем не видно. В этих наростах дерева зарождаются шаманы, шаманки и все те, кто знаком с колдовством и волшебством. Сильные рождаются у основания ствола, шаманы полной силы зарождаются у корня дерева, в наросте величиной с небольшой курган»⁸.

Не менее сложны обряды так называемого рассечения шаманского тела, производимого духами. Ксенофонтов рассказывает, что рассечение шамана, смерть его и воскресение рассматривается якутами как преддверие к его священнической деятельности. Благодаря рассечению тела старое тело как бы уничтожается, поедается злыми духами, остаются одни чистые кости и просветленная обучением голова. После того этот кандидат оживает в новом теле.

Бурятская легенда рассечения тела шамана говорит следующее:

«Пока человек еще не стал шаманом, его душу (амин) берет утха (те шаманские духи, от которых новый шаман происходит) в “Саайтани суулганд” (суулган — собрание, сходка) на небо и там учат. Когда учение кончат, мясо его варят, чтобы он поспел. В старину всех шаманов варили, чтобы они шаманскую грамоту знали»⁹.

Не менее обильные факты, относящиеся к этим обрядам, можно найти также, например, у Агапитова и Хангалова. Например: «Всякий приготавливающийся к шаманской профессии обязан подвергнуться обряду посвящения или теломытия). Посвящений бывает у кудинских бурят — три, а у балаганских бурят — шесть...»

«Обряду первого посвящения предшествует так называемое водяное очищение: для того выбирают опытного шамана, который служит руководителем при выполнении обряда и называется поэтому отцом шамана; выбирают также 9 молодых людей, помощников шамана, называемых сыновьями шамана... Отец-шаман сначала гадает на лопатке барана, потом призывает богов покровителей вновь посвящаемого шамана, т. е. его предков шаманов, и жертвует вино и тарасун¹⁰; потом связки березовых побегов (хухурхун) погружает в священную воду и бьет по обнаженной спине посвященного. То же делают и 9 сыновей шамана»¹¹.

⁸ Г. В. Ксенофонтов. Легенды и рассказы о шаманах у якутов, бурят и тунгусов. Часть I, Иркутск, 1928, стр. 9.

⁹ Там же, стр. 53.

¹⁰ Тарасун — бурятская молочная водка (примеч. М. М. Ш.).

¹¹ [Агапитов Н. Н., Хангалов М. Н. Материалы для изучения шаманства в Сибири. Шаманство у бурят Иркутской губернии // Известия Восточно-Си-

По указанию Ксенофонтова: «Легенда о рассекании тела шамана и поедании его злыми духами» существует также у тунгусов: «Предки мои разрезают мое мясо, отделяют кости, считают их. Мясо мое едят в сыром виде. Считая мои кости, они признали, что есть лишняя (так называемая “шаманская косточка”. — В. Б.) Если бы не хватило костей — я не мог бы стать шаманом»¹². Полагаю, что надо читать: если бы не хватило этой кости.

Впрочем, эта легенда относится к тунгусам обьякутевшим, связанным с якутскими предками.

Рассекание шаманского тела происходит, разумеется, в видении, быть может, вернее сказать, что оно составляет лишь часть бурятско-якутского учения о становлении шамана. В литературе неоднократно указывалось, что стихотворение Пушкина «Пророк» имеет отношение к таким же религиозным видениям посвященного служителя культа.

Я хочу подчеркнуть, что три пушкинские строфы ближе всего соответствуют именно шаманским истязаниям:

«Моих зениц коснулся он,
Отверзлись вещие зеницы,
Как у испуганной орлицы.
Моих ушей коснулся он,
И их наполнил шум и звон,
И внял я неба содроганье,
И горных ангелов полет,
И гад морских подводный ход,
И дольней лозы прозябанье».

Это описание Пушкина вполне соответствует первому посвящению бурятского шамана. «Оно просветляет разум шамана, открывает ему тайны загробной жизни и жизнь духов, — пишут Агапитов и Хангалов. — Он приобретает познание богов, их местопребывание, их подчиненных, через кого и как он должен обращаться»¹³.

бирского отдела Русского географического общества. 1883. Т. XIV, № 1–2. С. 47.]

¹² [Ксенофонтов Г. В. Легенды и рассказы о шаманах у якутов, бурят и тунгусов], стр. 56.

¹³ [Агапитов Н. Н., Хангалов М. Н. Материалы для изучения шаманства в Сибири. Шаманство у бурят Иркутской губернии // Известия Восточно-Сибирского отдела Русского географического общества. 1883. Т. XIV, № 1–2. С. 45.]

«И он мне грудь рассек мечом,
И сердце трепетное вынул,
И уголь, пылающий огнем,
Во грудь отверстую водвинул».

Это вполне соответствует якутско-бурятскому учению о рассечении тела шамана. Пушкин, разумеется, о шаманах ничего не знал. Тем удивительнее глубина и сила его гениального проникновения в психические формы древних религиозных верований.

Скажу заодно, что и другое стихотворение Пушкина «Бесы» также дает развернутую картину шаманских представлений о духах и может быть сопоставлено строфа за строфой с соответственными рассказами так называемых шаманских видений у чукоч или тунгусов.

Что касается шаманских принадлежностей, то якутские бубен и плащ являются наиболее типичными. Железные подвески являются изделием якутских кузнецов. Якуты издавна были знакомы с железом и даже добывали железную руду, выплавляя из нее так называемое «железо-болго». Тунгусские кузнецы, конечно, являются лишь учениками и подражателями якутской работы по железу.

У бурят в шаманских принадлежностях мы видим первые следы сокращения и вырождения. Бубен часто отсутствует и заменяется особыми шаманскими тростями.

Также у западных индейцев Северной Америки. *Medicine men* — колдуны — вместо бубна имеют только различной формы трещотки.

В работе Н. П. Дыренковой¹⁴ о бубнах, до сих пор не опубликованной, довольно убедительно доказано при помощи сравнительного изучения соответствующих рисунков, что американская трещотка в сущности представляет только центральную часть, крестовину сибирского бубна.

Впрочем, здесь едва ли можно говорить о вырождении, а скорее о неполном развитии.

¹⁴ Надежда Петровна Дыренкова (1899–1941) — этнограф, тюрколог-лингвист, фольклорист, работавшая под руководством В. Г. Богораз. Скорее всего, имеется в виду доклад 1929 г. «Бубен в турецко-монгольском шаманстве» (Архив Музея антропологии и этнографии РАН. Ф. 3. Оп. 1. Ед. хр. 200, 206, 222) (примеч. М. М. III.).

По указанию Агапитова и Хангалова, бубен в настоящее время заменен большим колокольчиком, который называется тем же именем, что и бубен — «хесе». Плащ (оргой) из шелковой или бумажной ткани с металлическими подвесками, в настоящее время шьется только для умершего шамана, при жизни он его не имеет¹⁵.

Вместе с дальнейшим разложением родового строя и переходом к более сложным социальным организациям, по преимуществу, к различным вариантам раннего феодализма, мы наблюдаем последнюю стадию в развитии шаманства: его загнивание, вырождение и отмирание.

Это вырождение шаманства типично для турецких народов Средней Азии, например для казаков и киргизов, для туркмен и узбеков.

Для указанных народностей существующие формы шаманства связаны с особою фигурой баксы, который соответствует северному шаману. Впрочем, у туркмен мы находим сплетение шаманства с исламом, именно с ишанизмом в виде так называемого «закира» («зикр»). Закир представляет лечение больных, изгнание злого духа при помощи дервишского сеанса, причем роль шамана здесь исполняет ишан, и призывы духов заменены призывами бога, выкрикиванием имен бога и пением молитв¹⁶.

Из вышеуказанного видно, что вырождение шаманства в значительной степени обуславливается появлением другой, так называемой высшей религии, в данном случае ислама. Шаманство перед исламом отступает на задний план, а в других случаях соединяется с ним синкретически.

Шаманству баксы у казаков и киргизов соответствует ряд анимистических представлений о злых духах «джиннах». Джинны бывают вольные или дикие, а также правильные или ручные, которые подчинены шаману-баксы. Казаки и киргизы представляют себе джиннов в виде маленьких мошек или мух, также в виде пауков, ящериц, лягушек, жаб и т. д. Но, несмотря на этот образ насекомого или животного, джинны не теряют своего человекоподобного вида. Они являются в человеческом образе, они имеют человеческий рост,

¹⁵ [Агапитов Н. Н., Хангалов М. Н. Материалы для изучения шаманства в Сибири. Шаманство у бурят Иркутской губернии // Известия Восточно-Сибирского отдела Русского географического общества. 1883. Т. XIV, № 1–2. С. 42.]

¹⁶ Религиозные верования народов СССР, том I, стр. 260.

а с другой стороны, они могут увеличиваться, становиться большими и даже огромными.

Киргизы приписывают джиннам такое социальное и даже политическое устройство, какое имеют люди на земле. Джинны, по их понятию, составляют особое самостоятельное государство и управляются султаном, у которого есть визири и другие должностные лица. Образ жизни джинны ведут такой же, как и киргизы, кочевой.

С другой стороны, есть джинны правильные, или ручные, которые подчиняются шаману-баксы. Настоящий баксы овладевает джиннами вполне и может поэтому вызвать своих джиннов во всякое время, когда только он найдет это нужным.

С другой стороны, покорить джиннов до конца — это трудно. Баксы стараются своим пением смягчить и привлечь их на свою сторону.

Наконец, рядом с джиннами есть духи определенно злые, которые являются источником болезней, с ними шаманы ведут постоянную борьбу и не могут никак подчинить их. Из таких вредных духов первое место занимает Албаста — злой дух рожениц и вообще женщин. Албаста представляется в образе женщины высокого роста с большой головою и длинными грудями, висящими до колен и закинутыми за спину. Пальцы рук вооружены длинными и острыми когтями. Волосы спускаются до самой земли.

Этот образ вредоносного женского духа с длинными грудями встречается у финских народов, живущих по Волге, а также у горцев на Кавказе.

Киргизско-кавказский шаман-баксы бубна не имеет, а при камлании пользуется музыкальным инструментом кобыз, вроде скрипки. Служение баксы совершенно подобно шаманскому камланию. Он вызывает духов при помощи чревоуговения, и духи вселяют в его тело. Он прекращает свои призывы, только при наступлении полного изнеможения. Сеанс нередко длится в течение семи дней. Вместе с тем баксы исполняет различные трюки, лижет раскаленный серп или нож, голыми ногами становится на раскаленное железо, прокалывает себя мечом, проглатывает два десятка живых змей и вынимает их обратно живыми.

Баксы передают своих джиннов по наследству от отца к сыну, от сына к его детям и т. д. Бывают семьи, которые в течение долгого времени снабжают шаманами-баксы своих единоплеменников.

Баксы занимаются обычными шаманскими делами, лечат больных, в особенности душевно больных. Предсказывают счастье и несчастье. Отгадывают воров и указывают, где можно найти украденное.

Во время камлания они заставляют резать козла или барана, мясо варят и раздают народу, но сами этого мяса не едят и плату за лечение получают другими ценностями. Женщины тоже бывают баксы, но реже мужчин.

Способность быть баксы, с одной стороны, передается как указано выше, по наследству, а с другой стороны, навязывается духами.

Чеканинский приводит характерный рассказ «Баксы Сламбек» из Чингиставского района, Семипалатинского округа. Сламбек унаследовал свою профессию баксылык от отца Перекпая, который славился в своем округе как всезнающий баксы. Но сам Сламбек не готовился быть баксы, наоборот, после смерти отца он повесил его кобыз и избегал прикасаться к нему. Его материальное положение было вполне обеспечено, и он не нуждался в шаманском заработке.

Тем не менее после смерти отца Сламбек стал чувствовать слабость, тоску и подавленное настроение. Ему казалось, что его посещают и преследуют духи. Такое же состояние испытывала его жена. Она жаловалась на злые сны, выбегала из юрты по ночам, уверяя, что ее преследуют духи. Однажды у нее оказалось рассеченным плечо. Дети Сламбека тоже выбегали из юрты по ночам, указывая, что их кто-то преследует.

Однажды Сламбек сидел в юрте, как случайно взглянул на кобыз. И вдруг кобыз без посторонней помощи слетел с решетки и ударил Сламбека по лицу. После этого Сламбек покорился и стал баксы¹⁷.

Однако призывы баксы переплетены с мусульманскими молитвами, например:

Начало каждого дела: Бисмалла (во имя Бога).
Начало Корана: Бисмалла.
О, направь мое дело,
Создатель всемогущий единый Боже!

¹⁷ И. А. Чеканинский. Баксылык. Следы древних верований казаков. Записки Семипалатинского отдела Общества изучения Казахстана, том I, выпуск XVIII, 1929, стр. 78, 79.

А дальше баксы выкликают:
Глава джиннов Досыбай,
Пятнадцати лет он пристал ко мне,
Двадцати лет он подружился со мной,
Склонив меня к такому делу против воли.

И дальше выкликает как будто отрывок из греческой былины:

О, мои четыре коня стоящих на коне,
О, мой мухортый конь, одетый в зеленую одежду.
О, мой пестрый конь в шесть кулачей
(кулач — два с половиной аршина).
Дома у меня девять хозяев,
В степи у меня сорок хозяев,
Из них выделяется молодой хозяин
По имени Мис-Толну.

Таким образом, различные элементы заклинаний баксы выдвигаются довольно отчетливо.

Рядом с этим у городских узбеков, которые в прошлом назывались сартами, выдвигаются женщины-шаманки — так называемые «фольбин». Эти фольбин получают свой дар от женского духа пери. Подробности такого общения женщин-фольбин с женским духом пери имеет, очевидно, гомосексуальный характер. Дело начинается тем, что пери влюбляется в женщину. Женщина начинает болеть, у нее отнимаются ноги, она глохнет, слепнет. Во время болезни ей является пери и говорит, что она должна стать фольбин. Если женщина не соглашается, то болезнь продолжается, пока женщина не смирится.

Нередко эта борьба женщины с духом сопровождается необычайными явлениями: летят во двор камни, летают головные платки, падают одеяла, наложенные друг на друга в особые ниши и т. д. Любопытно отметить, что все эти «чудеса» относятся к быту городского, даже к столице Самарканду. Бывают явления эротического характера. Кто-то срывает с головы девушки платок, разрывает на ней рубашку и обнимает ее.

Таковыми фольбин становятся молодые женщины, девушки и даже молоденькие девочки. Иногда фольбин становятся пожилые женщины, но всегда или после болезни, или после какого-нибудь нравственного потрясения. С другой стороны, бывают случаи, когда мать передает свою пери, свою силу и искусство дочери и так далее — от одного женского поколения другому.

Все эти подробности параллельны тому, что мы имеем в северных шаманах, хотя бы, например, указание, что гадалками-фольбин становятся пожилые женщины после какого-нибудь нравственного потрясения. Мы знаем то же самое о чукчах и эскимосах, о бурятах и якутах.

Существенное различие лежит в том, что сартские гадалки-фольбин были женщины, и дар передавался по женской линии.

По-видимому, мы имеем в данном случае при общем вырождении среднеазиатского шаманства обнажение самого древнего шаманского слоя — женского, который держится даже после того, как мужское шаманство выродилось и исчезло, по крайней мере в больших городах.

Переходя к рассмотрению основных моментов шаманского служения, прежде всего отмечу самый способ получения шаманского дара. В этом отношении Евразия четко отличается от Америки. И в Евразии, и в Северной Америке кандидатами на приобретение шаманского дара являются юноши на переломе половой зрелости, а о женщинах и девушках буду говорить особо. В Евразии юный кандидат в шаманы является вообще пассивным, даже сопротивляющимся получению этого жуткого дара. Духи привлекают юношей к шаманскому служению насильно. Юноша сопротивляется, подвергаясь настойчивым приставаниям и даже прямому мучительству со стороны духов.

Мучительное сопротивление шаманскому призыву доходит до кровавого пота. Мне пришлось видеть два примера кровавого пота у молодых чукотских шаманов. В одном случае на висках у юноши, «призванного к шаманству», проступали слева и справа розовые капельки сукровицы, словно проступила кровавая роса. Другой случай был не такой четкий. Юный шаман, демонстрировавший мне степень своего возбуждения, был из так называемых «проказливых шаманов», т. е. лживых и злых, идущих по линии черного шаманства. Он приехал ко мне на Мариинский пост в Анадырском лимане, вьюга задержала его на три дня. Он действительно пришел в большее возбуждение и стал говорить, что если ему еще придется просидеть в русском деревянном доме, то он убежит в тундру, куда глаза глядят. Он, пожалуй, был бы способен выкинуть отчаянную штуку. Последний вечер он вышел из дома на улицу и тотчас вернулся.

«Вот, посмотри», — сказал он со страхом и торжеством. Виски его были покрыты кровавой росой налево и направо. На правом виске отпечатался след приложенной руки.

Но дело в том, что у этого шамана часто шла кровь носом. Он мог и на этот раз иметь кровотечение и вымазать себе виски кровью умышленно, чтобы лучше удивить нас.

Во всяком случае, здесь, как и в других случаях, нельзя не сопоставить кровавый пот молодого «призванного к шаманству» с кровавым потом Иисуса в легенде об Иисусе Христе.

Легендарный характер образа Иисуса не имеет значения. Очевидно, в Сирии принадлежностью божественного вдохновения для юношей считался также кровавый пот.

Можно отметить ряд показательных фактов, относящихся к этому насильственному призыву юношей к шаманскому служению.

Л. Я. Штернберг пишет, например, о гиляцком начинающем шамане:

«Перед тем как стать шаманом, — рассказывал мне один знакомый шаман, — он болел более двух месяцев, в течение которых он лежал неподвижно, пластом, в полном беспамятстве. Не успевал он очнуться от одного припадка, как впадал в другой. “Я умер бы, — сказал он мне, — если бы не сделался шаманом”. За эти месяцы испытания он высох как палка. По ночам ему стало сниться, что он поет шаманские песни. Однажды явился к нему белый филин и стал возле него совсем близко, а немного подальше стоял человек и говорил ему: “Сделай себе бубен и все, что полагается шаману, и пой песни. Если ты простой человек, у тебя ничего не выйдет, если же ты шаман, ты будешь настоящим шаманом”. Спал он долго, сколько не знает, но когда он проснулся, он увидел, что его держат под огнем за ноги и за голову: окружающие думали, что *кехн* убили его. Тогда он велел подать себе бубен и стал петь песни».

Л. Я. Штернберг рассказывает далее:

«Однажды я сам был свидетелем первого появления подобного припадка. Гиляцкий мальчик, по имени Койныт, лет 12, сын шамана, гостивший у меня, заснул после обеда и, нечаянно разбуженный моим товарищем, начал неистово метаться и кричать, повторяя все неистовства и иступленные крики шаманов. Когда припадок кончился, лицо бедного мальчика было страшно истомлено и казалось лицом пожилого человека. Во сне к нему явилось двое *кехн* (духи), один мужчина, другой женщина, это были *кехн* его покойного отца. Они сказали ему: “Мы играли с твоим отцом, теперь давай с тобой”. Другой гиляцкий мальчик,

Индын, присутствовавший тут же, с глубоким изумлением наблюдал проявления припадка. “Ну, теперь Койныт человеком не будет, — сказал он, — кехн хочет его заставить свой закон держать”. В этом замечании с полной ясностью вылился взгляд гиляка на шамана как на особое существо, как на избранника богов. Но как видно, и у гиляков нелегко достается избранничество»¹⁸.

И. Я. Лопатин говорит о гольдах:

«Полноправных шаман становится тогда, когда ему во сне явится сеон-покровитель и прикажет шить шапку и позволит ходить в загробный мир (буни). Увидев такой сон, шаман шьет себе огромную меховую шапку, рукавицы и делает посох»¹⁹.

Наконец, относительно чукоч могу привести ряд фактов из соответственных своих материалов:

«Чукчи утверждают, что мальчика, обреченного шаманскому вдохновлению, можно узнать даже в ранней юности по взгляду, который в разговоре направляется помимо лица слушателя, куда-то в пространство, как будто видит что-то незримое для других. В связи с этим чукчи называют глаза шаманов “светлыми” (nikeraqen), что будто бы дает им способность видеть духов даже в темноте. Взгляд шамана, действительно, отличается особым выражением, смесью лукавства и дикого смятения. И мне часто удавалось узнавать шамана среди других соплеменников с первого взгляда»²⁰.

Именно таким неустойчиво-лукавым настроением отличался вышеописанный шаман, доходивший до кровавого пота, кстати сказать, его звали по-чукотски «Царапающая женщина». Об этих женских именах и атрибутах у мужских шаманов я буду говорить особо.

Шаманское призвание обнаруживается различными путями. Чаще всего это внутренний голос, который приказывает «обреченному» вступить в общение с духами. Если «обреченный» медлит, зовущий голос принимает материальную оболочку. Он является в виде камня странной формы, найденного на дороге, цветного пера птицы, пролетевшей мимо. Но в этом внезапном и случайном факте

¹⁸ Л. Я. Штернберг. Гиляки. Журнал «Этнографическое обозрение», 1904, № 2, стр. 16.

¹⁹ Религиозные верования народов СССР, том I, стр. 86.

²⁰ В. Г. Богораз. К психологии шаманства и народов Северо-Восточной Азии, Журнал «Этнографическое обозрение» 1910, № 1–2, стр. 12.

содержится тот же призыв. Зовущий дух является также и в более явственной форме, особенно лицам зрелого возраста.

Юноши и подростки по большей части принимают зов весьма неохотно, особенно если он заключает в себе также повеление изменить образ жизни, принять на себя какие-нибудь внешние знаки и т. п. Они не решаются взяться за бубен, оставляют шаманские амулеты среди поля, прячутся, убегают в леса и на чужие стойбища.

Родители обреченных вдохновению чувствуют и действуют двояко. В семьях малочисленных они относятся к «призыву» враждебно и пытаются удержать ребенка среди обыденной жизни хитростью и силой. Особенно оберегают от шаманского призвания единственных детей. В сказках и легендах тесть часто гордится шаманским искусством молодого зятя и подвергает его испытаниям. Отец почти всегда относится к шаманскому вдохновению единственного сына отчужденно и враждебно. Впрочем, противиться призыву опасно, а удержать призываемого трудно. Юноша, «обреченный призыву», должен повиноваться, иначе он захворает и умрет. В случае помехи от родных обреченный уходит из дома, иногда в дикую пустыню за сотню километров по указанию духов.

Семьи многолюдные и сильные, богатые стадами, живущие во многих шатрах, относятся «к зову» иначе. Они не так боятся потерять одного юношу из своего состава. Их, напротив, соблазняет мысль приобрести собственного шамана, будущего заступника за счастье и имущество семьи перед враждебными духами.

В работе «Избранничество в религии» Л. Я. Штернберг приводит также ряд разнообразных фактов, относящихся к этому насильственному призыву со стороны духов, обращенному к юноше. Это специальная серия фактов связана с половым элементом в шаманстве, и я буду говорить о ней особо.

В отличие от этого северо-евразийского метода подчинения настойчивым призывам духа, в Северной Америке будущий колдун — *medicine-man*, является не пассивным, а активным искателем общения с сверхъестественными силами. Доктор Dowie рассказывает, что у племени ассинибоев юноша, ищущий покровительства змеиных духов, пришел в убежище змей и змеи на него напали. Тогда в припадке безумия он стал срезывать полосы собственного мяса и кормить ими змей. Змеи сказали ему: «Никакой человек до сих пор не делал этого. Пойдем с нами, дитя. Мы сострадаем тебе». И так он получил божественный дар.

Этот факт имеет характер фольклорного сказания. Однако есть множество фактов, относящихся к реальной действительности. Мистрисс Руфь Фултон Бенедикт в своей статье «Религиозные видения в культуре индейцев равнины (Prairie Indians)» указывает, что основным элементом для того, чтобы получить покровительство духов, является самоистязание. Оно необходимо, чтобы смягчить духов, привлечь их внимание к себе.

Когда индеец того или другого североамериканского племени хочет вступить в общение с духами или, конкретнее, хочет приобрести себе духа-покровителя, он уходит в глухую пустыню, в леса или в степи и там отыскивает себе покровительство и духов-помощников. Если духи имеют звериный образ, он отрезывает для них частицы своего собственного мяса. Он отрезывает у себя сустав от мизинца, кончик уха, полоску от икры.

В других случаях этого недостаточно. Проситель подвергает себя утонченному самоистязанию.

У племени чеенов искатель божественного дара уходит в пустыню вместе с помощником, который берет с собой особые ремни, колышки, нож и топор. Он прорезает ножом в разных местах руки у искателя, протыкает в рану колышки, к колышкам прикрепляет ремешки и потом связывает эти ремешки свободными концами и привязывает их к столбу или к гладко обрубленному дереву. Искатель ходит вокруг столба на этой жуткой привязи, как будто на уздечке. После того помощник уходит и оставляет искателя в лесу одного на целый день. Искатель ходит «посолонь» вокруг своего столба, молится духам, призывает их и для лучшего вдохновения старается смотреть глазами на сияющее солнце. У племени дакотов искатель остается у столба без еды и питья два, три и четыре дня. Помощник является вечером, посмотрит искателю в лицо, и если в глазах его не видит экстаза общения с духами, тихонько уходит обратно.

У племени ленапа тот же метод мучительного истязания применяется к мальчикам не старше 12 лет. Родители уводят такого молодого искателя в глухой лес и там оставляют его на произвол судьбы затем, чтобы побудить кого-нибудь из духов сжалиться над юным страдальцем и даровать ему свое благословление и сверхъестественный дар. Мальчика оставляют в лесу на несколько дней без всякой еды. Рано поутру приходит отец, дает ему рвотное, притом на пустой желудок, после того дает ему кусочек мяса с мизинец величиной. Бывает, что такой мальчик остается в лесу на 12 дней. После того он

получает магическую помощь от своих сверхъестественных покровителей и даже дар предсказаний на год или два вперед²¹.

Новейшие исследователи в дополнение к этим данным указывают, что наряду с самоистязанием хирургического характера для той же самой цели применяется пост, опять-таки преимущественно у индейских народностей Прерии. Указание об этом мы встречаем, с одной стороны, в действительной жизни, с другой стороны, в фольклоре. Ряд сюда относящихся фактов приведен в статье Юлия Блюмесона в журнале «American Anthropologist», том 35, № 3:

«У центральных альгонкинов и у индейских племен Прерии даже установилась ритуальная формула, относящаяся к высшим силам: “Пожалейте меня!” Они намазывают свои лица углем или глиной, как бы в знак траура, громко умоляют о сострадании и плачут. Это делается затем, чтобы добиться от высших сил того или другого дара».

При этом искатели благосклонности высших сил соблюдают продолжительный пост.

В фольклоре индейских племен виннебаго, меномини и лисьих [мисковки] мы находим указания о том, что герой подвергает себя тяжелому посту затем, чтобы получить видение:

«Он мучил себя голодом и жаждой почти до смерти и сделал сам себя жалким перед лицом духов, чтобы получить от них благословление. Наконец духи сказали ему: “человеческое существо, мы благословляем тебя. Ты мучился жаждою до смерти, и ты огорчал свое сердце. Мы жалеем тебя. Мы благословляем тебя удачею в жизни, успехом в войне”».

В другом месте такое же указание:

«Я благословляю тебя, потому что ты сам себе причинил большое страдание. Мое сердце разрывается от жалости к тебе».

В фольклоре племени лисьих, живущих погранично с виннебаго, встречаем также указания: предок Медвежьего рода бродил по лесу с плачем и стоном, отыскивая тайны жизни. Он предлагал духам табак.

«В это самое время, когда он сам себя замучил голодом почти до смерти и когда он громко выкрикивал в разных местах, он сделал Большого Быка снисходительным к себе и получил от него благословление:

²¹ Grinnel G. B. When Buffalo ran, New York, 1920, p. 79.

“Я благословляю тебя, так как ты не знаешь ничего о своей жизни. Я благословляю тебя, чтобы ты достиг старости, и я буду отгонять силою воли заразу от тебя”».

Интересно указание о том, что даже духи вносят в борьбу с заразою волевой элемент, подобно людям, совершающим магические действия.

В фольклоре племени кроу встречаем указание: шаман племени постился, чтоб получить видение. Он рассказывает: «Я стоял, окруженный черепами, четыре дня и четыре ночи провел без питья; на четвертое утро услышал крик и свист, и голос сказал: “Вот смотри, кто идет тебе навстречу!” Я увидел пред собою белого человека, и он сказал мне: “Ты беден, но я тебя знаю. Все люди кругом узнают тебя, ты будешь вождем”».

Вышеуказанные примеры относятся к индейским племенам. Еще интереснее указать, что также у американских эскимосов юный искатель божественного дара также является активным и действует на духов посредством самоистязаний.

Кнут Расмуссен в своей известной книге «Духовная культура оленных эскимосов» рассказывает: «Метод подготовки — это добровольный иску́с. Юноша, ищущий духов, выставляет себя перед духами Ги́ла и стремится, чтоб Ги́ла заметила его, сжалившись над ним».

«Когда я готовился стать шаманом, я выбрал иску́с голода и холода. Первый раз голодал пять дней и получил глоток теплой воды. Старики говорили, что теплая вода вызывает внимание духов, Ги́ла и Пинга. Потом я голодал 15 дней и опять получил глоток теплой воды. Потом голодал десять дней и получил разрешение есть такое мясо, против которого нет никакого запрета».

Этот молодой шаман был на выучке у старого шамана:

«Моим учителем был Перканак — отец моей жены. Он потащил меня на саночках и вывез меня на холмистое место Кингерюит. Там он оставил меня, построил мне снежную хижину, очень тесную. Он дал мне только маленькую подстилку из шкурки, но не дал спального мешка. Я пробыл там пять суток, после того Перканак приехал, привез теплой воды и еще уехал на десять дней. Потом опять уехал и опять приехал. Все это время я должен был сидеть взаперти и стремиться к тому, чтоб Пинга обратили на меня внимание. Только через тридцать дней пришел дух-помощник. Прекрасная белая женщина. Она пришла, когда я лежал в истощении и спал, я мог видеть ее только во сне. Только закрыю глаза

и вижу. Ее появление было знаком, что Пинга заметили меня. Когда кончился месяц, пришел Перканак все с теми же саночками, он вынес меня на руках, я не мог стоять, положил меня на саночки и повез меня домой. Я так высох, что даже жилы на моих руках и ногах совершенно исчезли. Есть я мог только понемногу и в течение целого года не спал со своей женой, и она варила мне еду в особом котле и дала мне особое блюдо. Когда я поправился, я стал шаманом».

Другой эскимосский пример относится к женщине:

«Шаманка Киналик была лет тридцати с виду. Она казалась приятной и интеллигентной, имела общительный нрав и в то же время считалась большой шаманкой и имела, как мужские шаманы, особенный шаманский пояс. К поясу были привешены: кусок сломанного ружейного ложа, обвязка табачного свертка — шаманка курила табак, а обвязка стала амулетом, — обрывок от шапки Калюмеркака, ее покойного брата, лапа белого медведя, который был ее духом-помощником, кусок американской вязаной фуфайки, олений зуб и кожа от тюленьего лапта. Ей однажды приснилось, что один из ее соседей заболел. Шурин ее — шаман решил сделать ее шаманкой. В виде испытания ее подвесили на пять дней высоко на шатровых жердях, чтобы Гила увидели ее и обратили на нее внимание. Она висела снаружи в лютую зимнюю выюгу, но не чувствовала холода. Ее поддерживали ее духи-помощники. Потом ее решили застрелить. Посадили на шкуры, лицом к выходу. В нее стреляли не свинцовой пулей, а маленьким камушком. Шурин застрелил ее камушком в присутствии всех соседей, она упала мертвая. После того был обычный праздник. Она лежала мертвая всю ночь, а наутро проснулась, и даже без помощи шамана. Оказалось, что у нее было прострелено сердце. Камушек хранится сейчас у ее матери. После того она стала шаманкой. Главным из ее духов-помощников был ее покойный брат Калюмеркак. Он приходил к ней, двигаясь в воздухе, головою вниз, ногами вверх, и тотчас же становился на землю и ходил как обыкновенно. Другой дух-помощник был белый медведь. Шурин пожалел ее и не стал ее тренировать дальше, ибо это было бы связано с новыми испытаниями.

Тот же шурин-шаман подготовил юношу Агиертук. Для этого выбрали третий род испытания — потоплением. Юношу привязали к длинному шесту, отнесли на озеро, вырубил прорубь и спустили его вниз, на дно озера. Он был в полной меховой одежде и там оставался пять дней. А когда его вытащили, он был совершенно сухой. Его помощником был дух его покойной матери и человеческий скелет»²².

²² Knud Rasmussen. The Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos. [Copenhagen], 1929, p. 71–72.

Азиатский метод восприятия шаманства, в том числе также и у чукок, существенно различный от американского, как было указано выше. Самоистязание в Азии отсутствует. Искатели шаманства как божественного дара тоже переносят различные мучения, но эти мучения производятся духами насильственно и против воли шамана. Эти мучения, разумеется, имеют характер видений, или, точнее сказать, они составляют часть шаманской теологии и шаманского фольклора.

Американские обряды тоже имеют отчасти характер фольклорный, — например, женщина, простреленная камушком прямо в сердце, потом оживает и встает. Но основные истязания американского шамана имеют реальный характер.

Любопытно отметить, что шаманство чукотское и шаманство эскимосское в общем весьма близки. Так, например, в приведенном выше описании шаманки Кеналик ее особенный шаманский пояс мог бы сойти за принадлежность чукотской шаманки. Так же точно в рассказе об юном искателе шаманского дара, чьим учителем был шаман Перканак, дальше описывается:

«Мне нужно было лечить больного. Я ушел из снежного дома в пустыню, а люди, которые там остались, пели постоянно: “Куйя-гуня, люк-люк-арлюкик...”

...Каждое утро я возвращался домой и рассказывал, потом снова уходил в пустынные места. Ел очень мало.

Если в это время шаман “из тайны уединения” найдет, что больной должен умереть, он возвращается к людям. Если же есть излечение, он продолжает бродить в пустыне. Возвращаясь домой, он не касается жены, не должен раздеваться, не может ложиться, а спит сидя. Это время искания знания очень утомительно, ибо все время надо ходить, не обращая внимания на погоду, и отдыхать урывками. Я совершенно истомился, пока я нашел искомое»²³.

Это описание могло быть приписано также и любому молодому чукотскому шаману.

Я склонен считать американский метод восприятия шаманского дара более поздним приобретением для американских эскимосов, заимствованным, в частности, у американских индейцев.

Разбирая основные черты обоих методов, я должен указать, что метод азиатский является в общем одержимостью. Духи вселяются

²³ Там же, стр. 73.

в тело молодого шамана, владеют этим телом и наполняют его своей собственной силой. Одержимость относится также к больным. Духи вселяются в тело больного, владеют им и заставляют его производить безумные болезненные действия.

Одержимость, как известно, свойственна также народам Передней Азии. Евангельские духи, вселявшиеся в бесноватых, весьма напоминают шаманских духов северной Евразии.

Средневековая Европа и царская Россия вплоть до революции имели такие же вселения духов и бесов в одержимых, бесноватых, по преимуществу, женщин, но также и мужчин. Одержимыми являлись старухи и молодые, женщины и девушки, даже маленькие дети.

В 1911 году я видел в Петербурге на Пороховых²⁴ у огромного образа Прасковии Пятницы массовое грандиозное изгнание духов из тела кликуш, в большинстве женщин, которых собралось до сотни. Я описал это жуткое коллективное действо в тогдашней печати. Оно повторялось регулярно, из году в год, пережило революцию, однако революция оказалась роковой также и для этих духов и, начиная с 1925 года, заклатья кликуш исчезли на Пороховых.

Воззрение, существующее у американских индейцев о духах и о лечении больных, совершенно не знает одержимости. Об этом единогласно указывают различные исследователи.

Доктор Боас замечает: «Вера в одержимость является весьма характерной для Старого Света. С другой стороны, она совершенно чужда американским народам. Идея о непосредственном соприкосновении между людьми и сверхъестественными существами совершенно обычна в Америке. Но она не связана ни с одержимостью, ни с изгнанием духов. Дух нападает на человека, но он не вселяется в его тело»²⁵.

В связи с этим в верованиях американских индейцев источником болезней является совсем не вселение духов, а проникновение в человеческое тело другого, более простого материального фактора, так называемое внедрение. Таким образом, азиатская лечебная магия борется с одержимостью, американская магия борется с внедрением. Источник болезней в Америке является материальным.

²⁴ Церковь Параскевы Пятницы при Охтинском пороховом заводе (*примеч. М. М. III.*).

²⁵ [Boas F. Relationship between North-West America and North-East Asia // *The American Aborigines: their origin and antiquity.* Toronto, 1933.]

Также и метод его лечения тоже является материальным. Это есть особый подбор, связка, узелок различных амулетов и веществ, пригодных для лечения той или иной болезни. Этот подбор, завязанный обыкновенно в лоскуток кожи, называется лекарством *medicine*, соответственно чему американский магический деятель и является «*medicine-man*» — «с лекарством человек».

Конечно, и в Евразии есть точно такие же связки и узелки магических лекарств и амулетов. Их можно было найти, по указаниям еврейских пророков, у модниц того времени, которые носили на поясе и под мышками, оберегая себя от порчи, чародейные мешочки, уловившие души людей (Иезекииль 13, 18).

Их можно было также найти до самого последнего времени у русской деревенской колдуньи в избе, в красном углу, под божницей. Эти целебные узелки висели на особых веревочках, их было больше десятка, и каждый из них назначался для особой болезни.

Но самая болезнь в Евразии была скорее связана не с внедрением материального фактора, а со вселением духа.

В связи с этим метод восприятия шаманского дара в северной Евразии представляет процесс инкубации, который происходит помимо воли молодого шамана. Метод восприятия шаманского дара у североамериканских индейцев является искусом, который молодой шаман принимает на себя, отчасти по собственной воле, отчасти по побуждению своих родных и близких. В высших религиях, например в иудействе, в христианстве и т. д., восприятие божественного дара является искусом. Таков известный искус Христа во время пребывания в пустыне. Вселение духа помимо воли человека, «обремененного страданию», всецело относится к болезни. Бесноватый не является пророком — он является для пророков объектом исцеления при помощи изгнания злых духов из его тела.

Штернберг сближает религиозное избранничество с избранничеством половым. Он собрал множество фактов, относящихся сюда и весьма убедительных. Дух-помощник является небесным мужем для шаманки, небесной женой для шамана. Факты, собранные Штернбергом, относятся одинаково к более ранним и более поздним стадиям развития шаманства. Например, относительно чукоч он приводит следующую выдержку из моего собственного материала:

«Шаманы кроме жены обыкновенной имеют еще волшебную жену-духа, с которой они регулярно сожительствуют как настоящие супруги.

Обе жены живут совместно в общем пологе, вся разница только в том, что жена из рода духов обладает сверхъестественной телесностью. Когда шаман остается с ней наедине: “у них такое веселие, такой смех, такая возня, звон браслетов, звон ожерелий». Но если кто заглянет в полог, все умолкает и волшебная жена исчезает”.

Также у гольдов духом — помощником шамана является Айями — волшебная жена. Вот описание Айями со слов шамана Чуконинка:

“То была маленькая, всего в пол аршина ростом, очень красивая женщина. Лицом и по одежде — совсем наша женщина — гольдка. Волосы до плеч, черные, косы маленькие. Другие шаманы рассказывают, что к ним являются женщины, у которых половина лица черная, другая — красивая. Это женщина сказала:

— Я Айями твоих предков-шаманов. Я их учила шаманить. Теперь тебя буду учить. Старые шаманы поумирали, некому стало людей лечить. Ты должен стать шаманом.

Потом сказала:

— Я люблю тебя, мужа нет у меня, теперь ты будешь моим мужем, я твоей женой. Будем спать вместе. Я дам тебе духов-помощников, с их помощью лечить будешь, и сама тебя учить и помогать тебе буду. Люди кормить нас будут.

Я испугался, стал отказываться. Тогда она сказала:

— Если не послушаешься меня, тебе плохо будет, убью тебя».

Штернберг совершенно справедливо указывает сходные явления у ведьм и колдунов европейского Средневековья. Инкубы и суккубы являются небесными мужьями колдуний и небесными женами колдунов.

Ошибка Штернберга состоит в крайнем преувеличении роли полового элемента в шаманстве и в колдовстве. Этим преувеличением теория Штернберга сближается с фрейдизмом, хотя вообще Штернберг относился критически к половым измышлениям школы Фрейда. Правда, Штернберг в дальнейшем признает, что небесное избранничество может быть также и не половым, при этом, наряду с постоянным подчеркиванием мотивов этического порядка, он полагает, что с эволюцией религиозных идей на сцену выступают именно эти этические мотивы, совершенно вытесняющие мотивы социальные. Человек избирается за добродетель, за справедливость, за добрые дела, за благочестие, за твердую веру. Ной, Авраам, Моисей, все пророки Израиля, Христос — это возвышенные этические персонажи. Любовь сексуальная между духом и человеком заменяется любовью, которую питает божество к человеку и человек к бо-

жесту: объектом любви, наряду с отдельным человеком, становится целый народ, даже все человечество.

Место это весьма характерно, во-первых, своеобразной религиозностью, а во-вторых, несомненной и отчетливой связью с так называемой субъективной школой русской социологии (Лавров, Михайловский²⁶).

Не говоря уже о возражениях методологических, можно сделать также ряд возражений и по самой специфике материала.

Для женщин-шаманок духом-покровителем является небесный супруг. Для шаманов-мужчин — небесная супруга. Женское шаманство вообще древнее мужского.

Таким образом, соответственно учению полового избранничества, в космогонии различных племен на ранней стадии материнского рода должны преобладать мужские духи, а с утверждением шаманов-мужчин, их должны заменить духи женские.

Соответственные факты встречаются, но они далеко не всеобщие. Так у американских эскимосов три основных духа — неба, земли и подводного царства — действительно женщины. Но Ги́ла, Пинка и Седна вступают в общение не только с мужчинами, но также и с женщинами.

У сартов духом — помощником шаманки-фольбин является пери, тоже женщина. Отношения пери и фольбин, возможно, имеют определенный сексуальный характер. Так, у одной девушки-фольбин в тихую погоду сорвало с головы платок, и без причины разорвалась рубашка во всю длину. Девушка стала гадалкой-фольбин, но это было для нее тяжело, и впоследствии она совершенно отошла в сторону и очень боялась всего, что касается пери.

Анализ полового элемента связан вообще с анализом положения женщины в шаманстве. Женщина-шаманка встречается у разных народов: у чукоч и алтайцев, у камчадалов и у американских эскимосов. По указанию Крашенникова, главная роль у камчадалов принадлежала старухе-шаманке. В коллективных магических обрядах, которые послужили матрицей, откуда впоследствии выделилось служение шаманов-специалистов, главную роль играет женщина.

²⁶ [См.: Известия Имп. Об-ва любителей естествознания, антропологии и этнографии. Т. LXXV. Труды Этнографического отдела. Т. XII: Михайловский В. М. Шаманство (Сравнительно-этнографические очерки). Вып. 1. М., 1892.]

Старый эскимос в поселке Унгазик на мысу Чаплина говорил мне по этому поводу: «Ошибочно думать, что женщина слабее мужчины даже для охоты. Домашние чары сильнее тех, которые сотворяются в пустыне. Напрасно мужчины ходят кругом, отыскивая добычу. Но те, которые сидят дома у лампы с жиром, они действительно сильны, ибо они умеют привлекать добычу к берегу».

Среди многочисленной коллекции туземных рисунков религиозного содержания, собранных мною среди чукоч, есть один, который представляет женщину, хозяйку дома, сидящую во внутреннем отделении шатра и чарами привлекающую морскую добычу к берегу. Стадо моржей и тюленей плывет к земле из открытого моря. Охотники залегли на берегу с копьями в руках и поджидают добычу.

Правда, на семейных празднествах в настоящее время ударять в бубен начинает мужчина, хозяин дома, а женщина пляшет. После того они меняются ролями. Однако и теперь во время охотничьей тризны главная роль принадлежит женщинам. Именно они стараются изображать явившихся духов и также животных, убитых и готовых воскреснуть.

Так же и среди специалистов — женщина-шаманка древнее мужчины-шамана. Мужчина является позднее и постепенно оттесняет женщину на задний план. Точно так же в гончарном производстве вместе с введением гончарного круга мужчина-гончар замещает женщину-горшечницу. С развитием капитализма на высших ступенях портняжного производства портной замещает портниху, а в деле питания в ресторанах и в богатых домах повар заменяет кухарку.

Женщина-шаманка вообще уступает по влиянию и силе мужчине-шаману. Впрочем, рядом с великими шаманами являются время от времени великие шаманки.

Женщина-шаманка у туруханских тунгусов и также у якутов носит название удаган. В Жиганском улусе Якутской области еще в XVIII веке указывали могилу великой шаманки Удаган, слава которой превышала мужскую.

По сообщению Рычкова, имя Удаган связано с тунгусским глаголом «удаяром», что в точном переводе означает «мучиться родами». Рычков связывает это с родовыми муками женщины, в частности с «варварской экзекуцией родов», которая играет видную роль в возникновении нервных и эпилептических болезней²⁷.

²⁷ [К. М. Рычков. Енисейские тунгусы // Землеведение. Приложение к 1–2 кн., за 1917, к 3–4 кн. за 1922.]

Однако толкование Рычкова является слишком наивным. Месячные очищения и роды, в частности послеродовая жидкость имеет прямое отношение к шаманской силе. Женщина становится шаманкой на пороге половой зрелости, однако во время месячных очищений женщина не должна прикасаться к бубну. Рождение детей действует разрушительно на шаманское вдохновение. Молодая женщина после рождения первого ребенка теряет значительную часть своей силы и может вернуть ее только через долгое время, после окончания периода материнства.

Это мнение может быть основано также и на физиологических данных. Подготовительный иску́с у женщины короче и проще, чем у мужчины. «Женщина от природы шаманка. Ей нечего готовиться». Так говорили о женщине чукотские шаманы. Послеродовая жидкость женщины или суки разрушает шаманскую силу. Чукотский шаман Qozawge, желая отделаться от непосильной ноши шаманства, натирал себе лоб такой жидкостью. Чукотскую шаманку Коравге свекровь напоила послеродовой жидкостью суки для того, чтобы разрушить ее шаманскую силу.

В более новой статье американского ученого Willard S. Park «Pav-iotso Shamanism», помещенной в журнале «American Anthropologist» январь — март, 1934 г., стр. 98, встречаем такое указание:

«Менструирующие женщины не должны присутствовать во время шаманского лечения. Как только такая женщина входит, шаман сразу узнает об этом, и голос его становится хриплым. Он перестает петь и приказывает этой женщине принести красной краски. Он приказывает этой женщине провести круг этой краски вокруг огня, потом окрасить себя самое. Только тогда она может уйти»²⁸.

Таким образом, родовые муки и родовые выделения, в порядке своеобразной диалектики, с одной стороны, характерны для тунгусской шаманки-удаганки, а с другой стороны, разрушают шаманскую силу шаманки чукотской.

Мужское и женское шаманство также перекрещиваются диалектически. Мужчина-шаман оттесняет женщину-шаманку. И в то же самое время он принимает атрибуты женских свойств, внешние признаки более раннего шаманства. Шаман расчесывает волосы по-женски, заплетает их в косы, а перед камланием — распускает. У се-

²⁸ [Park W. Z. Paviotso Shamanism // American Anthropologist. 1934. № 1.]

верных якутов шаман, не имея под рукою шаманского плаща, берет у девушки верхнюю одежду из жеребьячей шкуры и в ней шаманит. Женщина замужняя такой одежды не носит.

Развитие этих перекрестных отношений мужского и женского шаманства у многих народов ведет к половому извращению и к введению определенных элементов гомосексуализма. У чукоч существуют, например, до последнего времени так называемые превращенные шаманы. Мужчина, воспринявший женскую природу в порядке гомосексуальном, и женщина, воспринявшая мужскую природу, последнее встречается, впрочем, редко. Мужчина, превращенный в женщину, берет себе любовника и потом выходит замуж. Такой превращенный жено-мужчина считается сильным шаманом, более сильным, чем мужчина непревращенный. Шаман жено-мужской природы имеет духа-покровителя мужской природы, который сообщается с шаманом так же точно, как его настоящий человеческий муж.

Превращенные шаманы в недавнем прошлом существовали у многих народов. В северной Евразии — у коряков и камчадалов и на американской стороне — у древних мексиканцев, в Южной Америке — у арауканцев и т. д.

Надо напомнить, что шаманство рождается на пороге половой зрелости. Подробности, относящиеся к шаманству превращенного пола у чукоч, коряков и камчадалов, можно найти в специальных монографиях моей и Иохельсона²⁹, а также для камчадалов у Крашенинникова в «Описании земли Камчатки».

Статья Вилларда Парка «Шаманство павиотсо» имеет много других характерных подробностей³⁰. Народ павиотсо живет в Неваде. Автор посетил его летом 1933 года. Шаманство является вполне действенным, и даже в последние годы были убийства из-за подозрения в злом колдовстве. Приобретение шаманской силы не происходит на переломе зрелости, только взрослый мужчина или взрослая женщина может стать шаманом. Шаманская сила получается в сновидении без всякого желания или просьбы человека. В сновидения являются животные: орел, сова, олень, антилопа, медведь, горный

²⁹ [Иохельсон В. И. Материалы по изучению юкагирского языка и фольклора, собранные в Колымском округе. Образцы народной словесности юкагиrow (тексты с переводом). СПб., 1900.]

³⁰ [Park W. Z. Paviotso Shamanism // American Anthropologist. 1934, № 1.]

баран и змея. Они приходят многократно, тогда человек узнает, что он должен стать шаманом. А если не хочет — так он заболит.

Это описание по подробностям похоже на северно-азиатскую инкубацию.

С другой стороны, у племени павиотсо есть также поиск шаманской силы. Шаманскую силу можно искать в пещерах. В такие пещеры ходят только мужчины, но старая шаманка Розы Плюммер настаивала на том, что и женщины могут ходить в пещеру на поиск шаманства не хуже мужчин. Шаманство переходит по наследству по мужской и женской линии, хотя некоторые считают, что шаманство по наследству слабее, чем полученное лично. Шаман имеет обычно лишь единственного духа-помощника.

Подобно многим сибирским наблюдателям более поверхностного характера автор считает, что шаманство имеет исключительно лечебный характер. Бывают шаманы — специалисты по лечению змеиных укушений, другие специалисты — по лечению от огнестрельных ран или отравленных стрел. Сами же шаманы неуязвимы для пуль и для стрел.

Шаман посылает болезнь или смерть, наводя злое сновидение на человека, обреченного гибели. В поселке Гоутори, в округе Ливадия, шаман насылал болезнь много раз. Однажды, например, послал на человека гремучих змей. Тогда вождь племени стал уговаривать народ. Они сговорились убить шамана. Пошли и потребовали от родственников его выдачи. Родственники не стали вступаться, и шаман был убит. Другого шамана убили в поселку Шурц. Третьего шамана убили на индейской резервации по реке Уокер.

Однако, в противность вышесказанному, в другом месте автор указывает, что, кроме лечебного шаманства, есть такие специальные шаманские действия во время общественной охоты на антилоп. Шаман устраивает ночную пляску, приказывает беременным женщинам и женщинам, имеющим месячные очищения, уйти прочь. При этом мужья не должны общаться с женами. Тогда промысел будет удачен.

Таким образом, с лечебным шаманством находим шаманские действия производственного характера.

Наряду с лечебными специалистами-шаманами встречаем также шаманов-специалистов другого характера, совершающих производственные действия. Есть, например, особые шаманы для контроля над ветром и дождем.

Такой-то шаман находил потерянные или украденные вещи за особую плату.

Каждый шаман имеет при себе переводчика-толкователя. Шаман бормочет, говорит непонятно и быстро, а толкователь переводит и объясняет. Плата шаману — пять долларов за ночь, а толкователю — три доллара. Раньше платили шкурами, обувью, бусами. Денежную расценку шаманских действий мы находим также у народов России.

Относительно гомосексуализма в Америке, связанного с религиозной концепцией, постоянно попадаются новые факты. Так, например, в статье W. W. Hill указываются гермафродиты и мужчины, переодетые женщинами, у племени навахо. Указывается особое имя для этого: надле, что по переводу К. Сапира означает «превращенные». А по сведениям автора — означает «ткач». Гермафродитами называются настоящими надле, а переодетые — выдающими себя за надле. Юноша может действовать как девушка от 13 до 25 лет, а девушка может действовать как юноша в том же самом возрасте. На резервации навахо в Новой Мексике было будто бы шесть надле. Автор описывает их как гермафродитов, в чем вообще можно усомниться. Впрочем, двое из них описаны как переодетые. Надле имеют большое значение в обществе навахо. По мифологическим данным, они имеют контроль над всяческим богатством. В одном из мифов описывается ссора мужчин и женщин. Надле заняли в этом споре сторону мужчин, после того как разделились полы. Умея действовать как мужчины и как женщины, надле помогли мужчинам победить женщин.

Поэтому семья, которая имеет гермафродита или «переодетого», считается очень счастливой. О таких детях очень заботятся, — не только семья, но и все общество. Только в последнее время молодежь стала насмехаться над надле. Надле считаются священными, в экономике они работают то как мужчины, то как женщины. Во время обрядовых празднеств они заведуют приготовлением пищи, а также выделыванием шкур. Они прекрасные ткачи, горшечники и корзинщики. Искусно выращивают овец. Они знают священные напевы и заклинания. Одеваются они то по-мужски, то по-женски. Естественные нужды отправляют соответственно своей одежде. Во время обрядовых плясок они выступают как женщины. При кровомщении за надле выплачивают как за женщину. Причем вообще плата за убитую женщину выше, чем плата за мужчину. Их половая

жизнь имеет смешанный характер, то они действуют как мужчины, то как женщины. Им дозволен гомосексуализм, но они должны соблюдать половые запреты своего рода.

Автор описывает свою встречу с гермафродитом Кинипай, от которого он сделал ряд записей. Он изображает Кинипай как женщину. Она говорит о себе:

«Я — гермафродит и имела половые сношения более чем с сотней мужчин». Она рассказывала об этом очень свободно и спокойно, даже шутила с автором. Она разговаривала с ним также и о колдовстве. Соседи вообще думали об ней, что она может колдовать. Также она говорила о толковании снов. Признавала за собой эту способность и говорить подробней отказалась. Она неохотно дала снять с себя фотографию, причем снялась сидя, а не стоя. Обложила себя своими горшечными изделиями. О своих двоюродных сестрах она говорила, как говорят мужчины, т. е. употребляя мужские термины родства. Одного из родственников она называла «старший брат», а он называл ее «младшая сестра», а племянники называли ее «матушка», и ей это нравилось. Надле одеваются по-женски. Впрочем, теперь из-за чужих насмешек носят штаны».

Автор, по-видимому, не сумел разобраться в социально-обрядовых свойствах надле.

Более древние авторы описывают факты такого же рода под именем содомии или «неестественных пороков». Причем мы встречаем у них постоянно смешение понятий христианских, свойственных Европе, и понятий туземных.

Так, например, известный епископ Лас-Казас³¹ рассказывает, что в районе Вера Пац содомия рассматривалась как великий отвратительный грех до тех пор, пока некий бог, которого одни называли Чин, другие — Кавиль, а третьи — Маран, научил их этому, исполнив соответственный акт с другим божеством. Тогда многие перестали считать это грехом, поскольку это было введено самим божеством.

Таким образом, случилось, что некоторые отцы давали своим сыновьям мальчика в виде любовницы. Если кто-либо другой соблазнял этого мальчика, то он считался прелюбодеем.

Впрочем, прибавляет Лас-Казас в виде самоутешения, были всегда люди, которые порицали этот отвратительный обычай³².

³¹ Бартоломе де лас Касас (1484–1566) — испанский монах-доминиканец, богослов, правовед и историк Америки (*примеч. М. М. III.*).

³² Н. Н. Bancroft, *The Native Races of the Pacific States of North America*, v. II, p. 677.

У эскимосского племени конягов на острове Кадьяк, также у тлинкитов на американском материке и у алеутов описываются такие же мужчины или, точнее говоря, юноши, превращенного пола. Мать на острове Кадьяк выбирает самого красивого и способного сына, одевает и воспитывает его как девушку, обучает его домашнему хозяйству и всякой другой женской работе, заставляет его водиться только с женщинами и девушками, чтоб сделать его женоподобность совершенно законченной. Достигнув возраста десяти или пятнадцати лет, он выходит замуж, чаще всего за богатого человека, который считает его большим приобретением. Эти мужские жены называются ахнурчик или шопан³³.

Сообщая эти данные, Банкрофт, в свою очередь, ссылается на русских путешественников Лангсдорфа, Биллингса, Лисянского и других. Замечу, что название шопан есть, очевидно, некоторая переделка камчатского термина супан или купан, который применяется русскими для обозначения коскчучей.

Указание на остров Уналашка из цепи алеутских островов встречаем у Лангсдорфа. Указание на тлинкитов — у французского путешественника Маршана³⁴.

Я, впрочем, должен заметить, что эти последние указания подчеркивают только половое превращение юношей и ничего не говорят о связи такого превращения с шаманством.

Впрочем, можно предполагать, что такая связь всё же существовала, что видно хотя бы из того, что у конягов для такого превращения выбирается самый красивый и способный из сыновей семьи. Такой тщательный выбор, вероятно, был производим по указанию духов.

³³ Там же, стр. 82.

³⁴ Жан-Батист Маршан (1863–1934) — французский генерал, исследователь Африки (*примеч. М. М. Ш.*).



II
СТАТЬИ И ДОКЛАДЫ
В. Г. БОГОРАЗА



ШАМАНЫ И БЕЗБОЖНИКИ У АМЕРИКАНСКИХ ЭСКИМОСОВ¹ [1935 г.]

У разных первобытных народов на Севере и на Юге было отмечено, что религиозный специалист вообще влиятельнее политического вождя. Шаман вообще влиятельнее предводителя уже потому, что кроме естественных сил, он опирается также и на сверхъестественные. У эскимосов в арктической Америке было даже указано отсутствие так называемых предводителей. Вместо предводителя выдвигается шаман, который в случае надобности выполняет те и другие функции. Маркс и Энгельс указывали на то, что религиозные специалисты выдвигаются вперед раньше всех².

В материалах, относящихся к американским эскимосам, мы постоянно встречаем указания о засилии шаманов, даже в очень сложных условиях.

По указанию Биркетта Смита, в одном из поселков племени Излюлик, представляющего отдел эскимосов Карибу (оленных), произошла такая история: обитатели перешли в христианство, а шаман отказался перейти и при этом объявил, что его духи не позволяют ему делить его собственную добычу с христианами. В то же самое время он брал свою долю добычи из промысла соседей. Из этого вышла ссора, но шаман настоял на своем³.

Больше всего влияния дает, конечно, соединение предводителя шамана в одном и том же лице⁴.

¹ Научно-исторический архив ГМИР. Ф. 1. Оп. 1. Д. 36. Л. 164–183 (*примеч. М. М. Ш.*).

² Маркс и Энгельс, Собр. соч. т. XV, стр. 602.

³ Kaj Birket Smith. Caribou Eskimo, t. I, p. 43.

⁴ У Ринка указано: совпадение в терминах: «anqakok» — «шаман», и «anqai-qok» — «начальник» (Rink, Tales and traditions of the Eskimo, 1875, p. 57).

Такие фигуры с двойным положением существуют также и у азиатских эскимосов и у чукоч. Можно указать на небезызвестного Франка в поселке Уэлен на мысу Дежнева. Франк в течение ряда лет был одновременно шаманом и очень влиятельным в поселке лицом. Его эскимосско-чукотское имя было Окой. Имя Франк было дано ему американскими китоловами, с которыми он поддерживал превосходные отношения. В Советскую эпоху Франка даже избрали в Первый туземный совет. Он ездил представителем в Хабаровск на областной съезд и играл вообще большую роль, пока его не разоблачили и не подвергли исключению.

В любопытном рассказе, который я записал у одного из чукотских студентов Института народов Севера в Ленинграде, этот случай описал довольно подробно. Шаманы, богачи и начальники поставлены вместе и соединены знаком равенства.

Экономические споры между шаманом и его соседями бывают нередко также и на Азиатском берегу Берингова моря у чукоч и у азиатских эскимосов. Так, например, на острове Аракамчечен чукотский шаман Экр захватил в свою пользу единственное моржовое лежбище, которое до того принадлежало эскимосскому поселку Uhasik на мысу Чаплина.

Захват лежбища Экр его семья мотивировали тем, что жители поселка убивали слишком много моржей и что духи, покровители моржей, сердились.

Лежбище было захвачено еще отцом Экра, и в течение нескольких десятилетий Экр и его семья убивали моржей, сколько им было надо, а самое лежбище охраняли от чужих охотников — так что и выходило вроде религиозного заповедника.

Однако эскимосы поселка Uhasik постоянно ворчали и злились на этот захват. После революции, в начале текущего десятилетия, эскимосы поселка Uhasik отняли лежбище у Экра. Они вывезли шамана к себе на материк и заодно обвинили его в том, что он сделал попытку отравить одного из влиятельных охотников поселка, причем отравить не ядом, а примесью магического средства, добытого из мяса покойника. В конце концов Экр был выслан из района, и богатство его кончилось.

Американские исследователи также отмечают в разных эскимосских кругах запрет, приходящий через шаманов, убивать слишком много оленей или слишком много тюленей, потому что духи сердятся.

Вместе с тем американские источники, отмечая влияние шаманов, указывают также и на отдельных скептиков, которые относятся недоверчиво к шаманским фокусам, а порой также и к духам.

Я встречал также таких скептиков и среди чукоч. Помню, в особенности, одного молодого, задорного оленного чукчу по имени Пьчоп. Он был пьяница, заядлый картежник, ссорился со всеми соседями, в особенности со своим собственным зятем, который протестовал против расхищения его оленей, производимого беспутным шурином.

Сам Пьчоп женился на русской девушке, точнее, на девушке из юкагирской семьи, совершенно нищей и притом обруселой. Вообще вся семья была довольно интересная. Пьчоп был мастер рассказывать сказки, немножко шаманил, но больше всего высмеивал шаманов.

Как-то за чаепитием, когда в спальном пологу стало очень жарко, Пьчоп сбросил прочь свою тяжелую двойную меховую рубаху, и я с удивлением заметил, что на его шее и на груди не было ни одного амулета.

«Где же твой хранитель? Что же ты его не носишь?»

Пьчоп беспечно засмеялся: — «Он маленький, а я большой... Разве может маленькое защищать большое. Я мог бы его защищать, но он мне не нужен...»

В дальнейшем Пьчоп рассказывал: «Когда я был молод, я очень хотел подраться с духами, все ходил по берегу морскому, искал, вызывал, но никто не пришел... Так, чепуха, шаманские выдумки...»

С чукотской точки зрения, вызывать духов на поединок было кощунством. Духи непременно должны были наказать беспутного Пьчоп, но они отказались от него.

Помню, этот одинокий скептик произвел на меня большое впечатление. Я даже вывел его действующим лицом в одном из моих романов — «Жертвы Дракона» — под именем Яррия. Роман должен был называться «Яррий-Безбожник», но цензура запретила безбожное заглавие, да, кстати, также радикальный издатель журнала «Мир Божий» тоже возражал против такого заголовка, непочтительного к религии.

Как бы то ни было, роман появился на свет и даже был переведен на иностранные языки. В нем выведен этот образ первобытного скептика.

Однако американские источники гораздо богаче рассказами об эскимосских безбожниках и скептиках, которые порою ведут против шаманов настоящую войну.

Приведу несколько рассказов из Кнуда Расмуссена⁵.

«Оленные эскимосы относятся с недоверием к приморским шаманам, которые исполняют слишком много трюков для того, чтобы убеждать зрителя, между тем как шаманы внутренней страны (из области оленных эскимосов) стараются отыскивать шаманскую истину. Мне рассказывал молодой человек из поселка на озере Бейкер. Был человек по имени Утагания из племени оленных эскимосов. Он был на берегу и как-то заявил, что не верит шаману этого поселка, хотя этого шамана вообще очень уважали. Тогда шаман пригласил его на сеанс. Свидетели описывают следующее: шаман взял ружье большого калибра и прострелил себе голову. Потом прострелил себе сердце. Потом вышел наружу с мужчинами, а женщины остались дома. К нему поднесли дробовик дулом вперед, и он разбежался и влез в дуло. Было слышно, как он говорит из дула. Дробовик внесли в шатер, но он был очень тяжел, и опять оттуда раздался голос: “Я задыхаюсь”. Когда ружье вынесли, шаман вылез наружу. Его духом-помощником был морж, и он оживил его из костяного амулета и подошел ко входу. Потом морж прошел мимо окна, и шаман загарпунил моржа сквозь окно, но окна не разбил. Таким образом, все зрители скептики были посрамлены, и Утагания объявил, что он верит шаману».

Расмуссен рассказывает далее:

«Однажды был у меня другой знакомый оленный эскимос — прекрасный охотник и человек, одаренный большим здравым смыслом. Он насмехался над христианскими миссионерами из поселка Честерфильд и выражал сомнение, что они действительно знают что-либо о небесных делах. “Трудно поверить всем их обещаниям, будто одни будут гореть без конца, а другие будут иметь радость без конца...”

“Мне это невыгодно, — говорил он со смехом, — небесной радости я не достоин, а идти в вечный огонь мне не хочется”».

О собственных шаманах-эскимосах он говорил:

«Бывают, конечно, шаманы обманщики, а может быть, есть и другие. Кто знает!»

Есть и более решительные скептики, — продолжает Расмуссен.

⁵ Knud Rasmussen. Intellectual Culture of the Caribou Eskimo, p. 51.

«Я путешествовал однажды с эскимосом Окутак из группы падлермитов. Он когда-то готовился в шаманы, но раздумал. Он не уклонялся от испытаний и не боялся их, но никак не умел вступить в контакт с духами-помощниками, и те признаки появления духов, о которых говорил ему наставник-шаман, были для него неубедительны. Он откровенно сказал Расмуссену, что это все ложь и обман и годится для трусов или глупцов.

Он, однако, не решился сказать это при соседях, а просто сообщил им, что у него недостаточно способностей, чтобы сделаться шаманом.

Мне он сказал об этом откровенно, — замечает Расмуссен, — потому что я был чужой, а своим рассказывать он боялся».

Любопытно отметить двойственный характер этих нерешительных сомнений. Одни из этих сомнений относятся только к чужим шаманам, а другие — к шаманам вообще.

Еще один шаман из той же группы эскимосов Карибу рассказывал Расмуссену следующее:

«Мы, шаманы внутренней страны, не нуждаемся в особом языке духов. Во время моих странствований среди приморских жителей я видел тамошних шаманов. Они мне казались обманщиками. Они обращали внимание только на фокусы и трюки. Гасили огонь, прыгали и бормотали на особом языке духов всякие пустяки и ложь затем, чтобы повлиять на легковверных слушателей. Настоящий шаман никогда не пугает соседей, не бормочет, не прыгает, он ищет мудрости далеко от людей, в пустыне, путем страданий...

Одиночество и страдание открывает человеческую душу, только в них шаман должен искать свою мудрость⁶».

«Я тебе об этом говорю потому, что ты чужой, потому что ты пришел из чужой страны, но об этом никому не буду говорить из своих соплеменников, кроме тех, которых хотел бы научить быть шаманами».

И в этом рассказе мы встречаем тот же мотив — шаман откровенен с чужим человеком, но скрывает от своих соплеменников свои сомнения.

Франц Боас рассказывает о ссорах соседних поселков в Гудзонском заливе (бухта Понс). Соседи говорят о соседях: «Неудивительно, что эти жители так плохо живут. Они не верят в Седну и за это наказываются».

⁶ Я полагаю, что эти торжественные фразы представляют стилизацию, принадлежащую не рассказчику, а самому Расмуссену.

У Расмуссена в рассказе про владычицу ветров Асияк описывается, как шаман с группой спутников во время страшной выюги с огромным трудом пробрался в ее жилище и упросил ее смягчить выюгу. Тогда Асияк помочилась. Из этой мочи произошел проливной дождь, на земле растаяли снега и наступила оттепель.

Шаман высунул голову наружу и потом сказал:

«Пусть каждый неверующий тоже выйдет наружу и взглянет на погоду»⁷.

Таким образом, эта старинная легенда в своей новейшей форме допускает существование неверующих. Еще пример из рассказов того же Расмуссена относится к эскимосам Крайнего Севера, живущим на 79° северной широты⁸.

Перед камланием шаман сам говорит про себя:

«Все это обман, чепуха, куча лжи». — Все смеются, и он тоже смеется, но потом он старается доказать, что его работа настоящая. Он, например, перестает бить в бубен и громко кричит: «Ох, ох, это невозможно, он душит меня, я не могу больше выдержать!»»

Любопытно указать, что у самого Расмуссена такое же двойственное отношение к шаманам. С одной стороны, он отзывается с некоторым презрением о шаманских трюках и фокусах и говорит, что они весьма неуклюжи и в них сравнительно легко разобрать обман.

Я, между прочим, на основании своего азиатского опыта не могу безусловно согласиться с мнением Расмуссена, ибо азиатские шаманы, чукотские и эскимосские, являются, например, искусными чревовещателями. Что же касается до трюков, то если сравнивать трюки азиатских шаманов с трюками европейских эстрадных фокусников, то придется, пожалуй, отдать предпочтение шаманам. Они работают чище и искуснее прячут концы. Это, конечно, не могло мне воспрепятствовать в различных случаях увидеть и понять, как совершается тот или иной трюк.

Расмуссен описывает некоторые трюки, например трюк развязывания шамана в темноте. Связывают шамана еще при свете сыромятными ремнями, нарезанными наискось, которые могут растягиваться. Этот трюк мне приходилось видеть самому не однажды.

⁷ Knud Rasmussen. Grönland-Sagen, [Gebundenes Buch, 1922], p. 48.

⁸ Knud Rasmussen. The People of the Polar North. [Ed. by G. Herring.] 1908, p. 17.

Один из товарищей Расмуссена как-то во время камлания поймал в коридоре двух помощников шамана, которые заменяли духов, но они тотчас же шмыгнули и спрятались в боковом коридорчике.

Шаманские фокусы кажутся очень наивными, — говорит Расмуссен. — и странно, как им верят, но эти люди — эскимосы — расположены к вере. Шаманы попросту лгут и даже не скрывают этого.

Была одна молодая женщина по имени Тайфуинак. Она казалась очень смышленной, она рассказывала, что была у шамана в ученицах, а потом ей пришлось бросить, потому что она не умела лгать достаточно искусно. Присутствующие слушали и смеялись, между ними были шаманы, и они смеялись больше всех. Они были уверены, что их авторитет у народа ничуть не ослабеет.

Конечно, эти сведения об откровенности и необидчивости шаманов противоречат другим материалам, сообщенным тем же Расмуссеном, но, вероятно, и те и другие основаны на фактах.

С другой стороны, тот же самый Расмуссен отзывается о шаманах так: «Несмотря на весь скептицизм, я все-таки считаю, что настоящие шаманы среди эскимосов Карибу действуют честно и сами верят в то, что они производят свои действия путем вдохновения, полученного от руководящих сил природы».

Мой опыт опять-таки говорит иное: преобладающим типом среди шаманов является истерик с большой нервной возбудимостью и с определенной склонностью к самообману и просто к обману. Шаман обманывает зрителей и дурачит сам себя. То и другое доставляет ему своеобразное удовлетворение.

Говорить в этом случае «о вдохновении, полученном от руководящих сил природы», можно лишь весьма относительно.

Среди черных шаманов встречается другой тип. Это тип более зловещий — холодный, злой и корыстолюбивый обманщик, для которого весь шаманский ритуал является только обрядом.

Такой шаман преследует в своих действиях лишь собственную выгоду и в случае нужды не остановится пред настоящим преступлением. Такого злого шамана соседи боятся и ненавидят, и если он заходит слишком далеко, его могут убить. Несмотря на весь суеверный страх, внушаемый его действиями.

Рядом с этим мы встречаем у Расмуссена ряд указаний и примеров других датских и американских исследователей, которые говорят о полной и безусловной вере эскимосов в шаманство и о власти шаманов над своими соседями.

Со слов того же шамана из племени эскимосов Карибу, который проявлял большое недоверие к шаманам приморских поселков, Расмуссен рассказывал дальше:

«Как-то соседи мои просили меня вылечить больного человека, который так высох, что не мог принимать пищу. Я собрал их по нашему обычаю всех вместе как бы на праздник, потому что наше праздничное веселье разгоняет злых духов. Сам же я ушел в пустыню. Люди насмехались надо мной, потому что я не делал трюков. Я пять дней ходил в пустыне, сосредоточив свое внимание на больном человеке с твердым желанием, чтобы он поправился. Он действительно поправился, и тогда люди перестали смеяться надо мной».

Этот прием лечения совершенно американский, отличный от азиатского. Азиатский шаман не стал бы уходить в пустыню. Он стал бы вызывать духов тут же в присутствии соседей, и духи вселились бы в его тело и помогли бы ему справиться с духом болезни.

Другой рассказ Расмуссена относится к шаманке Киналик⁹.

«Шаманка Киналик была лет тридцати. Она казалась приятной, интеллигентной, была общительной, но при этом считалась сильной шаманкой и даже имела, как мужчина, особый шаманский пояс. К поясу были привешены: 1) кусок сломанного ружейного ложа, 2) длинный шнурок, с двумя палочками, снятый с остова эскимосской землянки, 3) обвязка плитки жевательного табаку (шаманка курила и жевала табак; обвязка эта имела волшебное значение), 4) Обрывок шапки Калюверкака, ее покойного брата, 5) лапа белого медведя, который был её духом-помощником, 6) лоскут американской вязаной фуфайки, 7) маленькая челюсть с оленьими зубками, 8) рукавицы из оленины, 9) кожа, содранная с тюленьего лапа».

Ей однажды приснилось, что один из ее соседей заболел. Ее шурин шаман Игью-Герьюк решил ее сделать шаманкой. В виде испытания ее подвесили на пять дней высоко на шатровых жердях, чтобы Ги́ла увидела ее и обратила на нее внимание. Она висела снаружи в лютую зимнюю вьюгу, но не чувствовала холода. Ее поддерживали ее духи-помощники. Потом ее решили застрелить. Посадили на шкуры, лицом к выходу. В нее стреляли не свинцовой пулей, а маленьким камушком. Шу́рин застрелил ее камушком в присутствии всех соседей, она упала мертвая. После этого был обычный праздник. Она лежала мертвая всю ночь, а на-

⁹ Три рассказа К. Расмуссена о шаманском искусстве, приведенные в рукописи этой статьи, воспроизводятся также в третьей части книги В. Г. Богораза «Стадии развития шаманства». См. выше (*примеч. М. М. III.*).

утро очнулась, и даже без помощи шамана. Оказалось, у нее было прострелено сердце. Камушек хранится сейчас у ее матери.

После того она стала шаманкой. Главным из ее духов-помощников был ее покойный брат Калюверкак. Он приходил к ней, двигаясь в воздухе, головою вниз, ногами вверх, и тотчас же становился на землю и ходил как обыкновенно. Другой дух-помощник был белый медведь. Шурин пожалел ее и не стал ее тренировать дальше, ибо это было бы связано с новыми испытаниями.

Тот же шурин шаман подготовил юношу Агиертука. Для этого выбрали третий род испытания — потоплением: юношу привязали к длинному шесту, отнесли на озеро, вырубили прорубь и спустили его вниз, на дно озера. Он был в полной меховой одежде и там оставался пять дней. А когда его вытащили, он был совершенно сухой. Его помощником был дух его покойной матери и человеческий скелет»¹⁰.

Мы встречаем у Расмуссена другой, более яркий рассказ о подготовке молодого шамана. Метод подготовки был добровольный искуc американского типа. В Северной Америке у индийских племен, а также у американских эскимосов юноша, ищущий духов, сам к ним является, выставляет себя перед ними, производит ряд самоистязаний и стремится, чтобы духи увидели это и сжалились над ним.

В Азии молодой шаман вместо добровольного искуса проходит инкубацию. Духи сами являются к нему во сне и наяву, в видениях, настойчиво ищут его, убеждают его и принуждают его принять на себя шаманское служение.

Собеседник Расмуссена рассказывал:

«Когда я готовился стать шаманом, я выбрал искуc голода и холода. Первый раз голодал пять дней и получил глоток теплой воды. Старики говорили, что теплая вода вызывает внимание духов, Гила и Пинга¹¹. Потом я голодал пятнадцать дней и опять получил глоток теплой воды.

¹⁰ Knud Rasmussen. Observations on the intellectual culture of the Caribou Eskimos, p. 71–72. [Rasmussen K. Intellectual culture of the Hudson Bay Eskimos. Copenhagen: Gyldendal. Vol. 1. Intellectual culture of the Iglulik Eskimos. 1929; Vol. 2. Observations on the intellectual culture of the Caribou Eskimos. 1930; Vol. 3. Iglulik and Caribou Eskimo tests. 1930.]

¹¹ Гила и Пинга — женские духи. Гила — владычица воздуха, а Пинга — владычица сухопутной земли и вместе сухопутной дичи. Есть еще третья владычица — Седна, самая важная из всех, ибо ей подчинены подводные пространства, вместе с тем морские звери, которыми по преимуществу питаются эскимосы. Есть и четвертая владычица — Асияк, заведующая вьюгами и ветрами. Покровительницей шаманов является по преимуществу Гила —

Потом голодал десять дней и получил разрешение есть такое мясо, против которого нет никакого запрета. После этого меня отдали на выучку старому шаману. Моим учителем был Перканак — отец моей жены. Он потащил меня на саночках и вывез меня на холмистое место Кингерюит. Там он оставил меня, построил мне снежную хижину, очень тесную. Он дал мне только маленькую подстилку из шкурки, но не дал спального мешка. Я пробыл там пять суток, после того Перканак приехал, привез теплой воды и еще уехал на десять дней. Потом опять уехал и опять приехал. Все это время я должен был сидеть взаперти и стремиться к тому, чтоб Пинга обратили на меня внимание. Только через тридцать дней пришел дух-помощник. Прекрасная белая женщина. Она пришла, когда я лежал в истощении и спал, я мог видеть ее только во сне. Только закрою глаза и вижу. Ее появление было знаком, что Пинга заметили меня. Когда кончился месяц, пришел Перканак всё с теми же саночками, он вынес меня на руках, я не мог стоять, положил меня на саночки и повез меня домой. Я так высох, что даже жилы на моих руках и ногах совершенно исчезли. Есть я мог только понемногу и в течение целого года не спал со своей женой, и она варила мне еду в особом котле и дала мне особое блюдо.

Когда я оправился, я стал шаманом. Мне нужно было лечить больного. Я ушел из снежной хижины в пустыню, а люди, которые остались с больными, должны были петь постоянно: “Куя, Гуя, Люкик-Арлютык”. В это время я постоянно ходил по тундре, только на минуту присяду на камне или на снежном бугре, присяду, задремлю и вижу то, зачем я пошел, чего я искал для шаманской работы, и то, о чем я постоянно думал.

Каждое утро я возвращался домой, рассказывал о виденном, потом снова уходил в пустынные места. Ел очень мало. Ибо, если шаман в это время найдет, что больной должен умереть, тогда возвращается к людям. Если же есть возможность излечения, он продолжает бродить в пустыне. Возвращаясь домой, он не касается своей жены, не должен раздеваться, не может ложиться, а спит сидя. Это время искания знания очень утомительно, ибо все время надо ходить, не обращая внимания на погоду, и отдыхать урывками. Я совершенно истомился, пока нашел искомое».

Я хочу подчеркнуть, что все это время искания шаман не касается жены. Это воздержание связано с тем, что у него есть новая сексуальная покровительница.

Многие подробности этого американского искусства повторяются также и в Азии. Азиатский шаман в начале общения с духами тоже

владычица воздуха. Ее покровительство имеет сексуальный характер, о чем можно заключить также из подробностей рассказа.

уходит на тундру, спит в снегу и проводит несколько дней и ночей под открытым небом, но он делает это не по собственной воле, но принуждаемый духами, которые являются ему без всякого зова, требуют, чтобы он стал шаманом, и заслушание угрожают болезнью и даже смертью.

Другой вариант шаманского искусства у американских эскимосов состоит в так называемом «натирании камней». Шаманские ученики обучаются этому от старших шаманов, но могут также искать общения с духами и самостоятельно.

Ученик уходит для этого в пещеру и находит там два камня, пригодных для трения: один широкий, а другой небольшой. Шаманский ученик должен тереть эти камни друг о друга и день, и два, и три. В конце концов, из камня выходит дух и спрашивает: «Что тебе нужно?» Искатель падает мертвым и к утру опять оживает. В других случаях голос духа раздается из глубины пещеры или из глубины земли.

Процесс натирания камней можно было бы сравнить с растиранием жерновов, но у эскимосов вообще слишком мало растительных сборов, и их вообще не принято растирать между камнями.

С другой стороны, к такому растиранию возводятся, очевидно, все последующие магические действия с вызыванием духа при помощи трения предметов, вплоть до лампы Алладина.

Сведения о магическом натирании камней приведены у Ринка¹², а также у Гольма¹³.

Однако в другом месте Расмуссен говорит, что человек редко становится шаманом по собственной воле. Владычица воздуха Гила привлекает его. Он приходит к ней сам, не имея силы уклониться.

В разных местах Расмуссен указывает все ту же владычицу воздуха. Называет ее в одном месте Гилап-Инута, а в другом месте Слам-Юа. То и другое название означает «существо из воздушного пространства». Различие звуков объясняется различием двух диалектов.

Рядом с этими рассказами о власти духов над шаманами и о власти шаманов над людьми мы встречаем, например, также и у Гольма вполне определенное указание на эскимосских безбожников и их борьбу с шаманами. Записи Гольма относятся к восточной Гренлан-

¹² Rink. Tales and traditions of the Eskimo, 1875, p. 57.

¹³ W. Thalbitzer, G. F. Holm, G. C. Amdrup. The Ammassalik Eskimo, 1914, p. 80.

дии, округу сравнительно глухому, не так давно открытому для путешественников. Это область Аммасалик.

Гольм упоминает эскимоса по имени Утуак, который выступал против шаманов и опасался их мести. В молодости Утуак хотел стать шаманом, но, сколько ни искал духов, они не явились. Он слышал разные истории о духах, рассказываемые шаманами, но ничему не верил. Он говорил Гольму, что есть и другие люди, которые не верят шаманам. Было это в поселке Сермелигак, и туда внезапно приехали два шамана, Авго и Маратук. Утуак и его товарищи тотчас же бежали. Утуак оставил свою лодку, и Авго захватил ее тотчас же, как свою законную добычу. Шаман Маратук был убийцей, и его люди особенно боялись.

Я приводил в другом месте жуткий рассказ Расмуссена, который относится к той же борьбе престарелого шамана с нарушением запретов в более интимной обстановке. Этот рассказ относится к заполярным эскимосам, живущим в заливе Смита 79–80° северной широты. Он описывает эпизод одного из очередных переселений:

«Мы остановились, чтобы добыть пищу, но добычи было мало, звери сделались невидимыми. Тогда шаман Qitlarssuaq после камлания установил, что его собственная сноха Ivaloq имела выкидыш, но скрыла это, чтобы избежать тяжелых очищений. Вот отчего звери стали невидимы. Шаман приказал своему сыну запереть жену свою в снежную хижину, снять с нее одежду и не давать ей пищи. Они построили для нее тесную хижину и замуровали ее внутрь. Это сделал шаман Qitlarssuaq со своей снохой, чтобы невинные не пострадали.

Однако в конце концов, когда приехали новые гости, по этому поводу были праздники, сын шамана Hsukusuk высвободил свою жену из снежной хижины. Она была совершенно истощена, исхудала, и много времени прошло, пока она оправилась»¹⁴.

Из некоторых подробностей рассказа, по-видимому, можно заключить, что шаман Qitlarssuaq проявил интимный интерес к половой жизни своей собственной снохи и именно таким путем установил нарушение ею специальных запретов.

Рядом с этим помещен другой рассказ о престарелом шамане Sadluq, который после смерти своей жены перестал выходить из хижины и заморил себя голодом, хотя соплеменники приносили ему каждый день еду, и его жилище было завалено мясом.

¹⁴ Knud Rasmussen. People of the Polar North, 1908, p. 30.

Вместе с тем любопытно отметить, что так называемые полемические песни эскимосов, которые поются на празднествах в порядке состязания певцов, сплошь и рядом направляются против шаманов. В этом случае они бывают особенно едки.

Тот же самый Гольд рассказывает, что в 1881–1882 гг. в поселке Кернерторсюид жили четыре семьи, в общем 19 человек. У них было пять взрослых охотников. Главою этой группы являлся шаман Кунит и его ближайшие родственники — жена и теща. У них не было промысла, они жестоко голодали, в лампах не было ворвани, в подземном жилище было темно и холодно, стены были покрыты льдом. Тринадцать человек умерли один за другим, и их съели. Их варили и ели с остатками ворвани, которые выскребали из жировых ям. До того съели собак. Некоторые бросались в холодное море и тонули, другие замерзали на льду. Во всех домах лежали скелеты. Через два года опять был голод, и опять ели трупы, и даже живых людей.

В конце концов промысел вернулся.

Эта ужасная история стала предметом обвинительной песни на ближайшем весеннем собрании. Обвинительная песня едко упрекала шамана Кунита, его жену и тещу в том, что они съели таких-то людей. Имена съеденных были названы вслух, перечислены по пальцам. Это песенное нападение довело женщин до слез, и они убежали из круга.

Песни, направленные против шаманов, встречаются также и среди материалов, собранных Канадской экспедицией. Они составлены довольно бесцеремонно. Например, № 80, песня, направленная против шамана по имени Агиюк:

«Ну вот, беру на себя смелость,
Сам на себя беру эту смелость,
Начинаю действие с бубном
Против шамана Агиюка.
Я занял место другого
Моего близкого по браку,
Потому что ты негодный.
Начал против него состязание на бубне.
Он песни петь не умеет,
А ты вот попробуй со мной!
Я с своего рождения умею петь» и т. д.

Такую же песню, направленную против шаманов, мы встречаем и в материалах Расмуссена:

«Ай-ай-ай-ай, ай, ай
Ай-ай, а, ай-айа!..
Это очень мило,
Это был Taidluk,
Он виноват, что пропала эта вещь,
У соседей нож пропал.
Тогда случилось.
Что тот, другой Kaufa
Сделался шаманом
И там на полу позади себя
Нашел эту вещь».

Эта песня была направлена против эскимоса Taidluk'a, который во время посещения поселка утащил нож. Никто не знал, куда этот нож девался, но Kaufa случайно нашел украденную вещь. Тогда он представился шаманом, стал петь и бить в бубен и вдруг вытащил краденый нож и потащил его за собою по полу.

Песня, таким образом, обличает воровство гостя, пришедшего в данный поселок. В то же время она весьма непочтительно относится к шаманским трюкам, направленным на поиски пропавшей вещи. Автор песни Kaufa тайно отыскал украденный нож, но делает вид, что он обнаружил его при помощи шаманского искусства.

Мы видим, что у эскимосов при всей крепости шаманства оно не является незыблемым и даже в различных местах вызывает против себя оппозицию. Рядом с шаманством существуют скептики и прямые безбожники, и между обеими группами происходит постоянная глухая борьба. Шаманы вообще побеждают. Но им приходится снова и снова укреплять свой авторитет.

При новых обстоятельствах, например в советских условиях, на всем северо-востоке Евразии с развитием роста коллективизации, под действием новой советской школы и новой советской книги, шаманство немедленно дает трещины и быстро приходит к упадку и отрицанию.

То же самое было бы, конечно, возможно и для американских эскимосов. И те неудачливые отрицатели, которые в примере у Гольма стремительно бежали, оставив имущество и добычу шаману, могли бы, в свою очередь, заставить отступить шаманов.

Но канадские и датские торговцы и чиновники устраивают на Севере новые торговые фактории, организуют уголовные посты и разъезды конной полиции, но об школах думают гораздо меньше.

Что касается миссионеров, я мог бы привести описание воскресной проповеди с подстрочным переводом с английского на эскимосский. Было это в самом начале XX века на острове Лаврентия, и проповедь произнес при содействии эскимосского переводчика Увака баптистский миссионер доктор Лерриго, бывший одновременно медицинским врачом и полицейским начальником острова¹⁵.

Содержание проповеди в эскимосском переводе было примерно такое:

«У белых людей бывают тоже шаманы. Эти шаманы большие люди, всю жизнь только и делают, что шаманят, и отец белых людей (президент) присылает им за это пищу и ткани.

Бог белых людей дал им большую шаманскую книгу. Эта книга дает счастье в промысле и защиту против болезни. Но белые люди ведут себя худо, пьют много рому, плутуют в торговле, дерутся.

Бог дул ветром, плевался пламенем, скрадывал людей в темноте, как свою добычу, но белые люди не слушались и дрались. Бог послал им своего родного сына специально, чтобы они перестали, но большой злой начальник с товарищами рассердился и велел его убить.

Тогда молодые люди из одной лодки с божьим сыном, вместе с ним ловившие рыбу, остались на земле и стали ходить по поселкам и убеждали людей, чтобы они не дрались и не обижали друг друга».

Такова была проповедь, но после проповеди эскимосский переводчик Увак сделал заключение сам от себя:

«Белые люди их никогда не слушали и слушать не будут».

Я встретил доктора Лерриго через 30 лет после этого в 1928 году в городе Вашингтоне. Он занимал видный пост в баптистской церкви, но всё еще продолжал интересоваться миссиями. Сам он, конечно, больше не ездил, но рассылал своих молодых учеников к тем же эскимосам на пространстве Аляски и берегов Юкона.

¹⁵ Фрагмент рукописи на двух машинописных страницах, начиная с этого предложения до слов «а нам нужно небесное...», попал при передаче рукописей В. Г. Богораза в Архив АН СССР. Сейчас хранится: СПФ АРАН. Ф. 250. Оп. 1. Д. 50. Л. 24–25 (примеч. М. М. Ш.).

Мы разговорились. Я рассказал ему о том, что делают наши собственные молодые ученики по внедрению новой школы и новой книги на крайнем северо-востоке Советского Союза.

Разница была поразительная, но Лерриго нисколько не смутился. «У каждого учения своя судьба, — возразил он. — Вам нужно земное, а нам нужно небесное...»

В Америке миссионеров иногда называли довольно непочтительно «небесными пилотами». Я напомнил ему, что 30 лет тому назад эскимосы называли христианских проповедников просто шаманами. Таким образом, они ставили их на одну доску со своими собственными религиозными специалистами.

В условиях такого уравниения шаманство среди американских эскимосов, конечно, еще долго останется незыблемым.

СТАДНОЕ СОЗНАНИЕ И ДИФФУЗНОЕ МЫШЛЕНИЕ¹ [1935 г.]

В «Немецкой идеологии» К.Маркс и Ф.Энгельс дали следующее определение наиболее первобытной формы сознания: «Сознание, конечно, есть прежде всего осознание ближайшей чувственной среды и осознание ограниченной связи с другими людьми и вещами, находящимися вне начинающего сознавать себя индивида»².

Сознание есть изначально исторический продукт и остается им, пока вообще существуют люди. Сознание не относится к животным: «Для животного его отношение к другим не существует как отношение»³. Сознание есть первоначальный переход от животного к человечеству: «Начало это носит столь же животный характер, как и сама общественная жизнь на этой ступени; это чисто стадное сознание, и человек отличается от барана лишь тем, что его сознание заменяет ему инстинкт»⁴.

В дальнейшем в «Немецкой идеологии» следует такое определение:

«В то же время оно — осознание природы, которая первоначально противостоит людям как совершенно чужая, всемогущая и неприступная сила, к которой люди относятся совершенно по-животному; следовательно, это — чисто животное осознание природы (естественная религия)»⁵.

¹ Научно-исторический архив ГМИР. Ф.1. Оп.1. Д.36. Л.184–236 (*примеч. М.М.Ш.*).

² К.Маркс и Ф.Энгельс. Немецкая идеология, Партиздат ЦК ВКП(б) 1935, стр. 21.

³ Там же, стр. 21.

⁴ Там же, стр. 21.

⁵ Там же, стр. 21.

Новое учение о языке Н. Я. Марра отмечает соответствующий этому стадному сознанию диффузный характер первоначального мышления. Он соответствует стадии кинетической речи. Диссоциация диффузных представлений начинается только с началом звуковой речи. Диффузные представления развиваются одновременно по целому пучку направлений. Например: верх, низ, под, небо, земля, преисподняя, море, высокий, низкий, синий, голубой, сухой, крепкий, мокрый, прозрачный и т. д.⁶

Яфетическая теория в дальнейшем отмечает выход из стадного состояния и переход к космическому мышлению, далее следует переход к микроскопическому мышлению и потом к мифологическому мышлению. Вообще эти ступени мышления имеют характер слитного коллективного восприятия мира⁷.

В периоде мифологического мышления академик И. И. Мещанинов различал более ранний этнологический тотемизм и, наконец, по пути продвижения господства над природою, более поздний этнографический тотемизм.

Однако параллельно с этим можно было бы отметить в процессе первоначального коллективного сознания те своеобразные, более частные формы мышления, которые Леви-Брюль определяет как сопричастие. Термин «сопричастие» определяет способность первобытных людей перевоплощаться в чужое бытие, ничуть не теряя при этом своего собственного.

Так, например, южно-американское племя бороро говорит про себя, что они в то же самое время красные попугаи араара. Мещанинов по этому поводу ссылается на Леви-Брюля, а Леви-Брюль на фон ден Штейнена.

Надо, однако, отметить неточность, я сказал бы, небрежность цитат из книги фон ден Штейнена, приведенных Леви-Брюлем. У Леви-Брюля сказано: «Так, например, “трумаи” (племя северной Бразилии) говорят, что они — водяные животные. Бороро (соседнее племя) хвастает, что они красные (попугаи)»⁸.

И в другом месте: «Коллективное представление здесь совершенно сходно с тем, которое поразило фон ден Штейнена, когда “бо-

⁶ Н. Я. Марр. Избранные работы, том I, стр. 265.

⁷ И. И. Мещанинов. Язык и мышление в доклассическом обществе. Проблемы истории докапиталистических обществ, ГАИМК, 1934, № 9–10, стр. 22.

⁸ Л. Леви-Брюль. Первобытное мышление. Изд. Атеист. М., 1930, стр. 48.

роро” сказали ему, что они — арара, или когда трумаи заявили, что они — водяные животные»⁹.

Французский текст мало отличается от русского¹⁰.

Русский перевод представляет сочетание двух работ Леви-Брюля: работы «*Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*», изданной в 1910 г., и второй работы — «*La mentalité primitive*», изданной в 1922 г. Вторая глава русского перевода: «Закон партиципации (сопричастие)» соответствует второй главе первой работы Леви-Брюля.

Однако у фон ден Штейнена сказано несколько иное. «Трумаи — это водяные животные потому, что они спят на дне реки. Так говорят бакаири совершенно серьезно. Мы встречаем такую же веру в людей, живущих под водой, также и у других племен. Бороро утверждают, что если пожевать известных листьев, то можно в течение целых часов оставаться под водою и ловить рыбу. Я мог узнать о “водяной жизни” народа трумаи еще одну подробность: они охотнее всего нападают на другие племена на реке и пленным связывают руки и бросают их в воду»¹¹.

Дальше указано, что племя бакаири высмеивает и презирует племя трумаи за то, что они спят в реке и таким образом являются водяными животными.

После того приведено указание относительно племени бороро, которые хвастают, что они — попугаи арара.

Фон ден Штейнен не называет бороро соседями трумаи. Бороро живут в области Гран-Чако, а трумаи на плоскогорье Шингу. Это две обширные области, совершенно различные по своим географическим свойствам. Область обитания бороро — степная, область обитания трумаи — сплетение рек, как видно, между прочим, из приведенного текста.

Соседями трумаи являются совсем не бороро, а вышеупомянутые бакаири.

От этих указаний фон ден Штейнена довольно далеко до суммарного утверждения Леви-Брюля о том, что трумаи сами о себе говорят, что они — водяные животные.

⁹ Там же, стр. 58.

¹⁰ Ср. работы L. Levy-Bruhl. *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, 1910. гл. 2, стр. 77 и 94.

¹¹ Karl von den Steinen. *Unter den Natur-Völkern Central-Brasiliens*, Berlin, 1895, p. 352.

Кстати же и страницы у Леви-Брюля перепутаны: вместо страницы 352-й и 353-й указано страница 305-я и 306-я. Русский перевод дает еще более неточные указания страниц: 205 и 305.

И. И. Мещанинов, следуя за русским переводом сочинения Леви-Брюля, говорит еще более решительно: «Так племя трумаи, в северной Бразилии, отождествляет себя с водяными животными, утверждая, что между ними имеется тождество по существу. Эти водяные животные, оказывающиеся племенным тотемом, воспринимаются как нечто однородное с самым общественным союзом и одновременно с каждым его членом»¹².

Можно соглашаться с теорией о возникновении этнологического тотемизма и этнографического тотемизма как позднейшей стадии развития мифологического мышления. Однако сообщения фон ден Штейнена о племени трумаи отнюдь не может служить подтверждением этой теории.

Леви-Брюль определяет эти формы мышления как коллективные. Он говорит следующее: «Сознание первобытного человека уже наперед заполнено огромным числом коллективных представлений, под влиянием которых все предметы, живые существа, неодушевленные вещи и орудия, приготовленные рукой человека, мыслятся всегда обладающими множеством мистических свойств»¹³.

В данном случае можно оспаривать только «множество мифических свойств», которое опять-таки является, по-видимому, небрежным словесным оформлением.

Впрочем, при более внимательном рассмотрении оказалось, что в данном случае небрежность принадлежит не самому Леви-Брюлю, а его русскому переводчику. У Леви-Брюля сказано не «огромным числом коллективных представлений», а «большим числом коллективных представлений». И далее опять: вместо «мыслятся всегда обладающими множеством мистических свойств» — в подлиннике у Леви-Брюля сказано только: «они представляются имеющими мистические свойства». У Леви-Брюля нет «всегда», и нет «множеством», то и другое лежит на совести русского переводчика.

¹² И. И. Мещанинов. Язык и мышление в доклассическом обществе. Проблемы истории докапиталистических обществ, ГАИМК, 1934, № 9–10, стр. 10.

¹³ Л. Леви-Брюль. Первобытное мышление, Изд. Атеист, М., 1930, стр. 47.

Это стремление усилить, выделить наиболее спорную сторону теорий Леви-Брюля — весьма характерно для редакции перевода¹⁴.

Одновременно с этим Леви-Брюль старается подчеркнуть другой аспект первобытного мышления, его пралогичность, но он определяет его скорее по принципу отрицательному, по принципу отсутствия логических свойств.

Он, правда, указывает, что первобытное мышление представляет собою какую-то стадию, предшествующую по времени появлению логического мышления: «Существовали ли когда-нибудь такие группы человеческих или дочеловеческих существ, коллективные представления которых не подчиняются еще логическим законам. Мы этого не знаем, это, во всяком случае, весьма маловероятно».

Однако тут же он объясняет, что пралогическое мышление тоже не подчиняется логическим законам. Оно, конечно, не алогично, и также не аналогично, оно пралогическое. Но дело в том, что оно не стремится, подобно нашему мышлению, избежать противоречия.

Однако «не избегать противоречия» — это значит не подчиняться логике.

Анализ Леви-Брюля представляется метафизическим.

Дальше он объясняет, что эти пралогические свойства относятся только к коллективным представлениям и их ассоциациям. Рассматриваемый индивидуально человек будет чувствовать, рассуждать и вести себя так, как мы это от него ожидаем. Заключение и выводы, которые он будет делать, будут такими, какие и нам кажутся вполне разумными.

На деле мышление первобытных людей имеет свои собственные законы, лишь поскольку оно является коллективным, и таким общим законом является закон партиципации, закон пралогического мышления. Рассуждения Леви-Брюля представляются формальными. Мы видим в дальнейшем, что мышление отдельного человека и мышление коллективное являются в одинаковой мере двойственными. Они подчиняются одновременно двум причинностям: мистической и материалистической. То, что Леви-Брюль называет причинностью мистической, следовало бы определить скорее как причинность анимистическую.

¹⁴ Перевод осуществлен под редакцией В. К. Никольского и А. В. Кисина (*примеч. М. М. Ш.*).

Первобытному человеку вселенная представляется наполненной множеством разнообразных духов, которые влияют на все то множество предметов, неодушевленных вещей, о которых говорит Леви-Брюль.

Что касается орудий, приготовленных рукою человека, мы видим, что они занимают особое положение. В моей работе «Идеи пространства и времени в представлениях первобытной религии», изданной по-английски и по-русски, приведены разнообразные примеры такого двойного или многократного бытия, которые входят в систему сопричастия по определению Леви-Брюля. Эти примеры относятся не только к таким первобытным народам, как трумаи и бороро или чукчи с эскимосами, их можно отыскать у китайцев и индусов, а также в поверьях народов Западной Европы, кельтов, германцев и иных.

Чукотский пример: мыши, живущие на нашей человеческой земле, — это обыкновенные звери. Но где-то, вне нашего собственного мира, существует особая область, где мыши живут по-иному. С одной стороны, они похожи на земных мышей, а с другой стороны — они живут по-человечески. У них есть дома. Пищевые запасы, инструменты и орудия. Они исполняют обряды, совершают жертвоприношения. Земной шаман попадает в эту область. Там есть больная старуха, у нее болит горло, но он может разобрать истинную причину ее болезни. Эта старуха в нашем земном мире — это старая мышь, она попала в травяную пленку, расставленную людскими ребятишками. Лечить ее можно двояко: можно камлать и шаманить в той особой мышьиной области до тех пор, пока больная старуха не выздоровеет. Тем самым на нашей земле лопнет травяная пленка и мышь убежит. Или можно на нашей земле просто разорвать пленку, мышь убежит, и старая женщина выздоровеет.

Мышиный народ платит шаману за лечение своими лучшими запасами. Они дают ему мяса и сала, свиток крепкого ремня, несколько больших кур. Но, будучи перенесены на нашу собственную землю, эти подарки, соответственно с образом жизни наших земных мышей, превращаются в сухие сучки, увядшие листья и т. д.

Точно так же в западноевропейских легендах феи и гномы могут ходить по земле. Но они обитают в собственной своей области, отличной от нашего человеческого мира. Если из области фей перенести в наш мир золото, оно превращается в увядшие листья, точно так же как подарки чукотских запредельных мышей.

Подобным же образом сокровища и деньги, полученные от дьявола, здесь, на земле, превращаются в навоз, битые черепки и т. д.

Другой пример, опять-таки чукотский: человек, околдованный шаманом, бросается вон из своего жилища. Он пробегает сквозь внутреннее помещение. Оно кажется ему бесконечным. Он немного пробежит, посмотрит кругом, те же бесконечные стены. Тогда он окончательно теряет голову и бросается вперед. В конце концов он выскакивает вон из внутреннего помещения и тем самым выходит за пределы нашего земного мира. Теперь он пробегает сквозь внешнее помещение своего жилища. Оно тоже кажется бесконечным. Стены не имеют конца. Когда он выбегает наконец наружу из этого второго помещения, вместе с тем он выбежал вон из второго мира, который находится сверху над нашим собственным миром. Теперь он находится на другой стороне небес, где-то на непрочной твердыне качающихся облаков; он тонет в облаках и близится к смерти.

Таким образом, земное жилище, состоящее из двух помещений, соответствует двум мирам, и околдованный человек имеет одновременно два восприятия, параллельные друг другу, тесно соединенные и всё же отдельные.

Любое заклинание первобытных племен и даже современных народов построено именно по принципу этой двойственности. Например, человек, путешествующий в пустыне, прибегает к особому камню-амулету, в виде мелкого камушка, для того чтобы защититься от возможного нападения от злых духов. Он говорит так: «Меня нет здесь. Я внутри этого камушка, и этот камушек — это огромный утес, помещенные в середине открытого моря. Бока этого утеса скользкие и отвесные. Злой дух будет царапаться вверх, обломает себе когти и упадет в воду».

Другой пример такого же заклинания: «Меня нет здесь, я не сплю здесь на открытом месте. Я влез в ухо к моему упряжному оленю, злые духи не сумеют найти меня, не узнают, где я». Во всех этих случаях мы имеем четкие формы двойного параллельного сопряженного бытия.

Точно такой же характер имеет заклинание известной русской сказки: «Сивка-бурка, вещая каурка, встань передо мной, как лист перед травой». Влез коню в ухо и вылез таким молодцом, что ни в сказке сказать, ни пером описать.

Точно так же в индийской сказке о приключениях Шактивега из известного собрания сказок Катасаритсагара, принцесса Кана-

кареха просит своих женихов прийти в золотой город. Шактивега после многих приключений попадает в сказочную страну. Там он находит в пышной палатке на золотой кровати тело, прикрытое покрывалом из тонкого холста. Приподнявши покров, он видит принцессу, свою возлюбленную, которая лежит на постели в бесчувственном состоянии. Он осматривает комнату за комнатой и везде находит то же самое: безжизненное тело красавицы, простертое на пышном ложе. Каждая из этих красавиц обитает одновременно на нашей человеческой земле и в сказочном золотом городе. На ней можно жениться в том или другом месте ее пребывания¹⁵.

Число этих примеров можно было бы при желании умножить до чрезвычайности.

Однако нельзя сказать, что теория сопричастия, выдвинутая Леви-Брюлем, дает достаточное объяснение всем этим примерам и представлениям.

Прежде всего, вместо множественного бытия надо поставить, по существу, двойное бытие. Каждая группа явлений, группа живых существ, нередко довольно сложная, имеет два параллельных бытия: одно здесь, на нашей человеческой земле, а другое — где-то в другом, сказочном, запредельном мире, «за тридевять земель, в тридесятом царстве».

В некоторых случаях, по-видимому, выдвигается множественное бытие, например, Вольга Святославович в русской былине превращается то в жеребца, то в горноста, в осетра, в шмеля, но все эти превращения рассматриваются по очереди, каждое из них является парным. Вольга Святославович, превращаясь в осетра, не перестает быть богатырем, и через несколько времени, совершив нужное магическое действие, он из звериного бытия возвращается опять в человеческое. После того он принимает второе превращение и становится шмелем. Мы имеем, таким образом, здесь не множественность бытия, а ряд парных бытий, исходящих из того же человеческого образа и рассматриваемых по очереди.

Поэтому термин Леви-Брюля «сопричастие» было бы уместно заменить или, по крайней мере, дополнить другим термином, который предполагается более точным — «перевоплощение».

Мещанинов отмечает идеи сопричастия как расщепление первобытного коллективного более раннего представления.

¹⁵ Этот пример приведен также в книге В. Г. Богораза «Эйнштейн и религия» (гл. 5) (*примеч. М. М. III.*).

Он указывает, что «отголоски этого состояния прослеживаются еще в родовом строе, где общественный союз (клан) отождествляет себя с тотемом, ставя знак равенства между ним, всем коллективом-кланом и отдельными его представителями»¹⁶.

Было бы, впрочем, точнее сказать: знак равенства между всем коллективом-кланом и коллективом-тотемом, ибо клан и тотем одинаково являются общественными группами.

Отдельный индивидуальный представитель на данной стадии мышления всегда является только частью коллектива.

В «Капитале» Маркс говорит об этой связанности отдельного человека с коллективом.

«Те формы кооперации, господство которых в процессе труда мы находим на первых ступенях человеческой культуры, например у охотничьих народов или в земледельческих общинах Индии, покоятся, с одной стороны, на общем владении условиями производства, с другой стороны — на том, что отдельный индивидуум не порвал еще пуповины, связывающей его с племенем или общиной, и связан с ними столь же тесно, как отдельная пчела с пчелиным ульем»¹⁷.

Если, согласно Марксу, отдельный индивидуум еще не порвал пуповины, связывающей его с общиной, следовательно, эта связанность на предыдущих ступенях развития могла быть еще крепче.

В «Капитале», в другом месте, в главе «О товарном фетишизме и его тайнах», сказано почти то же о более поздних общественных формах, об азиатском и античном способе производства:

«Эти древние общественно-производственные организации несравненно более просты и ясны, чем буржуазная, но они покоятся или на незрелости индивидуального человека, еще не оторвавшегося от пуповины естественно-родовых связей с другими людьми, или на непосредственных отношениях господства и подчинения»¹⁸.

Очевидно, что на более ранних ступенях развития общества эта связь крепка и всеобъемлюща.

В идеологии первобытных людей мы встречаем обильные и чрезвычайно рельефные примеры представлений, относящиеся

¹⁶ И. И. Мещанинов. Язык и мышление в доклассическом обществе. Проблемы истории докапиталистических обществ, ГАИМК, 1934, № 9–10, стр. 25.

¹⁷ К. Маркс. Капитал, т. I, Партиздат, 1937, стр. 78.

¹⁸ К. Маркс. Капитал, т. I, Партиздат, 1937, стр. 78.

к различным вариантам и стадиям такого слитного мышления. Я ограничусь примерами из идеологии более знакомых нам северных народностей.

Так, в чукотском, гиляцком, юкагирском фольклоре можно отыскать многочисленные примеры представлений о коллективном сопричастии. Например: дельфины-касатки — это люди-охотники. Они охотятся на китов, на моржей и на тюленей партиями в 8 штук, подобно тому, как и чукчи с эскимосами промышляют зверя артелями по 8 человек, и каждая артель имеет особую большую кожаную лодку-байдару. Чукчи поэтому партию касаток, завиденную в море, — а их можно отличить издали по их острым торчащим плавникам, — называют тоже большей частью лодкой касаток.

С другой стороны, те же касатки зимою выходят на сушу и становятся волками. Группа таких волков-касаток в течение зимы гоняется за чукотскими оленьими стадами и также безжалостно убивает их, как летом касатки убивают морского зверя.

Таким образом, касатки одновременно являются дельфинами-охотниками, людьми-охотниками и волками-охотниками.

Эти три вида бытия существуют одновременно и совпадают друг с другом.

На одном из чукотских рисунков, опубликованных во второй части моей монографии о чукчах, изображена такая группа касаток, которая окружила группу моржей и готовится расправиться с ними. Касатки и моржи нарисованы весьма реалистично, но каждая звериная фигура имеет внизу две черточки, которые символизируют человеческие ноги. Таким образом, касатки при своих плавниках и хвостах являются одновременно двуногими охотниками.

Мы встречаем примеры такого же перевоплощения в различных областях и видоизменениях в духовной жизни человека в сопредельных религиях.

Прежде всего нужно упомянуть обширную и странную область сновидений. В мире первобытных восприятий сновидения, сны, как известно, являются одним из главнейших источников нашего религиозного знания, можно даже сказать, религиозного опыта. Многие теоретики-этнографы склонны считать сновидения нашим главнейшим и единственным источником наших религиозных представлений.

Человек видит во сне духов, чудовищ, покойников, встречается с ними при разных необыкновенных условиях, улетает в далекие места, потом просыпается и видит себя на том же самом месте. Он

относит все эти видения к области неземного, сверхъестественного. Мир сновидений является тоже особой ипостасью бытия, в которую человек погружается реально каждую ночь. И эта ипостась находится с земным бытием именно в таком вневременном совпадении, как указано выше. Люди и чудовища сонных видений, покойники, предки и сам спящий человек являются жителями этого странного мира. В одних отношениях они подобны земным существам, а в других отношениях различны от них. Сновидения являются, таким образом, фактическим материалом, основанием, источником и как бы реальным подтверждением для схемы анимизма.

О том, что сновидения являются действительно источником наших религиозных представлений, свидетельствует множество фактов. Вещие сны, возвещающие волю богов, и различные способы их толкований протянулись от первобытной древности через античные религии, перешли в христианство и дотянулись и до современности в разных письменных сонниках и устных разгадках. Нельзя, однако, не признать, что значение снов как источников религиозного гадания, сильно ослабело и постепенно превращается в пережиток. Но как бы мы ни объясняли самим себе физически и психологически происхождение и характер сновидений, этот странный мир до сих пор, не менее чем прежде, является фактически для нас другою ипостасью бытия, в которую мы погружаемся правильно и часто. Каждую ночь мы физически лежим в постели и в то же время отправляемся в иной непонятный и неведомый мир.

Сновидения наши, однако, при видимой бессвязности, проявляют замечательные свойства. Если анализировать психические свойства наших сновидений, то мы с удивлением видим, что они совершенно совпадают со свойствами восприятий первобытного человека, настолько совпадают, что можно было бы сказать: наши сновидения древнее нас самих, наши сновидения палеолитичны.

Мария Манасеина в своей работе «Психология и патология сна», написанной по-русски, но потом переведенной на различные европейские языки, приходит к почти такой же мысли, говоря:

«Эти ретроспективные, атавистические сновидения (с убийствами и разными жестокими и грубыми поступками) погружают нас в давно минувшие эпохи древних настроений человеческого рода»¹⁹.

¹⁹ M. Manaseina, *Sleep. Its psychology and pathology* [*Sleep, its psychology, pathology, hygiene, and psychology*], London, 1897, p. 319.

Прежде всего психический метод сновидений имеет драматический характер. Человек разыгрывает во сне не только все свои былые мысли и образы, но даже слова. Например, по указанию Абрагама²⁰, одна дама желала выразить во сне, что знакомый ей скрипач, как высокая башня, сравнительно с другими. Она увидела высокую башню и на башне скрипача²¹. Мало того, какое-нибудь случайное восприятие, пришедшее со стороны, стук, дуновение ветра, внезапное ощущение холода, немедленно преобразуется в целое драматическое действие, по-своему стройное и внутренне убедительное. Современный человек является во сне прекрасным драматургом, хотя наяву он вообще лишен этой возможности. «Драматический талант любого дурака во сне, — говорит Маудсли, — превосходит лучшие способности талантливого драматурга наяву»²².

Первобытный человек, напротив, обладает этой драматической способностью одинаково и безразлично во сне и наяву. Его духовная жизнь есть постоянное действие, мышление его драматично. Первобытный человек является прирожденным драматургом и естественным актером. С этим связаны, между прочим, драматические пляски первобытных религий и раннее рождение театра. То и другое возникает из основных анимистических представлений и идей. Но и самые идеи анимизма имеют в существе кинетический, драматический характер.

С другой стороны, сны состоят частью из предметов из нашей действительной жизни, хотя эти лица во сне действуют иначе, чем наяву, и иные предметы изменяются совершенно неожиданно и внезапно. В этом отношении мир сновидений совершенно подобен «потустороннему миру» фольклора и мифологии. К вышеприведенной формуле относительно того, что наши сны палеолитичны, можно прибавить и другую формулу: «Каждый из наших снов — это волшебная сказка, внезапно оживленная и приведенная в действие».

Связь и соотношение между нашим реальным и действительным миром и миром сновидений совершенно такие же, как связь между миром реальным и миром потусторонним, который тоже наполнен отображениями лиц и явлений действительного мира, чу-

²⁰ Карл Абрахам (1877–1925) — немецкий психоаналитик, ученик З. Фрейда.

²¹ К. Абрагам. Сон и миф. М., 1912, стр. 84.

²² Ф. Маудсли. Сон и сновидения. 1895, стр. 30.

десно изменяемых. Различие этих двух соотношений состоит в том, что мир сновидений возникает в своих объективных координатах совершенно актуально и, можно сказать, на наших глазах, и даже самый процесс этого преобразования реальности в «сонное мечтание» доступен наблюдению в некоторых выпуклых пунктах.

Плутарх приводил мнение Гераклита:

«Для тех, кто бодрствует, существует один общий мир, но тот, кто засыпает, удаляется из общего мира в свой особенный, замкнутый, частный мирок».

Альфред Мори указывает, что однажды, когда он спал, его домашние стали постукивать об ножницы железной ухверткой. Ему тотчас же приснился набатный звон и в связи с этим вся обстановка революции 1848 года.

Один из моих собственных знакомых как-то во сне заснул свою собственную руку, и она стала нечувствительной, конечно, на короткое время. Спавший повернулся на спину и положил руку себе на грудь. Ему тотчас же приснился мертвец, который будто бы давит ему на грудь своей холодной рукой. И он проснулся с криком. Таким образом, этот спавший мог наблюдать на собственном опыте сосуществование двух форм бытия, бодрствующий и сонный.

Сны и сновидения для нас внутренне реальны. Мы как будто каждую ночь действительно посещаем какой-то отдельный мир, хотя остаемся на месте без движения. Наши сновидения для нас так же убедительны, как и для наших палеолитических предков.

Однако при всем сходстве наших сновидений с восприятием первобытного человека следует отметить одно существенное различие. Представления первобытного человека в общем коллективны. Сновидения наши, напротив того, по преимуществу индивидуальны. Спящий человек всё время видит и чувствует самого себя в различных положениях.

Интересно сопоставить это соображение об единоличии снов со взглядами Карла Абрагама на аналогию сновидений отдельной личности с мифами коллективной общественной группы. Миф есть сон человечества.

Эта формула имеет вообще характер литературный и отличается неточностью. Между сновидениями и мифами можно провести параллели с указанием сходств, но также и с указанием существенных различий. Основное различие состоит в том, что мифы вообще

имеют характер коллективный, сновидения, как сказано выше, характер единоличный.

Так, например, предание об епископе Гаттоне и о мышах, напавших на его башню огромными массами и прогрызших камень, представляет параллель индивидуальному сновидению. Сновидение с кишасшими животными мелких пород довольно обыкновенно. Эти мелкие животные участвуют не только в сновидениях, но также в галлюцинациях алкогольных сновидений и прочих.

Другая черта этого предания — настойчивость враждебных образов и их стремление добраться сквозь все препятствия к центральному субъекту — человеку — тоже составляет характернейшую форму навязчивой идеи об опасности, именно такую, какая проявляется во сне:

«Слышно, как стену их лапки скребут,
Слышно, как камень их зубки грызут».

Существенное различие заключается в том, что предание об епископе Гаттоне вставлено в социальную рамку. Оно отражает ненависть нищих голодных крестьян к местному епископу, который заманил и истребил голодающий народ и при этом еще называет голодающих жадными мышами. Погибшие люди воскресли мышами и явились отомстить бессердечному убийце.

Предание кончается катастрофой и гибелью Гаттона:

«Зубы об камни они наострили,
Грешнику в кости их жадно вонзили...
Так был наказан епископ Гаттон»²³.

Навязчивое сновидение имеет, как указано, характер единоличный и всегда неизменно заканчивается пробуждением. Сновидение вообще не имеет начала, а концом его является пробуждение и возвращение к действительной жизни.

С другой стороны, среди первобытных племен — поскольку они нам становятся известны — сны являются близкими к действительной жизни.

Герберт Спенсер упоминает довольно известный рассказ зулуса, который видел во сне своего старшего брата. И брат потребовал у него: «Я хочу мяса. Зарежь корову». Зулус отказал на том

²³ Фрагмент из баллады В. А. Жуковского «Суд Божий над епископом» (*примеч. М. М. Ш.*).

основании, что у него нет ни одной коровы, и последовал долгий многословный спор, в котором обе стороны потратили немало красноречия — во сне. В конце концов покойник избил живого брата, опять-таки во сне. «Когда я проснулся, — прибавил рассказчик — я ощущал еще боль в боках от его ударов».

Эверард-им-Турн²⁴ в книге своей об индейцах в Гвинея рассказывает случай, вместе смешной и поразительный:

«В одно утро я собирался подняться вверх по реке Эссеквиба из становища, где мы простояли 3–4 дня, так как несколько индейцев захворало. Оказалось, однако, что один из больных, индеец из племени Макуши, был в полном бешенстве. Здоровье его поправилось, но он наотрез отказался грести, обвиняя меня в том, что в минувшую ночь я заставил его грести одного в челноке вверх по реке сквозь ряд труднейших водопадов. Его никак нельзя было разубедить в том, что это действительно было, и он упорно принимал свой сон за действительность. В конце концов, он согласился сесть в лодку, но грести не стал, утверждая, что его очередь прошла.

Много раз и другие индейцы заявляли поутру, что в эту ночь приходили такие-то и такие-то отсутствующие люди и наносили им побои. Они называли обидчиков по имени и долго растирали на собственном теле воображаемые синяки»²⁵.

Фридрих Энгельс ссылается на этот характерный рассказ как на свидетельство того, что на известной стадии социального развития сновидение владеет умами людей и кажется им настолько же реальным и убедительным, как действительная жизнь:

«Еще и теперь у дикарей и варваров в низшей ступени повсеместно распространено то представление, что снящиеся им люди суть души, на время покидающие тело; при этом на человека, виденного во сне, возлагается ответственность за те его поступки, которые снились видевшему сон. Это заметил, например, Имтурн в 1884 году у гвианских индейцев»²⁶.

Такое руководство указаниями снов для поступков в практической жизни возможно потому, что сны первобытных людей ближе к практической жизни, чем наши собственные сны.

²⁴ Эдвард Им Турн (1852–1932) — британский исследователь Гвианы, ботаник (*примеч. М. М. Ш.*).

²⁵ E. Im Thurn. Among the Indians of Guiana, 1883, p. 344–345.

²⁶ К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, т. XIV, стр. 643.

Я могу привести из своих странствий пример, не менее отчетливый и яркий. Один из колымских казаков, с которым я как-то путешествовал по Чаунской тундре, однажды не мог удержаться от искушения и стащил по дороге с могильника какой-то чукотской старухи белую фаянсовую чашку, повешенную ее родней в виде загробного подарка. Мы поехали дальше, но на следующем ночлеге чукчанка явилась казаку во сне, «совсем как живая» и сказала ему: «Брат, а брат, отдай мою чашечку!» Было это верст за шестьдесят от могильника, но казак мой спорить не стал и вернулся назад, чтобы отдать похищенное.

Эти три сновидения первобытных людей, записанные одно в Азии, другое в Африке, а третье в Южной Америке, проявляют одинаковую связность и близость к действительной жизни, поэтому эти сновидения были так понятны и реальны для видевших их людей.

Вещие сны греков и римлян, о которых было сказано выше, также являлись более осмысленными и близкими к реальной жизни. Именно поэтому они могли сделаться вещими и служить руководством для тех или иных поступков.

Гипнотическое внушение имеет все существенные свойства сновидения. Действующим фактором является искушение извне, которое влияет на оцепенелое сознание загипнотизированного лица, так же точно, как стук или порыв ветра, влияет на сознание спящего человека, видящего сон.

Однако и здесь нужно отметить существенное различие. Оно заключается в том, что сон превращает каждое полученное впечатление в причудливое и сложное разветвление, а загипнотизированное сознание разрабатывает полученное внушение в простом однолинейном порядке. Видения сна объективируются и соединяются в общую живую картину. Гипотетическое видение большей частью сохраняет свой первоначальный, простой, элементарный и субъективный характер. Я чувствую себя человеком, самым собою, и вдруг через несколько секунд я же чувствую себя маленькой девочкой, обезьяной, собакой и пр.

Возможно прибавить и объект, внушить, например, загипнотизированному видение медведя или льва, готового напасть, превратить для загипнотизированного уксус в вино, сырую картошку или репу — в яблоко или апельсин. Дальнейшее развитие этого момента, однако, невозможно. Внушенная идея не дает драматических раз-

ветвлений. В общем сновидение есть драма, гипнотическое внушение есть только монолог.

Я оставляю в стороне детский анимизм и в частности детские сны. Исследователи с некоторым удивлением отмечают, что детские сны вообще более осмысленны и связны, чем сны взрослых людей.

Для нас эта осмысленность детских сновидений является одним из элементов атавистических переживаний детского возраста.

С другой стороны, я хочу указать дополнительно, что в области словесного искусства, поэзии и литературы мы встречаем многочисленные элементы таких же перевоплощений, нередко чрезвычайно отчетливых и точных.

Описание такого двойного бытия встречается в фантастических рассказах многих беллетристов современных и более старых. Укажу, например, на рассказ Уэллса «Случай с глазами мистера Дэвисона»: молодой ученый в Лондоне работал в своей лаборатории. Во время грозы его поражает шаровидная молния, влетевшая в камин. Он ослеплен, наталкивается на стены, ломает стеклянные колбы и в то же самое время видит солнечный остров, чаек, бурный океан. Его зрение отскочило на 180° и попало к антиподам на южное полушарие. С этого времени он видит сразу два графических мира, которые покрывают друг друга, как два негатива, нанесенные на одну и ту же пластинку. Один из этих миров — это Лондон, а другой — это остров в южной части Тихого океана. В дневные часы в Лондоне с утра и до вечера лондонский мир ярче, чем тот другой, тихоокеанский. Лондонский мир преобладает, а тихоокеанский воспринимается как туманная картина или как непроявленный негатив. Но с наступлением вечера лондонский мир постепенно бледнеет, а тихоокеанский мир затмевает его. В полночь лондонский мир, в свою очередь, стал тенью, а тихоокеанский сияет ярким блеском.

Таким образом, человек с двойным зрением ночью может расхаживать по улицам один, и его водят особые спутники. Двойное зрение в Лондоне ночью постоянно производит неожиданные эффекты. Вот, например, больной спустился в нижние кварталы Лондона. Он видит в это время, что и в южной картине он спустился под воду и движется вперед как будто водолаз. Вдруг он встречает акулу с разинутым ртом, которая наплывает прямо на него. Но он разрезает ее, как бесплотное видение, и проходит вперед. Его болезнь относится только к зрению. Все другие восприятия его телесной жизни остались, как прежде, в Лондоне. Он движется дальше. На него наплыва-

ет другое видение. Судно, разбитое бурей и потопленное в глубине. Нос и корма усеяны трупами матросов, поедаемых жадными рыбами. Это видение тоже наплывает на него как яркая галлюцинация. В яркости своей совершенно бесплотная, она проходит мимо.

Уэллсу удалось создать искусственный пример двойного бытия: условный, воображаемый и тем более убедительный.

Одновременно с этим мы встречаем рассказы о так называемом двойном зрении, которое будто бы существует у шотландцев и у других кельтов. Это двойное зрение изображается чертами, совершенно подобными примеру с глазами мистера Дэвисона.

Шотландское двойное зрение будто бы служит для таможенных целей. Несколько лет тому назад в американских газетах промелькнул сенсационный рассказ. Некий таможенный надсмотрщик по имени Мак-Гилль, очевидно шотландского происхождения, открыл при помощи «своего двойного зрения» водочную контрабанду на только что прибывшем корабле, подверг ее конфискации и получил за это казенную премию.

Газеты не указали, пришлось ли ему уплатить из этой премии соответственную взятку полицейскому надзору, а также награду специальному разведчику.

Психический опыт актеров, поэтов, романистов содержит наяву и безо всякого внушения элементы таких же превращений, правда не столь отчетливые, как в работе внушения, но зато превосходящие внушенные образы сложностью и разветвлённостью своего воплощения в жизнь. И это перевоплощение, не искусственное, а естественное, возникающее порою совсем произвольно, ничуть не является линейным, последовательным во времени, а напротив, содержит элементы двойного сочетания, так артист и художник никогда не теряют сознания своей основной первоначальной личности.

При всем том такое перевоплощение артиста, художника, актера нередко заходит довольно далеко. Так, Флобер, описывая самоотравление мадам Бовари, три дня ощущал во рту явственный вкус мышьяка. Хорошая актриса до такой степени входит в свою роль, что порою достигает почти самообмана. Однако ни Флобер, ни актриса, ни на миг не теряют своей действительной личности. Эта своеобразная действительность сознания артистов имеет очевидные признаки вневременного сосуществования форм.

Впрочем, и помимо утонченного художественного восприятия немногих, обыкновенные люди тоже обладают способностью пере-

живать такое перевоплощение и двойственность сознания, порою не без яркости и в чувстве и в выражении.

Приведу, например, характерный пример из «Казачков» Толстого.

«Ему ясно представилось, что думают и жужжат комары: “Сюда, сюда, ребята! Вот кого можно есть”. И ему ясно стало, что он нисколько не русский дворянин, член московского общества, друг и родня того-то и того-то, а просто такой же комар, или такой же фазан или олень, как те, которые живут теперь вокруг него»²⁷.

Можно привести не менее отчетливый пример из «Анны Карениной»:

«Анна Аркадьевна читала и понимала, но ей неприятно было читать, то есть следить за отражением жизни других людей. Ей слишком самой хотелось жить. Читала ли она, как героиня романа ухаживала за больным, ей хотелось ходить неслышными шагами по комнате больного; читала ли она о том, как член парламента говорил речь, ей хотелось говорить эту речь; читала ли она о том, как леди Мери ехала верхом за стаей и дразнила невестку и удивляла всех своею смелостью, ей хотелось это делать самой»²⁸.

У чукок, коряков, азиатских и американских эскимосов и т. д. существует весьма распространенное и совершенно слитное представление о природе и о внешнем мире, совершенно подобное тому определения, которое дает «Немецкая идеология».

Оно определяется термином «Vaьrgьп». В обыденной речи русское слово «бог» переводится Vaьrgьп. Этим же словом переводится «религия», «обычай». Вместе с тем это слово в точном переводе, как мы увидим ниже, означает «бытие».

Таким образом, даже в настоящем своем употреблении оно одинаково обозначает окружающую человека природу и человеческое поведение. В другом уточнении термин «Vaьrgьп» обозначает «существо». В таком смысле он может относиться к самым разнообразным предметам и представлениям. Но прежде всего такими существами являются все направления стран света, которые являются также и жертвенными направлениями, точнее, жертвенными существами.

Их в общем четырнадцать. Четыре основных направления: север, юг, запад и восток. Каждое из этих направлений имеет по три

²⁷ Л. Н. Толстой. Соч. часть II, 1886 г., стр. 369.

²⁸ Л. Н. Толстой. Анна Каренина, часть I, стр. 126.

или четыре отдела. Также и зенит, буквально «средняя маковка», является таким существом — зенитным или срединным.

Эти направления являются жертвенными, потому что именно в эту сторону совершается кропление жертвенной кровью, водкой или даже теплой водой. Теплую воду на Севере тоже не очень легко добыть. Ее нужно натаять из снега при крайней скудности топлива. Жертвенные направления вообще делятся на две большие группы: западную — вечернюю, где обитают злые существа, и восточную — дневную, где обитают существа благосклонные.

В рассказах и легендах направление тоже играет значительную роль. Юноша уходит на поиски нового счастья: невесты, богатства. Шаман улетает на поиски духа, унесшего украденную душу от больного пациента. Они всегда уходят или улетают по особо указанному направлению. Юноша идет на восток, в сторону рассвета, восхода и так постепенно поднимается в гору незаметно для себя и попадает на небо, на полдень, на зенит. Все эти направления относятся к одной категории. Другой искатель приключений уходит на запад, постепенно спускается вниз, попадает в темноту, страну полночи, в область надира, противоположного зениту.

Термин «*ɲaɣɣɪn*», в обычном переводе «Вселенная», имеет такой же пространственный характер. Он означает «Внешний Мир», в точном смысле «все внешнее», все находящееся вне человека. Корень «*ɲaɣɣ*» означает «вне», существительное «*ɲaɣɣɔlnɔ*» означает «человек, находящийся вне». Например, люди, сидящие внутри спального полога, окликают людей, находящихся снаружи: «*ɲaɣɣɔlot!*».

Таким образом, этот термин содержит указание, что природа «внешне» находится вне человека. Существа, представляющие на правление стран света, имеют в чукотской пиктографии определенное выражение. Они изображаются линиями, отходящими в разные стороны от центра, или, упрощеннее, крестом. То и другое обозначает, очевидно, четыре основные страны света. Во второй части моей монографии о чукчах напечатано несколько таких пиктографических изображений, относящихся к схеме направлений или к схеме ветров.

Возможно, что вышеуказанные представления: бытие, существо, направление, внешний мир — являются древними. Что же касается словесного определения, то оно, очевидно, возникло позднее, вместе с развитием членораздельной речи.

«Vaыгън» — «бытие» состоит из корня «ва» — «быть», и суффикса -(g) ыгън, означающего отглагольное действие и подобного русскому суффиксу -ние, -тие. Таким образом, «vaыгън» означает «бытие», как «omгыгън» означает «теплота», «пытьыгън» — «охотничий промысел», «Кемакыгън» — «замедление», «пытоыгън» — «выход» и т.д. Все эти четкие формы не могут считаться первобытными.

Однако, возможно, что эти представления: существо, бытие, направление — входили в объем человеческого сознания значительно раньше — в эпоху кинетической речи. Они могли иметь в то время графическое выражение в виде пучка расходящихся линий или в виде круга. На вышеупомянутых рисунках они имеют именно ту или другую графические формы, нередко соединенные вместе.

Надо указать, что в графических системах арифметики и геометрии у различных народов именно такое выявление — две перекрещенные линии, вписанные в круг, обозначают квадрат $2 \times 2 = 4$ и также вообще пространство, протяжение.

В эскимосском языке этому чукотскому термину соответствует — азиатское «къярнак» — американское «бытие».

Уточнение этого термина идет по несколько иной линии: «S'la» — означает «воздух», «пространство земли», по преимуществу, сухопутное. В дальнейшем S'la-Hila определяется как женская богиня, заведующая воздухом, небом, всем пространством, которое находится под землею. Богиня, заведующая собственно землею есть Pinga, а богиня, заведующая морем, преимущественно подводными пространствами, есть Sedna. Однако в основном все эти представления не допускают олицетворения. Они существуют вне олицетворения, раньше его. Даже не более поздней стадии, когда стихии, составляющие части природы, получают олицетворение, оно имеет очень наивную и грубую форму.

Так, в чукотской сказке об Атьгытьк и его товарищах, герой вместе с двоюродным братом после долгих приключений приходит к особой вселенной, где обитает Земля (Nutenuť). Эта вселенная висит в воздухе, подпертая длинной иглой. Атьгытьк с братом пришли, чтобы свататься к дочери Nutenuť'a. Шатер железный, пробраться в него трудно, но Атьгытьк с братом превратились в земляных червей и подкопались снизу. В шатре сидят другие женихи: Небо, Море, Рассвет, Мрак, Внешний Мир — все это шаманы человеческого вида. Атьгытьк с братом состязаются с этими шаманами — представите-

лями стихий и побеждают их. Они не могут убить их, но все-таки наносят им большой ущерб.

Аттыгыткь взял свой посох левым мизинцем, ткнул по очереди каждого из женихов и половину тела сжег у каждого, другая половина стала маленькая и больная. В ужасе женихи бежали в свои области: Солнце пошло странствовать по небу, Месяц вдогонку за ним; Небо поднялось вверх; Море ушло в свои берега; Рассвет бежал на восток; Мрак — на запад; Внешний Мир расширился в пространстве²⁹.

Можно отметить, что эти олицетворения стихий и вселенных совсем не отличаются соответствующей величиной, даже несмотря на Внешний Мир, который «расширился в пространстве». Все они человекообразны также по своим размерам.

Они увеличиваются, принимают свой настоящий стихийный образ, но всё же не до чрезмерности, ибо также и в стихийном образе они вмещаются в пределы чукотского шатра.

Эти наивные человекообразные образы не имеют ничего общего с вышеупомянутым бытием. Бытие существует вне олицетворения и не имеет величины.

Другие расчленения этого термина имеют специальный характер. Таковы Јаҥвас-ваыргыҥ — «милостивое существо», Јагтас-ваыргыҥ — «дающее жизнь существо», Кынта-ваыргыҥ — «дающее удачу существо» или Qasmь-ваыргыҥ — «дающее неудачу существо».

Впрочем, эти определения не имеют особой точности, и, может быть, лучше переводить всё же: «милостивое существо», «дающее удачу существо».

Между прочим, первый корень слова «милостивое существо» — Јаҥвас обозначает, в сущности, сироту. Сирота является одним из обычных образов чукотско-эскимосского фольклора. Его обижают соседи — члены той же общины, нарушая древнее коммунистическое правило о необходимости снабжения пищей старух и сирот, но за него вступаются сверхъестественные силы, чаще всего именно такое «милостивое к сиротам бытие». Они помогают ему и жестоко наказывают нарушителей обычая. Образ сиротки, очевидно, возник в связи с разложением коммунистического строя.

²⁹ В. Г. Богораз. Материалы по изучению чукотского языка и фольклора. С.-Петербург, 1900, стр. 237.

Все эти неопределенные представления о бытиях и существах отличаются одним общим свойством: они отделяются как категория от так называемых духов. Духи — по существу злые, вредные человеку. Между тем, бытия и существа либо безразличны, либо благосклонны к человеку.

Слитные представления о природе и о вселенной имеют в чукотско-эскимосском и тунгусско-юкагирском фольклоре и космогонии различные выражения. Например, мне говорил один тунгусо-юкагирский шаман: «Моя душа как бы имеет тысячу рук, они простерты во все концы вселенной и охватывают все мироздание».

Вообще же весь мир представляется наполненным голосами и существами. «В каждом речном яру существует такой голос. Маленькая птичка, которая шаманит, сидя в углу, между суком и стволом дерева, является одновременно голосом и существом. Дятел долбит дерево клювом, как будто бьет колотушкой в бубен». Так же точно и о себе шаман говорит «Мои души летают как птицы на крыльях, они разлетаются в разные стороны, обозревают все сущее одновременно и приносят вести в мою грудь, как пищу в гнездо».

«Все сущее живет. Лампа ходит, стены дома имеют свой голос, и даже ночной горшок имеет собственную страну и шатер, и жену, и детей. Шкуры, лежащие в мешках на запас для торговли, разговаривают по ночам, рога на могилах покойников ходят обозом вокруг могил, а утром становятся на прежнее место, и сами покойники встают и приходят к живым»³⁰.

Это место неоднократно было цитировано как яркий пример многорасчлененности образов чукотского анимизма. Но я хочу подчеркнуть здесь также не только их расчлененность, но также их слитность. Об них можно сказать, что они тоже еще не оторвались от пуповины слитного сознания.

Хотя представления о злых духах, как указано выше, отделены от представлений о существах, однако, и они имеют общий характер слитности. Рассказчики постоянно повторяют: «Злые духи окружают нас повсюду. Мы не можем укрыться, они постоянно нападают, постоянно убивают, мы постоянно платим выкуп, даем жертву, постоянно гибнем».

³⁰ В. Г. Богораз. Материалы по изучению чукотского языка и фольклора. С.-Петербург, 1900, стр. 386.

Весь окружающий мир кипит, кишит духами — они увеличиваются и уменьшаются в размерах, становятся как вялые листья, как мошка, как пылинки, сливаются вместе и рассеиваются в воздухе.

Злые духи ночью стараются проникнуть в человеческое жилище сквозь верхнее дымовое отверстие. Шаман или просто человек, вооруженный заклинаниями, превращает свои слова в острые ножи, которые закрывают отверстие, духи напирают на ножи, но ножи их разрезают и крошат на части, и эти куски падают вниз, человек ловит их в бубен, они постоянно уменьшаются, становятся как оводы, как мухи, как мелкая мошка, как пылинки. Они наполняют бубен доверху, человек трясет бубен, они жужжат как мелкие жуки, человек встряхивает бубен, они превращаются в пылинки, он дует на пылинки, пылинки исчезают.

Такие же образы можно постоянно встретить в космогонических описаниях якутов.

Между прочим, в стихотворении Пушкина «Бесы» дана точная формула многообразия кишаших духов:

Бесконечны, безобразны,
В мутной месяца игре
Закружились бесы разны,
Будто листья в ноябре...
.....
Мчатся бесы рой за роем
В беспредельной вышине,
Визгом жалобным и воем
Надрывая сердце мне...

Другое четверостишие относится к изменчивой величине этих духов:

Там верстою небывалой
Он торчал передо мной;
Там сверкнул он искрой малой
И пропал во тьме пустой.

Многообразное кипение, наполняющее всё пространство, относится не только к тому отделу духов, который покорился человеческому колдуну и шаману и превратился в подчиненных ему духов-помощников.

В чукотском рассказе о состязании шаманов шаман сидит в своем пологу. Вместе с ним сидит его человеческая жена. Она кро-

шит мужу еду. Как отрежет кусок — он съест. На стене — женское лицо — это жена из рода духов. Только лицо в стене пологая, а тела нет нигде, ни внутри, ни снаружи. Лицо сторожит, чтобы шамана не украли. Весь шатер и весь спальный полог обложен снаружи духами-помощниками. Они лежат толстым слоем — не только сверху, но также и снизу — под землю. Наружные духи крупнее, а внутренние все мельче и мельче, как мошка, как пылинки, и все они оберегают шамана.

Рядом с этим расчленением природы на бесчисленное множество мелких и мельчайших духов, кипящих в пространстве, возникает и другое расчленение, которое относится к реальным предметам, наполняющим пространство. Эта идея весьма рельефно выражена в чукотской сказке о Чесоточном Шамане.

Чесоточный Шаман ищет душу мальчика, похищенную злыми духами. Он облетает вселенную, верхнюю и нижнюю, но не может найти ничего. Отец мальчика — тоже шаман, задает ему вопросы:

«Наверху над нами светятся многочисленные звезды — смотрел между ними?» — «Смотрел». — «Что же?» — «Нет».

«В глубине моря живет множество крупных тварей, тюленей, моржей, лахтаков — смотрел ли между ними?» — «Смотрел». — «Что же?» — «Нет».

«В глубине моря живет третье множество мелких тварей: морских звезд, ракушек, червей, водяных клопов, искал ли между ними?» — «Искал». — «Что же?» — «Нет».

Так как этот рассказ, очевидно, приморского происхождения, то первое место среди бесконечного разнообразия предметов, наполняющих вселенную, отведено морю, а в море первое место — морским животным.

Далее следуют такие же вопросы, относящиеся к земной (сухопутной) дичи, насекомым надземным и подземным. Потом идут деревья, травы.

«На пространстве земли растет множество трав, смотрел ли ты от былинки к былинке? Пересмотрел ли все стволы лиственниц в лесу?» — «Пересмотрел». — «Что же?» — «Нет».

«Берега рек покрыты мелкими камушками. Искал ли между ними?»

«Все видимое и осязаемое, все существующее на этой земле — пересмотрел ли ты?» — «Пересмотрел». — «Что же?» — «Нет».

После этого идет столь же подробное описание другой вселенной, находящейся над нашим небом и третьей вселенной, находящейся над нашей землей.

- «Где больше жизни: на надземной или на подземной вселенной?»
- «Как раз одинаково».
- «Где больше рыб в море. Зверей в поле. Птиц в воздухе — в надземной или подземной вселенной?»
- «Как раз поровну».
- «Обыскал ли ты вселенную на восходе солнца?» — «Обыскал».
- «А на потухании зари?..»
- «А лежащую в полдень?..»
- «А лежащую в полночь?..»
- «Всё обыскал, но нигде нет»³¹.

Это подробное, чрезвычайно яркое и многообразное перечисление дает рельефную картину наполнения мира всеми «видимыми и осязаемыми предметами», соответствующую первобытным представлениям.

Магия представляет вообще противопоставление человека природе. Человек магическими средствами стремится победить природу и подчинить себе ее силы. По указанию, сделанному в «Немецкой идеологии» и приведенному выше, такое противопоставление природы людям возникло уже на самой ранней ступени. А впрочем, здесь нужно говорить не о человеке, а о людях.

Совершенно справедливо в «Немецкой идеологии» два раза указано: не человек, а именно люди противопоставляются природе.

Это вытекает из того, что все основные магические обряды и действия имели коллективный характер. Так, магические обряды охотничьих племен были связаны с временами года.

Таким образом, существовали различные типы охотничьих обрядов, сменявшие друг друга. Весенние обряды имели своей целью привлечение добычи, осенние обряды, завершавшие главный охотничий сезон, относившийся к лету, должны были выразить удовлетворение и благодарность охотников за полученную ими добычу. Они включали примирение охотников с душами убитых зверей и далее — воскрешение зверей, конечно, магическое и воображаемое, для того чтобы данные звериные породы не уменьшились в числе.

³¹ В. Г. Богораз. Материалы по изучению чукотского языка и фольклора. Издательство Академии Наук, Санкт-Петербург, 1900, стр. 204.

В охотничьих обрядах участвовали не только все мужчины охотники, но также и старики, женщины, младшие члены племени и вообще всё племя поголовно. Обряды сопровождались плясками, пением, драматическими играми при участии всего населения поголовно.

Твердое сознание коллективности этих обрядов было присуще различным охотничьим племенам. Мне говорили чукотские и эскимосские охотники: «Не думай, что удача в охоте зависит от меткости наших ружей и стрел, от твердости удара копьем. Она зависит больше всего от тех заклинаний, которые читают матери, сидящие у очагов внутри жилища. Им необходима пища для детских желудков, для маленьких зубок».

Шаманство представляет дальнейшую специализацию магии с выделением особого специалиста, который берет на себя посредничество между людьми и духами. Однако и шаманские обряды, различного вида камлание тоже имеет характер существенно коллективный. Шаман не может совершать камлания без слушателей, необходимо, чтобы они поддерживали его песнопения определенными возгласами, которые выкликаются в подходящих местах через известные промежутки времени. В толпе слушателей есть главный выкликатель, который подает сигнал и которому вторят все остальные.

Когда в первое время моего пребывания среди чукоч я просил того или иного шамана устроить камлание, мне самому приходилось брать на себя роль главного выкликателя ответов. При моей неопытности возгласы являлись невпадом, шаман сердился, но без откликов он отказывался продолжать камлание.

Во время камлания между шаманом и его слушателями возникает общность настроения, которое создает взаимность психического заражения и, с одной стороны, повышает напряжение шаманского экстаза, а с другой — рождает у слушателей веру в могущество шаманских заклинаний.

В «Диалектике природы» Ф.Энгельс указывает на роль труда в процессе очеловечивания обезьяны. «В чем мы находим характерный признак человеческого общества, отличающий его от стада обезьян? — В труде»³². Трудовой процесс создал все разнообразие хо-

³² Ф.Энгельс. Роль труда в процессе очеловечивания. Диалектика природы. 1932, стр. 56.

зайства и техники. Благодаря совместной работе руки, органов речи и мозга люди приобрели способность выполнять всё более сложные операции, ставить себе всё более высокие цели и достигать их.

Трудовой процесс влиял также и на то, чтобы стадное баранье сознание превратилось в сознание очеловеченное.

Известно, что люди начали отличать себя от животных лишь после того, как стали производить необходимые для своей жизни средства.

«Так же точно производство идей, представлений, сознания, прежде всего, непосредственно вплетается в материальную деятельность и в материальные сношения людей. Представление, мышление, духовные сношения людей являются прямым порождением их материальной практики»³³.

«Баранье или племенное сознание получает свое дальнейшее развитие благодаря увеличению производительности, росту потребностей и лежащему в основе того и другого росту населения»³⁴.

В связи с этим можно высказать следующие соображения.

Сущность трудового процесса с древнейших времен состоит в том, что человек изучает с возрастающей глубиной и точностью явления природы, свойства зверей, как плотоядных, создающих опасность, так и зверей травоядных, дающих ежедневную пищу. Он изучает также механические свойства веществ, необходимых для производства орудий, дерева, кости и кожи, камня и металла, а также и химические свойства, связанные прежде всего с применением огня. На основании этого сложного знания он создает множество орудий, приборов и ловушек, затейливых и точных, заключающих в себе все основные элементы дальнейшего развития орудий и машин.

Возьмем, например самострел в виде большого и крепкого лука. Он сделан из твердого дерева, с тетивой из ремня и особой снимкой в виде длинной и тонкой нити, перетянутой через звериную тропу. Самострел наводится по особому визиру, его можно навести выше и ниже, на горностая и на соболя, на волка и на лося, соответственно поднимая или понижая дощечку визира. Этот визир, в сущности, такой же, какой существует на пушках и на ружьях.

³³ К. Маркс и Ф. Энгельс *Немецкая идеология*, 1938, стр. 16.

³⁴ Там же, стр. 21.

Таким образом, самострел в конце концов составляет прототип зенитной пушки, которая наводится на вражеский аэроплан, появляющийся в вышине. Первобытный человек имеет свою собственную науку, она состоит из совокупности знаний об охотничьей добыче и охотничьих ловушках.

С другой стороны, если принять во внимание то, что было указано выше, относительно значения магических заклинаний для успеха охоты, то придется признать, что производство первобытного охотника, так же как его космогония, вмещает две группы представлений и две группы действий. Одна группа имеет характер разумно реальный, другая имеет характер магический.

Охотники, уходя на промысел, произносят множество заклинаний и, соблюдая магические запреты, обеспечивают себя покровительством духов и шамана.

С другой стороны, не меньше, чем магическим заклинаниям, первобытный охотник верит своему луку и стрелам, копью и ружью и никогда не пойдет на охоту без точно выверенного лука, прямых и острых стрел, исправного ружья, и не будет надеяться на силу одних заклинаний.

В связи с этим надо указать, что орудия труда сравнительно реже становятся предметом поклонения. Трудовой процесс — это процесс, известный во всех своих подробностях, понятный до конца, — процесс, по существу, разумный и привычный, представляющий часть нашей обыденной жизни.

В трудовом процессе, в сущности, нет места для магических, сверхъестественных представлений и действий. Трудовой процесс представляет могущество и силу человека, побеждающего силы природы. Магические действия выражают беспомощность человека, даже если они стремятся победить силу природы. И потому они очень скоро переходят в поклонение силам природы, в преклонение перед ними, унижительную просьбу о содействии и покровительстве.

Что касается орудий труда, они вообще малопригодны для культа. Человек поклоняется по преимуществу злым духам, боги в общем злые, а не добрые, основной элемент религии — страх. Орудия труда по существу — факторы добрые, они помогают человеку. Поэтому поклонение им не развивается.

Когда Васья Буслаев в былинах заявляет, что он не верует ни в сон, ни в чох, в верует в свой червлёный вяз, он противопостав-

ляет свое реальное действенное оружие призрачным и магическим влияниям.

Однако и здесь надо подчеркнуть, что «червлёный вяз» является не орудием, а оружием, пригодным для войны и истребления людей.

Орудие охоты и оружие войны вообще совпадают. Охотничьи орудия развиваются и совершенствуются, переходя в боевое оружие. В этой новой своей форме, усовершенствуемой и как бы преувеличенной, боевое оружие становится предметом поклонения.

Нож, сперва каменный, а потом бронзовый, железный, стальной, составляет орудие, совершенно необходимое не только для охоты, но также для разных промыслов: обработки дерева, кожи и т. д. В переходе от охоты и промысла к войне нож постепенно вырастает, становится кинжалом, потом боевым ножом и, наконец, — мечом. Меч, как орудие войны, является предметом обоготворения и поклонения у различных народов.

Различные предметы, относящиеся к процессам производства и к технике вообще, не служат объектом поклонения. Они нуждаются поэтому в особом магическом обеспечении для того, чтобы быть огражденными от случайностей и неудач. Такое обеспечение дается прямее всего небольшими фигурками духов-покровителей, которые, в свою очередь, большей частью развились и выросли из амулета. Такие фигурки являются вообще человекообразными и по технике своего изготовления представляют большое разнообразие. Некоторые из них рельефны, вырезаны из дерева, из кости или кожи. Другие нарисованы на гладкой поверхности черной или красной краской, наколоты пунктиром, вырезаны в виде гравюры твердым острием. Иные представляют весьма упрощенные подвески, например: кусочек ремешка, продернутый сквозь бусину, который замещает подлинное изображение.

В житейском обиходе первобытного племени почти все предметы, мелкие и крупные, служащие для употребления, снабжены такими маленькими малозаметными охранителями. Такие же охранители имеют и люди, начиная от грудных младенцев и кончая стариками.

Другой вид магического обеспечения назначен специально для охотничьих орудий и оружия и состоит в подвешивании изображения того именно животного, для которого предназначено данное орудие, например: к рыболовной сети в числе поплавков прикрепляется фигура рыбы. На опорной дощечке метательного дротика,

назначенного для охоты на птиц, прикрепляется изображение производственной птицы: куропатки или утки и т. д.

Предполагается, что это изображение будет привлекать других рыб или уток, настоящих и живых, т. е. сыграет в данном случае роль магического манщика. Этот магический манщик, в свою очередь, соответствует реальному охотничьему манщику, живому или резному из дерева, плетенному из гибкой травы и т. д.

Употребление таких изображений, очевидно, является применением так называемой симильной магии, т. е. магии по сходству. В данном случае имеется в виду сходство магического помощника с реальной добычей.

Изображение духов-покровителей мы видим также на лодках, на жилищах, на предметах одежды и обуви. Иногда они так помещены, что сразу бросаются в глаза. В других случаях, напротив, они тщательно запрятаны, и их трудно обнаружить при первом осмотре. Необходимы тщательные поиски и, пожалуй, указания компетентного лица по разбору таких магических действий.

Во многих случаях такое изображение духа-хранителя считается живым. Например: в коряцкой подземной юрте, на верхней доске, позади бревна, изображающего лестницу, а нередко и на самом бревне изображена (нарисована или вырезана) такая человекообразная фигурка. Она называется «ikla». В одной сказке Эмемкут, ночью не желая встать с постели, приказывает своей дочери Килю открыть дверь. Килю однако тоже ленится, она отзывается: «Я пойду, пусть ikla откроет». В конце концов ikla сходит и действительно открывает дверь.

В дальнейшем развитии все эти фигурки духов-охранителей и духов-помощников, произведенные разнообразными техническими средствами, постепенно упрощаются, получают геометрическую форму и символическое объяснение и в конце концов становятся знаком специальной принадлежности, тамгой или тавром.

Есть, разумеется, факты иного порядка, которые указывают на то, что предметы и орудия, относящиеся к процессам производства, также служат предметом непосредственного поклонения. Если взять, например, челноки и лодки, сделанные из дерева, кожи и древесной коры, — они вообще тоже снабжаются подвязанной или нарисованной человекообразной фигуркой, которая служит амулетом-покровителем и в дальнейшем развитии тамгой — знаком собственности.

Однако мы имеем, например, такую алеутскую легенду, записанную В.И.Иохельсоном: двое охотников, двоюродных братьев, въехали в море на кожаных челноках для промысла тюленей. Они убили много тюленей и, увлекаясь промыслом, уехали далеко в открытое море, не обращая внимания на поднявшийся ветер. Но ветер усилился и перешел в бурю. Порывы ветра разрывали непрочную одежду, сшитую из тюленьих кишок, и волны вливались через среднее отверстие внутрь челнока. Тогда оба охотника, видя угрожающую гибель, взмолились своим челнокам. Один сказал: «О, ты, брат мой, мой челнок. Помоги мне пересилить эту бурю и вернуться домой, сохранив свою жизнь». Тогда челнок ответил: «Да, ты действительно брат мой, товарищ по жене. Когда ты вставал от теплого ложа своей жены и спускался ко мне, ты брался за мои борта руками, одетыми в перчатки. Ты никогда не садился ко мне обнаженными частями, хранившими след недавних прикосновений. В ласках нашей общей жены ты не давал мне доли. Я не стану спасать тебя». Но другой челнок ответил иначе охотнику: «Нет, ты не настоящий брат мой, ты не товарищ по жене. Когда ты вставал от теплого ложа своей жены и спускался ко мне, ты брался за мои борта руками, одетыми в перчатки. Ты никогда не садился ко мне обнаженными частями, хранившими след недавних прикосновений. В ласках нашей общей жены ты не давал мне доли. Я не стану спасать тебя»³⁵.

Первый охотник действительно спасся и вернулся домой, второй охотник погиб в волнах.

Нужно однако отметить, что в данном случае дело идет не от обычном трудовом процессе, а об его исключительных условиях, сопряженных с опасностью для жизни. Опасность вызывает страх, бессилие вызывает поклонение перед сверхъестественной силой, которая могла бы оказать помощь, в данном случае пред силой челнока.

Впрочем, морские поездки всегда сопряжены с большей или меньшей опасностью. В связи с этим лодка и челнок занимают особое место, более или менее отличное от других трудовых орудий.

У чукок и также у гиляков промысловая лодка считается вторым бытием охотничьей группы, которая в лодке выезжает на промысел.

³⁵ В.И.Иохельсон. Материалы по изучению юкагирского языка и фольклора, собранные в Колымском округе. Образцы народной словесности юкагиrow (тексты с переводом). СПб., 1900.

Так, например, оба указанных народа, увидевши группу касаток, выплывающих на охоту за моржами или крупными китами, называют их, этих касаток, «охотничьей лодкой».

Л. Я. Штернберг передает, что когда он вместе с гиляком рассматривал в море двух касаток, маленькую и большую, гиляк объяснил ему, что маленькая касатка — это сабля большой касатки, а большая касатка — это хозяин, они имеют вид настоящего гиляка, а то, что нам кажется морским животным, есть только лодка этого гиляка-касатки.

Мы видим, таким образом, представление о лодке как о живом существе, имеющем притом человекообразного хозяина, хозяин этот вооружен мечом (саблей), тоже преображенным из живого существа.

В данном случае подчеркивается не только трудовой промысловый характер морской охоты, сколько воинственность касаток, которые нападают на всякую морскую добычу и истребляют её так же, как воин гиляк, вооруженный саблей.

По вопросу об амулетах и духах-покровителях можно привести любопытные факты, относящиеся к орудиям и оружию, изготовленным в культурных странах и потом попавшим во владение первобытных людей.

Я буду, в частности, говорить об орудиях российской выделки, которые после многих передач по пути своего распространения попадают к туземцам такой-то группы.

Культурная техника, в частности орудия и оружие высшего качества, попадают к туземным народам вне всякого восприятия тех естественных условий, в которых они возникли. Ружье, например, попадает к тунгусам или чукчам совершенно вне связи с той залежью руды, где был добыт подходящий кусок для работы.

Для первобытного охотника купленное им ружьё в обмен за меховые шкурки является цельным, почти монолитным, и он отнюдь не склонен думать о тех условиях, среди которых это ружьё возникло.

Таким образом, эти произведения чужеземной техники четко отличаются от собственных туземных орудий и оружия, которые возникли в процессе техники туземной, знакомой туземному мастеру во всех её подробностях и во всех ухищрениях.

В связи с этим на местах постоянно возникает вопрос: нуждаются ли русские вещи — ружьё, пулемет, китовая пушка, вельбот,

даже швейная машина и лодочный мотор — в охране амулетов или духов-помощников, так же как предметы, изготовленные туземным мастерством. Этот вопрос решается чаще всего отрицательно. Туземцы признают, что русские предметы, произведенные техникой, им совершенно незнакомой, связаны с такой же незнакомой магией и имеют особых духов-покровителей, совсем не похожих на туземных. Обиход туземной жизни и обиход русской жизни, более культурного типа, как бы разделены тоненькой пленкой, прозрачной стеной из стекла. По одну сторону этой прозрачной перегородки находится русская техника и русская магия, по другую сторону перегородки находится техника туземная и магия туземная.

Такое разграничение часто заходит довольно далеко. Например, на так называемых культ-базах, назначенных для культурного обслуживания малых народностей Севера, имеются школы и больницы, ветеринарные пункты, даже целые заводы, управляемые русскими советскими специалистами, но назначенные почти всецело для обслуживания туземного населения.

Окружающее население создало по поводу этих культурных поселений особую теорию. Культ-база, обслуживаемая более культурной техникой, имеет собственную магию, которой она подчиняется. С магией туземной она ничуть не связана.

Так например, родители ребенка, живущие поодаль от культ-базы, посылая ребенка в школу, тем самым освобождают его временно от всякой связи с туземной магией. Школьные работники имеют право снять с ребенка туземную одежду, со всеми амулетами и духами-покровителями, они могут наголо остричь ребенка, одеть его в чужую одежду, заставить его работать над бумагой, над книгой, с пером и карандашом в руках. Всё это ничуть не отразится на здоровье и благосостоянии ребенка. Но когда ребенок вернется в родное жилище, хотя бы временно, на летние каникулы, он подпадает под действие туземного закона. Его надо одеть в туземную одежду из шкур, повесить ему ожерелье и ладанку, подвязать и пришить охранителей и, наконец, прочитать над ним установленные формулы заклинаний. Если этого не сделать, жизнь ребенка будет в опасности от воздействия туземных магических сил, враждебных всему русскому влиянию.

Однако в других случаях эта теория о двух отдельных магиях не имеет полного действия. Чукчи, покупая мотор или пушку советского или американского изделия, подвешивают к ним в каком-ни-

будь укромном, малозаметном уголке небольшую фигурку духа-покровителя, в крайнем случае хотя бы бусинку на тонком ремешке.

В окружении культ-баз постоянно возбуждается вопрос о том, какая сила действует в этих машинах и приборах советского изделия. Например, киномашина, радио, электрический свет, граммофон, тракторы, действуют ли эти механизмы и машины простой механической силой или они имеют какого-то чертика, сверхъестественного двигателя, запрятанного в середину? По описанию С.Н.Стебницкого, когда в коряцком поселке спустился впервые аэроплан, жители попадали в ужасе на землю пред этой невиданной и страшной железной птицей. Потом в кабине открылась дверь, вышел наружу человек обычного русского типа, в меховой одежде с заледенелыми бровями и усами. Он был нисколько не похож на духа, туземного или русского. Коряки, осмелившись, стали заглядывать внутрь аэроплана и убедились, что он внутри полый, сделан из железа и больше всего похож на передвижную комнату. Они искали глазами русского «чертика», но не могли отыскать ничего.

В дальнейшем при каждой советской машине возникает и подучивается группа молодежи, которая присматривается к действиям приезжего техника и понемногу обучается тому, как владеть машиной. Появляются туземные радисты, заводские рабочие с различной квалификацией, даже шоферы и летчики. Разумеется, такие технические работники туземного происхождения с насмешкой и презрением отбрасывают теорию о двух отдельных магиях и в новом механизме уже не стараются найти магическую силу, направляющую его действие.

Таким образом, привозной механизм из незнакомого становится знакомым. Он ничуть не нуждается в магических действиях и работает естественным путем.

Анализ трудового процесса, ранее относившийся к производству туземному, теперь охватывает также производство привозное, более сложное и совсем непривычное, особенно вначале. Все это производство, старое и новое, туземное и привозное, подчиняется всецело принципу трудового объяснения и начисто отбрасывает магию.

КРИТИЧЕСКИЕ ЗАМЕЧАНИЯ О ТЕОРИИ Л. ЛЕВИ-БРЮЛЯ¹ [1934 г.]

Надо дать более подробный анализ теории Леви-Брюля, по которой индивидуальное мышление является логическим, а коллективное мышление является алогическим. В теории Леви-Брюля есть две ошибки: 1) индивидуальное мышление логично, а коллективное — алогично. Такое противопоставление возможно только тогда, когда индивидуальное мышление является дальнейшей эволюцией коллективного мышления, что на деле развивается неодинаково. Например, «вещные сны» вообще стали индивидуальными, гипнотизм — индивидуальный. Напротив того, охотничьи подходы индивидуума и коллектива отличаются одинаково действенным подходом: с одной стороны, магическим, а с другой стороны, материалистическим. 2) Другая худшая ошибка Леви-Брюля заключается в том, что он приписывает алогическое мышление первобытным, а нашим коллективам приписывает более разумное мышление. Это типичное буржуазное культчванство и совершенно не соответствует фактам.

Прежде всего, надо констатировать, что верхушки правящего класса, даже наиболее претенциозные их слои, группы профессоров, члены законодательных палат, литераторы и т. д. оказываются настолько же подвержены панике, восприимчивы к разного рода слухам, вообще являются общей добычей стадности. В капиталистическом мире наиболее трезвыми, по-видимому, являются крупные дельцы, особенно заводчики тяжелой промышленности — пушек, аэропланов, военных судов и т. д.

В бытовой области — реклама, всевозможные гадательные шарлатанства, хиромантия, профессиональные определения (взять при-

¹ Научно-исторический архив ГМИР. Ф. 1. Оп. 1. Д. 36. Л. 237–238. Фрагмент озаглавлен М. И. Шахновичем в 1946 г. (*примеч. М. М. Ш.*).

меры из книги «Технизация религии в Америке» Богораза), в области медицины — гомеопатия и т. д.

В этом отношении большевизм представляет иную стадию. Психология большевизма должна развернуться в виде борьбы с крупными железопромышленниками. Гитлер и Муссолини — уличные прохвосты, карикатуры. Такие же карикатуры и японские военные. Новые свойства большевизма: реальный учет социально-политического положения, проявляющий большую смелость. Ленин — Брестский мир, Сталин — колхозы. Точно так же надо отметить стихийно растущее и еще недостаточно определившееся стремление создать в человеческих группах новое коллективное настроение — одновременно индивидуальное и коллективное.

Гениальная формулировка Ленина «каждая кухарка должна уметь управлять государством», стахановское движение, массовое образование, постоянные съезды, коллективные способы работы, ударничество. Во время пожара в театре возникает два психических потока — панический со стороны публики и организующий со стороны коммунистов.

АНИМИЗМ И НАУЧНОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ

(Тезисы доклада, прочитанного 5 мая
1934 года в музее истории религии
Академии Наук СССР)¹

1. Центральной осью религиозной идеологии Севера является анимизм. Другие дополнительные части: магия, культ предков, тотемизм вливаются в анимизм как в общее русло.
2. Анимизм — вера в духов обнимает также и человеческие души и в общем представляет персонификацию природы. При этом природа представляется раздробленной на отдельные части, каждый отдельный отрывок её является духом, сверхъестественной личностью.
3. Различные предметы, большие и маленькие, с одной стороны — горы и реки, а с другой стороны — домашняя утварь: горшки и орудия имеют в себе духа-хозяина. Земля, солнце, луна, звезды и созвездия, стихии природы тоже являются духами.
4. Помимо того, воздух и вода, земное пространство наполнены духами, которые живут племенами и во всем подобны людям, также надземный и подземный миры наполнены целыми поселениями духов, покойников и просто «иных» людей, «верхних» или «нижних». Эти духи рождаются и умирают, охотятся, добывают себе пищу, причем добычей им служат человеческие души.

Они отличаются от людей тем, что 1) невидимы простым глазом, но видимы шаману, 2) могут принимать по желанию различные образы, движутся с огромной быстротой, трехмерным движением, т. е. ныряют под землю, ходят по земле и взлетают ввышину: вверх и вниз, вверх и вниз.

¹ Научно-исторический архив ГМИР. Ф.1. Оп.1. Д.36. Л.244–254 (примеч. М. М. Ш.).

5. Рядом с этим у анимистов есть параллельное представление о том, то природа наполнена множеством материальных предметов: камнями, деревьями, травой, крупными и мелкими животными, птицами, рыбами, червями и т.п. Помимо того, тундра и тайга наполнены множеством имен, каждый ручей, холм и долина имеют свое имя и такой же участок в северной пустыне, имеющий 0,01 человека на кв. километр, имеет в этом километре по меньшей мере десять названий.

Таким образом, представление анимиста о внешнем мире двойственно. Мир имеет в себе два наполнения. Одно состоит из материальных предметов, а другое — из религиозных образов.

6. Научное мировоззрение представляет природу как единое целое, подчиненное законам развития.
7. Научное мировоззрение отрицает наличие сверхъестественных всемогущих существ, которые нарушают обычное течение вещей.

Научное мировоззрение приемлет только материальную множественность воззрений анимиста и отвергает мифологическую множественность.

8. Научную аргументацию надо прежде всего направить на утверждение множественности материального характера и изученности явлений природы. Прежде всего, надо говорить о животных и растениях, ближе всего понятных и знакомых первобытному анимисту — охотнику, рыболову, скотоводу.

Далее надо развернуть перед ним все разнообразие тысяч и миллионов особей зверей, птиц, рыб, насекомых и т.д., существующих во всем разнообразии других климатов, стран и морей.

9. Помимо множественности в пространстве, надо внести множественность во времени, т.е. указать на такое же разнообразие в прошлом в палеонтологических эпохах, скрытых в земле, причем подчеркнуть неожиданные формы, которые здесь попадают. Вместе с тем необходимо указать, что птеродактили и динозавры, мамонты и мастодонты были не духи, а звери. Все они издохли от голода или утонули в тине. Они ели друг друга, а потом их съели черви. Человек тоже питался ими, в том числе питался мясом мамонта.

10. Рядом с крупнейшими формами надо указать множественность и разнообразие бесконечно малых организмов — клеток. Дерево, зверь, человек тоже состоят из клеток. Клетки размножаются почкованием, раздвоением. Кровь, кровяные шарики, семенные живчики — все это живые клетки.
11. В аргументацию против анимизма надо ввести также элементы больших величин и больших чисел. Духи вообще человекообразные также и по своим размерам. Многие духи, а также человеческие души в общем гораздо меньше человеческого образа. Другие духи, сравнительно с человеком, имеют очень большие размеры, но всё же эти большие и малые размеры в общем соизмеримы. В аргументацию надо отнести истинную величину земли, окружность земного экватора в элементах движения, более или менее знакомого северным народностям, — езда на собаках, пароход и даже аэропланы. Например: надо ехать десять лет на собаках, проезжая ежедневно по сто верст, два года на пароходе. Аэроплан пролетит это расстояние в семь дней безо всякого отдыха. Далее можно ввести быстроту светового луча, даже световой год. Миллионы световых лет. Таким образом, определяя истинное расстояние от Земли до Луны, от Земли до Солнца, от Земли до ближайших звезд, мы, таким образом, разрушим образы анимизма. Духи огромны, но размеры светил и планет их подавляют и уничтожают. Безграничность Вселенной, видимой невооруженному глазу, и расширение её пределов при помощи телескопа, не может быть наполнено духами.
12. Далее надо ввести в аргументацию: множественность человечества, сюда относятся земные народы, цветные и белые; жаркие, теплые, холодные страны, голые и одетые люди, первобытные народы на юге и на севере, культурные народы — общая численность в сотнях миллионов, большие города, хлеб как пища из миллиардов зерен, ткань для одежды из миллиардов растительных нитей.
13. Разнообразие человечества в прошлом: ископаемые культуры, более древние стадии, безметаллический век — каменный век, древнейшие обезьянолюди, связь человека с животными.
14. Множественность науки. Что такое человеческое знание? Это есть накопление знаний. Сюда относятся лаборатории, университеты, экспедиции, микроскоп, телескоп. Великие приобрете-

ния прошлого. Развитие науки во времени. Паровая машина, электричество, автомобиль, аэроплан. Раньше того эпоха великих открытий. Америка, Индия, еще раньше Греция, Египет. Астрономия, математика. Более древние элементы науки. Развитие техники от камня к металлу. Лук и стрела. Обручи, верша. Колесо и телега. Тканье, плетение, шитье. Необожженная и обожженная посуда. Огромное разнообразие древнейших ремесел и искусств.

15. Целеустремленность науки. Зачем существует наука? Затем, чтобы дать нам знания, как орудия для покорения мира. Процесс покорения труден, мы побеждаем участок за участком. Примеры: авиация последних 30 лет, тысячи погибших летчиков. Метеорология — сотни тысяч станций, при ежедневных наблюдениях. Накопление знания и в этой отрасли. Мы погоду еще не разгадали, но рано или поздно мы её разгадаем.
16. Процесс изменения природы. Все течет, все изменяется: 1) изменение звериных пород в процессе естественного подбора, накапливающего множество мелких изменений и приспособлений, 2) в руках человека искусственный подбор: одомашнивание — увеличение элементов, полезных для человека. Вырастает молочность коровы, вырастает мясистость свиньи. Появляются жирнохвостные и тонкошерстные овцы. Изменение самого человека.
17. Вторая серия аргументов. Основную сущность материалистического подхода нужно прежде всего разъяснить в производстве. Подход человека к природе — по существу производственный подход. Человек покоряет природу с древнейших пор для того, чтобы удовлетворить своим основным потребностям. Орудие покорения природы — человеческий труд. Сущность трудового процесса состоит в том, что человек изучает с большой глубиной и тонкостью явления природы, свойства зверей плотоядных, создающих опасность, и зверей травоядных, дающих ежедневную пищу. Он создает на основании этого знания множество орудий, приборов и ловушек, затейливых и сложных и заключающих в себе все основные элементы дальнейшего развития орудий и машин.

Первобытный человек имеет свою собственную науку. Она состоит из совокупности знаний об охотничьей добыче и охотничьих ловушках.

18. Однако производство первобытного человека, также как и его космогония вмещает две группы представлений и две группы действий. Одна группа имеет характер разумно-реальный, другая имеет характер магический. Охотники, уходя на промысел, произносят множество заклинаний, соблюдают запреты, обеспечивают себя покровительством духов и шаманов.

С другой стороны, не меньше, чем заклинаниям, первобытный человек верит своему луку и стрелам, ружью и копыю и никогда не пойдет на охоту без точно выверенного лука, исправного ружья и не будет надеяться на силу одних заклинаний.

19. В нашей научной аргументации, обращенной к анимистам, мы должны противопоставить серию его материальных действий другой серии его магических действий и, опираясь на первую, разбивать и отрицать вторую. Этот подход будет ясен и доступен первобытному уму, ибо его значение об естественных элементах производства имеет большое накопление, четкость и ясность.
20. Орудия труда сравнительно редко становятся предметом поклонения. Это факторы добрые, никак не злые, — это духи добрые, они помогают человеку. Поэтому поклонение им не развивается. Человек поклоняется преимущественно злым духам. Боги злые, а не добрые; основной элемент религии — страх.

Орудия труда становятся настоящим предметом поклонения скорее как орудия войны и истребления людей. Поклонение мечу.

21. Надо доказывать анимистам, что орудия труда, от топора до машины, не имеют духов. Русские машины — радио, громкоговоритель, электрический двигатель, компас, аэроплан, пароход — не имеют в себе духов.
22. Теория современных анимистов на Дальнем Севере относительно русских машин имеет два варианта: 1) духи туземные и духи русские существенно различны и разделены друг от друга как бы стеклянной стеной, прозрачной, но непроницаемой, 2) у русских и у туземцев духи одни. Русские машины тоже нуждаются в амулетах и покровителях. Тайное подвешивание таким амулетов даже к аэроплану и радио.

Развитие индустриализации легко разрушает обе группы указанных представлений.

23. Только после проработки всех вышеуказанных положений можно поставить основной вопрос о происхождении религии. Впрочем, этот вопрос постоянно ставится на севере, как и на юге, перед пропагандистами научных воззрений: что такое бог или духи и откуда они взялись?

Для правильной постановки этого вопроса нужно выявить беспомощность человека перед силами природы, выявить на северном материале; северная природа сурово тяготит над человеком. Лютый мороз замораживает кровь и дыхание. Снежная вьюга не дает возможности по целым неделям даже испытанным охотникам выглянуть на воздух из прикрытия. В полдень темно как ночью. Охотники и рыболовы по целым неделям ютятся в шатрах и землянках и коротают досуги, рассказывая бесконечные затейливые сказки, и каждая сказка есть заклинание против злой непогоды. Она так и кончается: «Ага, я убил вьюгу».

Не менее губителен неуллов рыбы или зверя сухопутного или морского. Тогда зверь становится невидимым, а жестокие духи не пропускают его к голодным охотникам. Голод, голодная смерть — это вечный и близкий сосед для северного жителя. Ему угрожает злая гибель от грозного шторма во время морского промысла или в снежных горах, во время зимней охоты или у оленьего стада, под воющей пургой. Виновниками всех этих бедствий являются духи. По верованиям эскимосов, злая подводная женщина Седна, точнее моржиха с оторванным клыком, сидит на дне морском и собирает в своем пологу тюленей, моржей и китов миниатюрных, как водяные жучки. Она отпускает их на волю и отдает человеку только ценою слепого повиновения, взамен за исполнение утомительных обрядов, опутывающих тесною сетью все производство и самую жизнь человека. Отношения между людьми и духами отличаются суровостью.

Эскимосская женщина, нарушившая правила, связанные с месячными очищениями, вызывает у подводной владычицы неистовую злобу. Старики приказывают раздеть виновницу донага и замуровать её в снежную хижину.

Только такую ценою подводная владычица возвращает охотникам промысел.

24. Блюстителями и исполнителями этих обрядов являются старики и старухи. Положение старых людей в первобытном обще-

стве довольно сложное. С одной стороны, старикам назначается лучший кусок. Во время постоянных голодовок перестают действовать индивидуальные права на добычу и восстанавливается древнее коммунистическое правило: каждому кусок. Но в первую очередь лучшие куски даются старикам и только во вторую очередь — детям.

С другой стороны, во время голодовок жизнь стариков находится в опасности. Когда голодовка затягивается, их устраняют или им приходится самоустраняться, как лишним и ненужным потребителям. Это двойственное положение объясняет, почему старики с такой настойчивостью берут на себя посредничество между людьми и духами и стремятся угодить духам хозяевам зверя исполнением обряда.

Из среды стариков в естественном порядке выделяются особые специалисты: колдун, колдунья, шаман, шаманка. Колдуны и шаманы являются постоянными блюстителями всех религиозных обрядов и запретов, извлекая из этого прямую выгоду, во-первых, в виде части продуктов, назначенных на жертву духам, и, во-вторых, в виде особой платы, уже самому шаману за представительство перед духами.

25. По другому направлению выделяются из среды стариков предводитель-старшина, распорядитель промысла, часто совпадающий с шаманом. По мере умножения богатств и улучшения способов рыболовства и охоты он захватывает себе орудия труда и лучшую часть добычи.

На зверобойном промысле он захватывает в свою пользу моржовое лежбище и оленеводство, он становится хозяином огромного стада.

Эти хозяева земного промысла в человеческой среде ответственствуют духам-хозяевам, которые владеют породами рыб и зверей, обитая в лесу или в море. Обе эти группы находятся в постоянном союзе. Так же и старшие в роде старики распадаются на две группы: группа живых и группа покойников, которые ушли на тот свет и оттуда внимательно следят за жизнью своих потомков. Обе группы стариков, земная и загробная, постоянно помогают друг другу.

26. Таким образом, религия служит врагам человеческого общества — как сверхъестественным, так и естественным — живым.

Сверхъестественные образы-духи на деле не существуют. Они созданы страхом и поддерживаются угнетателями. Человек создал себе бога по своему образу и подобию, и правящие классы — старшины, шаманы, богачи — ревностно поддерживают веру в этих несуществующих богов.

27. В связи с этим надо ввести в аргументацию волевой момент. Воля человечества стремится к победе над природой. Вера в духов — это подчинение природе. Оба эти воззрения отталкивают друг друга. Духов мы не знаем и не хотим знать. Веру в духов поддерживают кулаки и шаманы, старшины и богатые эксплуататоры. Мы отвергаем их вместе с духами.
28. Таким образом, вводится классовый элемент, классовое расщепление северных народов, анализ угнетающих классов в той социальной и производственной базе, на которой они возникли, и устанавливается представление о религии, состоящей на службе угнетающих классов.
29. С другой стороны, выдвигается коллективность человечества в борьбе с природой.
30. В виде конечной цели выдвигается уничтожение эксплуатации, объединение трудящихся, возникновение и укрепление нового общества, коллективного, бесклассового, антирелигиозного.

АНИМИЗМ И НАУЧНОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ

(в разрезе антирелигиозной работы
среди малых народностей Севера)¹
[14 мая 1934 г.]

Центральной осью религиозной идеологии Севера является анимизм. Другие дополнительные элементы первобытной религии: магия, культ предков, тотемизм — вливаются в анимизм как в общее русло.

Анимизм — эта вера в духов, обнимает также и человеческие души и в общем представляет персонификацию природы. При этом природа представляется раздробленной на отдельные части, каждый отдельный отрывок ее является духом, сверхъестественной личностью.

С какими аргументами мы должны выступить против анимизма, чтобы они дошли до сознания северных людей, ибо наши обычные аргументы часто отскакивают от анимизма совершенно бездейственно, стекают на поверхности первобытного мировоззрения, как капля воды по стеклу? Обычно составители естественно-научных лекций и книжек совсем не принимают в расчет особых свойств мышления анимистического человека. Я приведу несколько примеров, которые показывают, что иногда наши аргументы явля-

¹ Научно-исторический архив ГМИР. Ф.1. Оп. 1. Д.27. Небольшая работа «Анимизм и научное мировоззрение» представляет собой доклад В.Г. Богораза, прочитанный 14 июня 1934 г. на II конференции научно-исследовательских учреждений, ведущих антирелигиозную пропаганду. Предварительное сообщение на ту же тему было им сделано 5 мая 1934 г. в Музее истории религии АН СССР. Текст доклада был подготовлен к печати М. И. Шахновичем в 1946 г. на основании стенограммы (СПФ АРАН. Ф. 250. Оп. 1. Д. 98) и авторского конспекта этого доклада (СПФ АРАН. Ф. 250. Оп. 1. Д. 99). Опубликовано: В. Г. Богораз-Тан. Анимизм и научное мировоззрение / публ., коммент., предисл. М. М. Шахнович // Труды Государственного музея истории религии. Вып. 15. СПб., 2015. С. 239–252 (примеч. М. М. Ш.).

ются совершенно неубедительными для анимистов. Один научный работник рассказывает такой случай, что когда у тунгусов вел научную пропаганду, все слушали очень внимательно, когда он кончил, то один тунгус принес рыбу, щуку и спросил: «Скажи, вот ты много знаешь, почему у щуки в спине так много раздвоенных костей?» Научный сотрудник растерялся и ничего ответить не мог. «Вот ты не знаешь, а наши старики знают. Дело в том, что щука вела войну с самкой глухаря — капалухой, щука стреляла и они застряли в хвосте капалухи, а капалуха стреляла раздвоенными железными стрелами, которые застряли в спине у щуки и заостенели. Вот как это случилось».

После такого заявления научный сотрудник потерял у тунгусов всякий авторитет.

Любопытно рассказать и о случае, который произошел со мной. Однажды я рассказывал чукчам о болезнях. Чукчи считали, что болезни от злого духа, что с Запада, из страны ночи, приходит дух болезни. Я им рассказывал, что болезни происходят не от злых духов, а от микробов, которые обладают способностью проникать в человеческий организм, в кровь, так что человек и не будет знать, что они чрезвычайно быстро размножаются и что с ними трудно бороться, что они производят болезненные явления в человеческом организме. Когда я все это говорил, я чувствовал, что они поняли микробов как злых духов... Анимисты верят, что в каждом реально существующем теле, большом или маленьком, есть дух. Горы и реки, огонь и вода, домашняя утварь — горшки и орудия — имеют в себе духа-хозяина. Земля, солнце и луна, звезды и созвездия, стихии природы тоже являются духами. Созвездие Орион — Кривоспинник Рультенин, созвездие Льва — это его жена, Плеяды — группа женщин, к которым он сватается и т.д. — таковы чукотские легенды.

Вместе с северными легендами можно привести и греческие, которые стоят на той же основе. Помимо того, воздух и вода, земное пространство наполнены духами, которые живут племенами и во всем подобны людям. Так же надземный и подземный миры, в общем совершенно подобные нашему миру, тоже наполнены целым населением духов, покойников и просто «иных» людей: «верхних» или «нижних». Эти духи рождаются и умирают, охотятся, добывают себе пищу, причем добычей служат человеческие души, ездят на оленях и собаках, имеют арканы и копья и во всем подобны людям. Но они отличаются от людей тем, что, во-первых, невидимы про-

стым глазом, но видимы шаману, во-вторых могут принимать по желанию различные образы, движутся с огромной быстротой, трехмерным движением, т. е. ныряют под землю, ходят по земле и взлетают ввышину: вверх и вниз, вверх и вниз. Главное их отличие, что они могущественней людей, люди им подчинены, они охотятся на человеческие души, причем души называются «тюленьчиками». Интересно, что в огромном фольклоре звери о людях говорят как люди с духами.

Это представление о мире духов, наполняющем пространство в космогонии некоторых народов, приобрело довольно стройные формы. Спрашивается: какие аргументы нужно употребить, чтобы противопоставить этому мировоззрению другое мировоззрение, совершенно стройное, наше мировоззрение материалистическое, научное, коллективистическое?

Помимо того, воздух и вода, земное пространство наполнено духами, которые живут племенами, во всем подобные людям.

Надземный и подземные миры, в общем, совершенно подобные нашему срединному миру, тоже наполнены целым населением духов, покойников и просто «иных» людей, «верхних» или «нижних». Эти духи рождаются и умирают, охотятся, ездят на оленях и собаках, имеют арканы и копыя, добывают себе пищу, причем добычей им служат человеческие души.

На Крайнем Севере ведутся постоянные споры не только с шаманами, но и с школьниками о том, что считать живым и что мертвым. Вот вода: живая или мертвая? Они говорят так: какая вода? Текущая вода — живая, вода, которую пьют, — мертвая, вода водопада — это вода с неба, божественная...

По вопросу о мамонте приходилось давать целое сражение. У анимистов существует представление, что мамонт — это зверь, на котором ездят злые духи, что мамонт сначала жил на земле, а потом провалился под землю и стал там служить духам.

Я рассказывал им про слонов, они спрашивают, а какие люди ездят на слонах? Говорю: голые, черные. Получается неубедительно: голые черные люди ездят на слонах — похоже на представление о чертях.

Я отстаивал свою точку зрения, говорил так: клыки мамонтов продавали, затем мамонтов ели и пр.

Мы разработали с Петровым брошюру «Происхождение животных и человека» специально для северных народов...

Палеонтология является чрезвычайно убедительной, нужно указать, что на Земле и раньше были звериные формы, которые есть и теперь... Тут придется подойти к теории Дарвина, но её надо объяснить с другой точки зрения. Теория Дарвина упирает на родство человека и животных, библейские идеи подчеркивают различие человека и животных. Первобытному человеку идея родства с животным близка и знакома. Надо подчеркивать отличие человека от животных, указывая на труд.

Любопытно рассказать об одном случае на чукотской базе. Два матроса привезли сюда двух обезьян, которых посадили в клетки. Когда кто-то из тунгусов спросил, кто это такой, что имеет руки, как у человека, то дали объяснение, что это наши предки. Вот через некоторое время приехала делегация, состоящая из стариков, которые обратились на культбазу со следующей просьбой: «У вас живут наши предки, но вы к ним относитесь непочтительно, отдайте их нам, мы их купим, мы для них построим палатки, пусть живут и не работают, они заслужили того, чтобы не работать». А тут собаки у одной обезьяны отгрызли хвост, затем одна издохла, а другую съели собаки. Старики были очень опечалены, что им не продали обезьян и что их постигла такая судьба. Между прочим, такое отношение к обезьянам, как к людям, не ново, известно, что малайцы думают, что обезьяны все могут делать, как и люди, и что они только не говорят потому, что боятся, чтобы их не заставили работать...

Все эти факты свидетельствуют о том, что на Севере в научной пропаганде против анимизма требуется особенный подход.

Человек создает себе двойника, и этого двойника он разглядывает как будто божество. Он берет для этого самые худшие свои свойства: мстительность, жестокость, страх, неразумный каприз, чувства панические, садистские и зверские. Этими чувствами снабжает божество. В анимизме это очень выпукло и ярко.

Духи отличаются от людей тем, что, во-первых, они невидимы простым глазом (но видимы шаману), во-вторых, могут принимать по желанию различные образы, движутся с огромной быстротой, трехмерным движением, т.е. ныряют под землю, ходят по земле и взлетают ввышину.

Это представление о мире духов, наполняющем пространство, в космогонии некоторых народов приобрело довольно стройные формы.

Это и есть представление анимистов об олицетворении природы.

Рядом с этим у анимистов есть параллельное представление о том, что природа наполнена множеством материальных предметов: камнями, деревьями, травой, крупными и малыми животными, птицами, рыбами, червями и т. п. Помимо того, тундра и тайга наполнены множеством имен, каждый ручей и холм и долина имеют свое имя, и такой-то участок в северной пустыне, имеющий 0,01 человека на кв. километр, имеет в этом километре по меньшей мере десять названий.

Все эти названия дали люди Севера, на разных языках — и по-тунгуски, и по-чукотски, и по-коряцки, — и все эти названия они помнят и могут нанести на своеобразную карту, которая, правда, на нашу карту не похожа, но в которой разобраться можно.

Если дать перечисление того огромного реального знания, которое имеют северные люди о своей природе, то надо сказать, что нам приходится многому поучиться у них, и до сих пор мы не исчерпали полностью всех тех реальных знаний, которые они имеют в своей стране.

Таким образом, представления народов Севера о внешнем мире двойственно. Мир вмещает в себе два наполнения. Одно состоит из материальных предметов, а другое — из религиозных образов.

Этому представлению надо противопоставить научное мировоззрение, которое представляет природу как единое целое, не имеющее олицетворения и подчиненное неизменным и общим законам. Природа состоит из вещества и движения, она вмещает в себе жизнь, рядом с другими ведущими силами: электричеством, светом, теплом, которые не имеют олицетворения и не тождественны с жизнью.

Как объяснить, что такое закон. Закон — это неизменное сцепление причины и следствия, совершающееся в обычном естественном и неизменном порядке.

Нужно противопоставить естественное и сверхъестественное, обычное и необычное. Сверхъестественное с данной точки зрения — это злая воля или добрая воля всемогущих существ, которые нарушают обычное течение вещей. Необычное — это такое соединение причины и следствия, которое относится к явлениям, нам неизвестным и новым, но по существу реальным, материальным и объяснимым до конца.

Научное мировоззрение приемлет только материальную множественность воззрений первобытных народов и отвергает мифологическую множественность.

Спрашивается: какие аргументы нужно употребить, чтобы противопоставить религиозному мировоззрению народов Севера другое мировоззрение, совершенно стройное, — наше собственное научное материалистическое мировоззрение?

Обычно составители естественно-научных лекций и книжек совсем не принимают в расчет особых свойств мышления анимистического человека. Их аргументы отскакивают от анимизма совершенно бездейственно, стекают по поверхности первобытного мировоззрения, как капля воды по стеклу. Наши аргументы кажутся им неубедительными. В виде примера напомним спор Суслова с тунгусами о щуке и кападухе².

Научную аргументацию в борьбе против мировоззрения анимиста надо прежде всего направить на утверждение множественности материального мира, организованности и изученности явлений природы. Прежде всего, надо говорить о животных и растениях, ближе всего понятных и знакомых первобытному анимисту — охотнику, рыболову, скотоводу. Надо развернуть перед ним все разнообразие тысяч пород и миллионов особей зверей и птиц, рыб, насекомых и т. д., существующих во всем разнообразии земных климатов, стран и морей. То разнообразие, которое подробно изучали Кювье, Бюффон и Сент-Илер.

Помимо множественности в пространстве, надо ввести множественность во времени, т. е. указать на такое же разнообразие в прошлом, в палеонтологических эпохах, скрытых в земле, причем подчеркнуть неожиданные формы, которые здесь попадаются. Вместе с тем необходимо указать, что крылатые птеродактили и огромные динозавры, мамонты и мастодонты были не духи, а звери. Все они издохли от голода или утонули в тине. Они ели друг друга, а потом их съели черви. Человек тоже питался ими, в том числе питался мясом мамонта. На этом примере можно противопоставить необычное сверхъестественному.

Рядом с крупнейшими формами органического мира надо указать на множественность и разнообразие бесконечно малых орга-

² В. Г. Богораз. Религия как тормоз соцстроительства среди малых народностей Севера, Советский Север, 1932, № 1–2, стр. 142–147.

низмов — клеток. Дерево, зверь, человек, тоже состоит из клеток. Клетки размножаются почкованием, раздвоением. Кровь, кровяные шарики, семенные живчики — все это живые клетки.

В этом направлении мне приходилось вести довольно серьезную работу, и нужно было иметь четкую аргументацию. Например, по поводу заразных болезней приходилось говорить, что заразные болезни приходят с запада. Болезни развиваются микробами. Начинаешь рассказывать, что микробы — невидимые существа, которые входят в кровь, где развиваются чрезвычайно быстро, переходят от человека к человеку.

Все эти свойства микробов, о которых мы можем рассказать, как-то близко сходятся со свойствами духов. Мы стараемся противопоставить теории микробов теорию злых духов. Они также множественные, видимые и невидимые, реальны и призрачны, размножаются со страшной быстротой, вселяются в кровь и приносят загадочную смерть.

В чем различие микробов и духов? Попробуем сформулировать.

Человек микробов не боится, а духов он боится, человек микробов разводит, человек изучает микробы, и, наконец, мы убиваем их. Главное целеустремление такое: мы изучаем микробы для того, чтобы победить болезни, а духи — это существа, которые якобы сильнее человека, которые олицетворяют природу и которым человек подчиняется. Злые духи могущественнее человека. Человек им заранее покоряется, трепещет перед ними, старается их умиротворить. Человек о духах знает очень мало. Духов знает шаман. Но и тот преклоняется перед духами. Духи наполняют его своей силой, он одержим духами. Он служит им, подчиняется им, и тогда эти духи-помощники защищают его против внешних нападающих духов.

Человек не боится микробов. Он ведет с ними борьбу, побеждает и убивает их. Он изучает их, и не только шаман, каждый образованный мальчик и каждый туземец может в микроскоп видеть микробов. Человек кормит микробов, притом совсем не лучшей пищей, а просто плесенью. Подлинные духи не станут питаться плесенью. Человек убивает микробов и таким образом уничтожает источники болезни. Микробы и комары, микробы и крысы, микробы — начало звериное, а не сверхъестественное. Человек не боится микробов, не хочет их бояться, он хочет их победить, — здесь есть волевой момент. Вместо подчинения — воля к преодолению.

Когда вы проводите такое четкое различие, они понимают, что микробы и духи, при всем своем внешнем сходстве, все-таки элементы очень разные.

В аргументацию против анимизма надо ввести также элементы больших величин и больших чисел. Духи вообще человекообразны, также и по своим размерам. Многие духи, а также человеческие духи, в общем гораздо меньше человеческого образа. Другие духи сравнительно с человеком имеют очень большие размеры, но все же эти большие и малые размеры в общем соизмеримы. В аргументацию нужно ввести истинную величину Земли, окружность земного экватора. В элементы движения нужно ввести что-то более или менее знакомое северным народностям: езда на собаках, пароход и даже аэроплан. Например, надо ехать 10 лет на собаках, проезжая ежедневно по 100 верст, два года на пароходе, а аэроплан пролетит это расстояние 7 дней без всякого отдыха. Далее можно ввести быстроту светового луча, даже световой год. Миллионы световых лет. Таким образом, определяя истинное расстояние от Земли до Луны, от Земли до Солнца, от Земли до ближайших звезд мы разрушаем образы анимизма. Духи огромны, но размеры светил и планет их подавляют и уничтожают. Безграничность вселенной, видимой невооруженному глазу, и расширение ее пределов при помощи телескопа не может быть наполнено духами.

Далее, надо ввести в аргументацию множественность человечества, сюда относятся земные народы — цветные и белые; жаркие, теплые и холодные страны; голые и одетые люди; первобытные народы на юге и на севере, культурные народы — общая численность в сотнях миллионов; большие города; хлеб как пища из миллиардов зерен; ткань для одежды из миллиардов растительных нитей.

Нужно говорить о разнообразии человечества в прошлом: ископаемые культуры, более древние стадии развития человечества, безметаллический век — каменный век, древнейшие обезьяны-люди, связь человека с животными.

Век безметаллический надо разобрать подробно. В связи с этим надо поставить вопрос о множественности науки.

Что такое человеческие знания? Это накопление знаний. Сюда относятся лаборатории, университеты, экспедиции, микроскоп, телескоп, великие приобретения прошлого. Нужно показать развитие науки во времени: паровая машина, электричество, автомобиль, аэроплан. Раньше того эпоха великих открытий. Еще раньше —

культура Древней Греции, Египта. Астрономия, математика. Более древние элементы науки. Развитие техники от камня к металлу. Лук и стрела. Обруч и верша. Колесо и телега. Тканье, плетение, шитье. Необожженная и обожженная посуда. Огромное разнообразие древнейших ремесел и искусств.

Целеустремленность науки. Зачем существует наука? Затем, чтобы дать нам знания как орудия для покорения мира. Процесс покорения труден. Мы побеждаем участок за участком. Примеры: авиация последних 30 лет, тысячи погибших летчиков. Метеорология — сотни тысяч станций, при ежедневных наблюдениях.

Один учитель северной школы рассказывал: приходят к нему туземцы на метеорологическую станцию, спрашивают: «Что это такое?» А мы, говорит, угадываем погоду. Погода — страшный враг на Севере. «Ну что же — давай». Раз, другой, третий станция предсказывает погоду плохо, а каждый недочет заставляет северян отходить в сторону от науки. Поэтому надо прямо говорить, что то-то и то-то у нас плохо. С метеорологией дело обстоит так, что мы природы и погоды не победили еще, а только хотим ее победить, и поэтому надо сказать, что наблюдения на наших станциях производятся таким-то образом, что погоду мы еще не разгадали, что рано или поздно мы ее разгадаем, — надо показать целеустремленность к победе над природой, так как это гораздо важнее, чем даже победа над природой.

Вторая серия аргументов: основную сущность материалистического мировоззрения нужно прежде всего разъяснить в производстве. Подход человека к природе по существу производственный подход. Человек покоряет природу с древнейших эпох для того, чтобы удовлетворить своим основным потребностям. Орудием покорения природы является человеческий труд. Сущность трудового процесса состоит в том, что человек изучает с большой глубиной и тонкостью явления природы, свойства зверей плотоядных, создающих опасность, и зверей травоядных, дающих ежедневную пищу. Он создает на основании этого знания множество орудий, приборов и ловушек, затейливых и сложных и заключающих в себе все основные элементы дальнейшего развития орудий и машин.

Возьмите самострел — он наводится по особому визиру. Его можно навести на волка, на горностая, на лося, соответственно его повышая. Там такой же визир, как у нас на пушках, — это прототип

зенитной пушки, которую наводим на неприятеля, когда он у нас появляется.

Таким образом, первобытный человек имеет свою собственную науку. Она состоит из совокупности знаний охотничьей добычи и приемов охоты.

Однако производство первобытного человека, так же как его космогония, вмещает две группы действий. Одна группа имеет характер разумно-реальный, другая имеет характер магический. Охотники, уходя на промысел, произносят множество заклинаний, соблюдают запреты, обеспечивают себя покровительством духов и шаманов.

Мне говорили северные охотники: «Ты что думаешь, мы убиваем зверя? Вовсе не мы, а это матери, сидя у огня, колдовством привлекают зверя, для того чтобы маленькие зубки детей имели пищу. Поэтому если не будет никаких заклинаний, то будет вот что: стрелы твои полетят мимо, ты ранишь — стрела не попадает, и ты сможешь сломать руку или ногу».

С другой стороны, не меньше, чем заклинаниям, первобытный человек верит своему луку и стрелам, ружью и копью и никогда не пойдет на охоту без точно выверенного лука, исправного ружья, и не будет надеяться на силу одних заклинаний.

В нашей научной аргументации, обращенной к анимистам, мы должны противопоставить серию его материальных действий другой серии его магических действий и, опираясь на первую, разбивать и отрицать вторую. Этот подход будет ясен и доступен его первобытному уму, ибо его знание об естественных элементах производства имеет большое накопление, четкость и ясность. И поскольку мы из производства исключаем элементы случайного, вводим туда ясные подходы, которые делают добычу вернее, то место для магических элементов сокращается. И сейчас, с ростом индустриализации на Севере, надо сказать, что магические элементы являются все более и более узким местом, которое должно в конце концов исчезнуть, между тем как производственные подходы становятся все шире, все надежнее.

Надо сказать, что орудия труда сравнительно редко становятся предметом поклонения. Это факторы добрые, никак не злые, — это духи добрые, они помогают человеку. Поэтому поклонение им не

развивается. Человек поклоняется преимущественно злым духам. Боги злые, а не добрые; основной элемент религии — страх.

Орудия труда становятся настоящим предметом поклонения скорее как орудия войны и истребления людей (поклонение мечу).

Вот я кратко изложил тот метод, который нужно применять в борьбе с анимизмом и как нужно организовать наше мировоззрение, чтобы оно действительно проникало и пробивало анимистические представления.

Надо доказывать анимистам, что орудия труда — от топора до машины — не имеют духов. Поскольку традиционная жизнь вся подвластна духам, то на севере часто встает вопрос: русские машины: радио, громкоговоритель, электрический двигатель, компас, аэроплан, пароход — имеют в себе духов или нет?

Теория современных анимистов на Дальнем Севере относительно русских машин имеет два варианта. Во-первых, духи туземные и духи русские существенно различаются друг от друга и разделены как бы китайской стеной. В местах русских поселений, верст на 20, туземный дух не имеет никакого влияния, и наоборот, на туземной территории русский дух не имеет силы. Например, когда привозят детей в русскую школу, то на них влияет русский дух, и наоборот, когда забирают детей из школы, снимают с них русскую одежду и т. п., они снова подпадают под влияние местного духа. «Мы вашим — не подвластны, вы — нашим не подвластны», — говорят туземцы.

Во-вторых, у русских и у туземцев духи одни. Русские машины тоже нуждаются в амулетах и покровителях. Мы знаем случаи, когда туземцы тайно подвешивают такие амулеты даже к аэроплану и радио. Это делается тайно и молча, чтобы избежать насмешек. Но эту теорию опровергает жизнь. Туземные амулеты оказываются слишком слабыми для русских машин.

Развитие индустриализации легко разрушает обе группы указанных представлений.

Только после проработки всех вышеуказанных положений можно поставить вопрос о происхождении религии. Впрочем, этот вопрос постоянно ставится на севере, как и на юге, перед пропагандистами научных воззрений. Что такое бог или боги, или духи и откуда они взялись?

Для правильной постановки этого вопроса нужно выявить беспомощность человека перед силами природы, выявить на северном материале. Северная природа сурово тяготит над человеком. Лютый

мороз замораживает кровь и дыхание. Снежная вьюга не дает возможности по целым неделям даже испытанным охотникам выглянуть на воздух из прикрытия. В полдень темно как ночью. Охотники и рыболовы по целым неделям ютятся в шатрах и землянках и коротают досуги, рассказывая бесконечные затейливые сказки, и каждая сказка есть заклинание против злой непогоды. Она так и кончается: «Ага, я убил вьюгу».

Не менее губителен неулов рыбы или зверя сухопутного и морского. Тогда зверь становится невидимым, а жестокие духи не пропускают его к голодным охотникам. Голод, голодная смерть — это вечный и близкий сосед для северного жителя. Ему угрожает злая гибель от грозного шторма во время морского промысла, или в снежных горах, во время зимней охоты, или у оленьего стада, под воющей пургой.

Мне приходилось во время своих скитаний на Севере рядом с поселками живых людей, верстах в двух, находить поселки покойников, где была не только утварь, но и скелеты, объединенные песцами, которые я собирал для научной работы. На Севере, в особенности в Америке, голодная смерть и людоедство вошли в порядок дня. Через каждые два года Север посещает голодная смерть, а через каждые 4–5 лет появляется людоедство.

Виновниками всех этих бедствий являются духи. По верованиям эскимосов, злая подводная женщина Седна, точнее моржиха с обломанным клыком, сидит на дне морском и собирает в своем пологу тюленей, моржей и китов, миниатюрных, как водяные жучки. Она отпускает их на волю и отдает человеку только ценою слепого повиновения, взамен за исполнение утомительных обрядов, опутывающих тесной сетью все производство и самую жизнь человека.

Отношение между людьми и духами отличается суровостью. Эскимосская женщина, нарушившая правила, связанные с месячными очищениями, вызывает у подводной владычицы неистовую злобу. Старики приказывают раздеть виновницу догола и замуровать в снежную хижину. Только такой ценой подводная владычица возвращает охотникам промысел³.

³ Такой факт имел место в 1921 году, он отмечен Амундсеном. Он был не у нас, а на Крайнем Севере Америки. Я мог бы привести Вам различия в положении между нашими народами Севера и американскими — наши значительно выше в смысле культуры. У них создан целый ряд культурных явле-

Блюстителями и исполнителями этих обрядов являются старики и старухи. Положение старых людей в первобытном обществе довольно сложное: с одной стороны, старикам назначается лучший кусок. Во время постоянных голодовок перестают действовать индивидуальные права на добычу и восстанавливается древнее коммунистическое правило: каждому — кусок. Но в первую очередь лучшие куски даются старикам и только во вторую очередь — детям.

С другой стороны, во время голодовок жизнь стариков находится в опасности. Когда голодовка затягивается, их устраняют, или им приходится самоустраняться, как лишним и ненужным потребителям. Это двойственное положение объясняет, почему старики с такой настойчивостью берут на себя посредничество между людьми и духами и стремятся угодить духам-хозяевам зверя исполнением обряда.

Из среды стариков в естественном порядке выделяются особые специалисты: колдун, колдунья, шаман, шаманка. Колдуны и шаманы являются постоянными блюстителями всех религиозных обрядов и запретов, извлекая из этого прямую выгоду. Во-первых, в виде части продуктов, назначенных на жертву духам и, во-вторых, в виде особой платы уже самому шаману за представительство перед духами.

Можно было бы развернуть множество аргументов из фольклора. Скажем, в таком-то царстве живет богатый оленевод. Единственный сын его умер и лежит на шкуре, а рядом сидят родители и плачут. Посылают за шаманом, который в конце концов, после множества манипуляций, находит душу мальчика и воскрешает его. Тогда отец мальчика спрашивает, что ему дать. «Хочешь оленя из стада? Хочешь стадо?» И начинает перечислять все 15 стад, которые он имеет: белые олени, черные в белых чулках и др. А шаман спрашивает: «А какое самое многочисленное?» — «Самое многочисленное это то, что в белых чулках». — «Ну, тогда хоть это стадо», — говорит шаман. И вот он сидит, а мимо идет это стадо 5 дней. Стадо поднимается вверх и вслед за стадом улетает шаман.

Это я показал для того, чтобы вы видели, какие любопытные элементы можно выявить в фольклоре.

ний, которые являются достижением. Они создали оленеводство, которого в Америке не существовало.

По другому направлению выделяются из среды стариков предводитель-старшина, распорядитель промысла, часто совпадающий с шаманом. По мере умножения богатств и улучшения способов рыболовства и охоты он захватывает себе орудия труда и лучшую часть добычи.

На зверобойном промысле он захватывает в свою пользу моржовое лежбище; в оленеводстве он становится хозяином огромного стада. Эти хозяева земного промысла в человеческой среде соответствуют духам-хозяевам, которые владеют породами рыб и зверей, обитая в лесу или в море. Обе эти группы находятся в постоянном союзе. Так же и старшие в роде старики распадаются на две группы: группа живых и группа покойников, которые ушли на тот свет и оттуда внимательно следят за жизнью своих потомков. Обе группы стариков, земная и загробная, постоянно помогают друг другу.

Таким образом, религия служит врагам человеческого общества как сверхъестественным, так и естественным — живым. Сверхъестественные образы — духи — на деле не существуют. Они созданы страхом и поддерживаются угнетателями. Человек создал себе бога по своему образу и подобию, и правящие классы — старшины, шаманы, богачи — ревностно поддерживают веру в этих не существующих богов.

Я мог бы еще в дополнение к этому сказать несколько слов о первобытном атеизме, которые есть у всех народов. Я отмечал, что у эскимосов есть люди, которые боятся шаманов только потому, что они терроризируют их, которые говорят только тайно о своем неверии в шаманов и духов.

Например: в Северо-Восточной Азии я видел людей, у которых не было никаких священных предметов. Спрашиваю: «Почему у тебя нет амулета?» Он смеется: «Амулет маленький, а я большой — как он может меня защитить. Я сам сделал его из дерева». — «А как твои духи?» Отвечает: «Что же, я был во всех лесах, звал их — никто не пришел».

Мы с вами, будучи молодыми людьми, тоже вызвали духов, очевидно — человеческая психология везде одинакова.

Надо указать, что воля человека стремится к победе над природой. Воля человечества, коллективная в прошедшем, настоящем и будущем, противопоставляется воле духов. Она ее заменяет. Вся земля и воздух и реки и моря, и подземные пространства, и небе-

са, и воздух — все это наше владение, наша вотчина. Мы покоряем их и приспособляем для удовлетворения всех наших потребностей, простейших и более сложных. Пища, жилище, любовь, сытость, жажда знаний, здоровый дух в здоровом теле. Перед волей человечества все должно преклониться. Человек не должен преклоняться ни перед кем. Вера в духов — это подчинение природе. Оба эти воззрения отталкивают друг от друга. Духов мы не знаем и не хотим знать. Веру в духов поддерживают кулаки и шаманы, старшины и богатые эксплуататоры. Мы отвергаем их вместе с духами.

Когда северянин доходит до этих фактов он говорит: «Либо мы, либо они — середины нет». И эту альтернативу поддерживает вся работа, которая идет на советском Севере.

Таким образом, в эту борьбу с анимистическим мировоззрением вводится и классовый момент. Классовое расслоение северных народов, анализ угнетающих классов и той социальной и производственной базы, на которой они возникли, устанавливает представление о религии как состоящей на службе у угнетающих классов.

Жизнь, которая была опутана религией, как железными кандалами, была полезна правящим элементам. Производственная борьба, борьба за социализм, за индустриализацию Севера вместе с тем предполагает расчистку и постоянную работу по борьбе с северными религиями.

Таким образом, выдвигается коллективность человечества в борьбе с природой. Старая коллективность и новая коллективность, которая естественно примыкает к старой, отбрасывает все элементы индивидуальной собственности и личного интереса.

В виде конечной цели выдвигается уничтожение эксплуатации, объединение трудящихся, возникновение и укрепление нового общества, коллективного, бесклассового, антирелигиозного.

Это те идеи надежды и стремления, которые совершенно доступны народам Севера, как и нам, ибо народы Севера — это сильные люди, которые сумели покорить северную природу и создать северную культуру. Это объясняет нам, почему народы Севера после тысячелетней спячки в течение нескольких лет усвоили не только нашу технику, но и наш социальный антирелигиозный подход, и вопрос о том, чтобы догнать и перегнать, для северян становится реальным — перегнать не американцев, а своих более счастливых братьев в более культурных областях СССР.

Но я думаю, что уже сейчас, из того, что я сказал об оленеводстве, можно будет поставить вопрос о том, чтобы догнать и перегнать и западные страны, ибо в западных странах отношение к туземным народам совершенно преступное: там их считают людьми 3 и 4-го сорта, разоряют и ставят на край гибели, топчут их лицо, которое создало искусство, создало фольклор и северное производство и которое, идя по пути коллективизации, может создать продукцию, полную красоты и силы.

ЖЕНСКИЕ БОЖЕСТВА И МАТРИАРХАТ У АМЕРИКАНСКИХ ЭСКИМОСОВ В РЕЛИГИОЗНЫХ ОБРЯДАХ И ФОЛЬКЛОРЕ

(Опыт согласования данных
этнографии, фольклора и археологии)

Тезисы доклада¹

[1935 г.]

1. Изучение американских эскимосов, произведенное американскими, британскими и датскими исследователями, имеет эмпирический характер. Преобладают обычные данные по отдельным элементам материальной культуры и техники: пища, жилище, одежда и орудия. Обильно представлен фольклор. Материалы по социальному строю отличаются крайней отрывочностью и общей скудостью.
2. В последние полвека по всему эскимосскому фронту от Аляски до Лабрадора и Гренландии происходит трагическое столкновение между формами капиталистической цивилизации и древнекоммунистическим строем эскимосского общества, принимающее нередко жестокие и бессмысленные формы. Вышеуказанные исследователи относятся с неизменной снисходительностью и даже благосклонностью к насильственным и бесцеремонным действиям конной канадской полиции разведочных партий, торговых компаний и их разъединенных агентов, белых трапперов и всяких других искателей приключений.
3. Эскимосское общество представляет форму первобытного коммунизма, в наиболее глухих районах все еще сильную и дей-

¹ Научно-исторический архив ГМИР. Ф.1. Оп.1. Д.36. Л.255–260 (примеч. М.М.Ш.).

ственную. Все население поселка в 10–15 семей живет в одном общем доме или в группе домов, соединенных внутренними переходами. Промысел, распределение и потребление добычи производится сообща.

Можно отметить, что в пределах этого коммунистического общества развивается также большая независимость личности и сознание собственного достоинства, в особенности у сильных и смелых охотников, представляющих ядро населения.

4. Рядом с этим эскимосское коммунистическое общество имеет в себе зародыши своего разложения в виде захватнических инстинктов у различных его членов, чаще всего из числа наиболее искусных и удачливых охотников.

В связи с этим повсюду замечается разложение коммунистического строя в одних отношениях древнее, а в других отношениях возникающее заново под влиянием товарных форм хозяйства и прямого воздействия представителей капиталистического мира.

5. Разложение происходит обычно по следующим линиям: 1) отказ от методов коммунистического распределения продуктов охоты со стороны более счастливых и удачливых охотников; 2) насильственное присвоение продуктов охоты, морской и сухопутной, более сильными людьми; 3) сильные люди, т. е. более сильные физически и лучше вооруженные, более настойчивые, опираясь отчасти на поддержку китоловных судов, торговых компаний и их агентов, постоянно захватывают власть в эскимосских поселках, поддерживают её насилием и нередко сохраняют её до смерти и даже передают по наследству сыну или племяннику — в том случае, если он обладает подходящими качествами; 4) постоянно происходят кровавые столкновения из-за женщины, чаще всего между женатыми мужчинами среднего возраста и холостой молодежью. Такие столкновения порою кончаются взаимным истреблением участников и даже убийством женщин, являющихся предметом спора. Эти столкновения происходят издавна и постоянно встречаются в фольклоре. Убийства из-за женщин или из-за неправильного дележа добычи ведут к кровомщению.
6. Эскимосское общество защищает основы своего коммунистического хозяйства, карая нарушителей и насильников. Против

того или другого насильника выдвигается мститель или группа мстителей, которые, опираясь на общественное мнение, расправляются с насильником, большей частью весьма успешно. Такие расправы противны общим правилам, не подлежат кромщению.

Рядом с этим возникает также идеологический отпор в своеобразной форме песенных состязаний, которые происходят на общественных игрищах в присутствии многолюдных собраний жителей различных поселков. Выступают обыкновенно нарушитель в виде ответчика и мститель в виде нападающего. Предполагается, что нападающий мститель за нарушенные нормы общественного права непременно одержит победу. Общественное мнение зрителей поддержит его.

Другой постоянной темой песенных состязаний является защита женского права на полную долю продуктов и женской любовной свободы от притеснения мужей.

7. Положение женщины в браке приниженное. Еще Эгед, первый исследователь Гренландии, писал в 1746 году: у гренландцев предосудительно, когда хозяин бьет служанку, неподсудительно — когда муж бьет жену. Но в обширной области домашнего хозяйства, с приготовлением пищи, выделкою шкур, шитьем одежды и обуви, а главное — с заготовкой и хранением запасов, женщина имеет много самостоятельности.

Половая жизнь девушки и даже замужней женщины отличается большой свободой.

В культе шаманка стоит рядом с шаманом.

8. Однако в религиозных верованиях, обрядах и фольклоре мы имеем обильные свидетельства о том, что положение женщины в предыдущую эпоху было несравненно благоприятнее.

Все основные божества эскимосов женские. Таковы Гила — владычица воздуха, Асияк — владычица бури и ветра, Пинга — владычица сухопутной земли, владельница и охранительница всех стад северных оленей. И самая главная из всех Седна — подводная владычица, владеющая разными породами морского зверя.

Эти женские божества не являются матерями. В их описаниях брак играет второстепенную роль. Они по большей части не имеют мужа, не имеют семьи. Седна даже называется

«ujnijunisiutung» («девушка, не хотевшая замуж за человека»). Асиак похитила мальчика из человеческой семьи, воспитала его и сделала себе мужем. Она держит его в подчинении, даже прямо взаперти. Владычицы вообще являются божествами производственными и социальными, особенно Пинга и Седна (Земная и Подводная). Они распределяют промыслы и при этом сохраняют породы зверей и наблюдают, чтобы охотники не убивали слишком много.

9. Рассказы об этих владычицах существуют в многочисленных и разнообразных вариантах. С одной стороны, владычицы управляют промыслом и даруют эскимосским охотникам источник жизни. С другой стороны, владычицы описаны как бы умышленно в омерзительных чертах. Особенно мрачными красками описана главная владычица — Седна. Она родилась в человеческой семье, вступила в столкновение с родными, отказалась от брака с человеком и вместо того сочеталась со злым духом из озера или, по другим вариантам, с покойником, или даже с домашним псом. Её половая жизнь изображается грубо и бесстыдно. Семья оттолкнула её и пыталась её умертвить. Защищаясь, девушка убила отца и родных, после того обратилась в моржиху, спустилась на дно морское и там стала владычицей зверей. Седна ненавидит людей, в частности мужчин. Время от времени она задерживает промысел. Тогда шаман спускается вниз, чтобы выпросить или выманить у Седны новую добычу. Но он должен действовать с большой опаской.
10. С другой стороны, именно женщины, а не мужчины, виною того, что Седна задерживает промысел. Они нарушают запреты, связанные с выкидышем и месячными очищениями, и кровавые сгустки, падая вниз, попадают Седне на голову и причиняют ей боль. Тогда Седна в гневе закрывает промысел.

Когда начинается голод, шаман должен определить, какая именно женщина нарушает запрет. Виновница тяжело карается, нередко подвергается смерти.
11. Эскимосские рассказы о владычицах, по-видимому, имеют двойное происхождение. Основная часть сюжета возникла во время преобладания женщин, но потом, по-видимому, настало преобладание мужчин, и мужчины произвели ревизию рассказов, присоединив большинство отвратительных подробностей,

порочащих владычицу. Также можно предположить, что вначале женщины шаманки служили владычице, но потом их заменяют мужские шаманы, а женщины из жриц стали специальными преступницами, нарушительницами запретов.

Женщина-преступница, в частности жрица-преступница, появляется также и на дальнейших стадиях развития этого мирового мифа о божественной дочери рода. Но там она становится только женой мужского божества, зверя-бога, умирающего, поедаемого и снова воскресающего.

Римская весталка, Рея Сильвия, нарушившая с богом Марсом обет девственности и за это зарытая живьем в землю, является отдаленной внучатой племянницей эскимосской Седны, изувеченной собственным отцом, утопившей всю свою семью и потом ставшей подводной владычицей.

12. Такую параллель можно вести и в другом направлении. Эскимосское производство многими чертами родственно позднему палеолиту, и в частности эпохе ориньяк и раннего мадлен. Можно указать, например, на сходное употребление гарпуна в охоте на крупного зверя, на малое развитие рыболовства, на отсутствие сетей, верш, заколов и т. д.

Рыболовные снасти, ныне существующие у эскимосов, по-видимому, заимствованы у соседей.

В связи с этим эскимосских владычиц можно сопоставить с женскими фигурами эпохи ориньяк, которые, по-видимому, имели культовое значение и представляли, вероятно, таких же владычиц и также их служительниц.

Археологи отмечают сходство женских культовых изображений у эскимосов с женскими фигурами эпохи ориньяк. Но этот вопрос нуждается в более подробном рассмотрении.

ПРИЛОЖЕНИЯ



**ПРИМЕЧАНИЯ К РУКОПИСИ СБОРНИКА
«ПРОФЕССОР В. Г. БОГОРАЗ-ТАН.
СТАДИИ РАЗВИТИЯ ШАМАНСТВА.
ИССЛЕДОВАНИЯ, СТАТЬИ, ЛЕКЦИИ».
1946 г.**

От составителя¹

Сборник «Профессор В. Г. Богораз-Тан. Стадии развития шаманства. Исследования, статьи, лекции» состоит из неопубликованных исследований, статей, лекций и тезисов докладов по истории религии выдающегося этнографа, фольклориста и лингвиста профессора В. Г. Тана-Богораза (1865–1936 г.).

Основной частью сборника является монография «Стадии развития шаманства», над написанием которой В. Г. Богораз трудился последние годы. Из огромной работы в девять частей он успел написать только две с половиной части.

Проблема шаманства имеет глубокое теоретическое значение для понимания вопроса о происхождении религиозных верований, которым так сильно интересовались Маркс и Ленин. В 1912 г. Максим Горький, много занимавшийся вопросом о возникновении религиозной идеологии обратился с письмом к В. И. Анучину, прося прислать его книгу «Очерк шаманизма у енисейских остяков». Алексей Максимович указывал, что шаманство — «интереснейший вопрос, им весьма усердно занимался Джемс, прагматист. Он очень выспрашивал, какие материалы есть в России по вопросу о шаманстве. Кажется, смерть не дала ему окончить работу, начатую на основании английских источников, но он говорил, что работа начата им»². Получив просимый труд, Горький писал о нем, что это «чрезвычайно интересная вещь, прочитал не отрываясь, нашел в ней многоценного для себя».

Русская литература о шаманстве самая богатая и значительная в мире. Перу русских ученых принадлежат наиболее выдающиеся труды о шаманстве, около тысячи названий³.

¹ Научно-исторический архив ГМИР. Ф. 1. Оп. 1. Д. 36а. Л. 3–6 (*примеч. М. М. Ш.*).

² Журнал «Сибирские огни», 1941 г., № I, стр. 138–140.

³ См. А. А. Попов. Материалы для библиографии русской литературы по изучению шаманства северо-азиатских народов. Научно-исследовательская

Среди них одно из первых мест занимают классические работы замечательного специалиста в области изучения жизни и быта народов Крайнего Севера В.Г. Богораза. Вот почему большой интерес имеет публикация его первых частей монографии «Стадии развития шаманства», тем более что они написаны в тот период научной деятельности Владимира Германовича, который, по его словам, был характерен для него применением марксистского метода в изучении этнографии. В 1934 г. в предисловии к русскому переводу первой части своей монографии «Чукчи» В.Г. Богораз писал, что «только революция и новое советское строительство открыли возможность на склоне своей жизни работать для возрождения тех отдаленных народностей, среди которых я провел лучшую часть моей молодости. Это практическое применение накопленных мною знаний привело в конце концов к изменению всего теоретического подхода и научного метода. Этот новый метод научного марксизма я стараюсь усвоить по мере своих сил и разума и применяю его в своих новых работах так, как велит мне моя совесть ученого»⁴.

Труд «Стадии развития шаманства» имеет не только большой теоретический интерес, но и актуальное политическое значение. Он помогает разоблачить буржуазную идеалистическую науку, извращающую подлинную историю первобытной культуры, и способствует преодолению суеверий. В конце 1935 года рассказывая о планах создания этого труда, В.Г. Богораз писал: «Изучение специфики религии раннеклассового общества приобретает актуальность, особенно ввиду той фальсификации истории религии, которую проводит современная буржуазная наука в угоду фашизму, стремясь опоэтизировать во что бы то ни стало религию последних стадий варварства»⁵.

Все работы В.Г. Богораза, включенные в этот сборник, примыкают к труду «Стадии развития шаманства». Они написаны в тридцатых годах и в конечном счете посвящены этой же проблеме, за исключением извлечений из стенограмм лекций В.Г. Богораза по эволюции первобытных религиозных верований, читанных им в 1927–28 учебном году этнографам — студентам Ленинградского государственного университета, но и в этих лекциях вопросы анимизма и шаманства занимают центральное место. Эти лекции могут служить прекрасным введением к монографии

ассоциация Института народов Севера. ЦИК. СССР, Ленинград, 1932 г. См. Дополнения в рецензии А. Н. Максимова. Журнал «Советская этнография», 1934 г. № 4, стр. 140–141.

⁴ В.Г. Богораз. Чукчи. ч. I, Изд. ИНС, 1934, стр. XXX.

⁵ Журнал «Антирелигиозник», 1936 г., № 1, стр. 54.

Владимира Германовича⁶. Опубликование извлечений из этих лекций может представлять известный интерес, так как они являются полезным введением для всех желающих приступить к изучению первобытных религиозных верований. Этнографы, фольклористы и историки религии найдут в лекциях В. Г. Богораза много описаний его личных наблюдений за религиозным бытом разных народов, сообщений изумительных мифов, записанных им, богатейшие сопоставления их с данными этнографической литературы.

В сборнике помещена вступительная статья «В. Г. Богораз — историк религии», в которой сделана попытка дать критическую оценку трудов Владимира Германовича. К сборнику приложены аннотированный список трудов В. Г. Богораза по истории религии и библиографический указатель, составленный старшим научным работником М. И. Шахновичем. Указатель племен, народов и географических названий, указатель мифологических имен, перечень иллюстраций составлены научным сотрудником С. Г. Рутенбург⁷. Чукотские рисунки из коллекции В. Г. Богораза отобраны составителем сборника, фотографии из экспедиций В. Г. Богораза по первобытной религии в ленинградском Музее истории религии Академии Наук СССР подобраны ученым-хранителем Н. Н. Тройницким.

М. И. Шахнович

Примечания⁸

Из курса лекций по эволюции первобытных религиозных верований

В архиве Академии Наук СССР хранятся стенограммы курса лекций по эволюции первобытных религиозных верований, читанные В. Г. Богоразом в 1927/29 учебном году. Стенограммы перепечатаны на пишущей машинке и частично отредактированы Владимиром Германовичем. Из сте-

⁶ В связи с подготовкой к печати полного текста стенограмм этих лекций отдельным изданием в настоящем сборнике извлечения, подготовленные к печати в 1946 г., не представлены. О том, что представляли собой эти извлечения, см. «Примечания» (*примеч. М. М. Ш.*).

⁷ Эти указатели, так же как и список подобранных иллюстраций, ни в одном из архивных фондов В. Г. Богораза обнаружить не удалось (*примеч. М. М. Ш.*).

⁸ Научно-исторический архив ГМИР. Ф. 1. Оп. 1. Д. 36. Л. 286–291 (*примеч. М. М. Ш.*).

нограмм видно, что первая лекция была прочитана 20/X, вторая 27/X, третья 3/XI, четвертая 10/XI, пятая 17/XI, шестая 19/XI, седьмая 26/XI 1927 г., восьмая 4/II, девятая 18/II, десятая 25/II, одиннадцатая 3/III, двенадцатая 17/III, тринадцатая 24/III, четырнадцатая 7/IV, пятнадцатая 21/IV, шестнадцатая 28/IV 1928г. Вместе с этими стенограммами хранятся несколько набросков плана этого курса, тезисы отдельных лекций, различные выписки к ним, и т. д., всего вместе со стенограммами 386 листов.

При опубликовании стенограмм лекций Владимира Германовича мы руководствовались необходимостью сильно сократить их размер. Это было вызвано тремя причинами: 1) относительно небольшим объемом всего сборника неопубликованных работ В. Г. Богораза по истории религии, 2) использованием Владимиром Германовичем в своих лекциях своих книг «Эйнштейн и религия», «Христианство в свете этнографии» и др. опубликованных трудов, 3) изложением в лекциях воззрений, от которых В. Г. Богораз отошел, но в двадцатых годах их усиленно популяризировал (см. его книги «Распространение культуры на земле. Основы этнографии», статью «К вопросу о графическом методе анализа элементов этнографии и этногеографии» Журн. «Этнография» кн. V, 1928, № 1, стр. 3-10 и т. д.) В связи с этими причинами мы решили дать только извлечение из курса лекций по эволюции первобытных религиозных верований, тем более что они не были Владимиром Германовичем подготовлены к печати. Он сам выражал желание опубликовать из них только извлечения. В отличие от Л. Я. Штернберга, лекции которого по эволюции религиозных верований полны огромнейшим материалом, взятым из этнографической литературы, В. Г. Богораз часто черпал свои иллюстрации из мировой художественной литературы, великолепным знатоком которой он был. Эта особенность лекций Владимира Германовича придавала им яркое своеобразие и большую привлекательность. При опубликовании стенограмм мы вынуждены были значительную часть литературных примеров и сопоставлений выпустить, так как они прекрасно звучали в устном изложении, но когда были записаны стенографисткой, то оказались большими отступлениями. В тех стенограммах, где встречаются вставки из ранее опубликованных работ В. Г. Богораза и они нами по тем или иным причинам сохранены в тексте, мы считали возможным стилистически исправить их по печатным текстам, опубликованным самим В. Г. Богоразом. Помимо повторений и отступлений из лекций В. Г. Богораза, нами опущены следующие моменты: Из первой лекции (28 стр. пиш. маш.) «Свойства человеческой психики. Психика индивидуальная и психика коллективная. Алогическое мышление в древности и в современности». Из второй лекции (24 стр. пиш. маш.) опущен раздел о связи области религиозных верований с истерией. Из третьей лекции (28 стр.

пиш. маш.) выпущено изложение преанимистической теории мана и возникновение из неё табу-запретов. Из четвертой лекции (22 стр. пиш. маш.) опущены только повторения. Из пятой лекции (25 стр. пиш. маш.) выброшено описание представлений о трех мирах, которые более подробно изложены в других лекциях. Из шестой лекции (28 стр. пиш. маш.) опущена полемика Богораза со Штернбергом по вопросу о магии и избранничестве в религии, волюнтаристское понимание магии, анализ заговоров. Из седьмой лекции (33 стр. пиш. маш.) опущены комментарии программы по шаманству, вопросы о празднике воскресения зверей. Из восьмой лекции (16 стр. пиш. маш.) — описание шаманских фокусов, неоднократно рассказанных В. Г. Богоразом. Из девятой лекции (30 стр. пиш. маш.) опущена попытка дать схематическое изображение распространения культуры на земле, отрывки из статьи Штернберга о фетишах и комментарии к ней. Из десятой лекции (25 стр. пиш. маш.) опущено изложение теории З. Фрейда. Из одиннадцатой лекции (35 стр. пиш. маш.) опущено изложение статьи Л. Я. Штернберга о тотемизме и комментариев к ней. Из двенадцатой лекции (36 стр. пиш. маш.) опущено «Мужское и женское в религии», «Элементы классового расслоения первобытного общества и религия». Из тринадцатой лекции (30 стр. пиш. маш.) опущен анализ славянских и финских религиозных верований. Четырнадцатая (27 стр. пиш. маш.), пятнадцатая (32 стр. пиш. маш.) и шестнадцатая (34 стр. пиш. маш.) лекции даны в сокращенном изложении самого Богораза в виде четырнадцатой лекции. Исходя из пометок В. Г. Богораза, некоторые части третьей и десятой лекции переставлены в виде одиннадцатой и двенадцатой лекций.

Стадии развития шаманства

Оригинал рукописи перепечатан родственницей В. Г. Богораза на пишущей машинке, принадлежавшей ему, и содержит многочисленные исправления, сделанные рукой Владимира Германовича. Научные сотрудники Музея истории религии Академии Наук СССР Л. Н. Мануйлова и М. И. Пуговкина производили по указанию В. Г. Богораза выписки из всей литературы, посвященной шаманству, значительная часть этих выписок была использована В. Г. Богоразом во время написания им двух с половиной частей своего труда. Кроме того, выписки по алтайскому шаманству делал А. Н. Новиков, о библейских пророках — М. И. Шахнович. Задумав свой труд в размере восьмидесяти авторских листов как марксистскую энциклопедию сведений о шаманстве, В. Г. Богораз хотел его осуществить на основе научной кооперации, понимая её как получение от работников различных специальностей необходимые ему материалы.

Основная часть выписок, сделанная Л. Н. Мануйловой и М. И. Пуговкиной, хранится в музее в Ленинграде. Разных выписок 824 страницы на пишущей машинке, помимо их 2 и 3 экземпляра, и 77 рукописных страниц, 6 страниц на пишущей машинке выписок о шаманском костюме, 10 о черных и белых шаманах, 61 о шаманстве Китая, Тибета, Монголии. Предполагая издавать труд выпусками, В. Г. Богораз окончательно отредактировал только первую часть. Вторая часть должна была подвергнуться во многих местах расширению и углублению. Рукопись печатается без всяких сокращений, исправлений или дополнений за исключением исправления в ссылках цитируемых трудов. Оригинал рукописи и все материалы к ней хранятся в Музее истории религии Академии Наук СССР в Ленинграде за исключением нескольких листков, попавших в другие рукописи В. Г. Богораза и ныне находящихся в Архиве Академии Наук СССР, фонд 250.1.45⁹.

Шаманы и безбожники у американских эскимосов

Статья отпечатана в нескольких экземплярах на пишущей машинке. Экземпляры, исправленные В. Г. Богоразом, хранятся в архиве Академии Наук СССР и в ленинградском отделении Музея истории религии Академии Наук СССР. Статья была написана в 1935 г., но по неизвестным причинам не была опубликована. Печатается полностью без всяких сокращений и исправлений.

Стадное сознание и диффузное мышление

Статья перепечатана на пишущей машинке и хранится в Музее истории религии Академии Наук СССР в Ленинграде. Печатается без всяких сокращений и исправлений.

Критические замечания о теории Л. Леви-Брюля

В Музее истории религии Академии Наук СССР хранится набросок его критических замечаний о теории Л. Леви-Брюля. Основные мысли этих замечаний В. Г. Богораз развил в статье «Стадное сознание и диффузное мышление». Название наброска принадлежит нам.

⁹ Сейчас это: СПФ АРАН. Ф. 250. Оп. 1. Д. 50. Л. 24–25 (примеч. М. М. Ш.).

Анимизм и научное мировоззрение

5 мая 1934 г. В. Г. Богораз прочитал в Музее истории религии Академии Наук СССР доклад для научных работников: «Анимизм и научное мировоззрение». В архиве В. Г. Богораза сохранились стенограмма и тезисы этого доклада (Архив АН СССР, ф. 250, оп. 3, № 113). Стенограмма доклада В. Г. Богораза (стр. 2–13 на пиш. машинке) содержит некоторые замечания докладчика о научно-просветительской работе на Крайнем Севере и изложение тезисов с комментариями к ним. Тезисы имеются в двух вариантах, предварительные и окончательные. Оба варианта перепечатаны на пишущей машинке. Мы публикуем полный и окончательный вариант тезисов.

Женские божества и матриархат у американских эскимосов в религиозных обрядах и фольклоре

Эти тезисы доклада, прочитанного В. Г. Богоразом 17.IV.1935 г. в фольклорной секции Института антропологии и этнографии Академии Наук СССР печатаются полностью, без всяких исправлений по экземпляру тезисов, отпечатанных на пиш. машинке и хранящихся в Музее истории религии Академии Наук СССР в Ленинграде.

АННОТИРОВАННЫЙ СПИСОК ТРУДОВ В. Г. БОГОРАЗА ПО ИСТОРИИ РЕЛИГИИ¹⁰ [1946 г.]

(сост. М. И. Шахнович)¹¹

1. Книги и статьи, специально посвященные вопросам религии

1899

1. Сказка о Чесоточном Шамане. Warыскалаул [Ымн'ыл]. Журнал «Живая Старина», год IX, 1899, вып. 2, стр. 263–270.

Публикация В. Г. Богораза. Записи сказки о чесоточном шамане, которая является замечательным произведением, отражающим представления чукоч о силе и могуществе шаманов.

1904

2. Idées religieuses des Tchouktchis (Traduit du russe et présenté par M. J. Deniker, Président de la Société) Bulletins et Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris, t. V. (V Serie), 1904, p. 341–354).

¹⁰ Научно-исторический архив ГМИР. Ф. 1. Оп. 1. Д. 36. Л. 272–300 (примеч. М. М. Ш.).

¹¹ Полной библиографии всех печатных работ В. Г. Богораза нет, не учтены сотни статей, исследований, заметок Владимира Германовича, опубликованных в газетах и журналах. В наш список не вошли художественные произведения В. Г. Богораза, а также его старые публицистические статьи. Библиография этнографических и лингвистических работ В. Г. Богораза была составлена И. Н. Винниковым («Советская этнография» 1935, № 4–5 стр. 233–241) и дополнена Д. К. Зелениным семью позднейшими работами В. Г. Богораза (Сборник «Памяти В. Г. Богораза», изд. Ак. Наук СССР, 1937, стр. VIII–IX. Составители пропустили 1) Чукчи «Научное обозрение», год IX, 1902, № 2, февраль, 2) Евреи в Абиссинии, Сборник «Еврейская старина», т. XI, 1924, стр. 330–340, 3) «Кульť воскресающего зверя и кульť Христа», Журн. «Воинствующий атеизм» 1931, № 4, стр. 107–123. После выхода в свет сборника «Памяти В. Г. Богораза» были еще опубликованы работы Владимира Германовича: 1) рецензия «О работе Е. Д. Стрелова «Одежда и украшения якутки» в половине XVIII века», «Советская этнография» 1937, № 2–3, стр. 71–74, 2) статья «Основные типы фольклора Северной Евразии и Северной Америки» Сб. «Совет. фольклор» 1936, № 4–5, стр. 29–50. 3) Чукчи, часть II, Религия. Изд. Главсевморпути. Л. 1939. 194 стр.

Доложено на заседании антропологического общества от 5 мая 1904 г. Доклад об основных религиозных представлениях чукчей. В тексте дано 3 рис.

3. Religions ideas of primitive man, from Chukchee material Internationaler Amerikanisten-Kongress. XIV, Tagung, Stuttgart, 1904. Stuttgart, 1906, ss. 129–35.

В этом докладе В. Г. Богораз пытался наметить пять стадий в развитии религиозных верований первобытных людей.

1906

4. Духоборы в Канаде. Очерки I и II издание, М., 1906. Книгоиздательство Е. Д. Мягкова «Народная мысль», стр. 96.

Содержание: Предисловие I. Город Виннипег. II. Русские баптисты. III. Духоборы в Виннипеге. IV. Веригии. V. Отъезд. VI. Иорктон. VII. Село Терпение. VIII. Крестовый поход. IX. По селам. X. Село Отрадное.

1907

5. The Chukchee Religion (Plate XXXII–XXXIV, Figures 200–301) Jesup North Pacific Expedition. Volume VII. Memoir of American Museum of Natural History. Volume XII, New York. Part II, 1907, pp. 277–536.

Religious Ideas pp. 277–337. Charms and Sacred Objects, pp. 338–367. Ceremonials, pp. 368–492. Shamanism, pp. 413–468. Protective and Aggressive Magic, pp. 469–508. Barhand Death, pp. 509–536.

Основной труд В. Г. Богораза о религиозных верованиях чукоч. См. № 29.

1908

6. Религиозные идеи первобытного человека (по материалам, собранным среди племен Северо-Восточной Азии, главным образом среди чукоч). Журн. «Землеведение», том XV, 1908, кн. I, стр. 60–80. См. № 3.

1910

7. К психологии шаманства у народов Северо-Восточной Азии. «Этнографическое обозрение», кн. LXXXIV–LXXXV. 1910, № 1–2, стр. 1–36.

Введение (стр. 1–4). Определение (стр. 4–7). Первоначальная форма шаманства (стр. 7–9). Женщина в шаманстве (стр. 9–11). Подготовительный период (стр. 11–12). Шаманский зов (стр. 12–13). Шаманский искуc (стр. 13–16). Подготовительный период шаманства у других племен (стр. 16–18). По-

теря шаманского вдохновения (стр. 18–19). Типичная психика (стр. 19–20). Шаманское обучение (стр. 21–23). Шаманские сеансы (стр. 23–26). Чревовещание (стр. 25). Экстаз (стр. 26). Духи-помощники (стр. 27). Шаманские фокусы (стр. 27–28). Шаманская хирургия (стр. 29–30). Шаман превращенного пола (стр. 31–33). Заклинания (стр. 30–35). Эстетика шаманства (стр. 35–36).

8. Chukchee Mythology. Jesup North Pacific Expedition. Volume VIII. Memoir of American Museum of Natural History, New York. Volume XII, Part I, 1910. 197 p.

Четвертая часть труда Богораза содержит публикацию записей чукотского фольклора и мифологии, имеющих огромное значение для понимания религиозных верований чукоч.

1919

9. О так называемом языке духов (шаманском) у различных ветвей эскимосского племени. Известия Российской Академии Наук, 1919, VI серия, том XIII, № 8–11, стр. 489–495. Перепечатано: Азиатский сборник. Из Известий Академии Наук. Новая серия. 1919, стр. 489–495.

В дополнение к сводке шаманского языка эскимосских наречий, составленных А. Л. Кroeber (Кребером), автор сообщает данные, относящиеся к азиатской ветви эскимосского племени, самой западной и наименее изученной.

1923

10. Эйнштейн и религия. Применение принципа относительности к исследованию религиозных явлений. Выпуск первый. Изд. Л. Д. Френкель. М.-Л.: 1923. 119 стр.

Предисловие, стр. 3–13, Введение, стр. 15–19, I–X главы, стр. 21–117, Примечания, стр. 118–119. Гл. I. Шаманство. Гл. II. Представление о трех мирах. Гл. III. Величина враждебных духов. Гл. IV. Изменчивость величин духов предметов. Гл. V. Восприятие времени в фольклоре. Гл. VI. Восприятие пространства и времени в так наз. высших религиях. Гл. VII. Пространство и время в сновидениях. Гл. VIII. Пространство и время в галлюцинациях и внушениях. Гл. IX. Преанимизм. Гл. X. Заключение.

1925

11. Ideas of Space and Time in the Conception of Primitive Religion. («Идеи пространства и времени в области первобытной религии»). American Anthropologist, Vol. 27, № 2, April — June 1925, pp. 205–266.

Статья является сокращенным вариантом книги В. Г. Богораза «Эйнштейн и религия» (см. № 10).

1926

12. Миф об умирающем и воскресающем звере. Журн. «Художественный фольклор», М., 1926, № 1, стр. 67–76.

Заслуга Фрэзера, установившего происхождение центрального земледельческого мифа умирающей и воскресающей растительности. Концепция Богораза о наличии до этого мифа цикла охотничьих мифов в древнейшую эпоху, предшествовавшую земледелию. Обзор четырех наиболее древних сюжетов мифологии, быть может, восходящих к «древней охотничьей эпохе». Наиболее древний и распространенный миф об умирающем звере. Схема медвежьего мифа-обряда. Описание медвежьей мистерии. Праздник воскресения зверей как основа мифа об умирающем звере. В палеолите существовал праздник медведя.

1928

13. Le Mythe de l'Animal Dieux, mourant et ressuscitant, Atti del XXII Congresso Internazionale degli Americanisti, Roma, Settembre, 1926, vol. II, Rome, 1928, pp. 35–55 (см. № 12).

14. Христианство в свете этнографии. Госиздат. М.-Л., 1928, 156 стр.

Предисловие. Глава 1. Ветхий Завет. Еврейская магия и колдовство. Глава 2. Ветхий Завет. Еврейский фольклор. Небесная лестница. Разделение вод. Магия еврейского скотоводства. Глава 3. Методы развития религии. Глава 4. Троица. Бог № 1. Образ творца у первобытных народов. Бог отставной, или ущемленный. Глава 5. Дуализм. Бог № 2. Чернобог. Белая и черная птица. Ворон-творец. Сатана. Прометей. Христос. Глава 6. Легенда Иисуса. Чудесное зачатие младенца. Гонимая божья мать. Глава 7. Умирающий бог. Распятие и причащение. От Аттиса к Христу. Глава 8. Идея смерти. Борьба со смертью. Глава 9. Древний культ умирающего зверя-бога. Культ медведя, кита, дракона. Звериная жена. Звериный сын, медвежий культ палеолита. Глава 10. Многоликость воскресающего бога. Глава 11. Бог № 3. Птица святая как мать Иисуса Христа. Глава 12. Население небес. Небесная табель о рангах. Глава 13. Святые на земле и на небе. Духи-хозяева в христианском перевоплощении. Глава 14. Иконы. Амулеты. Идолы. Знамение креста. Магия. Глава 15. Дракоборец и девица. Легенда Георгия Победоносца. Глава 16. Царство божие на земле и на небе. Угроза страшного суда. Глава 17. Бессмертие или воскресение. Угроза ада. Глава 18. Загробное возмездие, злое или доброе. Глава 19. Что такое церковный коммунизм. Глава 20. Рождение церковной бюрократии. Глава 21. Начало упадка. Монашество. Глава 22. Последние формы христианства. Пастор, последняя подделка и могильщик христианства.

Рец. С. Урсынович. Журн. «Антирелигиозник» 1928, № 8, стр. 77–79.

1929

15. Процессы изменения так называемых высших религий. Журн. «Антирелигиозник», 1929, № 8, стр. 39–53.

В статье рассмотрено три момента: а) «диалектика в развитии религии», б) «процессы стилизации» и в) «взаимоотношение инерции и революции в формах религиозных явлений».

1930

16. Речь на торжественном открытии Второго всесоюзного съезда Союза воинствующих безбожников. Стенографический отчет Второго всесоюзного съезда Союза воинствующих безбожников. М., Изд. Безбожник. 1930, стр. 35–38.

В речи, произнесенной 10 июня 1929 г. Богораз от имени Академии наук СССР приветствовал съезд, рассказал о свободомыслии в США, откуда он недавно вернулся из полугодовой командировки, познакомил съезд с планами организации в Ленинграде антирелигиозной выставки.

17. The shamanistic cell and the period of initiation in Northern Asia and Northern America. Proceedings of the XXIII International Congress of Americanistas held at New-York September 17–22, 1928, New-York, 1930, p. 403–410.

В докладе обосновывается различие между получением шаманского «дара» у народов Северной Азии и Северной Америки.

18. Шаманство. Энциклопедический словарь Гранат. 1930. Т. 49, стр. 55–64.

Справочная статья, дающая сжатое изложение сущности института шаманства.

19. Антирелигиозная выставка Академии наук СССР. Журн. «Антирелигиозник», 1930, № 8–9, стр. 87–93.

Статья посвящена описанию антирелигиозной выставки, созданной в 1930 г. в Ленинграде научными работниками Музея антропологии и этнографии Академии наук СССР и Государственного Эрмитажа под руководством автора статьи. Кончая ее, Владимир Германович писал: «...так проходят перед нами исторические и современные картины вековых заблуждений человечества, воочию показывающие, что "религия — это лишь призрачное солнце, которое вращается вокруг человека лишь до тех пор, пока он сам не начнет вращаться вокруг себя самого" (К. Маркс)».

20. Безбожие в Америке. «Ленинградский безбожник». Однодневная газета, декабрь 1930.

Статья, содержащая наблюдения В. Г. Богораз в 1928 г. за ростом свободомыслия и атеизма в США.

21. Технизация церкви в Америке в наши дни (Путевые заметки). Журнал «Воинствующий атеизм», 1931, № 2–3, стр. 100–133.

Статья состоит из трех разделов. В первом разделе дано описание «машинной жизни» в США, которая уживается с поразительным расцветом суеверий. Автор приводит многочисленные факты современных «колдовских процессов», веры в ритуальных убийства, в наступление дня «страшного суда», в наличие у «людей второго зрения» и т. д. Во втором разделе после изложения взглядов Ф. Энгельса на причины необычайного распространения в США религиозных суеверий автор излагает огромный материал, подтверждающий эти мысли Энгельса (описание различных сект, «святых катализаторов», мормонов, веры в чудесное исцеление, влияния религии на быт, церковной рекламы, связи капиталистов с церковью, отношение негров к религии и т. д.). В третьем разделе сгруппированы [факты] о приспособляемости церкви в духу и стилю новейшего капитализма, который пропитал насквозь всю американскую жизнь (церковные объявления и проповеди, церкви-небоскребы, церковная экономика, спиритизм, «христианская наука», теософия, психология и мистика, связь суеверий с «наукой»).

22. Технизация церкви в Америке в наши дни. Изд. Московский рабочий. М., 1931. 35 стр.

Без всяких изменений перепечатана статья из журнала «Воинствующий атеизм», 1931, № 2–3 стр. 110–133 (см. № 21).

23. Культ воскресающего зверя и культ Христа. Журнал «Воинствующий Атеизм». 1931, № 4, стр. 107–123.

Наиболее расширенный вариант статьи Богораза о культе умирающего и воскресающего зверя (см. № 12–14). В первом разделе освещен вопрос о культе умирающего и воскресающего зверя, распространенный по всей Европе и Северной Азии — от Британии до Камчатки, во втором разделе дан анализ основных эпизодов мифа о рождении женщиной от божественного зверя чудесного младенца, убийство бога-отца и его поедании верующими, в третьем разделе — истории ребенка, явившегося посредником между зверями и людьми.

1932

24. Религия как тормоз соцстроительства среди малых народностей Севера. Журн. «Советский Север», 1932, № 1–2, стр. 142–157.

Шаманство в освещении старой этнографии. Отношение современной молодежи Севера к шаманству. Религиозная идеология на Севере является анимизмом, а религиозная организация — шаманством. Связь религиозных верований с производством. Приемы и методика разрушения анимистических верований. Вред шаманства. Классификация шаманства по стадиям. Связь шаманства с истерией. Пути преодоления шаманства.

1933

25. Сожжение Квирина Кульмана (Очерк из истории российской инквизиции). Журнал «Красная новь», 1933, № 12, стр. 173–187.
Популярный очерк о Квирине Кульмане.

1935

26. Инквизиция (К открытию выставки в музее истории религии). Газ. «Ленинградская правда». 28 октября 1935 года.

В статье дано описание выставки, посвященной католической инквизиции. Описывая экспонаты, характеризующие инквизиционные методы православной церкви в борьбе с еретиками, автор критикует изображение казни Квирина Кульмана, данное А. Н. Толстым в романе «Петр Первый».

1936

27. От собора к музею истории религии. Журн. «Антирелигиозник». 1936, № 1, стр. 50–54.

В статье описывается Музей истории религии Академии наук СССР в Ленинграде, его работа с 1932 по 1935 г.

28. Основные типы фольклора Северной Евразии и Северной Америки. Сборник «Советский фольклор», 1936, № 4–5, стр. 29–50.

Статья состоит из введения и семи разделов. В введении автор ставит задачу на материале коряко-камчадалском, юкагирско-чуванском, чукотском, азиатско-эскимосском, американо-эскимосском фольклоре выявить основной комплекс древнейших мифов и проследить его развитие. В первом разделе показано, что основным мифом северо-восточной Евразии и Северной Америки был «производственный миф зверя, который умирает во время охоты, как охотничья добыча, а потом воскресает в порядке примирения с охотником». Во втором разделе вскрывается «отцовское» содержание этого мифа и сущность его варианта о рождении звериного сына. В третьем разделе освещается другой вариант этого же комплекса сказаний, женский миф о владычицах. В четвертом разделе показано, что эти мифы о владычицах являются отражением эпохи матриархата. В пятом разделе рассказано происхождение мифа о Вороне. В шестом разделе рассмотрен последний вариант этого комплекса: миф о звере-прародителе, хищнике-драконе. В седьмом разделе автор подводит итоги своего исследования о комплексе мифа о звере-покровителе в его мужской и женской форме, считая, что первоначально сложился миф о женщине, производственной владычице, затем миф о духе-покровителе и в заключение образовался миф производственного зверя. В дальнейшем все эти три мифа сплетаются вместе и приобретают наиболее яркое выражение в мифе о воскресающем и умирающем медведе.

1939

29. Чукчи. Часть вторая. Религия чукоч. Авторизованный перевод с английского. Под редакцией и с предисловием Ю. Р. Францова. Главсевморпуть при СНК СССР, Научно-исследовательская ассоциация Института народов Севера им. П. Г. Смидовича. Издательство Главсевморпути. Л., 1939, 194 стр. Рис. 102, Таблицы 4 (12 фотографий).

Основной труд В. Г. Богораза о религиозных верованиях чукоч. См. № 5. Содержание. Предисловие редактора (стр. III–VIII). От научно-исследовательской ассоциации (стр. IX–XI). Глава I. Религиозные представления. Стадии развития первобытных религиозных представлений. Материальные предметы, рассматриваемые как живые. Звери как люди. Владетели или хозяева. Сравнительные замечания. Kelet. Благосклонные существа. Направления. Солнце и месяц. Звезды и созвездия. Прочие «существа» системы ветров. Чудовища. Космогонические верования. Душа. Царство мертвых (стр. 45). Глава II. Охранители и священные предметы. Амулеты. Материализованные духи. Личные защитники. Бусы. Семейные охранители у чукоч-оленьеводов. Очаг. Деревянное огниво. Связки охранителей. Бубны. Жилище. Уход за священными предметами. Помазание кровью. Напевы. Охранители у приморских чукоч. Обряд помазания. Маски. Куклы. (стр. 46–70). Глава III. Праздники. Праздники оленных чукоч. Осенний убой оленей. Зимний убой оленей. Праздник рогов. Жертвоприношение для получения удачи на охоте. Праздник, связанный с добычей диких оленьих быков. Праздник благодарения. Бега. Праздники приморских чукоч. Обрядовый дом. Жертвоприношение морю. Осенний праздник. Праздник Kretkun'a. Обмен подарками. Торговая пляска. Праздник азиатских эскимосов. Праздник Гагары. Праздник «хождения кругом». Пляска обмена. Праздник байдары. Праздник голов. Жертвоприношение огню. Жертвоприношение созвездию Regittyn. Праздник Kilvey. Праздник кита. Подбрасывание на моржовой шкуре. Бега. Воткнутый шест (стр. 71–104). Глава IV. Шаманство. Семейное шаманство. Шаманское вдохновение. Подготовительный период. Психология шаманов. Подразделения шаманства. Плата за шаманство. Приготовления к шаманству. Шаманское действие во внутреннем пологе. Чревоущание и другие трюки. Магические советы. Обмирание. Шаманство в наружном шатре. Трюки, исполняемые шаманами при дневном свете. Сексуальные извращения в шаманстве и шаманы превращенного пола. Шаманская одежда. Магическая медицина (стр. 105–144). Глава V. Магия. Заклинания. Порчи. Гадание. Сны. Приметы. Запреты (стр. 145–164). Глава VI. Переводы заклинаний. Заклинания для приручения диких оленей. Заклинание, употребляемое жителями среднего Анадыря при охоте на диких оленей. Заклинание при охоте на морского зверя. Заклинания для укрощения непогоды. Заклинания против прихода kelet. Заклинание, употребляемое для защиты стада от копытной болезни. Заклинания от нападения волков. Заклинания лечебной магии. Заклинания, приводящие обратно умирающих людей. Заговор

для порчи. Любовные заклинания. Заклинание, употребляемое ревнующей женщиной. Заклинание Ворона. Заговоры для состязания в беге (стр. 165–174). Глава VII. Рождение и смерть. Рождение. Помазание кровью. Защитительные заклинания. Положение ребенка в семье. Гигиена. Смерть. Умершие как покровители. Мертвые как враги. Похоронный обряд у оленных чукоch. Одевание покойника. Гадание. Укладывание трупа. Охраняющие заклинания. Помещение могилы. Сжигание трупа. Жертвоприношение мертвецу. Похоронный обряд у приморских чукоch.

II. Книги и статьи, в которых упоминаются вопросы религии

1898

30. На реке Россомашьей. Из впечатлений счетчика. Сибирский сборник 1898 г. Приложение к газете «Восточное обозрение», Иркутск, 1898, стр. 1–48.

Описано камлание чукотской шаманки.

1899

31. Краткий отчет об исследовании чукоch Колымского края (с картой маршрутов). Известия Вост. Сиб. отд. Рус. географич. общества. т. XXX, 1899, № 1 (Иркутск, 1900), стр. 1–51. Упражнения на бубне. Семейный очаг и семейный бубен. Чревовещание шаманов. Шаманы превращенного пола. Призвание к шаманству. Распределение шаманов на три категории: 1) чревовещателей, 2) знахарей, 3) предвещателей. Одежда и бубен. Камлания и заклинания.
32. Образцы материалов по изучению чукотского языка и фольклора, собранных в Колымском округе В. Г. Богоразом, Изв. Акад. Наук, т. X, № 3, 1899, стр. 269–318.

В публикации есть фольклорный материал о шаманах.

1900

33. Русское население на Колыме. Журн. «Землеведение». 1899, кн. IV, М., 1900.

В этом извлечении из отчета по участию в Сибиряковской экспедиции для изучения населения Якутской области даны краткие сведения о верованиях русских, проживающих на Колыме. Автор указывает на смешение старорусских и юкагирско-тунгусских суеверий.

34. Русские на реке Колыме. Жизнь, 1899, т. VI, июнь, стр. 103–125.
Доклад, читанный в заседании Русского Географического Общества 7 мая 1899.
В этом докладе подробно описаны воззрения религиозного русского населения на медведя, водяного и водяницу, лешего, горного и домового духов, так наз. пуханку и чудишку. Рассказано об отношении местного населения к шаманству.
35. Материалы по изучению чукотского языка и фольклора, собранные в Колымском округе В. Г. Богоразом. Часть I. Образцы народной словесности чукоч (текст с переводом и пересказы). Труды Якутской экспедиции, снаряженные на средства И. М. Сибирякова. Отдел IV, том XI, часть III. Изд. Ак. Наук СССР. СПб., 1900, стр. XXXVI–XXXXVII.
Значительная часть этой огромной публикации чукотского фольклора (180 образцов) имеет интерес для историков религии (тексты заговоров, пересказы чукотских мифологических сказаний и т. д.). Особенно следует отметить сказки об огненном человеке-шамане, о бубне, о чесоточном шамане, о состязаниях шаманов, о бородавочном шамане, о женоподобном шамане и т. д.
36. Ламуты (Из наблюдений в Колымском крае). Журн. «Землеведение», 1900, кн. I, стр. 59–72.
В заключение очерка рассказывается о религиозности ламутов. Интересно сообщение, что для вычисления праздников каждая семья имеет т. н. деревянные святцы, т. е. род календаря, вырезанного на дереве. Старики спрашивали Богораза: какой бог больше — Никола-бог или Троица-бог.

1901

37. Областной словарь колымского русского наречия. Сборник Отделения русск. языка и словесности Ак. наук, т. I. XVIII, прил. № 4, 1901. 346 стр.
Среди публикаций фольклора русских, живущих в Колымском крае, имеются материалы, представляющие интерес для изучения религиозных верований (духовный стих и т. д.)
38. Очерк материального быта оленных чукчей, составленный на основании коллекций Н. Л. Гондатти, находящихся в Этнографическом музее Академии наук (с XXV таблицами рисунков в конце текста). Сборник музея по антропологии и этнографии при Академии наук, т. I, вып. II, 1901. 63 стр.
В очерке дано описание «идолов и домашних святынь» (стр. 49–55), семейного чукотского бубна, снимок которого помещен на таблице XVIII. На

таблице XXI помещено изображение дельфина-оборотня на спине у медведя, на таблице XVIII — олицетворение умершего предка, гадательного камня, лопатки для гаданий.

39. The chukchi of Northeastern Asia American Anthropologist N.S., Vol. 3, January — March / 1901, pp. 80–108.

Ряд разделов очерка (“Sacred objects”, “Taboo”, “Animism and Spiritism”, “Shamanism. Sexual transformation”) посвящен религиозным верованиям чукоч.

1902

40. The Folklore of Northeastern Asia as compared with that of Northwestern America (Published under the auspices of the New-York Academy of Sciences) American Antropologist N.S. Vol. 4, (October — December 1902), pp. 577–683.

Статья содержит много фольклорных материалов, характеризующих религиозные верования чукчей.

41. О принятии чукоч в русское подданство. Легенды и документы. «Живая старина», год XII, 1903, вып. II, стр. 147–154.

Описаны наблюдения В. Г. Богораза над шаманской «хирургией».

42. Чукчи. Научное обозрение, год IX, 1902, январь № 1, февраль № 2, стр. 70–88.

В очерке уделено место религиозным верованиям чукоч, описаны характерные особенности чукотского шаманства (камлание при абсолютной темноте, чрево вещание, фокусы). Превращение пола. Шаманское вдохновение.

1913

43. Чукотские рисунки (с 24 таблицами рисунков в тексте). Сборник в честь семидесятилетия проф. Дмитрия Николаевича Анучина. М., 1913, стр. 387–420 (резюме на английском языке, стр. 419–420).

Из коллекции 800 рисунков на бумаге, сделанных чукчами, азиатскими эскимосами, коряками, камчадалами и тунгусами, В. Г. Богораз опубликовал с объяснениями девять рисунков чукчей, характеризующих их религиозные верования.

44. The Eskimo in Siberia. Jesup N Pac. Exp. Memoir Am. Mus. Nat. History, № 4, 1913, Vol. VIII, Part III, pp. 417–456.

Работа содержит много материалов, характеризующих религиозные верования эскимосов.

45. Koryak Texts Publications of the American Ethnological Society, Edited by Franz Boas. Vol. V. Leyden, 1917. VII. 153 pp.

Работа содержит много материалов, характеризующих религиозные верования коряков.

1918

46. Tales of Jukaghir, Lamut and Russianized Natives of Eastern Siberia. Anthropological Papers of the American Museum of Natural History, Vol. XX part I, New-York, 1918. 148 p.

В работе есть материалы о религиозных верованиях юкагиров и ламут.

1919

47. Народная литература палеоазиатов. Литература Востока. Сборник статей, вып. I, Изд. Всемирная литература. П., 1919, стр. 50–68.

Сказочник-импровизатор и вдохновение духов (стр. 51). Образцы фольклора как олицетворения явлений природы (стр. 52–53). Колдовской характер чукотской сказки (стр. 54). Анимизм в фольклоре (стр. 59).

1921

48. Новые задачи российской этнографии в полярных областях. Труды Северной научно-промысловой экспедиции. Высший Совет народного хозяйства. Н. Т. О. Вып. 9, II. 1921, стр. 1–30.

Сравнивая сходство религиозных представлений лопарей и чукчей, автор устанавливает много совпадений (стр. 14–15). Надлежащий обряд у лопарей (стр. 15), шаманство (стр. 15), верования русских Колымского округа (стр. 28–29).

1922

49. Вступительная статья В. Г. Богораза «Новая Индия и Робиндранат Тагор» к книге Робиндранат Тагор «Жертвоприношение. Отшельник». Изд. «Мысль». Пг., 1922, стр. 5–58.

В статье, посвященной характеристике творчества Робиндраната Тагора, много страниц о религии в Индии. Религиозно-философские настроения Тагора (стр. 6–10), брахманизм и кастовый строй (стр. 16–19), новые религиозные организации «Союз Браммы» и др. (стр. 19–20). Христианство в Индии и движение париев (стр. 22–24). Мусульмане в Индии (стр. 27–28). Религиозное порабощение женщин (стр. 28–30). Ганди (стр. 31–36), Кабир и его свободомыслие (стр. 55–57).

1924

50. New problems of the ethnographical research in polar countries. Proceedings of the XXI International Congress of Americanists First Part, held at the Hague August 12–16, 1924. The Hague, 1924, pp.3226–246. См. № 48.

51. «Евреи в Абиссинии». Сб. «Еврейская старина», т. XI, Л., 1924, стр. 330–340.

Статья представляет краткое изложение книги Karl Ratjens «Die Juden in Abessinien», Hamburg, 1921, в которой подробно освещен вопрос о религиозном культе фалашей. В. Г. Богораз на стр. 338–340 знакомит с иудаизмом Абиссинии.

52. Революция в деревне. Очерки (Работа Комиссии по организации студенческих этнографических экскурсий). М.-Л., Красная новь, 1924. 144 стр.

Сборник, вышедший под редакцией В. Г. Богораза, содержал шесть очерков студентов-этнографов, рисовавших отход крестьян различных областей страны от религиозных воззрений. Во вступительной статье «Революция в деревне» В. Г. Богораз писал о современном состоянии церкви, сектантства, колдовства и роста атеизма в деревне.

53. Старый и новый быт. Сборник (Комиссия по устройству студенческих этнографических экскурсий Л. Гиз. 1924, 143 стр.).

Сборник, вышедший под редакцией В. Г. Богораза, содержал семь очерков студентов-этнографов, рисовавших отход населения различных областей страны от религиозных воззрений. Во вступительной статье В. Г. Богораз дал оценку наблюдениям студентов над религиозным и безрелигиозным бытом современной деревни.

1925

54. Революция в деревне. Очерки. Часть вторая (Работа Комиссии по организации студенческих этнографических экскурсий) М.-Л., Гиз., 1925. 183 стр.

Сборник, вышедший под редакцией В. Г. Богораза, содержал семь очерков студентов-этнографов, рисовавших новое строительство в деревне двадцатых годов. В сборнике есть очерки, посвященные коммуне «Безбожник». Во вступительной статье «Новый этап» В. Г. Богораз пишет о безбожии в деревне.

55. Обновленная деревня. Сборник (Комиссия по устройству студенческих этнографических экскурсий). Л., Гиз. 1925. 166 стр.

В сборнике 11 очерков. Во вступительной статье редактор сборника В. Г. Богораз пишет о фактах роста безбожия, сообщаемых студентами, авторами очерков.

1926

56. Еврейское местечко в революции. Очерки (Работы Комиссии по организации студенческих этнографических экскурсий). М.-Л., Гиз. 1926. 219 стр.

Сборник, вышедший под редакцией В. Г. Богораза, содержал шесть очерков, в которых много места было уделено освещению состояния иудаизма и роста безбожия среди евреев в 1917–1924 гг. Сборнику предпослана статья В. Г. Богораза.

57. Комсомол в деревне. Очерки (Комиссия по устройству студенческих этнографических экскурсий). М.-Л., Гиз. 1926. 202 стр.

В очерках отмечается антирелигиозная пропаганда комсомольцев в деревне.

58. Материалы по свадьбе и семейно-родовому строю народов СССР (материалы, собранные во время летних экскурсий студентами этнографического факультета бывшего Географического института этноотделения географ. фак. ЛГУ, 1923–1926). Вып. I. Л. 1926. 265 стр.

Редакторами и авторами предисловия этого сборника были В. Г. Богораз и Л. Я. Штернберг.

59. XXI конгресс американистов. Журн. «Этнография». 1926, № 1–2, стр. 125–131.

Отмечены доклады о религиозных верованиях, сделанные на XXI конгрессе американистов в 1924 г. (доклад о верованиях и обрядах огнеземельных племен — стр. 126–127. Доклад Л. Я. Штернберга «Божественное избранничество в первобытной религии» (стр. 128–129). Упоминаются вопросы религии в докладах, посвященных общим вопросам этнографии, стр. 128).

1928

60. С. А. Макарьев. Полевая этнография. Краткое руководство для сбора графических материалов в СССР под редакцией профессора В. Г. Богораза-Тана. Изд. Этнографической экскурсионной комиссии этноотделения геофака ЛГУ. Л., 1928, 102 стр.

Это руководство является «краткой сводкой курса полевой этнографии для изучения России в ее переходе от старого к новому быту, читанного проф. В. Г. Богоразом-Таном в 1923–24, 1924–25, 1925–26 учебных годах». В введении Владимир Германович говорит о необходимости изучать колдовство и православие, старообрядчество и сектантство в деревне, о желательности исследовать все проявления нового быта. Почти во всех программах, опубликованных в руководстве, уделено много места изучению религиозного быта. Программа «Духовная культура» содержит детально разработан-

ные методические указания и вопросник для изучения колдовства, православия, сектантства и для обследования явлений нового быта.

61. Chuckches Tales. Journal of American Folklore, Vol.41. July — September 1928, № 161, pp.297–452.

В публикации содержится много фольклорных материалов о шаманстве. См. № 35.

62. К вопросу о графическом методе анализа элементов этнографии и этногеографии. Журн. «Этнография», кн. V, 1928, № 1, стр. 3–10.

Автор полагает, что статья академика Н. С. Курнакова «Соединение и пространство», опубликованная в «Известиях Института физико-химического анализа», том III, вып. II, Ленинград, 1927, содержит некоторые идеи, конвергентные с мыслями, высказанными В. Г. Богоразом в книге «Эйнштейн и религия», 1922 г. (стр. 4–5). В. Г. Богораз указывает на сходные черты североазиатского и североамериканского шаманства, отмечая и существенные различия между ними (стр. 9–10).

63. Работа Г. Н. Прокофьева среди остяков-самоедов. Журн. «Этнография». 1928, № 2, стр. 91–95.

В. Г. Богораз отмечает, что связь с югом енисейских остяко-самоедов обнаруживается в их шаманстве (стр. 94), указывает на тотемное деление остяко-самоедов на две экзогамные группы — род кедровки и род орла — и влияние этого явления в шаманстве (стр. 94–95). Владимир Германович пишет, что сообщение Прокофьева о наличии в шаманстве остяко-самоедов двух способов магического лечения опровергает утверждение профессора Zowie, сделанное на XXI конгрессе американистов в 1924 г. в Гетенборге, что шаманства Евразии не знает того способа магического лечения, которое известно было шаманам Америки.

1930

64. К вопросу о применении марксистского метода к изучению этнографических явлений. Журн. «Этнография». 1930. № 1–2, стр. 3–56.

Статья, опубликованная в дискуссионном порядке, представляет собой доклад, прочитанный в заседании социологической секции историков-марксистов при Комкадемии СССР в Москве. В статье дан анализ сказки чукчей как своеобразного заклинания против свирепой земной пурги (стр. 4–5), православных святцев как одного из элементов двоеверия (стр. 5–6), изменения шаманства в связи с развитием хозяйства (стр. 6), роли табу в Австралии и Африке (стр. 7–8), производственных корней магических запретов потребления продуктов различных хозяйственных типов (стр. 21–28), анализ свадебной обрядности (стр. 28–29), космографические поверия

(стр.32–34). Восьмой и девятый раздел статьи целиком посвящен анализу религиозных верований и фольклору. Цикличность обрядов и празднеств (стр.38–39), схема развития стадий анимизма (стр.39–44), олицетворение предметов (преанимизм) (стр.40), мелкие материальные святыни (амулеты) (стр.40), олицетворение и одухотворение природы (стр.40), поклонение животным (стр.41), культ звезд и созвездий (стр.42). Молитвенные высоты (стр.43). Анализ древнейших мифов (стр.44–48). Заклинания и заговоры (стр.48–49). В образцах схем социальных и производственных форм вместе с надстройками 12 графа посвящена религиозным явлениям (стр.55).

65. Прежде на Севере. Журн. «Советский Север», 1930, № 1, стр.59–74.

В воспоминаниях имеется много интересных наблюдений автора, сделанных им в начале XX века на крайнем северо-востоке, Колыме, Анадыре и Камчатке о религиозном быте местного населения. Автор описал беспощадность чукчей во время эпидемии гриппа (стр.59–60), деятельность миссионеров (стр.71–72) и т. д.

66. Л. Я. Штернберг как фольклорист. Памяти Л. Я. Штернберга: Очерки по истории знаний, VII. Академия наук, 1930, стр. 85–96.

В статье много указаний о том, как Л. Я. Штернберг анализировал мифологию.

67. Чукотский общественный строй по данным фольклора. Журн. «Советский Север». 1930, № 6, стр.63–79.

Миф о Тюленчике, сыне Ворона (стр.70–71). Сказка о сиротке golento и страшном духе падучей болезни, о битве с заморскими духами (стр.71–73).

1931

68. Классовое расслоение у чукоч-оленьеводов (с 5 рисунками в тексте). Журнал «Советская этнография», 1931, № 1–2, стр.93–116.

О примитивности шаманства у чукоч.

69. Этнографическая беллетристика. Журнал «Советская этнография», 1931, № 3–4, стр.136–155.

Дан разбор произведений, в которых описаны религиозные верования различных народов.

1932

70. Люди и нравы Америки. М., Изд. «Федерация». 1932, 215 стр.

Из 21 главы книги, в которых автор делится впечатлениями о быте США, где пробыл три месяца в 1928 г., две главы (шестая и седьмая) посвящены технизации церкви в Америке в наши дни (см. № 11, 21).

1934

71. Краткий путеводитель по выставке «Чукотское общество». Изд. Академии наук СССР. Л., 1934.

Описывая содержание шкафа № 110–111, В. Г. Богораз дает сжатое изложение анимистических верований, обрядов и шаманства чукоч (стр. 17–19).